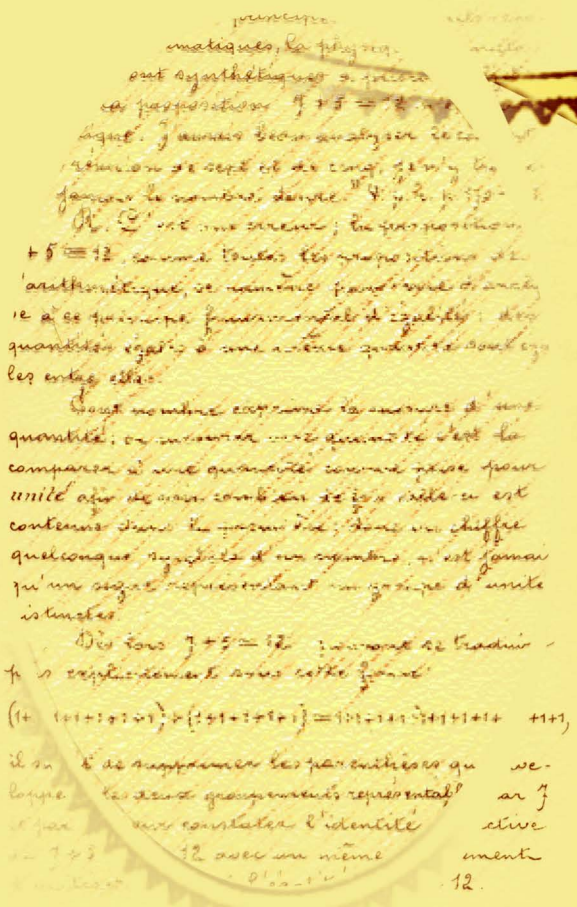
Aleksander R. Bańka

Désiré Merciera ogólna teoria pewności



Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego Katowice 2008

„[...] mamy do czynienia z doskonałą i chyba jedyną tak szczegółową w Polsce prezentacją Szkoły Lowańskiej. Już ten fakt jest wystarczającym powodem, aby praca ukazała się drukiem. [...] spotka się bowiem z zainteresowaniem nie tylko filozofów, ale i historyków filozofii. Kto w przyszłości będzie się chciał zająć Szkołą Lowańską, nie będzie mógł pominąć omawianej monografii. [...]

[...] Jej walory są liczne. W swojej pierwszej części stanowi bardzo szczegółowy opis okoliczności, jakie zainicjowały odrodzenie tomizmu. Dla badaczy neotomizmu stanie się więc obowiązkową lekturą i źródłem wielu informacji [...]. To samo należy odnieść do osoby D. Merciera. Prace poświęcone jego osobie i twórczości w obszarze języka polskiego są rzadkie i poza kilkoma artykułami z niedawnej przeszłości, zasadniczo pochodzące z początków ubiegłego stulecia. W tym sensie omawiana tu praca stanowi próbę ponownego przypomnienia tego znaczącego myśliciela, i to – trzeba zaznaczyć – udaną próbę. Posiada więc ona charakter historyczny".

Z recenzji wydawniczej
ks. dr. hab. Joachima Piecucha, prof. UO

Désiré Merciera ogólna teoria pewności

PRACE
NAUKOWE

UNIWERSYTETU
ŚLĄSKIEGO
W KATOWICACH

NR 2633

Aleksander R. Bańka

Désiré Merciera ogólna teoria pewności

Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego Katowice 2008

Redaktor serii: Filozofia
Andrzej Kiepas

Recenzent
Joachim Piecuch

Publikacja jest dostępna także w wersji internetowej:

Śląska Biblioteka Cyfrowa
www.sbc.org.pl

Spis treści

Wstęp 9

1. Program i metoda neoscholastycznej szkoły lowańskiej 13

1.1. Stan katolickiej myśli filozoficznej w drugiej połowie XIX wieku . . . 13
1.2. Leon XIII i encyklika *Aeterni Patris* 17
1.2.1. Wokół scholastycznego odrodzenia 18
1.2.2. Działalność Leona XIII 22
1.3. Początki pracy naukowej Désiré Merciera 26
1.4. Rozwój programu szkoły lowańskiej 31
1.4.1. Program szkoły lowańskiej w okresie kursów filozofii Tomasza z Akwinu 31
1.4.1.1. Wolność wobec autorytetów 33
1.4.1.2. Harmonia filozofii i nauk szczegółowych 34
1.4.1.3. Scholastyczny perypatetyzm 38
1.4.1.4. Stosunek do współczesnej filozofii 40
1.4.2. Program szkoły lowańskiej u początków Wyższego Instytutu Filozofii 43
1.4.2.1. Filozofia chrześcijańska 45
1.4.2.2. Odejście od celów apologetycznych 46
1.5. Etapy rozwoju metody szkoły lowańskiej 51
1.5.1. Lowański Wyższy Instytut Filozofii w latach 1890—1894 . . . 51
1.5.1.1. Prowizoryczna formuła Instytutu 53
1.5.1.2. Zapowiedź pierwszych trudności 57
1.5.2. Konflikt ze środowiskiem rzymskim 58
1.5.2.1. Kryzys językowy 62
1.5.2.2. Zmiany w rzymskiej Kongregacji Studiów 66

1.5.3. Ku definitywnej formule Instytutu 68
1.5.3.1. Intensywny rozwój naukowy 68
1.5.3.2. Nowa wersja statutów 72
1.6. Program i metoda szkoły lowańskiej w świetle planów Leona XIII . . 73
1.7. Zorientowanie epistemologiczne 77

2. Geneza ogólnego problemu pewności 79

2.1. Kryteriologia jako teoria pewności 79
2.2. Psychologiczna geneza problemu kryteriologicznego 87
2.2.1. Między wątpliwością a pewnością 87
2.2.1.1. Odejście od założeń metafizycznych 89
2.2.1.2. Psychologiczny charakter formuły *determinatio intellectus ad unum* 90
2.2.2. Niebezpieczeństwo psychologizmu? 92
2.2.2.1. Krytyka psychologicznego subiektywizmu 93
2.2.2.2. Logika jako sztuka poprawnego myślenia 96
2.2.2.3. Stosunek do psychologii eksperymentalnej 99
2.2.2.4. Psychofizjologia a założenia scholastycznej antropologii 102
2.2.2.5. Kryteriologia jako apsychologizm 105
2.3. Kwestia prawdy jako podstawa analizy kryteriologicznej 110
2.3.1. Klasyczna definicja prawdy a ewolucja jej rozumienia w koncepcji Désiré Merciera 110
2.3.1.1. *Teoria poznania pewnego* z 1885 roku 112
2.3.1.2. *O fundamencie pewności* — teoria pewności z 1889 roku 117
2.3.1.3. *Kryteriologia ogólna* w latach 1899—1900 122
2.3.2. Klasyczna definicja prawdy w świetle jej ostatecznej interpretacji 135
2.3.2.1. Prawda obiektywna a koncepcja sądów 135
2.3.2.2. Prawda obiektywna a prawda logiczna 138
2.3.2.3. Oczywistość a pewność 142

3. Stan początkowy intelektu wobec problemu pewności 145

3.1. Dwa problemy fundamentalne w świetle kwestii wstępnej 145
3.2. Sceptycyzm a Kartezjańska metoda wątpienia 148
3.2.1. Argumenty przeciwko pewności 152
3.2.2. Kartezjańskie poszukiwanie fundamentu pewności 155
3.2.3. Antropologiczne konsekwencje Kartezjańskiego wątpienia . . . 161
3.2.4. Argumenty sceptyków — sprzeczność i arbitralność 166
3.2.5. Kartezjusz — od wątpienia metodycznego do wątpienia rzeczywistego 170
3.2.6. Aporie Kartezjańskiej metody wątpienia 176
3.3. Wyolbrzymiony dogmatyzm a problem pierwszej zasady pewności . . 180
3.3.1. Problem prawdy pierwotnej 182

3.3.2. Pierwotna pewność jako zasada filozofii 184
3.3.3. Koncepcja trzech prawd pierwotnych 186
3.4. Dogmatyzm racjonalny 197
3.4.1. Realizm krytyczny a refleksja 200
3.4.2. Stan początkowy intelektu wobec władz poznawczych oraz sądów pośrednich i bezpośrednich 205

4. Synteza podmiotu i predykatu — pierwszy problem fundamentalny 213

4.1. Trzy główne rodzaje sądu 213
4.1.1. Podwójny porządek poznania 215
4.1.2. Sądy porządku idealnego i porządku realnego a sądy empiryczne 220
4.1.3. Konieczny lub przygodny charakter syntezy podmiotu i predykatu 226
4.2. Problem wartości poznawczej trzech głównych rodzajów sądu 230
4.2.1. Kluczowa rola aksjomatów 231
4.2.2. Pewność metafizyczna a pewność fizyczna 234
4.2.3. Sądy empiryczne a sylogizm 235
4.2.4. Sądy empiryczne jako konkluzje postępowania indukcyjnego . . 240
4.2.5. Problem ugruntowania pewności sądów empirycznych 247
4.3. Obiektywność sądów w porządku idealnym — dyskusja z Kantem . . 251
4.3.1. Neoscholastyka *contra* kantyzm 252
4.3.2. Stosunek do Kanta w perspektywie nowożytnej filozofii 255
4.3.3. Sceptycyzm czy subiektywizm? Pytanie o kształt Kantowskiej filozofii krytycznej 263
4.3.4. Syntetyczność czy analityczność? Spór o status sądów porządku idealnego 268
4.3.5. Analityczny charakter sądów matematycznych 273
4.3.6. Analityczny charakter sądów metafizycznych 281
4.3.7. Empiryczny charakter sądów przyrodoznawstwa 284
4.3.8. Obiektywna manifestacja relacji podmiotu do predykatu 286
4.4. Powszechność i konieczność sądów w porządku idealnym — dyskusja z pozytywistami 296
4.4.1. Ogólność i konieczność w ujęciu pozytywistów 298
4.4.2. Odrzucenie tezy o reprezentatywnym charakterze ogólności . . 303
4.4.3. Krytyka pozytywistycznego kryterium konieczności 305

5. Obiektywna realność pojęć — drugi problem fundamentalny . . . 309

5.1. Terminy intelektualnej syntezy w świetle problemu realności pojęć . . 309
5.1.1. Trudności z obiektywną realnością podmiotu 310
5.1.2. Obiektywna realność predykatu 314
5.2. Negatywny dowód obiektywnej realności pojęć 316
5.3. Pozytywny dowód obiektywnej realności pojęć 319

5.3.1. Przesłanka większa dowodu 319
5.3.1.1. Materialna podstawa pojęć 321
5.3.1.2. Tworzenie inteligibilnej istoty 323
5.3.2. Przesłanka mniejsza dowodu 325
5.3.2.1. Illacja jako rodzaj argumentacji *ad hominem* 328
5.3.2.2. Problem realności doświadczenia wewnętrznego . . . 333
5.3.2.3. Zasada przyczynowości jako argument za illacjonizmem 338
5.3.2.4. Bezpośrednia intuicja rzeczy zewnętrznych jako argument za immediatyzmem 340
5.3.2.5. Próba interpretacyjnego uspójnienia 344
5.3.2.6. Między rzeczą samą w sobie a zjawiskiem 348
5.3.2.7. Problem poznawalności noumenu 353
5.3.2.8. Substancja jako rzecz istniejąca w sobie 355
5.3.2.9. Realizm Merciera jako realizm krytyczny bezpośredni . 360

Zakończenie 365

Bibliografia 371

Indeks osobowy 381

Résumé 389

Summary 390

Wstęp

Pytanie o kryterium pewności było jednym z tych, które w znacznej mierze zdominowały epistemologię odradzającej się scholastyki końca XIX wieku. Mimo to ówczesne próby odpowiedzi na owo pytanie były zazwyczaj powierzchowne i nie dotykały istoty problemu. Jak pisał Mieczysław A. Krąpiec, „prace epistemologiczne drugiej połowy XIX wieku […] nie wniosły wiele nowego światła. Nie znalazł się w tej dziedzinie żaden umysł syntetyczny, który by rozwiązał albo przynajmniej podał metodę rozwiązania tych problemów. Właściwie mówiąc, zasadniczy problem epistemologiczny był od 1850 roku przez różnych filozofów przedstawiany i rozwiązywany schematycznie mimo pewnych zróżnicowań i odchyleń”[1]. Składało się na to niewątpliwie wiele czynników. Myśl metafizyczna, która — żywa jeszcze w okresie działalności Leibniza — została ostatecznie sprowadzona do wymiaru szkolnej metafizyki Wolffa, była — po części za sprawą krytyki Kanta — w stanie całkowitego rozkładu. Klasyczna scholastyka, odseparowana od związku z naukami przyrodniczymi, trzymała się, zamknięta w nielicznych seminariach duchownych i kolegiach zakonnych, raczej w pozycji defensywnej[2]. Radykalnie ten stan rzeczy diagnozował Kazimierz Wais. „Scholastyka — pisał — rozsypała się w gruzy i stała się pośmiewiskiem świata uczonego […]. Jeżeli w wieku XVII i XVIII scholastyka znajdowała się w ogóle w stanie opłakanym, to na początku XIX stulecia prawie jej nie było. Natomiast rozpanoszył się sensualizm i materializm, tudzież idealizm i panteizm”[3].

[1] M.A. Krąpiec: *Poznawać czy myśleć. Problemy epistemologii tomistycznej*. Lublin 1994, s. 50.

[2] Por. K. Kowalski: *Rola ks. Kardynała Merciera w odrodzeniu tomizmu*. „Ateneum Kapłańskie” 1937, t. 39, s. 210.

[3] K. Wais: *Neoscholastyka*. „Przegląd Teologiczny” 1922, r. 3, s. 6.

Nic więc dziwnego, że scholastyka odradzała się powoli. Dopiero u progu XX wieku, w zapoczątkowanym encykliką *Aeterni Patris* nurcie neoscholastyki, pytanie o kryterium pewności po raz pierwszy doczekało się poważnej odpowiedzi. W 1899 roku pojawiło się pierwsze drukowane wydanie *Kryteriologii ogólnej* — głównego dzieła twórcy neoscholastycznej szkoły lowańskiej Désiré Merciera. Wydarzenie to spowodowało niewątpliwy zwrot w podejściu do problemów epistemologicznych wśród zwolenników scholastycznego odrodzenia. Wiele lat później Léon Noël, jeden z najwybitniejszych uczniów Merciera, napisze: „Jednym z najważniejszych dokonań mojego mistrza kardynała Merciera było to, że przedstawił on scholastyczne rozumienie problemu krytycznego”[4], i w tym sensie, jak podkreślał będzie w innym miejscu Noël, „Mercier był pierwszym, który zorientował w kierunku epistemologii refleksje uczniów świętego Tomasza”[5]. Merciera ogólna teoria pewności nie była, oczywiście, wyrwana z kontekstu myślowego ówczesnej epoki. Wręcz przeciwnie, wpłynęły na nią i uwarunkowały ją wydarzenia intelektualne tamtego okresu[6]. Znajdą się w niej nie tylko intuicje poprzedzających Merciera inspiratorów i twórców scholastycznego odrodzenia (Balmèsa, Tongiorgiego, Kleutgena, Cornoldiego), nie tylko refleksy tradycji kartezjańskiej, przemawiającej jeszcze w połowie XIX wieku z katedr francuskich uniwersytetów przez obecny tam wciąż klasyczny spirytualizm[7], ale także ślady wpływu prężnie rozwijającego się pozytywizmu i żywego wciąż, zwłaszcza w Niemczech, kantyzmu, z którymi Mercier tak intensywnie dyskutował. Oddziaływała więc na niego zwłaszcza filozofia francuska, która w XIX wieku, jak pisze Barbara Skarga, „trwała ciągle w tradycjach swych trzech wielkich mistrzów, Montaigne’a, Pascala i nade wszystko Kartezjusza, modyfikowała je jednak znacznie w duchu nauk pozytywnych, psychologii, biologii, a także socjologii”[8]; oddziaływał również pozytywistyczny sposób myślenia, który, co podkreśla Edmund Morawiec, „ugruntowany został teoretycznymi odkryciami przyrodników, znajdującymi ontyczne podstawy do

[4] L. N o ë l: *Le réalisme immediat*. Louvain 1938, s. 269. Ponieważ w większości wypadków materiały obcojęzyczne wykorzystane w niniejszej pracy nie były do tej pory tłumaczone na język polski, wszystkie tłumaczenia cytowanych fragmentów, zarówno z języka francuskiego, angielskiego, jak i — w niektórych wypadkach — z języka włoskiego, są tłumaczeniami autorskimi. Ze względu na ograniczenia objętościowe pracy — w brzmieniu oryginalnym, w przypisie, podane zostaną w kilku miejscach tylko te spośród najważniejszych cytatów, które dla przeprowadzanych analiz mają znaczenie kluczowe, oraz takie, których tłumaczenie może być sporne.

[5] L. N o ë l: *Notes d’épistémologie thomiste*. Louvain—Paris 1925, s. 21.

[6] Jak podkreśla Alois Simon, „wysiłek intelektualny Merciera znajduje swoją oryginalność i tłumaczy się przez ruch filozoficzny jego czasów”. A. S i m o n: *Position philosophique du Cardinal Mercier*. Bruxelles 1962, s. 22.

[7] Por. K. K o w a l s k i: *Rola ks. Kardynała Merciera w odrodzeniu tomizmu…*, s. 209; *Antologia filozofii francuskiej XIX wieku*. Oprac. B. S k a r g a. Warszawa 1978, s. 15.

[8] *Antologia filozofii francuskiej XIX wieku…*, s. 26.

deterministycznego tłumaczenia procesów zachodzących w świecie”[9]. Ale nie tylko. Wielkie znaczenie miał fakt, że jak pisze Morawiec, „w psychologii, zwłaszcza niemieckiej, rozbudowuje się psychologia eksperymentalna. Stosuje się w niej powszechnie nie tylko doświadczenie, ale i eksperymenty psychologiczne […]. Jej reprezentantami byli H. Helmholtz i W. Wundt. Wypada też wspomnieć psychofizykę, którą reprezentowali E.H. Weber i G.Th. Fechner”[10]. Niewątpliwie Mercier pozostawał pod wpływem umysłowego prymatu Niemiec[11] i tak jak osiągnięcia psychologii eksperymentalnej włączał w postulowany przez siebie program filozoficznej syntezy, tak w dziedzinie teoriopoznawczej jego głównym adwersarzem był Kant. Nie sposób wreszcie nie wspomnieć o innych wydarzeniach, w których horyzoncie dojrzewało dzieło Merciera — o intelektualnych napięciach w łonie samego Kościoła katolickiego, które przyniosły potępienie tradycjonalizmu i ontologizmu, jak również o wewnętrznych sporach w gronie samych neoscholastyków.

W pewnym sensie w centrum tych wszystkich wydarzeń znajdował się Katolicki Uniwersytet Lowański, który na początku lat osiemdziesiątych XIX wieku leczył jeszcze rany zadane mu przez nieudany projekt tradycjonalizmu i ontologizmu. W centrum owych wydarzeń znalazła się więc także rozwijająca się wśród dyskusji, nie tylko zresztą programowych, neoscholastyczna szkoła lowańska. Jest to fakt niezwykle istotny, ponieważ właśnie w jej ramach, za sprawą jej założyciela wyrósł epistemologiczny projekt ogólnej teorii pewności — zaproponowanej przez Désiré Merciera odpowiedzi na pytanie o kryterium pewności. Żeby jednak uchwycić najgłębszy sens tej odpowiedzi, trzeba najpierw zrozumieć zarysowany tu kontekst filozoficzno-historyczny, w którym powstawała. Temu właśnie poświęcony będzie rozdział pierwszy niniejszej pracy. Jego celem jest ukazanie, w jaki sposób, pod wpływem wymienionych tu czynników, kształtowały się program i metoda neoscholastycznej szkoły lowańskiej i jakie miejsce w tym programie zajmuje właśnie ogólna teoria pewności.

Swą analizę problemu pewności rozpoczyna Mercier od postawienia pytania o jego genezę. Pytanie to, któremu poświęcona będzie pierwsza część drugiego rozdziału niniejszej pracy, jest dla Merciera punktem wyjścia krytycznej analizy owego problemu, a podstawę tej analizy stanowi interpretacja klasycznej definicji prawdy: *Veritas est adequatio rei et intellectus*. Rozdział drugi ma na celu ukazanie ewolucji Mercierowskiego sposobu interpretacji wspomnianej definicji, która jak ostatecznie pisze Mercier, „odniesiona do prawdy obiektywnej, oznacza zgodność rzeczy postrzeżonej ze

[9] E. Morawiec: *Odkrycie egzystencjalnej wersji metafizyki klasycznej*. Warszawa 2004, s. 247.

[10] Ibidem, s. 248.

[11] Por. B. Russel: *Dzieje filozofii Zachodu*. Tłum. T. Baszniak, A. Lipszyc, M. Szczubiałka. Warszawa 2000, s. 817.

swoim typem idealnym. Odniesiona do prawdy logicznej, oznacza zgodność sądu z obiektywną zbieżnością lub rozbieżnością dwóch elementów odniesienia, o których wydaje się sąd"[12]. W tym kontekście pewność określa Mercier jako „trwałą i przemyślaną zgodę intelektu na prawdę określoną przez intuicję odniesienia koniecznej zgodności lub niezgodności pomiędzy dwoma elementami sądu"[13]. Taka definicja wyznacza jednocześnie trzy kolejne fundamentalne kwestie, które muszą zostać zbadane, aby w opinii Merciera, problem kryteriologiczny mógł zostać właściwie rozwiązany.

Pierwsza z owych trzech kwestii dotyczy stanu wyjściowego intelektu wobec tak sformułowanego problemu pewności, a zatem ma dać podstawę do określenia właściwej pozycji problemu kryteriologicznego. Kwestia ta stanowić będzie centralny problem trzeciego rozdziału niniejszej pracy. Wiąże się ona z pytaniem o postawę, jaką powinien zająć intelekt wobec problemu pewności, a celem tego rozdziału ma być ukazanie, w jaki sposób, w kontekście dyskusji ze sceptykami i stanowiskiem Kartezjańskim z jednej strony, a z przedstawicielami tak zwanego starego dogmatyzmu z drugiej — kształtuje się odpowiedź Merciera na tak postawione pytanie.

Kwestia druga, w której obliczu staje Mercier, dotyczy charakteru odniesienia, jakie zachodzi w sądzie między jego dwoma elementami, a zatem wiąże się z tak zwanym pierwszym problemem fundamentalnym — syntezą podmiotu i predykatu, czyli z pytaniem o status i wartość poznawczą różnego rodzaju sądów. W rozdziale czwartym, który rozpocznie się od analizy Mercierowskiej koncepcji sądów, ukazane zostanie, w jaki sposób, w wyniku dyskusji ze stanowiskiem Kanta i z pozytywistami, próbuje Mercier wykazać obiektywność, powszechność i konieczność sądów porządku idealnego (*jugements d'ordre idéal*).

I wreszcie trzecia kwestia, na którą zwraca uwagę Mercier w kontekście swojej interpretacji klasycznej definicji prawdy, dotyczy ontycznego statusu pojęć konstytuujących dwa elementy sądu: podmiot i predykat, a zatem wiązać się będzie z drugim problemem fundamentalnym — problemem obiektywnej realności pojęć. Celem piątego rozdziału niniejszej pracy będzie analiza Mercierowskiego negatywnego i pozytywnego dowodu na obiektywną realność pojęć, w tym również próba odpowiedzi na pytanie, czy stanowisko Merciera jest w konsekwencji realizmem pośrednim, czy też jak utrzymywali jego uczniowie, realizmem krytycznym bezpośrednim. Rozdział piąty zakończy analizę teoriopoznawczej koncepcji Désiré Merciera, ukazującą nie tylko jej kluczowe kwestie, ale również ewolucję epistemologicznej myśli belgijskiego kardynała, w poszczególnych wydaniach jego *Kryteriologii* oraz innych pracach filozoficznych.

---

[12] D. Mercier: *Critériologie générale ou Théorie générale de la certitude*. Louvain—Paris 1911, s. 30.

[13] Ibidem, s. 32.

1.

Program i metoda neoscholastycznej szkoły lowańskiej

1.1. Stan katolickiej myśli filozoficznej w drugiej połowie XIX wieku

Od lat siedemdziesiątych XIX wieku rozpoczęto poszukiwanie nowych dróg w filozofii. Jedni myśliciele głosili hasło powrotu do Kanta, inni zastanawiali się nad możliwością weryfikacji wszelkich zagadnień, również społecznych i moralnych, za pomocą eksperymentu i obserwacji właściwych naukom przyrodniczym[1]. Na tym tle zupełnie nie potrafiła odnaleźć swego miejsca myśl filozoficzna wyrastająca ze środowisk Kościoła katolickiego. Próbowano, co prawda, stworzyć nową filozofię, jednakże były to wysiłki słabo skoordynowane i mało wyraziste. „Był to — pisał w swej książce ksiądz Laveille — okres reakcji spirytualistycznych i dogmatycznych przeciw sensualizmowi, który pod koniec XVIII wieku grasował we Francji i w Anglii, i przeciw niemieckiemu krytycyzmowi, który począł zagrażać Belgii"[2]. Kazimierz Wais tak określał filozoficzne tendencje dominujące w ówczesnych środowiskach katolickich: „Chrześcijanie oglądali się za filozofią, która byłaby w zgodzie z ich wierzeniami religijnymi. Za taką filozofię uchodził przez pewien czas spirytualistyczny eklektycyzm, który przygotował

[1] Por. S. Domińczak: *Kardynał Mercier 1851—1926*. „Kwartalnik Teologiczny" 1926, r. 4, z. 1, s. 6.

[2] Laveille: *Le Cardinal Mercier*. Paris 1929, s. 31. Por. P. Chojnacki: *Podstawy filozofii chrześcijańskiej*. Warszawa 1955, s. 137.

Royer-Collard, a wprowadził i rozszerzył jego następca na katedrze filozofii w Uniwersytecie Paryskim Wiktor Cousin. Kierunek ten, przyjmujący istnienie substancji duchowych, a w szczególności duszy ludzkiej i Boga, podlegał rozmaitym zmianom: Cousin skłaniał się z początku do szkoły szkockiej Reida, potem — odbywszy podróż po Niemczech — do panteizmu Schellinga i Hegla, a w końcu, godząc się coraz wyraźniej z chrześcijaństwem, do pewnej mieszaniny nauk Reidowskich i Kartezjańskich. Inni, lękając się racjonalizmu, od którego spirytualizm eklektyczny nigdy nie był wolny, wyciągnęli ręce do tradycjonalistów. Przedstawicielami tego kierunku były najświetniejsze w swoim czasie umysły Francji, jak Lamennais, de Maistre, Bonald i Bautain, do których przyłączył się Ventura […]. W tym samym niemal czasie — dodaje Wais — zabłysnął na chwilę, przede wszystkim wśród katolików włoskich, tak zwany ontologizm, któremu już w drugiej połowie XVII wieku hołdował Malebranche. Wskrzesicielami tego systemu byli dwaj niepospolici myśliciele Gioberti i Rosmini, za którymi poszli Ubaghs, Fabre, Gratry i inni”[3]. W konsekwencji, jak podkreśla Roger Aubert, analizując sytuację filozofii chrześcijańskiej w drugiej połowie XIX wieku, myśl filozoficzna w rozmaitych środowiskach katolickich Europy miotała się „między Kartezjańskim spirytualizmem, ontologizmem licznych w północnych Włoszech uczniów Rosminiego, tradycjonalizmem, do którego wielu […] było przywiązanych, nie mówiąc o zwyrodniałej i zmieszanej z odziedziczonym po XVIII wieku racjonalizmem scholastyce”[4].

W równie negatywny sposób sytuację ówczesnej filozofii katolickiej widział także Stanisław Domińczak. Jego zdaniem, katoliccy myśliciele „szukali podstaw dla katolicyzmu u nowszych filozofów: w racjonalizmie Kartezjusza we Francji lub w ontologizmie Malebranche’a we Francji i Włoszech albo idealizmie pokantowskim Hegla, Schellinga, Schopenhauera w Niemczech. Dogmatom chrześcijańskim nadawali oni fantastyczne tłumaczenia”[5]. Także Georges Ramaekers formułował w swej książce poświęconej życiu i działal-

[3] K. Wais: *Neoscholastyka*. „Przegląd Teologiczny” 1922, r. 3, s. 6—7.

[4] R. Aubert: *Désiré Mercier et les débuts de l’Institut de Philosophie*. In: *Le Cardinal Mercier (1851—1926). Un prélat d’avant-garde*. Hommage édité par J.-P. Hendrickx, J. Pirotte, L. Courtois. Louvain 1994, s. 99. Por. także W. Siwek: *Encyklika „Aeterni Patris” a neoscholastyka*. „Ateneum Kapłańskie” 1929, t. 24, s. 118—119.

[5] S. Domińczak: *Kardynał Mercier 1851—1926…*, s. 6. Por. L. Noël: *Le Cardinal Mercier*. Turnhout 1920, s. 16. Podobnie oceniał ówczesną sytuację Piotr Chojnacki, tłumacząc: „Filozofowie stojący na gruncie katolickim, nie mając wyraźniej oznaczonego kierunku filozofii, skazani są na uprawianie eklektyzmu. W swoich rozważaniach i pracach zmagają się oni z filozofami niechrześcijańskimi. Poszukując dla obrony nauki chrześcijańskiej argumentów, czerpią je u wszystkich filozofów. Korzystają przede wszystkim z filozofów wyznających spirytualizm, a zatem z Kartezjusza, Malebranche’a, Christiana Wolffa […]. Nie trzymano się przy tym w sposób systematyczny któregokolwiek z nich”. P. Chojnacki: *Podstawy filozofii chrześcijańskiej…*, s. 137—138.

ności filozoficznej Désiré Merciera podobną ocenę tej sytuacji, pisząc: „Wraz ze śmiercią wielkiego Piusa IX w środowisku filozoficznym rzymskiej ortodoksji trwało poważne zamieszanie. Najbardziej śmiali opierali się na Kartezjuszu, a inni na Heglu. Ich interpretatywne dedukcje dogmatu bardziej ujawniały indywidualny kaprys lub wyniosłą zuchwałość niż prawdziwą wiedzę, spokojną i silną”[6]. W zdecydowanej opozycji do tych koncepcji występowali tradycjonaliści, o których Ramaekers pisał, że „walczyli z wielką odwagą zarówno przeciwko wynaturzeniom, jak i zaletom rozumu”[7]. Tradycjonaliści, podkreślając fundamentalne znaczenie religijnego objawienia, uznawali filozofię jedynie w ścisłej zależności od prawd wiary przekazywanych z pokolenia na pokolenie w procesie tradycji. Tak rozumiana, miała filozofia podkreślać nadrzędną rolę objawienia, dążąc zarazem do wykazania zasadniczej bezradności rozumu wobec zagadnień wiary. Innymi słowy, jak krótko scharakteryzował stanowisko tradycjonalistów Alois Simon, „żywili oni, mimo stanowiska Soboru Watykańskiego, podejrzliwość co do wartości rozumu […]. Byli przekonani, że wiara jest jedyną podstawą pewności, jedynym bezpieczeństwem we wszystkich wypadkach; to, co ich zajmowało, gdy czytali i interpretowali świętego Tomasza, to staranie, aby widzieć w tym ostatnim tylko świadka wiary, a nie rozumu”[8].

