

KS. STANISŁAW JANEKZEK ^{a,®}

 <https://orcid.org/0000-0003-3458-8634>

^a Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II, Wydział Filozofii, Al. Raławickie 14,
20-950 Lublin, PL

[®] Janeczek@KUL.PL

KS. IDZI RADZISZEWSKI JAKO FILOZOF W KONTEKŚCIE POGLĄDÓW DÉsirÉ MERCIERA

Słowa kluczowe: Idzi Radziszewski, Désiré Mercier, neoscholastyka, filozofia a nauka, filozofia chrześcijańska.

Streszczenie: Artykuł stara się przybliżyć styl filozofowania ks. Idziego Radziszewskiego, charyzmatycznego założyciela Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego, przez zestawienie z pełniejszą wizją filozofii sformułowaną w bogatym piśmiennictwie kard. Désiré Merciera, założyciela Institut Supérieur de Philosophie, w ramach Université Catholique de Louvain. Wizja obu myślicieli zespala autonomicznie pojęte typy myślenia filozoficznego, naukowego i religijnego. Ukazuje twórcze konsekwencje tego zespolenia oraz jego hipotetyczne trudności i ujawniające się w dziejach zagrożenia. W szczególności wskazano na dążenie obu myślicieli do sformułowania integralnie, czyli maksymalistycznie pojętej filozofii z odniesieniami światopoglądowymi, w opozycji do przejawów pozytywistycznego redukcjonizmu i naturalizmu. Wskazano, że omawiany typ filozofowania jest twórczym przejawem neoscholastyki.

Rocznicowy kontekst niniejszej wypowiedzi zachęca, nie tyle do pogłębionego analitycznie ujęcia dorobku filozoficznego ks. Radziszewskiego, gdyż szczęśliwie zawdzięczamy to dłuższej wypowiedzi ks. Zdzi-

KS. STANISŁAW JANEKZEK – kapłan archidiecezji lubelskiej (1975). Mgr (teologia, 1975, KUL, Lublin); dr filozofii (1988, KUL, Lublin); dr hab. filozofii (2004, KUL, Lublin); prof. (2011). Dyrektor Instytutu Historii Kultury w Średniowieczu KUL (2005–2008). Dziekan Wydziału Filozofii KUL (2008–2013). Od 2019 r. na emeryturze.

sława Pawłaka poświęconej „filozofom wrocławskim”¹, co raczej tylko do lapidarnej syntezy jego piśmiennictwa. Jednak także i w tym względzie można znaleźć odpowiednie opracowania, m.in. autorstwa ks. Rafała Charzyńskiego i ks. Michała Maciołka², w tomie wydanym z okazji 90. rocznicy śmierci – jak pisał zaszczytnie kard. Stefan Wyszyński – „właściwego twórcy i pierwszego rektora KUL”³. By wobec tych celnych omówień niniejsza prezentacja nie okazała się jałowa, skupmy się raczej na samym stylu/sposobie filozofowania ks. Radziszewskiego i formułowanej przez niego wizji poszczególnych dyscyplin filozoficznych, nadto ocenianej w perspektywie ówczesnego filozoficznego, a w pewnej mierze kulturowego, społecznego i religijnego kontekstu⁴. Ponieważ także tak ujęta problematyka byłaby zbyt szeroka, ograniczmy się do zestawienia dokonania Radziszewskiego ze stylem filozofowania Désiré Merciera, promotora doktoratu Radziszewskiego w Instytucie Filozoficznym w Lowanium, późniejszego biskupa Mechelen i kardynała. Zasadność takiego podejścia tłumaczy już sam trudny dziś do wyobrażenia respekt, z jakim odnosił się Radziszewski do kard. Merciera, nawet już jako rektor KUL, czego świadectwem są jego listy adresowane do „Najdostojniejszego mojego Mistrza” czy „Najlepszego i Niezapomnianego mojego Mistrza”⁵. Nade wszystko związek filozofowania Radziszewskiego z dokonaniem Merciera tłumaczy integralna wizja filozofii wspólna obu myślicielom, która odstawała od minimalizmu ówczesnej filozofii, nie tylko zresztą polskiej. Jeśli się zaś podkreśli, że dokonanie Merciera ogromem publikacji przerasta piśmiennictwo Radziszewskiego, to prezentacja koncepcji filozofowania twórcy filozoficznej szkoły w Lowanium oświetli pełniej dorobek kapłana wrocławskiego.

¹ Z. Pawlak, *Neoscholastyka i formy jej kontynuacji. Studium analityczno-krytyczne twórczości filozofów wrocławskich XX wieku*, Wrocław 2001, s. 33–100.

² R. Charzyński, *Ksiądz Idzi Radziszewski jako filozof*, w: *Rektorowi KUL. W 90. rocznicę śmierci ks. Idziego Radziszewskiego*, red. S. Janeczek, M. Krupa, Lublin 2013, s. 85–108; M. Maciołek, *Ksiądz Idzi Radziszewski a ewolucjonizm kulturowy*, w: tamże, s. 65–84.

³ *Przemówienie z okazji inauguracji roku akademickiego 1963–1964*, w: *Bogu i Ojczyźnie. Katolicki Uniwersytet Lubelski w wypowiedziach Prymasów Polski*, red. A. Rynio [i in.], Lublin 2008, s. 117.

⁴ Na potrzebę uwzględnienia tego kontekstu zwraca uwagę Mieczysław Ryba w instrykcyjnym tomie *Katolicki Uniwersytet Lubelski. Korzenie, początki, źródła tożsamości*, Warszawa – Radzymin 2018.

⁵ *Listy do kardynała Merciera*, w: I. Radziszewski, *Pisma*, red. S. Janeczek, S. Maciołek, R. Charzyński, Lublin 2009, s. 543–548.

Na przełomie wieku XIX i XX polskie ośrodki myśli chrześcijańskiej dopiero z trudem próbowały wyjść z marazmu eklektycznej filozofii tradycyjnej wykorzystywanej w seminariach duchownych, gdzie posługiwano się podręcznikami powstałymi nawet w osiemnastym wieku, czyli w dobie oświecenia chrześcijańskiego, zespalając odpowiednio do potrzeb chrześcijaństwa tzw. drugą scholastykę z elementami filozofii i nauki nowożytnej⁶. Celnie dokumentuje tę praktykę na przykładzie seminarium wrocławskiego Z. Pawlak, jego późniejszy rektor⁷. Ożywczej inspiracji dostarczyła dopiero encyklika papieża Leona XIII *Aaeterni Patris* z roku 1879 w zakresie ukonstytuowania neoscholastyki czy neotomizmu, którego urzeczywistnienie na ziemiach Rzeczypospolitej nie było jednak ani łatwe, ani szybkie u schyłku epoki rozbiorowej, a nawet w dobie szczęśliwie dopiero co odzyskanej niepodległości. W okresie ówczesnej dominacji pozytywistycznych standardów uprawiania nauki niechętnych religijnym odniesieniom filozofii⁸ funkcjonowała wyrażona wprost lub tylko zakładana ocena neoscholastyki jako „filozofii z dekretu”⁹, do czego pretekstem mogło być jednak – przynajmniej, że niestety

⁶ „Filozofowie stojący na gruncie katolickim, nie mając wyraźniej oznaczonego kierunku filozofii, skazani są na uprawianie eklektyzmu. W swoich rozważaniach i pracach zmagają się oni z filozofami niechrześcijańskimi. Poszukując dla obrony nauki chrześcijańskiej argumentów, czerpią je u wszystkich filozofów. Korzystają przede wszystkim z filozofów wyznających spirytualizm, a zatem z Kartezjusza, Malebranche’a, Christiana Wolffa [...]. Nie trzymano się przy tym w sposób systematyczny któregośkolwiek z nich”. P. Chojnacki, *Podstawy filozofii chrześcijańskiej*, Warszawa 1955, s. 137–138. Por. S. Janeczek, *Oświecenie chrześcijańskie*, w: *Historia filozofii*, cz. 3: *Meandry przemian*, red. S. Janeczek, A. Starościc, Lublin 2020, s. 327–355 (*Dydaktyka filozofii*, t. 10). Por. tenże, „Długie trwanie” w *filozofii wieku XVIII*, w: tamże, s. 289–314.

⁷ Z. Pawlak, *Nauczanie filozofii w Seminarium Duchownym we Wrocławku w XIX wieku*, *StWł*, 17(2015), s. 427–450.

⁸ Na temat polskiego pozytywizmu zob. np. B. Skarża, *Narodziny pozytywizmu polskiego 1831–1864*, red. M. Pańków, Warszawa 2013; J. Skarbek, *Koncepcja nauki w pozytywizmie polskim*, Wrocław 1968; W. Tyburski, *Ideologia nauki w świadomości polskich środowisk intelektualnych doby pozytywizmu. Rozwój – metamorfozy – załamania*, Toruń 1989; A.F. Grabski, *Spór o prawa dziejowe. Kontrowersje wokół Henry’ego Thomasa Buckle’a w Polsce w dobie pozytywizmu*, Lublin 2002.

⁹ Na przykład Adam Marburg w recenzji książki L.M. Billia, *L’esiglio di sant’ Agostino. Note sulle contraddizioni di un sistema di filosofia per decreto*, Torino 1899 („Przegląd Filozoficzny”, 3(1900), z. 1, s. 94). Odpowiedział mu stanowczo, acz jak zwykle spolegliwie ks. Radziszewski: „Tyle jest w tej recenzji błędów (chcemy myśleć, że mimowolnych), iż nie wymienimy jej autora” (*Odrodzenie filozofii scholastycznej*, w: Radziszewski, *Pisma*, s. 46, przyp. 71). Na temat szerszej reakcji na publikację encykliki już w roku 1879 w języku łacińskim

– ujmowanie tomizmu w formie obowiązujących tez, właściwych dla tzw. tomizmu tradycyjnego¹⁰. Ocena ta była właściwa także reprezentantom szkoły lwowsko-warszawskiej¹¹, choćby w ich filozofowaniu odniesienia do światopoglądu oceniano dzisiaj w kategoriach neutralności¹². Filozofowie

w „Przeglądzie Kościelnym”, a w polskim w „Kurierze Poznańskim”. Zob. C. Głombik, *Początki neoscholastyki polskiej*, Katowice 1991, s. 49–72; B. Dembowski, *Encyklika „Aeterni Patris” w Polsce*, w: *Studia z dziejów św. Tomasza z Akwinu*, red. S. Swieżawski, J. Czerkawski, Lublin 1978, s. 315–333. Por. K. Szalała, *Obrona filozofii tomistycznej na początku dwudziestego wieku*, SPCh, 1985, nr 2, s. 193–208.

¹⁰ „Teraz zrozumiemy, dlaczego Kościół z ίσία macierzyńską pieczołowitością już nie tylko pochwała i poleca doktrynę św. Tomasza, ale wprost żąda i nakazuje, aby przede wszystkim w szkołach katolickich trzymano się ściśle nauki tomistycznej: *Ite ad Thomam* – idźcie do Tomasza! Tak woła Kościół od sześciu z górą wieków do dzieci swoich i do ludzkości całej. A w troskliwości swej o czystość nauki św. Tomasza idzie Kościół tak daleko, że poucza nas najwyraźniej o tym, co należy rozumieć przez naukę św. Tomasza. Wiemy, że każda nauka czerpie gatunkowe określenie swoje z naczelných zasad, tworzących jej przedmiot formalny. Kto zatem pojął przewodnie zasady jakiejś nauki, ten poznał daną naukę w jej zasadniczej podstawie i znajduje się na prawdziwej drodze, wiodącej do gruntownego opanowania jej całokształtu. W tej oto myśli ogłosiła św. Kongregacja Studiów z rozkazu Piusa X w r. 1914 – XXIV tezy filozoficzne, w których ujęte są krótko a lapidarnie zasady filozofii tomistycznej, tzw. *principia et pronuntiata maiora*, z zakresu metafizyki. Stanowią one wedle intencji Kościoła dyrektywę myśli katolickiej. Tym oto tezom poświęcona jest niniejsza książka O. Edwarda Hugona” (A. Żychliński, *Przedmowa tłumacza*, w: E. Hugon, *Zasady filozofii. Dwadzieścia cztery tezy tomistyczne*, tłum. A. Żychliński, Poznań 1925, s. XXXIII). Zob. J. Tupikowski, *Hugon Édouard*, w: *Powszechna encyklopedia filozofii*, t. 4, red. A. Maryniarczyk [i in.], Lublin 2003, s. 618–619.

¹¹ Z ogromnej literatury zob. syntetycznie: A. Brożek, *Fenomen Szkoły Lwowsko-Warszawskiej*, w: *Historia filozofii*, cz. 1: *Styl filozofowania*, red. S. Janeczek, A. Starościc, Lublin 2020, s. 285–363 (*Dydaktyka filozofii*, t. 10).

¹² Lapidarnie stwierdza Jan Woleński: Twardowski „uważał że filozofia jest nauką, a jej metoda nie różni się od tej, jaką stosują nauki przyrodnicze [...] podzielał przekonanie pozytywistów, że wielkie konstrukcje wykraczają poza fakty i jako takie nie należą do nauki, a ich podejmowanie określał jako metafizycyzm. Z drugiej strony Twardowski nie wykluczał konkretnych problemów metafizycznych z dziedziny nauki [...]. Prowadziło to do traktowania filozofii raczej jako zbioru problemów niż dyscypliny fundamentalnej czy najogólniejszej. Stosownie do tego filozofia była kompleksem dyscyplin, a nie jakąś z góry określoną dziedziną o takim, a nie innym przedmiocie lub stosującą taką czy inną metodę. Dyscypliny filozoficzne obejmują mianowicie logikę, teorię poznania, psychologię, etykę i estetykę, a na koniec metafizykę jako syntezę tego, co wiemy skądinąd. Twardowski nie dezawuował kwestii światopoglądowych, ale uważał, że podlegają one ocenie ze strony nauki. Sam był np. deistą, ale tego rodzaju kwestie, wkraczające w tradycyjnie rozumianą metafizykę, uważał za sprawę osobistych decyzji. Domagał się odgraniczenia filozofii jako nauki od metafizyki, światopoglądu i ideologii”. J. Woleński, *Szkoła lwowsko-warszawska*, w: J. Skoczyński, J. Woleński, *Historia filozofii polskiej*, Kraków 2010, s. 409–410. Ta metafizyczna postawa nie przesądza o osobistej, ogromnie skomplikowanej jednak, religijności Twardowskiego, który „po długim okresie praktyk religijnych odszedł od nich zupełnie”, a „w stosunku do Kościoła był pełen surowej rezerwy, jeśli nie niechęci”. S. Swieżawski, *Wielki przełom*, Lublin 1989, s. 92. Por. A. Brożek, *Kazimierz Twardowski w Wiedniu*, Warszawa 2010.

z tego kręgu, wpływowi także w sferach rządowych II Rzeczypospolitej¹³, wyznaczali standardy w zakresie nauczania filozofii w szkolnictwie wyższym¹⁴, z preferencją epistemologii ugruntowanej na psychologii opisowej, logiki formalnej oraz etyki, inne działy filozofii traktując jedynie historycznie¹⁵. Stąd też i w przedwojennym KUL znalazło się miejsce tylko na katedrę psychologii i filozofii, traktowanej jako synonim historii filozofii, na szczęście – dodajmy – tylko w wymiarze instytucjonalnym. W praktyce dydaktycznej znalazło się bowiem miejsce i na metafizykę, i na filozofię Boga, i na kosmologię¹⁶. Stało się to nie tylko pod wpływem oczywistych potrzeb uczelni zorientowanej światopoglądowo, odwołującej się jako uniwersytet katolicki do chrześcijańskiego dziedzictwa intelektualnego, w którym filozofia dostarczała racjonalnego fundamentu, ale właśnie także pod niewątpliwym wpływem filozofii uprawianej przez Merciera, bowiem to nikt inny jak Radziszewski był inspiratorem edycji polskich przekładów dzieł twórcy filozofii lowańskiej w warszawskim prestiżowym „Przeglądzie Filozoficznym”¹⁷. Jednak to dopiero po założeniu na KUL w roku 1946 Wydziału Filozofii Chrześcijańskiej udało się stworzyć instytucjonalne podstawy do uprawiania integralnie pojętej filozofii

¹³ Na przykład Jan Łukasiewicz, wybitny logik, jeden z twórców tej szkoły, był nie tylko rektorem Uniwersytetu Warszawskiego, ale przez pewien czas nawet ministrem wyznań religijnych i oświecenia publicznego w rządzie Ignacego Paderewskiego.

¹⁴ Zob. M. Woźniczka, *Rekonstrukcja poglądów przedstawicieli Szkoły Lwowsko-Warszawskiej na proces nauczania filozofii*, w: *Polska filozofia analityczna. W kręgu Szkoły Lwowsko-Warszawskiej*, red. R. Jadczak, W. Tyburski, R. Wiśniewski, Toruń 1999, s. 145–161. Na temat szerzej pojętej nietolerancji środowiska „twardowszczyków” wobec innych stylów filozofowania, z którymi polemizowali z różnych pozycji np. Henryk Elzenberg czy Roman Ingarden zob. instruktywnie S. Borzym, *Krytycy szkoły lwowsko-warszawskiej*, w: *Historia filozofii*, cz. 1, s. 341–363. Por. J. Woleński, *Szkoła lwowsko-warszawska w polemikach*, Warszawa 1997.

¹⁵ Piszę szerzej na ten temat w artykule *Między filozofią klasyczną a filozofią chrześcijańską. Filozofia na KUL a odrodzona Rzeczpospolita* („Studia z Filozofii Polskiej”, 13(2018), s. 85–110).

¹⁶ O przedwojennej filozofii kulowskiej zob. S. Janeczek, *Filozofia na KUL-u. Nurty – osoby – idee*, Lublin 1998, s. 15–60.

¹⁷ Opublikowano wówczas, podobnie jak ukazywały się przekłady włoskie, hiszpańskie, portugalskie, niemieckie i angielskie, polskie przekłady głównych dzieł Merciera, począwszy od podręczników podstawowych dyscyplin: *Kryteriologia, czyli Traktat o pewności* (tłum. W. Kosiakiewicz, A. Krasnowolski, Warszawa 1901), *Psychologia* (tłum. A. Krasnowolski, Warszawa 1901), *Metafizyka ogólna* (tłum. W. Kosiakiewicz [i in.], Warszawa 1902), *Logika* (tłum. W. Kosiakiewicz, Warszawa 1906), a także *Neoscholastycyzm. Warunki jego żywotności* („Przegląd Powszechny”, 81(1904), s. 1–16) i cenną przeglądową *Historię psychologii nowożytnej* (tłum. W. Kosiakiewicz, Warszawa 1900).

w formie modelowo ukształtowanego zestawu katedr¹⁸, oddających maksymalistycznie pojęty schemat wykładu filozofii¹⁹, a nawet z jeszcze większym podkreśleniem roli metafizyki jako dyscypliny głównej, niż to miało miejsce w podręcznikowych ujęciach Merciera²⁰. Jednak wizja ta i tym razem napotkała na trudności z urzeczywistnieniem, ze względu na pozytywistyczną praktykę usuwania filozofii jako elementu formacyjnego w całym szkolnictwie wyższym²¹, jak też wobec promocji programowo ateistycznej filozofii marksizmu upowszechnianego przy pomocy aparatu państwowego w autorytarnych realiach Polski powojennej²².

¹⁸ Kulowski wydział filozofii zainauguruje swą działalność w formie sześciu katedr: logiki i logiki matematycznej z metodologią, metafizyki (nazywanej w studium teologicznym ontologią, z którą związana była też teodycea) i teorii poznania, filozofii przyrody, psychologii (z psychologią eksperymentalną i psychologią religii), etyki i historii filozofii. Program czteroletnich, a następnie pięcioletnich studiów – śladem rozwiązań łowańskich – obejmował nie tylko obowiązkowe wykłady i ćwiczenia o charakterze kursorycznym (na dwóch, potem na trzech pierwszych latach), ale także znaczną liczbę fakultatywnych zajęć z zakresu nauk społecznych (wspomniana psychologia, socjologia), a zwłaszcza nauk matematycznych i przyrodniczych, w duchu szkoły lwowsko-warszawskiej, zobowiązując do wybrania bądź grupy nauk matematyczno-fizycznych, bądź biologicznych. J. Pastuszka, *Wydział Filozofii Chrześcijańskiej. Nowy ośrodek studiów filozoficznych*, RF, 1(1948), s. 270–277.

¹⁹ Nic dziwnego, że ks. Pastuszka przypomni wpływy jeszcze po II wojnie światowej standardy pozytywizującego rozumienia filozofii właściwego realiom przedwojennym, odpowiednio do wymogów szkoły lwowsko-warszawskiej: „Wydział Filozofii Chrześcijańskiej pragnie dać całokształt wiedzy filozoficznej wprowadzając wykład wszystkich nauk filozoficznych, a nie ograniczać się jak to jest praktykowane na uniwersytetach państwowych – tylko do niektórych dyscyplin filozoficznych, do logiki, logistyki, teorii poznania, psychologii i historii filozofii”. Tamże, s. 274.

