

Étienne Gilson

Badania historyczne i przyszłość scholastyki

Rocznik Tomistyczny 1, 219-226

2012

Artykuł został 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.

Badania historyczne i przyszłość scholastyki¹

tłumaczenie: Michał Zembrzusi

Jakie zmiany zaszły w naszym pojmowaniu scholastyki w ciągu ostatnich pięćdziesięciu lat w badaniach historycznych i krytycznych? Co sugerują te zmiany na temat jej przyszłości? Są to z pewnością ważne pytania, a moim jedynym usprawiedliwieniem próby sformułowania odpowiedzi jest to, że przyjmuję je jako skierowane właśnie do mnie. Moja gotowość do przyjęcia takiej roli może oznaczać zuchwałość, jednak ostatecznie mam nadzieję, że czytelnik nie uzna, że zbyt pośpiesznie chcę przedstawić swoje zdanie.

Hauréau wydał swoją książkę pt. *Filozofia scholastyczna* w 1850 roku, tzn. cały wiek temu, z kolei niedługo po niej pojawiła się *Historia filozofii scholastycznej* (w 1872 i w 1880 roku). Od tego czasu powstały niezliczone studia nad średniowieczną filozofią. W 1900 roku wydano *Historię filozofii średniowiecznej* M. de Wulfa; w 1905 F. Picavet'a *Szkice z historii ogólnej i porównawczej filozofii średniowiecznej*; z kolei w roku 1921 została wydana *Filozofia wieków średnich* M. Grabmanna; a w 1929 – B. Gejera *Filozofia patrystyczna i scholastyczna*. Z łatwością przychodzą na myśl inne tytuły, i to z wyłączeniem licznych książek poświęconych filozofii Tomasza z Akwinu, św. Bonawentury, Jana Duns Szkota i Wilhelma Ockhama. Jak wiele jednak w obrębie tego bogactwa historii średniowiecznej filozofii znaleźć można opracowań z historii średniowiecznej teologii? Jak wiele,

w zestawieniu z dwudziestoma tomami opracowań filozofii Tomasza z Akwinu, znaleźć można historycznych przedstawień jego teologii? W trakcie minionych stu lat zasadnicza tendencja wśród historyków myśli średniowiecznej polegała, jak się wydaje, na przedstawianiu średniowiecza jako epoki bardziej zagospodarowanej przez filozofów niż teologów.

Jest tego wiele powodów. Najpierw przedstawie powody dogmatyczne. W pewnym sensie można powiedzieć, że separacja filozofii i teologii odsyła do samego średniowiecza. Św. Albert Wielki i św. Tomasz z Akwinu posiadali jasno uzasadnione odróżnienie odpowiednich przedmiotów obu dyscyplin. Obydwaj pisali traktaty filozoficzne i komentarze do Arystotelesa, w których naturalny rozum pracował samodzielnie. Ponadto, kiedy później ich uczniowie mieli pisać po-

¹Podstawa tłumaczenia: É. Gilson, *Historical Research and the Future of Scholasticism*, w: „A Gilson Reader. Selected writings of Étienne Gilson”, ed. A. C. Pegis, New York 1957, s. 156-167. Pierwotnie artykuł ten został wydrukowany w: „Modern Schoolman” 29 (1951) nr 1, s. 1-10.