Początkowo tradycjonalizm rozwijał się we Francji jako reakcja przeciw sensualistycznej filozofii okresu wielkiej rewolucji i zyskał wielu zwolenników wśród francuskiego duchowieństwa, upatrującego w nim apologii objawienia i szansy przywrócenia podeptanej przez rewolucję wierze należnego jej miejsca[9]. Bardzo szybko przeniknął jednak do sąsiedniej Belgii i zadomowił się na Uniwersytecie w Louvain — tym samym, który później, po upadku tradycjonalizmu, stał się za sprawą Désiré Merciera głównym centrum nurtu neoscholastycznego. Belgijski tradycjonalizm, jak pisał Stanisław Domińczak[10], był to „tradycjonalizm zmitygowany, tak zwany semitradycjonalizm z domieszką ontologizmu. Różni się od semitradycjonalizmu francuskiego tym, że doktryna francuska z teorii ideogenicznej rozwinęła się w teorię epistemologiczną, semitradycjonalizm zaś belgijski pozostaje

[6] G. Ramaekers: *Le Grand Cardinal belge, D.J. Mercier (1851—1926)*. Bruxelles 1926, s. 82.

[7] Ibidem.

[8] A. Simon: *Le Cardinal Mercier*. Bruxelles 1960, s. 44.

[9] Por. S. Domińczak: *Kardynał Mercier 1851—1926…*, s. 9.

[10] Domińczak w swym artykule powołuje się zasadniczo na dwie prace stanowiące podstawowe źródła wiedzy o tradycjonalizmie tego okresu. Pierwsza z nich to książka M. de Wulfa, historyka filozofii wywodzącego się z neoscholastycznej szkoły lowańskiej, zatytułowana: *Histoire de la philosophie en Belgique*. Paris 1910. Druga praca, ważniejsza, to artykuł J. Henry'ego: *Le traditionalisme et l'ontologisme à l'Université de Louvain (1835—1865)*. „Annales de l'Institut Supérieur de Philosophie” 1924, t. 5. Artykuł ten wydaje się o tyle ważny, że w trakcie jego pisania Henry korzystał z trudno dostępnych materiałów archiwalnych diecezji mechlińskiej.

teorią ideogeniczną, ma on też epistemologię, ale ta opiera się na ontologizmie”[11]. Niezależnie od tego rodzaju różnic wspólnym korzeniem wszelkich odmian tradycjonalizmu było przekonanie o bezwzględnej konieczności poddania rozumu autorytetowi wiary. W swej książce poświęconej Désiré Mercierowi Édouard Beauduin zauważa, że taka właśnie była „idea inspirująca wicehrabiego Bonalda i tradycjonalizm głoszony we Francji przez Bautaina i Bonetty’ego, w Louvain przez Ubaghsa i Laforêta. Lamennais — dodaje jednocześnie Beauduin — w swoim *Eseju o obojętności* doprowadził ją aż do granic paradoksu i upadku: dla niego jedynym nieomylnym kryterium prawdy i fałszu jest »rozum ogólny«, przed którym musi pochylić się rozum indywidualny i którego uprawnionym interpretatorem może być tylko papież”[12].

Śmiertelnym ciosem dla zwolenników tradycjonalizmu było potępienie ich tez przez Stolicę Apostolską w 1864 roku[13]. Podobny los spotkał ontologizm, potępiony najpierw dekretem Świętego Oficjum z 1861 roku, a następnie dekretem z 1887 roku[14]. Był to zarazem czytelny sygnał ze strony zwierzchników Kościoła, że tradycjonalizm i ontologizm jako nurty filozoficzne stoją w sprzeczności z głównymi tezami objawienia i nie mogą być traktowane jako reprezentatywne dla katolików. Ostatecznie, na tym etapie dyskusję zamknął w 1870 roku Sobór Watykański I, ogłaszając w konstytucji dogmatycznej o wierze katolickiej, wbrew twierdzeniom tradycjonalistów, że „naturalnym światłem rozumu ludzkiego można z rzeczy stworzonych na pewno poznać Boga, początek i koniec wszystkich rzeczy”[15]. Równie opłakany skutek przyniosły eksperymenty niemieckie, kiedy to, jak pisał Kazimierz Wais, „kilku wybitnych myślicieli pokusiło się o zbudowanie systemów godzących chrześcijaństwo w ogóle, a katolicyzm w szczególności z nowożytną filozofią. Mamy tu na myśli — podkreślał Wais — Baadera, Günthera i Deutingera […]. Günther, który pośród nich największą stosunkowo cieszył się sławą, dożył w końcu tego, że Kościół potępił jego naukę”[16]. Podsumowu-

[11] S. Domińczak: *Kardynał Mercier 1851—1926…*, s. 9.

[12] É. Beauduin: *Le Cardinal Mercier*. Tournai 1966, s. 28—29.

[13] Por.: G. Ramaekers: *Le Grand Cardinal belge, D.J. Mercier (1851—1926)…*, s. 82; S. Domińczak: *Kardynał Mercier 1851—1926…*, s. 9.

[14] Jak podaje *Breviarium Fidei*, „Dekret był skierowany przeciw profesorowi Hugoninemu, który później został biskupem w Bayeux (dzieło: »Ontologie ou étude des lois de la pensée«, 1856—1857), przeciw profesorowi L. Branchereau, rektorowi Seminarium Duchownego w Nantes (»Praelectiones Philosophiae«, 1856), oraz szczególnie przeciw grupie profesorów z Louvain (Ubaghs i Lupus)”. (*Breviarium Fidei. Wybór doktrynalnych wypowiedzi Kościoła*. Oprac. S. Głowa, I. Bieda. Poznań 1998, s. 15). Natomiast dekret z 1887 roku potępiał dosłowne brzmienie czterdziestu tez Rosminiego zawartych w wydanym po jego śmierci dziele *Teozofia*. Por. ibidem, s. 15.

[15] *Sobór Watykański I. Dei Filus*. Cyt. za: *Breviarium Fidei…*, rozdział 1, pkt 42.

[16] K. Wais: *Neoscholastyka…*, s. 7. Chodzi tu o list Piusa IX do kardynała von Geissela,

jąc dorobek myślicieli katolickich tego okresu, Piotr Chojnacki konkludował: „Można stwierdzić, że nie wykazują oni samodzielnego sposobu myślenia, że nie widać systematyczności i że najczęściej poprzestają oni na zaznaczeniu swej opozycji myślowej w stosunku do sensualizmu, materializmu lub panteizmu. Ich prace filozoficzne, dociekania pisane są pod kątem zainteresowań prawie wyłącznie teologicznych. Poruszają oni zagadnienia dotyczące głównie teologii, a ponad wszystko przeważają cele apologetyczne, mianowicie zadanie obrony podstaw wiary. Jeżeli zważymy teraz na metodę ich pracy filozoficznej, na metodę ich argumentacji, to stwierdzimy, że praca ich nie była zorientowana według jakiegoś ustalonego układu zasadniczych tez. Odbywała się ona raczej według doraźnych potrzeb i upodobań filozoficznych myślicieli kierujących się dobrą wolą obrony i wzmocnienia pozycji intelektualnych człowieka wierzącego po katolicku […]. Ten okres — dodaje Chojnacki, przytaczając określenie Josepha Kleutgena — jest okresem tak zwanego »katolickiego romantyzmu« . Słabość tego romantyzmu filozoficznego zaznacza się przede wszystkim brakiem metody naukowej. Zamiast metody naukowej spotyka się często odwoływanie się do tradycji, do uczucia i do pewnych racjonalnych dążeń”[17]. W rezultacie, gdy na początku lat siedemdziesiątych XIX wieku rozpoczynało się poszukiwanie nowych dróg w filozofii europejskiej, filozoficzna myśl katolicka leczyła rany zadane jej przez potępione systemy i nie potrafiła wyrwać się ze stanu chaosu.

1.2. Leon XIII i encyklika *Aeterni Patris*

20 lutego 1878 roku, po śmierci papieża Piusa IX, na tronie Stolicy Piotrowej zasiadł blisko siedemdziesięcioletni Gioacchino Pecci, przyjmując imię Leona XIII[18]. Przez ponad trzydzieści lat, jako biskup Perugii, był on świadkiem narastającego niejako w tle ówczesnych sporów filozoficznych nurtu, który w niedługim czasie miał bez reszty zdominować myśl filozoficzną najważniejszych środowisk Kościoła katolickiego. Odradzał się tomizm. Jego wartość poznał i docenił Pecci przede wszystkim za sprawą swojego brata Giuseppego — profesora Kolegium Rzymskiego (Collegio Romano od 4 grudnia 1873 roku, na mocy reskryptu papieża Piusa IX, nazy-

arcybiskupa Kolonii, w którym papież wyszczególnił zarzucane Güntherowi błędy, potępiając je. Por. *Breviarium Fidei*…, rozdział 1, pkt 25—26.

[17] P. Chojnacki: *Podstawy filozofii chrześcijańskiej*…, s. 137—138.

[18] Por.: É. Gilson, T. Langan, A.A. Maurer: *Historia filozofii współczesnej*. Tłum. B. Chwedeńczuk, S. Zalewski. Warszawa 1979, s. 331, przypis 19; J.A. Gade: *The life of Cardinal Mercier*. New York—London 1934, s. 24.

wane było Papieskim Uniwersytetem Gregoriańskim), seminarium w Perugii oraz rzymskiego Uniwersytetu Sapienza — który opublikował komentarze do św. Tomasza *De ente et essentia*[19], ale również, co podkreśla Roger Aubert, dzięki lekturze publikacji autorów związanych z odradzającym się nurtem tomistycznym. Jak pisze Aubert, „lektura traktatów z prawa naturalnego ojca Taparelli d'Azeglia, podobnie jak artykułów publikowanych przez ojca Liberatorego w »Civiltà Cattolica«, ukazała mu płodność filozofii społecznej św. Tomasza z Akwinu, lepiej adaptującej się do aspiracji XIX wieku niż systemy zbudowane przez Suareza i jego uczniów w absolutystycznej atmosferze XVI i XVII wieku. Jednak w tym samym czasie coraz lepiej rozumiał on, że wszystko w syntezie tomistycznej się łączy i że u podstaw tej filozofii społecznej znajduje się metafizyka, psychologia, epistemologia, od których nie można jej odłączyć. Spójność i solidność systemu Tomasza z Akwinu, z której jego brat Giuseppe pomagał mu coraz lepiej zdawać sobie sprawę, jawiła mu się zresztą jako doskonały sposób reakcji przeciwko słabości filozoficznego myślenia w europejskich środowiskach katolickich"[20]. W konsekwencji, wobec zamieszania panującego wśród systemów filozoficznych i nieudanych prób odrodzenia myśli chrześcijańskiej podejmowanych w kręgach katolickich, Gioacchino Pecci jako papież Leon XIII, w ogłoszonej 4 sierpnia 1879 roku encyklice *Aeterni Patris*, polecił katolikom zwrócić się do podstawowych zasad mistrzów średniowiecznych, zwłaszcza św. Tomasza z Akwinu, którego filozofia oparta na zasadach rozumu pozostawała jednocześnie w zgodzie z objawieniem[21].

1.2.1. Wokół scholastycznego odrodzenia

Chociaż ogłoszenie encykliki *Aeterni Patris* było niewątpliwie niezwykle ważnym wydarzeniem w historii odradzającego się tomizmu[22], to jednak

[19] Por. É. Gilson, T. Langan, A.A. Maurer: *Historia filozofii współczesnej*..., s. 327.

[20] R. Aubert: *Désiré Mercier et les débuts de l'Institut de Philosophie*..., s. 99.

[21] Por. S. Domińczak: *Kardynał Mercier 1851—1926*..., s. 7.

[22] W kwestii dotyczącej wpływu, jaki encyklika *Aeterni Patris* wywarła na odradzający się tomizm, Roger Aubert odsyła przede wszystkim do następujących artykułów swojego autorstwa: R. Aubert: *Die Enzyklika „Aeterni Patris"*. In: *Christliche Philosophie im katolischen Denken des 19 und 20 Jht*. Sous la direction d'E. Coreth, W. Neidl, G. Pfligersdorfer. Bd. 2. Graz 1988, s. 310—324; R. Aubert: *Aspects divers du Néo-thomisme sous le pontificat de Leon XIII*. In: *Aspetti della cultura cattolica nell'Età di Leone XIII*. Sous la direction de G. Rossini. Rome 1961, s. 133—227. Por. R. Aubert: *Désiré Mercier et les débuts de l'Institut de Philosophie*..., s. 99, przypis 2.

owo odrodzenie zaczęło się już znacznie wcześniej. Piotr Chojnacki w swym artykule *Okresy i kierunki filozofii neoscholastycznej* zaznaczał: „Odrodzenie scholastyki przypada na wiek XIX i tu należy odróżnić dwa okresy. Granicę między tymi okresami znaczy encyklika Leona XIII”[23]. „*Aeterni Patris* — pisał także w innym miejscu Chojnacki — wskazywała na filozofię św. Tomasza z Akwinu jako na doskonały wyraz filozofii scholastycznej i na źródło, z którego może się zasilać intelektualizm katolicki. Data ukazania się tej encykliki jest uważana za datę, od której rozpoczyna się odrodzenie i ożywienie filozofii chrześcijańskiej i teologii, jak również uchodzi ona za datę powstania kierunku nowego pod nazwą filozofii neoscholastycznej. Nie trzeba sobie wyobrażać — dodaje jednak Chojnacki — że przed encykliką Leona XIII zastój był tak zupełny, że żadnych prób ożywienia w filozofii scholastycznej nie było. Owszem były”[24]. Podkreślał to bardzo mocno Étienne

[23] P. C h o j n a c k i: *Okresy i kierunki filozofii neoscholastycznej*. „Ateneum Kapłańskie” 1934, t. 34, s. 353.

[24] P. C h o j n a c k i: *Podstawy filozofii chrześcijańskiej*…, s. 137. Trzeba przy tym podkreślić, że Chojnacki wyrazu „neoscholastyczny” używa albo w sensie szerszym, jak sam pisze, „dla oznaczenia nowoczesnej filozofii scholastycznej” (I d e m: *Okresy i kierunki filozofii neoscholastycznej*…, s. 351, przypis 3), albo w sensie węższym, jako określenie filozoficznego programu szkoły lowańskiej (por. ibidem, s. 351, przypis 3). W pierwszym wypadku terminem tym obejmuje Chojnacki zarówno okres poprzedzający *Aeterni Patris*, jak i okres po niej następujący (por. ibidem, s. 351), w drugim natomiast — tylko pewien nurt w ramach okresu następującego po encyklice Leona XIII. Problemów przysparza jednak konieczność precyzyjnego dookreślenia charakteru okresu poprzedzającego *Aeterni Patris*. Wydaje się, że w opinii Chojnackiego nie jest to jeszcze filozofowanie neoscholastyczne w sensie ścisłym, czyli takie, które jak pisze Chojnacki, wykraczałoby „poza ramy zwykłej konserwacji i skrzętnego eklektyzmu i odznaczało się myśleniem twórczym, samodzielnym, uwzględniającym z jednej strony zasadnicze tezy, charakteryzujące syntezę arystotelesowsko-scholastyczną, a z drugiej — nowe zagadnienia, narastające wraz z rozwojem kultury naukowej. Filozofia neoscholastyczna byłaby zatem wierna tradycji związanej z imionami Arystotelesa, Augustyna, Tomasza z Akwinu, Dunsa Szkota i wielu innych, jeżeli chodzi o zasady, o podstawowe tezy, lecz zarazem odznaczałaby się inwencyjnością, inicjatywą i zrozumieniem dla tych zagadnień, jakie współczesne badania naukowe przynoszą” (ibidem, s. 351—352). Taki charakter odradzająca się scholastyka przybiera, zdaniem Chojnackiego, dopiero po encyklice *Aeterni Patris*, i to przede wszystkim w ramach neoscholastycznej szkoły lowańskiej (por. ibidem, s. 356). Okres poprzedzający encyklikę Leona XIII traktuje Chojnacki bardzo surowo, pisząc: „[…] na przestrzeni od wieku XIII aż do schyłku wieku XIX, czyli mniej więcej do chwili ukazania się encykliki Leona XIII *Aeterni Patris* (r. 1879) właściwie nic ważnego w filozofii scholastycznej nie zaszło — poza twórczością filozoficzno-teologiczną Suareza. W tym okresie zastoju odbywa się jedynie wykładanie, komentowanie tego, co już było zrobione. Nie ma żadnego twórczego dorobku. Słusznie ten okres, długi zresztą, nosi nazwę dekadencji filozofii scholastycznej” (I d e m: *Podstawy filozofii chrześcijańskiej*…, s. 136—137). W ten sposób wszelkie przejawy scholastycznego odrodzenia poprzedzające *Aeterni Patris* Chojnacki zmarginalizował i umieścił na jednej płaszczyźnie z krytykowanym przez siebie „katolickim romantyzmem” (por. ibidem, s. 138—139). Chojnacki wspomina, oczywiście, o pracach Kleutgena, Liberatorego i Zigliary przygotowujących w pewnym sensie środowisko dla *Aeterni Patris*, lecz nie przywiązuje do nich zbyt

Gilson: „Odrodzenie tomizmu, które nastąpiło w dziewiętnastowiecznych Włoszech, nie zostało zapoczątkowane przez żadne decyzje urzędu nauczycielskiego Kościoła. W przeciwieństwie do tego, co się zazwyczaj sądzi, ruch ów narodził się w umysłach włoskich profesorów filozofii w seminariach i zgromadzeniach z ich niezadowolenia z tradycji filozoficznej XVIII i jej kontynuacji we włoskich szkołach filozoficznych początku XIX wieku”[25]. Oczywiście, ogłoszenie encykliki *Aeterni Patris* przez Leona XIII nie wszędzie wzbudziło entuzjazm. Pisał o tym Stanisław Domińczak, opierając się między innymi na wydanym sześć lat wcześniej opracowaniu autorstwa Léona Noëla. Zdaniem Domińczaka, natychmiast po ogłoszeniu encykliki dały się słyszeć głosy niezadowolenia, że „nastąpiła ekshumacja Tomasza z Akwinu, że wiek XIII może obudzić zainteresowanie tylko archeologów, że powrót do tomizmu to cofanie badań filozoficznych do poziomu, na którym stały przed sześcioma wiekami, że papież ingeruje w wolną dziedzinę spekulacji”[26]. O negatywnych reakcjach na encyklikę wspomina również Kazimierz Szałata w swym artykule *Obrona filozofii tomistycznej na początku dwudziestego wieku*. „Jak wiadomo — pisze Szałata — nie wszyscy jednakowo przyjęli propozycję papieża. Na przykład znany ze swej radykalnej postawy pozytywista zwalczający metafizykę i odmawiający jej rangi naukowości Adam Mahrburg uznał apel papieski za rzecz szkodliwą, ograniczającą filozofów w ich pracy naukowej. Samą zaś filozofię tomistyczną określił mianem »fi-

wielkiej wagi (por. ibidem, s. 139). Innego zdania wydaje się Étienne Gilson, który w swej *Historii filozofii współczesnej* szczegółowo analizuje okres poprzedzający *Aeterni Patris*, wskazując jednocześnie, że odradzająca się wtedy scholastyka stanowiła opozycję nie tylko wobec nowożytnych kierunków filozoficznych, ale także — a w początkowych jej fazach szczególnie — wobec tradycjonalizmu, ontologizmu i eklektyzmu, charakterystycznych dla „katolickiego romantyzmu” (por. É. Gilson, T. Langan, A.A. Maurer: *Historia filozofii współczesnej*…, s. 324—331). Podobne stanowisko prezentuje także Kazimierz Wais w swoim artykule *Neoscholastyka* (por. K. Wais: *Neoscholastyka*…, s. 6—13). Zarówno jednak Gilson, jak i Wais terminu „neoscholastyka” używają w cytowanych wcześniej pracach przede wszystkim w odniesieniu do drugiego okresu scholastycznego odrodzenia, następującego po encyklice Leona XIII, natomiast okres poprzedzający *Aeterni Patris* określają mianem „odrodzenia scholastyki”, „scholastycznego odrodzenia”, czy też w sensie węższym — „odrodzenia tomizmu”. Taka też terminologia została przyjęta w niniejszej pracy dla scharakteryzowania okresu bezpośrednio poprzedzającego encyklikę *Aeterni Patris*.

[25] É. Gilson, T. Langan, A.A. Maurer: *Historia filozofii współczesnej*…, s. 324. Pisząc o początkach współczesnego tomizmu we Włoszech, Gilson powoływał się przede wszystkim na następujące pozycje: A. Masnovo: *Il neotomismo in Italia*. Milano 1923; P. Dezza: *Alle origini del neotomisto*. Milano 1940; Idem: *I neotomisti italiani del XIX secolo*. Vol. 1—2. Milano 1942—1944. Por. É. Gilson, T. Langan, A.A. Maurer: *Historia filozofii współczesnej*…, s. 324, przypis 1.

[26] S. Domińczak: *Kardynał Mercier 1851—1926*…, s. 7. W podobny sposób o negatywnych reakcjach na encyklikę *Aeterni Patris* pisał kilka lat wcześniej Léon Noël, podkreślając, że „wiele rzetelnych umysłów gorszyło się, widząc autorytet papieski mieszający się w wolną dziedzinę spekulacji”. L. Noël: *Le Cardinal Mercier*…, s. 16.

lozofii z dekretu«"[27]. Niezależnie jednak od negatywnych reakcji Leon XIII podjął energiczne działania na rzecz odrodzenia filozofii tomistycznej i jej powrotu do katolickich szkół. Działania te swymi korzeniami sięgają zresztą jeszcze czasów, kiedy jako biskup Perugii, wprowadził tomizm do swego seminarium diecezjalnego[28]. Gdy 20 lutego 1878 roku został papieżem, już dwa miesiące później, 21 kwietnia, w swej pierwszej encyklice *Inscrutabilis* sygnalizował, że obecność tradycyjnej filozofii w szkołach katolickich jest w najwyższym stopniu konieczna z punktu widzenia ładu społecznego, wykładni i obrony wiary, a także z punktu widzenia naukowego postępu[29]. W encyklice *Aeterni Patris* Leon XIII, jak pisał Louis de Raeymaeker, „z zapałem rozwinął tę myśl i z największym naciskiem popierał powrót do tradycji, a zwłaszcza do doktryny świętego Tomasza"[30]. De Raeymaeker podkreśla jednak, że papieżowi chodziło przede wszystkim o to, aby ów powrót dokonał się „z rozeznaniem, z uwzględnieniem postępu naukowego czasów współczesnych i konieczności zaadaptowania dawnych koncepcji do wymogów współczesnego myślenia"[31]. Na ten aspekt *Aeterni Patris* zwrócił również uwagę w swej książce Alois Simon i odwołując się do tekstu encykliki, podkreślał, że papież „proponuje znaleźć rozwiązanie problemów filozoficznych w doktrynie świętego Tomasza, którą usprawiedliwia, wspierając się na badaniach naukowych"[32]. Już wkrótce stanie się to niezwykle ważne w kontekście programu neoscholastycznej szkoły lowańskiej.

[27] K. Szałata: *Obrona filozofii tomistycznej na początku dwudziestego wieku*. „Studia Philosophiae Christianae" 1985, nr 2, s. 194.

[28] Por. K. Wais: *Neoscholastyka…*, s. 12.

[29] Por. L. de Raeymaeker: *Le Cardinal Mercier et l'Institut Supérieur de Philosophie de Louvain*. Louvain 1952, s. 41. Roger Aubert dodaje w tym miejscu, że w najbliższych miesiącach po ogłoszeniu *Inscrutabilis* profesorom skupionym wokół pałacu św. Apolinarego, gdzie w 1853 roku Pius IX utworzył Fakultet Prawa Kanonicznego i Prawa Cywilnego, a także wykładowcom rzymskiego Seminarium zostały wydane instrukcje, aby odtąd w swym nauczaniu inspirowali się Tomaszem z Akwinu. Ponadto Tommaso Zigliara, najbardziej znany tomista ze środowiska rzymskich dominikanów, został wyniesiony do godności kardynalskiej. Por. R. Aubert: *Désiré Mercier et les débuts de l'Institut de Philosophie…*, s. 100.

[30] L. de Raeymaeker: *Le Cardinal Mercier et l'Institut Supérieur de Philosophie de Louvain…*, s. 41.

[31] Ibidem.

[32] A. Simon: *Le Cardinal Mercier…*, s. 44.

1.2.2. Działalność Leona XIII

W następnych miesiącach po ogłoszeniu encykliki *Aeterni Patris* Leon XIII rozpoczął aktywne działania na rzecz odnowy kadry profesorskiej wykładającej w różnych kościelnych uczelniach Rzymu, a zwłaszcza w Uniwersytecie Gregoriańskim. Jak podkreśla Mieczysław A. Krąpiec, „po ogłoszeniu encykliki pojawiło się na tym uniwersytecie wielu wybitnych profesorów, jak: J. Urraburu, M. de Maria, S. Schiffini, V. Remer i P. de Mandato”[33]. Nieco wcześniej, bo bezpośrednio po śmierci Salvatore Tongiorgiego (1820—1865)[34], spośród grona profesorów Uniwersytetu, takich jak Caretti, Tedeschini, Valente, Egidi, de Melis, wybił się na czoło uczeń Tongiorgiego — Domenico Palmieri, który też — najpierw jako profesor filozofii, a potem teologii — objął katedrę po swoim mistrzu[35]. Krąpiec zwraca uwagę, że w niektórych środowiskach scholastycznych Palmieri uchodził za antytomistę, chociaż dedykował świętemu Tomaszowi swe dzieła, wyrażając przeświadczenie, że nauka jego jest właśnie nauką Tomasza z Akwinu[36]. Ów antytomizm Palmieriego ujawnił się w chwili, gdy profesorowie Gregorianum zostali wezwani do podporządkowania się zaleceniom nauczania zgodnie z doktryną Akwinaty. Jak pisał Joseph L. Perrier, „podczas uroczystej sesji otwierającej rok szkolny 1878—1879 ojciec Cardella, przemawiając w imieniu wszystkich, zadeklarował, że »przyjmie św. Tomasza jako regułę i prawo swojego nauczania«”[37]. Tymczasem Palmieri, jak zaznaczył Perrier, „nie tylko nie działał w zgodzie z papieskimi instrukcjami, ale ze swojej katedry podjął się wytykania niespójności w myśleniu św. Tomasza, sprzeczności, do których scholastycyzm w sposób konieczny prowadzi”[38]. Co więcej, okazało się

---

[33] M.A. Krąpiec: *Poznawać czy myśleć. Problemy epistemologii tomistycznej*. Lublin 1994, s. 31.

[34] W swym najsłynniejszym dziele *Institutiones philosophicae* Tongiorgi nawiązywał do podziału metafizyki, jaki wprowadził Wolff. Jednocześnie pod wpływem nowożytnej chemii odrzucał postulowany przez scholastyków hilemorfizm, opowiadając się za nowożytnym atomizmem chemicznym, co stanowiło główny punkt jego sporu z innym przedstawicielem scholastycznego odrodzenia we Włoszech — Giovannim Cornoldim. Por. É. Gilson, T. Langan, A.A. Maurer: *Historia filozofii współczesnej*..., s. 327, przypis 14.

[35] Por. M.A. Krąpiec: *Poznawać czy myśleć*..., s. 31.

[36] Por. ibidem, s. 37.

[37] J.L. Perrier: *The revival of scholastic philosophy in nineteenth century*. New York 1909, rozdział 9. W niniejszej pracy skorzystano z publikacji internetowej dzieła Perriera, dostępnej pod adresem: http://www.nd.edu/Departments/Maritain/etext/perrier.html; z tego też powodu w cytatach nie zostanie podany numer strony, jako że w publikacji internetowej różni się on od wydania książkowego, lecz numer rozdziału, ewentualnie — także paragrafu, który w wydaniu książkowym i internetowym jest taki sam.

[38] Ibidem.

bardzo szybko, że duża część profesorów Gregorianum poprzestała tylko na deklaracjach. Szukając wyjścia z tej sytuacji, Leon XIII zwrócił się o pomoc do brata, który jak pisał Perrier, „poradził mu, aby ustanowił w Rzymie otwarty wykład tomizmu i powierzył go ojcu Cornoldiemu”[39]. Giovanni Cornoldi (1822—1892), gorliwy zwolennik myśli św. Tomasza, stał się znany jako jeden z pierwszych współpracowników „Civiltà Cattolica” — głośnego pisma wydawanego od 1850 roku przez jezuitów, którego czołową postacią był Matteo Liberatore (1810—1892)[40] — oraz w 1874 roku, jako założyciel rzymskiej Akademii Filozoficzno-Medycznej[41]. Z tego też powodu, jak wyjaśniał Joseph L. Perrier, rada Giuseppe Pecciego „została oceniona jako doskonała i bezzwłocznie zrealizowana. Cornoldi przybywa do Rzymu dumny z reputacji, którą zdobył w Bolonii jako naukowiec oraz filozof, i z honorowej misji wszczepienia filozofii św. Tomasza w prawdziwej stolicy chrześcijańskiego świata, jaką właśnie otrzymał. Wykład Cornoldiego był w całości otwarty dla wszystkich studentów Uniwersytetu Rzymskiego i przewodniczyli mu stali profesorowie Kolegium Rzymskiego, do których grona dołączył Giuseppe Pecci, mianowany wkrótce kardynałem. Dyskutowane tematy dotyczyły przede wszystkim fizyki, psychologii i metafizyki. Na wszelkie pytania Cornoldi ze świętym Tomaszem w ręku potrafił odpowiedzieć. W *Sumie teologicznej* znajdował klucz do wszystkich trudności nowożytnej nauki”[42]. W ten sposób tworzyły się zawiązki Akademii Rzymskiej św. Tomasza. W konsekwencji, jak zaznacza Mieczysław A. Krąpiec, „Uniwersytet Gregoriański zmienia oblicze od roku 1879, gdyż oficjalnie przyjmuje za mistrza szkoły św. Tomasza z Akwinu. Nowa orientacja zaznacza się głównie w psychologii i w teorii pojęć. W epistemologii większą uwagę zwrócono na teorię prawdy niż na problem pewności poznania, który dotychczas, pod wpływem

[39] Ibidem.

[40] L. de Raeymaeker: *Le Cardinal Mercier et l’Institut Supérieur de Philosophie de Louvain…*, s. 40. Liberatore, który związany był ideowo z neapolitańskim środowiskiem zwolenników odrodzenia scholastyki, do roku 1850 uprawiał jeszcze filozofię eklektyczną, natomiast od roku 1851 zaczął występować w obronie scholastyki (por. K. Wais: *Neoscholastyka…*, s. 8). Jego nawrócenie na tomizm dokonało się pod wpływem Gaetana Sanseverina, profesora Uniwersytetu Królewskiego w Neapolu, który jak pisał Mieczysław A. Krąpiec, „stał się tomistą prawie w tym samym czasie, co i Liberatore, z którym pozostawał w bliskim kontakcie. Niewątpliwie wzajemna wymiana poglądów między obydwoma filozofami miała wpływ na ich ewolucję w kierunku tomizmu”. M.A. Krąpiec: *Poznawać czy myśleć…*, s. 23.

[41] Por. L. de Raeymaeker: *Le Cardinal Mercier et l’Institut Supérieur de Philosophie de Louvain…*, s. 40. Organ Akademii Filozoficzno-Medycznej — „La Scienza italiana” — wydawany był w Bolonii (por. ibidem). Konstanty Michalski podkreślał, że to właśnie Cornoldi jako jeden z pierwszych wprowadził myśl scholastyczną w kontakt z naukami szczegółowymi. Por. K. Michalski: *Centra ruchu neoscholastycznego*. „Przegląd Współczesny” 1924, t. 9, s. 235.

[42] J.L. Perrier: *The revival of scholastic philosophy in nineteenth century…*, rozdział 9.

Balmèsa, był tam mocno podkreślany. Epistemologia straciła swój dotychczasowy charakter i przekształciła się w *logica maior"*[43].