²⁰ Tę integralną wizję filozofowania ukazuje programowy artykuł ks. Józefa Pastuszki, pierwszego dziekana wydziału filozofii *Trwałe wartości filozofii chrześcijańskiej na tle nowoczesnych prądów filozoficznych* (RF, 1(1948), s. 1–41). Ks. Pastuszka – w sposób, który zaakceptowałyby nie tylko Radziszewski, ale i zwolennik ostrożniejszej wersji XX-wiecznego pozytywizmu, jakim była szkoła lwowsko-warszawska – stwierdzał o filozofii: „Daje ona wielką syntezę wszystkich nauk, wykonywa swoistą kontrolę nad ich założeniami, wpływa ubocznie na ich kierunek, a sama wychodząc z założeń empirycznych opiera się i nadal na wynikach nauk szczegółowych” (tamże, s. 2). Poprzedzał jednak tę uwagę konstatacją: „Ale poznawanie rzeczywistości idzie nie tylko «wszerz», jakby analitycznie, na drodze rozczłonowania jej poszczególnych statycznych odcinków czy rozpatrywania pojedynczych jej przejawów dynamicznych, ale także «w głąb», docierając do pierwszych wiązań ontycznych całej rzeczywistości, rozpatrując głębsze jej przyczyny i tworząc ogólną ideę świata i życia” (tamże, s. 1–2), co jest naturalnie synonimem wagi, jaką przyznawał metafizyce.

²¹ J. Pastuszka, *Psychologia a filozofia. Kilka uwag o organizacji studium psychologii w uniwersytetach polskich*, RF, 1(1948), s. 282–284.

²² Na temat powojennej filozofii kulowskiej zob. Janeczek, *Filozofia na KUL-u*, s. 61–151; tenże, *Filozofia chrześcijańska w Lublinie*, w: *Historia filozofii*, cz. 1, s. 463–550. Por. *Lubelska Szkoła Filozoficzna. Historia – koncepcje – spory*, red. A. Lekka-Kowalik, P. Gondok,

1. Filozofia w ujęciu Désiré Merciera²³

Na filozoficzne dokonania Merciera patrzy się zwykle przez pryzmat jego dokonań w zakresie powołania lowańskiego Instytutu Filozoficznego²⁴. Instytut ten powstał w ramach założonego w 1834 r. w Mechelen Katolickiego Uniwersytetu Belgii, przeniesionego w roku 1835 do Leuven, co oddaje nowa nazwa tej uczelni – Katolicki Uniwersytet w Lowanium (Université Catholique de Louvain, Katholieke Hogeschool te Leuven, z czasem Katholieke Universiteit te Leuven). Uniwersytet ten stanowił katolicką odpowiedź na powstanie Wolnej Wszechnicy w Brukseli (Université libre de Bruxelles, Vrije Hogeschool te Brussel, później Vrije Universiteit Brussel), stworzonej w 1834 r. przez środowiska agnostyczne czy ateistyczne, a przy tym nastawione wrogo do chrześcijaństwa, antykle-rykalne²⁵. Mercier był nie tylko wizjonerskim i równocześnie sprawnym organizatorem nauki, ale także intelektualistą katolickim cieszącym się opieką papieża Leona XIII. Cóż więc dziwnego, że odważnie i chętnie urzeczywistniał ideały Leonowej encykliki *Aeterni Patris*, wydanej w roku 1879²⁶, która wbrew dominującym podówczas stereotypom formułowała nie tylko postulat odrodzenia myśli św. Tomasza z Akwinu, ale

Lublin 2019; *Lubelska szkoła filozoficzna w porównaniach*, red. J. Wojtyśiak, Z. Wróblewski, A. Gut, Lublin 2019. Na temat polskiego marksizmu zob. instruktywnie: W. Chudy, *Polski marksizm*, w: *Historia filozofii*, cz. 1, s. 391–411.

²³ W rozdziale tym wykorzystuję cenne opracowania Aleksandra R. Bańki, choć, jak mi się wydaje, styl filozofowania Merciera ukazują w nieco innej perspektywie: *Désiré Mercier (1851–1926). U źródeł neoscholastyki*, Katowice 2013; *Désiré Mercier (1851–1926). Wokół kantyzmu i apologii wiary*, Katowice 2020; *Désiré Merciera ogólna teoria pewności*, Katowice 2008; *Tomizm lowański*, w: *Historia filozofii*, cz. 3, s. 483–505; *Polscy neoscholastycy wobec filozoficznego programu szkoły lowańskiej*, „Studia z Filozofii Polskiej”, 2(2007), s. 87–116.

²⁴ Instytut był określany zamiennie jako Études czy École Supérieures de Philosophie lub też jako Section de philosophie czy École saint Thomas d’Aquin. Działał od roku 1890, a jego statuty zatwierdził papież Leon XIII w roku 1906. Zob. klarownie Bańka, *Désiré Mercier (1851–1926). U źródeł neoscholastyki*, s. 72–129.

²⁵ Według angielskiej wersji Wikipedii Wolny Uniwersytet w Brukseli został „założony w 1834 r. na zasadzie «wolności badań» (*libre examen*), jej założyciele wyobrażali sobie tę instytucję jako wolnomyślicielską reakcję na tradycyjną dominację katolicyzmu w belgijskim szkolnictwie [...]. Już w 1831 r. belgijscy masoni z loży filantropów Les Amis rozważali założenie nowego prywatnego uniwersytetu. Wiadomość o rychłym utworzeniu Katolickiego Uniwersytetu w Mechelen ożywiła inicjatywę wśród osób o poglądach antyklerykalnych, zwłaszcza masonów, liberałów i innych wolnomyślicieli. [...] Wolny Uniwersytet był początkowo finansowany z prywatnych subskrypcji grup liberalnych i masonskich”. [https://en.wikipedia.org/wiki/Free_University_of_Brussels_\(1834%E2%80%931969\)](https://en.wikipedia.org/wiki/Free_University_of_Brussels_(1834%E2%80%931969)) [4.09.2021].

²⁶ Leon XIII, Encyklika *Aeterni Patris* (AP), https://www.vatican.va/content/leo-xiii/en/encyclicals/documents/hf_l-xiii_enc_04081879_aeterni-patris.html [2.09.2021].

także podjęcia dialogu z myślą współczesną, filozoficzną i przyrodniczą, dla sformułowania integralnej naukowo-filozoficznej wizji świata²⁷. Nade wszystko jednak encyklika podkreślała cel tych intelektualnych zabiegów, jakim było nie tylko stymulowanie rzetelnie rozumianej kultury chrześcijańskiej, ale przez sformułowanie integralnej wizji człowieka, ukazanie właściwych perspektyw wychowania i ukształtowania stosunków społeczno-gospodarczych. Stąd też miała być to filozofia integralna, w duchu chrześcijańskiego intelektualizmu²⁸, otwarta na wiarę czy wręcz do niej prowadząca²⁹. Miała więc uniknąć minimalizmu ugruntowanego na ciasnocie kartezjańskiego racjonalizmu³⁰ wspartego równie ciasnym empiryzmem prowadzącym do pozytywizmu, z właściwym mu empiryzmem i indukcjonizmem³¹. Taka perspektywa metodologiczna uprawomocniała bowiem tylko „filozofię naukową”, która nierzadko prowadzi do rozstrzygnięć naturalistycznych³².

²⁷ „Dlatego również dyscypliny przyrodnicze, które są teraz tak bardzo cenione i po dokonaniu tylu wspaniałych odkryć wzbudzają wszędzie szczególnie podziw, z przywrócenia filozofii dawnych wieków nie tylko że nie doznają żadnego uszczerbku, lecz wręcz to właśnie one powinny spodziewać się największej części z obiecaney pomocy. Samo bowiem rozważanie faktów i obserwowanie natury nie wystarczy dla ich owocniejszego uprawiania i rozwoju; bo gdy już fakty zostaną ustalone, należy wznieść się wyżej i włożyć więcej wysiłku w celu poznania natury rzeczy cielesnych, a także wykrycia praw, którym są posłuszne, oraz zasad, z których pochodzi ich porządek i jedność w różnorodności oraz wzajemne powinowactwo w różnorodności. Jeśli mądrze się ją wyłoży, to filozofia scholastyczna użyczy owym badaniom mnóstwo swego światła, siły i wsparcia” (AP, n. 29).

²⁸ Zob. np. A. Bronk, *Intelektualizm jako warunek możliwości filozofii fundamentalistycznej*, RF, 37–38(1989–1990), nr 1, s. 197–222.

²⁹ „Po pierwsze, filozofia, jeśli tylko jest właściwie wykorzystywana przez uczonych, zdolna jest w jakiś sposób wyrównać i utorować drogę do prawdziwej wiary i jak najstosowniej przysposobić umysły swoich uczniów na przyjęcie Objawienia. Z tego to właśnie powodu była nazywana przez starożytnych «nauczaniem prowadzącym do wiary chrześcijańskiej», bądź «wprowadzeniem do wiary i jej wspomoczeniem», lub jeszcze inaczej i nie mniej słusznie, a mianowicie «wychowawcą do Ewangelii»” (AP, n. 4. Por. M. Chaberek, *Papież wobec problemów teologicznych XIX wieku*, Lublin 2009, s. 139–153). Zob. J. Grzybowski, *Znaczenie, recepcja i konsekwencje filozoficzne encykliki „Aeterni Patris” w kontekście pytania o filozofię chrześcijańską*, SPhCh, 56(2020), z. 4, s. 225–255; „Aeterni Patris”. *Rozum w świetle wiary*, „Teologia Polityczna Co Tydzień”, 2021, nr 4(252), [cały numer], <https://teologiapolityczna.pl/tpct-252> [6.09.2021].

³⁰ Zob. Z. Drozdowicz, *Nowożytny racjonalizm w perspektywie historycznej*, w: *Historia filozofii*, cz. 3, s. 143–162. Por. tenże, *O racjonalności w filozofii nowożytnej. Wykłady*, Poznań 2008.

³¹ D. Leszczyński, K. Szlachcic, *Wprowadzenie do francuskiej filozofii nauki. Od Comte’a do Foucaulta*, Wrocław 2003.

³² J. Woleński, *W obronie naturalizmu*, w: *27 podróży filozoficznych. Przewodnik (nie tylko) Pascala*, red. M. Iwanicki, J. Jarocki, Lublin 2018, s. 25–27, <https://www.kul.pl/files/57/>

Co jeszcze ciekawsze, Mercier bronił odważnie także encykliki papieża Piusa IX *Pascendi gregis*³³, krytycznej wobec tzw. modernizmu, wyrażającego się m.in. w formie swoistego antydoktrynalizmu absolutyzującego rolę osobistych przeżyć religijnych, należących do sfery intuicji i emocji, co prowadzi nie tylko do agnostycyzmu, ale – jakbyśmy dzisiaj powiedzieli – sprowadza religię do podświadomości, a więc do negacji transcendentnego Boga³⁴. Równocześnie modernizm kwestionuje znaczenie dogmatów ugruntowanych nie tylko w Piśmie Świętym, ale i Tradycji Kościoła nauczającego³⁵. Nic dziwnego, że Pius X, śladem swego poprzednika, zaleca nauczanie filozofii według tradycji scholastycznej, szczególnie w wydaniu św. Tomasza, ze względu na jej integralność,

aktualności/tydzien_filozoficzny/2018_27_podrozy_filozoficznych_druk.pdf [2.09.2021]; J. Wojtyśiak, *Dlaczego nie jestem naturalistą*, w: tamże, s. 28–29; S. Judycki, *Zagadka naturalizmu*, w: *Historia filozofii*, cz. 3, s. 717–735; A. Plantinga, *Naturalizm metodologiczny?*, tłum. R. Plato, w: *Metodologia nauk*, cz. 1: *Czym jest nauka?*, red. S. Janeczka, M. Walczak, A. Starościc, Lublin 2019, s. 603–653 (*Dydaktyka filozofii*, t. 9). Por. J. Woleński, *Wykłady o naturalizmie*, Toruń 2016; P. Bylica, Phillipa E. Johnsona krytyka naturalizmu w nauce (praca doktorska napisana pod kierunkiem prof. dr. hab. Kazimierza Jodkowskiego, mps), Zielona Góra 2006, https://zbc.uz.zgora.pl/Content/3816/PDF/bylica_doktorat.pdf [2.09.2021].

³³ Tekst encykliki w oryginalnym brzmieniu: https://www.vatican.va/content/pius-x/la/encyclicals/documents/hf_p-x_enc_19070908_pascendi-dominici-gregis.html [6.09.2021]. Wykorzystany tu polski przekład – jak w wersji oryginalnej bez wyróżnienia punktów – jest oparty na wydaniu Drukarni Diecezjalnej we Włocławku z roku 1908, <https://sanctus.pl/index.php?grupa=89&podgrupa=500&doc=450> [6.09.2021].

³⁴ Wskazana odwaga i stanowczość bp. Merciera w obronie encykliki nabiera znaczenia, gdy pamięta się o współczesnych zastrzeżeniach formułowanych wobec jej przesłania. W modernizmie przełomu wieku XIX i XX dostrzega się „elementy autentycznego otwarcia na współczesność, bez utraty istoty katolicyzmu” (Chaberek, *Papieże wobec problemów teologicznych XIX wieku*, s. 212; por. tamże, s. 212–221: „Ekskurs: Problemy modernizmu, które nie zostały rozwiązane”; szerzej zob. P. Bortto, *Magisterium Kościoła w sporze z modernizmem o fundamenty wiary. Analiza poglądów A. Loisy’ego, É. Le Roy i G. Tyrrella i ich ocena w świetle dokumentów antymodernistycznych oraz Vaticanum II*, Lublin 2020), sam zaś akt potępienia tego nurtu traktuje się niejednokrotnie jako przejaw nietolerancji w życiu ówczesnego Kościoła (J. Kracik, *Antymodernistyczna kampania*, „Znak”, 54(2002), nr 7(566), s. 30–44. Por. C.J.T. Talar, *Introduction: Pascendi dominici gregis The Vatican Condemnation of Modernism*, „U.S. Catholic Historian”, 25(2007), nr 1, s. 1–12); nie można też zapomnieć, że pokłosiem encykliki była tzw. przysięga antymodernistyczna (<https://www.ekai.pl/dokumenty/przysiega-antymodernistyczna/> [9.09.2021]), opublikowana również przez Piusa X (1910), do której składania byli zobowiązani profesorowie dyscyplin kościelnych, kontynuująca tradycję *Syllabus*, jako katalogu błędów, wydane go przez papieża Piusa IX (1864) (https://opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/pius_ix/inne/syllabus_08121864.html [9.09.2021]).

³⁵ Zob. Chaberek, *Papieże wobec problemów teologicznych XIX wieku*, s. 191–210. Por. *Modernizm potępiony przez papieży*, red. M. Karas, Sandomierz 2010; A. Lewicka, *Papież Pius X. Wobec kryzysu modernistycznego*, Warszawa 2017; S. Zieliński, *Podmiotowy charakter apologetyki francuskiej przełomu XIX i XX stulecia*, Częstochowa – Poznań 2008.

zwłaszcza w aspekcie uprawiania metafizyki, jednak w sposób krytyczny, wykluczając elementy przestarzałe. W liście pasterskim na Wielki Post ówczesny bp Mercier – jak przystało na chrześcijańskiego filozofa – nie tylko krytykuje koncepcje modernistyczne, jako „teorie [...] całkowicie sprzeczne z wiarą i zdrową filozofią”, ale eksponuje ich konfesyjną genezę wiążąc z indywidualistycznymi i fideistycznymi podstawami protestantyzmu, w tym z filozofią Immanuela Kanta. W szczególności jednak polemizuje z krytyką formułowaną wobec Piusa X, jakoby „potępiając modernizm, stawiał się w opozycji do postępu i odmawiał katolikom prawa do pójscia z duchem czasu”. Mercier, broniąc prawa Kościoła nauczającego do ukierunkowywania przekonań wierzących, zachęca swoich wiernych do stałego intelektualnego pogłębienia wiary i podkreśla znaczenie apologii chrześcijaństwa³⁶.

Nawet jeśli, jak sugeruje Aleksander R. Bańka, Mercier – jako profesor – z czasem coraz mniej i coraz rzadziej akcentował ideę filozofii chrześcijańskiej, a w związku z tym apologetyczne funkcje tej filozofii, to przynajmniej wymóg ten rozumiał w sposób pośredni:

„[...] nie stawiał tego jako cel sam w sobie – a przynajmniej nie bezpośrednio, w deklaracjach programowych. Chodziło więc raczej o to, aby w sposób nieskrępowany móc uprawiać naukę w duchu przekonania, że końcowe rezultaty wolnych badań z pewnością harmonizować będą z fundamentalnymi zasadami chrześcijańskiej mądrości, skoro, ostatecznie, ich korzenie mają swą podstawę w tej samej, boskiej rzeczywistości”³⁷.

Głosił więc postulat „bezinteresownego poszukiwania prawdy”, zwłaszcza że to – co wymaga podkreślenia – „nasza wiara zapewnia nas, że [chrześcijański filozof] nie wejdzie nigdy w konflikt z rozumem”, stąd „chrześcijanin, który boi się nieznanego wypiera się swej wiary”³⁸.

Niewątpliwie, podstawowym punktem odniesienia filozofii Merciera jest dziedzictwo, a może przede wszystkim – jak to formułuje współcześnie

³⁶ <http://www.wiedn1683.pl/news/potepienie-modernizmu-dezydery-kard-mercier/> [9.09.2021].

³⁷ Bańka, *Tomizm łowański*, s. 497. W kwestii rozumienia Mercierowskiej filozofii chrześcijańskiej i jej recepcji w Polsce zob. tenże, *Désiré Mercier (1851–1926). Wokół kantyzmu i apologii wiary*, zwłaszcza rozdz. 3. Szerzej zob. R. Charzyński, *Problem polemiczno-apologetycznego charakteru neoscholastyki polskiej*, Lublin 2016.

³⁸ D. Mercier, *La Philosophie Neo-Scholastique*, „Revue Néo-Scholastique”, 1884, nr 1, s. 13 (https://www.persee.fr/doc/phlou_0776-5541_1894_num_1_1_1358 [10.09.2021]). Cyt. za: Bańka, *Désiré Mercier (1851–1926). U źródeł neoscholastyki*, s. 101.

papież Jan Paweł II w encyklice *Fides et ratio* – styl filozofowania właściwy spuściźnie św. Tomasza z Akwinu³⁹. Zdaniem Merciera w filozofii scholastycznej „najszlachetniejszym przedstawicielem był nasz Anielski Doktor, Święty Tomasz z Akwinu”⁴⁰. Nie widzi zresztą nic dziwnego w odwoływaniu się do wybranych zasadnie autorytetów, jeśli jest to wyrazem intelektualnej rzetelności:

„Jeśli marzylibyśmy o tym, aby poddać w filozofii nasze myślenie myśleniu mistrza – takiego, jak święty Tomasz – to sam święty Tomasz potępiłby nas [...]. Jednak respekt wobec autorytetu, troska o tradycję, nie są wcale serwilizmem. Któż bowiem w filozofii nie odwołuje się do żadnego nazwiska – mało ważne, czy to będzie nazwisko świętego Tomasza czy Kartezjusza, Kanta, Augusta Comte’a lub Herberta Spencera? Czy znaczy to, że owo nazwisko jest fetyszem, a myślenie – jego ślepym kultem? Fetyszymem byłoby oddanie się z zawiązanymi oczyma doktrynie nieznannej. Jednak gdy po zbadaniu rodzi się przekonanie, że jakaś doktryna przedstawia najpotężniejszy wysiłek myśli, najbardziej prawdopodobne rozwiązanie podstawowych problemów umysłu, obowiązkiem jest podpisać się pod nią pod groźbą zdrady prawdy”⁴¹.

Cóż więc dziwnego, że we wstępie do kursu filozofii adresowanego dla studentów teologii – o czym niżej – informuje, że w dziele tym profesorowie uniwersytetu łowańskiego chcieli poddać tradycyjne doktryny wielkich doktorów średniowiecznych podwójnej kontroli współczesnej nauki i historii idei filozoficznych⁴².

³⁹ Jan Paweł II podkreśla rolę Akwinaty jako „mistrza sztuki myślenia i wzór właściwego uprawiania teologii”, stąd zwraca uwagę nie na znaczenie jego doskonałej wykładni systemowej, ale przywołuje ocenę sformułowaną przez papieża Pawła VI, który widział w jego postawie „w najwyższym stopniu odwagę prawdy, wolność ducha w podejmowaniu nowych problemów oraz intelektualną uczciwość, która nie dopuszcza do zarażenia chrześcijaństwa świecką filozofią, ale też jej z góry nie odrzuca. Dlatego przeszedł do historii myśli chrześcijańskiej jako pionier wytyczający nową drogę filozofii i kultury powszechnej” (FR, n. 43; https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/pl/encyclicals/documents/hf_jp-ii_enc_14091998_fides-et-ratio.html [27.09.2021]).

⁴⁰ D. Mercier, *Discours d'ouverture du cours de philosophie de s. Thomae*, Louvain 1882, s. 15; cyt. za: Bańka, *Désiré Mercier (1851–1926). U źródeł neoscholastyki*, s. 137.

⁴¹ Tamże, w przekładzie Bańki, *Désiré Mercier (1851–1926). U źródeł neoscholastyki*, s. 101–102.