dobne komentarze albo kwestie do tekstu Arystotelesa, w sposób naturalny korzystali z filozoficznej drogi, którą mogli znaleźć przygotowaną w teologicznych dziełach swoich mistrzów. Dlatego też *Quaestiones super Duodecim Libros Metaphysicae* Antoniusza Andreasa, bezpośredniego ucznia Dunsza Szkota, przedstawiają pewien sposób ujęcia metafizyki Dunsza Szkota. Przy tej okazji warto pamiętać, że *Kwestie do Metafizyki Arystotelesa* Dunsza Szkota były jeszcze czymś właściwym dla średniowiecznego sposobu komentowania tekstu. Jak dotychczas – poza osobliwą grupą nazywaną awerroistami, która nie wydaje się, aby miała wiele do odkrycia – filozofia scholastyczna w wiekach średnich była pojmowana jako przygotowanie do teologii. Z zasady filozof stawał się potem teologiem. Ponieważ ów adept filozofii był świadom tych uwarunkowań, to filozofia, której był uczony, w przyszłości stawała się jego teologią. Wielka zmiana dokonała się w XVII wieku, gdy Kartezjusz przesądził o relacji filozofii do teologii, niezupełnie przeciwstawiając się tej ostatniej, raczej na odwrót, mniemając, że jego własne wnioski pomogą wierze chrześcijańskiej w większym stopniu niż zrobili to kiedykolwiek filozofowie scholastyczni. Przesądził o tym, że trzeba filozofować tak, jak by nie było czegoś takiego jak teologiczna mądrość. Innymi słowy, Kartezjusz miał głębokie przekonanie, że nowa metafizyka, lepiej dostosowana do nowej matematycznej fizyki, powinna zastąpić staroświecką filozofię scholastyków, która opierała się na przestarzałej fizyce Arystotelesa. Od tej chwili zadaniem filozofów było tylko wiedzieć, podczas gdy teologów – tylko wierzyć. Filozofia powinna być wyłącznie nauką z wiedzą o świecie, w świetle samego naturalnego rozumu. Z kolei zadaniem teologii jest uczenie człowieka, jak osiągnąć zbawienie przez łaskę i w świetle objawienia.

Oczywiste jest, że jeśli scholastyka była atakowana jako filozofia, to powinna była

kontratakować również jako filozofia. Taki ruch rozpoczął się w XVI stuleciu i wzrósł aż do końca wieku XVII. Później dopiero poglądy wielkich teologów średniowiecza były stopniowo przywracane do łask przez wielu metafizyków.

W roku 1667 – pisząc pod pseudonimem *Ambrosius Victor* – André Martin, kapłan oratorianin, poświęcił pięć tomów swojej *Philosophia christiana*, by wykazać, że św. Augustyn był filozofem. W 1679 roku pojawiła się *Philosophia juxta Thomae Dogmata* Antoine'a Goudina, praca, po której nastąpiły niezliczone opracowania o charakterze *Cursus philosophiae thomisticae* wydawane aż do dzisiejszego dnia. W 1746 roku J. A. Ferrari bronił filozofii Arystotelesa *rationibus Joannis Duns Scoti subtilium principis*. Jest to niezwykle, jak długą drogę musiała przebyć myśl Dunsza Szkota od czasów średniowiecza, żeby skorzystała z niej dla użycia Arystotelesa w interpretacji wiary. W XVIII wieku uczniowie Dunsza Szkota wykorzystywali jego właśnie dla obrony Arystotelesa. W 1782 roku Karol Józef z Sancto Floriano opublikował pracę pt. *Joannis Duns Scoti Philosophiae*, która nie stanowiła jakiegos odosobnionego przypadku, gdyż wówczas, tak jak i dzisiaj, dzieła filozoficzne pisano po to, by jednej filozofii przeciwstawić inną. W tym właśnie mieści się odpowiedź na pytanie, dlaczego teologowie średniowiecza, którzy nie byli filozofami za swego życia, stawali się nimi po śmierci.

Do tych dogmatycznych argumentów dodać można jeszcze racje historyczne. Rozwój scholastyki spowodował powstanie odrębnej dyscypliny filozoficznej, a jej rozwój sprawiał jednocześnie trudność dla historii filozofii, jaką była chęć pomijania okresu średniowiecza. Jeśli dostrzeże się filozofię św. Augustyna, św. Alberta Wielkiego i św. Tomasza z Akwinu, to powszechna historia filozofii nie będzie mogła pozwolić sobie na zignorowanie ich istnienia. Co więcej, byłoby prawie niemożliwe, by pominąć wielką