Oprócz Cornoldiego do Rzymu wezwany został także Salvatore Talamo (1844—1932)[44], uczeń Gaetana Sanseveriniego (1811—1865)[45] i jeden z neapolitańskich pionierów tomistycznego odrodzenia, który podjął w ramach zgromadzonych przy pałacu św. Apolinarego fakultetów prawa wykłady z filozofii prawa. Roger Aubert podkreśla jednak, że najważniejszym zadaniem, które otrzymał Talamo od Leona XIII, była właśnie organizacja przy współpracy z Giovannim Cornoldim Akademii Rzymskiej św. Tomasza[46], z której jak pisze Aubert, „Leon XIII spodziewał się uczynić jądro wielkiego rzymskiego fakultetu filozofii, gdzie przybywaliby formować się przyszli profe-

[43] M.A. Krąpiec: *Poznawać czy myśleć…*, s. 39.

[44] Salvatorego Talama wymienia Étienne Gilson jako szczególnie ważnego ucznia i kontynuatora Sanseverina, mając na uwadze jego książkę *L'aristotelismo dalla scolastica. Studi critici*, wydaną w Sienie w 1881 roku (trzecie, rozszerzone wydanie), w której Talamo analizuje stosunek scholastyki do arystotelizmu. Książkę tę Gilson określa jako wybitną i pisze, że pokazuje ona „wyraźnie istniejący w umysłach autora i Sanseverina głęboki związek między tymi dwoma pojęciami, scholastyki i filozofii chrześcijańskiej. Wyznaczają oni środowisko historyczne, w którym narodziła się *Aeterni Patris*" (É. Gilson, T. Langan, A.A. Maurer: *Historia filozofii współczesnej…*, s. 327, przypis 11). Gilson podkreśla przy tym fakt, że to właśnie Sanseverino bez żadnych obaw posługuje się pojęciem „filozofia chrześcijańska" i że uznanie tego pojęcia przez Leona XIII w encyklice *Aeterni Patris* jest prawdopodobnie wyrazem jego wpływu. Por. ibidem, s. 327, przypis 11.

[45] Kazimierz Wais podkreślał, że Sanseverino, podobnie jak Liberatore, porzucając stopniowo eklektycyzm, „rozpoczął swój zawód literacki od wydawnictwa »Biblioteki katolickiej« i czasopisma »La scienza e la Fede«" (K. Wais: *Neoscholastyka…*, s. 9). W piśmie tym Sanseverino opublikował wiele artykułów w pewien sposób zapowiadających jego najważniejsze dzieło *Philosophia christiana cum antiqua et nova comparata*, które napisał z pomocą swoich uczniów, w tym między innymi Giuseppe Prisca (por.: ibidem, s. 10, przypis 2; K. Michalski: *Centra ruchu neoscholastycznego…*, s. 235). Wywarło ono ogromny wpływ na odradzającą się scholastykę, w tym także na jednego z najważniejszych jej przedstawicieli tamtego okresu — Josepha Kleutgena (1811—1883). Ten czołowy przedstawiciel scholastycznego odrodzenia w Niemczech, jako zastępca sekretarza i sekretarz Towarzystwa Jezusowego, a potem prefekt studiów na Uniwersytecie Gregoriańskim, większość swego życia spędził w Rzymie, gdzie zetknął się wówczas z najważniejszymi włoskimi przedstawicielami odradzającej się scholastyki. Wydanie w latach 1860 i 1863 pierwszego i drugiego tomu jego największego dzieła *Die Philosophie der Vorzeit* mniej więcej zbiegło się w czasie z opublikowaniem *Philosophia christiana…* przez Sanseverina. Por. L. de Raeymaeker: *Le Cardinal Mercier et l'Institut Supérieur de Philosophie de Louvain…*, s. 40.

[46] Por. R. Aubert: *Désiré Mercier et les débuts de l'Institut de Philosophie…*, s. 100. Étienne Gilson wspomina także o Giuseppe Peccim, bracie Leona XIII, który wraz z Cornoldim aktywnie uczestniczył w pracach nad Akademią (por. É. Gilson, T. Langan, A.A. Maurer: *Historia filozofii współczesnej…*, s. 327, przypis 13). Zdaniem Louisa de Raeymaekera, zamiar utworzenia w Rzymie Akademii św. Tomasza Leon XIII wyraził po raz pierwszy 15 października 1879 roku. Akademia została utworzona 8 maja 1880 roku, a na jej czele stanął właśnie Giuseppe Pecci. Por. L. de Raeymaeker: *Le Cardinal Mercier et l'Institut Supérieur de Philosophie de Louvain…*, s. 41.

sorowie seminariów i wykładowcy z całego świata”[47]. Louis de Raeymaeker wspomina natomiast o niezwykle istotnej decyzji przygotowania krytycznego wydania dzieł św. Tomasza, którą podjął Leon XIII 18 stycznia 1880 roku, powierzając to zadanie dominikanom[48]. Chodzi tu przede wszystkim o rzymskich dominikanów, na czele z Tomassem Zigliarą (1833—1893), długoletnim profesorem i rektorem Kolegium Santa Maria sopra Minerva, a także z Albertim Lepidim (1838—1925), profesorem kolegium dominikańskiego w Louvain, który chociaż formalnie nie przynależał do środowiska rzymskiego, to jednak utrzymywał z nim ścisłe kontakty. Była to niewątpliwie konsekwencja zawartego w *Aeterni Patris* postulatu, aby ponownie przemyśleć św. Tomasza, czyli jak proponował Alois Simon, „czytać go w jego tekście oryginalnym, a nie w stereotypowych formułach podręczników; zrozumieć go w całokształcie; pokazać, że wbrew pozorom jego myśl zgadza się z danymi doświadczenia, z faktami”[49]. Ponadto, jak pisał de Raeymaeker, „4 sierpnia 1880 roku Doktor Anielski zostaje ogłoszony »Patronem wszystkich szkół katolickich«. Wkrótce potem papież podejmie starania zmierzające do tego, aby w zakonnych domach studiów i we wszystkich szkołach katolickich nauczanie inspirowało się efektywnie doktryną tomistyczną: w tym celu — podkreślał de Raeymaeker — wystosuje listy do jezuitów i franciszkanów”[50].

Pod koniec grudnia 1880 roku Leon XIII, zachęcony sukcesem rzymskich wykładów Cornoldiego, rozpoczął realizację jednego z największych swych przedsięwzięć zmierzających do odrodzenia tomizmu. 25 grudnia 1880 roku zwrócił się do belgijskiego kardynała Dechampsa, arcybiskupa Malines, z prośbą, by na Uniwersytecie w Louvain powołano do istnienia specjalną katedrę filozofii tomistycznej[51]. Joseph L. Perrier stwierdzał wprost:

---

[47] R. Aubert: *Désiré Mercier et les débuts de l'Institut de Philosophie…*, s. 100.

[48] Por. L. de Raeymaeker: *Le Cardinal Mercier et l'Institut Supérieur de Philosophie de Louvain…*, s. 42.

[49] A. Simon: *Le Cardinal Mercier…*, s. 44.

[50] L. de Raeymaeker: *Le Cardinal Mercier et l'Institut Supérieur de Philosophie de Louvain…*, s. 42.

[51] Ibidem. Cytowana już w tej pracy książka Louisa de Raeymaekera (L. de Raeymaeker: *Le Cardinal Mercier et l'Institut Supérieur de Philosophie de Louvain…*) jest najważniejszym źródłem wiedzy o początkach związanego z osobą Désiré Merciera ruchu neoscholastycznego w Belgii i założonym przez niego Wyższym Instytutem Filozofii Uniwersytetu w Louvain. Ona też stanowić będzie podstawę w omawianiu tej problematyki. Oprócz niej istotne są także następujące pozycje: R. Aubert: *Désiré Mercier et les débuts de l'Institut de Philosophie…*; A. Simon: *Le Cardinal Mercier…*; D.A. Boileau: *Cardinal Mercier: A memoir.* Introduction by R. Aubert. Preface by G. Danneels. Leuven 1996. Roger Aubert odsyła również do następującego artykułu: R. Tambuyser: *L'érection de la chaire de philosophie thomiste à l'Université de Louvain (1880—1882)*. „Revue philosophique de Louvain” 1958, t. 56, s. 479—509. Por. także: G. Goyau: *Le Cardinal Mercier*. Paris 1930, s. 22 i nast.; G. Ramaekers: *Le Grand Cardinal belge, D.J. Mercier (1851—1926)…*, s. 83—85; H.L. Dubly: *The life of Cardinal Mercier*. Translated by H. Wilson. Cork [b.r.w.], s. 40—42. Szczegółową listę

papież zamierzał „stworzyć w innym kraju instytucję podobną do Kolegium Rzymskiego, do szkoły Cornoldiego. Nigdzie nie mógłby znaleźć bardziej sprzyjającego gruntu niż w Belgii”[52]. „Leon XIII — pisał Louis de Raeymaeker — znał Belgię. Był nuncjuszem apostolskim w Brukseli, w latach od 1843 do 1846. W tym czasie Uniwersytet Lowański był jedynym uniwersytetem w całości katolickim i papież zdawał sobie sprawę z nieporównywalnych korzyści, jakie dla odnowy średniowiecznych koncepcji filozoficznych miało to katolickie centrum uniwersyteckie, w którym wykładano wszystkie nauki i w którym spotykali się każdego dnia specjaliści od wszystkich gałęzi ludzkiej wiedzy”[53]. Trzeba przy tym dodać, że jak podkreślał de Raeymaeker, papieżowi zależało na „utworzeniu specjalnego kursu, który byłby kursem otwartym, nieobowiązkowym, proponowanym studentom świeckim, a także duchownym, szczególnie tym z fakultetu teologicznego”[54]. Także Henry L. Dubly wspomina, że proponowanemu kursowi zamierzał papież nadać charakter otwartego dla wszystkich studentów[55]. Jak wyjaśniał Georges Goyau, „Leon XIII nie chciał nauczania ezoterycznego, szeptanego na ucho kilku seminarzystom dobrze chroniącym wykładnię paru dawnych, precyzyjnych i delikatnych prawd; chciał on tomizmu otwartego, tomizmu promieniującego, tomizmu dla świeckich, który »wykuwałby głęboko filozofię chrześcijańską w umysłach« studentów z Louvain — przyszłych deputowanych i ministrów”[56]. Takie też wytyczne otrzyma ostatecznie ksiądz Désiré Mercier, powołany 31 lipca 1882 roku[57] na nowo kreowaną katedrę filozofii tomistycznej Uniwersytetu w Louvain, zupełnie nieznany poza granicami swej diecezji wykładowca Małego Seminarium Duchownego w Malines.

1.3. Początki pracy naukowej Désiré Merciera

Désiré Joseph Mercier pochodził z francuskiej rodziny Mercierów, która od roku 1640 osiadła w Belgii, w prowincji brabanckiej, początkowo w Ni-

publikacji poświęconych Mercierowi podaje Roger Aubert. Por. R. Aubert: *Le Cardinal Mercier: Introduction à l'étude d'une personalité*. In: *Le Cardinal Mercier (1851—1926)…*, s. 87—97.

[52] J.L. Perrier: *The revival of scholastic philosophy in nineteenth century…*, rozdział 13.

[53] L. de Raeymaeker: *Le Cardinal Mercier et l'Institut Supérieur de Philosophie de Louvain…*, s. 42—43.

[54] Ibidem, s. 43.

[55] Por. H.L. Dubly: *The life of Cardinal Mercier…*, s. 40.

[56] G. Goyau: *Le Cardinal Mercier…*, s. 24.

[57] Por. R. Aubert: *Désiré Mercier et les débuts de l'Institut de Philosophie…*, s. 102; A. Simon: *Le Cardinal Mercier…*, s. 45; D.A. Boileau: *Cardinal Mercier: A memoir…*, s. 37.

velles, a następnie i ostatecznie w Braine l'Alleud (diecezja mechlińska)[58]. To właśnie tam, 21 listopada 1851 roku przychodzi na świat przyszły kardynał i twórca szkoły lowańskiej[59]. Całe swoje podstawowe wykształcenie zdobywa jednak Mercier w Malines — stolicy archidiecezji mechlińskiej. Tam rozpoczyna naukę w Kolegium Saint Rombaut[60], tam wstępuje jesienią 1868 roku do Małego Seminarium, gdzie dwa lata studiuje filozofię[61], tam też 1 października 1870 roku wstępuje do Wyższego Seminarium Du-

[58] S. Domińczak: *Kardynał Mercier 1851—1926…*, s. 2. Szczegółowo losy przodków Désiré Merciera przedstawia David A. Boileau w swej książce *Cardinal Mercier: A memoir*. Boileau odwołuje się w niej zwłaszcza do książki Johna A. Gade'a *The life of Cardinal Mercier…*, którą uznaje za najkompletniejszą biografię Merciera. Por. D.A. Boileau: *Cardinal Mercier: A memoir…*, s. 1—3.

[59] Por.: L. Noël: *Le Cardinal Mercier…*, s. 11; G. Goyau: *Le Cardinal Mercier…*, s. 9; S. Domińczak: *Kardynał Mercier 1851—1926…*, s. 2; J. Ageorges: *Le Cardinal Mercier*. Paris [b.r.w.], s. 12; J.A. Gade: *The life of Cardinal Mercier…*, s. 4.

[60] Por. L. de Raeymaeker: *Le Cardinal Mercier et l'Institut Supérieur de Philosophie de Louvain…*, s. 10. Właśnie tam po raz pierwszy spotkał Mercier Constantego P.J. Pieraertsa, ówczesnego profesora retoryki i dyrektora Kolegium, który później, jako rektor Uniwersytetu Lowańskiego, pomagał Mercierowi w realizacji jego planów i wspierał jego kandydaturę do objęcia katedry filozofii tomistycznej (por. H.L. Dubly: *The life of Cardinal Mercier…*, s. 41). Pieraertsa na stanowisku rektora zastąpił później Jean Baptist Abbeloos, który z kolei uczył Merciera w Wyższym Seminarium Duchownym teologii moralnej, prawa kanonicznego i Pisma Świętego. To właśnie Abbeloos, gdy w 1887 roku zostanie mianowany rektorem Uniwersytetu w Louvain, wejdzie z Mercierem w konflikt związany z Wyższym Instytutem Filozofii. Por. D.A. Boileau: *Cardinal Mercier: A memoir…*, s. 13.

[61] Program oraz zasady kształcenia obowiązujące w Małym Seminarium w Malines za czasów Merciera opisał John A. Gade w swojej książce *The life of Cardinal Mercier…* (por. s. 12—14). Louis de Raeymaeker podkreślał natomiast, że 29 listopada 1868 roku, a więc dwa miesiące po wstąpieniu Merciera do Małego Seminarium, nowym przełożonym tej placówki został Isidore J. du Rousseau, pełniący do tej pory (od 1849 roku) obowiązki profesora i kierownika duchowego uczniów sekcji filozoficznej. De Raeymaeker zaznacza, że to właśnie du Rousseau, gdy 12 listopada 1880 roku został mianowany biskupem Tournai, wysunął i popierał Merciera jako kandydata do objęcia katedry filozofii tomistycznej w Louvain. (Por. L. de Raeymaeker: *Le Cardinal Mercier et l'Institut Supérieur de Philosophie de Louvain…*, s. 11, przypis 3). To właśnie w tym okresie Mercier po raz pierwszy zetknął się z filozofią św. Tomasza z Akwinu. Stało się to za sprawą *Praelectiones Philosophicae* — podręcznika filozofii autorstwa Tongiorgiego, który przywiózł z sobą jeden z angielskich uczniów Seminarium (por. D.A. Boileau: *Cardinal Mercier: A memoir…*, s. 11). David A. Boileau podkreśla także fakt, że wtedy właśnie odkrył Mercier tomizm jako alternatywę dla nowożytnej filozofii Leibniza i Kanta. W opinii Boileau już w 1869 roku, jeszcze jako student Małego Seminarium, Mercier sugerował możliwość rozwiązania za pomocą tomizmu krytycznych problemów postawionych przez Kartezjusza i Kanta. (Por. ibidem, s. 12). Przyczynkiem do tego stała się niewątpliwie sytuacja, którą Nicolas Balthasar opisywał jako początek filozoficznego powołania Merciera: „Jego profesor metafizyki oświadczył smutno swoim uczniom, że jako wierzący i filozof za pewną uznaje fałszywość tradycjonalizmu i ontologizmu, ale… nie ma nic definitywnego, aby je zastąpić" (N. Balthazar: *Le métaphisicien*. „Revue Néo-Scolastique de philosophie" 1926, nr 28, s. 153). Mercier, jak zaznaczał Balthasar, uznał to za osobiste wyzwanie. Por. ibidem.

chownego[62]. Trzy lata później Mercier otrzymuje święcenia diakonatu i decyzją przełożonych zostaje wysłany do Louvain, aby dokończyć swoje studia, a następnie dopełnić je doktoratem z teologii[63]. Niestety, studia filozoficzne w Louvain, gdzie Mercier pełnił także funkcję opiekuna mieszkających w Kolegium Papieskim świeckich studentów[64], były na bardzo niskim poziomie. Nie wprowadzały one studentów w żadną określoną filozofię, ale jak pisał Georges Goyau, „co najwyżej sugerowały im potrzebę posiadania takiej, a owej potrzebie towarzyszyła i tłumiła ją konkretna obawa"[65]. Wiązała się ona z kryzysem, w jaki popadła filozofia lowańska za sprawą tradycjonalizmu, którego tezy potępił Rzym[66]. W konsekwencji, jak to dobitnie określił David A. Boileau, „w programie studiów panował kompletny chaos. Profesor Jacops uczył spirytualistycznej doktryny, którą Mercier postrzegał jako bezładną i niespójną, a profesor Bossu ciągle trzymał się kurczowo przestarzałej formy kartezjanizmu. Jedynie profesor Dupont […] używał formy tomistycznej interpretacji; jakkolwiek — dodaje Boileau — zgodnie ze sposobem, którego nauczył się w Rzymie, zadowalał się podawaniem tomistycznych formuł bez jakiegokolwiek kontaktu z realnym światem ludzkiego doświadczenia"[67]. Tymczasem w Mercierze coraz intensywniej dojrzewa-

---

[62] To właśnie w tym okresie studiuje Mercier stare wydanie *Sumy teologicznej* Tomasza z Akwinu (por. G. Goyau: *Le Cardinal Mercier…*, s. 15—16), a także natrafia na fundamentalną w jego rozwoju filozoficznym pozycję — francuskie tłumaczenie *Wykładu i obrony filozofii scholastycznej* autorstwa Josepha Kleutgena. Por. D.A. Boileau: *Cardinal Mercier: A memoir…*, s. 14—15.

[63] Por.: D.A. Boileau: *Cardinal Mercier: A memoir…*, s. 16; *Chronique*. „Revue des sciences philosophiques et théologiques" 1926, année 15, s. 271; M. de Wulf: *Cardinal Mercier: Philosopher*. „The New Scholasticism" 1927, vol. 1, nr 1, s. 2.

[64] Por. D.A. Boileau: *Cardinal Mercier: A memoir…*, s. 16. Pośród studentów, którymi opiekował się Mercier, znajdował się najprawdopodobniej również jego brat Leon, student medycyny (por. L. de Raeymaeker: *Le Cardinal Mercier et l'Institut Supérieur de Philosophie de Louvain…*, s. 11—12). Kontakty Merciera ze studentami zaowocowały powstaniem w ramach Uniwersytetu koła dyskusyjnego, zwanego żartobliwie „księżowsko-lekarskim", w którego spotkaniach, jak zaznaczał Stanisław Domińczak, Mercier z zapałem uczestniczył. Koło to, oprócz kilku studentów-księży, skupiało przeważnie studentów medycyny. Zajmowało się ono badaniem problemów z pogranicza religii i nauk obserwacyjnych. Miało to znaczący wpływ na późniejszą orientację naukową, którą Mercier przyjął w swoich pracach filozoficznych, a zwłaszcza na koncepcję kontaktu filozofii z naukami szczegółowymi. Por. S. Domińczak: *Kardynał Mercier 1851—1926…*, s. 4. Por. także L. de Raeymaeker: *Le Cardinal Mercier et l'Institut Supérieur de Philosophie de Louvain…*, s. 53.

[65] G. Goyau: *Le Cardinal Mercier…*, s. 17.

[66] Por. S. Domińczak: *Kardynał Mercier 1851—1926…*, s. 9—11. Historię tradycjonalizmu na Uniwersytecie w Louvain przedstawia także Georges Goyau oraz David A. Boileau. Por.: G. Goyau: *Le Cardinal Mercier…*, s. 17—18; D.A. Boileau: *Cardinal Mercier: A memoir…*, s. 16—17.

[67] D.A. Boileau: *Cardinal Mercier: A memoir…*, s. 16. Por. A. Simon: *Position philosophique du Cardinal Mercier*. Bruxelles 1962, s. 14—15. Swoje osobiste spotkanie z profeso-

ło przekonanie o fundamentalnym znaczeniu filozofii tomistycznej, zdolnej zastąpić nieudane eksperymenty z tradycjonalizmem i skutecznie przeciwstawić się antymetafizycznym roszczeniom współczesnych kierunków filozoficznych, na czele z pozytywizmem[68]. Jednocześnie wyraźnie zarysowywały się także perspektywy przyszłej pracy naukowej Merciera. 4 kwietnia 1874 roku otrzymał święcenia kapłańskie[69], a dyplom z teologii — w 1875 roku[70]. Kiedy 15 lipca 1877 roku, po kolejnych dwóch latach studiów uzyskał doktorat z teologii, zasadnicze kierunki jego filozoficznej aktywności rysowały się już bardzo wyraźnie. Wspomina o tym David A. Boileau: „Jedna z tez, których bronił [w ramach egzaminu doktorskiego — A.B.], głosiła: »*Mythica Evangelii interpretatio a rationalistis Strauss, Renan aliisque inventa, arbritraria est, falsoque supponit miracula esse impossibilia*«. Ta teza pokazuje, że Mercier zanim opuścił Louvain, przyjął już jedną ze swoich najistotniejszych pozycji. Przystąpił on do bitwy z zaproponowanym przez pozytywizm i racjonalizm naturalistycznym materializmem. Był on dobrze obeznany z doktryną i pozytywistycznymi metodami Straussa i Renana. Jakkolwiek — dodaje Boileau — warto pamiętać, że na tym etapie życia jego myślenie pokazało, że rozważał filozoficzne problemy z punktu widzenia ich konsekwencji, a jeszcze nie ich przyczyn. Ciągle jeszcze oceniał pozytywizm w negatywny i nieco apologetyczny sposób”[71].

Egzamin poprzedzający przyznanie doktoratu zakończył się dla Merciera sukcesem, a sposób, w jaki bronił swej egzaminacyjnej tezy, zyskał wielkie uznanie. W tym kontekście Isidore J. du Rousseau, rektor Małego Se-

---

rami Dupontem i Bossu tak wspominał studiujący w Louvain Kazimierz Wais: „Dupont, jako starzec białowłosy, wykładał ontologię podczas pierwszego mojego pobytu w Lowanium, tj. na początku 1895 roku. Równocześnie z nim uczył w Uniwersytecie Lowańskim kanonik Bossu, niegdyś zwolennik tradycjonalisty Ubaghsa, nie mogący do końca długiego żywota pozbyć się resztek dawnych zapatrywań. Spotkałem go tam jeszcze w roku akademickim 1904/5” (K. Wais: *Śp. Kardynał Mercier*. „Gazeta Kościelna” z 7 lutego 1926, nr 6, s. 76). Szczegółową charakterystykę i biograficzny opis lowańskich profesorów wykładających filozofię podaje natomiast Louis de Raeymaeker. Por. L. de Raeymaeker: *Le Cardinal Mercier et l’Institut Supérieur de Philosophie de Louvain…*, s. 50—52.

[68] W tym kontekście Louis de Raeymaeker pisze o następującym wydarzeniu: „W trakcie swoich studiów filozoficznych w Louvain Mercier został poproszony przez swojego profesora Duponta o odparcie argumentów pozytywizmu. Wywiązał się z tego świetnie i jego nauczyciel nakłonił go, aby swoją pracę prowadził dalej w tym kierunku. Była to okazja, aby studiować pisma J. Kleutgena, a następnie — dzieła samego świętego Tomasza”. L. de Raeymaeker: *Le Cardinal Mercier et l’Institut Supérieur de Philosophie de Louvain…*, s. 53.

[69] Wydarzenie to relacjonuje szczegółowo w swej książce John A. Gade. Por. J.A. Gade: *The life of Cardinal Mercier…*, s. 20. Por. także D.A. Boileau: *Cardinal Mercier: A memoir…*, s. 18.

[70] Por. L. de Raeymaeker: *Le Cardinal Mercier et l’Institut Supérieur de Philosophie de Louvain…*, s. 12.

[71] D.A. Boileau: *Cardinal Mercier: A memoir…*, s. 18.

minarium w Malines, zwrócił się z prośbą do kardynała Dechampsa, aby to właśnie Merciera wyznaczył do objęcia stanowiska wykładowcy filozofii w Małym Seminarium[72]. Tak też się stało, i 29 września 1877 roku Désiré Mercier, jak pisał Georges Ramaekers, „został dyrektorem filozofów w tym samym Małym Seminarium malinskim, którego był wyróżniającym się uczniem"[73]. Tak rozpoczął się trwający pięć lat pierwszy okres jego filozoficznej działalności. Odwołując się do zachowanych kopii wykładów Merciera, David A. Boileau zauważa, że „w większości wypadków jako tekstu podstawowego używał on *Philosophia Elementaria* Gonzaleza — źródła wielu tomistycznych inspiracji. Jednakże — dodaje Boileau — Mercier nadawał wszystkiemu temu swoją osobistą, opartą na oryginalnych tekstach św. Tomasza interpretację, podążając za bardziej zaawansowaną argumentacją Kleutgena. Cytował zawsze artykuły współczesnych autorów i dyskutował je ze swoimi studentami w świetle tekstów św. Tomasza"[74]. Korzystając z tekstów

[72] Por. J.A. Gade: *The life of Cardinal Mercier…*, s. 22. W tym czasie, jak podkreślał Léon Noël, Mercier był już przekonanym tomistą. Por. L. Noël: *Le psychologue et le logician*. „Revue Néo-Scolastique de philosophie" 1926, nr 28, s. 125.

[73] G. Ramaekers: *Le Grand Cardinal belge, D.J. Mercier (1851—1926)…*, s. 78—79. Dokładną datę nominacji Merciera podaje David A. Boileau; Ramaekers pisze tylko o sierpniu 1877 roku, natomiast Goyau, Ageorges i Noël jako datę nominacji Merciera podają październik (por. D.A. Boileau: *Cardinal Mercier: A memoir…*, s. 19; G. Ramaekers: *Le Grand Cardinal belge, D.J. Mercier (1851—1926)…*, s. 78; G. Goyau: *Le Cardinal Mercier…*, s. 19; J. Ageorges: *Le Cardinal Mercier…*, s. 12; L. Noël: *Le Cardinal Mercier…*, s. 11). Jeżeli chodzi natomiast o przedmioty, których uczyć miał Mercier, Boileau wymienia psychologię, kryteriologię i teodyceę, natomiast Goyau — psychologię i logikę (por. D.A. Boileau: *Cardinal Mercier: A memoir…*, s. 19; G. Goyau: *Le Cardinal Mercier…*, s. 19). Najbardziej precyzyjny jest w tej kwestii Louis de Raeymaeker, który odwołując się do swoich badań, pisze: „Wykłady z Malines, które mamy przed oczyma, muszą pochodzić z 1881 roku. Obejmują zredagowane po łacinie: »ideologię« (zawierającą kryteriologię), psychologię, teodyceę, dysertację na temat nieśmiertelności duszy i studium dotyczące wprowadzenia. Dochodzi do tego studium w języku francuskim, zatytułowane: »Poznanie abstrakcyjne wszechświata ustanawia istotną różnicę pomiędzy człowiekiem a zwierzętami«". L. de Raeymaeker: *Le Cardinal Mercier et l'Institut Supérieur de Philosophie de Louvain…*, s. 54.

[74] D.A. Boileau: *Cardinal Mercier: A memoir…*, s. 19. Także Louis de Raeymaeker wspomina o podręczniku Gonzaleza, którego używał Mercier przez trzy pierwsze lata swego nauczania w Malines i który komentował na swój sposób. „Modyfikował on — pisał de Raeymaeker — jego plan, korygował wykład, wprowadzał nowe argumenty, czyniąc szeroki użytek z dzieł Kleutgena. W końcu sam redagował swoje lekcje, rozdając własnoręcznie pisane teksty swoim uczniom" (L. de Raeymaeker: *Le Cardinal Mercier et l'Institut Supérieur de Philosophie de Louvain…*, s. 54, przypis 22). W tym kontekście de Raeymaeker wspomina także o licznych przypisach w przygotowywanych przez Merciera materiałach, które odsyłały do wielkiej liczby filozofów scholastycznych, nowożytnych, współczesnych niescholastyków, a także do autorów związanych z rozmaitymi naukami szczegółowymi. Nazwiska te de Raeymaeker wymienia zresztą dość szczegółowo (por. ibidem, s. 54, przypis 23). Szczegółowo o używaniu podręcznika Gonzaleza i stosowanej przez siebie metodzie pracy ze studentami pisze także sam Mercier. Por. D. Mercier, D. Nys: *Traité élémentaire de philosophie à l'usage des classes*. Édité par

Akwinaty, odwoływał się Mercier zasadniczo do jednej i drugiej *Sumy*, ale także, jak zaznaczał Louis de Raeymaeker, „do *Ksiąg sentencji*, *Kwestii dyskutowanych* i różnych dzieł”[75]. Mercier zabrał się do powierzonej mu pracy z wielką gorliwością. To właśnie w tym okresie jego pracy naukowej należy upatrywać również korzeni tak zwanej metody radykalnej szczerości w badaniu problemów filozoficznych i w dążeniu do ich rozwiązania[76]. David A. Boileau zaznacza, że owe pierwsze lata filozoficznej działalności Merciera, spędzone w Małym Seminarium, „były poświęcone ciężkiej, często niewyobrażalnie ciężkiej intelektualnej pracy i energetycznej, ascetycznej duchowości”[77]. Skończyły się jednak stosunkowo szybko, ponieważ na przełomie lipca i sierpnia 1882 roku Désiré Merciera nieoczekiwanie powołano na nowo utworzoną katedrę filozofii tomistycznej Uniwersytetu w Louvain.

1.4. Rozwój programu szkoły lowańskiej

1.4.1. Program szkoły lowańskiej w okresie kursów filozofii Tomasza z Akwinu

Decyzja belgijskich biskupów, podjęta 31 lipca 1882 roku, została niezwłocznie przedstawiona papieżowi. „Zaproponowano Leonowi XIII — pisał ksiądz Laveille — do filozoficznej odnowy, którą zamierzał przeprowadzić w Belgii, trzydziestojednoletniego kapłana, którego nazwisko nie przekroczyło granic diecezji Malines i który miał w swojej działalności tylko cztero- lub pięcioletnie nauczanie w Małym Seminarium”[78]. Mimo to 18 sierpnia papież zatwierdza kandydaturę Merciera, wyrażając jednocześnie pragnienie spotkania z nim, celem przekazania mu swoich instrukcji i papieskiego błogosławieństwa[79]. W tej sytuacji Désiré Mercier, uhonorowany uprzednio ty-

---

des Professeurs de l’Institut Supérieur de Philosophie de l’Université de Louvain. T. 1. Louvain 1922, s. 7—8.

[75] L. de Raeymaeker: *Le Cardinal Mercier et l’Institut Supérieur de Philosophie de Louvain…*, s. 54.

[76] Por. K. Kowalski: *Kardynał Mercier*. „Kwartalnik Filozoficzny” 1926, t. 4, s. 366. Por. także: L. Noël: *La présence immédiate des choses*. „Revue Néo-Scolastique de philosophie” 1927, nr 29, s. 180.

[77] D.A. Boileau: *Cardinal Mercier: A memoir…*, s. 21.

[78] Laveille: *Le Cardinal Mercier…*, s. 51.