⁴² „Les Professeurs de l'Institut Supérieur de philosophie de Louvain ont eu a coeur de soumettre les doctrines traditionnelles des grandes Docteurs du Moyen-Age au double controle de la science moderne et de l'histoire des idees philosophiques” (D. Mercier, *Author's prefatory letter*, w: *A manual of modern scholastic philosophy*, t. 1: *Cosmology, psychology, epistemology (criteriology), general metaphysics (ontology)*, tłum. T.L. Parker, S.A. Parker; wstęp P. Coffey, Lexington 2015, s. VI).

Mercier, jako pierwszy profesor na powołanej z woli Leona XIII łowańskiej katedrze św. Tomasza, deklarując swobodę w wyborze tradycji filozoficznej faktycznie odwoływał się do stylu filozofowania, który był w pewnej mierze zgodny z epistemologicznym zwrotem, jaki dokonał się w nowożytności, w miejsce preferencji maksymalistycznie pojętej metafizyki właściwej pierwszej i drugiej scholastyce, a więc typowej dla tradycji arystotelesowsko-tomistycznej⁴³. Tłumaczy to nie tylko zainteresowanie psychologią, ale i jej znaczenie w uprawianiu epistemologii, określanej wówczas jako krytyka poznania czy kryteriologia, stąd też Mercier uchodził wówczas, a w dużej mierze i współcześnie za psychologa i epistemologa. Gdy się jednak sięgnie choćby do jego *Historii psychologii nowożytnej*⁴⁴, to zdumiewa wręcz atmosfera radykalnego potępienia jej filozoficznych podstaw, stąd Bańka, akcentujący zwykle właściwą Mercierowi wolność filozofowania i jej związki z kulturą współczesną, konkluduje jednoznacznie: „dialog Merciera ze współczesnymi mu nurtami filozoficznymi przybiera charakter ostrej polemiki, nacechowanej nieco zbyt surową, choć niewątpliwie gruntownie przemyślaną krytyką”⁴⁵. Dotyczy to zwłaszcza psychologii pokartezjańskiej, której ugruntowany na dualizmie spirytualizm doprowadził do materializmu sprzymierzonego ze skrajnym empiryzmem, z czasem z pozytywizmem⁴⁶, ale także idealizmu, mającego z pozytywizmem wspólne źródło w fenomenalizmie⁴⁷. Podobnie

⁴³ S. Pieróg, *Rozdroża historii filozofii*, „Rocznik Historii Filozofii Polskiej”, 1(2008), s. 111. Zob. S. Janeczek, *Nowożytny arystotelizm chrześcijański*, w: *Historia filozofii*, cz. 3, s. 97–141; D. Leszczyński, *Fazy filozofii podmiotu: Kartezjusz, Kant, Husserl*, w: tamże, s. 391–414. Por. H.J. Engfer, *Empirismus versus Rationalismus? Kritik eines philosophiegeschichtlichen Schemas*, Paderborn 1996.

⁴⁴ D. Mercier, *Les origines de la psychologie contemporaine*, Louvain 1897 (wyd. 3 – 1925); jak wspomniano polski przekład tego dzieła ukazał się w roku 1900.

⁴⁵ Bańka, *Désiré Merciera ogólna teoria pewności*, s. 40.

⁴⁶ „W dniu, w którym Kartezjusz, chcąc przeprowadzić reformę, dokonał swego zerwania z filozofią tradycyjną i wygłosił rozwód między duszą myślącą a ciałem-maszyną, dał początek ekskluzywizmowi zmierzającemu szybko ku wrogości nauk fizjologicznych oraz psychologicznych i w rezultacie wywołał swym wygórowanym spirytualizmem potężną reakcję tego samego materializmu, który próbował zwalczyć” (Mercier, *Discours d’ouverture du cours de philosophie*, s. 10–11; cyt. za: Bańka, *Désiré Merciera ogólna teoria pewności*, s. 41, przyp. 114). Krytykę nowożytnej psychologii przeprowadził Mercier nie tylko w artykule *La psychologie de Descartes et l’anthropologie scolastique* („Revue Néo-Scholastique” 1896, nr 3; „Revue Néo-Scholastique” 1897, nr 4; „Revue Néo-Scholastique” 1898, nr 5), ale także w *Les origines de la psychologie contemporaine*; *Historia psychologii nowożytnej*, tłum. W. Kosiakiewicz, Warszawa 1900).

⁴⁷ Zob. Bańka, *Désiré Merciera ogólna teoria pewności*, paragraf 4.3.2. *Stosunek do Kanta w perspektywie nowożytnej filozofii*, s. 255–263.

asymilując, ale przecież równie krytycznie Mercier traktował tradycję kantowską. Jak bowiem słusznie zauważa Bańka, choć sam Kant chciał „podciąć same korzenie materializmu, fatalizmu, ateizmu, wolnomyślicielskiej niewiary, rojeń i zabobonu, które mogą stać się szkodliwe dla wszystkich, a ostatecznie też dla idealizmu i sceptycyzmu”⁴⁸, to przecież „neoscholastycy widzieli w krytycyzmie Kanta wcielenie filozoficznego zła i próbę zamachu na klasyczną metafizykę. Dlatego tak silnie go zwalczali”. Przynajmy jednak, że to „właśnie Mercier i jego uczniowie jako pierwsi podjęli z Kantem dialog, który nie bazował wyłącznie na uprzedzeniach pierwotnych, lecz stanowił próbę merytorycznej krytyki opartej na skrupulatnej analizie Kantowskiego systemu”⁴⁹. Nieprzypadkowo z krytycznej inspiracji kantyizmu zainspirowanej przez Merciera powstał tomizm transcendentálny, przynajmniej w odniesieniu do Josepha Maréchala, inicjatora tego nurtu⁵⁰. Nowożytnej psychologii Mercier przeciwstawił symptomatycznie psychologię „opracowaną przez Arystotelesa, poprawioną przez Ojców Kościoła, dopełnioną i uzgodnioną przez Doktorów średniowiecza, potrafiącą zawsze trzymać się w takiej samej odległości od sensualistycznego empiryzmu i urojeń idealizmu”, a ostatecznie wypracowaną przez filozofię św. Tomasza⁵¹.

⁴⁸ I. Kant, *Krytyka czystego rozumu*, tłum. R. Ingarden, Kęty 2001, s. 46, B XXXIV. Cyt. za: Bańka, *Désiré Mercier (1851–1926). Wokół kantyizmu i apologii wiary*, s. 34. Por. T. Ku p s, *Religia rozumowa a wiara kościelna w filozofii Immanuela Kanta*, w: *Filozofia Boga*, cz. 1: *Poszukiwanie Boga*, red. S. Janeczek, A. Starościc, Lublin 2017, s. 35–52 (*Dydaktyka filozofii*, t. 7); A. Tomaszewska, *Filozofia religii Kanta w kontekście nowożytnego racjonalizmu religijnego*, „*Studia z Historii Filozofii*”, 11(2020), s. 123–147.

⁴⁹ Bańka, *Désiré Mercier (1851–1926). Wokół kantyizmu i apologii wiary*, s. 34; szerzej tamże, rozdz. 2: *Désiré Merciera polemika z Kantem*. Nieprzypadkowo więc Georges Van Riet – doceniając inspirujące funkcje historii filozofii w uprawianiu filozofii systematycznej – przywołuje opinię Merciera, że „można śmiało powiedzieć, że historia błędów ludzkiego umysłu jest dla logiki tym, czym patologia i klinika dla fizjologii i higieny”, stąd „dlatego właśnie w duchu osobistej niezależności musimy podejść do historycznego badania systemów, wyciągnąć z nich to, co rozum aprobuje, a nawet wykorzystać [...], poprzez krytyczne badanie ich genezy, błędy, których rozum nie aprobuje, aby lepiej docenić prawdy, których odstępstwo oznacza” (D. Mercier, *Le bilan philosophique du XIX^e siècle*, „*Revue Néo-Scholastique*”, 7(1900), nr 27, s. 319, 321; https://www.persee.fr/docAsPDF/phlou_0776-5541_1900_num_7_25_1687.pdf [27.09.2021]); cyt. za: G. Van Riet, *Originalité et fécondité de la notion de philosophie élaborée par le Cardinal Mercier*, „*Revue Philosophique de Louvain*”, seria 4, 79(1981), nr 44, s. 541; https://www.persee.fr/docAsPDF/phlou_0035-3841_1981_num_79_44_6159.pdf [27.09.2021]).

⁵⁰ Zob. syntetycznie: K.M. Wolsza, *Tomizm transcendentálny*, w: *Historia filozofii*, cz. 3, s. 507–529.

⁵¹ Mercier, *Discours d'ouverture du cours de philosophie de s. Thomas*, s. 13. Cyt za: Bańka, *Désiré Merciera ogólna teoria pewności*, s. 42.

W opozycji do tzw. tomizmu tradycyjnego, właściwego zwłaszcza uczelniom rzymskim, a więc literalnej, ale przecież systemowej wykładni poglądów Akwinaty, Mercierowski styl filozofowania był tyleż zakorzeniony w tradycji, co otwarty na myśl nowożytną: filozoficzną i naukową. Jak wskazano, nieprzypadkowo eksponował znaczenie epistemologii, z bliską jej psychologią, ale cenił także równie uwikłaną z nowożytną nauką kosmologię oraz wspólną filozofii tradycyjnej i nowożytnej szeroko pojętą filozofię moralną z odniesieniami społecznymi, prawnymi. W łonańskim instytucie ich wykładowi towarzyszyła ekspozycja dyscyplin szczegółowych, dobieranych odpowiednio do zainteresowań studenta w zakresie nauk matematycznych i fizycznych (z chemią), biologicznych lub politycznych i ekonomicznych. Nie można jednak zapomnieć, że zapowiadając kurs filozofii na tamtejszej uczelni Mercier zaanonsuje: „W zgodzie z tymi trzema kursami [psychologia, kryteriologia i filozofia moralna], wokół których skupia się całe nauczanie naukowe Szkoły, prowadzony jest dwuletni kurs metafizyki zawierający do wyboru: ontologię i metafizykę”⁵². Jest to więc program filozofii integralnej z odniesieniami światopoglądowymi. Oddaje tę specyfikę dwutomowy kurs filozofii dla seminariów duchownych *Traité élémentaire de philosophie à l'usage des classes*, obejmujący w t. 1: kosmologię (Désiré Nys), psychologię, kryteriologię i metafizykę ogólną, czyli ontologię (Mercier), a w t. 2: teodyceę, logikę (D. Mercier), filozofię moralną (A. Arendt), prawo naturalne (Jean Halleux), historię filozofii (Maurice De Wulf), słownik filozoficzny (Gaspar Simons) oraz *Thèses résumant les principales doctrines philosophiques contenues dans les deux volumes* (Louvain 1906)⁵³. Jak zaznaczał Mercier we wstępie podręcznika dla przyszłych teologów, stanowi on *un extrait* potężnego, bo siedmiotomowego *Cours supérieur de philosophie*, obejmującego kolejno: logikę, metafizykę ogólną, czyli ontologię, psychologię, kryteriologię, historię filozofii średniowiecznej oraz czteroczęściową kosmologię⁵⁴,

⁵² D. Mercier, *Discours prononcé à l'occasion de la remise de son portrait 2 décembre 1894*, Louvain 1895, s. 14. Cyt. za: Bańka, *Désiré Mercier (1851–1926). U źródeł neoscholastyki*, s. 99.

⁵³ W roku 1926 wyszło już siódme wydanie tego dzieła. Zob. łatwiej dostępny dzisiaj przekład angielski tego ujęcia: *A manual of modern scholastic philosophy*, t. 1: *Cosmology, psychology, epistemology (criteriology), general metaphysics (ontology)*; t. 2: *Natural theology (theodicy), logic, ethics, history of philosophy*. Wydanie oryginalne ukazało się w roku 1916. Jest także przekład włoski i hiszpański.

⁵⁴ P. Coffey, *Preface to the English edition*, w: *A manual of modern scholastic philosophy*, t. 1, s. VII. *Cours supérieur de philosophie*, wydawany w Louvain przez Institut Supérieur de Philosophie od roku 1880, obejmuje w pierwszym wydaniu tylko logikę, metafizykę, psycho-

przy czym jeszcze w 1920 r. wskazywał Mercier, że *les autres volumes sont en préparation*⁵⁵. Mimo więc, że *Cours* nie zawiera tomu poświęconego teodycei, który wszakże – jak informuje wstęp do angielskiego przekładu kursu dla seminarzystów – miał być przygotowywany⁵⁶, to przecież podręcznik i z tej dyscypliny autorstwa Merciera był w użyciu już w roku 1884, choć tylko w formie litografowanego rękopisu, bowiem wykładał on tę dyscyplinę nie tylko w seminarium w Mechelen, np. w roku 1881, ale też w Louvain, np. w roku 1898⁵⁷. Tym bardziej wykładał i metafizykę, której solidny podręcznik funkcjonuje w powielanym rękopisie już od roku 1886, a pierwsze wydanie drukowane ukazało się (razem z logiką), jako pierwszy tom *Cours de Philosophie* w roku 1894, a od roku 1902 wydawany jest osobno⁵⁸. Zwraca wszakże uwagę, że kompletnie urzeczywistniony kurs filozofii zawarty w *Traité élémentaire de philosophie à l'usage des classes* bynajmniej nie oddaje ideału najbardziej rozpowszechnionego schematu sięgającego tradycji metafizyki Christiana Wolffa, w której centralną rolę odgrywa ontologia systemowo poprzedzająca wykład metafizyk szczegółowych, a więc kosmologii, psychologii racjonalnej i teologii naturalnej⁵⁹.

W ujęciu Mercierowskim kurs metafizyki jest symptomatycznie poprzedzony przez ekspozycję nie tylko kosmologii i psychologii, ale także kryteriologii. Oddaje to epistemologiczny zwrot filozofii nowożytnej, podzielany przez Merciera, śladem tradycji Francisco Suáreza, który zwrócił uwagę na potrzebę ukrytowania uprawiania filozofii, poprzedzając systemowo wykład metafizyki przez rozważania z zakresu episte-

logię i kryteriologię, wszystkie autorstwa Merciera. W 1922 r. ukazało się w Paryżu wydanie siódme. Wszakże np. *Cosmologie ou étude philosophique du monde inorganique*, napisana przez Désiré Nysa wyszła po raz pierwszy dopiero w Louvain w roku 1903.

⁵⁵ *Traité élémentaire de philosophie à l'usage des classes*, t. 1, s. 1.

⁵⁶ „A large edition of *Theodicee* as a volume of the *Cours* was announced by the Institut Supérieur de Philosophie as in preparation before destruction of Louvain” (*A manual of modern scholastic philosophy*, t. 2, s. 3).

⁵⁷ Bańka, *Désiré Merciera ogólna teoria pewności*, s. 30, przyp. 73; s. 44, przyp. 126.

⁵⁸ Wydanie siódme ukazało się w roku 1923 (*Bibliographie des travaux de D. Mercier*, „Revue Néo-Scholastique de philosophie”, 28(1926), nr 10, s. 251). Musiał się ten podręcznik cieszyć popularnością skoro opublikowano jego przekłady w języku hiszpańskim (1903), polskim (1903[1902]), portugalskim (1904) i włoskim (1911). Tamże.

⁵⁹ S. Janeczka, *Logika czy epistemologia? Historycznofilozoficzne uwarunkowania nowożytnej koncepcji logiki*, Lublin 2003, s. 305–322; tenże, *Spór o rolę wolffianizmu w polskim oświeceniu*, w: tenże, *Komisja Edukacji Narodowej. Studia i szkice z dziejów polskiej kultury intelektualnej*, red. A. Starościc, Lublin 2018, s. 167–179. Por. B. Paź, *Epistemologiczne założenia ontologii Christiana Wolffa*, Wrocław 2002.

mologii, choć w ówczesnych standardach należały one do psychologii⁶⁰. Podejście to uwidoczniło się w sięgającym do tej tradycji ujęcia Josepha Kleutgena⁶¹, z którego wersją chrześcijańskiego arystotelizmu i tomizmu Mercier zapoznał się już w seminarium duchownym⁶². Jeśli się przy tym pamięta, że suarezańska metafizyka jest „syntezą nauki o bycie i teologii naturalnej, nie godząc się na jej rozparcelowanie”⁶³, to tłumaczy dlaczego dopiero po wykładzie metafizyki ogólnej w ramach *Traité élémentaire de philosophie à l'usage des classes* następuje ekspozycja ostatniej z metafizyk szczegółowych, jaką jest teodycea, choć już w ramach metafizyki zamieszczona jest doktryna o bycie stworzonym i niestworzonym, jako bycie istniejącym aktualnie, w sposób konieczny i niezależny od innych bytów, a przy tym nieskończonym, który jest źródłem powszechnego porządku, czyli osobowym Absolutem⁶⁴.

Taka ekspozycja metafizyki miała charakter tradycyjny, jednak od wizji tej odbiega koncepcja metafizyki przez Merciera postulowanej. Jak słusznie zwraca uwagę Van Riet, „Mercier bardzo świadomie wykorzystał wieloznaczność terminu nauka. Mercier twierdzi w sposób niemal prowokacyjny, że metafizyka jest nauką, że posiada wybitnie naukowy charakter; jest naturalnym dopełnieniem i dopełnieniem poszczególnych

⁶⁰ „Dla myślicieli wieku XVII był on [Suárez] jednak przede wszystkim metafizykiem, który dokonał reasumpcji myśli scholastycznej. W związku z tym nowożytny przełom w filozofii i jej reforma w duchu przewagi poglądów epistemologicznych nad metafizycznymi niewątpliwie ma swoje źródło, nie w oryginalnym ujęciu Kartezjusza i jego następców, ale w poglądach Suáreza, który umożliwił spojrzenie na problemy bytu z epistemologicznego punktu widzenia” (R. Choroszyński, *Franciszek Suárez jako protoplasta metafizyki nowożytnej*, „Annales Universitatis Mariae Curie-Skłodowska”. Sekcja I: „Philosophia-Sociologia”, 30(2005), s. 28).

⁶¹ Zob. lapidarnie: T. Pawlikowski, *Kleutgen Joseph*, w: *Powszechna encyklopedia filozofii*, t. 5, red. A. Maryniarczyk [i in.], Lublin 2004, s. 645–647.

⁶² „Przypisanie refleksji kluczowej roli w procesie dochodzenia do pewności nie jest autorskim pomysłem Merciera, ale swymi korzeniami sięga koncepcji Josepha Kleutgena, jednego z najsłynniejszych twórców scholastycznego odrodzenia. «Jest to fundamentalna intuicja Kleutgena – podkreśla David A. Boileau – że umysł w poznawaniu prawdy poznaje, iż ją poznaje; pewność jest oparta na samoświadomości umysłu. Mercier – podkreśla Boileau – dobrze odczytał Kleutgena [...]. To przez swe pragnienie absolutnego usprawiedliwienia pewności oraz ustanowienia hierarchii wśród rozmaitych jej rodzajów stał się Kleutgen prekursorem ‘racjonalnego dogmatyzmu’, który charakteryzuje myślenie Merciera»” (Bańka, *Désiré Merciera ogólna teoria pewności*, s. 200).

⁶³ D. Faccà, *Kilka uwag na temat przedmiotu metafizyki według Franciszka Suareza*, „Archiwum Historii Filozofii i Myśli Społecznej” [Suplement], 58(2013), s. 63–73.

⁶⁴ S. Dąbrowski, *Problematyka teologiczna w „Metafizyce ogólnej” Desire Merciera*, „Zeszyty Naukowe Uniwersytetu Jagiellońskiego”, 1980, nr 568, s. 107–126 (*Studia Religiosa*, z. 5).

nauk”; „uderzał [tym] w ówczesną wrażliwość”, wobec ówczesnego „kultu nauki”, „niechęci do wszelkich spekulacji metafizycznych, rozumianych jako badanie bytów niematerialnych”.

„Jego argument wydaje się być następujący. To, co jest nam oferowane, to początkowo doświadczenie; najpierw ujmujemy to jako niewyraźną i zagmatwaną całość. To poprzez przedłużające się naprzemienne analizy i syntezy dążymy do zdobycia wiedzy zarówno bardziej wyrazistej, jak i pełniejszej; po opisowym, porównawczym, indukcyjnym badaniu, w którym przechodzi się od skutków do przyczyn, umysł poszukuje tego, co mają wspólnego różne grupy danych obserwowanych oddzielnie; ujmuje ten wspólny, zrozumiały przedmiot za punkt wyjścia, dąży do zrozumienia skutków według ich przyczyn, konsekwencji według ich zasad. Myśl już w swoim spontanicznym ćwiczeniu dokonuje podwójnej pracy: analizy i syntezy. Nauki szczegółowe podejmują ją na nowo, metodycznie i refleksyjnie, w poszczególnych dziedzinach. Metafizyka z kolei kontynuuje analizę w sposób głębszy, cofa się poprzez racjonalną indukcję do przyczyn ostatecznych i syntetycznie ujmuje wyniki uzyskane w analizie”⁶⁵.