i oczywistą różnicę oddzielającą nowożytną filozofię w swoich początkach, od greckiej filozofii w jej momencie zakończenia. Funkcjonująca w średniowieczu metafizyka była różna od tej, która wpłynęła na średniowiecze. Historycy sądzą, że musiało coś się stać w filozofii, a to oznacza, że musiało się to dokonać właśnie na średniowiecznym wydziale teologii. Skutkiem tego jest skłanianie się historyków do pisania wielu prac oscylujących między teologią i filozofią, a co więcej, skłanianie, by traktować średniowiecznych teologów tak, jak by byli filozofami. W gruncie rzeczy ci historycy robią wszystko, co mogą najlepszego, jednak bez zwrócenia szczególnej uwagi na teoretyczne rozróżnienie między tymi dyscyplinami. Ich praca ostatecznie sprowadza się do znalezienia filozofii tam, gdzie ona się znajduje.

Jednak trzeba pamiętać, że zrozumienie tego wszystkiego nastąpi, gdy będzie można zadać pytanie, kiedy podejście historyków pozwoli na rozważanie właśnie średniowiecznego ujęcia wieków średnich. Oczywiście jest, że podejście historyków na to nie pozwoli. Generalne stanowisko wielkich doktorów XIII wieku wydaje się być wiarygodnie określone przez św. Bonawenturę, gdy odróżnia on (*In Hexaemeron*, XI, 7) cztery rodzaje pisma, każde z własną pozycją i wartością. Wśród nich na pierwszym miejscu jest Pismo Święte, które zawiera w sobie wszystko, co jest dla człowieka konieczne, aby wiedział, jak uzyskać dla siebie zbawienie. Drugi rodzaj dzieł stanowią pisma Ojców Kościoła, pomagające w interpretacji Pisma Świętego. Trzecim są komentarze do *Sentencji*, pomagające w interpretacji Ojców Kościoła. Na końcu znajdują się księgi filozofów, pomagające w interpretacji komentarzy do *Sentencji* albo *Summ* teologicznych. Nie ma wątpliwości, że do świadectwa św. Bonawentury należy podchodzić z pewną rezerwą, szczególnie, że po 1273 roku swoją niechęć wobec filozofii i filozofów wyrażał z wielką ostrością. Jednak jego sta-

nowisko pozostaje aktualne. Owszem, faktem jest, jak niektórzy zaznaczają, że filozofia nie zajmuje pierwszego miejsca co do ważności w myśli św. Bonawentury. Jednak zapytać można, w ujęciu którego ze znanych z imienia teologów filozofia miałaby zajmować pierwsze miejsce? Z pewnością nie w myśli św. Tomasza z Akwinu. Po tym jak wprowadziliśmy wszystkie poprawki, jakich może potrzebować historia, faktem pozostaje, że hierarchiczny porządek opisany przez św. Bonawenturę nie zostaje zakwestionowany przez któregokolwiek średniowiecznego mistrza teologii. Zawsze uznają oni najpierw Pismo Święte, następnie Ojców jako tłumaczących Pismo, następnie teologów jako interpretujących Ojców, a ostatecznie zwracając się do filozofów, by objaśniać teologów.

Tak więc było czymś naturalnym, że przez ostatnie czterdzieści lat historycy z wykształceniem teologicznym przypominali o tym historykom, którzy posiadali przede wszystkim wykształcenie filozoficzne. Ich reakcją można streścić w krytyce jednego z nich, wymierzonej przeciwko księżce o „filozofii” Bonawentury. To, co nazywane jest filozofią, twierdzi ów krytyk, nie jest niczym innym jak zniekształconą teologią. Miał on rację, a jego krytyka stosuje się tak samo do każdej książki dotyczącej „filozofii” św. Tomasza z Akwinu, Dunska Szkota czy Ockhama.

Przedstawmy jednak pierwszą naszą konkluzję. Badania średniowiecznej myśli, które rozpoczynają się od zwracania uwagi na filozofię w wiekach średnich, powinny coraz radykalniej zmierzać do ukazania tej filozofii wraz z teologią, z którą była związana.