[79] Por. D.A. Boileau: *Cardinal Mercier: A memoir…*, s. 38.

tułem kanonika kościoła metropolitalnego w Malines[80], udaje się do Rzymu, aby spotkać się z papieżem i odbyć konsultacje z czołowymi tomistami Włoch. Na potrzebę takich konsultacji zwracał Mercierowi uwagę szczególnie zaprzyjaźniony z nim rektor. Jak pisał Louis de Raeymaeker, „Pieraerts polecił mu nawiązanie kontaktu z głównymi przedstawicielami ruchu neoscholastycznego we Włoszech. Leon XIII powtórzył mu to samo polecenie. Mercier odbył spotkania z kardynałami Peccim i Zigliarą, jak również z ojcami Liberatorem i Cornoldim. Nawiązał także relację z grupą z Neapolu, szczególnie z Giuseppe Priscem i Salvatore Talamem"[81]. To pierwsze oficjalne spotkanie z głównymi przedstawicielami scholastycznego odrodzenia, a przede wszystkim z Leonem XIII, zaowocowało wsparciem, które przez wiele lat umożliwi Mercierowi skuteczną realizację jego planów. Umocniony papieskim błogosławieństwem, wraca Mercier do Louvain, gdzie 13 października 1882 roku, w ramach przemówienia otwierającego rok akademicki, rektor Pieraerts ogłasza otwarcie kursu *wielkiej filozofii świętego Tomasza*[82]. Jeszcze przed wyjazdem z Rzymu papież przyznaje Mercierowi doktorat z filozofii, a 27 października 1882 roku, dwa tygodnie po inauguracji roku akademickiego, w obecności rektora i przedstawicieli środowiska naukowego Uniwersytetu wygłasza on swoje przemówienie otwierające kurs[83]. Przemówienie to można określić jako programowe, ponieważ zawarte w nim myśli Mercier będzie sukcesywnie rozwijał i realizował w całej swej naukowej działalności. Stanowi ono podstawę przyszłego programu szkoły lowańskiej, który w zasadniczych zrębach ukształtuje się w latach 1882—1894.

---

[80] Por. L. de Raeymaeker: *Le Cardinal Mercier et l'Institut Supérieur de Philosophie de Louvain…*, s. 47.

[81] Ibidem, s. 47—48. Szczegóły swego spotkania z Leonem XIII przedstawia sam Mercier w przemówieniu inaugurującym prowadzony przez siebie kurs filozofii św. Tomasza. Por. D. Mercier: *Discours d'ouverture du cours de philosophie de s. Thomas*. Louvain 1882, s. 34. Por. także É. Beauduin: *Le Cardinal Mercier…*, s. 32.

[82] Por. L. de Raeymaeker: *Le Cardinal Mercier et l'Institut Supérieur de Philosophie de Louvain…*, s. 48. Louis de Raeymaeker zaznacza przy tym, że w latach 1882—1884 wykłady nosiły nazwę „kursu *wielkiej filozofii świętego Tomasza*" („cours de *haute philosophie de saint Thomas*"). W latach 1884—1887 nazwa uległa drobnej zmianie na „kurs *wyższej filozofii według świętego Tomasza*" („cours de *philosophie supérieure selon saint Thomas*"), natomiast w latach 1887—1890 wykłady przyjęły nazwę „kurs *wielkiej filozofii według świętego Tomasza*" („cours de *haute philosophie selon saint Thomas*"). (Por. ibidem, s. 55—56, przypis 25). Trzeba przy tym podkreślić, że francuskie słowo *haut(e)* w dosłownym tłumaczeniu oznacza *wysoki* (*wysoka*), jednak ze względów stylistycznych tłumaczone jest w tej pracy jako *wielki* (*wielka*).

[83] Por.: D.A. Boileau: *Cardinal Mercier: A memoir…*, s. 40; L. de Raeymaeker: *Le Cardinal Mercier et l'Institut Supérieur de Philosophie de Louvain…*, s. 49.

1.4.1.1. Wolność wobec autorytetów

Zwracając się do zgromadzonych słuchaczy, swe wystąpienie Mercier rozpoczyna od następującego stwierdzenia: „Obciążony zadaniem interpretowania wobec was myślenia świętego Tomasza, postrzegam jako swoje zadanie otwarcie moich lekcji taką deklaracją, od jakiej zaczynał on sam: *Locus ab auctoritate quae fundatur super ratione humana est infirmissimus*”[84]. Jest to pierwszy z trzech kluczowych punktów, które zdaniem Davida A. Boileau, wyznaczają w pewien sposób zasadnicze zręby programu Merciera. Zwraca on przy tym uwagę na fakt, że chociaż cytat ze św. Tomasza, na który powołuje się Mercier, jest zinterpretowany w nieco innym kontekście niż oryginalnie uczynił to Akwinata, to jednak intencje Merciera są jasne: przyjmuje on autonomiczne i krytyczne nastawienie względem wszelkich filozoficznych autorytetów, w tym również autorytetu św. Tomasza[85], ponieważ jak sam wyjaśnia, „autorytet ludzki, niech nawet nazywa się Platon lub Arystoteles […], jest zawsze w dziedzinie nauk tylko ostatnim z argumentów”[86]. Ta intuicja, wyartykułowana tu jeszcze bardzo nieśmiało i skrycie, stanie się wkrótce, jak zauważył Étienne Gilson, ogólną tendencją dostrzegalną w wypracowanej przez szkołę lowańską interpretacji historii filozofii, a także samej filozofii[87]. To właśnie w ramach szkoły, podkreślał Gilson, „uważano, że trzeba przyjąć zasady św. Tomasza, ale swobodnie rozumiane i nigdy nie uznawane wyłącznie z tego powodu, że były jego zasadami”[88]. Impuls do tego wyszedł niewątpliwie od samego Merciera, który w swym inauguracyjnym przemówieniu podkreślał: „Jeżeli ktoś wyobraziłby sobie uhonorowanie

[84] D. Mercier: *Discours d'ouverture du cours de philosophie de s. Thomas…*, s. 6.

[85] Por. D.A. Boileau: *Cardinal Mercier: A memoir…*, s. 41. Na ten sam przytoczony przez Merciera cytat zwracał też uwagę Louis de Raeymaeker (por. L. de Raeymaeker: *Le Cardinal Mercier et l'Institut Supérieur de Philosophie de Louvain…*, s. 49). Boileau zaznacza również, że cytat z *Sumy teologicznej* Tomasza z Akwinu, na który powołuje się Mercier, pochodzi oryginalnie od Boecjusza (por. ibidem, s. 41). Tomasz wykorzystał go w celu ugruntowania ważności teologii jako nauki odwołującej się do wyższego autorytetu objawienia, pisząc: „Najbardziej charakterystyczną cechą nauki świętej — teologii — jest to, że uzasadnia, powołując się na powagi. Dlaczego? Bo swe zasady wyjściowe otrzymuje z objawienia; człowiek zaś winien wierzyć powadze tych, którym objawienie zostało powierzone. W niczym to jednak nie uwłacza powadze tej nauki; chociaż bowiem argument oparty o powagę rozumu ludzkiego jest najsłabszy, to przecież argument oparty o powagę objawienia Bożego jest najbardziej przekonujący”. Tomasz z Akwinu: *Suma teologiczna*. Tłum. P. Bełch. Londyn 1975, zagadnienie 1, kwestia 1, art. 8, odp. 2. Por. É. Gilson, T. Langan, A.A. Maurer: *Historia filozofii współczesnej…*, s. 341, przypis 38.

[86] D. Mercier: *Discours d'ouverture du cours de philosophie de s. Thomas…*, s. 5.

[87] Por. É. Gilson, T. Langan, A.A. Maurer: *Historia filozofii współczesnej…*, s. 339.

[88] Ibidem.

św. Tomasza ślepym złożeniem mu hołdu ze swojej filozoficznej wiary, wydaje mi się, że święty Doktor powstałby, aby mu powiedzieć: *Locus ab auctoritate est infirmissimus*"[89]. Komentując stosunek Merciera do filozofii św. Tomasza, Józef Zawadzki tak parafrazował jego słowa: „Systemu św. Tomasza nie należy brać ani za ideał, którego nie wolno prześcignąć, ani za barierę hamującą twórczość umysłu, której nie wolno przekroczyć. Natomiast, skoro ten system uznano za wartościowy, zarówno roztropność, jak i skromność każą go wziąć co najmniej za punkt wyjścia"[90].

1.4.1.2. Harmonia filozofii i nauk szczegółowych

Kluczowe zręby przyszłego programu szkoły lowańskiej widoczne są także w drugim wyszczególnionym przez Davida A. Boileau punkcie inauguracyjnego wystąpienia Merciera. Chodzi tu o istotne cechy filozofii św. Tomasza, które wskazuje Mercier. „Czym jest, krótko mówiąc — pyta Mercier — filozofia świętego Tomasza? Wydaje mi się, że rozpoznaje się ją po dwóch bardzo charakterystycznych cechach: pierwsza — to jedność rozumu i wiary chrześcijańskiej; druga — to jedność obserwacji i racjonalnej spekulacji, kombinacja analizy i syntezy"[91]. Étienne Gilson podkreślał, że tak przedstawiony opis filozofii św. Tomasza jest poprawny, ale jednocześnie „dostatecznie szeroki, by uprawomocnić wiele różnych tomizmów, włącznie z osobistym tomizmem Désiré Merciera"[92]. Natomiast Boileau, komentując wyróżnione przez Merciera istotne cechy filozofii tomistycznej, zauważa: „Pierwsza pokazuje, że w najlepszym okresie średniowiecza św. Tomasz rozwinął tak wypośrodkowaną wizję relacji między wiarą a rozumem, w której zarówno autonomia obu sfer, jak i wzajemny ich rozdział były zagwarantowane, że pozostanie to standardem dla wszystkich chrześcijan, którzy filozofują. Mercier wspomina jedynie tę pierwszą cechę, ale nie rozwija tego [wątku — A.B.] w swych pracach. Angażuje go druga cecha; kombi-

[89] D. Mercier: *Discours d'ouverture du cours de philosophie de s. Thomas…*, s. 24.

[90] J. Zawadzki: *Filozof-Kardynał Mercier (1851—1926)*. „Znak" 1961, nr 4, s. 491.

[91] D. Mercier: *Discours d'ouverture du cours de philosophie de s. Thomas…*, s. 6. Merciera rozumienie relacji między wiarą a rozumem w kontekście filozofii św. Tomasza tłumaczy w swym artykule Pierre Charles (por. P. Charles: *L'écrivain spirituel*. „Revue Néo-Scolastique de philosophie" 1926, nr 28, s. 243—244). W tym kontekście warto zwrócić również uwagę na dwa opracowania kreślące duchowy i psychologiczny portret Merciera jako kapłana oraz mistyka: J. Leclercq: *La grande figure du Cardinal Mercier*. Bruxelles 1926; Rutten: *Le Cardinal Mercier*. Paris 1926. Drugie opracowanie zawiera również przedruk testamentu Merciera.

[92] É. Gilson, T. Langan, A.A. Maurer: *Historia filozofii współczesnej…*, s. 341.

nacja analizy i syntezy determinuje, a zarazem ukierunkowuje jego filozoficzną pracę”[93]. Owa zależność między analizą i syntezą jest tak naprawdę dla Merciera wzajemną zależnością nauk szczegółowych i filozofii w duchu koncepcji św. Tomasza, który jak zaznaczał Mercier, „za metodę obrał łączenie, zawsze harmonijnie, analizy i syntezy w naukach i filozofii”[94]. Jeżeli zatem rolą analizy podejmowanej w naukach szczegółowych jest przede wszystkim obserwacja zewnętrznych faktów natury i wewnętrznych przejawów ludzkiego życia — odkrywanie przez ostrożne hipotezy przyczyn, które tłumaczą jego naturę, prawa, pochodzenie i kres[95] — to rola syntezy przynależy przede wszystkim filozofii. Mercier tłumaczy to w następujący sposób, powołując się na słowa Ernesta Naville’a: „Synteza naukowa, mówi trafnie Naville, rozważana w sensie ogólnym jest poznaniem porządku i harmonii wszechświata. Ale umysł ludzki nie zatrzymuje swych ambicji na tym celu tak już wzniosłym; dąży on do syntezy filozoficznej, dąży do wskazania, ponad niewielką liczbą elementów i niewielką liczbą praw, jedności wyższej, która jest wspólnym źródłem elementów i ich odniesień. Temu najbardziej wzniosłemu dążeniu rozumu odpowiadają poszukiwania filozofii w sensie właściwym. Filozofia w najwyższym tego słowa znaczeniu jest poszukiwaniem najwyższej zasady jedności”[96]. Taką koncepcję filozofii będzie odtąd Mercier sukcesywnie rozwijał. W swej *Logice* stanie na stanowisku, że filozofia jest „najbardziej pogłębionym poznaniem porządku powszechnego”[97]. „Filozofia — napisze również Mercier — jest całościowym wyjaśnieniem rzeczy; może się ona definiować jako *nauka o powszechności rzeczy przez ich najprostsze i najogólniejsze przyczyny*”[98]. Z tej perspektywy będzie on podkreślał nieustannie żywotną wartość tak rozumianej filozofii. W artykule stanowiącym próbę podsumowania stanu dziewiętnastowiecznej filozofii u progu nowego tysiąclecia napisze: „Myśl filozoficzna nie jest dziełem wykończonym, ona żyje, podobnie jak umysł, który ją ujmuje. Nie jest to zatem jakaś mumia złożona w grobie, przy której moglibyśmy tylko postawić wartę, lecz jest to organizm zawsze młody, zawsze w pełni aktywności, który aby nieustannie wzrastał, musi być podtrzymywany i zasilany osobistym

[93] D.A. Boileau: *Cardinal Mercier: A memoir…*, s. 41.

[94] D. Mercier: *Discours d’ouverture du cours de philosophie de s. Thomas…*, s. 14.

[95] Por. ibidem.

[96] Ibidem, s. 15. Przykładem tego rodzaju podejścia jest słynny artykuł Merciera *Filozoficzna definicja życia*, w którym do wyprowadzenia syntetycznych wniosków filozoficznych na temat życia służą mu dane z obszaru nauk szczegółowych — przede wszystkim biologicznych. Por. D. Mercier: *La définition philosophique de la vie*. Bruxelles 1892, s. 3.

[97] D. Mercier: *Logique*. Louvain—Paris—Bruxelles 1905, s. 11.

[98] Ibidem, s. 13. Por. D. Mercier, D. Nys: *Traité élémentaire de philosophie à l’usage des classes…*, s. 9—11.

wysiłkiem”[99]. Tak rozumiana filozofia ma za zadanie badać najgłębsze podstawy rzeczywistości i jako taka, pozostaje w najściślejszym związku z naukami szczegółowymi. W tym samym artykule Mercier tłumaczył będzie ów związek w następujący sposób: „Filozofia jest najbardziej całościowym, jak to tylko możliwe, wyjaśnieniem powszechnego porządku. Jest właśnie tym i niczym innym. To wyjaśnienie rozpoczynają nauki; szukają go w dziedzinach własnych; filozofia przychodzi po nich, korzysta z osiągniętych przez nie rezultatów, stara się lepiej je zrozumieć, wiążąc z zasadami najprostszymi, a tym samym bardziej oczywistymi. Usiłuje wzmocnić ich pewność dzięki głębszej refleksji i w ten sposób ustanowić porządek logicznej zależności między wszystkimi gałęziami ludzkiej wiedzy, który będzie wyrazem jednocześnie wiernym i pewnym całokształtu rzeczy poznanych”[100]. Tę samą koncepcję wyraził Mercier także nieco wcześniej, kiedy 9 września 1891 roku, podczas kongresu katolików belgijskich w Malines powiedział, odwołując się do kardynała Newmana: „Nauka nie jest nagromadzeniem faktów, lecz systemem ogarniającym fakty i ich wzajemne związki; to nie agregat atomów, ale organizm. Posłuchajmy na ten temat kardynała Newmana […]: »Wobec olbrzymiej księgi, którą prawda otwiera przed nami, pisze on, mamy niejako spuszczony wzrok; możemy ją odczytać tylko pod warunkiem, że spojrzymy z całkiem bliska na słowa, sylaby, litery, z których się składa; stąd konieczność nauk szczegółowych. Jednakże nie dają nam one ścisłego obrazu rzeczywistości. Nauki szczegółowe *abstrahują*. Otóż relacje, które izolują one myślowo, *łączą się w rzeczywistości*; wiążą się one z sobą i właśnie dlatego nauki szczegółowe wymagają nauki nauk, syntezy ogólnej, jednym słowem — filozofii«”[101].

Tego rodzaju stanowisko musiało, oczywiście, spotkać się z krytyką. Artykuły posądzające Merciera o pozytywizm czy wręcz o materializm publikowano między innymi na łamach turyńskiego pisma „Nuovo Risorgimento”, a fragmenty tych zarzutów przytacza sam Mercier w artykule *„Ecco l’allarme” — Un cri d’alarme*. Jak pisze Mercier, „Billa — profesor liceum i *wolny docent* na Uniwersytecie w Turynie — przywołuje do porządku neotomizm. Neotomizm jest na niebezpiecznym zboczu: czyni umizgi wobec

[99] D. Mercier: *Le bilan philosophique du XIX^e siècle*. „Revue Néo-Scolastique” 1900, nr 7, s. 320.

[100] Ibidem, s. 320—321.

[101] D. Mercier: *Rapport sur les Études Supérieures de Philosophie*. Louvain 1892, s. 19—20. W innym miejscu Mercier pisze: „Z naszej strony nie sądzimy, żeby można było ustalić istotną różnicę między nauką, rozumianą w najbardziej wzniosłym tego słowa znaczeniu jako określenie poznania rzeczy *przez pryzmat ich przyczyn*, a filozofią. Filozofia jest tylko nauką nauk, to znaczy nauką bardziej ogólną od nauk szczegółowych — wysiłkiem umysłu, aby zrozumieć przyczyny *wyższe* obserwowanych faktów”. Idem: *La définition philosophique de la vie…*, s. 3.

pozytywistów […]. Ze wszystkich neotomistów najniebezpieczniejsi są ci z Louvain”[102]. Tego rodzaju zarzuty spowodował niewątpliwie Mercierowski postulat ścisłego związku filozofii i nauk szczegółowych, tak charakterystyczny dla myśli pozytywistycznej. Jednakże sam Mercier podkreśla zdecydowanie różnice między swoim programem a programem pozytywizmu. Dużo wcześniej niż krytyczne artykuły Michela A. Billi, bo w 1894 roku, w programowym artykule szkoły lowańskiej poddaje surowej krytyce fundamentalne tezy pozytywizmu[103], a w innym miejscu napisze: „Nie jest więc pozytywistą, Panowie, ktokolwiek praktykuje metodę pozytywną […]; pozytywizm to nie praktyczna obojętność, to filozofia, *systematyzacja* pozytywnego sposobu myślenia, *z wyłączeniem* wszelkiego innego sposobu myślenia”[104]. Mercier stosuje metodę pozytywną, obok innych metod, jako metodę obserwacji i analizy przydatną w naukach szczegółowych, ale odrzuca założenie, że pozytywny sposób myślenia, czyli obserwacja zjawisk, jest jedynie naukowym sposobem myślenia[105]. W tym kontekście pisze: „Metoda wyłącznie pozytywna jest antynaukowa, a pozytywizm jest wbrew naturze”[106]. Ujawnia się tu zatem zasadnicza różnica między koncepcją pozytywistyczną a Mercierowskim rozumieniem relacji filozofii do nauki. Ową różnicę on sam podsumuje w następujący sposób: „Empiryzm pozytywistyczny poprzestaje na tym, że zestawia i porządkuje fakty, a nie dozwalając rozumowi wniknąć głębiej w przyczyny i cele zjawisk, zrzeka się tym samym badania rzeczywistości leżącej poza obrębem aktualnego i bezpośredniego doświadczenia […]. Śmielsza od empiryzmu, a mędrsza od idealizmu, filozofia to-

[102] D. Mercier: *„Ecco l'allarme” — Un cri d'alarme*. Louvain 1899, s. 5. Zarzut pozytywizmu wysuwali także niektórzy zwolennicy tomizmu. Jak pisał Konstanty Michalski, „tak zwani integralni tomiści zarzucają belgijskim neoscholastykom, że zacierają linię systemu tomistycznego wskutek kokietowania z hipotezami i teoriami naukowymi, że się zajmują szczegółami wziętymi z wiedzy pozytywnej, a nie umieją przemyśleć systemu”. K. Michalski: *Centra ruchu neoscholastycznego…*, s. 245—246.

[103] Por. D. Mercier: *La Philosophie Néo-Scolastique*. „Revue Néo-Scolastique” 1894, nr 1, s. 12. Por. także M. de Wulf: *Cardinal Mercier: Philosopher…*, s. 2. Krytykę pozytywizmu przeprowadzi też Mercier w siódmym rozdziale swego dzieła *Źródła współczesnej psychologii* (por. D. Mercier: *Les origines de la psychologie contemporaine*. Louvain—Paris 1925, s. 374—420). W kwestii zarzutów dotyczących materializmu por. Idem: *„Ecco l'allarme” — Un cri d'alarme…*, s. 10—13.

[104] D. Mercier: *Discours prononcé à l'occasion de la remise de son portrait 2 décembre 1894*. Louvain 1895, s. 10. Por. *Il nostro programma*. „Rivista di filosofia neo-scolastica” 1909, nr 1, s. 7.

[105] Por. D. Mercier: *Discours prononcé à l'occasion de la remise de son portrait 2 décembre 1894…*, s. 8—10.

[106] Ibidem, s. 10. W innym miejscu Mercier pisze: „Pozytywizm prowadzi logicznie do negacji wszelkiego realnego, wewnętrznego rozróżnienia między dobrem i złem moralnym”. D. Mercier: *L'agnosticisme*. Louvain 1895, s. 9.

mistyczna obiera sobie za punkt wyjścia świat widzialny i z niego wznosi się aż do źródła bytu”[107].

1.4.1.3. Scholastyczny perypatetyzm

Głęboki związek filozofii i nauk szczegółowych uwydatnia się w koncepcji Merciera jeszcze bardziej w ramach trzeciego z wyszczególnionych przez Davida A. Boileau punktów inauguracyjnego wystąpienia Merciera. Boileau tłumaczy jednocześnie, jak Mercier rozumie ową filozofię tomistyczną, którą zamierza wprowadzić w tak ścisły kontakt z naukami szczegółowymi. „Możemy dowiedzieć się z przemówienia *na otwarcie* — pisze Boileau — o jego planie wykorzystania współczesnej nauki do odnowienia filozofii Arystotelesa wraz z udoskonaleniami nałożonymi na nią przez św. Tomasza, i to w taki sposób, że filozofia ta wytrzyma porównanie ze współczesną myślą”[108]. W tym kontekście David A. Boileau dodaje również, że „preferencja Merciera w stosunku do koncepcji św. Tomasza jako modelu w filozofii nie tyle jest preferencją dla oryginalnej pozycji Tomasza, bronionej taką, jaką ona jest, ile preferencją dla Tomasza jako tego, który najlepiej przedstawił klasyczną, rozpoczynającą się wraz z Arystotelesem tradycję filozoficz-

[107] D. Mercier: *Neoscholastycyzm. Warunki jego żywotności*. Kraków 1904, s. 4.

[108] D.A. Boileau: *Cardinal Mercier: A memoir…*, s. 41. Boileau podkreśla tu, że rozumienie nauki, które prezentuje Mercier, jest rozumieniem ściśle w duchu Arystotelesa. „Postępując za Arystotelesem — pisze Boileau — Mercier sądzi, że nauka nie powinna być oddzielona od filozofii zarówno *de jure*, jak i *de facto*. Podstawą takiego modelu jest, w oczach Merciera, spełnienie Arystotelesowskiego sposobu postrzegania wiedzy we właściwym sensie, mianowicie: chociaż filozofia i nauka są różne co do zakresu, tak że zastosowanie ich analiz różni się, spotykają się z sobą w swoim jedynym celu, którym jest pozyskanie syntetycznego obrazu wszechświata” (ibidem, s. 42). Boileau odwołuje się przy tym do artykułu Merciera *Observations et discussion…*, opublikowanego w formie dyskusji ze Stefanem Bersanim na łamach „Revue Néo-Scolastique”, w którym Mercier buduje swoją koncepcję indukcji naukowej, opierając się na tekstach Arystotelesa (por. D. Mercier: *Observations et discussion. Induction complète et induction scientifique*. „Revue Néo-Scolastique” 1900, nr 7, s. 204—228). W zakończeniu owego artykułu Mercier pisze: „Przenikliwość geniuszu, cierpliwość refleksji, bezinteresowność w poszukiwaniu prawdy mogą za pomocą zwyczajnej obserwacji szeroko przyczynić się do rozwoju racjonalnej spekulacji i w tej dziedzinie wyższość Arystotelesa i jego chrześcijańskiego komentatora — świętego Tomasza z Akwinu — jest dzisiaj niepodważalna” (ibidem, s. 228). Boileau wskazuje przy tym fakt, że „problemem kardynała Merciera było dokładnie to, w jaki sposób ocalić pozycję nauk eksperymentalnych, gdy ujmuje je w granicach tej Arystotelesowskiej struktury” (D.A. Boileau: *Cardinal Mercier: A memoir…*, s. 57). Z tej perspektywy Boileau szczegółowo analizuje znaczenia słowa „nauka” i rozmaite konteksty, w jakich używa go Mercier. Por. ibidem, s. 57—90.

ną. Merciera rozumienie św. Tomasza i tego, co przypisuje św. Tomaszowi jako jego główne dokonanie, polega na tym, że uczynił Arystotelesa swoim własnym i udoskonalił go. Rzadko Mercier mówił o samym Tomaszu, ale zazwyczaj w związku z Arystotelesem. Słowo »tomizm« bywa rzadko używane, a jego uprzywilejowany opis to scholastyczny perypatetyzm, jasno wskazujący preferowanie Stagiryty. Mercier — dodaje Boileau — zaatakuje Kartezjusza przede wszystkim dlatego, że złamał tradycyjny związek z Arystotelesem"[109]. Co więcej, to właśnie Arystotelesa, na co zwraca uwagę Boileau, nazwie Mercier „największym geniuszem, jakiego znała ludzkość"[110]. W tym kontekście David A. Boileau podkreśla bezgraniczny entuzjazm, z jakim Mercier realizował swój inspirowany Arystotelesem plan odnowy filozofii za pośrednictwem kontaktu z naukami szczegółowymi. „Był on przekonany — pisze Boileau — że Arystotelesowski projekt, na którego mocy nauki mogą stymulować filozofię, potrafiłby wznieść filozofię na nowy poziom czystości. Jako że nauki mogłyby odnowić i oczyścić filozofię, filozof musi je znać, studiować, odpowiadać za ich tworzenie. To był Mercierowski projekt i cel dla »neoscholastycznej« filozofii […]. Jego zamiarem było dokonanie radykalnej odnowy filozofii dzięki zintegrowaniu dokonań współczesnej nauki ze spirytualistyczną antropologią i z metafizyką. Tak właśnie dokładnie interpretował Mercier dobrze znaną formułę z encykliki *Aeterni Patris*: »vetera nova augere et perficere«"[111]. Tego rodzaju projekt żywe-

[109] D.A. Boileau: *Cardinal Mercier: A memoir…*, s. 41. W swym artykule *Tomistyczne dowody na istnienie Boga* Mercier będzie pisał o „języku Arystotelesa zaadaptowanym i doprecyzowanym przez świętego Tomasza". Por. D. Mercier: *Les preuves thomistes de l'existence de Dieu*. Louvain 1903, s. 15.

[110] D. Mercier: *Le bilan philosophique du XIX^e siècle…*, s. 323. Por. D.A. Boileau: *Cardinal Mercier: A memoir…*, s. 41. W innym miejscu Mercier pisze także: „Arystoteles był uczonym, który być może, już nigdy nie miał sobie równego". D. Mercier: *La création d'une École Supérieure de Philosophie à l'Université de Louvain*. Louvain 1891, s. 9.

[111] D.A. Boileau: *Cardinal Mercier: A memoir…*, s. 67. Ważne miejsce w tym projekcie odgrywała psychologia eksperymentalna, jako jedna z prężnie rozwijających się w tym czasie nauk empirycznych (por.: D. Mercier: *La psychologie expérimentale et la philosophie spiritualiste*. Bruxelles 1900, s. 7; M. de Wulf: *Le philosophe et l'initiateur*. „Revue Néo-Scolastique de philosophie" 1926, nr 28, s. 101). W konsekwencji Mercier, postulując zdrowe zintegrowanie zasad Arystotelesowskiego spirytualizmu z wynikami badań nauk empirycznych (por. D. Mercier: *Les origines de la psychologie contemporaine…*, s. 446), osobiście rozpocznie realizację owego projektu w ramach własnej działalności naukowej. Z jednej bowiem strony inauguruje swój kurs wyższej filozofii św. Tomasza, z drugiej natomiast, jak pisał Domińczak, „zapisuje się na słuchacza wybitnych profesorów Wszechnicy Lowańskiej i znakomitych uczonych belgijskich. Uczęszcza na wykłady i laboratoria znanego neurologa Van Gehuchtena, śledzi zdobycze badań biologów Van Benedena i Carnoya, staje się uczniem słynnego chemika Ludwika Henry'ego, w matematyce ćwiczy się u Pawła Mansiona, w lingwistykę wtajemnicza się pod kierunkiem de Harleza; nie pomija żadnej ważniejszej dziedziny nauk z filozofią stycznych" (S. Domińczak: *Kardynał Mercier 1851—1926…*, s. 12). Zwracał na to uwagę także Louis de Raeymaeker (por. L. de Raeymaeker: *Le Cardinal Mercier et l'Institut Supérieur*

go kontaktu z naukami szczegółowymi miał także w założeniu otwarcie na dialog z innymi kierunkami filozoficznymi[112]. Założenie to ujmie później Mercier w formie następującego postulatu: „Neoscholastycy muszą także utrzymywać stosunki ze współczesnymi. Awerroes, Siger z Brabantu, Piotr Oliwa umarli i należą tylko do historii, ale Kant, Spencer, Comte żyją jeszcze wśród nas i wśród współczesnych uczonych, a duchem ich przesiąknięta jest cała atmosfera, którą oddychamy. Wystawilibyśmy sobie tylko świadectwo, że mało pokładamy zaufania w gruntowności lub skuteczności naszych doktryn, gdybyśmy się wahali zestawić je z tymi, jakie napotykamy na każdym zakręcie ulicy"[113].

1.4.1.4. Stosunek do współczesnej filozofii

Trzeba podkreślić, że dialog Merciera ze współczesnymi mu nurtami filozoficznymi przybiera charakter ostrej polemiki, nacechowanej nieco zbyt surową, choć niewątpliwie gruntownie przemyślaną krytyką. Już w swym inauguracyjnym wystąpieniu z 27 października 1882 roku Mercier próbuje rozprawić się z całą dotyczącą go tradycją filozoficzną, pisząc: „Jeżeli nie mielibyśmy czym zastąpić nieudolności i pogmatwania filozoficznych teo-

de Philosophie de Louvain…, s. 55. Por. także É.M. L a j e u n i e: *Le Cardinal Mercier*. „Revue Thomiste" 1926, mars—avril, année 31, s. 100—101). Ponadto w 1887 roku Mercier kilka tygodni przebywa w Paryżu, gdzie podając się za osobę świecką, uczestniczy w wykładach oraz badaniach klinicznych znanego psychiatry ze szpitala Salpêtière doktora Charcota, który zajmował się chorobami psychicznymi (por. L. de R a e y m a e k e r: *Le Cardinal Mercier et l'Institut Supérieur de Philosophie de Louvain…*, s. 71). Louis de Raeymaeker, powołując się na artykuł A. Baudrillarta, sytuuje to wydarzenie w 1882 roku, zaraz po pierwszym spotkaniu Merciera z Leonem XIII (por. ibidem, s. 55, przypis 24), i tym samym popełnia błąd. Prawdziwą datę (rok 1887) ujawnia list Merciera do Pierre'a Van Ballaera, wysłany z Paryża w maju 1887 roku. Por. R. A u b e r t: *Désiré Mercier et les débuts de l'Institut de Philosophie…*, s. 105.