Ta wyrazista idea powiązania filozofii z wynikami nauk szczegółowych jest jednak trudna do eksplikacji w odniesieniu do urzeczywistnienia jej w metafizyce ogólnej i metafizykach szczegółowych. Z całą pewnością nie jest to jednak metafizyka na modłę pozytywistyczną, jako proste uogólnianie wyników nauk szczegółowych. Zakłada bowiem skomplikowaną grę między operacjami analizy i syntezy, w sposób bliski zapewne Kartezjuszowi (metoda analityczno-intuicyjno-dedukcyjna)⁶⁶, stąd ks. Stanisław Kamiński widzi w Mercierowskim ujęciu przejaw metafizyki „scentystyczno-intuicyjnej”⁶⁷, co ujawni się zwłaszcza, gdy podkreśli się jej związki z kosmologią i psychologią, jako odpowiednio teorią bytu nieożywionego i ożywionego, bowiem każda z tych dwóch dyscyplin jest jakąś formą metafizyki (metafizyka szczegółowa). W odniesieniu do najbliższej przyrodoznawstwu łowańskiej kosmologii Kamiński stwierdzi lapidarnie: „Zwłaszcza w kosmologii należy

⁶⁵ Riet, *Originalité et fécondité de la notion de philosophie élaborée par le Cardinal Mercier*, s. 543–544.

⁶⁶ Zob. S. Janeczek, *Z dziejów nowożytnej dyskusji nad metodą analizy i syntezy. Kartezjusz, Pascal, Logika z Port-Royal*, ZN KUL, 53(2010), nr 2(210), s. 63–78.

⁶⁷ S. Kamiński, *Metody współczesnej metafizyki*, w: *tenże, Filozofia i metoda*, red. J. Herbut, Lublin 1993, s. 100–101. Po II wojnie światowej w środowisku lubelskim, w nawiązaniu do Jacquesa Maritaina, taką wizję metafizyki głosił Jerzy Kalinowski: *O istocie i jedności filozofii*, RF, 6(1958), nr 1, s. 5–17; *W związku z podziałem metafizyki na ogólną i szczegółową*, w: *Studia z filozofii Boga*, t. 3: *Strefy współczesnej wiedzy o Bogu*, red. B. Bejze, Warszawa 1977, s. 70–77.

uzgodnić perypatetyckie twierdzenia z przyrodoznawstwem, którego wyniki trzeba właściwie wyjaśniać analityczno-intuicyjnie, aby otrzymać tezy filozofii przyrody”⁶⁸. Podobnie w psychologii, jak sądzi Stephan Strasser, gdy pyta: „Jak było możliwe to wzajemne przenikanie się filozofii i nauki?”. Obficie przywołując stwierdzenia filozofa lowańskiego odpowie:

„U Merciera ten problem jest jasno rozwiązany. Dla niego fakty ustalone przez badania empiryczne «są materiałem przeznaczonym do wejścia w bardziej kompleksowe syntezy» (*Psychologie*, Louvain 1892, s. 4). Filozofia ma prawo, a nawet obowiązek, interpretować te fakty i wykrywać w nich bardziej fundamentalne relacje. To właśnie dzięki tej hermeneutyce filozof odróżnia się od współczesnych psychologów, którzy «zbyt często ograniczają się do gromadzenia konkretnych faktów bez przewodnich idei i ogólnej koncepcji» (tamże, s. 2). Mercier wyjaśnia swój punkt widzenia w następujący sposób. Jako psychologowie obserwujemy zewnętrzne i wewnętrzne fakty «Dla tych faktów umysł szuka przyczyny». Pierwsze wyjaśnienie znajdujemy, wracając od faktów «do ich bezpośrednich zasad, które nazywamy władzami duszy, a następnie do ich pierwszej zasady, która jest naturą duszy» (tamże, s. X, XL). Wszystkie nasze twierdzenia dotyczące duszy i jej władz są zatem «hipotezami, które podsuwa nam obserwacja» (tamże, s. III). Ponieważ «tylko psychologia scholastyczna ma wystarczająco obszerny zbiór usystematyzowanych doktryn i ram, aby pomieścić i zsyntetyzować rosnące wyniki nauk obserwacyjnych», odpowiada Mercier (tamże, s. 2–3)”⁶⁹.

W perspektywie osiągnięć współczesnej psychologii nie omieszka wszakże zgłosić Strasser trudności:

„Według Merciera filozof jest całkowicie uzależniony od pracy człowieka nauki. Aby bowiem «obserwować» w psychologii empirycznej, nie wystarczy

⁶⁸ Kamiński, *Metody współczesnej metafizyki*, s. 101. Por. S. Dąbrowski, *Między metafizycznym finalizmem a nauką pozytywną (Uwagi do teorii przyczyn celowych w ujęciu D. Merciera)*, „Zeszyty Naukowe Wydziału Humanistycznego Uniwersytetu Gdańskiego”. Seria: Filozofia i Sociologia”, 1979, nr 2, s. 100–113. Po II wojnie światowej podejście to urzeczywistniał na KUL i ATK ks. Kazimierz Kłósak, który chciał zakotwiczyć filozofię w ukrytym doświadczeniu, bowiem wyniki nauk przyrodniczych służą do kontroli poznania filozoficznego, co pozwala mówić o zależności „pośredniej” (filozofia jest „oparta materialnie”) od danych przyrodoznawstwa: K. Kłósak, *Stosunek filozofii przyrody do metafizyki w ujęciu współczesnych neoscholastyków polskich*, RF, 13(1965), nr 3, s. 5–28; tenże, *Maritainowe próby wyodrębnienia filozofii przyrody od metafizyki i nauk przyrodniczych*, RF, 7(1960), z. 3, s. 3–20; tenże, *Próba rewizji metodologii podstaw wyodrębnienia przedmiotu badań filozofii przyrody u J. Maritaina*, SPhCh, 9(1973), nr 1, s. 68–70.

⁶⁹ S. Strasser, *Désiré Mercier et le problème de la psychologie neothomiste*, „Revue Philosophique de Louvain”, seria trzecia, 49(1951), nr 24, s. 704, https://www.persee.fr/docAsPDF/phlou_0035-3841_1951_num_49_24_4372.pdf [27.09.2021].

patrzyć i słuchać; musisz mieć profesjonalne przeszkolenie, znać niezwykle skomplikowane metody, być zorientowanym w bardzo specjalnych technikach. [...] Z drugiej strony filozof jest całkowicie niezależny od pozytywnych [naukowych] badań. Mercier mówi tak domyślnie, ale wyraźnie. Psychologia scholastyczna ma zbiór gotowych doktryn. Prawdą jest, że ramy tej doktryny są tak szerokie, że Mercier ma nadzieję zawrzeć w niej wszystkie wyniki nauk obserwacyjnych. Ale wyrażając się w ten sposób, Mercier sugeruje, że prawdy filozofii scholastycznej nie zależą od wyników eksperymentów laboratoryjnych”⁷⁰.

Musi więc dodać:

„Synteza u Merciera jest więc możliwa tylko dzięki pewnemu dostosowaniu u tradycyjnych kategorii do potrzeb tej syntezy. Oczywiście nie krytykujemy samej tej elastyczności, tylko zastanawiamy się, jak daleko powinna zejść. W końcu, czy ramy starożytnej doktryny nie polegną, jeśli poważnie spróbujemy wstawić wszystkie dane, wszystkie hipotezy, wszystkie teorie dzisiejszej psychologii?”⁷¹.

Cóż więc dziwnego, że Mercier przedstawiając genezę psychologii współczesnej krytycznie stwierdzał fakt „porzucenia” (czy „zdyskredytowania”) przez nią metafizyki tak dalece, że tradycyjna psychologia racjonalna, stanowiąca w gruncie rzeczy pewną formę integralnej antropologii – analizującej całą ludzką aktywność i jej źródła, w sensie duchowo-cieleśnego *compositum*, w szczególności substancjalnego „ja” – przekształciła się w psychologię ograniczającą się do analizy fenomenalistycznie pojętej świadomości. Mercier, mimo że ukazuje szeroko francuski spirytualizm i pozytywizm oraz eksperymentalizm i psychofizykę ówczesnej psychologii niemieckiej, to ceni dalej nade wszystko psychologię ugruntowaną na tradycji arystotelesowsko-tomistycznej, przytaczając liczne przykłady jej współczesnej żywotności. Jej tezy postuluje traktować w kategoriach filozoficznego fundamentu, który umożliwi następnie ubogacenie bez lęku rozwiązań wypracowanych przez ten nurt o nowsze osiągnięcia⁷². Nawet jeśli Mercier będzie uprawiał psychologię jako „filozofię duszy”, to przecież nie w wąskim sensie kartezjańskim, ale traktując ją jako źródło wszelkich ludzkich procesów życiowych („pierwsza zasada życia u istot żyjących”), a więc w duchu arystotelesowskim. Przedmiotem

⁷⁰ Tamże, s. 704–705.

⁷¹ Tamże, s. 705–706.

⁷² Mercier, *Historia psychologii nowożytnej*, s. 102–103; por. wstęp Merciera do wydania polskiego i równie lapidarne zakończenie oraz krótki rozdział IV: *Psychologia i antropologia*.

psychologii powinien być „człowiek cały”, tj. „rozpatrywany we wszystkich przejawach swego życia”, a nie tylko „zjawiska świadomości”⁷³. Dlatego więc rozważania psychologiczne zaczyna Mercier od analizy „natury życia”, w tym jego źródła, a następnie omawia naturę „życia czuciowego, czyli zwierzęcego”, w co włącza nie tylko zagadnienia instynktu, odruchów („ruch samorzutny”), ale także wyobraźni, zawsze jednak pamiętając o podmiocie tych aktów. Są to rozważania obszerne, bo obejmują 400 z niecałych 750 stron wcale obszernego ujęcia. Dopiero po nich następuje analiza „życia umysłowego, czyli rozumowego”, w co włącza nie tylko analizę myśli i inteligencji, ale też „chcienie i wolę”, by pokazać następnie swoistość człowieka wobec świata zwierząt, oraz duchowość i nieśmiertelność duszy, nawet jej genezę, a w tej perspektywie i ostateczne „przeznaczenie człowieka”, co było zawsze przedmiotem antropologii chrześcijańskiej.

Jak więc widać, istotne jest nie tylko samo wykorzystanie danych przyrodniczych, ale także uzasadnienie zasadności tej postawy, a następnie wypracowanie sposobów ich wykorzystania przez filozofię, bez naruszenia specyfiki poszczególnych dziedzin wiedzy. Szczególnie trudne okazuje się prawomocne przechodzenie od wiedzy naukowej do filozoficznej, by – jak się dzisiaj zwraca uwagę – filozofia mogła operować już nie faktami naukowymi, ale faktami filozoficznymi. Interpretacja filozoficzna nie może się sprowadzać tylko do zmiany języka – z języka nauki na filozoficzny – ale stanowi „swoiste wydobywanie i dołączanie wiedzy filozoficznej do uprzednio już przyjętej wiedzy naukowej”⁷⁴.

⁷³ Tenże, *Psychologia*, s. 5–6.

⁷⁴ J. Turek, *Filozoficzne interpretacje faktów naukowych*, Lublin 2009, s. 17. Komentuje tę postawę Dariusz Dąbek: „Z jednej strony filozofia powinna być otwarta na wyniki tych nauk, gdyż poszerzają obszar jej refleksji (rzeczywistość materialna poznana naukowo jest znacznie bogatsza od odkrytej tylko w poznaniu potocznym) oraz sprawiają, że filozofia ciągle się uaktualnia, dostosowując się do przemian kulturowych, a zwłaszcza zmian w obrazie świata. Z drugiej zaś strony nauki przyrodnicze i filozofia powinny zachować wzajemną autonomię oraz szanować wynikającą z niej tzw. zasadę odrębności epistemologiczno-metodologicznej. Zasada ta nie zabrania odwoływania się w refleksji filozoficznej do osiągnięć nauki, lecz postuluje taką postać filozoficznej interpretacji faktów naukowych, która – zachowując autonomię obydwu dyscyplin poznawczych – potrafi wskazać możliwości wykorzystania w filozofii osiągnięć nauki i uzasadnić słuszność formułowanych w tym kontekście tez filozoficznych” (D. Dąbek, *Ksiądz Profesor Józef Turek – uczonec, pedagog, duszpasterz*, RF, 59(2011), nr 2, s. 7). Krytycznie o ograniczaniu się do arystotelesowsko-tomistycznych narzędzi interpretacyjnych zob. A. Le mańs k a, *Filozoficzne interpretacje faktów naukowych*, J. Turek, Lublin 2009 [recenzja], SPCh, 45(2009), nr 2, s. 295–300.

Jak trudne jest zachowanie tej równowagi między nauką a filozofią, i to tą pojętą najgłębiej, czyli metafizyką, pokazują także wnikliwe analizy Bańki w odniesieniu do Mercierowskiej kryteriologii, wiązanej zasadnie zarówno z psychologią, jak i metafizyką. Nie waha się jednak konkludować:

„Dla Merciera bowiem taka alternatywa, to znaczy psychologia eksperymentalna albo metafizyka, nie występuje, podobnie jak alternatywa metafizyka lub nauki szczegółowe. W jego zamyśle wszystko ma służyć metafizyce. [...] Z tej perspektywy to nie psychologia, lecz metafizyka zdaje się w zamyśle Merciera naczelną dyscypliną filozoficzną, której podporządkował wszystkie inne dyscypliny, w tym również kryteriologię. I to właśnie relacja między kryteriologią a metafizyką, która zaznacza się w koncepcji Merciera, pozwala ostatecznie zrozumieć, w jakim stosunku pozostaje kryteriologia do psychologii, a także w jakim celu Mercier, we wstępie swej teorii pewności, wskazuje jej psychologiczną genezę”⁷⁵.

Nie można jednak nie zauważyć, że Mercier, filozof, autor *Psychologii ogólnej*, dbający wszakże, by Lowanium było centrum nauk przyrodniczych, których wyniki miały służyć filozofii, odróżniał od niej psychologię eksperymentalną, której jednak nie praktykował, choć przed laty studiował w Paryżu u psychiatry Jean-Martina Charcota⁷⁶. Jak stwierdza Bańka:

„O tym, że psychologia eksperymentalna interesowała Merciera wyłącznie jako nauka przyrodnicza, a nie utrzymana w duchu psychologizmu, jako centralna dyscyplina filozoficzna roszcząca sobie prawo do odpowiedzi na fundamentalne pytania filozoficzne, świadczy również fakt, że odwołując się do książki Alfreda Bineta *Introduction à la psychologie expérimentale*, cytuje z niej następujący fragment, mimo że niewątpliwie nie podziela zawartej w nim niechęci do filozofii i metafizyki: «Psychologia eksperymentalna

⁷⁵ Bańka, *Désiré Merciera ogólna teoria pewności*, s. 104.

⁷⁶ D. Mercier, *La psychologie expérimentale et la philosophie spiritualiste: lecture faite dans la séance publique de la Classe des lettres de l'Académie royale de Belgique, le 9 mai 1900*, „Bulletins de l'Académie royale de Belgique”, 1900, nr 5, s. 421–450. Mercier, już jako wykładowca w Lowanium, „zapisuje się na słuchacza wybitnych profesorów Wszechnicy Lowańskiej i znakomitych uczonych belgijskich. Uczęszcza na wykłady i laboratoria znanego neurologa Van Gehuchtena, śledzi zdobycze badań biologów Van Benedena i Carnoya, staje się uczniem słynnego chemika Ludwika Henry'ego, w matematyce ćwiczy się u Pawła Mansiona, w lingwistykę wtajemnicza się pod kierunkiem de Harleza; nie pomija żadnej ważniejszej dziedziny nauk z filozofią stycznych” (S. Domińczak, *Kardynał Mercier 1851–1926*, „Kwartalnik Teologiczny”, 4(1926), nr 1, s. 12). W 1887 r. – jak pisze Bańka – kilka tygodni przebywa w Paryżu, gdzie podając się za osobę świecką, uczestniczy w wykładach oraz badaniach klinicznych znanego psychiatry ze szpitala Salpêtrière doktora Charcota, który zajmował się chorobami psychicznymi” (Bańka, *Désiré Merciera ogólna teoria pewności*, s. 39–40, przyp. 111).

[...] definitywnie zorganizowała się w naukę odrębną i niezależną. Obecnie przedstawia ona zbiór badań naukowych, które aż do pewnego punktu same sobie wystarczają, tak jak badania botaniki i zoologii; wydobyła się ona z tego mętnego i ciągle źle zdefiniowanego nagromadzenia poznań, którym nadaje się nazwę 'filozofia'; odcięła linię, która aż do dziś wiązała ją z metafizyką» [D. Mercier, *Les origines de la psychologie contemporaine*, s. 275–276, przypis 2]. Właściwy stosunek Merciera do psychologii eksperymentalnej zdaje się ujawniać dalsza część przytoczonego przezeń fragmentu: «Psychologia eksperymentalna jest niezależna od metafizyki. Nie zakłada ona żadnego szczegółowego rozwiązania wielkich problemów życia i duszy; nie ma ona, sama przez się, żadnych tendencji spirytualistycznych, materialistycznych lub monistycznych; jest nauką przyrodniczą i niczym więcej» [tamże]⁷⁷.

Stąd też, obok psychologii ogólnej – począwszy od roku akademickiego 1891–1892 – funkcjonował w Lowanium osobny kurs psychologii eksperymentalnej, a nawet już wtedy Mercier podjął starania o zorganizowanie w ramach swojego instytutu laboratorium psychologii eksperymentalnej, którym kierował Armand Thiéry, który był przez dwa lata słuchaczem Wilhelma Wundta w Lipsku⁷⁸. Mercier uważał bowiem, że „dobrze rozumiane psychofizyka i fizjologia nie są naszymi przeciwnikami, ale sprzymierzeńcami, i można w sposób uzasadniony powiedzieć, że Albert Wielki i święty Tomasz byli w swoich czasach, w szerokim tego słowa znaczeniu, zapalonymi psychofizykami”⁷⁹.

2. Styl filozofowania Idziego Radziszewskiego⁸⁰

O ile kontekst ogólnokościelny w przypadku dokonań ks. Radziszewskiego był podobny jak dokonania Merciera⁸¹, to inne były w pewnej

⁷⁷ Tamże, s. 104, przyp. 98.

⁷⁸ Tamże, s. 53.

⁷⁹ Mercier, *Discours d'ouverture du cours de philosophie*, s. 25; cyt za: Bańka, *Désiré Merciera ogólna teoria pewności*, s. 103, przyp. 96.

⁸⁰ W rozdziale tym wykorzystuję przetworzone fragmenty swoich artykułów: *Książd Idzi B. Radziszewski – filozof i założyciel Katolickiego Uniwersytetu Jana Pawła II*, w: Radziszewski, *Pisma*, s. 7–21 i *Między filozofią klasyczną a filozofią chrześcijańską. Filozofia na KUL a odrodzona Rzeczpospolita*, „Studia z Filozofii Polskiej”, 13(2018), s. 85–110.

⁸¹ Dodać należy kontekst pamiętanego w Belgii jeszcze w młodości Merciera umiarkowanego tradycjonalizmu splecionego z fideizującym ontologizmem (Bańka, *Ogólna teoria pewności*, s. 15–16; por. J. Henry, *Le Cardinal Sterckx et la condamnation du traditionalisme*, „Collectanea Mechliniensia”, 16(1927), s. 181–202; tenże, *Le Traditionalisme et l'ontologisme à l'Université de Louvain (1835–1865)*, „Annales de l'Institut supérieur de philosophie”, 5(1922), s. 41–149) stanowiącym wyraz – irracjonalistycznego – sprzeciwu, który ujawnił się w krajach romańskich wobec oświeceniowego racjonalizmu, owocującego terrorem rewo-

mierze realia społeczno-polityczne Rzeczypospolitej doby rozbiorowej, a następnie odradzającego się z trudem niepodległego państwa. Ten złożony kontekst tłumaczy specyfikę piśmiennictwa, co i pracy organizacyjnej we Włocławku, Petersburgu i Lublinie, gdzie pełnił funkcje kierownicze. Jak Mercier, Radziszewski pokazuje prawdziwy charyzmat organizacyjny, który bodaj przeważa w jego osiągnięciach, dlatego przeszedł do historii nade wszystko jako twórca KUL⁸². Potrafił jednakże nie tylko organizować infrastrukturę akademicką, ale też dbać o integralność i wysoki poziom kształcenia, doceniał wagę upowszechniania nauki, choćby przez odczyty i tworzenie czasopism, powołując np. w 1909 r. „Ateneum Kapłańskie”, w którym popularyzował nowoczesną wizję kształcenia w uczelniach katolickich oraz informował o ówczesnym ruchu naukowym. Nie w innym celu – obok wspomnianej translacji dzieł Merciera – zapoczątkował polską bibliografię filozoficzną, by nie tylko ułatwić do niej dostęp wymiarze naukowym, dydaktycznym, samokształceniowym, ale i propagować w wymiarze międzynarodowym, wobec niedobrej w polskiej kulturze preferencji dokonań obcych nad rodzimymi. Z tego powodu propagował, jako pierwszy w Polsce, nowoczesny podówczas system bibliografii dziesiętnej Melvila L.K. Deweya, *notabene* śladem praktyki lowańskiej⁸³. Cóż więc dziwnego, że jego głos słyszeli rektorzy polskich uczelni, np. w zakresie częstszych (rocznych) egzaminów, ułatwiających i dyscyplinujących studia. Także biskupi powierzali mu kolejne funkcje kierownicze. Był słyszany i przez władze szkolne, dla zapewnienia choćby skromnej bazy lokalowej

lucyjnym. Tradycjonalizm upatrywał nadzieję w odwołaniu się do ugruntowanej w Bożym objawieniu religii, która powinna wzmocnić filozofię. Tradycjonalizm został ostatecznie potępiony przez broniący roli rozumu w wierze Sobór Watykański I. Na gruncie polskim zob. F. Gabryl, *Polska filozofia religijna w wieku dziewiętnastym*, t. 2, Poznań – Warszawa 1914, s. 72–134. Por. J. Bartyzel, „Umierać, ale powoli!”. *O monarchistycznej i katolickiej Kontrewolucji w krajach romańskich 1815–2000*, Kraków 2006; A. Wielomski, *Filozofia polityczna francuskiego tradycjonalizmu 1796–1830*, Warszawa 2013.