Jest jeszcze drugi wniosek, pochodzący z badań historycznych, który jest o wiele bardziej godny uwagi, ponieważ na pozór wydaje się przeczyć naszej pierwszej konkluzji. Jakieś sto lat temu historycy nie mieli trudności w mówieniu o filozofii scholastycznej. Heuráu dążył nawet do tego, by zredukować scholastyczną filozofię do pojedynczego pro-

blemu, jak gdyby wszystko, co z nią było związane, było wyłącznie wariacją na wspólny temat – temat natury uniwersaliów. W naszych czasach niektórzy również idą tak daleko, utrzymując, że doktryna św. Tomasza z Akwinu była zakresowo tak bardzo doktryną wspólną jego czasom, że chcą wyjaśniać ją, wykorzystując wyłącznie teksty autorów jemu współczesnych. Jednak tak naprawdę rozwój historycznych studiów prowadzi do rozróżnienia średniowiecznych stanowisk doktrynalnych. Bez zaprzeczania temu, co jest wspólne dla arystotelesowskich umiejętności średniowiecznych teologów, będziemy starali się wyodrębnić indywidualną drogę filozoficzną każdego z nich, w której posługiwali się oni tą wspólną umiejętnością. Każda wielka średniowieczna synteza doktrynalna przedstawi się nam jako coraz oryginalniejsza w świetle siebie samej. I nie ma wątpliwości, że zobaczymy tę doktrynę bardziej odrębną od jakiegokolwiek innej, niż to wydawało się naszym poprzednikom.

Obecnie nawet jedność szkół jawi się jako mniej skostniała niż jedność myśli. Nie będziemy dłużej myśleć o św. Albercie Wielkim jako o kimś, kto miał być tomistą, choćby w sposób obiecujący, ale niedoszły. Powinniśmy również dzisiaj zawahać się, gdy będziemy mówić o tym, co nasi poprzednicy przyjmowali bez żadnej wątpliwości – mianowicie, że Idzi Rzymianin należał do szkoły św. Tomasza z Akwinu. Obecnie w oczach historyków to progresywne rozróżnienie wśród scholastycznych teologów należy utożsamiać z używaniem przez nich różnych filozoficznych narzędzi. Jest to punkt wyjścia starej scholastycznej maksymy: *Qualis in philosophia talis in theologia*. W ten sposób cały nasz wysiłek, by „wrócić do teologii”, unacznił nam tak wiele różnych filozofii, które są różne od teologii. Jest to jednak tak ważne, że zasługuje na specjalne potraktowanie.

Poniekąd w ten sposób można wyjaśnić nacisk wywierany przez tak wielu historyków

w kwestii filozoficznych aspektów średniowiecznej teologii. Sama bowiem natura scholastycznej teologii tego się domaga. Skoro teologia jest *intellectus fidei*, to jest zupełnie naturalne, że „rozumienie wiary” dokonuje się różnymi drogami. W obrębie więc jedności wiary powinny powstawać różne teologie. „Filozofie” teologów, nawet jeśli później będą odtwarzane z ich teologiami, będą zajmować w przyszłości ważne miejsce w historii myśli średniowiecznej. Jednak nie będzie to takie samo miejsce, jakie zajmowała teologia czy filozofia w przeszłości. W historii zostaje postawiony decydujący krok. Doświadczenie uczy, że im bardziej historycy badający doktryny średniowieczne oddzielają filozofię od teologii, tym bardziej filozofia scholastyczna w ich ujęciu kurczy się, stając się głównie techniką daleką od oryginalności. W końcu tak ujęta filozofia utożsamia siebie z filozofią Arystotelesa oglądaną oczami Awicenny i Awerroesa. I nic w tym dziwnego, że historycy, którym najbardziej zależy na wydobywaniu ze średniowiecznych tekstów filozofii będącej całkowicie wolną od teologii, z reguły są tymi samymi, którzy upierają się przy jedności filozofii scholastycznej, albo w końcu przy istnieniu scholastycznej „syntezy”, o której można by powiedzieć, że jest powszechną filozofią całego wieku XIII. Oczywiście z ich własnego punktu widzenia takie podejście historyczne jest poprawne. Akt i możność, forma i materia, poczwórny podział przyczyn, metafizyka jako nauka o bycie, prawda jako ujęcie bytu jako takiego – to są najważniejsze twierdzenia, do których z łatwością można dodać inne, które definiują filozoficzne rozumienie świata wspólne dla wszystkich teologów. Stanowisko wyżej wspomnianych historyków jest w związku z tym prawdziwe. Jednak gdyby to stanowisko było całkowitą prawdą, moglibyśmy z tego wnioskować, że chrześcijańskie wieki średnie pozostawały filozoficznie jałowe i – jak niektórzy nadal sobie wyobrażają – nie były niczym in-

nym jak powtarzaniem *ad nauseam* bardziej lub mniej zdeformowanego Arystotelesa.

