

Kazimierz Kłósak

Maritainowa analiza stosunku filozofii moralnej do teologii

Collectanea Theologica 19/2, 177-220

1938

Artykuł został zdigitalizowany i opracowany do udostępnienia w internecie przez Muzeum Historii Polski w ramach prac podejmowanych na rzecz zapewnienia otwartego, powszechnego i trwałego dostępu do polskiego dorobku naukowego i kulturalnego. Artykuł jest umieszczony w kolekcji cyfrowej bazhum.muzhp.pl, gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

MARITAINOWA ANALIZA STOSUNKU FILOZOFII MORALNEJ DO TEOLOGII.

W epoce współczesnego renesansu światopoglądu katolickiego nieprzeciętną rolę odgrywa Jakób Maritain, profesor Instytutu Katolickiego w Paryżu. Próba przedstawienia (I) i ocena (II) pomyślanego przezeń stosunku filozofii moralnej do teologii jest przedmiotem tego artykułu¹⁾.

I.

Maritain wymaga od filozofii moralnej pozytywnego podporządkowania się teologii. Innymi słowy, filozofia moralna ma być według niego chrześcijańską nie tylko przez „stan“, w którym faktycznie znajduje się w jednostce filozofującej, ale również przez swoje zasady²⁾.

Rację tego twierdzenia upatruje Maritain przede wszystkim w naturze filozofii moralnej i w historycznych warunkach rodzaju ludzkiego. Jeżeli filozofia moralna ma być prawdziwą nauką praktyczną, nauką zrównaną ze swym przedmiotem, czyli, jeżeli ma kierować konkretnym, aktualnym, historycznym działaniem ludzkim, t. zn. działaniem zwróconym ku celowi nadprzyrodzonemu a obracającym się w warunkach natury ludzkiej upadłej i odkupionej, zaś ten cel i te warunki zna wyłącznie teologia, to filozofia moralna musi przejść od teologii te prawdy, czyli podporządkować się jej pozytywnie³⁾.

¹⁾ Wyjątek z przygotowywanej do druku monografii o Maritainie.

²⁾ „Ici ce n'est plus seulement en raison de l'état, c'est en raison de l'objet même qu'il convient à la philosophie d'être chrétienne, en d'autres termes elle n'est pas seulement infraposée, elle doit être proprement „subalternée“ à la théologie“. *Science et Sagesse*, str. 182.

³⁾ „...un savoir proprement et absolument dit des actes humains, une éthique purement et simplement vraie (et non pas seulement *secundum quid*)

Prócz tego argumentu, najczęściej powtarzanego, wysuwa Maritain jeszcze inny, oparty na paraleli, mającej istnieć między filozofią moralną a cnotami moralnymi nabytymi w stanie natury ludzkiej upadłej. Jak cnoty moralne nabyte w stanie natury ludzkiej upadłej nie są bez łaski prawdziwymi cnotami, gdyż nie urzeczywistniają w sobie natury stałych sprawności (*habitus*), ale są jedynie w „stanie dyspozycji“, niezwiązanych ze sobą w organizm duchowy prawdziwie mocny i jednolity, tak w obecnym stanie natury ludzkiej filozofia moralna nie jest prawdziwą nauką praktyczną, jeżeli nie uwzględni pozytywnie prawd teologicznych ⁴).

Dla wyświeślenia genezy pomyślanej przez Maritaina paraleli należy zaznaczyć, że bezpośrednim źródłem jego doktryny o cnotach moralnych nabytych są teksty Jana od św. Tomasza ⁵). Maritain sądzi, że Jan od św. Tomasza kwestję o wymienionych

ne peut pas faire abstraction des conditions existentielles fondamentales et universelles imposées à l'homme ici-bas, elle n'est donc possible de fait que si la véritable fin assignée de fait à la vie humaine et les conditions concrètes, l'état de fait où la nature humaine est existentiellement placée par rapport à cette fin sont connus.... A raison d'événements proprement capitaux pour le genre humain et pour la nature humaine, qui sont la création de l'homme dans l'état de grâce adamique, la chute et la redemption, les vérités théologiques sont indispensables à la pleine constitution de l'éthique, l'objet moral n'est adéquatement connu qu' à la lumière de ces vérités“. *Science et Sagesse*, str. 184—186. Cf. *De la Philosophie chrétienne*, 70, 71; *Katolicyzm i filozofia*, Verbum 1934, IV, str. 492.

⁴) „...morale naturelle n'existe pas à part comme vraie science de la conduite (pas plus que sans la charité les vertus naturelles n'existent au titre véritable de vertus)“... *De la Philosophie chrétienne*, str. 102.

Dla szczegółowego wyjaśnienia poglądu Maritaina na charakter cnot nabytych w człowieku bez łaski poświęcającej zacytuję następujący tekst z wymienionego dziełka: „...cette prudence naturelle acquise et les autres vertus cardinales ne peuvent, sans la charité, exister qu'à l'état de disposition, et non de vertu proprement dite. . Ainsi n'arrivent-elles pas sans la charité à être connexes, à se nouer entre elles en un organisme parfaitement un et ferme, car elles ne sont connexes que *in statu virtutis*...“ (str. 105 przypisek). Por. tamże str. 102, nota; *Science et Sagesse*, str. 241—255, 367.

Według uwagi, skierowanej przez Maritaina do O. Ramireza *Bulletin Thomiste* (lipiec—wrzesień 1935, str. 554) wyrażenia „cnota w stanie dyspozycji“ nie należy utożsamiać z wyrażeniem „cnota jako prosta dyspozycja“.

⁵) „...ex defectu caritatis in peccatore virtus acquisita... directe et ex consequenti amittit essentialem rationem virtutis quantum ad rationem ha-

cnotach wyjaśnił z większą jasnością, niż ktokolwiek inny z pośród komentatorów⁶⁾. Ta doktryna jednocy zdaniem Maritaina dwie grupy tekstów św. Tomasza, grupę, w której cnoty naturalne bez łaski są nazwane „prawdziwymi“ cnotami (II—II, qu. 23, a. 7), oraz grupę, w której są nazwane cnotami „niedoskonałymi“ albo cnotami „pod pewnym tylko względem“ (*virtutes imperfectae, virtutes secundum quid*. I—II, qu. 65, a. 1 i 2). Jako na świeży przykład takiego ujęcia kwestji, „klasycznego w szkole tomistycznej“, mógł się powołać Maritain na O. Garrigou-Lagrange O. P., autora cennego artykułu: *Les vertus morales dans la vie intérieure*⁷⁾. Ta doktryna bezsprzecznie podzielana

bitus difficile mobilis, et induit rationem dispositionis bonae, quae est virtus imperfecta. Itaque ex defectu charitatis per peccatum in nobis indirecte vulnerantur virtutes acquisitae, et mutant rationem habitus difficile mobilis, et sic non sunt verae virtutes existente peccato... *Cursus theol.*, t. VI wyd. Vivès, in quaest LXII, I—II, disp. XVII, art. 2, dub. 2, n. LVIII. ...peccator remota charitate ita amittit conversionem ad verum finem ultimum supernaturalem et naturalem, quod non potest quaecumque virtus facere bonum habentem, neque firmum motivum habere in bono quod facit, nam motivum operandi bonum bene et firmiter, sumitur ex amore finis ex quo firmatur quis in amore et efficacia mediorum; amisso autem amore finis, languide fertur circa media... Ergo virtus illa, seu inclinatio ad aliquam materiam, seu obiectum bonum, quae manet in peccatore, non est inclinatio difficile mobilis ex specie, et motivo suo formali, sed ex aliqua accidentali assuefactione, et sic specie differt a virtute perfecta, id est, quae ex sua perfectione specificè difficile postulat moveri, et radicata est, et sic mutatur per peccatum in quamdam imperfectam virtutem, quae solum pertinet ad genus dispositionis, non ad habitum difficile mobilem ex sua specifica ratione“. Tamże, n. LX. „...respondetur unico actu posse tolli virtutes acquisitas quantum ad formale quod tenet se ex parte prudentiae, et connexionis virtutum, et firmitatis motivi, quod requiritur ut virtutes sint quoad specificationem habitus difficile mobiles“. Tamże, n. LXIII. „Quod autem ista destructio essentiae virtutum ex absentia charitatis sit indirecta constat...“ Tamże, n. LXV. Po odwróceniu się od celu ostatecznego przez grzech ciężki „nullo modo remanet ipsa specifica ratio firmitatis in virtute“. Tamże, n. LXX. (Wyd. Vives ma niewątpliwy błąd drukarski, gdy podaje „...specifica ratio firmitas in virtute“). W doborze tekstów Jana od św. Tomasza idę za O. Ramirezem O. P. zob. jego art. *De Philosophia Morali Christiana. Responsio quaedam responsionibus completio adaequatis. Domini Jacobi Maritain: Divus Thomas* (Freib.), 14 (1936), str. 94.

⁶⁾ „...Jean de saint Thomas l'explique avec plus de netteté que tout autre commentateur...“ *Science et Sagesse*, str. 252.

⁷⁾ *Vie Spirituelle* z 1 grudnia 1934 r.

przez obu pisarzy dominikańskich znajduje się zdaniem Maritaina również u Karmelitów z Salamanki⁸⁾.

Do powyższych dwóch argumentów za pozytywnym podporządkowaniem filozofii moralnej teologii, zaczerpniętych z wymagań filozofii moralnej jako nauki i z warunków historycznych rodzaju ludzkiego, dodaje Maritain argument trzeci, wyprowadzony z zakresu zainteresowania *habitus* filozoficznego. Sądzi Maritain, że *habitus* filozoficzny, który dąży do intelektualnego przeniknięcia całokształtu spraw ludzkich, skłania myślącą jednostkę również do analizy życia nadprzyrodzonego, gdyż ono leży w ośrodku faktycznej aktywności moralnej człowieka. Skoro narzędzie poznawcze musi być proporcjonalne do przedmiotu poznania, wobec tego — wnioskuje Maritain — filozofia moralna, poddająca analizie rzeczywistość nadprzyrodzoną, musi zasięgnąć informacji u teologii, jeżeli chce tę rzeczywistość poznać naukowo i uniknąć jej zniekształcenia. Potwierdzenie swej tezy znajduje Maritain w niepowodzeniu analizy H. Bergsona, ujmującej w *Les deux Sources de la Morale et de la Religion* życie mistyczne z punktu widzenia czysto filozoficznego⁹⁾.

⁸⁾ *Curs. theol.* t. VI, tract. 12, disp. 4, dub. 2, n. 27. Maritain przytacza dwa teksty Salmanticenses, które mają zawierać bronioną przez niego doktrynę: „In statu naturae lapsae nulla dicenda est virtus absolute et simpliciter, nisi sit coniuncta cum gratia et caritate... de facto nullam virtutem neque apud Theologos, neque etiam apud Philosophos vera ratione ductos mereri simpliciter hoc nomen, nisi sit coniuncta cum charitate et ab ea informetur. Quippe de facto quando iam omnes sumus in statu naturae, lapsae, nulla alia potest esse virtus perfecta etiam perfectione ordinis naturae... Virtutes vero etiam acquisitae comitantes charitatem, eo ipso quod perveniant ad statum perfectum dicendae sunt simpliciter virtutes: cum a Philosophis, eo quod circa naturalem finem hominis rectificant: tum a Theologis, quia ex participatione charitatis respiciunt supernaturalem finem, et faciunt bonum simpliciter habentem, neque earum rectitudo sistit in solo ordine naturae“ (loc. cit w tekście).

⁹⁾ „...c'est en vertu d'une exigence interne, d'une poussée irréductible de son *habitus* propre, que le philosophe est amené... à s'efforcer de pénétrer dans l'univers de l'humain comme tel, de l'humain intégral, et donc „dans le monde même de la spiritualité, de la grâce, de la sainteté, puisque ce monde est au coeur de l'univers humain existentiellement considéré“ (*De la Philosophie chrétienne* p. 71). *Science et Sagesse*, str. 210, 211. Cf. tamże, str. 212; *Les Degrés du Savoir*, str. 569—573; *De la Philosophie chrétienne*, str. 71, 72; *Filozofia i katolicyzm*. str. 502—504.

Cała argumentacja wskazuje już sposób, w jaki Maritain pojmuje pozytywne podporządkowanie się filozofii moralnej teologii. Filozofia moralna nie wywodzi według niego swej genezy z teologii, tak jak teologia wyprowadza swoją genezę z wiedzy, polegającej na intuicji istoty bożej. Mądrość etyczna podporządkowuje się pozytywnie teologii we formie uzupełnienia swoich prawd porządku naturalnego jej wnioskami, odnoszącymi się do dziedziny praktycznej (*d'une façon complete et perfective, non radicale ou originative*¹⁰). Taka organizacja poznania moralnego jest zgodna z naturą nauki praktycznej, która swoje dane układa w proporcji do swego celu (*modus compositivus*¹¹).

Filozofię moralną pozytywnie podporządkowaną teologii nazywa Maritain filozofią moralną „adekwatną“, zrównaną z przedmiotem swoich studiów — *une philosophie morale adéquatement prise*¹²). Nie jest ona w jego mniemaniu filozofią czystą, ale filozofią podniesioną (*surélevée*)¹³.

Ta filozofia ma ten sam przedmiot materialny, jaki posiada teologia moralna. Różni się od niej gatunkowo odmiennym punktem widzenia, odmiennym „światłem obiektywnym“, a w następstwie tegoż odrębnym przedmiotem formalnym.

Te same prawdy, do których teologia moralna podchodzi wyłącznie „z góry, z punktu widzenia boskiego“, inaczej, w świetle Objawienia, filozofia moralna „adekwatna“ rozważa z dołu, z punktu widzenia ludzkiego“, t. j. w świetle praktycznego rozumu ludzkiego dopełnionego prawdami teologii¹⁴). Dzięki temu dopeł-

¹⁰) „C'est une science subalterne à la théologie en raison des principes, d'une façon pure et simple mais complete et perfective, non radicale ou originative“ *De la Philosophie chrétienne*, str. 148. Cf. tamże, str. 109 przypisek, str. 199; *Science et Sagesse*, str. 188–189, 309, 310.

¹¹) *Science et Sagesse*, str. 310.

¹²) Polskie tłumaczenie *Verbum* (str. 495) „(filozofia moralna) wzięta w całej swej rozciągłości“ przeinacza myśl filozofa.

¹³) *Science et Sagesse*, str. 292.

¹⁴) „Ainsi ces deux savoirs couvrent le même domaine matériel, et le second, étant subalterne au premier, y a comme lui droit d'investigation. Mais les perspectives formelles restent dans les deux cas essentiellement différentes. Ici les choses sont vues d'en bas, d'un point de vue humain. Là les choses, les mêmes choses, sont vues d'en haut, d'un point de vue divin“. *Science et Sagesse*, str. 189, 190. Na innym miejscu określa Maritain w ten sposób „światło obiektywne“ filozofii moralnej „adekwatnej“: „...la lumière des principes de la raison pratique faisant procéder la connaissance

nieniu filozofia moralna „adekwatna“ ma światło obiektywne wyższe od „światła obiektywnego“ filozofii czystej, jednak niższe od tego, jakie posiada teologia¹⁵).

Przedmiotem formalnym teologii moralnej jest życie własne Boga (*la déité*), a nie akty ludzkie. Stąd w łączności z tym życiem rozważa akty ludzkie. Natomiast przedmiotem formalnym filozofii moralnej „adekwatnej“ są akty ludzkie, wyniesione wprawdzie do porządku nadprzyrodzonego, ale w łączności z ich celami naturalnymi i doczesnymi¹⁶).