⁸² Pisał po latach znakomity profesor, jakim był ks. Józef Pastuszka: „Ale ani wykłady uniwersyteckie, ani pozostały po ks. Radziszewskim dorobek naukowy w postaci kilku prac książkowych i pewnej ilości artykułów nie stanowiły tytułu do tak wielkich zasług, jak uzdolnienia organizacyjne i wychowawcze” (*Akademia Duchowna w Petersburgu 1917/1918. Kontakty z Uniwersytetem Lubelskim 1918–1923*, w: *Katolicki Uniwersytet Lubelski we wspomnieniach pierwszych studentów z lat 1918–1925*, red. G. Karolewicz, Lublin 1978, s. 48).

⁸³ I. Radziszewski, *Układ dziesiętny w bibliografii filozoficznej. Klasyfikacja ideologiczna*, „Przegląd Filozoficzny”, 7(1904), s. 253–269; toż w: *tenże, Pisma*, s. 329–344; *tenże, Polska bibliografia filozoficzna w układzie dziesiętnym – ideologicznym*, „Przegląd Filozoficzny”, 8(1905), z. 1, s. 1–44; z. 2, s. 45–77; 9(1906), z. 4, s. 79–120.

oraz postępującej akceptacji akademickiego charakteru KUL. Cenili go studenci, którzy widzieli w nim autentycznego mistrza, czyli solidnego nauczyciela i empatycznego wychowawcę. Zespałał bowiem głęboką kulturę intelektualną z właściwą formacją religijną, łącząc wierność doktrynalną i instytucjonalną wobec Kościoła z odwagą wykorzystania osiągnięć mu współczesnych, choćby wychodziły ze środowisk zsekularyzowanych czy antyklerykalnych, a w końcu nie bojąc się wyzwań, choćby i ponad siły, co przesądziło być może o jego szybkiej śmierci. Stąd też w słowie pośmiertnym, Marian Fulman, rzutki biskup lubelski, ale i patriota-Sybirak, mógł bez lęku używać języka dalekiego od współczesnych standardów politycznej poprawności:

„Gdy ks. Radziszewski z tym projektem [zorganizowania katolickiego uniwersytetu] zjawiał się w Warszawie i opowiadał o swych planach, wzbudził wątpliwość u ludzi małej ufności w Opatrzność Bożą i spotkał się z odradzaniem nawet u czynników pierwszorzędnych. Najwięcej oporu i niezrozumienia, i nieżyczliwości znalazł u przedstawicieli rządu, którzy nie chcieli słuchać o uniwersytecie katolickim i prywatnym... Brak było ludzi, brak pomocników, uprzedzenia nawet u katolików do katolickiego charakteru uniwersytetu, zawiść państwowych uniwersytetów galicyjskich, tępe głowy w Ministerstwie nie mogły pojąć idei wolnego uniwersytetu, znikąd żadnej pomocy. Na barkach tego jednego człowieka spoczywało budowanie wszechniczy na miejscu, torowanie jej drogi u sfer rządowych, zwalczanie małostek, walka na zjeździe urzędowych przedstawicieli uniwersytetów..., a jednak ten człowiek wychodził wszędzie zwycięsko... Potem nastąpiła upokarzająca nieraz walka i starania o nowy, własny gmach dla uniwersytetu w koszarach świętokrzyskich. Ileż na drodze spotkał upokorzenia, ile złej woli, ile podłości i małostkowości, ile go kosztowała wywalczona każda piędź ziemi!. [...] Cześć jego czynom, światłość wiekuista jego niezwyklej duszy, a wzór jego niechaj pozostanie młodemu pokoleniu do zachęty na zawsze, aby życia nie żałować dla wielkich dzieł i dla zrealizowania myśli Bożej między ludźmi”⁸⁴.

W istocie, Radziszewski umiał w każdym przypadku twórczo odpowiedzieć na realia mu współczesne, gdy wobec zapóźnienia intelektualnego ziem Rzeczypospolitej przełomu XIX i XX wieku, zwłaszcza w zakresie szkolnictwa wyższego⁸⁵, a i ograniczeń ludowej religijności – emocjonal-

⁸⁴ M. Fulman, *Śp. ks. rektor Idzi Radziszewski – ozdoba i pochodnia kleru polskiego*, w: *Rektorowi KUL*, s. 149–150.

⁸⁵ „Weźmy nasze stosunki. Polska ma od 26 do 30 mln ludności. W lipcu 1918 r., tj. w chwili, gdy rozpoczęto organizowanie katolickiego uniwersytetu, istniały trzy państwa: w Kra-

nej, fideistycznej, antyintelektualistycznej, niekonsekwentnej moralnie i bez dostatecznego zaangażowania społecznego – którą celnie opisywał Jacek Woroniecki OP, następca na urzędzie rektora KUL⁸⁶ – promował i urzeczywistnił ideę powołania uniwersytetu katolickiego. Sądził bowiem, że ówczesne uniwersytety państwowe nie spełniały zadań właściwych uczelniom wyższym w zakresie integralności i wolności badań naukowych oraz kształcenia i wychowania, w służbie Kościoła i odradzającego się państwa. Dotyczyło to także specyfiki filozofii wykładanej na tych uczelniach – jak wskazano wyżej – która pozostawała pod wpływem tendencji pozytywistycznych, wykluczających możliwość uprawiania metafizyki i problematyki mającej odniesienia światopoglądowe. Takie redukcjonistyczne podejście było charakterystyczne dla środowiska wspomnianej szkoły lwowsko-warszawskiej⁸⁷, ale także np. dla wpływowego metodologa nauki, jakim był Adam Mahrburg. W tym kontekście dopuszczalna wydawała się tylko jakaś forma metafizyki indukcyjnej, nieautonomicznej wobec wyników nauk szczegółowych, jak w przypadku dokonań Mściława Wartenberga. Postawie tej mogła się z trudem przeciwstawić wykluczająca się dopiero neoscholastyka, jak w wypadku dokonań Mariana

kowe, Lwowie i Warszawie, na każdy przeto uniwersytet wypadało od 8 do 10 mln ludności. Zobaczymy, jak się ten stosunek przedstawiał w innych krajach europejskich. W Szwajcarii na każdy z siedmiu uniwersytetów wypadało 538 600 mieszkańców, w Holandii na cztery uniwersytety – po 1 465 400 mieszkańców, we Włoszech na 21 uniwersytetów po 1 652 000, we Francji na 22 uniwersytety po 1 800 000, w Belgii na cztery uniwersytety po 1 855 000, w Hiszpanii na dziesięć uniwersytetów po 1 961 000, w Niemczech na 21 uniwersytetów po 3 079 000 mieszkańców. Nawet w Rumunii na każdy z dwóch uniwersytetów wypadało po 3 625 000 mieszkańców, a w Bułgarii jeden uniwersytet obsługiwał 4 338 000 mieszkańców, tak że ze wszystkich krajów europejskich, jeśli nie brać pod uwagę Rosji, Polska przedstawiała najgorszy stosunek liczby uniwersytetów do liczby mieszkańców” (I. Radziszewski, *Uniwersytet katolicki w Polsce*, w: tenże, *Pisma*, s. 378). Zob. np. Z. Skubała-Tokarska, Z. Tokarski, *Uniwersytety w Polsce*, Warszawa 1972, s. 128–174; S. Wielgus, *Uczelnie wyższe i instytuty naukowe w II Rzeczypospolitej. Polskie towarzystwa naukowe*, w: *Rektoriwi KUL*, s. 31–45.

⁸⁶ Pisał, jakby z obrzydzeniem: „Bo i czymże jest fideizm, jeśli nie bezmyślnością podniesioną do godności zasady, i to bezmyślnością wobec tego, co jest dla człowieka najważniejszym, to jest wobec prawd wiary! Jest on ponadto bardzo często lenistwem umysłowym, niechęcią wysiłku duchowego, nieraz nawet tchórzostwem wobec tych zmagani, które mogą być wprost konieczne, nim człowiek oczyści swój umysł z różnych naleciałości otaczającej go atmosfery umysłowej, aby móc się całkowicie przejąć prawdą Bożą”. J. Woroniecki, *Nasz polski fideizm*, „Prąd”, 1926, nr 2, s. 55. Por. tenże, *U podstaw kultury katolickiej*, Poznań 1935; tenże, *Wychowanie społeczne i praca społeczna*, Warszawa 1921. Bibliografia zob. A. Szostek, *Woroniecki Jacek OP*, w: *Encyklopedia 100-lecia KUL*, t. 2, red. Gigilewicz, Lublin 2018, s. 561–562.

⁸⁷ Zob. przyp. 11–14.

Morawskiego SJ, a w pewnej mierze i Stefana Pawlickiego CR⁸⁸. Gdyby do tego dodać wpływ różnych form pokantowskiego idealizmu, splecionego z fenomenalizmem pozytywizmu, jak np. w przypadku Henryka Struvego i Mariana Massoniusa, jak też modernizmu, jak np. Stanisława Brzozowskiego czy w pewnej mierze Mariana Zdziechowskiego⁸⁹, to zrozumiałe jest, że w katolickim kraju na uniwersytetach państwowych wcale nie musiała dominować atmosfera sprzyjająca religii⁹⁰. Dotyczy to tym bardziej Towarzystwa Kursów Naukowych, a następnie Wolnej Wszechnicy Polskiej, powstałej w 1916 r. w Warszawie, odpowiedniczki wspomnianego Wolnego Uniwersytetu w Brukseli, podobnie deklarującej „wolność nauki”. Tłumaczy to „liberalny duch szkoły”, w której uczeni „o poglądach lewicowych, radykalnych czy liberalno-postępowych [...] nadawali kierunek jej działalności”, a „brak wydziału teologicznego pozwalała na kształcenie słuchaczy w duchu świeckim”, natomiast atmosfera swobody myślenia wyniesiona z TKN-u pozwalała zaznajamiać „co było wówczas na wyższej uczelni unikalne, ze stanowiskiem i metodą badawczą nauki radzieckiej”⁹¹.

Odsyłając do opracowań dokonań organizacyjnych Radziszewskiego⁹², pozostajmy na skrótowym pokazaniu jego stylu filozofowania na podstawie jego piśmiennictwa. Odpowiada ono w pewnej mierze stylowi

⁸⁸ Zob. instruktywnie B. Dembowski, *Spór o metafizykę. Główne poglądy na metafizykę w Polsce na przełomie XIX i XX wieku*, Warszawa 1969. Por. przyp. 9.

⁸⁹ Zob. syntetycznie S. Borzym, *Filozofia polska 1900–1950*, Wrocław 1991.

⁹⁰ Np. twardowszczyk Tadeusz Kotarbiński w międzywojniu chciał likwidować uniwersyteckie wydziały teologiczne (*Funkcje społeczne szkoły wyższej*, w: tenże, *Wybór pism*, t. 2: *Myśli o myśleniu*, Warszawa 1958, s. 483), a na zjeździe filozoficznym w 1938 r., gdy postulował poszerzenie problematyki filozoficznej o pytania ważne światopoglądowo, to z nadzieją, że taka filozofia zastąpi u ludzi wykształconych religię (M. Ossowska, *Sprawozdanie z III Polskiego Zjazdu Filozoficznego*, w: taż, *O człowieku, moralności i nauce. Miscellanea*, red. M. Ofierska, M. Smola, Warszawa 1983, s. 312–313. Cyt. za: M. Rembierz, *Religia i teologia jako kontekst uprawiania filozofii*, „Filozofia Chrześcijańska”, 5(2008), s. 128. Por. tenże, *Czy filozof powinien być tolerancyjny? Zagadnienie tolerancji w refleksji metafizycznej*, „Świat i Słowo”, 2009, nr 1(12), s. 113–132). Cóż więc dziwnego, że wspominający swe studia lwowskie Stefan Świeżawski był tam „chyba jedynym wierzącym i praktykującym, a zarazem nie kryjącym się z tym katolikiem”, czuł się tam „jakby na marginesie i «poza nawiasem»” (*Wielki przełom*, s. 100).

⁹¹ Z. Skubała-Tokarska, *Społeczna rola Wolnej Wszechnicy Polskiej*, Wrocław 1967, s. 132–136.

⁹² Zob. zwłaszcza G. Karolewicz, *Ksiądz Idzi Radziszewski 1871–1922*, Lublin 1998; I. Wodzianowska, *Deo et Patriae. Rektor ks. Idzi Radziszewski (1918–1922) – uczone i dzieło*, w: *Katolicki Uniwersytet Lubelski 1918–2018*, t. 1: 1918–1944, red. G. Bugajak, Lublin – Warszawa, s. 21–71.

jego wykładów, gdyż w odróżnieniu od Merciera, płomiennego wykładowcy⁹³, „miał powolne [...] tempo mowy, jak gdyby się namyślał nad tym, co miał powiedzieć. Głos miał słaby, z trudem opanowujący niewielką salę wykładową [...] więcej czytał niż wyjaśniał”, stąd „wykład nie był efektowny, ani nie można nazwać go oryginalnym”, lecz jednocześnie „treściwy, jasny i instruktywny”, jak dokumentuje ks. Józef Pastuszka, wybitny filozof-psycholog⁹⁴. Podobnie piśmiennictwo Radziszewskiego jest merytorycznie rzetelne, starannie przygotowane, a nade wszystko rozbudowane erudycyjnie, ze znakomitą znajomością bogatej i najnowszej, różnojęzycznej literatury przedmiotu, co potrafili docenić nawet uczeni niechętni chrześcijaństwu, np. twardowszczyk Władysław Witwicki, który recenzując rozprawę *Geneza religii w świetle nauki i filozofii*⁹⁵, choć kąśliwie zaznaczał, że „przekonać zdoła [ona] tylko tych, którzy jego stanowisko podzielali już z góry”, zauważył wszakże: „Rozdziały krytyczne, poświęcone rozbiorowi i zwalczaniu teorii niezgodnych ze stanowiskiem autora przynoszą sumienne streszczenie hipotez odnośnych, poparte ogromną ilością odsyłaczy i cytatów z całej literatury europejskiej [...] objawia w swej pracy niezwykłą erudycję”⁹⁶. Całe piśmiennictwo ks. Radziszewskiego jest naznaczone niewątpliwym dydaktyzmem, z dbałością o spokojne i argumentatywne przekonywanie słuchaczy, stąd też równie wartościowe są rozprawy i artykuły, które zostały opublikowane, jak i skrypty do przedmiotów kursorycznych, na które czekali studenci i które cenili za instruktywność⁹⁷. Było to więc pisarstwo nastawione – jak u Merciera – na samodzielny rozwój

⁹³ *Désiré Mercier (1851–1926). U źródeł neoscholastyki*, s. 69–70.

⁹⁴ Pastuszka, *Akademia Duchowna w Petersburgu 1917/1918*, s. 48.

⁹⁵ W: Radziszewski, *Pisma*, s. 81–238

⁹⁶ „Ruch Filozoficzny”, 2(1912), nr 3, s. 35–36.

⁹⁷ Jak pisze lapidarnie późniejszy biskup lubelski Piotr Kałwa: „Wykłady ks. Radziszewskiego nie odznaczały się błyskotliwością, były poważne, logiczne, wymagały dużego wysiłku intelektualnego i skupienia. Chwila nieuwagi, powodująca lukę w toku rozumowania wykładowcy, mogła stanowić dużą przeszkodę w prawidłowym rozumieniu dalszego ciągu wykładu. Na szczęście miał on zwyczaj robienia rekapitulacji po pewnej całości wykładowej i to umożliwiało ponowne włączenie się w tok wywodów. Pod koniec roku na nasze prośby ks. Radziszewski obiecał sporządzić skrypt z wykładów i słowa dotrzymał. Skrypt był zredagowany dobrze i stał się pierwszorzędną pomocą dla studentów zdających z tego przedmiotu, wymagającego abstrakcyjnego myślenia. [...] Skrypt z kryteriologii i egzamin z tego przedmiotu był częstym tematem dyskusji wśród studentów nawet w późniejszych latach, a wydzwięk tych dyskusji pozytywny dla autora i profesora” (*Prawo kanoniczne 1918–1922*, w: *Katolicki Uniwersytet Lubelski we wspomnieniach pierwszych studentów*, s. 68).

intelektualny słuchacza, ceniące jego umysłową niezależność, ale i rozbudzające pogłębioną ciekawość.

W aspekcie ilościowym piśmiennictwo ks. Radziszewskiego jest jak na dzisiejsze standardy pragmatyki uniwersyteckiej stosunkowo skromne. Pamiętajmy wszakże, że podówczas – nie tylko w duchu Merciera, którego podstawowe dzieła to podręczniki – zadaniem profesora uniwersytetu była przede wszystkim działalność dydaktyczna. Nawet monografie wymagane do awansów akademickich były nieobszerne, w formie wyrazistej tezy, którą należało solidnie uargumentować, o czym świadczy rozprawa doktorska ks. Radziszewskiego *Geneza idei religii w ewolucjonizmie Darwina i Spencera*⁹⁸, o rozmiarach dzisiejszej pracy magisterskiej (50 stron luźnego druku). Gdyby pominąć oczywiście przedruki, to jest to tylko 700 stron standardowego tekstu: cztery rozprawy, cztery mniejsze artykuły, z których dwa są bliskie jednej z rozpraw, dziesięć ogromnie erudycyjnych haseł encyklopedycznych, krótkich lecz bardzo treściwych⁹⁹, jedno sprawozdanie i pięć recenzji. Wszystkie ukazują wszakże jednorodność zainteresowań oraz misyjność tego piśmiennictwa, wskazują bowiem na rolę filozofii i nauki dla chrześcijańskiego światopoglądu. W szczególności, prezentują apologetyczny charakter, choć jest to – jak w przypadku dzieł Merciera i Newmana – apologetyka rzetelna, niemająca nic wspólnego z demagogią; w zgodzie z wiernością chrystianizmowi, ale i otwartością na współczesną mu kulturę, ugruntowana na znakomitej znajomości nie tylko filozofii, ale i nauki współczesnej. Jak słusznie zauważa Bańka:

„podziw dla dorobku scholastycznej tradycji łączy się z podziwem dla podejmowanych przez środowisko lowańskie współczesnych prób jej odczytania. Radziszewski podziwia nie tylko sam neoscholastyczny program ale i metodę jego realizacji, która w Szkole Lowańskiej wiązała się ściśle ze sposobem prowadzenia działalności naukowo-dydaktycznej, obowiązującym w założonym przez Merciera w ramach Uniwersytetu Lowańskiego Wyższym Instytucie Filozofii”¹⁰⁰,

⁹⁸ I. Radziszewski, *Geneza idei religii w ewolucjonizmie Darwina i Spencera*, na podstawie tłumaczenia W. Świdra wydał i wstępem opatrzył M. Maciołek, Lublin 2012.

⁹⁹ Hasła opublikowane w *Podręcznej encyklopedii kościelnej* (t. 1–11, red. Z. Chelmiński, Warszawa 1904–1916) i *Encyklopedii kościelnej* (t. 1–33, red. M. Nowodworski, Warszawa 1873–1933) podejmują fundamentalną problematykę filozoficzną (*Filozofia, Historia filozofii, Neoscholastyka*) czy w zakresie biologii, często z odniesieniami światopoglądowymi (*Darwin Karol Robert czy Ewolucjonizm*), w: Radziszewski, *Pisma*, s. 387–497.

¹⁰⁰ Bańka, *Polscy neoscholastycy wobec filozoficznego programu szkoły lowańskiej*, s. 103.

którego działalność z emfazą ukaże w specjalnym studium, opublikowanym w związku z jubileuszem 75-lecia tego uniwersytetu¹⁰¹. Radziszewski akcentuje zespolenie wysokiej kultury intelektualnej z wychowawczymi funkcjami tej uczelni, co odnosi także do ideału autentycznego uczonego, w formie nierozdzielonego splotu wysokiej kultury religijnej z żywą osobistą religijnością. Miała się ona – podkreślmy tę uwagę – ujawniać w samej działalności naukowej, jak w analogicznym postulatcie,

„by utrzymać filozofię w ciągłej styczności z naukami i przez to stworzyć stosunek dobroczynnie wpływający na pierwszą i drugie, zdecydowano, żeby profesorowie Instytutu byli zarazem profesorami jednego z pięciu fakultetów Uniwersytetu i by słuchacze, oprócz zawodowych studiów filozoficznych, mieli w programach pomocnicze dla poszczególnych gałęzi filozoficznych nauki”¹⁰².