W tym miejscu powinniśmy wyciągnąć trzeci wniosek ze stanu badań historycznych, które zwróciły naszą uwagę. Doświadczenie uczy, że im bardziej ponownie włączamy filozofię wieków średnich w jej teologiczny kontekst, tym wyraźniejsza staje się jej oryginalność. Ten sam fakt można ukazać na wiele sposobów. Na przykład niektórzy mogą powiedzieć, że to w czasie służenia teologii filozoficzna myśl staje się twórcza. Inni mogą powiedzieć, że w złotym okresie scholastyki im bardziej mistrzowie byli wielkimi teologami, tym bardziej byli wielkimi filozofami. Istotnym wydaje się być to, że wszystkie decydujące kroki rozwoju zachodniej filozofii w wiekach średnich były czynione w związku z miejscem w doktrynie, w którym *intellectus fidei* w pewien sposób generował filozoficzną oryginalność. Dlatego w tymże czasie takie historyczne badanie było dla wieków średnich usprawiedliwione przez mówienie: *qualis in philosophia talis in theologia*, co zachęcało nas do dokończenia tego zdania przez inne: *qualis in theologia talis in philosophia*; z tych dwóch żadne nie jest ani bardziej prawdziwe, ani bardziej ważne. Właściwie są one dwoma sformułowaniami tej samej prawdy, którą teologowie sami znają bardzo dobrze. Jeżeli teologia jest „rozumieniem wiary”, nie możemy tego rozumienia wyizolować z wiary, która daje owo rozumienie i nie możemy też wyizolować wiary od rozumienia, którego ona poszukuje. Krótko mówiąc, taki jest status średniowiecznej filozofii jako narzędzia samej teologii, że zawdzięcza ona jej swoją płodność.

Z lekcji historii w punkcie zwrotnym wpływa pewna liczba doktrynalnych problemów, których historyk jako taki nie rozwią-

że z powodu braku kompetencji, choć powinien jednak na nie odpowiedzieć, ponieważ jego odpowiedź ma podstawowe znaczenie dla przyszłości scholastyki².

Jeśli przypiszemy XIII stuleciu tytuł „złotego wieku scholastyki”, to rozum nie będzie podważał naszej pewności, że był to czas, w którym scholastyka osiągnęła szczyt doskonałości i osiągnęła pełny sukces w realizacji swoich zamiarów. Jeśli prawdą jest, że *res eodem modo conservantur quo creantur*, to znaczy, że nie możemy spodziewać się takiego sukcesu w przyszłości bez postępowania tą samą drogą, jak to czynili trzynastowieczni scholastycy. Teraz pora, by historia powiedziała nam, w jaki sposób pracowali trzynastowieczni teologowie.

Cokolwiek można by znaleźć na usprawiedliwienie, to najbardziej poważną trudnością towarzyszącą naszemu obecnemu rozdzielaniu scholastycznej filozofii od jej teologii jest stworzenie złudnej perspektywy, w której zaczynamy przedstawiać sobie pracę średniowiecznych teologów jako polegającą na wprowadzaniu w obręb całkowicie rozwiniętej doktryny wiary pewnej całkowicie rozwiniętej filozofii, zapożyczonej w całej pełni od filozofów swoich czasów. Jest to złudzenie, które doprowadziło do często powtarzanego wniosku, że przywracanie twórczości trzynastowiecznej powinno przede wszystkim polegać na przyjmowaniu przez nas filozofii i wiedzy naszych czasów jako punktu wyjścia w celu odbudowania nowej scholastyki w harmonii z duchem nowoczesnym, i co najważniejsze, możliwym do zaakceptowania przez współczesnych ludzi. Wydaje mi się, że nie doprowadzi to do niczego innego, jak do błędnego odczytania historii. Teologowie XIII wieku nie rozpoczęli swojej pracy od nauk