Ogólny zarys programu obu nauk Maritain precyzuje w niektórych punktach. W jego koncepcji teologia moralna nie będzie zawierała traktatu, poświęconego polityce czystej, t. j. polityce pozbawionej pierwiastków teologicznych, nie będzie badała relacji między kulturą grecką a buddystyczną, nie będzie analizowała wpływów klasy czy narodu na dobro powszechne państwa nowożytnego. Zaś filozofia moralna „adekwatna“, pomimo założenia nadprzyrodzonego celu ostatecznego człowieka, pomimo całego szeregu zasad nadprzyrodzonych, nie będzie miała traktatów o grzechu pierwotnym, o grzechu śmiertelnym i lekkim, o łasce i o cnotach wlnych¹⁷).

Teologia moralna nie może pełnić funkcji filozofii moralnej „adekwatnej“ pod groźą utraty swego wyłącznie boskiego punktu widzenia. Ponieważ jest specyfikowana nie przez moralną działalność człowieka, lecz przez Boga poznanego w świetle Objawienia, stąd też nie tworzy się przez rozumową analizę

vers l'operation, et ajoutant foi pour cela aux vérités théologiques“. *Science et Sagesse*, str. 308. Określenie „światła obiektywnego“ teologii przejmuję Maritain od Kajetana i Jana od św. Tomasza. O odrębności „światła obiektywnego“ obu wymienionych nauk zob. jeszcze u Maritaina w *De la Philosophie chrétienne*, str. 71, 74, 110, 115—133, 141—142, 155—157, 159—163; *Science et Sagesse*, str. 187, 195—203, 291—310.

¹⁵) *Science et Sagesse*, str. 291, 292, 310.

¹⁶) „...la philosophie morale adéquatement prise considère la conduite humaine, avec sa fin éternelle et surnaturelle comme avec ses fins naturelles et temporelles, avant tout selon que la vie de l'homme — sans être dans l'état de nature pure — est ordonnée à ces fins naturelles et à des euvres temporelles, élevées mais non abolies par leur référence à la fin ultime surnaturelle“. *Science et Sagesse*, str. 201, 202. Cf. tamże str. 290—293, 297, 298, 300 przypisek, 302, 303, 306.

¹⁷) *De la Philosophie chrétienne*, str. 121, przypisek 1. *Science et Sagesse*, str. 198, 199, 306, 307.

prawd objawionych, przez włączenie w ich organizm prawd filozoficznych jako takich, lecz formułuje swoje sądy wyłącznie na podstawie danych Objawienia, w całkowitej niezależności od filozofii moralnej. Natomiast w badaniach filozofii moralnej, podjętych pod wpływem rzeczywistości ludzkiej np. w jej określeniu wartości duchowej różnych cywilizacji, w badaniach sensu dziejów, w diagnozie konfliktów między cnotami a sztuką artysty, może znaleźć podniecie do rozszerzenia swego wyższego punktu widzenia na szerszy zasięg rzeczy doczesnych¹⁸⁾.

Według Maritaina pozytywne podporządkowanie filozofii moralnej teologii nie czyni z niej narzędzie teologii, gdyż jest podjęte nie dla celów teologii, ale dla celów własnych filozofii moralnej¹⁹⁾. Rozum ludzki przy jej tworzeniu pozostaje przyczyną główną, pomimo, że korzysta z prawd teologicznych²⁰⁾. Przesłanki teologiczne razem z przesłankami filozoficznymi stanowią jedynie środek do przeprowadzania dowodów. Przy czym przesłanki teologiczne są postawione „w świetle niższym od ich własnego światła, chociaż w wyższym od światła czystej filozofii“, „przywdziewają rację formalną gatunkowej odrębności filozofii moralnej“ i „są użyte dla dopełnienia zasad rozumu naturalnego“. Zaś przesłanki filozoficzne są pozbawione tego charakteru, jaki posiadają w rozumowaniu teologicznym. „Nie są wzięte jako podniesione i zatwierdzone przez zasady nadna-

¹⁸⁾ *De la philosophie chrétienne*, str. 122, 124, zwłaszcza przypisek, 125; *Science et Sagesse*, str. 191—193, 203—209; *Katolicyzm i filozofia*, str. 499—502.

¹⁹⁾ „...la philosophie morale peut... être élevée par la théologie sans être instrument de celle-ci. Alors elle se subalterne à la théologie par suite des exigences de sa matière, et pour être adéquatement prise. Ainsi appuyé à la théologie elle s'étend, suivant les exigences de son objet, au champ entier des actes humains et cette fois en ayant elle-même l'initiative des opérations, et pour ses propres fins à elle et en restant placée à son point de vue formel propre“... *Science et Sagesse*, str. 357, 358. Cf. tamże str. 325, 326; *De la Philosophie chrétienne*, str. 73, 74.

²⁰⁾ „Dans la philosophie morale adéquatement prise la raison philosophique garde l'initiative du mouvement, elle agit comme cause principale, subalternée à la théologie et en cela surélevée, mais principale — non comme cause instrumentale ou ministérielle mue par la foi“... *Science et Sagesse*, str. 326. Cf. tamże str. 311, 316, 328; *De la Philosophie chrétienne*, str. 74, 150, 152.

turalne wiary i nie przywdziewają partycypatywnie racji formalnej prawdy objawionej (*révétable*)²¹⁾.

Habitus filozofii moralnej „adekwatnej“ nie jest podniesiony do stanu nadprzyrodzonego. Chociaż już nie posiada charakteru czysto filozoficznego, to jednak należy nadal do porządku filozoficznego²²⁾. Filozof-moralista bierze dane teologii nie przez akt wiary nadprzyrodzonej, ale przez akt zgody na nie zupełnie naturalnej i ludzkiej (*credulitas humana*). Taka zgoda jest u niego psychologicznie możliwa jako skutek jego wiary²³⁾. Ponadto naturalny charakter przyzwolenia umożliwia ten fakt, że wnioski teologiczne nie są przedmiotem wiary, lecz wiedzy ludzkiej²⁴⁾. Filozof wyprowadza nie wnioski teologiczne, ale wnioski filozoficzne podniesione (*des conclusions philosophiques surélevés*). „Nawet jeżeli się zbiegają materialnie z wnioskami teologii moralnej, są formalnie i w swej naturze logicznej innymi wnioskami“. Wysnuwanie tych wniosków znajduje się poza sferą formalnego wpływu wiary, gdyż jej rola ogranicza się jedynie do umożliwienia filozofii moralnej partycypatywnego a nie formalnego uczestnictwa w świetle nadprzyrodzonym²⁵⁾. W przeciwieństwie do teologa filozof chrześcijański nie pragnie

²¹⁾ *De la Philosophie chrétienne*, str. 154 i nast.; *Science et Sagesse*, str. 327, 328.

²²⁾ „...cet habitus, élevé de par sa subalternation à la théologie, s'il cesse par la même d'être purement philosophique, cependant reste de soi d'ordre philosophique“. *De la Philosophie chrétienne*, str. 111. Cf. tamże str. 149, 150.

²³⁾ „...la vertu supérieure de la foi, communiquée à la raison du philosophe, fait produire à l'habitus lui-même de la philosophie pratique, sans concours de la vertu propre de celui-ci... un acte générale d'assentiment et de confiance aux vérités reconnues par la théologie... Je ne parle pas là d'un acte de foi! Je parle d'un acte d'assentiment comme ceux par lesquels une science „croit“ les conclusions... d'une autre science, et que l'habitus de la philosophie pratique ne peut produire en ce cas que grâce à la vertu communiquée de la foi“... *Science et Sagesse*, str. 323, 324.

²⁴⁾ *Science et Sagesse*, str. 324 przypisek.

²⁵⁾ „...[la théologie] lui apporte non pas formellement mais participativement une communication de la lumière théologique“. *Science et Sagesse*, str. 327. Zob. tamże str. 328, 329; *De la Philosophie chrétienne*, str. 152, 155. Rozróżnienie między uczestnictwem formalnym a partycypatywnym przejął Maritain od Jana od św. Tomasza (in II—II, q. 1, disp. 2, a. 1, Vives, t. VII).

ujrzenia we wiedzy błogosławionych oczywistości przyjętych przez się prawd teologicznych, gdyż używa ich dla uzupełnienia prawd filozoficznych²⁶). Te zasady w jego ujęciu nie są zasadami formalnie teologicznymi, lecz tylko wirtualnie teologicznymi. Racją takiego stanu prawd teologicznych jest fakt, że w funkcji filozofii moralnej „adekwatnej“ są one przedmiotem wiary (ludzkiej) a nie przedmiotem wiedzy i są środkiem do ukształtowania filozofii moralnej, zaś do tego, by prawdy teologiczne były prawdami formalnie teologicznymi, potrzeba ich ujęcia z punktu widzenia ich prawdziwości w sobie i jako przedmiot wiedzy teologicznej (*en tant même qu'énoncés purement et simplement vraies en eux-mêmes, et vérités théologiquement sues*)²⁷). Swoje wnioski rozwiązuje filozof chrześcijański w pierwszych zasadach rozumu praktycznego, oczywistych w sposób naturalny, a dopełnionych tylko danymi teologii²⁸). Do wykonania tej funkcji nie potrzebuje pośrednictwa teologii²⁹).

Analogii do tego faktu, że filozofia moralna „adekwatna“ posługuje się prawdami teologicznymi, nie stając się nauką formalnie teologiczną, może dostarczyć teologia, która posiada zasady nadprzyrodzone, a jest *habitus* entytawnie naturalnym³⁰).

Dopełnieniem Maritainowej analizy natury podporządkowania filozofii moralnej jest jego zastrzeżenie, że niema tu by-

²⁶) *Science et Sagesse*, str. 332.

³¹) *Science et Sagesse*, str. 333. 334. W rozróżnieniu między prawdami formalnie teologicznymi a wirtualnie filozoficznymi i wirtualnie teologicznymi a formalnie filozoficznymi inspirował się Maritain analogicznym rozróżnieniem, jakie Billuart zastosował do zasad teologii. Zasady teologii rozważane w sobie są dla Billuarta zasadami teologii tylko materialnie a formalnie prawdami objawionymi; zaś ujęte przez umysł jako źródło wniosków teologicznych są formalnie zasadami teologii, lecz tylko wirtualnie a nie formalnie prawdami objawionymi (zob. *Curs. theol.* Billuarta dissert. prooem., a. 6).

²⁸) „La philosophie morale adéquatement prise est orientée... vers l'évidence naturelle et terrestre, et c'est dans cette évidence, convenablement complétée qu'elle demande à résoudre et qu'elle résout ses conclusions“. *De la Philosophie chrétienne*, str. 145, 146. Zob. str. 147, 148, 152.

²⁹) Tamże.

³⁰) *De la Philosophie chrétienne*, str. 146, 148, 149; *Science et Sagesse*, str. 333. — Maritain przejmując od Billuarta (*Curs. theol.*, dissert. prooem., a. 6) i od Jana od św. Tomasza (*Curs. theol.*, in I-am partem Sum. theol., disp. 2, a. VIII) określenie powyższe natury *habitus* teologii.

najmniej podporządkowania się wierze³¹⁾. Podstawą tego faktu jest dlań ta właściwość nauki podporządkowanej, że poddaje się ona nie zasadom nauki nadrzędnej, ale jej wnioskom³²⁾.

Filozofia moralna, o ile jednoczy się w danej jednostce z wiedzą teologiczną, istnieje, według Maritaina, w stanie niedoskonałym jako nauka, o ile zaś kontynuuje się z teologią, wtedy osiąga stan doskonały nauki (*statum perfectum scientiae*). Ten punkt doktrynalny, postawiony w *De la Philosophie chrétienne*³³⁾, filozof zmienił w *Science et Sagesse*, zdaje się pod wpływem O. Ramireza O. P. Wypowiada tam twierdzenie, że filozofia moralna, niekontynuująca się w danej jednostce z teologią, istnieje „w stanie niedoskonałym w stosunku do wymagań swej natury“; jeżeli zaś kontynuuje się z teologią, „wtedy dochodzi do stanu doskonałego, przypadającego jej naturze, ale nie znajduje się *sub statu perfecto scientiae*, który zakłada oczywistość wszystkich zasad“³⁴⁾. Dla Maritaina ta zmiana poglądu jest tylko „precyzją“ krótkiej notatki z *De la Philosophie chrétienne*. W każdym razie argument O. Ramireza, wysunięty przeciw pierwszej pozycji, że filozofia moralna, podporządkowana teologii, nie może wejść w stan doskonały nauki ze względu na brak tego charakteru u samej teologii w życiu doczesnym³⁵⁾, stał się duszą drugiej pozycji Maritaina.

Filozofii moralnej „adekwatnej“ przypisuje Maritain zdolność do kierowania aktywnością moralną człowieka jedynie z tytułu drugorzędno (*en second*), gdyż ta filozofia do swego

³¹⁾ „La philosophie morale adéquatement prise est subalternée à la théologie, et non pas, du moins à proprement parler, qu'elle est subalternée à la foi“. *De la Philosophie chrétienne*, str. 148.

³²⁾ *De la Philosophie chrétienne*, str. 148.

³³⁾ „Si elle [la philosophie morale] reçoit sans en avoir l'intelligence les conclusions du théologien, sa propre science sera dans un état imparfait... Mais c'est seulement en se continuant avec la théologie qu'elle sera *sub statu perfecto scientiae*... *De la Philosophie chrétienne*, str. 158.

³⁴⁾ „Une philosophie morale subalternée à la théologie mais sans se continuer dans le sujet avec elle est dans un état imparfait par rapport aux exigences de sa nature. Si elle se continue avec la théologie elle est dans un l'état parfait qui convient à sa nature mais qui ne parvient pas encore, cependant, au *status perfectus scientiae*, lequel suppose l'évidence de tous les principes“. *Science et Sagesse*, str. 213 *pry-pisek*.

³⁵⁾ *Bulletin Thomiste*, kwiecień 1935, str. 431.

zaistnienia wymaga teologii, a ponadto do życia ludzkiego podchodzi z punktu widzenia czysto ludzkiego, pomijając punkt widzenia boski³⁶⁾.

W niektórych koncepcjach scholastycznych, w *ratio inferior* i *ratio superior* św. Tomasza z Akwinu, w *vera ratio* Salmanticensis, w ujęciu filozofii moralnej przez scholastyków z okresu baroku (Alamannus, Javelli) dopatruje się Maritain pewnych związków filozofii moralnej „adekwatnej“³⁷⁾.

Maritain rozważa trzy właściwości *ratio inferior* a) „rozum niższy“ może dostarczyć przesłankę mniejszą do sylogizmu praktycznego, czyli, że może prawdziwie kierować aktami ludzkimi³⁸⁾; b) „rozum niższy“ jest oświecany i kierowany przez „rozum wyższy“ wyniesiony przez wiarę³⁹⁾; c) „rozum niższy“ kieruje aktami ludzkimi z tytułu drugorzędnego, gdyż ostateczny sąd praktyczny formułuje się w „rozumie wyższym“⁴⁰⁾.

Z pierwszej właściwości „rozumu niższego“ wyprowadza Maritain wniosek, że filozofia moralna, która jest funkcją tego rozumu, będzie prawdziwą nauką praktyczną, nauką zrównaną ze swoim przedmiotem.

Z drugiej właściwości „rozumu niższego“ wyprowadza Maritain wniosek, że filozofia moralna dla wypełnienia kierowniczego zadania na swoim poziomie podporządkowuje się z racji zasad teologii, będącej doskonałością „rozumu wyższego“.

Z trzeciej właściwości wywodzi wniosek, że filozofia moralna kieruje drugorzędnie całą aktywnością moralną człowieka i swoje zasady rozwiązuje nie u siebie, ale w teologii.