[112] W tej dziedzinie Mercier był również bardzo aktywny. Ponieważ w filozofii panował pozytywizm, studiował czołowych przedstawicieli tego kierunku. Czytał dzieła Comte'a, Milla, Taine'a, zagłębiał się w prace z psychologii angielskiej i francuskiej. W reakcji na niemieckie hasło powrotu do Kanta badał gruntownie podstawy jego myśli. (Por. S. D o m i ń c z a k: *Kardynał Mercier 1851—1926…*, s. 12—13). Podsumuje to w następujący sposób redakcja „Revue Thomiste": „Mercier w szczególności znalazł sposób realizacji programu, który sam zakreślił: mógłby spróbować pogodzić na tym terenie myślenie nowożytne z odmłodzoną filozofią arystotelesowską". D.J. O l i v i e r i: *Question de psychologie: La liberté*. „Revue Thomiste" 1905, septembre—octobre, année 13, s. 459.

[113] D. M e r c i e r: *Neoscholastycyzm…*, s. 16. Te same słowa zamieścił Mercier już wcześniej w swym artykule pt. *Bilans filozoficzny XIX wieku*. Por. I d e m: *Le bilan philosophique du XIX^e siècle…*, s. 327.

rii pochodzących od Kartezjusza, jeżeli jak Cousin, abstrahowalibyśmy od filozofii scholastycznej, której cichy marsz utrzymuje się wśród wzajemnie niszczących się systemów, nie odczuwalibyśmy żadnej przykrości, uświadamiając sobie, jak przywódca szkoły eklektycznej mógł widzieć w sensualizmie, idealizmie, sceptycyzmie i mistycyzmie nieustannie odnawiane cztery wieczne fazy historii filozofii i na nieszczęście, szukać tam samej filozofii"[114]. Mercier stoi przy tym na stanowisku, że największy kryzys w filozofii rozpoczął się wraz z Kartezjuszem: „W dniu, w którym Kartezjusz, chcąc przeprowadzić reformę, dokonał swego zerwania z filozofią tradycyjną i wygłosił rozwód między duszą myślącą a ciałem-maszyną, dał początek ekskluzywizmowi zmierzającemu szybko ku wrogości nauk fizjologicznych oraz psychologicznych i w rezultacie wywołał swym wygórowanym spirytualizmem potężną reakcję tego samego materializmu, który próbował zwalczyć"[115]. Z tego punktu widzenia już w swym programowym wystąpieniu kreśli Mercier krytyczny obraz stanu nowożytnej filozofii, korzeniami sięgającej do wystąpienia Kartezjusza. „Oto — pisze Mercier — Locke i Condillac, którzy, że ośmielę się tak powiedzieć, sensualizują myślenie [*pensée intellectuelle*]; Berkeley idealizuje wrażenie; po nich natychmiast następuje sceptycyzm Hume'a. Z pomocą przychodzi szkoła szkocka i stara się ocalić filozofię, poświęcając ją wierze, która ma za przewodnika tylko ślepe instynkty. Na próżno; skarżą się najgorliwsi uczniowie Reida, że duszą się w owej wąskiej dziedzinie eksperymentalnej analizy naszych władz i nieświadomych skłonności; Jouffroy stanie się sceptykiem, Cousin wyjdzie ze szkoły szkockiej, aby szukać, być może, nie przyznając się do tego przed samym sobą, w idealizmie i panteizmie niemieckim pożywienia dla życia swego intelektu. Na ruinach sensualizmu i sceptycyzmu Hume'a Kant wznosi swój krytycyzm, który do dziś zaraża wszystko to, co pozostaje z racjonalistycznej metafizyki; a podczas gdy w Niemczech daje on początek marzycielstwu Fichtego, Schellinga, Hegla i Herbarta, we Francji odpycha szkołę sensualistyczną reprezentowaną przez Cabanais'a oraz Broussais'a, których zmusza do ustąpienia miejsca źle ukrywanemu panteizmowi szkoły eklektycznej"[116]. Konsekwencją takiego stanu rzeczy są dla Merciera dominujące współczesne mu kierunki filozoficzne, wśród których wymienia materializm i pozytywizm,

[114] D. Mercier: *Discours d'ouverture du cours de philosophie de s. Thomas…*, s. 11.

[115] Ibidem, s. 10—11. Surową krytykę koncepcji kartezjańskiej przeprowadza Mercier w dziele *Źródła współczesnej psychologii*, a także w artykule *Psychologia Kartezjusza i antropologia scholastyczna*. Por. D. Mercier: *Les origines de la psychologie contemporaine…*, s. 1—90; Idem: *La psychologie de Descartes et l'anthropologie scolastique*. „Revue Néo-Scolastique" 1896, nr 3; „Revue Néo-Scolastique" 1897, nr 4; „Revue Néo-Scolastique" 1898, nr 5. Por. także P. Harmignie: *Le moraliste*. „Revue Néo-Scolastique de philosophie" 1926, nr 28, s. 199.

[116] D. Mercier: *Discours d'ouverture du cours de philosophie de s. Thomas…*, s. 12.

określony zresztą przezeń mianem „smutnej filozofii", wbrew nazwie, którą nosi[117], a także deistyczną szkołę spirytualistyczną, której przedstawicieli, jak zauważa, pozdrawia się „z szacunkiem, ale tak jak pozdrawia się starych żołnierzy śmiertelnie rannych na polu bitwy"[118]. W swej krytyce nie oszczędza także ówczesnej filozofii chrześcijańskiej: „Za każdym razem, gdy ulegając zgubnym wpływom rewolucji kartezjańskiej, oddzieliła się od tradycji wielkich Doktorów scholastycznych, także ona szamotała się bezsilna, szukając punktu oparcia już to wraz z Malebranchem, Giobertim i tyloma innymi w intuicji absolutu, już to z Bonaldem, de Lamennais'm, Bautainem i Venturą w akcie rzekomo chrześcijańskiej wiary, przez który filozofia wyrzekała się swej uprawnionej niezależności"[119]. W tym kontekście formułuje Mercier następujące pytanie i postulat zarazem: „Po długim i bolesnym doświadczeniu, które stało się naszym udziałem, czy nie jest już czas, aby powrócić do tej mądrej i silnej filozofii, którą Kartezjusz odrzucił, ponieważ za własnym przyzwoleniem nie poznał jej i ponieważ ona sama nie potrafiła zachować całego prestiżu swej pierwotnej godności; do tej filozofii, która przygotowana po części przez Sokratesa i Platona, opracowana przez Arystotelesa, poprawiona przez Ojców Kościoła, dopełniona i uzgodniona przez Doktorów średniowiecza, potrafiła zawsze trzymać się w takiej samej odległości od sensualistycznego empiryzmu i urojeń idealizmu; do filozofii św. Tomasza ostatecznie?"[120]. Tego rodzaju postulaty mieszczą się wyraźnie, jak to określił Czesław Głombik, „w ramach myślenia neoscholastycznego"[121]. Ujawnia się ono u pierwszych zwolenników encykliki *Aeterni Patris*, którzy jak słusznie zauważa Głombik, „opowiadali się za sprowadzeniem całej filozofii do scholastyki i w filozofii scholastycznej upatrywali modelu poznania filozoficznego jedynie prawdziwego […]. Neoscholastycy przyjmowali wyraźnie wąskie rozumienie filozofii, a historię filozofii sprowadzali w istocie do jej testowania za pomocą wzorca, jakiego dostarczała scholastyka wieków średnich"[122]. Od takiego podejścia nie był również wolny Désiré Mercier.

---

[117] Por. ibidem.

[118] Ibidem, s. 12—13.

[119] Ibidem, s. 13. Amato Masnovo omawia w tym kontekście Mercierowską krytykę współczesnych mu zwolenników scholastyki, którzy przejęli niektóre tezy ontologizmu. Por. A. Masnovo: *Problemi di metafisica e di criteriologia*. Milano 1930, s. 4—11.

[120] D. Mercier: *Discours d'ouverture du cours de philosophie de s. Thomas…*, s. 13.

[121] C. Głombik: *Metafizyka kultury. Grabmann — Maritain — neoscholastyka polska*. Warszawa 1982, s. 130. Por. Idem: *Impulsy i zbliżenia. Siedem szkiców z dziejów czesko-polskich kontaktów filozoficznych*. Katowice 1996, s. 118.

[122] C. Głombik: *Początki neoscholastyki polskiej*. Katowice 1991, s. 68. Przykładem tego w szkole lowańskiej będzie jej najwybitniejszy historyk filozofii — Maurice de Wulf, który, jak pisał Étienne Gilson, „opracował interpretację średniowiecznej, spekulatywnej myśli chrześcijańskiej, wydzielając wewnątrz niej wspólny zasób zasadniczo filozoficznych prawd. Nazwał go »syntezą scholastyczną«, a odbiegające od normy przypadki średniowiecznej spekulacji (Jan

Rozwinie on je później w dwóch zasadniczych publikacjach, które obrazują jego ujęcie historii filozofii. Pierwsza z nich, wydana w 1897 roku pod tytułem *Les origines de la psychologie contemporaine*, ukazuje, w jaki sposób, w rozumieniu Merciera, trudności współczesnej filozofii wynikają z błędnych rozwiązań przyjętych przez Kartezjusza. Jednocześnie na samym początku Mercier deklaruje: „Punktem widzenia, w którym się plasujemy, jest filozofia Arystotelesa i mistrzów scholastyki. Jednakże przeniknięci prawdziwym duchem perypatetyckim chcemy utrzymywać stałą relację z naukami i z myśleniem nam współczesnych”[123]. Ta deklaracja, którą rozwinie on również w drugiej publikacji — artykule *Le bilan philosophique du XIX^e siècle*[124] — zostanie wkrótce przyjęta także w szkole lowańskiej.

1.4.2. Program szkoły lowańskiej u początków Wyższego Instytutu Filozofii

Lowański Wyższy Instytut Filozofii zostaje nie bez trudności[125] powołany do istnienia w 1889 roku. Wcześniej, od 1882 aż do 1887 roku

Szkot Eriugena) rozpatrywał osobno pod nazwą antyscholastyki” (É. Gilson, T. Langan, A.A. Maurer: *Historia filozofii współczesnej…*, s. 314). W swym artykule *Kantyzm i neoscholastyka* (*Kantisme et Néo-Scolastique*) Maurice de Wulf wyjaśnił, że aby właściwie zrozumieć, czym jest scholastyka, należy ujmować ją w sposób, „który odsłania jej *główne* znaczenie: niezależnie od swoich odniesień do dogmatu, filozofia scholastyczna *jako taka* zdąża do tego niezależnego i bezinteresownego celu, którym szczyci się wszelka prawdziwa filozofia, do tego, aby znać cierpliwe i wierne poszukiwanie racji tłumaczących uniwersalny porządek” (M. de Wulf: *Kantisme et Néo-Scolastique*. „Revue Néo-Scolastique” 1902, nr 9, s. 16). Gilson podkreśla w tym kontekście, że za tego rodzaju rozumieniem scholastyki kryje się „chęć udowodnienia tezy, że już w średniowieczu filozofia była ściśle racjonalnym zajęciem, zasadniczo niezależnym od teologii, uprawianym wyłącznie w świetle naturalnego rozumu” (É. Gilson, T. Langan, A.A. Maurer: *Historia filozofii współczesnej…*, s. 314).

[123] D. Mercier: *Les origines de la psychologie contemporaine…*, s. 1.

[124] W artykule tym Mercier napisze między innymi: „Jeżeli nie chcemy raz jeszcze, przez naszą nieuwagę, ciągłego rozwoju tradycji perypatetycznej i tomistycznej narazić na niebezpieczeństwo, weźmy sobie do serca, aby utrzymywać naszą filozofię w kontakcie z naukami i ze współczesnym myśleniem filozoficznym”. D. Mercier: *Le bilan philosophique du XIX^e siècle…*, s. 328.

[125] Trudności te wiążą się z faktem, że w 1887 roku umiera rektor Pieraerts, który popierał ideę utworzenia Instytutu, a zastępuje go nowy rektor — Abbeloos — przeciwny planom Merciera. Rozpoczynają się pierwsze konflikty, które z biegiem czasu będą się coraz bardziej nasilać i doprowadzą do kryzysu Instytutu w latach 1894—1899. Szczegółowo te wydarzenia relacjonuje w swej książce Louis de Raeymaeker. Por. L. de Raeymaeker: *Le Cardinal Mercier et l’Institut Supérieur de Philosophie de Louvain…*, s. 64—149. Por. także: A. Simon: *Le Car-*

Mercier intensywnie pracuje naukowo[126] i regularnie odwiedza papieża, informując go na bieżąco o rozwoju kursu filozofii świętego Tomasza. W spotkaniach tych uczestniczy też często kardynał Pecci, Giovanni Cornoldi oraz inni przedstawiciele scholastycznego odrodzenia we Włoszech[127]. O bliskiej współpracy między nimi świadczy fakt, że w roku akademickim 1883—1884 Mercier zostaje wybrany członkiem założonej przez Cornoldiego Akademii Filozoficzno-Medycznej w Bolonii, a w roku 1886—1887 — członkiem rzymskiej Akademii Świętego Tomasza z Akwinu[128]. Mercier korzysta także z poparcia Cornoldiego w swoich planach utworzenia Wyższego Instytutu Filozofii[129]. W konsekwencji, 8 listopada 1889 roku dociera do kardynała Goossensa brewe papieskie adresowane przez Leona XIII, w którym Papież sankcjonuje oficjalnie decyzję ustanowienia Instytutu. „Ten dokument — pisał Louis de Raeymaeker — jest oficjalnym aktem narodzin Instytutu […]. Począwszy od tego dnia, pierwszy cel został osiągnięty. Instytut istnieje wirtualnie w osobie swojego szefa”[130]. Nie sposób przy tym nie zauważyć, że angażując się w utworzenie Instytutu, Mercier nie był tylko

dinal Mercier…, s. 47 i nast.; D.A. Boileau: *Cardinal Mercier: A memoir…*, s. 91 i nast.; R. Aubert: *Désiré Mercier et les débuts de l'Institut de Philosophie…*, s. 105 i nast.

[126] Louis de Raeymaeker podaje szczegółową listę prac Merciera, które ukazały się w latach 1882—1890. Jako pierwsze wymienia inauguracyjne przemówienie Merciera: *Discours d'ouverture du cours de philosophie de s. Thomas…* Wśród pozycji ręcznie pisanych de Raeymaeker wymienia: *Psychologie*. Louvain 1883 (drugie wydanie: Louvain 1888); *Théorie de la connaissance certaine*. Louvain 1885 (drugie wydanie pod tytułem: *Du fondement de la certitude*. Louvain 1889); *Philosophie morale et Droit naturel*. Louvain 1886 (drugie wydanie: Louvain 1890); *Cosmologie*. Louvain 1887. Ponadto, chociaż oficjalnie przedmioty te nie wchodziły w skład prowadzonego przez Merciera kursu, napisał on jeszcze: *Théodicée*. Louvain 1884; *Métaphisique générale ou Ontologie*. Louvain 1886 (nowe wydanie: Louvain 1890). Oprócz tego, jak zaznacza de Raeymaeker, Mercier pozostawił po sobie jeszcze ręcznie pisane: *Introduction à la philosophie et Cours de Logique*. Louvain 1891. De Raeymaeker zaznacza przy tym, że wszystkie wymienione pozycje ukazały się pod następującymi, wspólnymi tytułami: *Cours de Philosophie de saint Thomas d'Aquin* lub *Sommaire du Cours de Philosophie selon saint Thomas d'Aquin*. Wśród artykułów opublikowanych przez Merciera de Raeymaeker wymienia natomiast: *La Philosophie de saint Thomas*. „Revue Catholique” 1882; *Le déterminisme mécanique et le libre arbitre*. „Revue Catholique” 1883—1884; *La pensé et la loi de la Conservation d'Énergie*. „Le Muséon” 1887; *La Parole*. „Revue des question scientifiques” 1888; wskazuje także artykuł opublikowany wraz z Van Weddingenem w ramach pracy zbiorowej: *Léon XIII et la Restauration des Études philosophiques*. In: *Livre d'Or du Pontificat de Léon XIII*. Bruxelles 1888. Por. L. de Raeymaeker: *Le Cardinal Mercier et l'Institut Supérieur de Philosophie de Louvain…*, s. 56—57.

[127] Por.: D.A. Boileau: *Cardinal Mercier: A memoir…*, s. 90; L. de Raeymaeker: *Le Cardinal Mercier et l'Institut Supérieur de Philosophie de Louvain…*, s. 63.

[128] L. de Raeymaeker: *Le Cardinal Mercier et l'Institut Supérieur de Philosophie de Louvain…*, s. 57.

[129] Por. ibidem, s. 66.

[130] Ibidem, s. 68—69.

posłusznym wykonawcą papieskich poleceń, ale że zainspirowany pomysłem Leona XIII, w oryginalny sposób rozwinął własny projekt Instytutu, wykazując się w tej kwestii dużą dozą samodzielności. Podkreślał to także Alois Simon, pisząc: „Mercier nie jest tylko naśladowcą. Jego myślenie wpisuje się w myślenie papieża. Odnowa tomistyczna w Louvain jest dziełem Merciera tak samo jak Leona XIII nie tylko co do wykonania, ale również co do niektórych jej inspiracji i ważniejszych inicjatyw”[131]. Miało to, oczywiście, swoje konsekwencje programowe. Prezentowane przez Merciera rozumienie roli filozofii, początkowo mocno osadzone w apologetycznie zorientowanej koncepcji Leona XIII, ewoluowało stopniowo w kierunku coraz większej niezależności. W takim też duchu kształtował się kolejny punkt przyszłego programu szkoły lowańskiej.

1.4.2.1. Filozofia chrześcijańska

Nie ulega wątpliwości, że jednym z podstawowych celów encykliki *Aeterni Patris* było ukazanie, że jak pisał Étienne Gilson, „w istocie Kościół nigdy nie przestawał posługiwać się rozumem przyrodzonym w służbie wiary chrześcijańskiej — albo w jej obronie, albo w wyjaśnieniu jej znaczenia […]. Leon XIII stwierdza — zaznaczał Gilson — że najlepszą drogą filozofowania jest łączenie religijnego posłuszeństwa w wierze z posługiwaniem się rozumem filozoficznym. Tak właśnie postępowali pierwsi apologeci chrześcijaństwa, Ojcowie Kościoła, a wreszcie wielcy mistrzowie średniowiecznej scholastyki”[132]. Ten apologetyczny rys niesie w sobie właśnie *filozofia chrześcijańska*, czyli jak tłumaczył Gilson, „sposób filozofowania opisany w encyklice jako taki, który łączy posłuszeństwo wobec wiary chrześcijańskiej ze studiowaniem filozofii”[133]. Ten apologetyczny rys przyjmuje początkowo także projekt Merciera, a on sam potwierdza to wyraźnie, mówiąc w swym programowym wystąpieniu z 1882 roku: „Oto dlaczego, Panowie, opierając się na wiarygodnym świadectwie historii, mam prawo wskazać wam na nowo najważniejszą cechę charakterystyczną filozofii świętego Tomasza i powiedzieć wam, że warunkiem praktycznie nieodzownym wszelkiej zdrowej filozofii jest, żeby była ona filozofią chrześcijańską we właściwym tego słowa znaczeniu”[134]. Oczywiście, odwołując się do słów Leona XIII

[131] A. Simon: *Le Cardinal Mercier…*, s. 47—48.
[132] É. Gilson, T. Langan, A.A. Maurer: *Historia filozofii współczesnej…*, s. 332.
[133] Ibidem.
[134] D. Mercier: *Discours d'ouverture du cours de philosophie de s. Thomas…*, s. 33. Por.

z *Aeterni Patris*, Mercier podkreśla, że tak rozumiana filozofia nie stanowi próby zawłaszczenia autonomii nauki i zaznacza wewnętrzną niezależność tej ostatniej[135]. Trzeba jednak pamiętać, że chociaż sama nauka jest w rozumieniu Merciera wewnętrznie niezależna, i jako taka zostaje ujęta w ramy filozoficznej syntezy, to już sama filozofia — jako filozofia chrześcijańska właśnie — nie jest jeszcze, na tym etapie rozwoju koncepcji Merciera, uprawiana w atmosferze wolności od bezpośrednich celów apologetycznych. Świadczy o tym kolejny fragment, w którym Mercier odwołuje się do słów Leona XIII, zachęcającego, aby „propagować jak tylko można najszerzej cenną doktrynę świętego Tomasza, czyniąc to w imię obrony honoru wiary katolickiej, dla dobra społeczeństwa i dla rozwoju wszelkich nauk"[136]. Sytuacja ta ulega jednak pewnej zmianie już w 1890 roku. Wtedy to, podczas swego wystąpienia z okazji otwarcia Wyższej Szkoły Filozofii na Uniwersytecie Lowańskim[137], Mercier wskazuje zasadnicze nieporozumienie, które powoduje, że stosunek wiary i Kościoła do nauki jest fałszywie rozumiany.

1.4.2.2. Odejście od celów apologetycznych

„Wydaje się — podkreśla Mercier — że człowiek, który wierzy, jest niezdolny do tego, aby postrzegać fakty dla nich samych, a w przeciwnym razie [postępuje tak — A.B.], aby wykorzystać je do usprawiedliwienia swojego *Credo*. Jeżeli fakty nie mieszczą się w niezmiennych ramach wierzeń, które trzeba za wszelką cenę ocalić, łatwo sobie wyobrazić, że wierzący będzie uważał za swój religijny obowiązek, aby je arbitralnie zniekształcać lub odwrócić od nich oczy"[138]. Jest to, zdaniem Merciera, nieuzasadniony prze-

D.A. Boileau: *A study in neo-thomism*. In: *Cardinal Mercier's philosophical essays. A study in neo-thomism*. Introduction by R. Mc Inerny, M.P. Grace. Leuven 2002, s. 624—625.

[135] Por. ibidem, s. 24—25.

[136] Ibidem, s. 18—19.

[137] Chodzi tu, innymi słowy, o *Szkołę Świętego Tomasza z Akwinu* (*École Saint Thomas d'Aquin*), czyli *Sekcję Filozofii* (*Section de Philosophie*), ponieważ tak zatytułowany został program Wyższego Instytutu Filozofii, który obok *Sekcji Filologii Orientalnej i Lingwistyki* (*Section de Philologie Orientale et de Linguistique*) figurował na początku października 1890 roku w programie Uniwersytetu, w rubryce *Wolne Studia Wyższe* (*Études Supérieures libres*). Por. L. de Raeymaeker: *Le Cardinal Mercier et l'Institut Supérieur de Philosophie de Louvain…*, s. 82.

[138] D. Mercier: *La création d'une École Supérieure de Philosophie à l'Université de Louvain…*, s. 2. Konsekwencją takiego błędnego i pełnego uprzedzeń postrzegania stosunku ludzi wierzących do nauki będzie, zdaniem Merciera — fatalna zarówno dla wiary, jak i dla nauki — izolacja katolików w środowiskach naukowych (por. Idem: *Rapport sur les Études Supérieu-*

sąd. „Błędem jest sądzić — podkreśla Mercier — że chrześcijański uczony czuje się skrępowany swoim *Credo* lub że aby zostać wiernym swej wierze, musi wyrzec się koniecznej wolności w bezinteresownych badaniach naukowych. Ci, którzy myślą w ten sposób, wykazują tylko nierozważne uprzedzenie”[139]. Nie chodzi przy tym o odcinanie się od światopoglądu. Zdaniem Merciera, brak przekonań, czy też obojętność doktrynalna lub religijna są niemożliwe i wręcz niewłaściwe w odniesieniu do człowieka, który myśli[140]. „Jedyna kwestia — dodaje Mercier — dotyczy tego, aby wiedzieć, czy wiara w jakąś doktrynę, a w szczególności w doktrynę taką jak nasza, którą my — katolicy — sytuujemy z pełną szacunku uległością w pierwszym rzędzie naszych myśli, może nie przeszkadzać koniecznej wolności umysłu w bezinteresownym uprawianiu nauki”[141]. Na tak postawione pytanie Mercier odpowiada zdecydowanie: „Trzeba, aby człowiek studiów był wolny w swych poczynaniach […]. Gdyby Kościół katolicki miał za zadanie wycinać wszelkie błędy u ich korzeni, skoro tylko ujrzą światło dzienne, byłoby lepiej, aby za jednym zamachem skazał na wygnanie badania naukowe, jako że te nieustanne interwencje autorytetu uczyniłyby naukę niemożliwą”[142]. Tę samą myśl wyraża Mercier jeszcze wyraźniej rok później, a mianowicie 9 września 1891 roku, kiedy to podczas kongresu w Malines, gromadzącego belgijskich katolików, mówi: „Objawienie i Kościół są tylko *normą negatywną* dla nauki ludzkiej i popychanie do *pozytywnej* zgody między nimi, zanim konkluzje nauki zostaną należycie ustalone, jest kompromitowaniem zarazem i tych pierwszych, i tej drugiej”[143]. W tym kontekście formułuje on bodajże najważniejszy w tej kwestii postulat: „Uprawiać naukę *dla niej samej*, bez szukania w niej bezpośrednio jakiegoś interesu apologetycznego”[144]. Wyda-

res de Philosophie…, s. 6—9). Mercier mówić będzie o tym szczególnie w 1891 roku, podczas swego wystąpienia przed belgijskimi katolikami, w ramach kongresu w Malines. „Katolicy — powie Mercier — żyją *izolowani* w świecie naukowym; ich publikacje z wielkim trudem przekraczają zamkniętą przestrzeń świata wierzącego, a jeśli ją przekraczają, pozostają tam zazwyczaj bez echa”. Ibidem, s. 6. Por. *Mélanges et Documents. Le mouvement néo-thomiste*. „Revue Néo-Scolastique” 1901, nr 8, s. 76—79.

[139] D. Mercier: *La création d’une École Supérieure de Philosophie à l’Université de Louvain…*, s. 5. Por. Idem: *Rapport sur les Études Supérieures de Philosophie…*, s. 9.

[140] Por. D. Mercier: *La création d’une École Supérieure de Philosophie à l’Université de Louvain…*, s. 3. Por. także Idem: *Rapport sur les Études Supérieures de Philosophie…*, s. 10—12.

[141] D. Mercier: *La création d’une École Supérieure de Philosophie à l’Université de Louvain…*, s. 3.

[142] Ibidem, s. 3—4.

[143] D. Mercier: *Rapport sur les Études Supérieures de Philosophie…*, s. 14. Mercier pokazuje tu, że apologetyczne zapędy, które przejawiały się w przedwczesnych próbach wykorzystywania odkryć naukowych do potwierdzania prawd zawartych w Biblii czy nauczaniu Kościoła, zbyt często kończyły się kompromitacją wiary, gdy owe odkrycia okazywały się po czasie błędne. Por. ibidem, s. 13—14.

[144] Ibidem, s. 14. Por. *In memoriam*. „Revue Néo-Scolastique” 1926, nr 28, s. 9.

wać by się więc mogło, że te jasne kryteria wypracowane w odniesieniu do wszelkiej nauki obowiązywać będą także w stosunku do nauki nauk, nauki syntetycznej, czyli filozofii[145]. Tu jednak Mercier jest nieco ostrożniejszy. Co prawda, nie wymienia już na pierwszym miejscu obrony honoru wiary katolickiej jako głównego celu propagowania doktryny świętego Tomasza, co czynił jeszcze za Leonem XIII w 1882 roku[146], ale też nie mówi bezpośrednio o uprawianiu filozofii dla samej filozofii. Przyznaje również, że ostatecznie tym, co stara się osiągnąć, jest nowa synteza nauki i filozofii chrześcijańskiej, zgodna z nauczaniem Kościoła. Mercier tak bowiem wyraża się o katolikach: „Zbyt łatwo godzą się na drugorzędną rolę adeptów nauki […]. Zbyt niewielu stara się zebrać i obrabiać materiały, które powinny służyć formowaniu w przyszłości odmłodzonej syntezy nauki i filozofii chrześcijańskiej. Bez wątpienia — dodaje Mercier — ta końcowa synteza harmonizować będzie z dogmatami naszego *Credo* i z fundamentalnymi zasadami chrześcijańskiej mądrości"[147]. A zatem apologetyczny zamysł przywrócenia Kościołowi prestiżu, uprzednio wyartykułowany jako *bezpośredni* cel filozoficznej syntezy, spełniającej się w doktrynie św. Tomasza, teraz jawi się w sposób *pośredni*, jako konsekwencja harmonii między nauką i dogmatami wiary, harmonii, która pojawić się *musi*, gdy nauka uprawiana dla niej samej znajdzie swoje zwieńczenie w równie niezależnej, aczkolwiek zasadniczo otwartej na prawdy wiary filozofii Tomasza z Akwinu[148]. Ku takiej interpretacji zdaje się skłaniać także Piotr Chojnacki: „Katolickiej filozofii nie ma, podobnie jak nie ma katolickiej nauki, np. fizyki katolickiej, botaniki katolickiej, są tylko filozofowie wierzący w dogmaty katolickie, tak samo jak lekarze, chemicy, inżynierowie uznający dogmaty swojej wiary […]. Podobnie w tym samym sensie wyraża się Mercier, gdy twierdzi, że filozofia ma własne, niezależne istnienie od wszelkich autorytetów. Filozofia bowiem oznacza zupełnie niezależne poszukiwanie prawdy bez celów bezpośrednio apologetycznych"[149]. W ten sposób widać również, dlaczego Mercier, w porównaniu do swego przemówienia z 1882 roku, coraz mniej chętnie używa określe-

[145] Por. D. Mercier: *Rapport sur les Études Supérieures de Philosophie…*, s. 20.

[146] D. Mercier: *Discours d'ouverture du cours de philosophie de s. Thomas…*, s. 18—19.

[147] D. Mercier: *Rapport sur les Études Supérieures de Philosophie…*, s. 17.

[148] Potwierdzać taką interpretację zdaje się sam Mercier, kiedy pisze: „Formować *ludzi* w jak największej liczbie, którzy poświęcają się *nauce dla niej samej*, bez celu zawodowego, bez bezpośredniego celu apologetycznego, którzy *pracują z pierwszej ręki* nad obrabianiem materiałów naukowej budowli i przyczyniają się w ten sposób do jej stopniowego wznoszenia; *tworzyć sobie zasoby*, których ta praca się domaga — taki jest podwójny cel, do którego muszą zmierzać dzisiaj wysiłki tych, którzy niepokoją się o prestiż Kościoła w świecie i o skuteczność jego oddziaływania na dusze". D. Mercier: *Rapport sur les Études Supérieures de Philosophie…*, s. 17.