² Powinno to być jasne, że nie zmierzamy do zaproponowania w jakimkolwiek sensie definicji słowa „scholastyka”. Posiadamy raczej w umyśle nominalną definicję, która nie jest niczym innym jak jej desygnatem. Nazwiemy „scholastyką” sposób uprawiania teologii i filozofii praktykowany przez wielkich mistrzów XIII i XIV wieku, takich jak Albert Wielki, św. Bonawentura, św. Tomasz z Akwinu czy Duns Szkot. Właśnie nominalna definicja nie jest proponowana przez nas jako ta, która powinna być wprowadzona do powszechnego użycia. Taki jest sens powyższych wyjaśnień.

filozoficznych własnej epoki, by przystosować do nich teologię. Rozpoczynali raczej od wiary, by przyjąć nauki filozoficzne przez przekształcenie ich w jej świetle. Przenaczając je do zrozumienia wiary, wszyscy teologowie przyjmowali bezkrytycznie bardzo wiele przystosowanej wiedzy filozoficznej i naukowej, która nie miała czasami jakiegokolwiek koniecznego związku z objawieniem chrześcijańskim. I należy odnotować, że są to martwe i przestarzałe strony ich pracy, których nie ma powodu zachowywać. Jeśli jednak nie ma niczego bardziej ulotnego niż pozytywna nauka, to nie ma niczego mniej ulotnego niż wiara chrześcijańska. A to dlatego, że jeśli scholastyka XIII wieku powinna zostać przywrócona, to powinno być to konieczne dla wiary, nie dla nauki.

Nawet jeśli moim celem jest pisać krótko, to proszę o wybaczenie, że zatrzymam się na moment w tym punkcie. Iluzje perspektywy, którą przed chwilą przedstawiłem, nie są wszystkie jednostronne. Tym, którzy domagają się nowej scholastycznej teologii opierając ją na nowoczesnej filozofii, można przeciwstawić innych, odpowiadających, że jest tylko jedna prawdziwa filozofia, która pochodzi od Arystotelesa, a z tego względu scholastyczna teologia oparta na tej prawdziwej filozofii sama również będzie taką. Jednak ani Duns Szkot, ani Tomasz z Akwinu nie opierali swoich teologii ani na filozofii jako takiej, ani też na filozofii Arystotelesa. Jako teologowie wykorzystywali filozofię zgodnie ze światłem wiary, i to właśnie z tego zastosowania filozofia wychodziła przemieniona. To, co stanowi metafizyczne znaczenie Tomasza z Akwinu i Duns Szkota, jest tak naprawdę ich własną metafizyką. Każdą formułę Arystotelesową zastępowali, biorąc pojęcie *esse* Tomasza z Akwinu oraz pojęcie *ens infinitum* Duns Szkota w znaczeniu, którego Arystoteles nie znał i w sposób, który z trudem mógłby zrozumieć. Do tego ten, kto nie dokładnie wnuknie w tę myśl, będzie skłon-

ny identyfikować te ujęcia z Arystotelesowską metafizyką bytu. Konsekwentne odtworzenie scholastyki „na bazie” Kanta albo Hegla jest życzeniem odtworzenia tego, co niemożliwe. Kluczowym osiągnięciem mistrzów wieków średnich było prawdopodobnie to, że ponieważ byli teologami, nie myśleli „na bazie” jakiegokolwiek wiedzy albo jakiegokolwiek filozofii. W związku z tym będziemy błędnie interpretować historię, jeśli powiemy, że scholastyka wiąże wiarę chrześcijańską ze starożytną filozofią Arystotelesa, i w efekcie, że my jesteśmy zaproszeni przez ten przykład do robienia tego samego z filozofią naszych czasów. Teologia scholastyczna stworzyła – w ludzkim znaczeniu tego słowa – raczej coś innego, nową metafizykę, której prawda, będąc niezależną od stanu wiedzy w jakimkolwiek historycznym momencie, pozostaje jako nieprzemijające światło wiary wewnątrz wyjściowej dyscypliny.