Wzajemna odrębność filozofii moralnej „adekwatnej“ i teologii wyłania się zdaniem Maritaina z tego faktu, że „rozum niższy“ i „rozum wyższy“ są oddzielnymi stałymi sprawnościami.

³⁶⁾ *Science et Sagesse*, str. 304.

³⁷⁾ *Science et Sagesse*, str. 257–267, 374 (*ratio superior* i *ratio inferior*), str. 255–256 (*vera ratio*), *De la Philosophie chrétienne*, str. 133–135 (o filozofach moralistach okresu baroku).

³⁸⁾ *II Sent.*, dist. 24, q. 2, a. 2, a. 4; *De Verit.*, 17, 2.

³⁹⁾ *II Sent.*, dist. 24, q. 2, a. 2; q. 3, a. 1, ad 5; a. 4, ad 1; a. 5; *Sum. theol.*, I, 79, 9, ad 2.

⁴⁰⁾ *II Sent.*, dist. 24, q. 3, a. 5; *Sum. theol.*, I–II, 74, 7; *De Verit.*, 15, 3.

Powyższą interpretację naukowego poznania moralnego w związku z doktryną o *ratio superior* i *ratio inferior* ułatwia Maritainowi ten stan rzeczy, że jego zdaniem, św. Tomasz z Akwinu nigdy nie nazwał „rozumu wyższego“ — „rozumem nadnaturalnym“, a „rozumu niższego“ — „rozumem naturalnym“.

Vera ratio filozofa wymaga według teologów z Salamanki poznania, że do posiadania cnót nabytych doskonałych i do prawego dążenia człowieka ku celowi ostatecznemu naturalnemu konieczną jest miłość nadprzyrodzona (*charitas*)⁴¹). Zaś źródłem poznania nadprzyrodzonych warunków naturalnej aktywności moralnej człowieka mogą być dla umysłu filozofa — kończy rozumowanie Maritain — tylko prawdy wiary.

Jeżeli w przeszłości znajduje Maritain jedynie pierwsze zawiązki filozofii moralnej „adekwatnej“, to w myśli współczesnej znajduje już pełny jej przykład u Maurycego Blondel’a, mianowicie w jego „etyce myśli“ (*La Pensée*)⁴²).

Pozytywną argumentację za koniecznością pozytywnego podporządkowania się filozofii moralnej teologii przekształca Maritain w następujący sposób na argumenty przeciw filozofii moralnej czysto rozumowej:

a) Filozofia moralna czysto rozumowa byłaby prawdziwą nauką praktyczną, autentyczną kierowniczką działania ludzkiego w sferze moralności tylko wtedy, gdyby człowiek znajdował się w stanie natury czystej, gdyż tylko wówczas byłaby zrównana ze swoim przedmiotem⁴³).

b) W stanie natury upadłej i odkupionej, w którym ludzkość znajduje się faktycznie, nauka moralna czysto filozoficzna nie może być uważana za prawdziwą naukę praktyczną. Wprawdzie

⁴¹) Zob. drugą część tekstu *Salmanticenses* (*Curs. theol.* t. VI, tract. 12, disp. 4, dub. 2, n. 27) przytoczonego na str. 180 niniejszego studium.

⁴²) *Science et Sagesse*, str. 339—345. Błąd tej książki Blondela polega według Maritaina tylko na tym, że autor jej faktyczną treść, t. j. „pedagogikę kompletną myśli ludzkiej“ pojął jako filozofię myśli. Zob. w *Science et Sagesse* przypisek na str. 343 i 344.

⁴³) „Un savoir moral purement philosophique serait adéquat à son objet dans l'état de nature pure, et constituerait alors, absolument parlant, un authentique savoir pratique, vraiment apte à diriger la conduite humaine“. *Science et Sagesse*, str. 268.

nakazywałyby poszczególne akty cnót naturalnych, ale ta jej zdolność nie wystarczy do utworzenia z niej prawdziwej nauki praktycznej. Nauka praktyczna musi wskazać środki do uformowania cnót jako trwałych sprawności (*perfectae virtutes*). Tego zaś dzieła nauka moralna czysto filozoficzna dokonać nie może ze względu na to, że podaje cel i warunki człowieka czysto teoretyczne⁴⁴).

c) Filozofia moralna czysto filozoficzna byłaby błędnym przewodnikiem człowieka przez to, że nie zna jego wyniesienia do porządku nadprzyrodzonego. Wskutek nieznamości faktycznego celu ostatecznego człowieka nie jest zdalna nawet z tytułu drugorzędnego, z daleka, do kierowania działalnością moralną⁴⁵).

d) Analiza czysto filozoficzna świętości przez sam swój charakter zniekształca obraz tego życia i daje poznanie nieproporcjonalne do jego rzeczywistości. Nie posiada bowiem środków analizy odpowiednich do tego przedmiotu⁴⁶).

44) „Dans l'état de nature déchue et rachetée ou l'humanité se trouve de fait, un savoir moral purement philosophique prescrirait certes des choses bonnes, puisqu'il se réglerait sur l'honnêteté naturelle.

Mais prescrire certaines choses bonnes ne suffit pas à constituer une science pratique, une science véritable de l'usage de la liberté, une science qui détermine comment le sujet opérant peut mener une vie stablement bonne et organiser d'une façon droite l'univers de son agir...

...il ne serait pas véritablement pratique, ce serait donc une science pratique non véritablement pratique, et à ce titre illusoire“. Tamże, str. 268—270. Cf. tamże str. 271.

45) „A supposer après cela que l'homme prenne pour guide de sa vie une telle science pratique, une philosophie morale purement philosophique, il s'égarerait certainement; les omissions, concernant la relation de l'homme à l'ordre surnaturel, de cette philosophie morale purement philosophique fausseraient la direction de la vie humaine... une philosophie morale qui ignore les conditions réelles de l'existence humaine et certains des principes dont elle dépend (et un principe — la grace divine — aussi important que la nature elle-même) est non seulement incomplète mais incapable de diriger cette existence comme il faut“. *Science et Sagesse*, str. 272, 273. Patrz nast. karty do str. 277 oraz str. 369; *De la philosophie chrétienne*, str. 103.

46) „Si le philosophe incroyant ne peut admettre ces principes [surnaturelles], ni par conséquent la science théologiques qui est fondée sur eux, il en résulte que son information sera inévitablement déficiente“. *Les Degrés du Savoir*, str. 570 przypisek. Zob. tamże str. 569—573. „S'il

Etyka naturalna zawiera według Maritaina jedynie materiały filozoficzne (*les matériaux philosophiques*) dla filozofii moralnej, zakładającej prawdy objawione religii katolickiej. Tylko z tytułu tych materiałów może posiadać charakter prawdziwie praktyczny⁴⁷⁾. Wiedzą staje się po wcieleniu w ramy filozofii moralnej „adekwatnej“.

Filozofię moralną Arystotelesa, zawartą w komentarzach św. Tomasza, uważa Maritain za bliższe przygotowanie (*une préparation prochaine*) do filozofii moralnej chrześcijańskiej, będącej prawdziwą kierowniczką działalności moralnej człowieka⁴⁸⁾.

II.

Postaram się wykazać, że Maritainowa koncepcja filozofii moralnej, podporządkowanej teologii z tytułu swoich zasad, jest nieszczęśliwym pomysłem. Krytyczne uwagi ześrodkuję w dwie grupy. Najpierw wykażę niemożliwość pogodzenia tego pozytywnego podporządkowania się nauce teologicznej z przynależnością filozofii moralnej „adekwatnej“ do nauk filozoficznych. Przy czym udowodnię nietrafność tłumaczenia sposobu tego podporządkowania, tłumaczenia, które pragnie uniemożliwić sprowadzenie filozofii moralnej „adekwatnej“ do teologii. Wreszcie wskażę źródła koncepcji Maritaina i postaram się udowodnić bezpodstawność jego wymagań w stosunku do filozofii moralnej.

1.

Dwa argumenty skłaniają mię do twierdzenia, że filozofia moralna „adekwatna“ jest nauką nie filozoficzną, lecz teologiczną:

veut y entrer en pur philosophe, il y saccagera tout; quoi qu'il fasse, et avec les intentions les meilleures, mais parce qu'il manque des instruments indispensables, il méconnaîtra les réalités qu'il veut connaître, disons mieux: il ne connaîtra qu'en méconnaissant, son savoir philosophique de ces choses sera une méconnaissance scientifique de ces choses, parce qu'elles portent, investies en elles des valeurs qui transcendent tout regard purement philosophique“. *Science et Sagesse*, str. 211. Cf. tamże str. 212, 277, 278.

⁴⁷⁾ *De la Philosophie chrétienne*, str. 102–106; *Science et Sagesse*, str. 275, 276, 283 przypisek.

⁴⁸⁾ *De la Philosophie chrétienne*, str. 107, 108; *Science et Sagesse*, str. 368, 369.

a) Filozofia moralna „adekwatna“ konstruuje się dzięki pozytywnej dyrektywie zasad wiary. Ponieważ nauką, której zasadami ideotwórczymi są prawdy wiary, jest jedynie teologia, dlatego filozofia moralna „adekwatna“ jest nauką czysto teologiczną.

b) Dzięki prawdom wiary dokonuje się „podniesienie“ filozofii moralnej „adekwatnej“ ponad jej czysto naturalne możliwości. Z racji tego „podniesienia“ przypada prawdom wiary rola kierowania aktywnego rozumowaniem filozoficznym dla ich własnych celów; w takiej tylko podstawie ujawnia się celowość „podniesienia“. Ponieważ taka metoda rozumowania jest metodą czysto teologiczną, więc „filozofia moralna adekwatna“, która się nią posługuje, jest nauką teologiczną.

Ta diagnoza stoi jednak w sprzeczności z mnóstwem obserwacji, poczynionych przez Maritaina o jego koncepcji „filozofii moralnej“. Muszę więc poddać oświetleniu krytycznemu w szczególności tych obserwacji, by obronić słuszność postawionego twierdzenia.

W artykule „*Sur l'organisation du savoir moral*“, ogłoszonym w *Bulletin thomiste*, w numerze z kwietnia—czerwca 1935 (str. 430—431), O. Ramirez O. P., zarzucił Maritainowi, że błędnie referuje faktyczny stan rzeczy swej doktryny, gdy twierdzi, że filozofia moralna „adekwatna“ podporządkowuje się wnioskowi teologii, a nie jej zasadom. Zasadnicze prawdy, zastrzeżone przez Maritaina na podstawie konstrukcyjną filozofii moralnej „adekwatnej“ — przeznaczenie człowieka do celu ostatecznego nadprzyrodzonego, stan natury ludzkiej upadłej i odkupionej — nie są w rzeczywistości wnioskami teologicznymi, ale prawdami wiary, zasadami teologii⁴⁹⁾.

⁴⁹⁾ „...la philosophie morale prend comme principes les conclusions propres de la théologie morale. Mais en même temps, on nous dit que ces vérités que la philosophie emprunte à la théologie sont principalement les deux que voici: l'existence d'une fin dernière surnaturelle, et le fait de la nature humaine déchue et rachetée.

...[Mais]... ces vérités sont explicitement et formellement des vérités de foi, et non de simples conclusions théologiques. Donc les principes propres de la philosophie morale adéquate sont explicitement et formellement des vérités de foi. Et nous voilà... en plein champ théologique, puisque la théologie a pour principes propres les vérités de foi“.

Maritain usiłował bronić swej tezy, odpowiadając O. Ramirezowi w dodatku do *Science et Sagesse* (str. 380—382), że dla oznaczenia zasad filozofii moralnej „adekwatnej“ posługiwał się raczej wyrażeniem „prawdy teologiczne“ niż terminem „wnioski teologiczne“, a to dlatego, by uniknąć możliwych nieporozumień. Wyrażenie „prawda teologiczna“ brał w sensie bardzo szerokim (*au sens très large*), obejmując nim prawdy formalnie objawione lub tylko wirtualnie objawione, „naukowo wyjaśniane i precyzowane z pomocą światła teologicznego“. Sądzi Maritain, że zasady filozofii moralnej, przejęte od teologii, można nazwać w sensie szerszym (*en un sens plus commun*) „wnioskami teologicznymi“⁵⁰). Powtórzył ponadto tezę Billuarta, że prawdy wiary, o ile pełnią funkcję zasad teologii, nie są formalnie przedmiotem wiary, lecz tylko „przedmiotem, do którego ta nauka zwraca się, zgłębiając go, wyjaśniając i precyzując w świetle objawienia wirtualnego“⁵¹).

Ramirez w odpowiedzi, tchnącej irytacją, pisał w artykule „*De Philosophia Morali Christiana*“⁵²), że przy takim postawieniu kwestii nie można mówić o ścisłym podporządkowaniu się obu wymienionych nauk, gdyż takie podporządkowanie wymaga według św. Tomasza i tomistów, by nauka podporządkowana przejęła od nauki nadrzędnej wnioski w znaczeniu ścisłym i właściwym⁵³). Tymczasem proste wyjaśnienie prawd wiary nie są

⁵⁰) „...pour éviter l'équivoque où est tombé le R. P. R., nous employons ordinairement l'expression „vérités théologiques“ (au sens très large de vérités — formellement révélées on seulement „révélabes“ — scientifiquement expliquées et précisées à l'aide de la lumière théologique) plutôt que l'expression „conclusions théologiques“, pour designer les principes que la philosophie morale adéquatement prise, en tant que science subalternée, reçoit de la théologie, et que le logicien dénomme, en un sens plus commun, des „conclusions“ de la science subalternée“. *Science et Sagesse*, str. 381, 382.

⁵¹) „Même quand il s'agit d'une vérité de foi, la théologie la sait, non en tant même que mystère de foi, transcendant le savoir théologique, mais en tant qu'objet sur lequel ce savoir fait retour en le scrutant, explicant et précisant à la lumière de la révélation virtuelle; c'est cet objet même que la philosophie morale adéquatement prise reçoit de la théologie“... Tamże str. 382.

⁵²) Divus Thomas, Fryburg 14 (1936), str. 115.

⁵³) „Quod vero ait D. Maritain logicos appellare quidem conclusiones, sed in sensu quodam largo — „en un sens plus commun“,

wnioskami teologicznymi we właściwym znaczeniu. Ponadto, prawdy wiary formalnie i wyraźnie objawione (*formaliter et explicite*) nie podpadają pod *habitus* teologii, lecz wiary⁵⁴).

W ostatniej uwadze dotknął Ramirez przyjętej przez Maritaina tezy Billuarta o charakterze zasad teologii, tezy, która spowodowała iluzje Maritaina o nieistnieniu podporządkowania się filozofii moralnej „adekwatnej“ prawdom wiary.

Sądzę, że precyzja Billuarta, która prawdom wiary, o ile pełnią funkcję zasad teologii, nie przyznaje charakteru prawd formalnie objawionych, jest precyzją całkowicie nierealną⁵⁵). Prawdy wiary w funkcji zasad teologii nie mogą stracić charakteru prawd formalnie objawionych. Właśnie dlatego, że posia-

(*Science et Sagesse* p. 382) — est purum eflugium, ut aliquo modo iustificet verba eius praecedentia, quod sc. veritates revelatas sumpsit in sensu valde largo — „au sens très large — Vult ergo Maritain defendere subalternationem hanc, etiam „au sens très large“? — Tunc erit subalternatio impropria, et tamen ipse mordicus tenet esse subalternationem propriam et formaliter et stricte dictam“.

Dokumentacja Ramireza odnosząca się do charakteru wniosków przy podporządkowaniu się właściwym nauk, obejmuje teksty św. Tomasza, *Comment. in lib. I Sentent.*, prol., a. 3, qu. 2, Kajetana in *Sum. theol.*, I, q. 1, a. 3, n. 1, 3, Jana od św. Tomasza, *Curs. theol.*, in I P. q. 1, disp. 2, a. 6, n. 4.