„Apologia wiary”, jak konstatuje nie bez poważnych racji Bańka, stanowiła bowiem „główny cel polskiego odrodzenia scholastycznego”, czego „znamiennym przykładem stała się inicjatywa utworzenia na ziemiach polskich katolickiego uniwersytetu na wzór ośrodka lowańskiego, której gorącym propagatorem i wykonawcą był Idzi Radziszewski”¹⁰³. Jak z kolei słusznie pisał przed laty Jerzy Kłoczowski, wobec „żywołności katolicyzmu ludowego, mocno zakorzenionego w najszerzych masach ludności wsi i miast [...]. Warstwą natomiast, która zdecydowanie najbardziej oddalała się od Kościoła czy religii w ogólności była inteligencja”. Jej „mentalność [...] niesłychanie silnie urabiał pozytywizm, a od schyłku XIX wieku coraz silniej także socjalizm czy nacjonalizm, co najmniej areligijny”. Tak jak wskazywano wyżej, „z typową dla scjentyistycznych elit europejskich wiarą w naukę i postęp łączyły się w tej mentalności przekonania o zabobonnym charakterze religii, zacofaniu i reakcyjności Kościoła”. Stąd też

„właśnie atmosfera zaangażowanych rozważań wokół spraw religii i nauki w Polsce doprowadziła Radziszewskiego do wyraźnego sformułowania konieczności stworzenia w kraju ośrodka uniwersyteckiego łączącego autentyczną refleksję naukową z wiarą religijną. Lovanium było tu ideałem,

¹⁰¹ I. Radziszewski, *Uniwersytet Katolicki w Lowanium*, AtK, 1(1909), s. 396–406. Artykuł ten w rozbudowanej formie zostanie opublikowany w formie broszurki *Wszechnica katolicka w Lowanium (Louvain)*, Warszawa 1908; wydanie współczesne tej poszerzonej wersji w: Radziszewski, *Pisma*, s. 345–363.

¹⁰² Tamże, s. 355.

¹⁰³ Bańka, *Polscy neoscholastycy wobec filozoficznego programu szkoły lowańskiej*, s. 112.

a zarazem w oczach Radziszewskiego aktualnym w pełni, żywym argumentem zadającym «kłam twierdzeniu, że katolicyzm jest i musi być zacofanym»¹⁰⁴.

Jakaż to jednak miała być kultura tego pionierskiego na gruncie polskim uniwersytetu katolickiego¹⁰⁵? W duchu lowańskiego uniwersalizmu, ale przede wszystkim zgodnie z Leonową zasadą: *vetera novis augere*, Radziszewski cenił filozofię średniowieczną, lecz dystansował się od integrystycznego modelu tomizmu, stąd – w pewnej mierze nawet ahistorycznie – krytykuje tzw. drugą scholastykę, traktowaną jako formę jednoznacznie schyłkową, obciążając ją za niechęć wobec nowożytnej nauki, co pociągnęło „bezpłodność scholastyki i pozbawiło ją cech żywotności”¹⁰⁶. Za encykliką Leona XIII *Aeterni Patris* ceni głównie osiągnięcia św. Tomasza z Akwinu, nie zawaha się wszakże stwierdzić w *Odrodzeniu filozofii scholastycznej*: „nie myślimy twierdzić, że był on nieomylny, ani też, że na nim kończy się rozwój filozofii”, stąd uwarunkowane ówczesnymi realiami „luki w jego filozofii [...] należy wypełnić, wzbogacić cały system wszystkimi wynikami badań i pracy następných pokoleń, aż do najświeższej doby”¹⁰⁷. Należy iść za Tomaszem tyle tylko, „o ile on sam idzie za prawdą, o ile domagają się głoszone przezeń zasady, o których prawdziwości się przekonamy. Nie powinniśmy niczego przyjmować bez krytyki, to tylko przyswajając sobie bez zastrzeżeń, co krytykę wytrzymuje”¹⁰⁸. By wzmocnić tę tezę, Radziszewski wskazuje – jakbyśmy dzisiaj powiedzieli – na hipotetyczny charakter koncepcji naukowych, przywołując opinię samego Tomasza stwierdzającego, że „najślabszym argumentem jest ten, który się opiera na powadze ludzkiej” (STh, I, q. 1, a. 8, ad 2)¹⁰⁹. Stąd też jest otwarty na zdobycze nowożytności,

¹⁰⁴ J. Kłoczowski, *Leuven – Louvain – Lublin*, w: *Belgia – Polska: Bilans i perspektywy badawcze. Kolokwium belgijsko-polskie w Katolickim Uniwersytecie Lubelskim 7–8 października 1977*, red. J. Rebeta, Lublin 1988, s. 120–121. Cyt. za: Bańka, *Polscy neoscholastycy wobec filozoficznego programu szkoły lowańskiej*, s. 111–112.

¹⁰⁵ W XIX wieku powołano lub reaktywowano około 50 katolickich uniwersytetów, do roku 1990 dalszych 120 (S. Wielgus, *Uniwersytety katolickie i kościelne instytuty wyższego nauczania*, Lublin 1996, s. 15–16 [Dodatek specjalny do „Przeglądu Uniwersyteckiego”]).

¹⁰⁶ Na temat współczesnej oceny drugiej scholastyki zob. Janeczek, *Nowożytny aristotelizm chrześcijański*.

¹⁰⁷ Radziszewski, *Pisma*, s. 38.

¹⁰⁸ Tamże, s. 53.

¹⁰⁹ I. Radziszewski, *Neoscholastyka*, w: *Podręczna encyklopedia kościelna*, red. Z. Chelmiecki, t. 27–28, Warszawa 1912, s. 351–364; tenże, *Pisma*, s. 571. Por. Mercier, *La Philosophie Neo-Scholastique*, s. 14. Przywoływane przez ks. Radziszewskiego sformułowanie św. Tomasza zostało użyte – jak w przypadku kard. Merciera, o czym niżej – w pewnej mierze w sposób demagogiczny. Sam Tomasz używa je tylko w kontekście podważania wartości

ale unikając częstego w niej redukcjonizmu, w miejsce którego uprawomocnia różne typy poznania, a nawet postuluje ich komplementarność i współpracę, co naturalnie wiąże się ze świadomością ich aspektywnej ograniczoności¹¹⁰, naturalnie przy zachowaniu wymogu przestrzegania specyfiki metodologicznej poszczególnych dziedzin wiedzy. Radziszewski konkluduje klarownie:

„Błędnie by wszakże rozumował ten, kto by z tego chciał wywnioskować konieczność zupełnego oddzielenia różnych nauk od siebie i odseparowania ich od filozofii w tym znaczeniu, że się nigdy mają nie spotykać, owszem nawzajem ignorować. Przeciwnie, spotykać się i znać mogą, nawet muszą, owszem, obowiązane są sobie pomagać i uzupełniać się wzajemnie. Również taki harmonijny zespół różnych nauk z filozofią i teologią w jednym osobniku jest nad wyraz pożądanym i cennym, chroni on bowiem przed jednostronnością, rozszerza natomiast horyzont myślowy i potęguje zmysł krytyczny”¹¹¹.

Te ambitne postulaty Radziszewski sformułował w rozprawie *Teologia a nauki przyrodnicze*¹¹², a modelową realizacją tego programu badawczego jest rozprawa *Credo nowożytnego fizjologa*¹¹³. Przede wszystkim wskazywał na owocność współpracy nauk szczegółowych i filozofii, zwłaszcza że dra-

teologii ze względu na zastosowanie w niej elementu racjonalnego, gdy jej prawomocność ma być ugruntowana zasadniczo na autorytecie Bożym: „Najbardziej charakterystyczną cechą nauki świętej – teologii – jest to, że uzasadnia, powołując się na powagi. Dlaczego? Bo swe zasady wyjściowe otrzymuje z objawienia; człowiek zaś winien wierzyć powadze tych, którym objawienie zostało powierzone. W niczym to jednak nie uwłacza powadze tej nauki; chociaż bowiem argument oparty o powagę rozumu ludzkiego jest najsłabszy, bo przecież argument oparty o powagę objawienia Bożego jest najbardziej przekonujący” (STh, t. 1: *O Bogu*, cz. I (1, 1–13), tłum. P. Belch, Londyn 1977, s. 39 (http://www.katedra.uksw.edu.pl/suma/suma_1.pdf [23.09.2021])). W przypadku wypowiedzi Merciera: „Obciążony zadaniem interpretowania wobec was myślenia świętego Tomasza, postrzegam jako swoje zadanie otwarcie moich lekcji taką deklaracją, od jakiej zaczynał on sam: *Locus ab auctoritate quae fundatur super ratione humana est infirmissimus*” (*Discours d’ouverture du cours de philosophie de s. Thomas*, s. 6; cyt. za: Bańka, *Ogólna teoria pewności*, s. 33).

¹¹⁰ „Granice między dyscyplinami są pożyteczne dla administracji uniwersyteckiej i księgarzy, lecz nie należy ich – tych granic – przeceniać. Gdy od nich abstrahujemy, widzimy całą naukę – fizykę, biologię, ekonomię, matematykę, logikę itd. – jako jeden rozgałęziony system, którego pewne części są luźno powiązane, lecz żadne nie są pozbawione związków z innymi” (W.V. Quine, *Granice wiedzy i inne eseje filozoficzne*, tłum. B. Stanosz, Warszawa 1986, s. 104). Por. J. Poznański, *Granice nauki*, w: *Metodologia nauk*, cz. 1, s. 447–469; R. Poczobut, *Idea interdyscyplinarności nauk*, w: tamże, s. 471–489.

¹¹¹ Radziszewski, *Teologia a nauki przyrodnicze*, s. 249.

¹¹² AtK, 3(1910), s. 420–436; 4(1910), s. 36–55; toż w: Radziszewski, *Pisma*, s. 238–269.

¹¹³ Tenże, *Credo nowożytnego fizjologa*, AtK, 9(1913), s. 325–339, 397–423; 10(1913), s. 21–41; toż, w: tenże, *Pisma*, s. 271–325.

matycznie postrzegał ograniczone możliwości eksplanacyjne ówczesnej nauki, tylko tymczasowy charakter uzyskanych przez nie wyników¹¹⁴. Stąd też nauki szczegółowe nie są w stanie odpowiedzieć na tak fundamentalne pytania jak dotyczące ludzkiej natury. Pisał:

„Głośny dziś E. Wasmann w swym przepięknym dziele *Die moderne Biologie und die Entwicklungstheorie*, zbadawszy z całą kompetencją i sumiennością dowody, przytaczane na poparcie zwierzęcego pochodzenia człowieka, tak konkluduje: «Rezultat tych rozważań jest następujący: Nauki przyrodnicze nie umieją nam dać nic określonego i pewnego o zwierzęcym pochodzeniu człowieka; mogą one nam dostarczyć tylko mnóstwa najrozmaitszych i sprzecznych z sobą opinii». Ostateczny więc wynik badań naukowych w tym kierunku można doskonale określić, mówiąc z J. Reinkem, że: «pomna swej godności nauka może to tylko powiedzieć, iż o początku człowieka nic nie wie»¹¹⁵.

Z tego powodu Radziszewski dostrzega rolę autentycznej filozofii, wskazując w duchu Mercierowskim, że prawdziwa filozofia, w odróżnieniu od „czczej, na niczym nie opartej abstrakcji i apriorystycznej metafizyki”, „przenika i zasila wszystkie nauki, a jednocześnie jest ich zwieńczeniem”¹¹⁶. Równocześnie wyniki nauk przyrodniczych mają być swoistą normą negatywną, strzegąc filozofię przed upraszczającymi rzeczywistość tezami, a także – jak głoszą współcześni przedstawiciele filozofowania w kontekście nauki – poszerzają pole badawcze filozofii; co więcej, taka perspektywa jest użyteczna w rozważaniach filozoficzno-światopoglądowych¹¹⁷. Dzięki umiejętnej współpracy nauk szczegółowych i filozofii można wypracować nie tylko całościowy obraz świata i człowieka, ale – jak pisał Mercier – dążyć do wyjaśnienia rzeczywistości

„przez [...] wyższe przyczyny, a jeżeli to możliwe przez ich przyczyny najwyższe: ideałem filozofii, albo mądrości byłaby możliwość objaśnienia

¹¹⁴ W sposób uproszczony, w duchu znanego jezuitę Ericha Wasmanna, skądinąd znakomitego biologa, Radziszewski wskazywał na tylko indukcjonistyczny charakter doświadczenia przyrodniczego oraz nieprecyzyjnie utożsamiał teorię naukową z hipotezami (*Teologia a nauki przyrodnicze*, s. 246, 248–249). Zob. uwagi odnośnie do dokonań jezuitę Wasmana, zwłaszcza popularnej pracy *Biologia nowoczesna a teoria rozwoju* (tłum. R. Wierzejski, cz. 1, Warszawa 1913) w cennym artykule Pawła Polańskiego, ukazującym poziom ówczesnych polemik naukowych i filozoficznych z odniesieniami światopoglądowymi (*Spór wokół teorii ewolucji przed stu laty*, „Zagadnienia Filozoficzne w Nauce”, 2007, nr 41, s. 70).

¹¹⁵ Radziszewski, *Credo nowożytnego fizjologa*, s. 267.

¹¹⁶ Tamże, s. 274.

¹¹⁷ Radziszewski, *Teologia a nauki przyrodnicze*, s. 249. Por. J. Turek, *Autonomiczne filozofowanie w kontekście nauki*, w: *Metodologia nauk*, cz. 2, s. 245–263.

wszeczeństwa, jego składników, praw przez jedyne wyrażenie syntetycznie najdoskonalsze na jakie nas stać, objaśnienie Przyczyny pierwszej, która stworzyła świat przy pomocy wszechmocnego aktu i rządzi nim z opatrnością i mądrością¹¹⁸.

W ten sposób filozofia może pełnić funkcję racjonalnej podstawy światopoglądu chrześcijańskiego. Co więcej, podkreślając integralny charakter najszerzej pojętego poznania naukowego Radziszewski uprawomocni status metodologiczny teologii, jednakże przy zachowaniu powszechnego wymogu racjonalności¹¹⁹. Tak pojęta teologia jest skazana wszakże na koegzystencję zwłaszcza z filozofią i naukami szczegółowymi, co Radziszewski uzna wręcz za warunek jej intelektualnej rzetelności, bowiem przez właściwe wykorzystanie osiągnięć filozofii i nauki odwołuje się teologia do uzasadnianego w sposób racjonalny istnienia Boga i Jego natury, co z kolei nakazuje zaufać autorytetowi słowa przez Boga objawionego, jako ostatecznemu fundamentowi sformułowań dogmatycznych, które są właściwym przedmiotem krytycznych analiz teologicznych. Nie jest to jednak bynajmniej łatwe:

„Przyjęto mówić i pisać, że teologia była i jest, a nawet być musi, w ustawicznej rozterce z naukami przyrodniczymi. Jest to błąd. Teologia z natury swej z żadną nauką nie jest i nie może być w niezgodzie, i żadnej nauce, a więc i nauce przyrody, walki nie wypowiada. Owszem, uważa ona za pewnik nieulegający wątpliwości, że prawda prawdziwie przeczyć nie może; że ona, jako wyraz prawdy objawionej, nie może stawać w kolizji z nauką, będącą skryształizowaniem prawdy przyrodzonej, bo Sprawcą, Zasadą i ostateczną Racją tak tej, jak tamtej jest tenże sam Bóg¹²⁰.”

Na fakt, że wykorzystanie nauk szczegółowych w filozofii i teologii nie jest bynajmniej łatwe, wskazują także i współcześni metodologowie nauk. Istotne jest bowiem nie tylko samo wykorzystanie danych przyrodniczych, ale także uzasadnienie zasadności tej postawy, a następnie wypracowanie sposobów ich wykorzystania przez filozofię, bez narusze-

¹¹⁸ Mercier, *Logika*, s. 196.

¹¹⁹ „Ta sama władza rozumu czynna jest i w teologii, i w nauce każdej, a więc i przyrodniczej. Teologia przeto może się różnić i różni od innych nauk, bo wszak i one różnią się między sobą, np. matematyka i historia, ale bynajmniej nie różni się swą podstawą «racjonalną», jeśli przez tę podstawę rozumieć będziemy zadośćuczynienie wszystkim koniecznym wymaganiom rozumu. Teologia z tego punktu widzenia jest tak samo poważną i na solidnych podstawach opartą nauką jak każda inna nauka świecka” (Radziszewski, *Teologia a nauki przyrodnicze*, s. 243–244).

¹²⁰ Tamże, s. 239.

nia specyfiki poszczególnych dziedzin wiedzy, zwłaszcza prawomocnego przechodzenia od wiedzy naukowej do filozoficznej, by filozofia mogła operować już nie faktami naukowymi, ale faktami filozoficznymi. Jak się stwierdza współcześnie, interpretacja filozoficzna nie może się sprowadzać tylko do zmiany języka, ale stanowi „swoiste wydobywanie i dołączanie wiedzy filozoficznej do uprzednio już przyjętej wiedzy naukowej”¹²¹. Nic dziwnego, że w dziejach nauki ujawniły się między tymi dziedzinami wiedzy liczne kontrowersje. Radziszewski wskazywał realistycznie, że „najczęściej, a nawet prawie zawsze temu, że w kwestiach będących na pograniczu teologii i innych nauk, operuje się bardzo nieściśłymi pojęciami i terminami”¹²². Co ważniejsze, kontrowersje, które pojawiają się między tymi dwoma typami poznania przypisywał imperialistycznym tendencjom ujawniającym się w dziejach europejskiej kultury – podkreślmy – właściwym każdej ze stron tych kontrowersji.

Radziszewski przede wszystkim polemizował z wszelkimi przejawami naturalizmu ugruntowanego na ciasnocie kartezjańskiego racjonalizmu wspartego równie ciasnym empiryzmem prowadzącym do pozytywizmu, z właściwym mu ideałem empiryzmu i indukcjonizmu. W czasach Radziszewskiego naturalizm uwidaczniał się zwłaszcza w postaci ewolucjonistycznej koncepcji człowieka i kultury¹²³, także w zakresie genezy religii¹²⁴. Radziszewski dostrzegał bowiem wnikliwie, że ewolucjonizm funkcjonował nie tyle jako czysto naukowa teoria czy hipoteza, ale filozoficzny w gruncie rzeczy (makro)ewolucjonizm¹²⁵, który – wówczas i współcześnie – pełni funkcję „najsukuteczniejszego narzędzia do produkowania ateizmu, jakie kiedykolwiek wymyślono” (William Provine)¹²⁶.

¹²¹ Turek, *Filozoficzne interpretacje faktów naukowych*, s. 17.

¹²² Radziszewski, *Teologia a nauki przyrodnicze*, s. 242.

¹²³ W. Daszkiewicz, *Ewolucjonistyczna teoria kultury w antropologii społecznej*, ZN KUL, 58(2015), nr 3(231), s. 69–83.

¹²⁴ Por. K. Kaczmarek, *Herbert Spencer a problemy socjologii religii*, Poznań 2007.

¹²⁵ Jan Paweł II, *Magisterium Kościoła wobec ewolucji*, w: *Jan Paweł II o nauce (1978–2005)*, red. A. Wieczorek, Warszawa 2009, s. 430–436. Por. M. Słomka, *Działanie Boga w świecie. Analiza filozoficzna*, Lublin 2018; P. Bylica, *Współczesny teizm naturalistyczny z punktu widzenia modelu poziomów analizy. Problem działania sfery nadnaturalnej w przyrodzie*, Zielona Góra 2016.

¹²⁶ Cyt. za: K. Jodkowski, *Poglądy teologiczne Darwina*, w: *Ewolucja, filozofia, religia*, red. D. Leszczyński, Wrocław 2010, s. 72. Por. tenże, *Spór ewolucjonizmu z kreacjonizmem. Podstawowe pojęcia i poglądy*, Warszawa 2007 (*Biblioteka Filozoficznych Aspektów Genezy*, t. 1); D. Sagan, *Metodologiczno-filozoficzne aspekty teorii inteligentnego projektu*, Zielona Góra 2015.

Taki ewolucjonizm traktował jako koncepcję o charakterze wyjaśniającym (a więc filozoficzną, stąd wychodzącą poza właściwe jej ramy hipotezy naukowej o ograniczonym zasięgu eksplanacyjnym), nadużywaną do walki z religią, gdyż często negującą rolę Boga w przyrodzie. We wnikliwie napisanym artykule *Credo nowożytnego fizjologa*, cenionym przez współczesnego historyka psychologii¹²⁷, powołując się na Eliasza Cyona, pisał: „nie nauka staje w opozycji do religii, lecz fałszywa filozofia, albo zupełnie zrywająca z nauką, albo, co prawie na jedno wychodzi, nadużywająca jej do swoich celów”¹²⁸. Konflikt ten – zdaniem Radziszewskiego – jest spowodowany wykroczeniem nauki poza wyznaczone jej granice. Dla przykładu, dokonujący ekstrapolacji ewolucjonizm filozoficzny w sposób ukryty posługuje się finalizmem metodologicznym uznającym ewolucję za powszechną zasadę rozwoju, gdy wprost kwestionuje zasadność finalizmu w perspektywie determinizmu fizykalistycznego. Stanowczość krytyki ewolucjonizmu wynikała w dużej mierze stąd, iż Radziszewski widział w nim przejaw aprioryzmu „sprowadzonego przez Darwina na bezdroża pod wpływem kierowniczych metafizyków niemieckich”¹²⁹. Tezy ewolucjonizmu były poza tym ulubioną argumentacją wykorzystywaną w krytyce religii formułowanej przez literaturę popularnonaukową „pisaną [...] po dyletancku [...] z fatalną tendencją bijącą w oczy z każdego wiersza”¹³⁰, operującą bowiem fanatycznym darwinizmem, który – jak w przypadku Ernsta Haeckla – miał „przyczynić się jednak bardzo do jego upadku przez wyprowadzenie aż do absurdu najdalszych jego konsekwencji”¹³¹.