Przyszłość scholastyki zatem nie powinna polegać na przyswajaniu średniowiecznej metafizyki bytu i jego przyczyn, aby uzyskać nieustanną zmianę w nauce i filozofii. Jej przyszłość powinna raczej polegać na integrowaniu w niej rzeczowych poszukiwań podejmowanych przez naukę i filozofię w celu ich poprawy i oczyszczenia. Postępowanie w stronę przeciwną może spowodować w scholastyce autoagresję względem własnej natury. Mogłoby to skutkować albo jej zakazaniem, albo utratą razem z tym, co jest jej największym błogosławieństwem, które jej zawdzięczamy. A to przez doprowadzenie filozofii pod taki wpływ fizyki, spod którego średniowieczna teologia uwolniła metafizykę bez zniewalania jej sobą. Po raz pierwszy teologia zakwestionowała zobowiązania, które nawet u samego Arystotelesa nadal utrzymywały filozofię pierwszą w okowach ziemskich nauk pozytywnych. Teologia dokonała tego poprzez zwrócenie filozofii w kierunku „nieba wiary”. Metafizyka nie może zatracić siebie w poszukiwaniu nieba, jakkolwiek nie może go zna-

leżć. Niemniej jednak przez dążenie do „nieba wiary” metafizyka osiąga wolność i realizuje swoją równowagę. Jej przyszły sukces będzie polegał na zachowywaniu prawdy o własnej naturze, a to zawiera się w zachowywaniu ścisłego związku z rozumieniem wiary.

Przygoda filozofii w XVII wieku powinna być dla nas wskazówką w tej kwestii. Wbrew temu, co zostało powiedziane, zło oddziałujące na filozofię scholastyczną nie polegało na jej ignorancji wobec nowej nauki. Złem była iluzja, że wcześniejszym jej zadaniem była obrona starożytnych nauk Arystotelesa przed nową nauką. Zadaniem filozofii scholastycznej staje się umiejscowienie nowej nauki we właściwym miejscu, w świetle prawdziwych metafizycznych zasad, których znaczenie zostało zapomniane. Dzisiaj nasze zadanie jest podobne. Nie jest nim budowanie nowej metafizyki i nowej scholastycznej teologii, zawsze znajdującej się w jakimś stosunku do nauk pozytywnych w nowym, współczesnym świecie. Człowiek naszej generacji urodził się w naukowym świecie Newtona, osiągnął swoją pełną dojrzałość w świecie Einsteina, otwiera stary wiek na fizykę falową i przy odrobinie szczęścia, umrze w świecie czwartym – różnym zarówno od rzeczywistości Einsteina, jak i Newtona. Czy należy zatem mówić, że w trakcie krótkiego naszego życia powinniśmy budować trzy nowe metafizyki i trzy nowe scholastyczne teologie w celu utrzymania zgody z rozwijającymi się naukami pozytywnymi? Czy nie byłoby lepiej pozostać nienarodzonym, niż być poronionym i natychmiast wyrzuconym? Naszym zadaniem dzisiaj jest odtworzenie prawdziwego ducha średniowiecznej metafizyki, by uchwycić ponownie rzeczywiste i głębokie znaczenie jej zasad. Powinienem jeszcze dodać, że scholastyka, przykryta przez więcej niż pięć wieków kurzu, odkrywa teraz swoje największe zło – niewiedzę o swojej własnej naturze. By przywrócić ją jej samej, powinni-

śmy posłuchać rady historii: scholastyczna filozofia musi wrócić do teologii!