⁵⁴) Tamże.

⁵⁵) Należy przeczytać tekst Billuarta: „Principia theologiae quae sunt articuli fidei posse dupliciter considerari: 1o entitative in seipsis, seu ut sunt in se absolute vera et dicunt ordinem ad primam veritatem revelantem: et sic quidem sunt supernaturalia utpote immediate revelata; sed sic non sunt principia theologiae formaliter; sed materialiter tantum et specificative, quia sic non exercent rationem principii, cum sic nihil influant in conclusiones theologiae. Unde sic sumpta non sunt nisi mysteria fidei quae ad fidem et non ad theologiam proprie pertinent. Alio modo possunt considerari quatenus dicunt ordinem ad conclusiones quas virtualiter continent, et quae ex ipsis mediante discursu naturali deducuntur, seu ut alii loquuntur, prout dicunt illationem activam; et sic quidem sunt formaliter principia theologiae, sed sic non sunt formaliter revelata, sed virtualiter tantum, seu potius revelantia, nec sic attinguntur a fide sed a theologia, proinde sic non sunt formaliter supernaturalia, cum ista ilatio activa seu influxus sit naturalis, nihil enim est aliud quam discursus luminis naturalis inferentis unum ex alio...“ Billuart, *Curs. theol.*, dissert., prooem., a. 6. [Tekst ten jest, jak już na to zwrócił uwagę O. Ramirez, literalnie przepisany przez Billuarta z Goneta „*Clypeus theol. thom.*, t. I, disp. prooemialis, a. 6, n. 60, „notandum tertio“. Obcego pochodzenia tekstu Billuart nie zaznaczył].

dają ten charakter, służą za podstawę rozumowania teologicznego. Czyżby który umysł dojrzały podjął się pracy teologicznej, wywodzącej się z prawd nieoczywistych, gdyby im nie przyznawał nieomyślności z racji ich charakteru prawd formalnie objawionych, gdyby ich nie brał jako prawdy formalnie objawione przez Boga? Jeśliby tak postępował, to chyba tylko dla ćwiczenia dialektycznego.

Św. Tomasz nie wchodził na drogę tak wyrafinowanej a złudnej dystynkcji, jak dystynkcja Billuarta: „*Articuli fidei in hac scientia... sunt quasi principia*“... (In Boet., De Trinit., qu. 2, a. 2, ad 4)⁵⁶).

Przy takim ujęciu zasad teologii, jak ujęcie św. Tomasza, znika podstawa do twierdzenia Maritaina, by filozofia moralna mogła przejmować „prawdy teologiczne“, nie poddając się pozytywnie wierze i nie utożsamiając się z nauką teologiczną. Nawet przejęcie przez tę „filozofię“ czystych wyjaśnień prawd wiary nie może jej pomieścić w autonomicznej postawie w stosunku do wiary, gdyż tych wyjaśnień nie można odciąć sztucznie od ich przedmiotu objawionego.

Po odrzuceniu tezy Billuarta o zasadach teologii usuwa się również wzór twierdzenia analogicznego Maritaina, że „prawdy teologiczne“, przejęte przez filozofię moralną są już prawdami formalnie filoficznymi, a tylko wirtualnie a nie formalnie teologicznymi.

Trzeba również odrzucić twierdzenie Maritaina, by te zasady — nawet po ich opracowaniu teologicznym — mogły być przyjęte przez filozofię moralną aktem wiary czysto ludzkiej (*credulitas humana*). Prawdy wiary można przejąć jedynie aktem wiary nadprzyrodzonej.

Przytoczę tłumaczenie tekstu Ramireza o niedogodnościach postawionego przez Maritaina problemu: „...skoro wiara ludzka nie jest cnotą intelektualną, któraby nieomyślnie, według swego gatunku prowadziła do prawdy, stąd nie może udzielić filozofowi ani „formaliter“ ani „eminenter“ podstawy do utworzenia wiedzy, której nie posiada. Z tego powodu przeczy św. Tomasz,

⁵⁶) Zob. inne teksty św. Tomasza o zasadach teologii; Sum. theol., I, q. 1, a. 6, ad 3-um, a. 7, a. 8; Comment. in lib. I Sent., prolog. qu. 1, art. 3, quaestiuncula 3, sol. 2 i 3; In Boet., De Trinit., qu. 2, a. 2, corp. art.

jakoby poznanie, oparte na wierze ludzkiej, która jest podstawą najniższą i [znajdującą się] poniżej poziomu naukowego, było prawdziwą nauką⁵⁷⁾. Potem, jeżeli idzie o prawdy, w które równocześnie się wierzy i które się zna przez naukę teologiczną, to nierozumnym lub przynajmniej nieroztropnym byłby filozof chrześcijański, jeżeliby przenosił ich przejęcie od teologa raczej przez wiarę ludzką omylną jak od Boga przez wiarę boską, która mylić się nie może; ani, gdy już wiarą boską w nie wierzy, cokolwiek dodaje wiara ludzka, chyba tylko nową trudność, która zawsze towarzyszy aktowi wiary — jeżeli zaś mowa jest o prawdach, o których się tylko wie przez naukę teologiczną, w jaki sposób rozróżni, że są prawdami, a nie czystymi opiniami teologów? Zapewne nie własnym sądom, gdyż sam nie jest teologiem. Więc sądem obcym, to jest teologów, i to nie tego lub tamtego teologa tylko — gdyż ten lub tamten teolog nie jest samą teologią — wszystkich teologów, jak wyłącznie zachodzi we wnioskach przez wszystkich powszechnie przyjętych. Lecz które i w jakiej liczbie są te wnioski? Odnośnie do *lumen gloriae* i możliwości intelektualnej w akcie wizji błogosławionej i odnośnie do ran natury z grzechu pierwotnego pochodzących — że przytoczę przykłady Maritaina — które są wnioski i wyjaśnienia wspólne wszystkim teologom lub przynajmniej wszystkim szkołom teologicznym prócz tych prawd, które wyraźnie są objawione i przez Kościół oficjalnie głoszone? Zaledwie jeden wniosek możnaby przytoczyć. A w tym wypadku, jeżeli [filozof chrześcijański] wszystkim szkołom chce się równocześnie podporządkować, będzie wierzył i przyjmował wnioski sprzeczne ze sobą lub przynajmniej przeciwstawne sobie, które dlatego nie mogą być równocześnie prawdziwe, gdy jednakowoż mogą być równocześnie błędne; gdy zaś podporządkuje się jednej szkole teologicznej, już zakłada identyfikację tej szkoły z samą nauką teologiczną, czego zapewne czynić nie wolno; a co więcej, gdy nawet w tej samej szkole są liczne sposoby rozumienia i wyjaśniania tych samych prawd, a nie może wszystkim równocześnie się podporządkować, podporządkuje się ostatecznie jed-

⁵⁷⁾ Ramirez cytuje *In I Sent.*, prol., a. 3, qu. 3; *Sum. theol.*, I. P. qu. 1, a. 8, ad 2; *Sum. theol.*, II—II, qu. 4, a. 5, ad 2.

ne mu teologowi oznaczonemu, którego będzie sobie uważał za bardziej uczonego lub bardziej bezpiecznego...“⁵⁸⁾.

„Prawdy teologiczne“, przyjęte przez filozofię moralną „adekwatną“ nie mogą być postawione w „światle obiektywnym“ pośrednim między „światłem obiektywnym“ teologii i filozofii czystej. Jeżeli dana rzeczywistość jest znana wyłącznie dzięki Objawieniu, to jej jedynym i wyłącznym „światłem“ może być jedynie światło Objawienia. Jeżeli jest znana i z Objawienia i dzięki naturalnej zdolności poznawczej rozumu, może być oświetlana z podwójnego punktu widzenia, nadnaturalnego i czysto naturalnego, ale nigdy nie może być ujmowana z jakiegoś punktu widzenia pośredniego między jednym a drugim. „Filozofowanie we wierze“ (żeby użyć wyrażenia Jana od św. Tomasza) uwarunkowane wiarą, a tym samym na temat wiary, jest „filozofowaniem“ w świetle Objawienia. O. Deman O. P., trafnie odpowiedział Maritainowi, że „nie patrzy się na życie wieczne z dołu“, jeżeli się pragnie posiadać jego autentyczny obraz⁵⁹⁾. Ten punkt widzenia byłby możliwy jedynie w tym wypadku, gdyby przedmiot wiary mógł być w życiu doczesnym poznany w sposób naturalny. Nawet takie rozważanie celu ostatecznego nadprzyrodzonego jako „wykończenie“ bytu naturalnego, rozważanie zastrzegane przez Maritaina na przykład ludzkiego punktu widzenia filozofii moralnej „adekwatnej“, należy niechybnie do pełnego opracowania teologicznego prawdy objawionej o faktycznym celu ostatecznym człowieka.

O. Deman rzucił jeszcze jedno spostrzeżenie o „światle obiektywnym“ filozofii moralnej „adekwatnej“. Twierdzenie Ma-

⁵⁸⁾ Art. cyt. z *Divus Thomas*, str. 117, 118. Zob. tegoż drugi artykuł *De Philosophia Morali Christiana* („*Postilla*“ *quaedam ad calcem „glossae ordinariae“* R. C. Caroli Journet), *Divus Thomas* (Freib.), 14 (1936), str. 196, 198, 199.

⁵⁹⁾ „...on ne regarde pas la vie éternelle d'en-bas, sous peine de na la point voir selon ce qu'elle est, et ce n'est sûrement pas ce que M. M. veut dire“. „*Sur l'organisation du savoir moral*“, *Revue des Sciences philosophiques et théologiques*, XXIII (1934), str. 276. Za zdaniem O. Demana poszedł O. Ramirez: „...la philosophie morale adégnate regarde la fin dernière surnaturelle d'en bas!... Mais peut-on la voir d'en bas? Un objet formel quod essentiellement surnaturel peut-il formellement être connu à l'aide d'un habitus formellement naturel, comme l'est, nous dit-on, la philosophie morale adéquate?“ *Bulletin thomiste*, roczn. XII, t. IV, n. 6 (1935), str. 432.

Maritain, że światło rozumu naturalnego, dopełnionego „prawdami teologicznymi“, nadaje jedność jego nauce moralnej, jest iluzją, gdyż te prawdy z racji swej transcendentności w stosunku do rozumu, wnoszą światło całkowicie różnorodne w porównaniu z naszym naturalnym światłem rozumu⁶⁰).

Zapewnienie Maritaina, że „prawdy teologiczne (= prawdy wiary) w funkcji filozofii moralnej nie budzą w uczonych pragnienia ujrzenia ich oczywistości we wiedzy błogosławionych, nie znajdzie potwierdzenia w rzeczywistości⁶¹). Do jakiegokolwiek gatunku epistemologicznego zaliczy się te prawdy, zawsze będą budziły to pragnienie, gdyż wywołane jest ono przez ich wewnętrzny charakter a nie przez ich tło doktrynalne, czy cel do jakiego się ich używa. Ponadto jednostka myśląca, wywodząc pozytywnie swoje rozumowanie z prawd wiary, znajduje się faktycznie w sferze rozumowania czysto teologicznego, a jako teolog nie może się wyrzec pragnienia ujrzenia oczywistości prawd wiary w intuicji istoty bożej.

Jeżeli się zwróci uwagę na dwa punkty doktryny Maritaina, że w filozofii moralnej „adekwatnej“ zasady rozumu praktycznego są „dopełnione“ „prawdami teologicznymi“, i że te prawdy rozstrzygają o kierunku rozumowania — nie można pojąć, jak w logiczny sposób może Maritain utrzymywać, że rozwiązywanie twierdzeń filozofii moralnej „adekwatnej“ dokonuje się w oczywistości ludzkiej i ziemskiej⁶²).

Skoro zasady filozofii moralnej „adekwatnej“ są przede wszystkim prawdami wiary, w takim razie rozum przy opracowywaniu tej „filozofii“ nie może być przyczyną główną, jak

⁶⁰) „M. M. invoque à tout moment la raison naturelle convenablement complétée comme faisant l'unité de ce savoir. Certes, nous avons là la formule d'unité, mais nous redoutons qu'elle en résiste à l'analyse. Car le complément ici invoqué transcende l'ordre rationnel et il introduit dans l'esprit humain une lumière absolument et pour toujours hétérogène à ses propres lumières“. Art. cyt., str. 276.

⁶¹) Pierwszy O. Deman zaprzeczył twierdzeniu Maritaina w cyt. art. str. 276.

⁶²) O. Ramirez przedstawił Maritainowi dylemat: „Et si l'on dit qu'elle résout ses conclusions en une évidence humaine et terrestre, de deux choses d'une: ou ces vérités de foi sont terrestres et humaines, ou la philosophie morale adéquate ne résout pas ses conclusions en ses propres principes“. Cyt. art. *Bulletin thomiste*, str. 432. Zob. cyt. art. O. Demana, str. 276.

sądzi Maritain. Budować strukturę etyki na danych Objawienia znaczy czynić ze światła Objawienia przyczynę główną a ze światła rozumu przyczynę wtórną, narzędną. Inaczej: „podniesienie“ etyki przez założenie u jej podstaw prawd wiary jest nierozłączne z podjęciem przez nie kierownictwa aktywnego rozumowaniem ludzkim. W przeciwnym wypadku to przejście prawd nadprzyrodzonych byłoby nie celowe. Wniknięcie w naturę czynnika „podnoszącego“ ujawnia, że tylko w nim, a nie w rzeczy „podnoszonej“ może spoczywać główna dyrektywa⁶³).

Przy takim faktycznym stanie problemu wydaje się słusznym twierdzenie, postawione wyżej, że filozofia moralna „adekwatna“ posługuje się metodą czysto teologiczną, w której rozum staje się narzędziem wiary — a tym samym jest nauką teologiczną, a nie filozoficzną.

Oczywistą jest rzeczą, że wysnuwane przez nią wnioski będą wnioskami teologicznymi. W przeciwieństwie do spostrzeżeń Maritaina wysnuwanie tych wniosków dokonuje się pod faktycznym wpływem wiary. Uzasadnienie, jakie Maritain dla swej tezy o filozoficznym charakterze wniosków filozofii moralnej „adekwatnej“, znajduje w rzekomym fakcie p a r t y c y p a t y w n e g o

⁶³) O. Ramirez pisał: „...je demand si cette élévation et cet complément qu'elle reçoit de la théologie sont théologiques ou non. S'ils ne le sont, la philosophie morale adéquate reste purement philosophique — ce que n'admet pas M. M. — S'ils le sont, cette philosophie est assumée par la théologie qui l'élève, à moins dire que cette élévation et cet complément n'élèvent ni ne complètent rien. D'autre part il faudrait aussi attribuer à la théologie l'application de la philosophie morale adéquate à son objet et à sa fin, en vertu de cette loi de la causalité selon laquelle qui élève applique, car l'élévation s'ordonne à l'application. Et nous voilà en plein champ théologique“. Cyt. art. z *Bulletin thomiste*, str. 430. Cf. pierwszy art. Ramirez'a w *Divus Thomas*, str. 110, 111. Ramirez zwrócił słusznie Maritainowi uwagę, że mówiąc o podporządkowaniu jednej nauki względem drugiej przez „podniesienie“ (*Science et Sagesse*, str. 383), nie rozumie, że oba wypadki nie mogą znaleźć zastosowania w stosunku do jednej i tej samej nauki. Gdyż „Elevatio est exaltatio ad alium ordinem distinctum ab eo in quo erat prius id quod elevatur; subalternatio relinquit in suo proprio ordine scientiam subalternantem et scientiam subalternatam. Elevatio et subalternatio sunt conceptus antithetici: quod subalternatur semper est, per definitionem, sub eo cui subalternatur; quod elevatur, eo ipso quod elevatum et tractum est ad elevantem, est, per definitionem, in eodem ordine cum eo, non in alio ordine sub eo“. Tamże str. 111.

a nie formalnego uczestnictwa tej filozofii w świetle nadprzyrodzonym, pozbawione jest wartości, gdyż wychodzi z różniczenia czysto werbalnego a nie realnego.