¹²⁷ Adam Biela ceni tę rozprawę za ceną z perspektywy psychofizjologii „interpretację psychologiczną samej istoty zmysłu równowagi i słuchu jako narządów percepcji bodźców ujmowanych fizyko-matematycznie” (*Idzi Radziszewski. Charyzmatyczny psycholog*, Lublin 2018, s. 70). Zauważmy wszakże, że trudno z Radziszewskiego robić psychologa-eksperymentatora, przypisując mu „uczestnictwo w pracach badawczych laboratorium fizycznego, chemicznego i psychofizjologicznego w Louvain w latach 1898–1900” (tamże, s. 69), gdy w istocie był tam tylko studentem, przygotowując rozprawę doktorską na podstawie opracowań w zakresie analizy ewolucjonistycznej koncepcji genezy religii, której promotorem był Mercier, jeśli psychologiem, to – jak wskazano wyżej – tylko w zakresie psychologii ogólnej, stąd owe rozważania dotyczące zmysłu równowagi i słuchu nie są niczym innym jak tylko wnikliwą i krytyczną, a przy tym erudycyjną – jak w przypadku innych rozpraw – analizą poglądów Eliasza Cyona.

¹²⁸ Pierwotne wydanie w *AtK*, 9(1913), s. 325–339, 397–423; 10(1913), s. 21–41; toż w: Radziszewski, *Pisma*, s. 284.

¹²⁹ Tamże, s. 298.

¹³⁰ Tamże, s. 291.

¹³¹ Tamże.

Nie w innej perspektywie sformułowana jest najważniejsza rozprawa ks. Radziszewskiego *Geneza religii w świetle nauki i filozofii*¹³², która nawiązuje do napisanej 10 lat wcześniej rozprawy doktorskiej *De ideae religionis genesi in evolutionismo Darvino-Spenceriano*¹³³. Podejmują one wątek z zakresu filozofii religii operującej materiałem historycznokulturowym wykorzystywanym w argumentacji ewolucjonizmu. Traktując religię jako zjawisko powszechne i trwałe w dziejach kultury – analogicznie do współczesnych wielkich systemów historiozoficznych, np. Arnolda Josepha Toynbeego¹³⁴, jak również opracowań z zakresu historii religii, np. Mircei Eliadego¹³⁵ czy Wilhelma Schmidta¹³⁶, wskazujących, że religia towarzyszy stale człowiekowi w odniesieniu do jego indywidualnej egzystencji, a także inspiruje całe bogactwo wszystkich znanych nam cywilizacji poza pogubioną współczesnością, w szczególności stoi u podstaw cywilizacji europejskiej i jest fundamentem jej postępu¹³⁷ – ks. Radziszewski widział w ewolucjonizmie kulturoworeligijnym formę ekstrapolacji idei naukowej na grunt filozofii. Akcentując właściwą ewolucjonizmowi tezę o rozdzieleniu momentu powstania religii i moralności, która „zrodziła się [...] dopiero z czasem, później, i to w znacznej mierze zupełnie niezależnie od religii”, a dopiero

¹³² Publikowana na łamach założonego przez Radziszewskiego „Ateneum Kapłańskiego”: 1(1909), s. 44–50, 230–239, 328–341; 2(1909), s. 32–41, 234–245, 428–441; 2(1910), s. 238–248, 308–325, 419–435; 3(1910), s. 33–42, 231–242; też w: Radziszewski, *Pisma*, s. 81–238.

¹³³ Zob. przyp. 98.

¹³⁴ Por. P. Skudrzyk, *Losy cywilizacji według Arnolda J. Toynbeego*, Katowice 1992; G. Lewicki, *Nadchodzi nowy proletariat! Cywilizacja helleńska a zachodnia według Arnolda Toynbeego*, Kraków 2012.

¹³⁵ Zob. Z. Pawlak, *Filozoficzna interpretacja koncepcji religii Mircei Eliadego*, Włocławek 1995.

¹³⁶ Zob. A. Bronk, *Język etnologii na przykładzie teorii religii W. Schmidta*, Lublin 1974.

¹³⁷ Jak pisał lapidarnie o dokonaniu Toynbeego S. Kamiński: „Przyjmuje [on] 23 odrębne cywilizacje, które mogą na siebie oddziaływać [...]. Pod pozornym, cyklicznym rozpadem kryje się bowiem w bardziej uniwersalnym wymiarze jakiś postęp i to jako realizacja planu Bożego. Nie dostrzega się wprawdzie stałego postępu cywilizacyjnego, ale zachodzi wyraźna ciągłość zdarzeń. Proces dziejowy ma charakter autonomiczny. Aktywność jednostek (zależna od ich wolnej woli), a raczej elity kulturalnej, urzeczywistnia – jeśli je rozumie – określone «wyzwania», czyli potencjalności środowiska geograficznego i społecznego; stąd wielorakość cywilizacji. Dążenie po spirali do Boga przez upodobnienie się ludzkiej natury do Niego nadaje sens dziejom świata. Dlatego religia stanowi źródło wszelkich wartości i zasad współżycia. Znakiem zaś przybliżenia się do celu jest integracja ludzkości oparta na jedności ludzi, a motorem – solidarność społeczeństwa wobec zagrożenia ze strony przyrody” (*Filozofia kultury i cywilizacji jako filozofia dziejów*, w: *Filozofia kultury*, cz. 1: *Pytania o istotę kultury, sztuki i techniki*, red. S. Janeczek, A. Starościc, Lublin 2021, s. 133–134 (*Dydaktyka filozofii*, t. 11). Zob. W. Daszkiewicz, *Religia jako nośnik cywilizacji*, „Roczniki Kulturoznawcze”, 8(2017), nr 3, s. 7–24).

z czasem „rozwijały się [one] i doskonaliły w miarę ustawicznie naprzód postępującej kultury” zwracał uwagę, że nie tylko „religia i moralność istnieją od samego zarania ludzkości; że od pierwszej chwili pozostają z sobą w ścisłej łączności i zależności”, ale przede wszystkim

„ten religijno-moralny poziom człowieka bynajmniej nie odpowiada szczeblom drabiny cywilizacyjnej. Raczej przeciwnie: im bardziej lud zasługuje na miano pierwotnego, tym poziom ów jest wyższy, pojęcie Boga wznioślejsze, moralność czystsza. Mimo wznoszącej się kultury ogólnej obniża się religijno-moralna: powstają najrozmaitsze mity, zjawia się animizm, totemizm itp., etyka stacza się po wielkiej pochyłości”¹³⁸.

Stąd też metoda właściwa ewolucjonizmowi „grzeszy ustawicznie aprioryzmem, nie ma solidnej podstawy, na której można by budować cokolwiek trwałego. Ma natomiast tak słabe strony i tak wielkie luki, że może ich nie dostrzec tylko umysł bardzo niekrytyczny. Taki też, ale tylko taki, może z zaufaniem przyjąć jej twierdzenia”¹³⁹.

Dostrzegającej znaczenie badań etnologicznych Radziszewski dla wytłumaczenia zjawiska religii postuluje odwołanie się do psychologii religii¹⁴⁰, która „ma nadać jaśniejsze kontury naszkicowanej przez etnologię religijnej fizjonomii pierwotnego człowieka, a zarazem ma wskazać te czynniki, które sprawiły, że człowiek jest *animal religiosum*”¹⁴¹. Radziszewski ujmując zjawisko religii w formie swoistego „instynktu”, stąd też właściwego ludzkości od jej pierwocin, odwołuje się jednak faktycznie do interpretacji filozoficznej, bowiem to

„człowiek jako istota rozumna na mocy zasady przyczynowości wywnioskował istnienie Wyższego Bytu, Bytu żyjącego, osobowego, dobrego, opiekuńczego. Dalsze badanie idei Boga, dzieł Jego i własnej swej natury doprowadziło człowieka do dokładniejszego poznania stosunku, w jakim do Boga pozostaje; do przeświadczenia się o obowiązku oddawania Mu czci należnej i zanoszenia Doń modłów; do uświadomienia sobie praw moralności, nad których przestrzeganiem On czuwa; do wywnioskowania, że życie tu, na ziemi, podług tych norm warunkuje szczęście w życiu pozagrobowym”¹⁴².

¹³⁸ Radziszewski, *Pisma*, s. 218–219.

¹³⁹ Tamże, s. 219.

¹⁴⁰ Nic dziwnego, że w tym aspekcie ujmuje wątki zawarte w rozprawie *Geneza religii w świetle nauki i filozofii* A. Biela, upatrując w tym przejaw „podejścia empiryczno-kognitywistycznego” (*Idzi Radziszewski*, s. 78–126).

¹⁴¹ Radziszewski, *Pisma*, s. 223.

¹⁴² Tamże, s. 236.

Konkluduje więc w sposób symptomatyczny: „Możemy więc powiedzieć ostatecznie, że natura człowieka, że cały człowiek domaga się religii; że to rozumna natura ludzka sprawia, iż człowiek ma religię”¹⁴³. Jeśli więc Radziszewski uprawia psychologię religii, to ugruntowaną na integralnej, filozoficznej, metafizycznej wizji człowieka, analogicznie do późniejszych opracowań ks. Józefa Pastuszki, podobnie filozofa-psychologa¹⁴⁴. Korzystając z danych faktualnych dostarczanych przez różne nauki, jak etnologia czy psychologia, ostatecznie genezy religii szuka w człowieku jako istocie rozumnej, która staje w obliczu transcendentnego Boga postrzeganego jako Osoba¹⁴⁵. Ponieważ zaś jest to także filozofia otwarta na wiarę, dlatego Radziszewski nie omieszka w integralnie ujętej problematyce genezy religii odwołać się w końcu do „teorii broniącej nadprzyrodzonego początku religii”; w perspektywie filozoficznej uznaje ją jednak za zgodną z wymogami rozumu, bowiem rezultaty obydwu podejść „doskonale z sobą harmonizują”, a także dlatego, że

„jeśli nauka, [...] zapyta, czy wszystkie te i inne objawy, rozpatrywane jako całość, dadzą się w zupełności sprowadzić do przyczyn wyłącznie naturalnych, to musi powiedzieć, że prawdopodobnie uczynić się tego nie da. Z tego by wynikało, że nauka uważa nadprzyrodzony początek religii za prawdopodobny”¹⁴⁶.

Uwaga ta wskazuje więc, że Radziszewski uważa, iż akceptacja podejścia naukowego domaga się zwięźczenia analiz czynionych na gruncie nauk szczegółowych o ujęcia z zakresu filozofii i teologii religii, tym samym broni prawomocności urzeczywistnianej krytycznie całej ludzkiej wiedzy na temat religii¹⁴⁷.

¹⁴³ Tamże, s. 237.

¹⁴⁴ J. Pastuszka, *Człowiek – istota religijna*, RF, 18(1970), nr 4, s. 5–17; tenże, *Struktura świadomości religijnej. Próba nowej interpretacji*, w: *Pastori et Magistro*, red. A. Krupa [i in.], Lublin 1966, s. 307–338. Por. np. E. Zimnica-Kuzioła, *Główne stanowiska w psychologii religii – wprowadzenie*, „Kultura i Wartości”, 2012, nr 1, s. 57–70; Z. Kunicki, „*Homo religiosus*” wobec dialogu o religii, „Studia Warmińskie”, 37(2000), nr 2, s. 395–411.

¹⁴⁵ Zob. Z.J. Zdybicka, *Czy człowiek jest homo religiosus?*, RF, 37–38(1989–1990), z. 1, s. 252; taż, *Klasyczna realistyczna filozofia religii*, w: *Filozofia religii*, red. S. Janeczek, Lublin 2012, s. 139–161 (*Dydaktyka filozofii*, t. 2). Por. taż, *Człowiek i religia. Zarys filozofii religii*, Lublin 1993.

¹⁴⁶ Radziszewski, *Pisma*, s. 237.

¹⁴⁷ Na temat zróżnicowanych metodologicznie podejść w badaniu fenomenu religii zob. artykuły zawarte w rozdziale *Nauki o religii*, a następnie w rozdziale *Filozofia religii*, traktującym na temat różnych podejść we współczesnej filozofii religii, zamieszczonych w przywoływanym tomie *Filozofia religii*.

Ukazując przejawy nadużywania wyników ufilozoficznej nauki, Radziszewski starał się wszakże uniknąć ideologicznego zacierzenia w formie upatrywania źródła konfliktu nauki z religią jedynie po stronie nauki. Wskazywał na analogiczne nadużycia ze strony teologii, która w sposób nieuprawniony chciała zastępować badania naukowe. Przykładem może być potępienie wykładni heliocentryzmu, głoszonego przez Galileusza. Ukazując skomplikowane uwarunkowania jego procesu i stereotypy funkcjonujące w historii nauki jednostronnie obciążające urząd nauczycielski Kościoła („jest to romans, a nie historia”¹⁴⁸), Radziszewski nie zawaha się stwierdzić kategorycznie: „Ponieważ prawda nigdy nie wymaga obrony za pomocą fałszu, bez ogródki wyznajemy, że Kongregacje, i Indeks, i Świętego Oficjum, popełniły błąd godny pożałowania”¹⁴⁹.

Jak wskazano, równie istotne w dorobku piśmienniczym zarówno Merciera, jak i Radziszewskiego, były podręczniki, w przypadku rektora KUL zachowane tylko w formie skryptów rękopiśmiennych w odniesieniu głównie do wykładów z psychologii, kryteriologii i filozofii Boga¹⁵⁰. W kontekście epistemologicznym, a w pewnej mierze i psychologizacyjnie zorientowanej neoscholastyki Mercierowskiej najistotniejsze są wykłady Radziszewskiego z psychologii, począwszy od określenia jej statusu metodologicznego, którą – jak starano się pokazać – była u Lowańczyka ugruntowana filozoficznie, stanowiąc przejaw antropologii rozbudowanej psychologizacyjnie. Nie inaczej w przypadku ujęcia Radziszewskiego, które strukturalnie odpowiada podręcznikowi Merciera, ale jest opracowane bardziej podręcznikowo (eksplikatywno-porządkujący styl wykładu), i bardziej praktyczne w treści, choć wcale obszernie (348 stron formatu zeszytowego). Także zdaniem Radziszewskiego psychologia „bada duszę ludzką” w aspekcie jej „przejawów świadomych i nieświadomych, zarówno w wewnętrznych, jak i zewnętrznych odruchach”¹⁵¹. Nic dziwnego, że postuluje operowanie „metodą mieszaną”, a więc „doświadczalną

¹⁴⁸ Radziszewski, *Pisma*, s. 255.

¹⁴⁹ Tamże. Por. np. M. Heller [i in.], *Nauki przyrodnicze a teologia: konflikt i współistnienie*, Tarnów 2001.

¹⁵⁰ Z okresu włocławskiego dostępny jest także zapis Radziszewskiego Wykładów historii filozofii powszechnej z lat 1901–1914, sporządzony przez ks. Antoniego Szymańskiego, późniejszego rektora KUL, <https://dlibra.kul.pl/dlibra/show-content/publication/edition/23278?id=23278> [23.09.2021].

¹⁵¹ Psychologia. Notatki z wykładów ks. Rekt. I. Radziszewskiego, Lublin 1922 (348 s. formatu zeszytowego; litografia – rps; Biblioteka Uniwersytecka KUL), s. 1.

i racjonalną¹⁵², czyli także metodami eksperymentalnymi i właściwymi biologii. W wykorzystaniu osiągnięć współczesnej psychologii należy jednak unikać „jednostronności, wyłączności i krańcowości tych badań i wniosków”¹⁵³. Jeśli więc zajęcia z psychologii były obowiązkowe na wszystkich wydziałach KUL to też z racji ideowych, ukazywały bowiem integralną wizję człowieka oraz dostarczały niewątpliwie narzędzi do osobistego rozwoju, a więc pozostawały w służbie wychowania.

Tłumaczy to też znaczenie, jakie założyciel KUL przyznawał epistemologii, uprawianej również w duchu Merciera, który łączył tę dyscyplinę z psychologią, nakazując „obserwację faktów poznania pod formalną postacią ich pewności”, zaznaczając, że „pewność jest niejakim stanem zdolności poznawczej, i jej racja ostatnia znajdować się musi w naturze duszy ludzkiej”, co z kolei wskazuje na jej związki z metafizyką człowieka¹⁵⁴. Jeśli zaś wyróżnia się kryteriologię jako osobną dyscyplinę filozoficzną to pod wpływem dokonań Kartezjusza, krytycyzmu Kanta, a następnie pozytywizmu czy różnych form woluntaryzmu¹⁵⁵. Nie inaczej Radziszewski, który w wykładach kreślił wizję kryteriologii sformułowanej w aspekcie analizy pewności ludzkiego poznania¹⁵⁶. W odróżnieniu jednak od prawdziwego traktatu epistemologicznego, jakim było dojrzałe dzieło Merciera, założyciel KUL w lapidarnym, nasyconym analizami historycznymi skrypcie podejmuje zagadnienia należące do psychologii poznania, logiki ogólnej i metodologii nauk, dbając o użyteczność wykładu w praktyce uniwersyteckiej oraz ukazując bogactwo ludzkich metod poznawczych i niebezpieczeństwo pobłądzenia, a więc w sensie dzisiejszego kształtowania kultury logicznej¹⁵⁷.

W monograficznym, choć tylko skryptowym ujęciu filozofii Boga, założyciel KUL odwołując się do bogatej literatury przedmiotu, zwłaszcza w języku francuskim i niemieckim, krytykuje rozmaite formy agnostycy-

¹⁵² Tamże, s. 8.

¹⁵³ Tamże, s. 20.

¹⁵⁴ Mercier, *Kryteriologia czyli traktat o pewności*, s. 5.

¹⁵⁵ Tamże, s. 5–6.

¹⁵⁶ Kryteriologia, Lublin ok. 1920 (173 s. – litografia, w części mps, w części rps; Biblioteka Uniwersytecka KUL). Por. rękopiśmienny skrypt Radziszewskiego: Notatki z filozofii systematycznej, b.m.d., (43 s., rps – litografia; Biblioteka Uniwersytecka KUL), który także podejmuje wątki epistemologiczne. Por. J. Iwanicki, *Problematyka filozoficzna w ciągu ostatniego 50-lecia w Polsce*, AtK, 58(1959), z. 300–302, s. 261–267.

¹⁵⁷ Zob. np. *Logika, cz. 2: Kultura logiczna*, red. S. Janeczka, M. Tkaczyk, A. Starościc, Lublin 2018 (*Dydaktyka filozofii*, t. 8).

zmu i fideizmu, zrozumiałe w kontekście aktualnej podówczas krytyki modernizmu ocenianego jako przejaw irracjonalizmu, ale potrafi docenić aspektywnie bliskie przecież temu stylowi myślenia takie nowe dokonania jak pragmatyzm czy filozofia życia (Henri Bergson, Maurice Blondel). Podobnie też w duchu tomizmu lowańskiego wykorzystuje wyniki współczesnych nauk przyrodniczych. Jednak ujęcie to jest tematycznie dużo węższe niż odnośne opracowanie Merciera, prezentującego integralny wykład tej dyscypliny (istnienie Boga, Jego natura i relacja ze światem). Radziszewski bowiem – zapewne dlatego, że jest to część pierwsza wykładu – podejmuje tylko zagadnienie możliwości poznania istnienia Boga, krytykując m.in. wspomniane rozmaite formy agnostycyzmu czy fideizmu, a następnie omawia różne formy uzasadnienia tezy o egzystencji Boga, co wskazuje na dbałość o zgodność z wizją poznania Boga zawartą w dokumentach *Vaticanum I* i encyklikach Leona XIII i Piusa X¹⁵⁸.