Mówiąc to, nie zamierzam na koniec kwestionować różnicy między wiarą i rozumem. Nie zapomniałem też formalnej różnicy między przedmiotem teologii a przedmiotem filozofii, różnicy tak ważnej dla dialektyków. Nie mówię o filozofii generalnie, lecz o pewnym jej rodzaju, który nazywamy „scholastyką”. Z łatwością zgadzam się, bez zwracania uwagi na teologię, że możliwe jest bycie filozofem, i to niekoniecznie filozofem scholastycznym. Banalne zastrzeżenie, że filozofowanie teologa nie jest filozofowaniem, zupełnie nie uwzględnia tego, że formalna różnica przedmiotów nie jest faktycznym oddzieleniem, a jedynie ćwiczeniem mającym na celu gimnastykę umysłową. Niektórzy nawet zastanawiają się czasem, czy to prawdziwe oddzielenie nie odpowiada temu, że w pewnych umysłach mniemanie o scholastycznej teologii, nie mniejsze niż o scholastycznej filozofii, pozostaje niejasne. Jeśli sprawa jest jasna, nie powinniśmy się obawiać oczywistości, że ćwiczenie ludzkiego intelektu we współpracy z transcendentnym światłem wiary oznacza coś innego niż dążenie do filozoficznego wyciągnięcia wniosków z artykułów wiary. Filozofia, którą nazywamy scholastyczną, nie jest oddzielona co do swej istoty od innych rodzajów filozofii. Jest ona raczej oddzielona od nich dzięki najlepszej drodze filozofowania. W ten właśnie sposób encyklika *Aeterni Patris* opisała scholastyczną filozofię ze względu na doskonały rozum: *Qui philosophiae studium cum obsequio fidei Christianae conjungunt, ii optime philosophantur*. Filozofowanie w sposób przeciwny z pewnością jest filozofowaniem, jednak filozofowaniem słabszym. W każdym razie nie jest filozofowaniem posiadającym dłuższą tradycję niż scholastyczne. Są z pewnością ryby, które żyją wyłącznie w ciepłej wodzie. To, że giną w zimnej wodzie, nie sprzeciwia się temu, że są rybami. Dla ryb, ale też i dla tych, którzy upie-

rają się, by trwać przy swoim, trzeba stworzyć idealne warunki, by zachować ich istotę. Utrzymanie przy życiu w zimnej wodzie ryb z natury żyjących w cieplej nie sprawi, że przestaną być prawdziwymi rybami, spowoduje raczej, że będą rybami martwymi.

To jest dokładnie to, co stało się z metafizyką, która aby uwolnić się od teologii, uwolniła się wcześniej od fizyki arystotelesowskiej, a Kartezjusz uczynił ją poddaną swej własnej fizyce. Stąd ów paradoksalny rezultat, że w obecnym czasie tylko prawdziwi obrońcy metafizyki jako autonomicznej wiedzy okazują się być scholastycznymi teologami. Bądźmy jednak ostrożni w tym spostrzeżeniu, gdyż ci sami teologowie nie podtrzymują zdania, że metafizyka jest świętą nauką. Twierdzą, że Słowo Boga wystarcza samo w sobie bez jakiegokolwiek metafizyki. Jeśli jednak zrobimy dobry użytek z metafizyki w teologii, to uzyskamy lepszą teologię i będziemy

również lepszymi metafizykami. Prawda wczorajszego dnia nie jest przyjmowana jutro, to jednak dokonało się właśnie w wieku XIII. Przez przywrócenie kilku scholastycznym filozofom właściwego ich miejsca – mianowicie rodzimej im teologii – ich historia będzie lepsza i z łatwością się je zrozumie takimi, jakimi były. *Non erubescio evangelium* oznacza, że powinniśmy wiedzieć, w jaki sposób wypowiadać się w każdej dziedzinie, nawet wykraczającej poza naukowość. Osiąga się to przez powracanie do naturalnego miejsca, w którym filozofia scholastyczna może mieć nadzieję albo nawet pewność, że po raz kolejny wyda kwiaty i owoce. Tylko prorok jest zdolny do wskazania, jaki kształt będzie miała przyszłość. Tymczasem historycy mogą bezpiecznie oznajmić, dzięki jakiej scholastycznej filozofii będzie trwało prawdziwe życie w przyszłości. Prawdziwi scholastyczni filozofowie będą zawsze teologami.