Habitus filozofii moralnej „adekwatnej“, włączony w ramy porządku filozoficznego pomimo przyjęcia za swe zasady „prawd teologicznych“, ma zachowywać według Maritaina analogię z *habitus* teologii, który pomimo zasad nadprzyrodzonych jest stałą sprawnością entydatywnie naturalną a nie nadnaturalną. Takie rozwiązanie problemu zaczął O. Ramirez, twierdząc, że według doktryny tomistycznej o specyfikacji władz i stałych sprawności w zależności od ich własnych przedmiotów formalnych, jest rzeczą bezwzględnie niemożliwą, żeby *habitus* formalnie naturalny filozofii moralnej „adekwatnej“ mógł osiągnąć przedmiotu z istoty swej nadnaturalnego, jakim są prawdy wiary⁶⁴). Dla dosadniejszego wykazania absurdalności pozycji Maritaina redukuje ją Ramirez do następującego problemu: „Czy bez światła wewnętrznego wiary człowiek może przez same siły naturalne poznać formalnie boże objawienie, o ile jest motywem formalnym wiary?“ Odpowiedź na to pytanie daje Ramirez z *De Revelatione* (t. I, str. 458) O. Garrigou-Lagrange’a O. P. „Według tomistów, postawić to pytanie znaczy je rozwiązać; gdyż motyw formalny cnoty wlanej specyfikuje ją, a skutek tego przez nią samą może być osiągnięty formalnie“⁶⁵).

Dla obrony filozoficznego charakteru filozofii moralnej „adekwatnej“ powołuje się jeszcze Maritain na tezę Billuarta o podporządkowaniu się pozytywnym nauki, według której nie jest wymagane, by nauka podporządkowana, niższa od nauki nadrzędnej i od niej uzależniona, była tego samego z nią porządku⁶⁶).

⁶⁴) *Bulletin thomiste*, 1935, str. 432; pierwszy art. o filozofii moralnej chrześcijańskiej w *Divus Thomas*, str. 120, 121.

⁶⁵) Cyt, art. z *Divus Thomas*, str. 121, przypisek 2.

⁶⁶) „Cum scientia subalternata sit inferior subalternanti et ab ipsa dependeat, non requiritur quod sit eiusdem ordinis cum illa“. Billuart, *Curs. theol.*, Dissert. prooem., a. 6, prob. 2, dices 2, ad primum. — O. Ramirez zauważył, że te słowa przepisał Billuart w części z Goneta, z jego *Clypeus theol. thom.*, t. I, disp. prooemialis, a. 6, n. 72 (in fine): „Cum enim scientia subalternata sit inferior subalternanti et ab illa dependeat, non requiritur quod sit eiusdem ordinis cum illa, sed potest esse ordinis inferioris“.

Przeciw tej tezie występował kilkakrotnie O. Ramirez, twierdząc za św. Tomaszem⁶⁷⁾, że nauka podporządkowana i nadrzędna należą do tego samego porządku poznawczego (tego samego rodzaju przedmiotu poznania naukowego i tego samego sposobu poznania), chociaż różnią się między sobą gatunkowo⁶⁸⁾. W przeciwnym wypadku — pisał profesor fryburski — nauka nadrzędna nie mogłaby uzasadniać dowodem *propter quid* wniosków nauki podporządkowanej, gdyż dowodem *propter quid* nazwany jest ten, który wychodzi z przyczyn własnych, bez pośrednich i „adekwatnych“ wniosku. Co więcej, nie wolno przy przeprowadzaniu dowodu przechodzić z jednego rodzaju do drugiego rodzaju poznania, gdyż każdy rodzaj poznania posiada swoje własne zasady. (*In I Poster.*, lect. 15)⁶⁹⁾.

Sam Maritain twierdzi, że filozofia moralna „adekwatna“ i teologia moralna rozważają ten sam przedmiot z odrębnych punktów widzenia. Maritain jednak nie dostrzegł, iż to twierdzenie jest równoważne z twierdzeniem, że dwie nauki, o ile się je wyodrębnia, muszą należeć do tego samego porządku (rodzaju) poznawczego⁷⁰⁾.

⁶⁷⁾ *In I Poster.*, lect. 24.

⁶⁸⁾ „La science subalternante. et la science subalternée appartient au même ordre, bien qu'elles different spécifiquement“. *Bulletin thomiste* 1935, str. 431. „...scientia subalternans et scientia subalternata debent esse eiusdem ordinis, hoc est, eiusdem generis subiecti et eiusdem gradus abstractionis, licet subalternata non habeat totum genus subiectum subalternantis, sed partem tantum; et gradum abstractionis scientiae subalternantis quasi diminutum et depressum habeat ratione specialis conditionis partis generis subiecti quam directe et proprie considerat: et ratione huius diminutionis obiecti et medii intra idem genus scibilitatis, est sub illa“... Pierwszy art. z *Divus Thomas* na temat filozofii moralnej „adekwatnej“, str. 118. Cf. tamże drugi art. str. 201.

⁶⁹⁾ Drugi art. z *Divus Thomas*, str. 201.

⁷⁰⁾ O. Ramirez, po postawieniu tezy o przynależności nauki podporządkowanej i nadrzędnej do jednego porządku, pisze: „Hoc est aequivalenter dicere quod scientiae subalternantis et subalternatae est idem obiectum formale quod: in subalternante quidem pure et simpliciter dictum sine connotatione alicuius extranei, in subalternata vero cum connotatione differentiae accidentalis se habentis ad illud ut materiale ad formale, et ratione cuius connotationis, quam speciali modo considerat, est sub illa“. Drugi artykuł o filozofii moralnej „adekwatnej“ w *Divus Thomas*, str. 201.

Fakt, że Maritain nie potrafi inaczej podtrzymywać pozytywnego podporządkowania się filozofii moralnej „adekwatnej“ względem teologii, jak tylko przez jego wy tłumaczenie w sposób przeciwny naturze podporządkowania, doskonale świadczy o niemożliwości jego zaistnienia.

Istotnie, jeżeli filozofia moralna „adekwatna“ bierze za swe zasady prawdy wiary, znajdujemy się w sferze zastosowania tezy o jedności gatunkowej nauki, wywodzącej się z prawd wiary, t. j. teologii. Nawet samo przyjęcie przez tę filozofię wniosków teologicznych przenosi ją do gatunku rozumowania teologicznego. Bo, jeżeli jej rozumowanie jest pozytywnie uwarunkowane przez wnioski teologiczne, które są związane nierozdzielnie z formalnym punktem widzenia teologii, to w takim razie i to rozumowanie filozofii moralnej „adekwatnej“ będzie się rozwijało pod tym samym jednogatunkowym punktem widzenia teologii⁷¹).

Mógłby ktoś zarzucić niesłuszność memu twierdzeniu, wskazując, że według Maritaina, filozofia moralna „adekwatna“ nie podporządkowuje się „teologii“ z racji swej genezy, lecz jedynie z tytułu uzupełnienia swoich prawd porządku naturalnego wnioskami teologicznymi — *d'une façon complète et perfective, non radicale ou originative*. Natomiast przy takim stanie rzeczy filozofia moralna „adekwatna“ nie zdaje się kontynuować jednogatunkowego punktu widzenia teologii.

Otóż sędzę z O. Ramirezem, że to wyjaśnienie Maritaina jest czystym werbalizmem. Jeżeli „prawdy teologiczne“, przyjęte przez filozofię moralną „adekwatną“, nie stają się pozytywnie źródłem wniosków tej „filozofii“ (*d'une façon radicale ou originative*), to w takim razie przyjęte są przez nią bezcelowo, gdyż u podstaw danej nauki w tym celu zakłada się pewne prawdy, żeby w pozytywnym oparciu o nie, w sposób pewny i planowy budować całą strukturę naukową. Co więcej O. Ramirez dostrzegł, że twierdzenie Maritaina zawiera w sobie sprzeczność: „*principium quod non est per modum principii est contradictio in adiecto et nomine tenus seu „pure verbaliter“ potest dici principium*“⁷²).

⁷¹) Wykluczenie w tym porządku poznawczym możliwości zaistnienia podporządkowania pozytywnego odrębnych nauk znalazłem również u O. De-man: „Vu cette nature des lumières et principes engagés, l'idée même de subalternation est ici inapplicable“. Art. cyt., str. 276.

⁷²) Drugi art. o filozofii moralnej w *Divus Thomas*, str. 203.

Dla dokładniejszej analizy filozofii moralnej „adekwatnej“ należy dodać, że jest ona fragmentem teologii, doktryną w sobie niekompletną, formalnie niedokończoną, gdyż traktuje tylko część prawd, których omówienia wymaga przyjęty przez nią cel nadprzyrodzony. Jeżeli na czele nauki założy się nadprzyrodzony cel życia ludzkiego, to w takim razie na mocy tego założenia musi się traktować ten cel nie tylko o tyle, o ile jest „wykończeniem“ bytu ludzkiego, jak chce Maritain, ale również musi się go zanalizować w sobie, musi się wprowadzić traktat o cnotach nadprzyrodzonych i. t. d. Trzeba bowiem pamiętać, że cel nadaje nauce praktycznej całą rozpiętość, wyznacza cały zakres jej badań.

Dwa twierdzenia Maritaina, jedno, że filozofia moralna „adekwatna“ musi wejść „w sam świat duchowości, łaski, świętości“⁷³⁾, drugie, że nie tworzy „traktatu o cnotach wlanych, teologicznych i moralnych“⁷⁴⁾, są twierdzeniami sprzecznymi ze sobą⁷⁵⁾.

O. Ramirez, opierając się na drugim twierdzeniu, zwrócił Maritainowi trafną uwagę, że *de facto* jego filozofia moralna, rzekomo „adekwatna“, jest filozofią moralną „nieadekwatną“: „Skoro jest zabronione filozofii moralnej „adekwatnej“ zajmować się cnotami wlanymi, teologicznymi i moralnymi, to ta filozofia zostaje radykalnie bezsilną i nieskuteczną do poznania celu nadnaturalnego człowieka i do dążenia doń „adekwatnie“⁷⁶⁾. Mógłby ktoś bronić Maritaina, wskazując, że według niego filozofia moralna przejmuje wnioski z wymienionych traktatów⁷⁷⁾. Odpowiadam: skoro te wnioski w myśl Maritaina nie należą do tych traktatów, pozostaje słuszną obserwacją O. Ramireza⁷⁸⁾.

⁷³⁾ *De la philosophie chrétienne*, str. 71.

⁷⁴⁾ Tamże st. 121, przypisek 1.

⁷⁵⁾ Podkreślił to uczynił już O. Ramirez w *Bulletin thomiste* 1935, str. 556.

⁷⁶⁾ „Et comme il est défendu à la philosophie morale adéquate de s'occuper des vertus infuses, théologiques et morales, cette philosophie reste radicalement impuissante et inefficace à connaître la fin surnaturelle de l'homme et à l'y diriger adéquatement“. Tamże str. 430.

⁷⁷⁾ „...il n'institue pas ce traité, il s'éclaire auprès de lui, il en reçoit les conclusions, en tant que savoir subalterne à la théologie“. *De la Philosophie chrétienne*, str. 121, przypisek 1.

⁷⁸⁾ Jeżeli te wnioski według Maritaina nie są wnioskami teologicznymi, to jaki inny mogą mieć charakter?... To jest pewne, że z tez teologicznych mogą wypływać jedynie wnioski teologiczne.

Koncepcja filozofii moralnej „adekwatnej“ wpływa z kilku zasadniczych błędów:

a) Maritain, nazywając filozofię moralną czysto filozoficzną „błędnym przewodnikiem życia“, niesłusznie utożsamia tę filozofię z doktryną moralną, któraby pozytywnie wykluczała nadprzyrodzony cel człowieka i jego nadprzyrodzone warunki bytowania. Abstrakcja od tych obu czynników nie jest równoznaczna z ich negacją, z błędem⁷⁹⁾.

Św. Tomasz z Akwinu, jak na to zwrócił uwagę O. Ramirez, pozytywnie ustosunkował się do arystotelesowskiego ujęcia ostatecznej celowości naturalnej człowieka. W *Comment. in lib. IV Sent., dist. XLIX, qu. 1, a. 1, sol. 4* Doktor Anielski pisze: „...simpliciter concedimus veram hominis beatitudinem esse post hanc vitam. Non negamus tamen quin aliqua beatitudinis participatio in hac vita esse possit, secundum quod homo est perfectus in bonis rationis speculativae principaliter, et practicae secundario; et de hac felicitate Philosophus in lib. Ethic. determinat; aliam, quae est post vitam, nec asserens nec negans“. W *Sum. c. Gent., lib. III, cap. 25* św. Tomasz po udowodnieniu, że ostateczna szczęśliwość człowieka i wszelkiej intelektualnej istoty polega na poznaniu Boga, dodaje te znamienne słowa: „Huic ergo sententiae Aristoteles, in ultimo Ethicorum [cap. VII, 2; 1177 a] concordat, ubi ultimam hominis felicitatem dicit esse speculativam, quantum ad speculationem optimi speculabilis“. Komentarz do Ewangelii św. Mateusza, rozdz. V, zawiera tę obserwację: „Illorum autem opinio qui [ut Aristoteles] dicunt quod beatitudo consistit in contemplatione divinorum reprobatur Dominus quantum ad tempus, quia alias vera est: quia ultima felicitas consistit in visione optimi intelligibilis, scilicet Dei“.

Do tych tekstów, podanych przez O. Ramireza można dodać tekst św. Tomasza z komentarza do *De Trinitate* Boecjusza: „...duplex est felicitas hominis. Una imperfecta quae est in via, de qua dicit Philosophus; et haec consistit in cognitione substantiarum separatarum per habitum scientiae; imperfecta tamen, et talis qualis est in via possibilis, non ut sciatur ipsa quidditas.

⁷⁹⁾ Zob. cyt. art. O. Deman, str. 271; art. O. Ramireza w *Bulletin thomiste* 1935, str. 432 i pierwszy art. O. Ramireza o filozofii moralnej chrześcijańskiej, str. 109, 110; drugi art. o filozofii moralnej, str. 186, przypisek 1.

Alia est perfecta in patria, qua ipse Deus per essentiam videbitur, et aliae substantiae separatae: et haec felicitas erit non per aliquam scientiam speculativam, sed per lumen gloriae“ (qu. VI, a. 4, ad 3-um).

b) Maritain błędnie utożsamia filozofię moralną jako naukę z całością poznania moralnego, wyprzedzającego bezpośrednio aktywność moralną u danej jednostki, w którym faktycznie obok prawd filozoficznych występują prawdy porządku nadprzyrodzonego. Filozof paryski nie dostrzega różnicy między wymaganiami poznania moralnego w obu wymienionych wypadkach. Nie rozumie, że to dopełnianie prawd filozoficznych prawdami teologicznymi bezpośrednio przed czynem dokonuje się u danej jednostki całkowicie poza sferą epistemologicznego wyodrębniania i organizacji treści nauk moralnych. Poszczególne treści poznawcze organizują się tu nie według ich natury, nie na podstawie zasad podziału nauk, ale na podstawie wymagań życia praktycznego.