[149] P. Chojnacki: *Podstawy filozofii chrześcijańskiej…*, s. 27. Widoczna jest tu niewątpliwa inspiracja stanowiskiem Maurice de Wulfa. Por. M. de Wulf: *Introduction à la Philosophie Néo-Scolastique*. Louvain—Paris 1904, s. 254.

nia „filozofia chrześcijańska". W tekście wystąpienia z okazji otwarcia Wyższej Szkoły Filozofii na Uniwersytecie Lowańskim używa go tylko raz, i to na samym końcu, gdy wspomina Leona XIII jako „wielkiego odnowiciela filozofii chrześcijańskiej"[150]. Podobnie tylko raz występuje ono w cytowanym już wyżej fragmencie *Raportu o Wyższych Studiach Filozoficznych,* wygłoszonego przez Merciera podczas kongresu w Malines[151]. Nic więc dziwnego, że Étienne Gilson — zwolennik pojęcia *filozofia chrześcijańska* — ujmując problem w kontekście całej szkoły lowańskiej, mógł napisać: „W rzeczywistości szkoła raczej bagatelizowała swoje scholastyczne początki i to pojęcie »filozofii chrześcijańskiej« nie było zbyt przychylnie traktowane przez jej nauczycieli. Niektórzy z nich, pobudzani pragnieniem zdecydowanego oddzielenia filozofii od teologii, utrzymywali, że pojęcie filozofii chrześcijańskiej jest równie bezsensowne, jak pojęcie chrześcijańskiej fizyki czy matematyki"[152]. Oczywiście, traktowanie określenia „filozofia chrześcijańska" jako bezsensownego nie dotyczy stanowiska Merciera. On sam używa przecież tego pojęcia, choć jak się wydaje, w miarę rozwoju swej koncepcji — coraz rzadziej i z pewnym dystansem. Sam Mercier wyjaśniać będzie także, jak owo pojęcie rozumie. Uczyni to, oczywiście, w nawiązaniu do programu Leona XIII, pisząc: „W 1878 i 1879 roku daje on światu swoje pierwsze encykliki: *Inscrutabilis* i *Aeterni Patris*, aby potwierdzić konieczność odnowienia filozofii scholastycznej, którą można nazywać chrześcijańską, ponieważ, mimo że jej zasady, metody i dowody są wyłącznie racjonalne, sami chrześcijanie — Ojcowie Kościoła najpierw, doktorzy szkół katolickich później, a dzisiaj tak samo czujni przewodnicy katolickiej jedności — sami ją skutecznie i w pełni zachowali"[153]. W tym kontekście wydaje się, że filozofia chrześcijańska jest, zdaniem Merciera, chrześcijańska nie dlatego, że opiera się na jakichkolwiek wyprowadzanych z wiary założeniach, czy też w sposób pozytywny ma służyć za narzędzie ich racjonalnego ugruntowania, ale w sensie negatywnym, jako nauka racjonalna, nie stoi z tymi założeniami w sprzeczności i dlatego może być przyjmowana przez wszystkich chrześcijan. Z tego powodu nie do końca poprawny jest wniosek, który sformułował Piotr Chojnacki: „Były poglądy, a nawet spotykają się i dziś, według których mówić o filozofii chrześcijańskiej znaczyłoby łączyć w jednym wyrażeniu dwa całkiem różne pojęcia, wyłączające się nawzajem, bo filozofia przedstawia system tez wiedzianych, a chrystianizm system tez wierzonych,

[150] D. Mercier: *La création d'une École Supérieure de Philosophie à l'Université de Louvain…*, s. 16.

[151] Por. D. Mercier: *Rapport sur les Études Supérieures de Philosophie…*, s. 17.

[152] É. Gilson, T. Langan, A.A. Maurer: *Historia filozofii współczesnej…*, s. 338, przypis 32.

[153] D. Mercier: *Discours prononcé à l'occasion de la remise de son portrait 2 décembre 1894…*, s. 20.

a wiedza różni się przecież strukturą swą od wiary […]. Taki pogląd wyznają niektórzy scholastycy, jak de Wulf, Mercier i wielu innych”[154]. Nie jest też jednak zgodna z programowymi deklaracjami szkoły lowańskiej inna konkluzja, którą zdaje się czynić Czesław Głombik, kiedy omawiając książkę Kazimierza Kowalskiego *Podstawy filozofii*, pisze: „Książka Kowalskiego była jednak neoscholastyczna głównie ze względu na właściwe jej epistemologiczno-apologetyczne zorientowanie filozofii. Był to niewątpliwie refleks tradycji lowańskiej, która za pośrednictwem polskich kapłanów studiujących w Wyższym Instytucie Filozoficznym w Lowanium wywarła znaczący wpływ na środowisko neoscholastyczne w Polsce”[155]. Jeżeli bowiem rozumieć apologetyczne zorientowanie filozofii dosłownie, czyli zgodnie z podstawowym znaczeniem tego słowa — jako ukierunkowanie jej na obronę, usprawiedliwianie, wywyższenie zasad, przekonań, a zwłaszcza dogmatów chrześcijańskich[156] — to tego rodzaju apologetyczne cele Mercierowi nie przyświecały (a przynajmniej nie bezpośrednio i nie w deklaracjach programowych). Tak czy inaczej, to, co przede wszystkim można zauważyć w cytowanych tu, kolejnych wystąpieniach Merciera, to fakt, że apologetyczny zamysł, który bezpośrednio angażował Merciera jeszcze w 1882 roku, przesuwa się stopniowo na drugi plan, co powoduje, że jeszcze silniej wyakcentowana zostaje koncepcja filozofii jako ogólnej syntezy.

---

[154] P. Chojnacki: *Podstawy filozofii chrześcijańskiej…*, s. 26—27. Taki pogląd można niewątpliwie przypisać Maurice de Wulfowi, który twierdził: „Nie ma *katolickiej filozofii*, nie bardziej niż nie ma *katolickiej nauki* […]. Neoscholastyka konstytuuje się poza wszelkim nastawieniem wyznaniowym i jest pomyleniem wszystkiego wyznaczanie jej celu apologetycznego” (M. de Wulf: *Introduction à la Philosophie Néo-Scolastique…*, s. 254. Por. A. Pelzer: *Mélanges et Documents. Le mouvement néo-thomiste*. „Revue Néo-Scolastique” 1905, nr 12, s. 261—265). Stanowisko Merciera, chociaż na pewno bardzo zbliżone, jest w tej kwestii nieco łagodniejsze. Trzeba przy tym podkreślić, że Chojnackiemu niewątpliwie bliższe musiało być stanowisko de Wulfa niż Merciera, a wiąże się to z faktem, że w 1921 roku, kiedy rozpoczął w Louvain studia z psychologii eksperymentalnej i nauk społecznych, Mercier nie angażował się już w działalność filozoficzną, natomiast de Wulf był ciągle czołową postacią w Wyższym Instytucie Filozofii. Por. P. Chojnacki: *Wybór pism*. Wstęp M. Szyszkowska. Oprac. M. Szyszkowska, C. Tarnogórski. Warszawa 1987, s. 7.

[155] C. Głombik: *Odmiany neotomizmu a tomizm o. Józefa Bocheńskiego*. W: *Ojciec Józef Bocheński. Drogi życia i myślenia filozoficznego. W stulecie urodzin uczonego*. Red. C. Głombik. Katowice 2004, s. 97. Świadczy to tylko o tym, że niezwykle trudno jest ocenić program szkoły lowańskiej z perspektywy jej recepcji przez poszczególne środowiska i tradycje filozoficzne i że w Polsce, podobnie zresztą jak w innych krajach, do których docierała, tradycja lowańska została zasymilowana, przetworzona i spożytkowana zgodnie z potrzebami danego środowiska, często także w sposób inny od jej pierwotnych, wewnętrznych założeń.

[156] Por. W. Kopaliński: *Słownik wyrazów obcych i zwrotów obcojęzycznych*. Warszawa 1989, s. 39.

1.5. Etapy rozwoju metody szkoły lowańskiej

1.5.1. Lowański Wyższy Instytut Filozofii w latach 1890—1894

Zasadnicze zręby programowe szkoły lowańskiej ukształtują się definitywnie do 1894 roku. Świadczy o tym wyraźnie opublikowany w tymże roku artykuł Merciera, zatytułowany *Filozofia neoscholastyczna* (*La Philosophie Néo-Scolastique*), w którym autor tłumaczy przede wszystkim — od strony negatywnej i pozytywnej — czym jest dla lowańczyków tak rozumiana filozofia. Powołując się na słowa Leona XIII z *Aeterni Patris*, Mercier pisze: „»Jeżeli spotka się w doktrynach scholastycznych takie lub inne kwestie zbyt subtelne, jakieś twierdzenia nieprzemyślane lub jakąkolwiek opinię, która nie zgadza się z dobrze utwierdzonymi doktrynami wieków późniejszych, jednym słowem: takie, które są pozbawione prawdopodobieństwa, nie mamy bynajmniej zamiaru proponowania ich za wzór dla naszego wieku«. To tak rozumianą filozofię scholastyczną — dodaje Mercier — nazywamy *neo-scholastyczną*"[157]. Ten negatywny aspekt dopełniony zostaje pozytywnie konkretnym, właściwym tak zdefiniowanej filozofii programem, który ukazuje znakomicie, jak własny, filozoficzny program Merciera, sformułowany w 1882 roku, rozwijany i modyfikowany w latach następnych, zostaje przejęty i wyartykułowany w założonej przez niego szkole[158]. Podkreślając, że „filozofia scholastyczna nie jest dla nas ideałem, ponad który nie moglibyśmy już mieć ambicji się wznieść"[159], odwołuje się Mercier do postulowanej w 1882 roku wolności wobec autorytetów[160] oraz do projektu zharmonizowania schola-

[157] D. Mercier: *La Philosophie Néo-Scolastique*..., s. 11.

[158] Potwierdza to sam Mercier, pisząc w innym miejscu: „Dzieło pojawiające się pod jego [Leona XIII — A.B.] wpływem określamy nazwą, która jest, być może, nieco barbarzyńska, ale mimo wszystko zgodna z ideą, którą musi przywołać: *neoscholastyka*. Tak to w 1891 roku, ufając w wierne ujęcie papieskiego myślenia, przedstawiliśmy program neoscholastycyzmu podczas Kongresu Katolickich Uczonych zebranych w Malines" (D. Mercier: *Modern consciousness*. In: *Cardinal Mercier's philosophical essays*..., s. 580). Trzeba przy tym podkreślić, że program ten nie został wtedy jeszcze określony jako neoscholastyczny i stanowił rozwinięcie wystąpienia Merciera z 1882 roku, które otwierało kurs wielkiej filozofii świętego Tomasza. Jako neoscholastyczny określony został dopiero w 1894 roku, w cytowanym tu artykule *La Philosophie Néo-Scolastique*..., już jako program szkoły lowańskiej.

[159] D. Mercier: *La Philosophie Néo-Scolastique*..., s. 14.

[160] Por. ibidem, s. 17.

stycznego perypatetyzmu[161], stanowiącego sposób ujmowania filozoficznej tradycji, ze współczesnymi odkryciami nauk szczegółowych[162]. Sprzeciwiając się zarzutom wykorzystywania nauki do celów apologetycznych, postuluje także bezinteresowne, naukowe poszukiwanie prawdy[163]. W tym kontekście ów cytowany wcześniej artykuł Merciera, który ukazał się zresztą w pierwszym numerze „Revue Néo-Scolastique" — założonego w 1894 roku przez Lowańskie Towarzystwo Filozoficzne (Société philosophique de Louvain) oficjalnego pisma szkoły lowańskiej[164], można uznać za artykuł programowy szkoły[165], natomiast samo pismo, jak podkreślał Mercier, „służyć będzie za

[161] Por. ibidem, s. 11.

[162] Por. ibidem, s. 5—11.

[163] Por. ibidem, s. 13.

[164] Pomysł założenia pisma zrodził się w ramach spotkań Towarzystwa Filozoficznego w Louvain, które zostało założone jesienią 1888 roku przez Merciera (por. L. de Raeymaeker: *Le Cardinal Mercier et l'Institut Supérieur de Philosophie de Louvain…*, s. 59; M. de Wulf: *Le philosophe et l'initiateur…*, s. 107). Jak zaznacza Louis de Raeymaeker, począwszy od maja 1889 roku, członkowie Towarzystwa poszukiwali sposobu publikowania swych prac. Początkowo planowali czynić to w ramach założonego przez de Harleza pisma „Le Muséon", ale współpraca ta nie doszła do skutku (por. L. de Raeymaeker: *Le Cardinal Mercier et l'Institut Supérieur de Philosophie de Louvain…*, s. 98—99). Ostatecznie w czerwcu 1893 roku, podczas spotkania członków Towarzystwa, zdecydowano o założeniu własnego pisma. Mercier proponował tytuł „Revue Thomiste", jednakże ze względu na to, że tego samego roku francuscy dominikanie założyli pismo o takiej właśnie nazwie, zrezygnowano z tej propozycji i podczas wspomnianego czerwcowego spotkania wybrano tytuł „Revue Néo-Scolastique". Dyrektorem pisma został Mercier i pełnił tę funkcję do czasu wyniesienia go do godności biskupiej w 1906 roku. Pierwszy numer przeglądu ukazał się w styczniu 1894 roku i od razu odniósł wielki sukces. (Por. ibidem, s. 99—101). Spowodowane było to w dużej mierze faktem, że w tamtym czasie ukazywało się bardzo mało scholastycznych przeglądów filozoficznych. De Raeymaeker wymienia następujące z nich: „Annales de Philosophie chrétienne" (Paris 1831), „Divus Thomas. Commentarium de Philosophia et Teologia" (Plaisance 1880), „Jahrbuch für Philosophie und speculative Teologie" (Padenborn 1886), „Philosophisches Jahrbuch" (Fulda 1888), „Accademia romana di San Tommaso d'Aquino" (Roma 1888), „Revue Thomiste" (Toulouse 1893) (por. ibidem, s. 98, przypis 90). Kompletny tytuł pierwszego numeru lowańskiego przeglądu brzmiał: „Revue Néo-Scolastique, publiée par la Société philosophique de Louvain". W 1910 roku uległ on modyfikacji i przyjął następującą formę: „Revue Néo-Scolastique de philosophie, publiée par la Société philosophique de Louvain". Kolejna zmiana nastąpiła w 1946 roku, po której tytuł brzmiał: „Revue philosophique de Louvain, fondée en 1894 sous le titre »Revue Néo-Scolastique« par D. MERCIER, publiée par la Société philosophique de Louvain". (Por. ibidem, s. 100, przypis 98). De Raeymaeker podaje ponadto szczegółowe informacje dotyczące wydawnictw, liczby prenumerat i sytuacji finansowej pisma, a także szczegółowe informacje dotyczące jego historii. Por. ibidem, s. 98—102.

[165] Jako „artykuł-program" (*l'article-programme*) określa ten napisany przez Merciera tekst Louis de Raeymaeker (por. L. de Raeymaeker: *Le Cardinal Mercier et l'Institut Supérieur de Philosophie de Louvain…*, s. 102). Trzeba przy tym podkreślić, że nie jest to program samego tylko pisma, lecz dokładniej mówiąc, szkoły, której pismo jest organem (por. D. Mercier: *La Philosophie Néo-Scolastique…*, s. 17). Zaznacza to także de Raeymaeker, kiedy modyfikując nieco słowa Merciera, cytuje następujący fragment z jego artykułu: „Szkoła lowańska [*école*

organ lowańskiej szkoły filozoficznej"[166]. I właśnie ze względu na tak nakreślony w artykule program dążył Mercier do wypracowania ostatecznej metody jego realizacji — metody, która już w 1889 roku przyjęła prowizoryczną formułę planu badań i studiów Wyższego Instytutu Filozofii.

1.5.1.1. Prowizoryczna formuła Instytutu

Począwszy od 1891 roku, Mercier podejmuje intensywne działania mające na celu ostateczne ukształtowanie metody realizacji programowych założeń — sposobu ich wprowadzania w czyn. Wiązać się to będzie ze staraniami o nadanie Wyższemu Instytutowi Filozofii jego definitywnego kształtu. Przygotowania w tym kierunku rozpoczął już w 1891 roku, kiedy to podczas swego wystąpienia na kongresie w Malines zasugerował potrzebę utworzenia w ramach Instytutu dwóch nowych katedr — Katedry Psychologii Eksperymentalnej oraz Katedry Nauk Społecznych — i zyskał aprobatę tego przedsięwzięcia[167]. Ponieważ w roku akademickim 1891—1892 program Instytutu miał się skoncentrować wokół prowadzonych przez samego Merciera wykładów z psychologii, wprowadza on do programu wykładów Instytutu kurs psychologii eksperymentalnej[168], podejmuje starania, aby zorganizować w ramach swojego Instytutu laboratorium psychologii eksperymentalnej[169], a także rozpoczyna budowę budynków, do których przeniesiony zostanie jego Instytut Filozofii wraz z laboratoriami i biblioteką[170]. W 1892 roku ukazuje się także pierwsze drukowane wydanie *Psychologii*[171] Merciera,

de Louvain] »będzie chciała interesować się naukami fizycznymi, biologicznymi, politycznymi i społecznymi […] i spodziewa się usprawiedliwić dzięki temu przybliżeniu swój tytuł *neo-scholastyczna* [*néo-scolastique*]«" (por. L. de R a e y m a e k e r: *Le Cardinal Mercier et l'Institut Supérieur de Philosophie de Louvain…*, s. 107). W oryginalnym tekście Merciera ten sam fragment brzmi: „»Revue Néo-Scolastique« służyć będzie jako organ lowańskiej szkoły filozoficznej [*école de philosophie de Louvain*]. […] Będzie chciał interesować się naukami fizycznymi, biologicznymi, politycznymi i społecznymi […] i spodziewa się usprawiedliwić dzięki temu przybliżeniu swój tytuł *Revue Néo-Scolastique*". D. M e r c i e r: *La Philosophie Néo-Scolastique…*, s. 18.

[166] D. M e r c i e r: *La Philosophie Néo-Scolastique…*, s. 17.

[167] Por. D. M e r c i e r: *Rapport sur les Études Supérieures de Philosophie…*, s. 26—28.

[168] Por. L. de R a e y m a e k e r: *Le Cardinal Mercier et l'Institut Supérieur de Philosophie de Louvain…*, s. 86—87.

[169] Por. ibidem, przypis 70.

[170] Por.: R. A u b e r t: *Désiré Mercier et les débuts de l'Institut de Philosophie…*, s. 107; E. C r a h a y: *Manifestation en l'honneur de Mgr D. Mercier*. Louvain 1895, s. 11.

[171] Wydanie to poprzedziły dwa wcześniejsze, ręcznie pisane wydania *Psychologii* z 1883 i 1888 roku. Pierwsze drukowane wydanie ukazało się w ramach drugiego tomu *Kursu filozo-*

a on sam angażuje się w kolejne dzieło — w celu pozyskania studentów dla swych kursów filozofii i zapewnienia wartościowej bazy intelektualnej kapłanom podejmuje się utworzenia w Louvain Seminarium Leona XIII, które zostaje otwarte w październiku 1892 roku[172]. Zgodnie z założeniem, że „nauki szczegółowe wymagają — jak podkreśla Mercier — syntezy wyższej, nauki nauk, tej, którą nazywa się *filozofią*"[173], przedstawia on także konkretny projekt realizacji tej programowej wizji, który następnie harmonizować się będzie z planem zajęć nowo powołanego Instytutu. „Kursy filozofii szkoły świętego Tomasza z Akwinu — wyjaśnia Mercier — będą toczyły się dalej przez cztery lata w porządku przyjętym aż do dzisiaj dla wyższych kursów filozofii scholastycznej. Jednakże odtąd każdego roku z nauczaniem filozofii związane będą kursy nauk, które do niej się odwołują: z *kosmologią*, która traktuje o ciałach nieorganicznych, związane będą matematyka i nauki fizyczne; z *psychologią*, która traktuje o bytach żyjących od roślin aż do człowieka — nauki biologiczne; z *kryteriologią* lub teorią nauki pewnej — historia systemów filozoficznych, a w szczególności historia filozo-

fii, opublikowanego przez Merciera w 1892 roku (D. Mercier: *Cours de Philosophie: Psychologie*. Louvain—Paris—Bruxelles 1892), a jego drugie wydanie ukazało się w 1894 roku (Idem: *Cours de Philosophie: Psychologie*. Louvain—Paris 1894). W tym samym roku Mercier publikuje także pierwszy tom *Kursu filozofii* (zeszyt 1 i 2), obejmujący *Logikę* oraz *Pojęcia ontologii lub metafizyki ogólnej* (Idem: *Cours de Philosophie: Logique et Notions d'Ontologie ou de Métaphisique générale*. Louvain—Paris 1894). Ponadto nieco wcześniej, bo w 1890 roku, jako wprowadzenie do kursu kosmologii opublikowano wznowienie ręcznie pisanego szkicu *Metafizyki* Merciera z 1886 roku, a w 1891 roku — ręcznie pisane *Wprowadzenie do filozofii* oraz *Kurs logiki* (Idem: *Introduction à la Philosophie et Cours de Logique*. Louvain 1891. Por. L. de Raeymaeker: *Le Cardinal Mercier et l'Institut Supérieur de Philosophie de Louvain…*, s. 96, przypis 86). Ponadto Louis de Raeymaeker wymienia wiele mniejszych publikacji Merciera, które ukazały się w latach 1890—1894: *La création d'une École supérieure de Philosophie à l'Université de Louvain*. [Arras] 1890; *Rapport sur les Études supérieures de Philosophie présenté au Congrès de Malines*. Louvain 1891; *Les deux Critiques de Kant*. „Annales de Philosophie chrétienne" 1891, t. 122 (nowa seria: t. 24); *La définition philosophique de la vie*. „Revue des questions scientifiques" 1892, t. 32; *La perception et la psychologie thomiste de Domet de Vorges*. „Revue des questions scientifiques" 1892, t. 32; *Les Congrès scientifiques internationaux des Catholiques. Sciences philosophiques*. „Revue des questions scientifiques" 1892, t. 32; *De instauratione doctrinae sancti Thomae Aquinatis*. „Divus Thomas" 1893, t. 14. (Por. L. de Raeymaeker: *Le Cardinal Mercier et l'Institut Supérieur de Philosophie de Louvain…*, s. 95—96, przypis 83, 84, 85). Ta liczba publikacji świadczy o niezwykle intensywnej pracy naukowej Merciera, którą prowadził równolegle z zabiegami o ostateczne ukonstytuowanie Wyższego Instytutu Filozofii. Problematyka, jaką porusza Mercier w swych artykułach, koncentruje się w tym okresie przede wszystkim na kwestiach związanych z odrodzeniem scholastyki oraz na psychologii.

[172] Por.: A. Simon: *Le Cardinal Mercier…*, s. 50; E. Crahay: *Manifestation en l'honneur de Mgr D. Mercier…*, s. 11.

[173] D. Mercier: *La création d'une École Supérieure de Philosophie à l'Université de Louvain…*, s. 7.

fii greckiej i filozofii arabskiej, w celu jasnego ukazania źródeł scholastyki; z *filozofią moralną* i *prawem naturalnym* — nauki społeczne"[174]. Louis de Raeymaeker zwrócił przy tym uwagę na fakt, że zarys tak skonstruowanego przez Merciera programu zajęć przedstawił rektor Uniwersytetu Lowańskiego już w lipcu 1888 roku, podczas dorocznego spotkania biskupów. Zgodnie z owym programem „kursy filozofii — wyjaśniał de Raeymaeker — utworzą cykl czterech lat i będą rozłożone w taki sposób, że każdego roku odbywać się będzie całościowy wykład tylko jednej z tych dziedzin: danego roku — psychologii, innego — kosmologii itd. W ciągu trzech lat, które nastąpią po całkowitym wykładzie jednej z tych dziedzin, profesor obciążony jej nauczaniem pogłębi swój przedmiot z korzyścią dla studentów, którzy chcą się w niej specjalizować, podejmując szczególnie ważne problemy wywodzące się z omawianej dziedziny"[175]. Plan ten, zarysowany tu jeszcze jako prowizoryczny, swą definitywną formułę przyjmie dopiero w 1894 roku i wtedy też, 2 grudnia, zostanie w krótkim zarysie przedstawiony przez Merciera podczas uroczystości otwarcia nowych budynków Wyższego Instytutu Filozofii[176]. Dopiero wtedy bowiem będzie on mógł powierzyć odpowiedzialność za poszczególne dziedziny naukowe i filozoficzne swym uczniom. Zdecydowaną większość będą stanowili członkowie działającego w ramach Uniwersytetu Lowańskiego Towarzystwa Filozoficznego, mającego gromadzić, jak pisał Louis de Raeymaeker, „dawnych uczniów Uniwersytetu, którzy skorzystali z pogłębionego kursu filozofii prowadzonego przez Merciera w celu podtrzymania ich zapału do studiów filozoficznych i dostarczenia im okazji do uzupełnienia oraz poszerzenia ich wiedzy […]. Towarzystwo — podkreślał de Raeymaeker — żywiło »słuszną nadzieję, że stanie się centrum życia intelektualnego i że zgromadzi wokół siebie wszystkich tych, którzy interesują się studium filozofii«"[177]. To właśnie spośród członków Towarzy-

---

[174] Ibidem, s. 11—12. Por. *In memoriam…*, s. 21.

[175] L. de Raeymaeker: *Le Cardinal Mercier et l'Institut Supérieur de Philosophie de Louvain…*, s. 71.

[176] Por. D. Mercier: *Discours prononcé à l'occasion de la remise de son portrait 2 décembre 1894…*, s. 7—15.

[177] Por. L. de Raeymaeker: *Le Cardinal Mercier et l'Institut Supérieur de Philosophie de Louvain…*, s. 59. Tak sformułowany cel Towarzystwa, jak podaje de Raeymaeker, zapisał Théodore Fontaine — pierwszy sekretarz Towarzystwa — w sprawozdaniu z posiedzeń odbywających się w roku akademickim 1888—1889. Zatwierdzono go w czasie drugiego posiedzenia, 29 stycznia 1889 roku (por. ibidem, s. 59, przypis 31). Zdaniem de Raeymaekera, zamiarem Merciera było rozsławienie Towarzystwa, dlatego próbował pozyskać dla niego najbardziej znane postaci świata filozoficznego. Już podczas pierwszego posiedzenia, 6 listopada 1888 roku „oznajmił — pisał de Raeymaeker — że kardynał Zigliara przyjął honorowe przewodnictwo, a wiele innych osób przyjęło tytuły członków korespondencyjnych: Stöckl (Eichstätt), von Hertling (Monachium), Pesch (Beyenberg, Holandia), Schneid (Eichstätt), de San (jezuici, Louvain)" (ibidem, s. 60, przypis 32). Natomiast aby zostać zwyczajnym członkiem Towarzystwa,

stwa Mercier, jako jego przewodniczący, wybierze grupę przyszłych profesorów Instytutu, którzy skupieni wokół swego mistrza, tworzyć będą *sensu stricto* neoscholastyczną szkołę lowańską. Znajdą się wśród nich w pierwszej kolejności: Simon Deploige, Armand Thiéry, Désiré Nys i Maurice de Wulf[178]. Każdy z nich, jak podkreślał Kazimierz Wais, „był wybornie przygotowany do swego odpowiedzialnego urzędu. Nys — pisał Wais — mając uczyć w Instytucie chemii i kosmologii, kształcił się, po uzyskaniu stopnia doktorskiego z filozofii, w chemii u Ostwalda w Lipsku; Thiéry, przeznaczony do wykładów fizyki i psychologii, otrzymawszy doktorat nauk fizycznych i matematycznych, słuchał, także w Lipsku, Wundta przez dwa lata; Deploige, upatrzony na katedrę historii nauk ekonomicznych i politycznych, tudzież filozofii społecznej, doktoryzował się z prawa i literatury oraz bawił przez dłuższy czas, w celach naukowych, w Szwajcarii; wreszcie de Wulf, potrójny doktor, przez prace z zakresu historii filozofii przygotowywał się do objęcia katedry tegoż przedmiotu"[179]. Oprócz nich Louis de Raeymaeker wskazywał także jeszcze jednego ucznia Merciera — Cyrille Van Overbergha, któremu mistrz zamierzał powierzyć wykłady na temat współczesnego socjalizmu[180]. Zanim to jednak nastąpi, na potrzeby realizacji prowizorycznego planu studiów próbuje Mercier zgromadzić sobie zespół naukowców, którzy podejmą się wykładania nauk szczegółowych w kontakcie z filozofią. Bardzo szybko okaże się jednak, że jest to zadanie nader trudne.

---

trzeba było posiadać co najmniej licencjat z filozofii według świętego Tomasza. W październiku 1888 roku na listę członków wpisały się następujące osoby: Théodore Fontaine, Léon de Lantsheere, Jean de Coster, Désiré Nys, Georges de Craene; w styczniu 1889 roku dopisał się Isidore Maus, a w lutym — Gabriel Van den Gheyn. W kolejnych latach do Towarzystwa zapisywali się: Simon Deploige (1890), Charles Martens (1891), Jean Halleux, Maurice de Wulf (1892), Armand Thiéry (1895), Edouard Crahay (1896), Maurice Defourny, Léon Noël (1903), Edgar Janssens (1904), Nicolas Balthasar, Charles Sentroul, Albert Michotte, Auguste Pelzer, Gasper Simons (1906) — por. ibidem, s. 60, przypis 32. De Raeymaeker wspominał również, że w związku z ostateczną organizacją Instytutu w 1894 roku warunki przyjęcia zostały doprecyzowane podczas posiedzenia 30 października 1893 roku, a zaostrzone 22 czerwca 1903 roku. Por. ibidem.

[178] Por. D.A. Boileau: *Cardinal Mercier: A memoir…*, s. 92—93.

[179] K. Wais: *Śp. Kardynał Mercier*. „Gazeta Kościelna" z 14 lutego 1926, nr 7, s. 78. Szczegóły życiorysu i dorobku naukowego wymienionych kandydatów podaje Louis de Raeymaeker. Por. L. de Raeymaeker: *Le Cardinal Mercier et l'Institut Supérieur de Philosophie de Louvain…*, s. 87—88.

[180] Por. L. de Raeymaeker: *Le Cardinal Mercier et l'Institut Supérieur de Philosophie de Louvain…*, s. 87.

1.5.1.2. Zapowiedź pierwszych trudności

Kompletując kadrę naukową do swojego Instytutu, Mercier odkrywa wkrótce, że jak pisał John A. Gade, „jego zespół składał się z ludzi o odmiennych, nie w pełni zgadzających się między sobą i w żadnym razie nie zbieżnych z jego projektem punktach widzenia. Szczególnie niefortunny był dokonany przez niego wybór kolegów w jego własnym przedmiocie — filozofii”[181]. Dotyczyło to przede wszystkim Henry'ego de Dorlodota, którego kurs kosmologii, prowadzony w duchu starej scholastyki, nudny i posępny, okazał się całkowitą porażką. Dorlodot najpierw złożył rezygnację, później ją wycofał i jak zaznaczył Alois Simon, zwrócił się przeciwko Mercierowi, oskarżając go o zdradę intencji Leona XIII[182]. Działania Merciera budzą także opozycję rektora Uniwersytetu Lowańskiego Jeana B. Abbeloosa, który — jak pisał Louis de Raeymaeker — „usiłował unicestwić projekty Merciera”[183]. De Raeymaeker zwracał przy tym uwagę na fakt, że stosunki Abbeloosa z Mercierem były już w tym czasie bardzo napięte. Jeszcze u początku rektorskiej kadencji Abbeloosa, w 1887 roku, Mercier był z nim w bardzo dobrej komitywie, pełniąc u jego boku obowiązki związane z ogólną pracą na rzecz Uniwersytetu. I chociaż już wtedy, jak podkreślał de Raeymaeker, ze względu na zasadnicze różnice charakterologiczne mogło dojść w ich relacjach do pierwszych nieporozumień, to jeszcze w 1889 roku wzajemne stosunki cechowała wielka serdeczność. Stopniowo jednak rozluźniały się one, aż wreszcie popsuły się zupełnie[184]. Tymczasem Leon XIII, obserwując pro-

[181] J.A. Gade: *The life of Cardinal Mercier…*, s. 54.

[182] Por. A. Simon: *Le Cardinal Mercier…*, s. 50. Louis de Raeymaeker, który szczegółowo zrelacjonował całą sytuację, pisał, że Leon XIII nie tylko stanął po stronie Merciera, ale doprowadził w 1894 roku do dymisji Dorlodota. Odebrano mu kurs kosmologii w Instytucie, przydzielając w zamian kurs paleontologii w ramach Wydziału Nauk. Upokorzony Dorlodot zacznie od tej pory szukać okazji do odwetu na Mercierze i niebawem ją znajdzie. Por. L. de Raeymaeker: *Le Cardinal Mercier et l'Institut Supérieur de Philosophie de Louvain…*, s. 85, 94—95.