Znaczenie, jakie przywiązywał Radziszewski do skryptów, było przejawem jego szerszej pojętej troski o upowszechnienie szeroko pojętej kultury intelektualnej, istotnej w wymiarze społecznym, narodowym, począwszy – jak zasygnalizowano wyżej – od zapoczątkowania polskiej bibliografii filozoficznej, co było istotne wobec niedobrej preferencji dokonań obcych nad rodzimymi, a bliskie analogicznej dbałości o kulturę rodzimą dla takich znaczących myślicieli jak Henryk Struve czy Kazimierz Twardowski¹⁵⁹. Troskę o właściwy kształt kultury intelektualnej, w której istotną odgrywa kultura filozoficzna, odnosił Radziszewski także do kształcenia na polu kościelnym, zwłaszcza w zakresie właściwej formacji do kapłaństwa, czego przejawem jest dokumentacja zarządzeń Stolicy Apostolskiej w zakresie organizacji seminariów duchownych¹⁶⁰. Nie inaczej – znów jak Mercier,

¹⁵⁸ Rękopiśmienne skrypty Radziszewskiego w Bibliotece Uniwersyteckiej KUL: *Praelectiones Theodicaeae quas ad modum commentarii in sancti Thomae Aquinatis Summam Theologicam (I q. 2–26, 44–46, 103–15) in R.C. Ecclesiastica Academia Petropolitana Rector Aegidius Radziszewski habebat* (432 s. rękopiśmienna litografia; tom pierwszy obejmuje wykład w roku akademickim 1917/18). Oprócz tego w bibliotece tej znajduje się tom – tożsamy treściowo z wymienionym wyżej, poza różnicami natury językowej – niekompletnego wykładu wymienionej wcześniej publikacji: *Epitome praelectionum Theodicaeae quas ad modum Thomae Aquinatis Summam Theologicam (I q. 2–26, 44–46, 103–105) in R.-G. Ecclesiastica Academia Petropolitana Rector Aegidius Radziszewski habebat* (rps – litografia).

¹⁵⁹ Por. J. Wojtyśiak, *Czy istnieje takie x, że x jest filozofią polska?*, „Znak”, 57(2005), nr 5, s. 23–28.

¹⁶⁰ I. Radziszewski, *Regulamin dla seminariów duchownych we Włoszech, przez Stolicę Apostolską potwierdzony*, AtK, 1(1909), s. 242–245; toż w: tenże, *Pisma*, s. 365–369; tenże, M. Bargilliat, *De Institutione Clericorum in Seminariis Episcopilibus. Romanorum Pontificum*

który marzył, by odpowiednio „formować kapłanów [...] to największe pragnienie mojej duszy”¹⁶¹, stąd założył w roku 1892 cieszące się podobną swobodą intelektualną seminarium duchowne, korzystające z intelektualnego dorobku Instytutu¹⁶² – Radziszewski chciał, by była to działalność na wskroś systematyczna, stąd postulował sporządzenie

„poradnika czy przewodnika dla studiów duchownych w ogóle, a seminaryjnych w szczególności [...]. Poszczególne przedmioty rozebrałoby do opracowania specjaliści. Korzystając z dawniejszych prac i uwzględniając wyniki najświeższych badań, staraliby się dać najgruntowniejsze i najpraktyczniejsze vademecum do każdego przedmiotu. Tak sporządzona i przez komisję redakcyjną przejrzana *ratio studiorum* miałaby niezmierną doniosłość. I alumn na ławie seminaryjnej czy akademickiej, i kapłan na stanowisku profesora, prefekta czy pasterza dusz pozostający, wszyscy mieliby w takim dziele wiernego a wytrawnego doradcę, ułatwiającego pracę czy to nad sobą, czy nad innymi. Iluż by to zachęciło się i ośmieliło do kontynuowania studiów, podczas gdy dziś zrażają się trudnościami i chodzeniem po omacku”¹⁶³.

* * *

A.R. Bańka oceniając dzieje lowańskiego instytutu w okresie międzywojennym wskazuje, że wobec zmiany trendów intelektualnych w ówczesnej kulturze intelektualnej, gdy

„ciągły rozwój dyscyplin naukowych, połączony z przyrostem zdobyczy techniki, wymykał się coraz bardziej możliwościom filozoficznej syntezy, a język najwyższych metafizycznych zasad – opracowanych w duchu klasycz-

Pii IX, Leonis XIII et Pii X monita et decreta, Parisiis apud Berche et Tralin editores, 1908, in 8-o, ss. XX + 228, AtK, 2(1909), s. 378–380; toż w: tenże, Pisma, s. 515–517; tenże, A.M. Micheletti, De institutione clericorum in Sacris Seminariis. In Decretum et Normas S.C. Episcoporum et Regularium die 18 Januarii 1908 datum Commentarium Sanctissimo Domino Nostro Pio P.P. X quam humillime dicatum, VII i 176 s. Herder, Friburgi Br.; Pustet, Ratisbonae 1908, AtK, 1(1909), s. 476–478; toż w: tenże, Pisma, s. 517–520; tenże, A.M. Micheletti, De ratione studiorum in sacris Seminariis. In Decretum et Normas S.C. Episcoporum et Regularium pro reformatione Seminariorum Commentarium Sanctissimo Domino nostro Pio P.P. X quam humillime dicatum, Pars II, in 8-o, XI-326 s. Herder, Friburgi Br.; Pustet, Ratisbonae. 1909, AtK, 1(1910), s. 182–190; toż w: tenże, Pisma, s. 520–527.

¹⁶¹ Cyt. za: Bańka, *Désiré Mercier (1851–1926). U źródeł neoscholastyki*, s. 61.

¹⁶² Tamże, s. 92.

¹⁶³ Radziszewski, *A.M. Micheletti, De ratione studiorum in sacris Seminariis*, s. 527. Na temat współczesnego uporządkowania wykładu filozofii w seminariach duchownych zob. *Droga formacji prezbiterów w Polsce. Ratio institutionis sacerdotalis pro Polonia*, Warszawa 2021, s. 125–155, 234–235. Por. A. Starościc, *Dydaktyka filozofii*, w: *Encyklopedia 100-lecia KUL*, t. 1, s. 186–187; taż, *Filozofia otwarta na wiarę*, „Przegląd Uniwersytecki”, 29(2017), nr 6(170), s. 64–65.

nej scholastyki – coraz słabiej przystawał nie tylko do naukowego dyskursu, ale także do intelektualnych trendów w obrębie najnowszej filozofii”,

stąd styl filozofowania lowańczyków „powoli stawał się elementem historii wielkiego nurtu scholastycznego odrodzenia”¹⁶⁴. Słusznie wszakże, konkluduje, że

„dzisiaj refleksja ta należy już do przeszłości, ale bez wątplenia – niezależnie od dyskusji, a nawet wzbudzanych przez nią kontrowersji – wciąż wyznacza czytelne punkty odniesienia dla tych, którzy pragną podążać drogą klasycznej, scholastycznie zorientowanej i współcześnie odczytywanej filozofii. W tym sensie jej idee dalej pozostają aktualne i niezmiennie zachowują swą wartość”¹⁶⁵.

Dotyczy to nade wszystko idei współpracy filozofii z naukami przyrodniczymi, niezbędnej wobec powszechności oddziaływania tzw. trzeciej kultury, od której oddziaływania nie jest wolna i humanistyka, i nauki społeczne, które muszą się liczyć nie tylko ze zdobycami, ale nawet ze stylem uprawiania nauki właściwym naukom przyrodniczym¹⁶⁶. Nie inaczej jest w odniesieniu do niezbędnego dyskursu z filozofią współczesną, w perspektywie której tradycyjne nurty, takie jak tomizm, traktowane są jako element katolickiego getta¹⁶⁷. Mimo tych trudności nie można nie zauważyć, że współczesne polskie ośrodki filozofii uprawianej z inspiracji chrześcijańskiej są świadectwem kultury żywej, zróżnicowanej, a nie bynajmniej przejawem stagnacji i zaściankowości¹⁶⁸.

Nie inną uwagę można odnieść do dokonania ks. Radziszewskiego, którego kultura filozoficzna budziła respekt mu współczesnych. Jest ona nade wszystko właściwa uniwersytetom katolickim, śladem wielkich encyklik *Aeterni Patris* i *Fides et ratio*, postulującym poszukiwanie prawdy gdziekolwiek się ona znajduje oraz w duchu autentycznej wolności korzystanie z bogactwa inspiracji religijnej. Jest to bowiem styl, właściwy największym myślicielom chrześcijańskim, w nowożytności takim jak wielki kard. John

¹⁶⁴ *Tomizm lowański*, s. 502–503.

¹⁶⁵ Tamże, s. 503.

¹⁶⁶ Zob. C.P. Snow, *Dwie kultury*, tłum. T. Banaszak, Warszawa 1999; *Trzecia kultura*, red. J. Brockman, tłum. P. Amsterdamski [i in.], Warszawa 1996.

¹⁶⁷ Por. P. Duchliński, *W stronę aporetycznej filozofii klasycznej. Konfrontacja tomizmu egzystencjalnego z wybranymi koncepcjami filozofii współczesnej*, Kraków 2014.

¹⁶⁸ Zob. obszernie artykuły omawiające filozofię chrześcijańską w Lublinie (S. Janeczek), Warszawie (J. Krokos) i Krakowie (K. Trombik, J. Poznański) w rozdziale *Filozofia chrześcijańska w polskiej filozofii współczesnej*, w: *Historia filozofii*, cz. 1, s. 463–632.

Henry Newman, dziś święty, pionier idei katolickich uniwersytetów¹⁶⁹, do którego piśmiennictwa – tak jak do wielkiego kard. Merciera – ks. Radziszewski się odwoływał¹⁷⁰. Newman wyrażał pragnienie, „aby świecki intelektualista stał się człowiekiem religijnym, zaś pobożny duchowny intelektualistą”¹⁷¹. Był bowiem przekonany, że „przyszłość chrześcijaństwa leżała nie w ignorowaniu ówczesnych prądów umysłowych, lecz we wzmocnieniu, a zarazem spotęgowaniu czynnika intelektualnego wewnątrz samego Kościoła katolickiego”¹⁷². Trudno o bardziej aktualny i inspirujący postulat.

FR. IDZI RADZISZEWSKI AS A PHILOSOPHER IN THE CONTEXT OF DÉsirÉ MERCIER'S VIEWS

Keywords: Idzi Radziszewski, Désiré Mercier, neo-scholasticism, philosophy and science, Christian philosophy.

Summary: This article seeks to present the philosophizing style of Fr. Idzi Radziszewski, the charismatic founder of the Catholic University of Lublin, by juxtaposing it with a more complete vision of philosophy formulated in the rich literature of Card. Désiré Mercier, the founder of the Institut Supérieur de Philosophie at the Université Catholique de Louvain. The vision of both thinkers unites the autonomously understood types of philosophical, scientific and religious thinking. It shows the creative consequences of this fusion as well as its hypothetical difficulties and threats that have emerged in history. In particular, the intention of both thinkers was indicated to formulate an integral, i.e. maximalistic, philosophy with world-view references, in opposition to the manifestations of positivist reductionism and naturalism. It was pointed out that the type of philosophizing under discussion is a creative manifestation of neo-scholastics.

BIBLIOGRAFIA

- Radziszewski I., *Epitome praelectionum Theodicaeae quas ad modum Thomae Aquinatis Summam Theologicam (Iq. 2–26, 44–46, 103–105) in R.-G. Ecclesiastica Academia Petropolitana Rector Aegidius Radziszewski habebat* (rps – litografia).
- Radziszewski I., *Kryteriologia*, Lublin 1920 (litografia, w części mps, w części rps; Biblioteka Uniwersytecka KUL).

¹⁶⁹ J.H. Newman, *Idea uniwersytetu*, tłum. P. Mroczkowski, Warszawa 1990.

¹⁷⁰ Nieprzypadkowo zestawia się kulturę intelektualną obydwu wielkich kardynałów: R. Boudens, *Two Cardinals: John Henry Newman, Désiré-Joseph Mercier*, red. L. Gevers, B. Doyle, Leuven 1995.

¹⁷¹ J. Fijaś, *J.H. Newman idea uniwersytetu*, SThV, 17(1979), nr 1, s. 110.

¹⁷² Tamże.

- Radziszewski I., *Pisma*, red. S. Janeczek, M. Maciołek, R. Charzyński, Lublin 2009.
- Radziszewski I., *Praelectiones Theodicaeae quas ad modum commentarii in sancti Thomae Aquinatis Summam Theologicam (I q. 2–26, 44–46, 103–15) in R.C. Ecclesiastica Academia Petropolitana Rector Aegidius Radziszewski habebat* (rękopiśmienna litografia; tom pierwszy obejmuje wykład w roku akademickim 1917/18).
- Radziszewski I., *Psychologia. Notatki z wykładów ks. Rekt. I. Radziszewskiego*, Lublin 1922 (litografia – rps; Biblioteka Uniwersytecka KUL).
- Mercier D., *Historia psychologii nowożytnej*, tłum. W. Kosiakiewicz, Warszawa 1900.
- Mercier D., *Kryteriologia, czyli traktat o pewności*, tłum. W. Kosiakiewicz, A. Krasnowolski, Warszawa 1901.
- Mercier D., *Logika*, tłum. W. Kosiakiewicz, Warszawa 1906.
- Mercier D., *Metafizyka ogólna*, tłum. W. Kosiakiewicz [i in.], Warszawa 1902.
- Mercier D., *Neoscholastyzm. Warunki jego żywotności*, „Przegląd Powszechny”, 81(1904), s. 1–16.
- Mercier D., *Potępienie modernizmu – Dezydery kard. Mercier*, <http://www.wieden1683.pl/news/potepienie-modernizmu-dezydery-kard-mercier/> [9.09.2021].
- Mercier D., *Psychologia*, tłum. A. Krasnowolski, Warszawa 1901.
- Mercier D. [i in.], *Cours supérieur de philosophie*, wyd. 7, Louvain 1926.
- Mercier D. [i in.], *A manual of modern scholastic philosophy*, t. 1–2, London 1916.
- Pius IX, *Syllabus błędów*, 1864, tłum. M. Wojciechowski, https://opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/pius_ix/inne/syllabus_08121864.html [9.09.2021].
- Leon XIII, Encyklika *Aeterni Patris*, 1879, https://www.vatican.va/content/leo-xiii/en/encyclicals/documents/hf_l-xiii_enc_04081879_aeterni-patris.html [2.09.2021].
- Pius X, Encyklika *Pascendi dominici gregis*, 1907, https://www.vatican.va/content/pius-x/la/encyclicals/documents/hf_p-x_enc_19070908_pascendi-dominici-gregis.html; <https://sanctus.pl/index.php?grupa=89&podgrupa=500&doc=450> [6.09.2021].
- Pius X, *Przysięga antymodernistyczna*, 1910, <https://www.ekai.pl/dokumenty/przysiega-antymodernistyczna/> [9.09.2021].
- Jan Paweł II, Encyklika *Fides et ratio*, 1998, (https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/pl/encyclicals/documents/hf_jp-ii_enc_14091998_fides-et-ratio.html) [27.09.2021].
- Bańka A., *Désiré Merciera ogólna teoria pewności*, Katowice 2008.
- Bańka A., *Désiré Mercier (1851–1926). U źródeł neoscholastyki*, Katowice 2013.
- Bańka A., *Désiré Mercier (1851–1926). Wokół kantyizmu i apologii wiary*, Katowice 2020.
- Bańka A., *Tomizm łowański*, w: *Historia filozofii*, cz. 3: *Meandry przemian*, red. S. Janeczek, A. Starościc, Lublin 2020, s. 483–505 (*Dydaktyka filozofii*, t. 10).
- Bańka A., *Polscy neoscholastycy wobec filozoficznego programu szkoły łowańskiej*, „*Studia z Filozofii Polskiej*”, 2(2007), s. 87–116.
- Biela A., *Idzi Radziszewski. Charyzmatyczny psycholog*, Lublin 2018.

- Borzym S., *Filozofia polska 1900–1950*, Wrocław 1991.
- Borzym S., *Krytycy szkoły lwowsko-warszawskiej*, w: *Historia filozofii*, cz. 1: *Style filozofowania*, red. S. Janeczek, A. Starościc, Lublin 2020, s. 341–363 (*Dydaktyka filozofii*, t. 10).
- Boudens R., *Two Cardinals: John Henry Newman, Désiré-Joseph Mercier*, red. L. Gevers, B. Doyle, Leuven 1995.
- Bronk A., *Intelektualizm jako warunek możliwości filozofii fundamentalistycznej*, RF, 37–38(1989–1990), nr 1, s. 197–222.
- Chaberek M., *Papieże wobec problemów teologicznych XIX wieku*, Lublin 2009.
- Charzyński R., *Problem polemiczno-apologetycznego charakteru neoscholastyki polskiej*, Lublin 2016.
- Daszkiewicz W., *Ewolucjonistyczna teoria kultury w antropologii społecznej*, ZN KUL, 58(2015), nr 3(231), s. 69–83.
- Daszkiewicz W., *Religia jako nośnik cywilizacji*, „Roczniki Kulturoznawcze”, 8(2017), nr 3, s. 7–24. <https://doi.org/10.18290/rkult.2017.8.3-1>.
- Dembowski B., *Encyklika „Aeterni Patris” w Polsce*, w: *Studia z dziejów św. Tomasza z Akwinu*, red. S. Swieżawski, J. Czerkawski, Lublin 1978, s. 315–333.
- Dembowski B., *Spór o metafizykę. Główne poglądy na metafizykę w Polsce na przełomie XIX i XX wieku*, Warszawa 1969.
- Fijaś J., *J.H. Newmana idea uniwersytetu*, SThV, 17(1979), nr 1, s. 101–141.
- Głombik C., *Początki neoscholastyki polskiej*, Katowice 1991.
- Iwanicki J., *Problematyka filozoficzna w ciągu ostatniego 50-lecia w Polsce*, AtK, 51(1959), z. 58, s. 261–267.
- Janeczek S., *Filozofia na KUL-u. Nurty – osoby – idee*, Lublin 1998.
- Janeczek S., *Między filozofią klasyczną a filozofią chrześcijańską. Filozofia na KUL a odrodzona Rzeczpospolita*, „Studia z Filozofii Polskiej”, 13(2018), s. 85–110.
- Karolewicz G., *Ksiądz Idzi Radziszewski 1871–1922*, Lublin 1998.
- Newman J.H., *Idea uniwersytetu*, tłum. P. Mroczkowski, Warszawa 1990.
- Pastuszka J., *Psychologia a filozofia. Kilka uwag o organizacji studium psychologii w uniwersytetach polskich*, RF, 1(1948), s. 282–284.
- Pastuszka J., *Trwałe wartości filozofii chrześcijańskiej na tle nowoczesnych prądów filozoficznych*, RF, 1(1948), s. 1–41.
- Pastuszka J., *Wydział Filozofii Chrześcijańskiej. Nowy ośrodek studiów filozoficznych*, RF, 1(1948), s. 270–277.
- Pawlak Z., *Neoscholastyka i formy jej kontynuacji. Studium analityczno-krytyczne twórczości filozofów wrocławskich XX wieku*, Włocławek 2001.
- Polak P., *Spór wokół teorii ewolucji przed stu laty*, „Zagadnienia Filozoficzne w Nauce”, 2007, nr 41, s. 56–90.
- Rektorowi KUL. W 90. rocznicę śmierci ks. Idziego Radziszewskiego*, red. S. Janeczek, M. Krupa, Lublin 2013.

- Ryba M., *Katolicki Uniwersytet Lubelski. Korzenie, początki, źródła tożsamości*, Warszawa – Radzimin 2018.
- Skubała-Tokarska Z., *Spoleczna rola Wolnej Wszechnicy Polskiej*, Wrocław 1967.
- Strasser S., *Désiré Mercier et le problème de la psychologie néothomiste*, „Revue Philosophique de Louvain”, seria trzecia, 49(1951), nr 24, s. 699–713 (https://www.persee.fr/docAsPDF/phlou_0035-3841_1951_num_49_24_4372.pdf [27.09.2021]). <https://doi.org/10.3406/phlou.1951.4372>.
- Szałata K., *Obrona filozofii tomistycznej na początku dwudziestego wieku*, SPhCh, 1985, nr 2, s. 193–208.
- Van Riet G., *Originalité et fécondité de la notion de philosophie élaborée par le Cardinal Mercier*, „Revue Philosophique de Louvain”, seria 4, 79(1981), nr 44, s. 532–565; https://www.persee.fr/doc/phlou_0035-3841_1981_num_79_44_6159 [27.09.2021]). <https://doi.org/10.3406/phlou.1981.6159>.
- Wasmann E., *Biologia nowoczesna a teoria rozwoju*, cz. 1, tłum. R. Wierzejski, Warszawa 1913.
- Wielgus S., *Uniwersytety katolickie i kościelne instytuty wyższego nauczania*, „Przegląd Uniwersytecki” 1996 [Dodatek specjalny].
- Wodzianowska I., *Deo et Patriae. Rektor ks. Idzi Radziszewski (1918–1922) – uczone i dzieło*, w: *Katolicki Uniwersytet Lubelski 1918–2018*, t. 1: 1918–1944, red. G. Bugajak, Lublin – Warszawa, s. 21–71.
- Woleński J., *Szkola lwowsko-warszawska w polemikach*, Warszawa 1997.
- Wolsza K.M., *Tomizm transcendentálny*, w: *Historia filozofii*, cz. 3: *Meandry przemian*, red. S. Janeczek, A. Starościc, Lublin 2020, s. 507–529 (*Dydaktyka filozofii*, t. 10).
- Woźniczka M., *Rekonstrukcja poglądów przedstawicieli Szkoły Lwowsko-Warszawskiej na proces nauczania filozofii*, w: *Polska filozofia analityczna. W kręgu Szkoły Lwowsko-Warszawskiej*, red. R. Jadczyk, W. Tyburski, R. Wiśniewski, Toruń 1999, s. 145–161.