O tym, że Maritain faktycznie dokonał wymienionego utożsamienia, mówi nie tylko wnikięcie w naturę jego wywodów. Sam filozof daje to wyraźnie poznać, gdy w *Science et Sagesse* (str. 359) pisze, że jego koncepcja filozofii moralnej „adekwatnej“ jest jedynie doktrynalnym sformułowaniem konkretnej postawy chrześcijanina, wyprzedzającej jego aktywność moralną. O tym utożsamieniu świadczy również nawiązywanie do funkcji praktycznych „rozumu wyższego“ i „rozumu niższego“ oraz do wzajemnych relacji tych obu stałych sprawności przy wypełnianiu wymienionych funkcji⁸⁰⁾.

⁸⁰⁾ Zob. odnośniki do tekstów św. Tomasza na str. 187 niniejszego studium. Przy tej sposobności zaznaczę pewien punkt dyskusyjny między Maritainem a Ramirezem. Według Maritaina św. Tomasz nigdy nie nazwał „rozumu niższego“ rozumem naturalnym (*Science et Sagesse*, str. 374). O. Ramirez zaprzeczył temu twierdzeniu, zastrzegając się, że chociaż św. Tomasz nie wyraził swego zdania w terminach „naturalny“ i „nadnaturalny“, to jednakowoż posłużył się adekwatnymi co do sensu terminami. Tezę o naturalnym charakterze „rozumu niższego“ znajduje Ramirez w *Sum. theol. I—II*, qu. 74, a. 7: „...actus humani regulari possunt ex regula rationis humanae, quae sumitur ex rebus creatis, quae naturaliter homo cognoscit; et ulterius ex regula legis divinae... Ude, cum regula legis divinae sit superior, consequens est ut ultima sententia, per quam iudicium finaliter terminatur, pertineat ad rationem superiorem, quae intendit rationibus aeternis“. Doktrynę o nadnaturalnym charakterze „rozumu wyższego“ upatruje w *De Malo*, qu. 7, a. 5, ad 11: „Dictum superioris, quod est altissimum,

c) Maritain błędnie odmawia filozofii moralnej czysto filozoficznej wszelkiej zdolności do kierownictwa moralną aktywnością człowieka. Źródło błędu leży w paradoksalnym ujęciu rozróżnienia między „naturą“ człowieka a jego „stanem“ nadprzyrodzonym. „Naturę“ ludzką pojmuje Maritain w sposób tak abstrakcyjny, że w jego koncepcji znika całkowicie odzwierciedlenie się tej natury w porządku praktycznym, moralnym. Tymczasem, jeżeli „natura“ człowieka, byt porządku naturalnego, istnieje, to pomimo jej wyniesienia do porządku nadprzyrodzonego, musi się uzewnętrznić w porządku praktycznym i filozoficzna nauka normatywna postępowania moralnego naturalnego nie może stracić na wartości praktycznej⁸¹).

Uboicznie zaznaczam za O. Ramirezem (*Bulletin thomiste* 1935, str. 429), że uwagi Maritaina o etyce Arystotelesa, zawartej w komentarzach św. Tomasza, jakoby ona miała być bliższym przygotowaniem do filozofii moralnej chrześcijańskiej, nie zgadza się z ogólnym twierdzeniem Maritaina, że filozofia moralna czysto filozoficzna nie może nawet z daleka przygotować moralnej aktywności człowieka. W dodatku do *Science et Sagesse*, str. 368 Maritain usiłował bronić swej pozycji, proponując O. Ramirezowi przemyślenie różnicy między przygotowaniem kierownictwa konkretnym aktem ludzkim z tytułu wiedzy moralnej, a przygotowaniem materiałów samej nauki moralnej⁸²). Profesor

potest considerari et secundum cognitionem superiorem et secundum cognitionem inferiorem; nam cognitio, quam Deus habet de bono aeterno, quod est ipse, est supra cognitionem quam homo habet de eo per rationem humanam, et ideo homo in sua cognitione rectificatur per cognitionem divinam, in quantum credit revelationi divinae“. Zob. pierwszy art. Ramirez w *Divus Thomas* O filozofii moralnej chrześcijańskiej, str. 108, 109.

⁸¹) O. Deman cyt. art. str. 271 pisał: „Les conditions existentielles de l'homme ne dénaturent pas l'éthique naturelle: car la fin dernière qu'est la vision de l'essence divine conclut, on le sait, un certain désir dont la nature même est l'origine; et les blessures du péché ont été conçues en thomisme justement de telle manière que leur ignorance n'emporte pas une erreur sur la nature de l'homme. Et comme l'homme concret, quelle que soit sa condition, n'évite pas d'être et d'agir selon sa nature, voici que la philosophie morale [purement naturelle], en s'en tenant à son objet et dans ses limites, ne risque pas de l'égarer“. Podkreślenie moje.

⁸²) „Le R. P. R. n'a pas remarqué la difference qu'il y a entre préparer, à titre de science morale, la direction de l'acte humain concret

fryburski słusznie odpowiedział: „Sublimis et profunda differentia! Similis tamen illi quae viget inter domum constructam et materialia domus construendae... Non enim possum videre oppositionem inter praeparare, titulo scientiae moralis, directionem actus humani concreti, et praeparare materialia ipsius scientiae moralis; nam haec materialia tota quantum sunt ordinantur ad directionem actus humani „à titre de science morale“. Constat autem quod praeparatio praeparationis est praeparatio praeparantis-praeparati, sicut causa causae est causa causati“⁸³).

d) Paralela, jaką Maritain dla podparcia swej tezy usiłuje przeprowadzić między filozofią moralną a cnotami moralnymi nabytymi, posiadanyymi przez duszę, znajdującą się w stanie grzechu ciężkiego, nie jest w rzeczywistości żadną paralełą, skoro, według twierdzenia jej autora, wymienione cnoty mogą się realizować w autentycznej postaci — *comme vraies vertus naturelles acquises*. Do ścisłej paraleli byłoby rzeczą wymaganą — jako odpowiednik błędnej filozofii moralnej czysto naturalnej — żeby cnoty moralne nabyte były bez łaski fałszywymi cnotami, czego jednak Maritain nie przyjmuje.

Nie rozumiem Maritaina, w jaki sposób cnota moralna w ścisłym znaczeniu może nie być stałą sprawnością *habitus*, lecz tylko znajdować się „w stanie dyspozycji“. Nie pojmuję również różnicy między wyrażeniem „cnota w stanie dyspozycji“ a formułą „cnota jako prosta dyspozycja“. To rozróżnienie wydaje się być prostym rozróżnieniem werbalnym.

¹¹ Ponadto, sama doktryna Maritaina o zależności cnot moralnych nabytych od łaski poświęcającej jest doktryną niewątpliwie błędną.

Filozof, powołując się na doświadczenie, powie, że naturalną techniką moralną można zdobyć *habitus* cnot. Sformułuje również twierdzenie, że akt grzechu ciężkiego, poznanego w świetle czystego rozumu, nie niszczy cnot naturalnych nabytych, gdyż daną sprawność, *habitus*, niszczy nie poszczególny akt, lecz przeciwna jej sprawność. Równocześnie ze stwierdzeniem możliwości istnienia bez łaski cnot moralnych nabytych będzie podtrzymywał

(me faire savoir comment je dois agir) — et préparer les matériaux de la science morale elle-même qui me fera savoir comment je dois agir“.

⁸³) Pierwszy art. cyt. w *Divus Thomas*, str. 101.

inny nieoddzielny od niego fakt: spoistość organiczną cnót nabytych, spoistość możliwą w samym porządku natury.

Teolog powie, że człowiek bez łaski poświęcającej nie posiada wprawdzie energii moralnej w takim stopniu, żeby mógł o własnych siłach uniknąć zupełnie grzechu ciężkiego; ma jej jednak na tyle, żeby mógł zdobyć *habitus* cnoty. Powtórzy ponadto we własnym nadprzyrodzonym oświeceniu twierdzenie filozofa o możliwości pogodzenia z jakimś aktem grzechu ciężkiego *habitus* cnoty nabytej uprzednio.

Doktryna Jana od św. Tomasza — Maritaina o cnotach moralnych nabytych bez łaski poświęcającej powstała z błędnej egzegezy tekstów św. Tomasza: *Sum. theol.*, I—II, qu. 65, a. 1 i 2; II—II, qu. 23, a. 7.

W art. 2-gim, qu. 65, I—II, wyodrębnia św. Tomasz cnoty doskonałe i cnoty niedoskonałe. Do pierwszych zalicza cnoty wlane, do drugich cnoty nabyte. Rację rozróżnienia wydobywa z ich relacji do nadprzyrodzonego celu ostatecznego człowieka: „...solae virtutes infusae sunt perfectae, et solae dicendae virtutes: quia bene ordinant hominem ad finem ultimum simpliciter. Aliae vero virtutes, scilicet acquisitae, sunt secundum quid virtutes, non autem simpliciter: ordinant enim hominem bene respectu finis ultimi in aliquo genere, non autem respectu finis ultimi simpliciter“. Cnotom moralnym nabytym przyznaje św. Tomasz możliwość istnienia bez miłości nadprzyrodzonej, natomiast istnienie cnót włanych uzależnia od stanu łaski poświęcającej: „...virtutes morales prout sunt operativae boni in ordine ad finem qui non excedit facultatem naturalem hominis, possunt per opera humana acquiri. Et sic acquisitae sine caritate esse possunt: sicut sunt in multis gentilibus. Secundum autem quod sunt operativae boni in ordine ad ultimum finem supernaturalem, sic perfecte et vere habent rationem virtutis; et non possunt humanis actibus acquiri, sed a Deo infunduntur. Et huiusmodi virtutes morales sine caritate esse non possunt. Dictum est enim [art. 1, q. 58, art. 4, 5] quod aliae virtutes morales non possunt esse sine prudentia; prudentia autem non potest esse sine virtutibus moralibus, in quantum virtutes morales faciunt bene se habere ad quosdam fines, ex quibus procedit ratio prudentiae. Ad rectam autem rationem prudentiae multo magis requiritur quod homo bene se habeat circa ultimum finem, quod fit per caritatem, quam circa

alios fines, quod fit per virtutes morales... Unde manifestum fit quod nec prudentia infusa potest esse sine caritate; nec aliae virtutes morales consequenter, quae sine prudentia esse non possunt“.

Maritain sądzi, że bliższego wyjaśnienia terminu „cnoty doskonałe i niedoskonałe“ należy szukać w artykule poprzednim, gdzie czytamy: „Imperfecta quidem moralis virtus, ut temperantia vel fortitudo, nihil est aliud quam aliqua inclinatio in nobis existens ad opus aliquod de genere bonorum faciendum.... Perfecta autem virtus moralis est habitus inclinans ad bonum opus bene agendum“. Interpretacja Maritainowa jest niedopuszczalną. W art. 2 św. Tomasz nie sięga do rozróżnienia 1 art., lecz wprowadza nowy podział cnót w zależności od ich stosunku do nadprzyrodzonego celu ostatecznego człowieka. Jest to nowy podział, gdyż w art. 1 rozróżnił św. Tomasz cnoty doskonałe i niedoskonałe ze względu na to, czy urzeczywistniają w sobie pełnię doskonałości *habitus (perfecta ratio virtutis)*, czy nie⁸⁴). Wystarczy wczytać się w oba artykuły, by to rozpoznać. Ponadto, znawca dzieł św. Tomasza nie uwierzy, by on pod terminem „cnota nabyta“ (*virtus acquisita*) mógł rozumieć prostą dyspozycję, skłonność. W tym przekonaniu utrzymuje jeszcze ta okoliczność, że św. Tomasz w 2-gim art., mówiąc o cnotach nabytych, odsyła czytelnika do artykułu drugiego kw. 63, który nie pozostawia żadnego cienia wątpliwości: „...ex malis actibus causatur habitus vitiorum. Ergo multo magis ex bonis actibus possunt causari habitus virtutum. Respondeo dicendum quod de generatione habituum ex actibus, supra [qu. 51, art. 2, 3] in generali dictum est. Nunc autem specialiter quantum ad virtutem, considerandum est quod, sicut supra [qu. 55, art. 3, 4] dictum est, virtus hominis perficit ipsum ad bonum ...oportet quod bonum hominis secundum aliquam regulam consideretur. Quae quidem est duplex...: scilicet ratio humana et lex divina... Virtus igitur hominis ordinata ad bonum quod modificatur secundum regulam rationis humanae, potest ex actibus humanis causari: inquantum huiusmodi actus procedunt a ratione, sub cuius potestate et regula tale bonum consistit“.

Następstwem interpretacji art. 2, qu. 65 (I--II) przez art. 1 było jeszcze jedno twierdzenie Maritaina, że według św. Tomasza cnoty nabyte nie mogą bez łaski wytworzyć jednolitego i mocnego organizmu moralnego. Tymczasem św. Tomasz brak tego

⁸⁴) Zob. oprócz corp. art. — ad primum.

przymiotu wiąże jedynie z przyrodzonymi lub nabytymi skłonnościami do cnót: „...accipiendo virtutes morales [ut aliquam inclinationem in nobis existentem ad opus aliquod de genere bonorum faciendum], non sunt connexae: videmus enim aliquem ex naturali complexione, vel ex aliqua consuetudine, promptum esse ad opera liberalitatis, qui tamen non est promptus ad opera castitatis. — ...accipiendo virtutes morales [ut habitum inclinantem ad bonum opus bene agendum], dicendum est eas connexas esse...”

Jak błędną jest Maritainowa interpretacja art. 2, qu. 65, w łączności z art. 1, tak samo błędną jest jego interpretacja a. 7, qu. 23, II—II, w łączności z tym samym pierwszym artykułem⁸⁵⁾.

Na niezgodność doktryny Jana od św. Tomasza o cnotach nabytych z doktryną św. Tomasza zwrócili już Maritainowi uwagę O. Deman⁸⁶⁾ i O. Ramirez⁸⁷⁾.

⁸⁵⁾ „...virtus vera simpliciter est illa quae ordinat ad principale bonum hominis: sicut etiam Philosophus in VII Physic. dicit quod „virtus est dispositio perfecti ad optimum“. Et sic nulla vera virtus potest esse sine charitate. Sed si accipiatur virtus secundum quod est in ordine ad aliquem finem particularem, sic potest aliqua virtus dici sine charitate, in quantum ordinatur ad aliquod particulare bonum. Sed si illud particulare bonum non sit verum bonum, sed apparens, virtus etiam quae est in ordine ad hoc bonum, non erit vera virtus, sed falsa similitudo virtutis... Si vero illud bonum particulare sit verum bonum, ut puta conservatio civitatis vel aliquid huiusmodi, erit quidem vera virtus sed imperfecta, nisi referatur ad finale et perfectum bonum. Et secundum hoc, simpliciter vera virtus sine charitate esse non potest“. II—II, qu. XXIII, a. 7.

⁸⁶⁾ „Nous avons cru lire en saint Thomas un enseignement fort différent. Il reconnaît que seules sont parfaites les vertus infuses; mais il a aussi bien soin de distinguer des simples dispositions les vertus acquises qui, sans la charité, obtiennent le rang de vraies vertus, connexes dans la prudence“. Art. cyt., str. 271.

⁸⁷⁾ Pierwszy cyt. art. w *Divus Thomas*, str. 96. Na Maritainowe wyszczególnienie Jana od św. Tomasza za rozwiązanie problemu o cnotach nabytych (*Science et Sagesse*, str. 252) Ramirez odpisał: „Quidquid sit de universali eruditione thomistica D. Maritain, modeste et inerudite notare velim argumenta Joannis a Sancto Thoma limpidius quam apud ipsum et sine tanta verborum „fortitudine“, inveniri apud Báñez, qui certe thomista „authenticus“ est [*Scholastica Commentaria*, in II—II, q. 23, a. 7, ed. Salmanticae 1884, col. 842—847], ubi ait expresse se agere „directe contra Caietanum“ (col. 845); uberius et adhuc multo limpidius et „suavius“, apud Lemos, qui etiam est „authenticus“ thomista [*Panoplia Gratiae*, lib. III, tract. II, cap. XI—XVII. Leodii 1676, t. III, p. 40 bis — 61 bis]“. Art. cyt. wyżej, str. 96.