[183] L. de Raeymaeker: *Le Cardinal Mercier et l'Institut Supérieur de Philosophie de Louvain…*, s. 88. Louis de Raeymaeker odwołuje się w tym kontekście do raportu, który przedstawił Mercier w lipcu 1893 roku, podczas spotkania z biskupami. W raporcie tym zamieścił projekt definitywnej organizacji Instytutu oraz propozycje profesorskich nominacji. Wręczony Abbeloosowi egzemplarz z odręcznymi notatkami rektora znajduje się w archiwach Instytutu. Charakter tych notatek pokazuje, zdaniem de Raeymaekera, rzeczywisty, bardzo krytyczny, czy wręcz złowrogi stosunek Abbeloosa do planów Merciera. Por. ibidem, s. 88—89, przypis 75.

[184] Por. ibidem, s. 89, przypis 76. De Raeymaeker w następujący sposób przedstawia przyczyny takiego stanu rzeczy: „Abbeloos — charakter wyniosły, rozgoryczony chwiejnym zdrowiem — był, naturalnie, gotowy powziąć podejrzenia co do inicjatyw podejmowanych poza jego wiedzą i działalnością. Otóż niepohamowana gorliwość, z jaką Mercier oddawał się realizacji planów Leona XIII, naraziła go na liczne zarzuty wobec tego rodzaju inicjatyw. Zwró-

ces powstawania Wyższego Instytutu Filozofii, stał zdecydowanie po stronie Merciera i jak się okazało, był to sojusznik potężny. 7 marca 1894 roku, wbrew opozycji rektora, dotarł do Louvain papieski list, który miał konstytuować Wyższy Instytut Filozofii w jego definitywnym kształcie. W praktyce okazało się jednak, że nie był to jeszcze kształt ostateczny[185].

1.5.2. Konflikt ze środowiskiem rzymskim

„Rok 1894 — pisał Louis de Raeymaeker — wysypał na dzieło Merciera swój róg obfitości: Instytut otrzymał własne pomieszczenia, przestronne i gościnne; zyskał trwałą organizację naukową; dysponował odtąd własnym organem — »Revue Néo-Scolastique«; zwrócił na siebie uwagę uczonego świata dzięki różnym tomom *Kursu filozofii*, które raz po raz wydawał prezydent. Wkrótce jednak niebo zachmurzyło się i rozpętała się burza. Instytut chylił się ku upadkowi podczas kryzysu, który trwał prawie trzy lata”[186]. U podstaw nowego kryzysu legł, paradoksalnie, papieski list z 7 marca 1894 roku, a mówiąc precyzyjniej, zawarte w nim zalecenie, że projekt statutów nowego Instytutu, który musi zostać przygotowany, będzie rozpatrywała i zatwierdzała rzymska Kongregacja Studiów (Congrégation des Études). Problem tkwił w tym, że prefektem tej kongregacji mianowany został kardynał Mazzella, dawny profesor Uniwersytetu Gregoriańskiego, niechętny dziełu Merciera. Nie była to jednak animozja osobista, ale jak zaznacza większość piszących o tych wydarzeniach autorów, różnice programowe,

cił się do autorytetu rzymskiego w sprawie utworzenia Instytutu; uzyskał dla tego Instytutu pewną niezależność administracyjną, która mogła tylko razić rektora; otrzymał jednocześnie możliwość samodzielnego organizowania swojego Instytutu i gromadzenia koniecznych na to środków, jednakże prowadziło to do zderzenia z rektorem, który ze swej strony musiał wystarać się o konieczne środki finansowe, niezbędne do dobrego funkcjonowania Uniwersytetu […]; chcąc zapewnić sobie stałe grono studentów filozofii, zwrócił się raz jeszcze do papieża w 1891 roku, aby prosić o ustanowienie seminarium duchownego w pobliżu Instytutu; Leon XIII adresował do niego — do niego osobiście — list datowany na 27 lipca 1892 roku, aby powierzyć mu zadanie utworzenia i organizacji seminarium, a później zezwolił na nazwanie tej instytucji »Seminarium Leona XIII«. Te powtarzające się interwencje papieskiego autorytetu, które sprawiały wrażenie działań siłowych, nie wszystkim się podobały i bardzo denerwowały rektora”. Ibidem, s. 89—90.

[185] Por. L. Noël: *Le Cardinal Mercier…*, s. 25.

[186] L. de Raeymaeker: *Le Cardinal Mercier et l'Institut Supérieur de Philosophie de Louvain…*, s. 114. W Polsce tak zwany kryzys językowy, który przeżywał Wyższy Instytut Filozofii w latach 1895—1898 (a właściwie aż do 30 sierpnia 1899 roku), nieco bliżej opisała siostra Maria Leonia. Por. Maria Leonia: *Kardynał Mercier, obrońca ojczyzny*. Katowice 1949, s. 60—65.

które ujawniały się między szkołami rzymskimi, na czele z Uniwersytetem Gregoriańskim, a szkołą lowańską[187]. Trzeba w tym miejscu przypomnieć, że głębsze relacje ze środowiskiem rzymskim nawiązał Mercier w czasie swej pierwszej wizyty u Leona XIII, na przełomie sierpnia i września 1882 roku. Wtedy to również spotkał się w Rzymie z czołowymi przedstawicielami scholastycznego odrodzenia, wśród których wymienia się kardynałów Pecciego i Zigliarę, ojców Liberatorego i Cornoldiego oraz grupę filozofów z Neapolu, szczególnie Giuseppe Prisca i Salvatore Talama"[188]. W zamyśle Leona XIII grupa ta miała dokonać intelektualnej przebudowy Uniwersytetu Gregoriańskiego — zorientowania go w kierunku bardziej tomistycznym. Talamo i Cornoldi przyjechali do Rzymu na prośbę Leona XIII, aby pomóc w reorganizacji Uniwersytetu: pierwszy — dzięki prowadzeniu wykładów z filozofii prawa; drugi — realizując zadanie utworzenia Akademii Rzymskiej św. Tomasza, na której czele stanął kardynał Giuseppe Pecci — ideowo związany ze środowiskiem neapolitańskim brat Leona XIII[189]. Nic zatem dziwnego, że współpracujący z sobą w utworzeniu Akademii Cornoldi,

[187] Por.: D.A. Boileau: *Cardinal Mercier: A memoir…*, s. 125; R. Aubert: *Désiré Mercier et les débuts de l'Institut de Philosophie…*, s. 108 i nast.; A. Simon: *Le Cardinal Mercier…*, s. 51 i nast. Ślady tych programowych różnic można znaleźć na łamach „Revue Néo-Scolastique", przy okazji recenzji i komentarzy dotyczących książki Clémenta Bessego *Deux centres du mouvement thomiste. Rome et Louvain* (por.: *Mélanges et Documents. Le mouvement néo-thomiste*. „Revue Néo-Scolastique" 1902, nr 9, s. 224; A. Pelzer: *Mélanges et Documents. Le mouvement néo-thomiste*. „Revue Néo-Scolastique" 1904, nr 11, s. 478; „Revue Néo-Scolastique" 1905, nr 12, s. 251—252; L. Noël, A. Pelzer: *Mélanges et Documents. Le mouvement néo-thomiste*. „Revue Néo-Scolastique" 1907, nr 14, s. 96), a także konfrontacji „paleotomizmu" z neotomizmem (por. *Mélanges et Documents. Le mouvement néo-thomiste*. „Revue Néo-Scolastique" 1903, nr 10, s. 214—215). Wszystko to pozwala głębiej zrozumieć różnice programowe, które mocno ujawniały się już około 1894 roku między szkołą lowańską a środowiskami Rzymu, a także genezę kryzysu, w jaki popadł Wyższy Instytut Filozofii po roku 1894.

[188] L. de Raeymaeker: *Le Cardinal Mercier et l'Institut Supérieur de Philosophie de Louvain…*, s. 47—48. Por. J. Ageorges: *Le Cardinal Mercier…*, s. 17. Redakcja „Rivista di filosofia neo-scolastica" zamieści w jednym z numerów swego pisma wypowiedź Léona Noëla (reakcję na zarzuty ze strony „Civiltà Cattolica", że założona w 1909 roku neoscholastyczna szkoła mediolańska w swoim artykule programowym nie będzie nawiązywała do tradycji włoskiej, lecz lowańskiej), która podkreśla ścisły związek Merciera i jego uczniów z wymienionymi twórcami scholastycznego odrodzenia: „Za każdym razem — pisał Noël — gdy tylko nadarzała się okazja, wyraźnie stwierdzaliśmy w Instytucie Filozofii solidarność neotomizmu lowańskiego z neotomizmem Sanseverina, Cornoldiego, Zigliary, Liberatorego" (*Comunicazioni della redazione*. „Rivista di filosofia neo-scolastica" 1909, nr 3, s. 413). O częstych nawiązaniach Merciera do włoskich twórców scholastycznego odrodzenia pisał także w swym artykule René Kremer. Por. R. Kremer: *Le Cardinal Mercier philosophe*. „Revue de philosophie" 1926, mars—avril, nr 2, s. 118—119.

[189] Por.: R. Aubert: *Désiré Mercier et les débuts de l'Institut de Philosophie…*, s. 100; É. Gilson, T. Langan, A.A. Maurer: *Historia filozofii współczesnej…*, s. 327, przypis 13; L. de Raeymaeker: *Le Cardinal Mercier et l'Institut Supérieur de Philosophie de Louvain…*, s. 41.

Talamo i Pecci wspierali dzieło Merciera, które przecież w swym pierwotnym projekcie i w zamyśle Leona XIII miało być bardzo do niej zbliżone. Wsparcia doświadczał Mercier także ze strony Tomassa Zigliary, najbardziej znanego przedstawiciela środowiska rzymskich dominikanów[190]. Wydaje się jednak, że największy spośród nich wszystkich wpływ na dzieło Merciera wywarł Giovanni Cornoldi. Wpływ ten miał podwójny charakter: pośredni, przez osobę Leona XIII, który z jednej strony inspirował się myślą Cornoldiego, co można miejscami zauważyć w encyklice *Aeterni Patris*[191], z drugiej natomiast próbował przeszczepić do Louvain podobny model scholastycznego odrodzenia, jaki w Rzymie realizował Cornoldi (wykłady rzymskie, Akademia Rzymska św. Tomasza)[192]; bezpośredni — wynikający z aktywności filozoficzno-naukowej samego Cornoldiego, którą Mercier znał i którą także się inspirował. Chodzi tu zwłaszcza o związek filozofii i nauk szczegółowych, którego ideę powziął Mercier nie tylko pod wpływem swego brata — lekarza i dyskusji w kółku księżowsko-lekarskim z czasów studenckich, ale także pod wpływem Cornoldiego i utworzonej przezeń w 1874 roku w Rzymie Akademii Filozoficzno-Medycznej. Jak pisał Roger Aubert, „Mercier zerwał odważnie ze zbyt abstrakcyjnym i zbyt literalnym ujmowaniem filozofii. Wpływ ojca Cornoldiego i jego Akademii Filozoficzno-Medycznej na niektóre sprawy był tu niewątpliwy"[193]. Tak więc u początków swej działalności w Louvain Mercier mógł liczyć na wsparcie szeroko rozumianej grupy filozofów scholastycznego odrodzenia, wywodzących się z lub nawiązujących do środowiska neapolitańskiego, a także na środowisko rzymskich

[190] Świadczy o tym fakt, że to właśnie Zigliara na prośbę Merciera zostaje honorowym przewodniczącym założonego przez niego 6 listopada 1888 roku Towarzystwa Filozoficznego w Louvain. Por. L. de Raeymaeker: *Le Cardinal Mercier et l'Institut Supérieur de Philosophie de Louvain…*, s. 60, przypis 32.

[191] Pojęcie „filozofia chrześcijańska", które pojawia się na kartach *Aeterni Patris*, w opinii Étienne Gilsona zostało przyjęte przez Leona XIII najprawdopodobniej pod wpływem Sanseverina. Jeżeli chodzi natomiast o kluczowy pogląd Leona XIII, zgodnie z którym przyczyna nieładu społecznego tkwi w błędach filozoficznych, to był on jednym z poglądów Cornoldiego. (Por. É. Gilson, T. Langan, A.A. Maurer: *Historia filozofii współczesnej…*, s. 327, przypis 11, s. 330, przypis 16). Znamiennym jest fakt, że o ile pojęcie filozofii chrześcijańskiej nie było przez Merciera docenione, o tyle pogląd Cornoldiego dotyczący wpływu filozofii na życie społeczne Mercier chętnie przyjął i wielokrotnie, na różne sposoby artykułował. Świadczy o tym chociażby artykuł, jaki opublikował w 1895 roku na łamach „Revue Néo-Scolastique", zatytułowany *Agnostycyzm* (*L'agnosticisme*), w którym ustosunkowując się do książki Arthura J. Balfoura *The foundations of belief*, pisze: „Nie można powstrzymać się zresztą od podziwu dla mądrości tego męża stanu, który z tamtej strony politycznych konfliktów ocenił głębię problemów społecznych i zrozumiał, że problemy społeczne same w sobie są zależne od wiecznych problemów metafizyki i krytyki poznania". D. Mercier: *L'agnosticisme…*, s. 20.

[192] Por.: J.L. Perrier: *The revival of scholastic philosophy in nineteenth century…*, rozdział 9; R. Aubert: *Désiré Mercier et les débuts de l'Institut de Philosophie…*, s. 100.

[193] R. Aubert: *Désiré Mercier et les débuts de l'Institut de Philosophie…*, s. 114.

dominikanów[194]. Było to wsparcie na tyle skuteczne, że Mercier w początkowym okresie realizacji swych planów, najpierw w związku z kursem filozofii świętego Tomasza, a później w związku z Wyższym Instytutem Filozofii, odnosił liczne sukcesy. Szczególnie w tym ostatnim wypadku, a był to już okres pierwszych sporów Merciera z Abbeloosem, ujawniło się ogromne wsparcie Cornoldiego dla projektów Merciera. Wspominał o tym Louis de Raeymaeker, podkreślając, że od 3 sierpnia 1888 do 20 lipca 1889 roku, w czasie gdy ważyły się losy Mercierowskiego projektu Instytutu, to właśnie Cornoldi wielokrotnie rozmawiał z Leonem XIII, wstawiając się za Mercierem i popierając jego plany[195]. Stopniowo jednak dobra passa Merciera dobiega końca. W 1892 roku umiera w Rzymie zarówno Matteo Liberatore, jak i Giovanni Cornoldi. Dwa lata wcześniej, w 1890 roku, umiera kardynał Pecci, a w 1893 roku — Tomasso Zigliara. Stopniowo traci więc Mercier swych intelektualnych sojuszników, co będzie miało ważne znaczenie w obliczu nadchodzących wydarzeń. Niezwykle istotny wydaje się ponadto fakt, że swe oblicze zmienia również Uniwersytet Gregoriański, który obiera kierunek coraz bardziej zachowawczy. Nie jest to już więc Kolegium Rzymskie Tongiorgiego i Palmieriego, ale uczelnia, w której dominuje podejście historyczne — próba wydobycia z klasycznych tekstów scholastyków, a zwłaszcza świętego Tomasza, ich oryginalnej myśli[196], także w perspektywie teologii. Alois Simon ocenił ten fakt jednoznacznie: „Na Uniwersytecie Gregoriańskim […] filozofia była zorientowana na teologię, a nie na nauki”[197]. W takim też duchu interpretował filozofię były profesor Uniwersytetu Gregoriań-

[194] O tym wsparciu dla podejmowanych w Louvain działań mówił w swym programowym wystąpieniu z roku 1882 sam Mercier, powołując się, jak podkreślał, na życzenie „najdroższego z naszych chwalebnych papieży, który zechciał mi powtórzyć, że profesorowie z Louvain muszą być »pierwszymi z pierwszych«; jest to nadzieja najszanowniejszych prezydentów Akademii Rzymskiej świętego Tomasza z Akwinu — Pecciego i Zigliary — oraz jej najsławniejszych członków: Liberatorego, Cornoldiego, Talama, Prisca — a także innych, którzy prześcigają się w podkreślaniu, jak bardzo liczą na znakomitą współpracę z naszą sławną Alma Mater”. D. Mercier: *Discours d'ouverture du cours de philosophie de s. Thomas…*, s. 23.

[195] Por. L. de Raeymaeker: *Le Cardinal Mercier et l'Institut Supérieur de Philosophie de Louvain…*, s. 66.

[196] Por. K. Wais: *Neoscholastyka…*, s. 13. To zorientowanie historyczne, które zaobserwować można w ramach Gregorianum, nie dotyczy zresztą samej tylko filozofii czy też wyłącznie — patrząc nawet szerzej — całego Uniwersytetu. Jest ono po części wynikiem zakrojonych na szerszą skalę inicjatyw, podejmowanych przez Leona XIII w Rzymie, o których w następujący sposób pisał Mercier: „Odkąd Leon XIII w sposób wolny oddał do dyspozycji badaczy literackie skarby Watykanu, Rzym stał się stolicą badań studiów historycznych; wiele sławnych towarzystw, wiele europejskich rządów utworzyło tam instytuty na użytek osobistych badań: pałac papieski stał się intensywnym ogniskiem, z którego światło rozprzestrzeni się na wszystkie dziedziny historii, jednakże na średniowiecze być może bardziej niż na epokę nowożytną”. D. Mercier: *La Philosophie Néo-Scolastique…*, s. 6.

[197] A. Simon: *Le Cardinal Mercier…*, s. 50.

skiego, a nowy prefekt Kongregacji Studiów — kardynał Mazzella. Podkreśla to również Roger Aubert: „Mazzella pojmował filozofię tylko w zależności od teologii i projekt Merciera, który dawał szerokie pole nauczaniu nauk przyrodniczych, mógł go tylko zrażać. Miał on wrażenie — jak i inni w Rzymie, coraz liczniejsi, myślący tak jak on — że w Wyższym Instytucie Filozofii w Louvain nauczano przede wszystkim nauk przypudrowanych trochę filozofią tomistyczną. Nie mógł on zresztą przyjąć, że w Louvain filozofia była nauczana po francusku, co wydawało mu się niebezpieczne »dla właściwego zastosowania terminów« i skutkiem tego — dla ortodoksyjności doktryny”[198]. Ten właśnie fakt wykorzystali lowańscy przeciwnicy Merciera, aby zawiązać w Rzymie wymierzoną przeciwko niemu koalicję.

1.5.2.1. Kryzys językowy

Intrygę uknuł poszukujący okazji do rewanżu Henry de Dorlodot. Louis de Raeymaeker podkreśla zdecydowanie, że to właśnie on przekonał do takiej gry rektora Abbeloosa i pozyskał dla swoich celów Charles'a de T'Serclaesa — prezydenta Kolegium Belgijskiego (Collège Belge) w Rzymie w latach 1880—1927, który pisał pod kontrolą Leona XIII jego biografię i z tego tytułu cieszył się u papieża dużymi wpływami[199]. Dorlodot zamierzał niewątpliwie wykorzystać wpływy de T'Serclaesa, aby nieufnego względem projektów Merciera prefekta Kongregacji Studiów nastawić jeszcze bardziej negatywnie do tego, co działo się w Louvain. Sam de T'Serclaes patrzył „złym — jak pisze Roger Aubert — okiem na inicjatywy Merciera, ponieważ sądził, że w kwestii odrodzenia tomizmu nie można było uczynić nic lepszego, jak tylko naśladować to, co dokonywało się na Uniwersytecie Gregoriańskim, i widział zarazem w Seminarium Leona XIII, które Mercier dołączył do swojego Instytutu, możliwą konkurencję dla Kolegium Belgijskiego […]. De T'Serclaes — dodaje Aubert — przyłożył się do zdyskredytowania Merciera i jego inicjatywy wobec papieża, który istotnie nie spodziewał się tego, że Instytut z Louvain przyjmie orientację tak wolną w stosunku do tomizmu historycznego, i zaczynał niepokoić się tym, że w Louvain mówiono chętnie o *neo*-tomizmie. O tyle łatwo było karmić jego niepokoje, że w ostatnich latach XIX wieku stwierdzono u starego papieża,

[198] R. Aubert: *Désiré Mercier et les débuts de l'Institut de Philosophie…*, s. 108—109.

[199] Mechanizm budowanej intrygi odsłania wysłany przez Dorlodota do Abbeloosa list, który szczegółowo analizuje Louis de Raeymaeker. Por. L. de Raeymaeker: *Le Cardinal Mercier et l'Institut Supérieur de Philosophie de Louvain…*, s. 112—113, przypis 132.

po okresie otwartości na nowożytny świat, zwrot w kierunku pozycji bardziej konserwatywnych"[200].

Wykorzystując coraz bardziej widoczne napięcia na linii Louvain — Rzym, Henry de Dorlodot budował zatem swoistą koalicję przeciwko Mercierowi. Działo się to niejako dwustronnie. Z jednej strony w Rzymie, gdzie przebywał Charles de T'Serclaes, który miał bezpośredni dostęp do rzymskich Kongregacji i był w stałym, dobrym kontakcie z prefektem Kongregacji Studiów, z drugiej natomiast — w Louvain, gdzie także istniało środowisko nieprzychylne Mercierowi. Tu wsparł go Jules de Becker, profesor Uniwersytetu Lowańskiego i dawny uczeń Uniwersytetu Gregoriańskiego, oraz Maurice de Baets, który w swoim czasie również studiował w Rzymie[201]. Wkrótce koalicja ta okazała się bardzo skuteczna. 20 lipca 1894 roku Mercier, za pośrednictwem rektora, złożył na spotkaniu biskupów przygotowany przez siebie projekt statutów Wyższego Instytutu Filozofii[202]. Jednocześnie jednak rektor, nie informując o tym wcześniej Merciera, przygotował także własny projekt i obydwa zaprezentował podczas spotkania[203]. Problem był o tyle poważny, że projekt rektora miał zasadniczo różny charakter od propozycji Merciera i wyraźnie modyfikował całą jego wizję Instytutu. Louis de Raeymaeker podkreślał, że Abbeloos chciał przede wszystkim całkowicie podporządkować Instytut swojej władzy, dlatego w jego projekcie znalazło się założenie, że Instytut zostanie poddany autorytetowi i władzy rektorskiej na takich samych zasadach, jak wszystkie wydziały, że kompetencje prezydenta Instytutu nie będą większe niż kompetencje dziekanów poszczególnych wydziałów, a nominacje profesorskie w Instytucie leżeć będą w gestii rektora, podobnie zresztą jak rozporządzanie dobrami Instytutu, które miały zostać powierzone uniwersyteckiemu skarbnikowi[204]. Oczywi-

[200] R. Aubert: *Désiré Mercier et les débuts de l'Institut de Philosophie…*, s. 109.

[201] Por. L. de Raeymaeker: *Le Cardinal Mercier et l'Institut Supérieur de Philosophie de Louvain…*, s. 115—116.

[202] Louis de Raeymaeker podaje tu datę 20 lipca 1895 roku (por. ibidem, s. 119). Nie jest to jednak możliwe, ponieważ 14 lipca 1895 roku, jak zaznacza zresztą nieco dalej sam de Raeymaeker, statuty zostały już zmodyfikowane i ogłoszone przez rzymską Kongregację Studiów, po uprzedniej ich weryfikacji przez biskupów (por. ibidem, s. 122). Najprawdopodobniej de Raeymaeker pomylił rok, a świadczy o tym informacja podana przez Aloisa Simona, który pomija wprawdzie dzień, ale podaje rok i miesiąc złożenia projektu u biskupów: lipiec 1894 (por. A. Simon: *Le Cardinal Mercier…*, s. 51). Wydaje się więc, że właściwa data to 20 lipca 1894 roku. Sam Simon popełnia natomiast błąd w dacie ogłoszenia tekstu statutów przez Kongregację. Zamiast 4 lipca 1895 roku, jak pisze Simon (por. ibidem, s. 52), powinno być 14 lipca 1895 roku, jak podają de Raeymaeker i Roger Aubert. Por.: L. de Raeymaeker: *Le Cardinal Mercier et l'Institut Supérieur de Philosophie de Louvain…*, s. 123; R. Aubert: *Désiré Mercier et les débuts de l'Institut de Philosophie…*, s. 109.

[203] Por. L. de Raeymaeker: *Le Cardinal Mercier et l'Institut Supérieur de Philosophie de Louvain…*, s. 119.

[204] Ibidem.

ste było zatem, że Mercier na taki projekt się nie zgodzi. Przede wszystkim, pomijając już fakt, że sam pomysł odsunięcia od zarządzania funduszami Instytutu odebrał Mercier jako obraźliwy, nie miał on nigdy zamiaru, jak podkreślał de Raeymaeker, odrywać Instytutu od Uniwersytetu. Wręcz przeciwnie, w jego projekcie Instytut, jako integralna część Uniwersytetu, miałby podlegać obowiązującym w nim prawom i regulaminom, jednakże kierowanie Instytutem, leżałoby, zgodnie z wcześniejszą decyzją papieża, w gestii jego prezydenta, podobnie jak inicjatywa w sprawie profesorskich nominacji, co miało uchronić Instytut przed wprowadzaniem do niego osób wbrew woli jego prezydenta[205]. Jeżeli chodzi natomiast o cele Instytutu, różnica była praktycznie jedna, ale za to zasadnicza: „Rektor utrzymuje — pisał de Raeymaeker — że zgodnie z wolą papieża Instytut ma tylko jeden cel — rozszerzenie nauczania filozofii świętego Tomasza. Przeciwnie prezydent; wyznacza on swemu Instytutowi cel podwójny: nauczanie, a przede wszystkim badania; on również stara się związać swoją wizję z tekstami papieskimi. Jak zauważa Mercier, w tym punkcie różnica jest fundamentalna i wydaje się nieredukowalna; w efekcie rektorowi chodzi o to, aby dostarczyć pasywnym studentom pełnej sumy filozoficznych wiadomości, podczas gdy w koncepcji Merciera chodzi o uformowanie pracowników, którym można zostawić więcej inicjatywy i wolności”[206]. Ostatecznie obydwa projekty zostają wysłane do Rzymu i tam poddane analizie przez Kongregację Studiów pod przewodnictwem kardynała Mazzelli. Niestety, jak zauważył Alois Simon, o ile „kuria rzymska była przychylna Mercierowi, Mazzellę pozyskał rektor. 14 lipca [1895 roku (por. przypis 202) — A.B.] statuty są opublikowane po francusku. Inspirują się w najważniejszej części projektem Abbeloosa: wzmacniają autorytet rektora, zabierają prezydentowi Instytutu inicjatywę nominacji profesorskich, podkreślają konieczność ścisłej zażyłości z doktrynami scholastycznymi i deklarują: »trzeba bacznie zważać na to, żeby cała lub większa część nauki nie opierała się na tym badaniu i studium naukowym«. A paragraf 15 stanowi: »Kursy ogólne, oprócz kursu historycznego i nauk przyrodniczych, będą prowadzone po łacinie […]«.

[205] Por. ibidem, s. 119—120.

[206] Ibidem, s. 120. Projekt Abbeloosa jest więc utrzymany całkowicie w duchu tomizmu tradycyjnego, nauczanego w Rzymie. A ponieważ, jak pisał Louis de Raeymaeker, jest to właśnie „tomizm tradycyjny, trzeba będzie czuwać nad tym, żeby nauczanie, jakie zapewnia Instytut, pozostało wierne tradycji, zgodnie z tym, co czyni się w papieskich instytutach filozoficznych i teologicznych w Rzymie. Rektor, który w pełni podziela poglądy swoich doradców — Dorlodota i jego przyjaciół — utrzymuje, że działając w taki sposób, wnika tylko w intencje Leona XIII; przyjmując wąską i literalną interpretację papieskich formuł, stara się wykazać, że to, co czyni Mercier, pozostaje w opozycji do tego, czego chce papież” (ibidem, s. 120—121). O tym, w jakim stopniu i jak szybko nauczanie w Rzymie, w tym także w Akademii Rzymskiej św. Tomasza, odeszło od celów, które wyznaczył mu Leon XIII, pisał w swej książce Joseph L. Perrier. Por. J.L. Perrier: *The revival of scholastic philosophy in nineteenth century…*, rozdział 9.

Poza tym — zaznaczał Simon — w liście towarzyszącym publikacji statutów Mazzella twierdził, że papież, nie przypominając sobie już faktu wydania pozwolenia na używanie języka francuskiego, »chciał stanowczo, aby nauczano odtąd po łacinie«"[207]. Jak zgodnie podkreślają wszyscy komentujący tamte wydarzenia, był to dla Wyższego Instytutu Filozofii cios nieomal śmiertelny[208]. Projekt Merciera miał w założeniu żywy kontakt filozofii z naukami szczegółowymi. „Jak — pyta David A. Boileau — można by tego dokonać w martwym języku? Jak mógłby ktoś w nim wykładać? Wykluczała to materia przedmiotu, a ustanowiona przez Merciera metoda czyniła niemożliwym. Filozofia nie jest tylko służką teologii; uprawnione pole jej wysiłków jest bardziej wszechstronne. Widać teraz, dlaczego Mercier nalegał, żeby Instytut, który potrzebował finansowej i administracyjnej niezależności, odgrywał odrębną rolę w strukturze Uniwersytetu. Projekt Merciera, jego metoda, jego paradygmat nie mogły działać w inny sposób. Dlatego też, przez papieskie narzucenie łaciny jako języka wykładowego, los projektu Merciera został z góry przesądzony"[209]. Zdesperowany Mercier udaje się do Rzymu, aby osobiście interweniować u papieża. Jego audiencja zostaje wyznaczona na 6 marca, lecz tym razem jest to wydarzenie dla Merciera niezwykle bolesne. Zamiast słów wsparcia słyszy surowe zarzuty[210]

[207] A. Simon: *Le Cardinal Mercier…*, s. 52. Jeżeli chodzi o możliwość profesorskich nominacji w Instytucie, to sprawa była nieco bardziej skomplikowana, niż podawał Simon. Przepisy statutów stanowiły, że rektor musiał uzgadniać z prezydentem propozycje kandydatów i przedstawiać wiernie biskupom przebieg tych konsultacji. W wypadku nieporozumień prezydent mógł bezpośrednio przedstawić biskupom swój punkt widzenia. Zarówno to, jak i inne postanowienia ogłoszonych przez Kongregację statutów bardziej szczegółowo omawia w swej książce Louis de Raeymaeker. Por. L. de Raeymaeker: *Le Cardinal Mercier et l'Institut Supérieur de Philosophie de Louvain…*, s. 122—124.

[208] Por.: R. Aubert: *Désiré Mercier et les débuts de l'Institut de Philosophie…*, s. 109; L. de Raeymaeker: *Le Cardinal Mercier et l'Institut Supérieur de Philosophie de Louvain…*, s. 124; A. Simon: *Le Cardinal Mercier…*, s. 52.

[209] D.A. Boileau: *Cardinal Mercier: A memoir…*, s. 130. W ramach przygotowanego wraz z innymi profesorami Wyższego Instytutu Filozofii podręcznika Mercier poda szczegółową argumentację za nauczaniem filozofii św. Tomasza po francusku (por. D. Mercier, D. Nys: *Traité élémentaire de philosophie à l'usage des classes…*, s. 5—10. Por. także D. Mercier: *A propos de l'enseignement de la scolastique*. „Revue Néo-Scolastique" 1905, nr 12, s. 338—343). Napisze rówież: „Jest niepodważalne, że w seminariach rzymskich, w domach studiów zgromadzeń zakonnych, gdzie trwająca trzy lata filozofia scholastyczna przygotowuje wyłącznie do teologii, używanie łaciny przynosi wymierne korzyści […]. Ale czy łacina jest istotna dla nauczania filozofii scholastycznej z tego powodu, że była ona początkowo pisana po łacinie? Czy jest ona preferowana we wszystkich środowiskach? Tak nie uważamy". D. Mercier, D. Nys: *Traité élémentaire de philosophie à l'usage des classes…*, s. 6.