Maritain błędnie powołuje się na *Salmonicenses* jako na zwolenników podtrzymywanej przez się doktryny. Cytowani autorzy przyjmują możliwość zdobycia *habitus* cnót moralnych poza wyniesieniem danej jednostki do stanu nadprzyrodzonego przez łaskę oraz możliwość posiadania po akcie grzechu ciężkiego przynajmniej przez pewien czas cnót, nabytych uprzednio w stanie łaski: „*Virtutes acquisitae quantum ad essentiam, ac proinde quae proprie et non metaphorice virtutes dicuntur, possunt esse sine charitate. Haec etiam conclusio certissima est et communis, potestque facile probari: nam cum iustus in quo erant virtutes acquisitae labitur in peccatum mortale amittitque charitatem, non statim amittit praedictas virtutes quantum ad essentias, usque dum multiplicatis actibus peccaminosis acquirat vitia, sine quibus nullum est contrarium, quod praedictas virtutes expellat: igitur manent saltem per aliquod tempus amissa charitate.*

...Non est impossibile illum qui non habet charitatem acquirere aliquas virtutes quae habeant virtutis essentiam, quamvis id raro contingat. Haec assertio videtur fere certa; tum quia Aristoteles et alii Philosophi gentiles cognoverunt praedictas virtutes, distinxeruntque inter virtutem quae est habitus, atque virtus proprie dicta, et inter dispositionem quae ad essentiam habitus et virtutis non attingit: cumque illi non cognoverint gratiam, nec aliquando fuerint nisi in peccato, videtur dicendum posse cum peccato praedictas virtutes aliquando saltem acquiri. Tum etiam quia non repugnat peccatorem dicere plures actus alicuius virtutis, cuius materia non sit illi admodum difficilis: ergo neque repugnat per praedictos actus acquirere virtutem proprie dictam. Esse autem hoc difficile et raro contingens constat tum experientia quae docet unum peccatum in aliud trahere, nec sinere peccatores (regulariter loquendo) tandiu a novis abstinere peccatis, et in bonis actibus se exercere, quantum opus est ad acquirendam virtutem quae non sit solum dispositio, sed habitus difficile mobilis a subiecto“ (*Curs. theol.*, t. VI, tract. 12, disp. 4, dub. 2, n. 25, wyd. Palmé, Parisiis-Bruxellis 1878). Z cytowanego tekstu łatwo poznać, że te *virtutes acquisitae quantum ad essentiam*, możliwe do zaistnienia w jednostce nieuświęconej przez łaskę, nie są prostymi dyspozycjami, ale najwyraźniej stałymi sprawnościami — *habitus*. W tym przekonaniu umacnia ponadto *dub. 1 w disput, I, tract. XII*, gdzie do istoty cnoty ludzkiej zaliczona jest ta właściwość, żeby była *habitus*.

Maritain nie rozumiał *Salmanticenses* wskutek błędnego utożsamiania ich terminologii z terminologią Jana od św. Tomasza. Z cytowanych wyżej tekstów Jana od św. Tomasza (por. wyżej str. 178 i następne) wynika, że *virtus simpliciter et perfecta* — to *habitus difficile mobilis*, wzięty jako przeciwieństwo cnoty niedoskonałej, będącej tylko prostą dyspozycją. *Salmanticenses*, używając identycznych terminów, przeprowadzają inne rozróżnienia: „...aliud est aliquam esse proprie virtutem; aliud esse virtutem simpliciter; et aliud esse virtutem perfectam: stat enim primum sine secundo, et forte utrumque sine tertio... Dicitur ergo proprie virtus quae habet praedicata quidditativa virtutis: simpliciter autem dicitur *virtus* quae absolute et sine addito praebet id quod est de ratione virtutis, nempe bonum facere habentem et opus eius bonum reddere, quae adhuc non erit virtus perfecta, nisi sit habitualiter extensa ad omnia sua objecta, potensque inter omnia extrema vitiosa medium rationis facile attingere ratione coexistentiae et comitatus caeterarum virtutum“ (*Curs. theol.*, t. VI, tract. 12, disp. 4, dub. 2, § II na pocz.). Stąd też Maritainowe powoływanie się na teksty Karmelitów z Salamanki, w których wykluczają możliwość istnienia bez łaski w stanie natury upadłej cnót zwanych *virtutes simpliciter et perfectae* jest niefortunnym sięgnięciem do doktryny o zupełnie odrębnym przedmiocie.

e) Przez wszczęcie zagadnień nadprzyrodzonego życia wewnętrznego w dynamizm *habitus* filozoficznego Maritain utożsamiał błędnie intelektualny pęd filozofa jako człowieka do tych zagadnień z pędem *habitus* filozoficznego. W świetle Tomaszowej doktryny o gatunkowym zróżnicowaniu stałych sprawności jest rzeczą oczywistą, że nie każda dążność porządku intelektualnego będzie u filozofa dążnością jego *habitus* filozoficznego.

Nieprzekonywującym jest również argumentowanie Maritaina, że skoro życie wewnętrzne w swych przejawach mistycznych jest szczytem życia duszy, stąd podjęcie jego studium ze strony filozofa przyczyni się do oświecenia jego własnego przedmiotu⁸⁸⁾. Przez życie mistyczne we właściwym znaczeniu nie

⁸⁸⁾ „...s'il est vrai que l'expérience mystique est le plus haut point de la vie de l'âme, où connaissance et amour donnent leur plus noble fruit, il est bien certain que le philosophe, le métaphysicien, aura, même pour son objet propre, le plus grand avantage à s'intéresser à l'étude d'une activité si transcendante“. *Les Degrés du Savoir*, str. 569.

można w niczym tłumaczyć życia psychicznego naturalnego, gdyż autentyczne życie mistyczne nie jest ciągłym, jednorodnym rozkwitem życia naturalnego, lecz życiem rodzajowo odrębnym od życia natury, życiem wywodzącym się z zasad całkowicie odrębnych od zasad życia natury.

f) Maritain dlatego odmawia czysto filozoficznej analizie życia moralnego wszelkiej kompetencji, gdyż błędnie utożsamiał niefortunne analizy świętości z typem analizy filozoficznej wogóle⁸⁹⁾. Filozof może, jak na to wskazał Ks. K. Michalski, wytłumaczyć częściowo życie mistyczne, sięgając do immanencji bożej w duszy ludzkiej. Ale to częściowe tłumaczenie, nie mające pretensji do wyczerpania rzeczywistości, nie będzie jej zniekształceniem.

W koncepcji Maritainowej filozofii moralnej „adekwatnej“ mieści się również spaczona reakcja przeciw zniekształcaniu obrazu życia psychicznego, dokonywanemu przez filozofów, psychologów, socjologów, uważających punkt widzenia naturalny własnej nauki za wyczerpującą miarę rzeczywistości duchowej⁹⁰⁾. W rzeczywistości nie trzeba było wcielać teologii w obręb wymienionych nauk, lecz należało wykazać, że przy wyjaśnianiu odnośnych zjawisk życia religijnego musi się sięgnąć do nauki wyższej od nauki porządku naturalnego, do teologii.

g) Ważką rolę w pomyśleniu filozofii moralnej „adekwatnej“ odegrała u Maritaina koncepcja teologii Kajetana i Jana od św. Tomasza, czyniąca jej źródłem ideotwórczym wyłącznie i adekwatnie światło Objawienia. Maritain przemyślał ściśle tę koncepcję i przy końcu pracy refleksyjnej dostrzegł, że przy takim ujęciu teologii pozostaje cały szereg elementów doktryny moralnej, opartych na wierze, których do teologii włączyć nie można z racji ich sformułowania pod wpływem „ludzkiego spojrzenia“ na rzeczywistość nadprzyrodzoną. Dla naukowego zorganizowania tych elementów stworzył Maritain pojęcie filozofii moralnej „adekwatnej“.

⁸⁹⁾ O tej postawie apologetycznej Maritaina świadczą np. jego uwagi w *Les Degrés du Savoir*, str. 569, 570.

⁹⁰⁾ Moznaby tu przytoczyć spostrzeżenie św. Tomasza z Akwinu: „Si quid autem in dictis philosophorum inveniatur contrarium fidei, hoc non est philosophiae, sed magis philosophiae abusus ex defectu rationis“. In *lib. Boetii De Trinitate*, qu. II, a. 3.

Koncepcja teologii, służąca za podstawę do tych wniosków, wydaje mi się sztucznym zacieśnieniem pola badań teologicznych. Przemysłana z całą surową ścisłością czyni postawę teologa całkowicie fideistyczną, odbierając mu wszelkie rozumowe podstawy wierzenia, gdyż te pochodzą ze „światła ludzkiego“ a nie bożego. Nie dozwala ona ponadto na pełne, wyczerpujące opracowanie teologiczne prawd wiary, gdyż takie opracowanie wymagałoby wielu oświeleń czysto „ludzkich“. I tak w rękę Maritaina sztucznie odcina od teologii pewną sumę prawd, tych prawd, które filozof zastrzega dla filozofii moralnej „adekwatnej“, np. kwestję, o ile ceł ostateczny nadprzyrodzony jest „wykończeniem“ bytu ludzkiego i inne. Tymczasem wydaje się rzeczą oczywistą, że prawdy pomyślane wyłącznie dzięki założeniu danego jednego systemu zasad, stanowią organiczną całość gatunku epistemologicznego. Posiadają podwójną spoistość, jedną porządku genetycznego, drugą porządku systematycznego. Podzielana przez Maritaina koncepcja teologii godzi nawet przeciw samemu formułowaniu się teologii. Bo, jeżeli teologia, jak twierdzi Maritain, nie powstaje dzięki rozumowemu oświełaniu prawd objawionych, to wydaje się być wykluczoną wszelka realna możliwość jej zaistnienia i rozwoju. Maritain razem z Janem od św. Tomasza przyjmuje wprowadzenie do sylogizmu teologicznego przesłankę czysto rozumową, ale ściera z niej wszelki charakter naturalny. Przesłanka naturalna zostaje podniesioną i zatwierdzoną przez prawdy wiary i przywdziewa partycypatywnie rację formalną prawdy objawionej wirtualnie (*révétable*). Lecz ten nowy charakter przesłanki naturalnej w sylogizmie teologicznym jest faktycznie charakterem czysto fikcyjnym. Gdy teolog jest zmuszony włączyć w swój sylogizm przesłankę naturalną, to widocznie czyni tak z braku posiadania odnośnej przesłanki objawionej. Jeżeli ta przesłanka wykracza poza dane Objawienia, to w jaki sposób teolog na podstawie swych danych objawionych może ją osądzać i podnosić do wyższej pewności? Ponadto, jeżeli ta przesłanka posiada własną pewność naturalną, w jaki sposób może być podniesioną w pewności przez jakąkolwiek ingerencję ze strony teologa?⁹¹).

⁹¹) Św. Tomasz patrzył bez żadnych iluzji da dane filozoficzne w myśli teologicznej: „...interdum ex principiis philisophiae huma-

O. Deman zanotował kilka trafnych obserwacji na marginesie Maritainowej koncepcji teologii: „Zastrzegając dla teologii wyłącznie rozumowanie będące w związku wewnętrznym z wiarą, nie puszczamy na los wiecznej niewiedzy pewne szerokie sfery problemów. Jeżeli jest prawdą, że one posiadają interes ludzki i dotyczą z pewnego tytułu moralności, można być pewnym, że teologia zainteresuje się nimi. Ona zstępuje chętnie ku pierwiastkowi doczesnemu i świeckiemu... Wysokie i boże światła, którymi błyszczy, nie skłaniają jej do pogardzania ziemią, jak również nie krępują jej ruchu. Zbyt wiele umysłów sądzi jeszcze, że teologia zajmuje się tylko kwestjami specjalnymi, żeby nie rzec, nieludzkimi; i w wypadku, gdy wysunie się jakaś kwestja żywotna lub roznamiętniająca, nie potrafią uwierzyć, by teolog mógł o niej powiedzieć swoje słowo... Skoro jest prawdą, że rozum korzysta z doświadczenia, czy można uwierzyć, iż teologia będzie mu tego korzystania zabraniała? A w rzeczach moralnych, czy pod pretekstem uczestniczenia we wiedzy bożej nie będzie się podejmowało problemów i przyjmowało nauk, jakie przedstawia umysłowi bieg życia ludzkiego? Co do rozległych tematów etnologicznych, antropologicznych, kulturalnych, które Maritain proponuje dla filozofii adekwatnej, to nie jest bynajmniej rzeczą lekkomyślną myśleć, że pilna teologia mogłaby mieć inicjatywę w ich wysuwaniu i w ich rozwiązywaniu. Bo albo w istocie one interesują wyłącznie porządek stworzony i doczesny, a wówczas filozofia adekwatna jak również teologia nie powinny się nimi zajmować; albo znów, i to jest myślą Maritaina i prawdą, one wciągają w swą materię ziemską i ciężką interesy wieczne: a w tym wypadku teologia powinna się nimi zająć z prawa swej najwyższej kompetencji. Nie utożsamiajmy pewnej rutyny teologów z naturą teologii! Stąd także, że się przejęło rozumowy sposób postępowania teologii, trzeba jej przyznać prawo posługiwania się rozmaitymi formami rozumowania. A ponieważ teologowie

n a e sapientia divina procedit“. Sum. c. Gent., lib. II, cap. IV. „...inquantum sacra doctrina utitur physicis documentis propter se, non recipit ea propter auctoritatem dicentium, sed propter rationem dictorum: unde bene dicta recipit et alia respuit“. In lib. Boetii *De Trinitate*, qu. II, a. 3, ad. 8. Z tych tekstów jest rzeczą widoczną, że powyższy wykład Jana od św. Tomasza — Maritaina jest zboczeniem od zdrowej myśli Doktora Anielskiego.

przedstawiają sposób rozumowania głównie dedukcyjny i rozstrzygający, nie wykluczamy z tej nauki wszystkiego, co jest indukcją, hipotezą, interpretacją... i jeżeli się znosi, że filozofia waha się i chodzi po omacku, trzeba to także tolerować i w teologii“⁹²).

Koncepcja teologii św. Tomasza z Akwinu jest o wiele szerszą od koncepcji jego komentatorów, wymienionych wyżej i nie wyklucza ze swego obrębu tematów przeznaczonych przez Maritaina dla „filozofii moralnej adekwatnej“.

Można ją streścić w następujących punktach:

1. W odróżnieniu od teologii naturalnej, która przez stworzenia poznaje Boga w Jego doskonałościach wspólnych Jemu oraz stworzeniom i zajmuje się Nim jako principium „podmiotu“ metafizyki — teologia nadprzyrodzona dzięki Objawieniu poznaje Boga przede wszystkim takim, jakim jest w sobie, w swym życiu wyłącznie własnym, a nie tylko ze strony Jego analogicznego podobieństwa ze stworzeniami, które posiada jako ich przyczyna pierwsza; teologia nadprzyrodzona poznaje Boga dla niego samego, jako „podmiot“ nauki.

Więc teodycea nadprzyrodzona nie ogranicza się wyłącznie do punktu widzenia „boskiego“, do „światła Objawienia“, ale zawiera również punkt widzenia „ludzki“ teodycei naturalnej, którą w siebie całkowicie wchłania.

2. Teologia zajmuje się stworzeniem nie jako takim, ale o ile o nim mówi Objawienie lub o ile ono wchodzi w jakikolwiek stosunek z Bogiem jako swoim początkiem i celem⁹³).

3. Teologia posługuje się rozważaniem filozoficznym dla udowodnienia prawd naturalnych, stanowiących *praeambula fidei*, dla lepszego wyświecenia prawd wiary przez wskazanie

⁹²) Art. cyt. wyż., str. 277, 278.

⁹³) Takie ujęcie problemu nie dozwala w dziedzinie nauki moralej na Maritaina podział zagadnień według tego, czy są ujęte z punktu widzenia „boskiego“ czy „ludzkiego“ i na przydzielenie ich do odrębnych nauk. Wszystkie zagadnienia życia moralnego, t. j. aktywności mającej za cel Boga, będą należały de iure do teologii bez względu na to, czy zawierają t. zw. punkt widzenia „boski“ czy „ludzki“. Św. Tomaszowi jest całkowicie obcą myśl, żeby np. w traktacie o celu ostatecznym teolog miał się ograniczać tylko do poznania, o ile ten cel jest udziałem w życiu wewnętrznym Boga, gdyż badanie tego celu, o ile jest „wykończeniem“ bytu ludzkiego, należy do innej nauki.

w rzeczach porządku naturalnego pewnych podobieństw rzeczywistości nadprzyrodzonej, wreszcie dla odparcia argumentów przeciw wierze, wykazując ich błędność lub niekonieczność.

Posługując się terminologią Maritaina, powiemy, że są to punkty widzenia „ludzkie“.

Wyłożona koncepcja teologii mieści się w poniższych tekstach św. Tomasza:

„...res divinae non tractantur a philosophis nisi prout sunt rerum omnium principia; et ideo pertractantur in illa doctrina in qua ponuntur illa quae sunt communia omnibus entibus, quae habent subiectum ens in quantum est ens... Est autem alius modus cognoscendi huiusmodi res non secundum quod per effectus manifestantur, sed secundum quod ipsae per seipsas manifestantur... Et per hunc modum tractantur res divinae secundum quod in seipsis subsistunt, et non solum prout sunt rerum principia. Sic igitur theologia... est duplex. Una in qua considerantur res divinae, non tamquam subiectum scientiae, sed tamquam principium subiecti; et talis est theologia quam philosophi prosequuntur, quae alio nomine metaphysica dicitur. Alia vero quae ipsas res divinas considerat propter seipsas, ut subiectum scientiae; et haec est theologia quae sacra Scriptura dicitur...“ *In lib. Boetii De Trinitate*, qu. I, a. 4.

„Sacra autem doctrina propriissime determinat de Deo secundum quod est altissima causa; quia non solum quantum ad illud quod est per creaturas cognoscibile, quod philosophi cognoverunt...; sed etiam quantum ad id quod notum est sibi soli de se ipso, et aliis per revelationem communicatum“. *Sum. theol.*, I, qu. 1, a. 6⁹⁴).

„...sacra doctrina non determinat de Deo et de creaturis ex aequo; sed de Deo principaliter, et de creaturis secundum quod referentur ad Deum ut principium vel finem“. *Sum. theol.*, I, qu. 1, a. 3, ad 1.

„Omnia autem tractantur in sacra doctrina sub ratione Dei, vel quia sunt ipse Deus, vel quia habent ordinem ad Deum ut ad principium et finem“. Tamże, a. 7.

⁹⁴) Zob. także *In lib. Boetii De Trinitate*, qu. II, a. 2; *Sum. theol.*, I, qu. 1, a. 5.

„...omnia alia quae determinantur in sacra Scriptura [puta de creaturis et de moribus hominum] comprehenduntur sub Deo... ut ordinata aliquid ad ipsum“. Tamże, ad 2⁹⁵).

„...in sacra doctrina philosophia possumus tripliciter uti. Primo ad demonstrandum ea quae sunt praeambula fidei, quae necessaria sunt in fidei scientia, ut ea quae naturalibus rationibus probantur, ut Deum esse, Deum esse unum, et huiusmodi de Deo vel de creaturis in philosophia probata, quae fides supponit. Secundo ad notificandum per aliquas similitudines ea quae sunt fidei, sicut Augustinus in libris *De Trinitate* utitur multis similitudinibus ex doctrinis philosophicis sumptis ad manifestandam Trinitatem. Tertio ad resistendum his quae contra fidem dicuntur; sive ostendendo esse falsa, sive ostendendo non esse necessaria“. *In lib. Boetii de Trinitate*, qu. II, a. 3.

„...haec scientia accipere potest aliquid a philosophicis disciplinis, non quod ex necessitate eis indigeat, sed ad maiorem manifestationem eorum quae in hac scientia traduntur... hoc est propter defectum intellectus nostri, qui ex his quae per naturalem rationem, ex qua procedunt aliae scientiae, cognoscuntur, facilius manuducitur in ea quae sunt supra rationem, quae in hac scientia traduntur“. *Sum. theol.*, I, qu. 1, a. 5, ad 2⁹⁶).

Sięganie do tekstów z *Comment. in lib. I Sent.*, proł., a. 1, ad 1; a. 2, solutio i ad 1, ad 3; a. 3; *Sum. theol.*, I, q. I, a. 1, zwłaszcza ad 1, ad 2, a. 2, 3, corp. art. i ad 2, a. 4, 6 ad 2, w których jest mowa o nadprzyrodzonym punkcie widzenia teologii, żeby z ich pomocą bronić koncepcji teologii, podawanej przez Kajetana — Jana od św. Tomasza — Maritaina, byłoby postępowaniem błędnym. W *Comment. in lib. I Sent.*, proł., a. 2, solutio, oraz ad 1, ad 3, w *Sum. theol.*, I, q. I, a. 3, corp. art. i ad 4 św. Tomasz mówi tylko o świetle objawionym w teologii, o ile ono nadaje jedność tematom, które w porządku poznania czysto naturalnego rozłączają się, by tworzyć odrębne gałęzie nauk. Przytoczę tekst z *Sum. theol.*, I, qu. I, a. 4: „...sacra doc-

⁹⁵) Zob. także *Comment. in lib. I Sent.*, proł., a. 2, a. 4, solutio, ad 1, ad 3; *In lib. Boetii De Trinitate*, qu. V, a. 4, ad 8; *Sum. c. Gent.*, lib. II, cap. 2, 4; *Sum. theol.*, I, qu. 1, a. 4.

⁹⁶) Zob. także *Comment. in lib. I Sent.*, proł., a. 5, solutio; *In lib. Boetii De Trinitate*, qu. II, a. 1, ad 5; a. 3, ad 1, ad 7, ad 8; *Sum. c. Gent.*, lib. II, cap. 3; *Sum. theol.*, I, qu. I, ad 8, ad 2.

trina... una existens se extendit ad ea quae pertinent ad diversas scientias philosophicas, propter rationem communem quam in diversis attendit, prout sunt divino lumine cognoscibilia“. Teksty *Comment. in lib. I Sent.*, a. 1, ad 1, a. 3, *Sum. theol.*, I, qu. I, a. 1, ad 2 mówią jedynie o możliwości lub potrzebie posiadania, o rzeczywistości porządku naturalnego wiedzy nie tylko filozoficznej, lecz również objawionej. Podaję wskazany tekst z *Sum. theol.*: „...nihil prohibet de eisdem de quibus philosophicae disciplinae tractant secundum quod sunt cognoscibilia lumine naturalis rationis, etiam aliam scientiam tractare secundum quod cognoscuntur lumine divinae revelationis“. Tekst *Sum. theol.*, I, q. I, a. 2 świadczy wyłącznie o objawionym charakterze zasad teologii: „...sacra doctrina est scientia quia procedit ex principiis notis lumine superioris scientiae, quae scilicet est scientia Dei et beatorum“. Tekst z *Sum. theol.*, I, qu. I, a. 6, ad 2 mówi jedynie o tym, że teologia różni się od nauk porządku naturalnego poznaniem pochodzącym jedynie z Objawienia — co jednak nie przesądza możliwości posiadania przez nią pewnych traktatów, natchnionych „światłem ludzkim, światłem ludzkiego rozumu“, podyktowanych przez „ludzki punkt widzenia“: „...aliam scientiarum principia vel sunt per se nota et probari non possunt, vel per aliquam rationem naturalem probantur in una alia scientia. Propria autem huius scientiae cognitio est quae est per revelationem, non autem quae est per naturalem rationem“. Nie można więc z tych tekstów czerpać żadnego argumentu przeciw mojemu ujęciu Tomaszowej koncepcji teologii.

Z tego założenia jasno wynika, że filozoficzne pojęcia głośnego francuskiego neotomisty nawet w kwestiach zasadniczych nie mają wystarczającej podstawy w nauce Doktora Anielskiego.

SOMMAIRE.

Kazimierz Kłószak: Remarques critiques sur la notion de la philosophie morale „adéquate“ proposée par M. Jacques Maritain.

L'étude présente contient deux parties: l'exposé de la pensée de M. Maritain sur la philosophie morale et la critique de cette position.

Je pense que la conception de la philosophie morale „adéquate“ est une invention malheureuse. Cette „philosophie“ n'est pas une science philosophique, comme prétend M. M., mais une science théologique, parce qu'elle se construit grâce à la direction positive des principes de la foi et parce qu'elle use de la méthode théologique.

M. M. pense que sa philosophie morale est „subalternée“ aux conclusions théologiques et non pas aux principes de la théologie c'est-à-dire aux articles de la foi. Mais les vérités principales réservées par lui pour la base constructive de la philosophie morale „adéquate“ — élévation de l'homme à la fin dernière surnaturelle, l'état de la nature humaine déchue et rachetée — sont formellement des vérités de la foi. M. M. appelle ces vérités précisées et expliquées au moyen de la lumière théologique des conclusions théologiques „en un sens plus commun“. Mais alors, comment peut-il soutenir la subalternation stricte de cette philosophie à la théologie, si la science subalternée doit recevoir de la science surordonnée les conclusions dans le sens strict et propre du mot? M. M. répète après Billuart que les vérités de la foi prises comme principes de la théologie ne sont formellement des vérités de la foi mais seulement virtuellement. Cette précision de Billuart est fictive. Ainsi il n'y a pas de base pour l'affirmation de M. M. que la philosophie morale reçoit les „vérités théologiques“ (= les vérités de la foi) sans se subalterner à la foi et sans se confondre avec la science théologique. La thèse de Billuart concernant les principes de la théologie ayant été rejetée, disparaît l'exemplaire à l'affirmation analogue de M. M. que les „vérités théologiques“ recues par la philosophie morale sont déjà les vérités formellement philosophiques et seulement virtuellement et non formellement les vérités théologiques. Ces vérités ne peuvent être acceptées par l'acte d'une croyance humaine, comme pense M. M. mais par l'acte de la foi surnaturelle.

Étant donné que les principes de la philosophie morale „adéquate“ sont principalement les vérités de la foi, la raison ne peut pas être la cause principale dans la construction de cette „philosophie“. Baser la structure de l'éthique sur les données de la Révélation signifie faire de la lumière révélée la cause principale et de la lumière de la raison la cause secondaire. Cette méthode du raisonnement est une méthode purement théologique.

Les conclusions de la philosophie morale „adéquate“ sont des conclusions théologiques, parce qu'elles se font sous l'influence effective de la foi. La thèse contraire de M. M. n'est pas convaincante parce qu'elle se base sur une distinction purement verbale de la communication participative et non formelle de la lumière théologique apportée à cette „philosophie“.

La conception de la philosophie morale „adéquate“ provient de plusieurs erreurs. M. M., en appelant la philosophie morale purement philosophique un faux guide de la vie, confond cette philosophie avec la doctrine morale qui exclut positivement la fin surnaturelle de l'homme et ses conditions surnaturelles d'exister. Il oublie que l'abstraction de ces éléments

n'est pas leur négation. M. M. refuse à la philosophie morale purement philosophique toute possibilité de diriger l'activité morale de l'homme, parce qu'il conçoit d'une façon paradoxale la distinction entre la „nature“ de l'homme et son „état“ surnaturel. Il conçoit la nature humaine d'une façon si abstraite que dans sa conception le réfléchissement de cette nature dans l'ordre pratique, morale, disparaît complètement — ce qui est inadmissible parce que si la nature humaine, l'être d'ordre naturel, existe, elle doit s'extérioriser dans l'ordre pratique malgré son élévation à l'ordre surnaturel et la science philosophique de l'activité morale naturelle ne peut pas perdre sa valeur pratique. La doctrine des vertus morales acquises sans grâce sanctifiante, la doctrine reprise à Jean de s. Thomas sur laquelle se base M. M. ne peut ni se justifier en soi ni se référer à l'autorité de s. Thomas ni à celle des Salmanticenses. Cette doctrine provient de la fausse exégèse des textes de s. Thomas: *Sum. theol.*, I—II, q. 65, a. 1 et 2, II—II, q. 23, a. 7. Dans l'article 2, q. 65, I—II, s. Thomas distingue les vertus parfaites et imparfaites. Les vertus parfaites sont les vertus infuses; les vertus imparfaites — les vertus acquises. S. Thomas tire la raison de cette distinction de leur relation avec la fin surnaturelle de l'homme. Il attribue aux vertus morales acquises la possibilité d'exister sans grâce sanctifiante, mais il lie l'existence des vertus infuses à la grâce sanctifiante. M. M. pense que l'explication des termes „la vertu parfaite et imparfaite“ se trouve dans l'article précédent où nous lisons: „*Imperfecta quidem moralis virtus... nihil est aliud quam aliqua inclinatio in nobis existens ad opus aliquod de genere bonorum faciendum... Perfecta autem virtus moralis est habitus inclinans ad bonum opus bene agendum*“. L'interprétation de M. M. est inadmissible. Dans l'art. 2, s. Thomas ne reprend pas la distinction de l'article 1, mais il introduit la nouvelle division des vertus selon leur relation à la fin surnaturelle de l'homme. C'est une nouvelle division parce que dans l'art. 1 s. Thomas a distingué les vertus parfaites et imparfaites suivant qu'elles réalisent ou non en elles la pleine perfection d'*habitus* (*perfecta ratio virtutis*). De l'interprétation de l'art. 2, q. 65 par l'art. 1 découle l'affirmation de M. M. que selon s. Thomas les vertus acquises sans grâce ne peuvent constituer l'organisme moral un et ferme. Mais s. Thomas attribue ce défaut seulement aux dispositions à la vertu. Comme l'interprétation de l'art. 2, q. 65 par l'art. 1 est erronée, il faut dire la même chose de l'interprétation de l'art. 7, q. 23, II—II par le même art. 1.

M. M. attribue par erreur la doctrine mentionnée ici aux Salmanticenses. On voit facilement, que dans le *Cursus theol.*, t. VI, tract. 12, disp. 4, dub. 2, n. 25 (éd. Parisiens—Bruxelles 1878) les „*virtutes acquisitae quantum ad essentiam*“ qui peuvent exister sans grâce sanctifiante ne sont pas des simples dispositions mais des *habitus*. M. M. ne comprenait pas la pensée des Salmanticenses parce qu'il confondait leur terminologie avec la terminologie de Jean de s. Thomas. Pour Jean de s. Thomas „*virtus simpliciter et perfecta*“ c'est l'*habitus difficile mobilis* par opposition à la vertu imparfaite qui est une simple disposition. Les Salmanticenses usant des termes identiques font une autre distinction. M. M. introduit les problèmes de la vie surnaturelle dans le dynamisme d'*habitus* philosophique parce qu'il identifie d'une façon erronée l'élan à ces problèmes existant dans le philosophe comme homme avec l'élan d'*habitus* philosophique. M. M. confond encore les interprétations erronées de la vie de la sainteté avec le type d'analyse philosophique comme tel.