[210] Por. A. Simon: *Le Cardinal Mercier…*, s. 53. Okoliczności tej nieszczęśliwej dla Merciera audiencji przybliża Louis de Raeymaeker, pisząc: „W swoim liście, adresowanym z Rzymu do Helputte'a [Georges Helputte był sprzyjającym Mercierowi profesorem Uniwersytetu Lowańskiego — A.B.] 9 marca 1898, ksiądz Keesen zdaje relację z rozmów, przeprowadzonych z kar-

i wraca do Louvain pokonany, nie próbując nawet bronić nauczania w języku francuskim[211].

1.5.2.2. Zmiany w rzymskiej Kongregacji Studiów

Niewątpliwie, dla Merciera i jego Instytutu nastały, jak to określił David A. Boileau, „czarne dni"[212]. Stan taki trwał do października 1897 roku, kiedy to kardynała Mazzellę zastąpił na stanowisku prefekta Kongregacji Studiów kardynał Satolli. Nowy prefekt, jak pisał de Raeymaeker, „był dużo lepiej poinformowany, niż sądzono. W Ameryce poznał on sprawy Louvain za pośrednictwem Thomasa Bouquillona — Belga, profesora w Waszyngtonie i przyjaciela Merciera. Czytał osobiście dzieła prezydenta Instytutu, którego miał za »pierwszorzędnego tomistę«. W pełni aprobował sposób, w jaki w Louvain rozumiano odnowę tomizmu. Wiedział, że Mercier był »narażony na prześladowania« i że w archiwach Kongregacji znajdowało się dotyczące go »ogromne dossier«. Znał wypowiadane przeciwko niemu skargi i podejmowane środki, które go raziły. Zdecydowany był uczynić zadość sprawiedliwości"[213]. 11 lutego 1898 roku Satolli wysyła do Merciera list, który jak podkreśla Roger Aubert, „pełen pochwał dla Instytutu i jego prezydenta wyraźnie uelastyczniał pojmowanie paragrafu 15, stosującego się do nauczania po łacinie"[214]. Alois Simon przytacza następujący fragment z tego listu: „Jeżeli chodzi o rozwinięcie osobistej myśli profesora we wszystkim tym, co ma związek z naukowym badaniem faktów, z czego wypływają prawa i zasady,

---

dynałem Ferratą [papieskim sekretarzem od nadzwyczajnych spraw kościelnych — A.B.] oraz z ojcem Lepidim i z pracownikami Sekretariatu Stanu; wyjaśniono mu, że przeciwnicy Merciera przedstawili go jako chcącego z pominięciem autorytetu rektora utworzyć »mały, niezależny uniwersytet w łonie Uniwersytetu«, i papież był bardzo niezadowolony już na myśl o tym, że założone przezeń dzieło stało się »przyczyną zamieszania i niezgody«". L. de Raeymaeker: *Le Cardinal Mercier et l'Institut Supérieur de Philosophie de Louvain…*, s. 127.

[211] Por. A. Simon: *Le Cardinal Mercier…*, s. 53. Argumentacja Merciera wybrzmiewać będzie za to w jego pracach, i to do tego stopnia, że nawet po zakończeniu kryzysu językowego napisze jeszcze: „Faktem jest, że nasze pokolenie zniechęciło się do łaciny jako języka naukowego. Odtąd pisać o filozofii po łacinie — to wyrzec się zdecydowanie bycia zrozumiałym dla większości nam współczesnych. I niech nikt nie mówi, że święty Tomasz napisany po łacinie może być zrozumiany tylko w języku łacińskim". D. Mercier: *Le bilan philosophique du XIX^e siècle…*, s. 327.

[212] Por. D.A. Boileau: *Cardinal Mercier: A memoir…*, s. 131.

[213] L. de Raeymaeker: *Le Cardinal Mercier et l'Institut Supérieur de Philosophie de Louvain…*, s. 137—138.

[214] R. Aubert: *Désiré Mercier et les débuts de l'Institut de Philosophie…*, s. 111.

z dyskusją o nowożytnych systemach, z odrzuceniem zastrzeżeń podnoszonych przez nauki lub filozofię, jest bardzo odpowiednie w Instytucie takim jak ten z Louvain, aby wszystkie te rozwinięcia były przedstawiane w języku pospolitym [*vulgaire*]"[215]. W konsekwencji, po wielu zabiegach ze strony sprzymierzeńców i przyjaciół Merciera[216], podczas dorocznego spotkania biskupów w Malines, w dniach 25—26 lipca 1898 roku, podjęto decyzję, że rektor Abbeloos przejdzie na emeryturę z powodów zdrowotnych. Co więcej, jak pisał Alois Simon, „Mercier mógł 30 sierpnia 1899 roku oznajmić Satollemu, że biskupi zgodzili się na zastosowanie artykułu 15 w sensie wyłożonym w liście z 11 lutego"[217]. Cała sprawa znalazła ostatecznie swój epilog w Rzymie. Gdy 27 grudnia 1900 roku Deploige i Thiéry — profesorowie Instytutu — udając się wraz z grupą belgijskich pielgrzymów do Rzymu, zostali przyjęci w ramach audiencji przez Leona XIII, papież, jak pisał Georges Goyau, „powiedział do nich z dumą: »Jestem szczęśliwy, widząc na czele waszej pielgrzymki profesorów założonego przeze mnie Wyższego Instytutu Filozofii. Studia wyższe, którymi kieruje ksiądz Mercier, służą nie tylko duchownym, ale i świeckim, którzy przybywają studiować filozofię nawet po otrzymaniu już innych stopni naukowych […]. Oto, dlaczego cały czas trzymając się tego, żeby filozofia świętego Tomasza była studiowana po łacinie, ustaliliśmy, że w tym wypadku zajęcia prowadzone będą po francusku. Życzę powodzenia mojemu Instytutowi«"[218].

[215] A. Simon: *Le Cardinal Mercier…*, s. 55. Obszerny fragment tego listu przytacza w swej książce Louis de Raeymaeker. Por. L. de Raeymaeker: *Le Cardinal Mercier et l'Institut Supérieur de Philosophie de Louvain…*, s. 139—140.

[216] Por. R. Aubert: *Désiré Mercier et les débuts de l'Institut de Philosophie…*, s. 110. Chodzi tu zwłaszcza o osobę ojca Josepha Lemiusa. W rzymskich archiwach oblatów znajdują się materiały, które posłużyły Robrechtowi Boudensowi do szczegółowego odtworzenia roli, jaką odegrał on w tych wydarzeniach. Zostało to uczynione w formie następującego artykułu, do którego odsyła zarówno Roger Aubert, jak i David A. Boileau: R. Boudens: *La Saint-Siège et la crise de l'Institut supérieur de Philosophie à Louvain 1895—1900*. „Archivum Historiae Pontificiae" 1970, t. 8, s. 301—322. Por.: R. Aubert: *Désiré Mercier et les débuts de l'Institut de Philosophie…*, s. 110—111; D.A. Boileau: *Cardinal Mercier: A memoir…*, s. 132.

[217] A. Simon: *Le Cardinal Mercier…*, s. 56.

[218] G. Goyau: *Le Cardinal Mercier…*, s. 32. Tekst całego przemówienia Leona XIII został zamieszczony w „Revue Néo-Scolastique" z 1901 roku. Por. *Mélanges et Documents*. *Discours adressé par s.s. Léon XIII aux catholiques belges, présentes à Rome le 27 décembre 1900*. „Revue Néo-Scolastique" 1901, nr 8, s. 84—85.

1.5.3. Ku definitywnej formule Instytutu

Nie ulega wątpliwości, że lata kryzysu Wyższego Instytutu Filozofii, związane ze sporem wokół statutów i nauczania w języku francuskim, znacznie spowolniły jego rozwój i w pewnym stopniu zmodyfikowały plany Merciera. W konsekwencji, jak pisał Louis de Raeymaeker, „program wykładów daleki jest od tego, o czym marzył Założyciel Instytutu; jednak taki, jaki jest, program ten — dzięki podwójnej serii kursów z zakresu filozofii i nauk, które zawiera, następnie ze względu na rozróżnienie, które wprowadza między obowiązkowymi kursami filozoficznymi i naukowymi oraz kursami naukowymi do wyboru, wreszcie przez rozłożenie tych ostatnich na poszczególne sekcje — świadczy o orientacji nadanej studiom”[219]. Jest to neoscholastycyzm, czyli, jak pisze David A. Boileau, „próba odnowienia hierarchicznej koncepcji rozmaitych gałęzi ludzkiej wiedzy i — na tej podstawie — połączenia raz jeszcze analizy z syntezą”[220]. Próba ta, gdy tylko zniknęły przeszkody uniemożliwiające jej realizację w taki sposób, w jaki wyobrażał to sobie Mercier, okazała się niezwykle atrakcyjna i bardzo szybko przyniosła Louvain sławę jednego z najsilniejszych ośrodków neoscholastycznych.

1.5.3.1. Intensywny rozwój naukowy

Wraz z zakończeniem kryzysu językowego wzrasta liczba studentów[221], kształtuje się także, zgodnie z pierwotnym zamysłem Merciera, coraz liczniejsze grono profesorów Instytutu, wywodzących się w większości spośród jego uczniów[222]. Umożliwia to Mercierowi utworzenie nowych katedr, a dzięki darom finansowym składanym na cele Instytutu — rozbudowanie jego zaplecza naukowego, w tym zwłaszcza laboratorium psychologiczne-

[219] L. de Raeymaeker: *Le Cardinal Mercier et l’Institut Supérieur de Philosophie de Louvain…*, s. 157.

[220] D.A. Boileau: *Cardinal Mercier: A memoir…*, s. 110.

[221] O ile w roku akademickim 1899—1900 Instytut liczył 57 zapisanych studentów, w tym 23 świeckich, a w roku 1900—1901 liczba ta wynosiła 51 studentów, o tyle w roku 1901—1902 wzrosła już do 66 (18 zagranicznych), a w roku 1902—1903 — do 75 studentów (26 zagranicznych), nieznacznie tylko malejąc w roku 1903—1904 (72 studentów, w tym 25 zagranicznych). Por. L. de Raeymaeker: *Le Cardinal Mercier et l’Institut Supérieur de Philosophie de Louvain…*, s. 158, 162.

[222] Pod koniec 1904 roku są nimi: S. Deploige, A. Thiéry, D. Nys, M. de Wulf, L. de Lantsheere, M. Defourny, L. Noël, A. Michotte. Por. ibidem, s. 162, 169.

go[223]. Poza tym, jak pisał Kazimierz Wais, „do grona profesorów Instytutu należą obok zawodowych filozofów wybrani z innych wydziałów mistrzowie, uczący np. trygonometrii, mechaniki, mineralogii, krystalografii, biologii, botaniki, zoologii, anatomii, fizjologii, ekonomii politycznej. Uzupełnieniem tych regularnych wykładów są konferencje o najżywotniejszych zagadnieniach filozoficznych i naukowych”[224]. Wielu uczniów Merciera wykłada także w innych ośrodkach uniwersyteckich[225]. Ten intensywny rozwój Instytutu zostaje bardzo szybko dostrzeżony i doceniony w rozmaitych środowiskach naukowych, także poza granicami Belgii[226]. Dzieje się to zwłaszcza dzięki „Revue Néo-Scolastique”, który od 1894 roku zyskał już sobie renomę w świecie filozoficznym. To w dużej mierze za sprawą tego pisma, jak podkreślał Louis de Raeymaeker, „młoda szkoła lowańska objawiła się światu myśli. Wytrwale współpracują z nim nie tylko profesorowie filozofii i nauk oraz prelegenci Wyższego Instytutu Filozofii, ale jednocześnie dawni uczniowie kursu filozofii świętego Tomasza, prowadzonego niegdyś przez Merciera, podobnie jak i uczniowie Instytutu. Swe artykuły publikuje tam znaczna liczba profesorów Uniwersytetu Lowańskiego i naukowców z innych krajów”[227]. W ten sposób pismo, jak to określił de Ra-

[223] Por. ibidem, s. 163.

[224] K. Wais: *Neoscholastyka…*, s. 17. Por. I. Radziszewski: *Odrodzenie filozofii scholastycznej*. Warszawa 1901, s. 50—51.

[225] Między innymi: G. de Craene (1896), E. Crahay (1896), E. Janssens (1908), P. Nève (1908) — Uniwersytet w Liège; J. Halleux (1896) — Uniwersytet w Gand; Ch. Sentroul — seminarium diecezji Westminister (1905), a później Wolna Akademia św. Pawła w Brazylii (1907); Van Cauwelaert (1906) — Uniwersytet we Fryburgu. Por. L. de Raeymaeker: *Le Cardinal Mercier et l'Institut Supérieur de Philosophie de Louvain…*, s. 169.

[226] Przede wszystkim Niemcy, Hiszpanię, Francję oraz Włochy, Holandię i Portugalię zalicza Louis de Raeymaeker do grona tych krajów, w których na przełomie XIX i XX wieku działalność naukowa Instytutu odbiła się szerszym echem (por. L. de Raeymaeker: *Le Cardinal Mercier et l'Institut Supérieur de Philosophie de Louvain…*, s. 159, przypis 229—232). Słowa aprobaty dla działalności Merciera padały już dużo wcześniej. Wystarczy wspomnieć pozytywne recenzje początkowego kursu filozofii. Jak pisał Étienne Gilson, „pierwsze wykłady cyklu Merciera powitane zostały z sympatią przez Thomasa Fontaine'a („Divus Thomas” 1884, nr 4, s. 178—181); artykuł pod tytułem *Coursus philosophicus thomisticus in cath. Academia Lovaniensi* nosił datę: Lowanium 22 grudnia 1883 roku. Utrzymany był w tonie serdecznej aprobaty: »Nowa instytucja odpowiada w pełni pragnieniom papieża; jej studenci gruntownie zaznajomieni z filozofią chrześcijańską są dobrze przygotowani do wstąpienia w życie publiczne«” (É. Gilson, T. Langan, A.A. Maurer: *Historia filozofii współczesnej…*, s. 341, przypis 38). Gilson podkreślał również, że w „Divus Thomas” z 1884 roku znalazły się także podsumowania francuskich wykładów Merciera w przekładzie na łacinę. Por. É. Gilson, T. Langan, A.A. Maurer: *Historia filozofii współczesnej…*, s. 337, przypis 28.

[227] Wymieniając osoby współpracujące z „Revue Néo-Scolastique” lub tylko okazjonalnie publikujące w nim swe artykuły, de Raeymaeker wskazuje przede wszystkim następujące osoby z grona profesorów Uniwersytetu Lowańskiego: D. Merciera, M. de Wulfa, D. Nysa, S. Deploige'a, A. Thiéry'ego, J. Forgeta, M. de Baetsa, L. de Lantsheere'a, S.G. Mivarta, P. Man-

eymaeker, staje się coraz bardziej narzędziem pozostającym „całkowicie w służbie swojej szkoły”[228]. Rozwija się także aktywność naukowa lowańczyków. W 1897 roku ukazuje się praca Merciera *Psychologie contemporaine*, a w 1899 roku — po raz pierwszy w formie drukowanej — jego fundamentalne dzieło *Critériologie générale ou Théorie générale de la certitude*[229].

siona, E. Pasquiera, C. Van Overbergha, Ch. de la Vallée-Poussina; spośród dawnych uczniów kursu filozofii świętego Tomasza de Raeymaeker wymienia następujące osoby: J. Halleux, J. de Costera, I. Mausa, G. de Craene'a, E. Soensa, E. Crahaya; spośród dawnych uczniów Instytutu: J. Huysa, L. Noëla (który został później profesorem Instytutu), J. Homansa, G. Legranda, Ch. Sentroula, F. Deschampsa, A. Goffarta; spośród naukowców z innych Uniwersytetów de Raeymaeker wspomina między innymi następujące nazwiska: G. Verriest, E. Descamps, V. Brants, J.F. Heymans, H. Hallez, M. de Munnynck, E. Van Roey, hrabia Domet de Vorges, C. Besse, J. Gardair, J. Piat, V. Ermoni, N. Kaufmann. Por. L. de R a e y m a e k e r: *Le Cardinal Mercier et l'Institut Supérieur de Philosophie de Louvain…*, s. 156, przypis 218—221.

[228] Ibidem, s. 157. Śledząc uważnie poszczególne numery „Revue Néo-Scolastique”, które ukazywały się w latach 1900—1906, bez trudu można zauważyć, że artykuły publikowane w nich w tym czasie nie tylko nawiązują do programu szkoły lowańskiej, ale wręcz tematycznie i treściowo obrazują jej metodę — sposób badania i wykładania filozofii scholastycznej realizowany w Wyższym Instytucie Filozofii. W tym kontekście, jak pisał Louis de Raeymaeker, „prawie nie dziwi fakt, że »Revue Néo-Scolastique« był skutecznym środkiem zapewniającym szerokie rozprzestrzenianie się idei szkoły lowańskiej” (ibidem, s. 168). De Raeymaeker podaje także listę tematów poruszanych przez autorów poszczególnych artykułów publikowanych w tym czasopiśmie. Por. ibidem.

[229] Było to pierwsze wydanie drukowane. Dwa wcześniejsze, ręcznie pisane, powstały w 1885 (*Théorie de la connaissance certaine*) i w 1889 roku (*Du fondement de la certitude*). Następne wydanie ukaże się już w 1900 roku, a trzecie drukowane — w 1906 roku. Ponadto ukazują się drukiem także kolejne, poprawione i uzupełnione wydania publikowanych już wcześniej dzieł Merciera: *Logique*: 1902 (wydanie 3.), 1905 (wydanie 4.); *Métaphisique générale ou Ontologie*: 1902 (wydanie 2.), 1905 (wydanie 3.); *Psychologie*: T. 1—2. 1903—1904 (wydanie 4.); T. 1—2. 1905 (wydanie 5.). Począwszy od 1900 roku, dzieła te (w tym także *Les origines de la psychologie contemporaine*) ukazywały się w tłumaczeniach na języki obce (polski, hiszpański, portugalski, włoski, angielski, arabski). Ich publikacji towarzyszyło także wiele artykułów Merciera: *La localisation du sens musculaire*. „Revue Néo-Scolastique” 1895, nr 2; *La théorie de trois vérités primitives*. „Revue Néo-Scolastique” 1895, nr 2; *L'agnosticisme*. „Revue Néo-Scolastique” 1895, nr 2; *La psychologie de Descartes et l'anthropologie scolastique*. „Revue Néo-Scolastique” 1896, nr 3; „Revue Néo-Scolastique” 1897, nr 4; „Revue Néo-Scolastique” 1898, nr 5; *Discussion de la théorie des trois vérités primitives*. „Revue Néo-Scolastique” 1897, nr 4; *Pourquoi le doute méthodique ne peut être universel*. „Revue Néo-Scolastique” 1897, nr 4; *Sommaire du cours de critériologie ou épistémologie*. „Revue Néo-Scolastique” 1898, nr 5; *La philosophie d'Herbert Spencer*. „Revue Néo-Scolastique” 1898, nr 5; *Le Positivisme et les vérités nécessaires des mathématiques*. „Revue Néo-Scolastique” 1899, nr 6; *„Ecco l'allarme” — Un cri d'alarme*. „Revue Néo-Scolastique” 1899, nr 6; *La notion de la vérité*. „Revue Néo-Scolastique” 1899, nr 6; *Observations et discussion*. „Revue Néo-Scolastique” 1900, nr 7; *L'induction scientifique*. „Revue Néo-Scolastique” 1900, nr 7; *La psychologie expérimentale et la philosophie spiritualiste…*; *De distinctione essentiae ab existentia*. „Divus Thomas” 1901; *L'unité et le nombre d'après saint Thomas d'Aquin*. „Revue Néo-Scolastique” 1901, nr 8; *Le phénoménisme et l'ancienne métaphisique*. „Revue Néo-Scolastique” 1901, nr 8; *La nature du raisonnement*. „Revue de Philosophie” 1902; *La dernière idole*. „Revue Néo-Scolastique” 1903, nr 10; *Discus-*

Swe prace publikują również jego uczniowie[230], wydając także wspólnie z nim podręcznik *Traité élémentaire de philosophie à l'usage des classes*[231], a sam Mercier zostaje w 1898 roku wyróżniony belgijską nagrodą dziesięciolecia z filozofii i przyjęty w 1899 roku w poczet członków Królewskiej Akademii Belgijskiej[232].

---

sion. „Revue Néo-Scolastique" 1903, nr 10; *La liberté d'indifférence et le déterminisme psychologique*. „Revue Néo-Scolastique" 1904, nr 11; *Discussion sur le libre arbitre*. „Revue Thomiste" 1905 (por. L. de Raeymaeker: *Le Cardinal Mercier et l'Institut Supérieur de Philosophie de Louvain…*, s. 151—153, 163—164). Louis de Raeymaeker podaje także szczegółową listę sprawozdań, którą w tym czasie Mercier opublikował w „Revue Néo-Scolastique". Por. ibidem, s. 152, 164—165.

[230] Szczegółową listę publikacji profesorów Instytutu z tego okresu podaje Louis de Raeymaeker. Do najważniejszych z nich należą: M. de Wulf: *Histoire de la philosophie médievale*. Louvain—Paris—Bruxelles 1900; Idem: *Qu'est-ce que la philosophie scolastique*. „Revue Néo-Scolastique" 1898, nr 5; Idem: *La synthèse scolastique*. „Revue Néo-Scolastique" 1899, nr 6; Idem: *Introduction à la philosophie néo-scolastique*. Louvain—Paris 1904; D. Nys: *La notion de temps d'après les principes de saint Thomas d'Aquin*. Louvain 1894; Idem: *Philosophie et des sciences dans l'étude du monde inorganique*. „Revue Néo-Scolastique" 1894, nr 1; Idem: *La notion d'espace*. Louvain 1901; Idem: *Cosmologie*. Louvain—Paris 1903; S. Deploige: *La propriété selon saint Thomas*. „Revue Néo-Scolastique" 1895, nr 2; Idem: *Saint Thomas et la question juive*. „Revue Néo-Scolastique" 1896, nr 3; „Revue Néo-Scolastique" 1897, nr 4; A. Thiéry: *Qu'est-ce que l'art*. „Revue Néo-Scolastique" 1898, nr 5; Idem: *Introduction à la psycho-physiologie*. „Revue Néo-Scolastique" 1895, nr 2; Idem: *Psychologie naturelle*. Louvain 1901; Idem: *Cours de Physique expérimentale*. T. 1—5. Louvain 1905—1914; L. Noël: *Le déterminisme*. Bruxelles 1905 (por. L. de Raeymaeker: *Le Cardinal Mercier et l'Institut Supérieur de Philosophie de Louvain…*, s. 153—154, 165—166). Szczegółowa bibliografia wszystkich prac Merciera znajduje się w numerze specjalnym „Revue Néo-Scolastique", poświęconym jego osobie i dziełu. Por. *Bibliographie des travaux de D. Mercier*. „Revue Néo-Scolastique" 1926, nr 28, s. 251—259.

[231] Podręcznik, jak napisano we wstępie do pierwszego wydania, był „specjalnie przeznaczony dla uczniów, którzy przygotowują się do studiowania teologii i chcą być zdolni do tego, aby rozproszyć wątpliwości i odpowiedzieć na zarzuty tych, którzy pewnego dnia zażądają od nich zdania sprawy z ich spirytualistycznych przekonań" (D. Mercier, D. Nys: *Traité élémentaire de philosophie à l'usage des classes…*, s. 6). Podręcznik przygotowali wraz z Mercierem de Wulf i Nys. Część, którą opracował Mercier, zawierała wprowadzenie i pojęcia wstępne, psychologię, kryteriologię, metafizykę ogólną, teodyceę i logikę. Z okazji wydania podręcznika Mercier opublikował także artykuł: *À propos de l'enseignement de la scolastique…* Por. L. de Raeymaeker: *Le Cardinal Mercier et l'Institut Supérieur de Philosophie de Louvain…*, s. 166.

[232] Por. L. de Raeymaeker: *Le Cardinal Mercier et l'Institut Supérieur de Philosophie de Louvain…*, s. 170. Dokładnie o związkach Merciera z Królewską Akademią Belgijską pisze Roger Aubert (por. R. Aubert: *Le cardinal Mercier et l' Académie royale de Belgique*. In: *Le Cardinal Mercier (1851—1926)…*, s. 117—139). Maurice de Wulf wymienia również listę uniwersytetów, które do roku 1920 przyznały Mercierowi doktorat *honoris causa*. Por. M. de Wulf: *Le Cardinal Mercier et les Universités americaines*. „Revue Néo-Scolastique de philosophie" 1920, nr 22, s. 113.

1.5.3.2. Nowa wersja statutów

Ustanowione w 1895 roku przez Kongregację Studiów statuty Wyższego Instytutu Filozofii miały obowiązywać dziesięć lat. Z tego też powodu, jak zauważa David A. Boileau, „aż do 1905 roku nie było możliwe, aby historia ukazała, jak dzieło Merciera zostało udoskonalone i wykończone”[233]. Ponieważ prefektem Kongregacji Studiów dalej pozostawał sprzyjający Mercierowi kardynał Satolli, wszystko wskazywało na to, że tym razem uda się zatwierdzić nową, zdecydowanie bardziej sprzyjającą wersję statutów. Tak też się stało. „Począwszy od 18 listopada 1904 roku — pisał Louis de Raeymaeker — Mercier i sekretarz Instytutu Simon Deploige pisali do kardynała prefekta, aby przedłożyć mu nowy tekst statutów […]. Nowy tekst — dzieło Simona Deploige’a — był wzorem zwięzłości i prostoty. Został przyjęty bez problemów”[234]. Dzięki temu, jak zaznacza Boileau, „19 sierpnia 1905 roku kardynał Satolli przedstawił papieżowi Piusowi X nowe statuty. Zostały one podpisane przez Jego Świątobliwość 20 sierpnia. Paragraf 2 wskazuje cele Instytutu. Jego zadaniem jest promowanie studiowania i nauczania filozofii w związku z naukami przyrodniczymi i społecznymi, a także w związku z historią filozofii. Nowy paragraf numer 13 mówi prosto, że wykłady będą głoszone po francusku. Zawsze podczas prezentacji teorii świętego Tomasza profesorowie będą używać tekstów oryginalnych. Nowe statuty określają również rolę Instytutu w ramach Uniwersytetu, a także rolę prezydenta Instytutu oraz jego relacje z Uniwersytetem i rektorem”[235]. Tym samym dzieło Merciera zostaje ostatecznie ugruntowane i może odtąd rozwijać się bez przeszkód, całkowicie po jego myśli. On sam jednak nie będzie już więcej aktywnie w tym uczestniczył. „W tym właśnie momencie — pisał Léon Noël — Pius X gwałtownie oderwał go od jego prac, aby wynieść go na stolicę prymasowską w Malines”[236], i 7 lutego 1906 roku mianował go arcybiskupem — następcą kardynała Goossensa.

---

[233] D.A. Boileau: *Cardinal Mercier: A memoir…*, s. 135.

[234] L. de Raeymaeker: *Le Cardinal Mercier et l’Institut Supérieur de Philosophie de Louvain…*, s. 170.

[235] D.A. Boileau: *Cardinal Mercier: A memoir…*, s. 135. Jak wyjaśniał dodatkowo Louis de Raeymaeker, w statutach uznano Instytut za integralną część Uniwersytetu, sprecyzowano w nich wpływ rektora na nominacje, przyznawanie stopni naukowych, zatwierdzanie programu i budżetu, a także przyznano prezydentowi prawa równe prawom dziekanów poszczególnych wydziałów. Jeżeli chodzi natomiast o nominacje profesorów Instytutu, to de Raeymaeker zwracał uwagę, że zgodnie z paragrafem 8, mają je zatwierdzać biskupi na wniosek rektora i prezydenta, podczas gdy nominacje na stanowiska prelegentów Instytutu zatwierdzałby rektor na wniosek prezydenta. Por. L. de Raeymaeker: *Le Cardinal Mercier et l’Institut Supérieur de Philosophie de Louvain…*, s. 170—171.

[236] L. Noël: *Le Cardinal Mercier…*, s. 28.

1.6. Program i metoda szkoły lowańskiej w świetle planów Leona XIII

Statuty z 1905 roku, co podkreślał wyraźnie Louis de Raeymaeker, „utwierdziły koncepcje Merciera dotyczące celu Instytutu i metod, którymi należy się posługiwać, aby ów cel osiągnąć”[237]. Nieuchronnie nasuwa się jednak pytanie: jak ma się kształt, który ostatecznie przybrała filozofia szkoły lowańskiej, program owej szkoły i metoda jego realizacji, do początkowych planów Leona XIII, związanych z utworzeniem Wyższego Instytutu Filozofii? Jak pisze David A. Boileau, „Leon XIII prawdopodobnie nigdy nie miał na myśli ustanowienia w Louvain niczego więcej niż »Kolegium Rzymskiego«, po linii szkoły Cornoldiego na Uniwersytecie Gregoriańskim w Rzymie”[238]. Taką tezę zdaje się potwierdzać papieski dekret z 25 grudnia 1880 roku, powołujący na Uniwersytecie Lowańskim katedrę filozofii tomistycznej. Papież, jak sam pisze, zamierza „przywrócić znaczenie doktrynie filozoficznej świętego Tomasza z Akwinu i oddać mu należną cześć”[239]. Analizując sytuację społeczną i intelektualną Belgii, dochodzi do wniosku, że właśnie tam niezwykle intensywnie szerzą się błędne, jego zdaniem, doktryny materializmu i naturalizmu, dlatego podkreśla: „[…] jest rzeczą ważną, aby dostarczyć młodym ludziom z Uniwersytetu Lowańskiego broni w postaci zdrowej filozofii, aby ich zabezpieczyć w ten sposób przeciwko twórcom tych przewrotnych opinii i dać ojcom chrześcijańskich rodzin dzieci uformowane oraz zabezpieczone przed tymi błędami, a także uzbrojone przeciwko nim”[240]. A ponieważ zdrowa filozofia to w opinii Leona XIII przede wszystkim filozofia tomistyczna, przeto zaznacza on, że nauczanie na Uniwersytecie „będzie o tyle doskonalsze, o ile bardziej zgodne z doktryną Tomasza z Akwinu”[241]. Rodzi się jednak pytanie, na czym owa zgodność, której domagał się papież, miałaby polegać. Czy ma to być ścisła zgodność z literą Tomaszowych pism, a zatem próba realizacji programu w dużej mierze zbliżonego do programu instytucji rzymskich, czy też raczej zgodność z duchem tomistycznej filozofii, który we współczesnym kontekście kierunków filozoficznych i nauk szczegółowych niejednokrotnie stawał w opozycji do litery[242]?

---

[237] L. de Raeymaeker: *Le Cardinal Mercier et l’Institut Supérieur de Philosophie de Louvain…*, s. 171.

[238] D.A. Boileau: *Cardinal Mercier: A memoir…*, s. 125.

[239] Leon XIII: *Bref pontifical du 25 décembre 1880 (traduction)*. In: L. de Raeymaeker: *Le Cardinal Mercier et l’Institut Supérieur de Philosophie de Louvain…*, s. 232.

[240] Ibidem, s. 233.

[241] Ibidem, s. 234.

[242] Zwraca na to uwagę David A. Boileau, pisząc, że Mercier odczytywał myśl Tomasza z Akwinu „w całkowicie nowym kontekście i wiedział, że słowna wierność Mistrzowi może

Tego list papieski nie precyzował, widać jednak wyraźnie, że głównym celem Leona XIII, podobnie jak w wypadku Akademii Rzymskiej św. Tomasza, było odrodzenie filozofii Akwinaty i ten cel wyartykułował również w liście skierowanym 11 lipca 1888 roku do kardynała Goossensa, w którym znalazła się prośba o otwarcie w ramach Uniwersytetu nowych katedr powiązanych z kursem filozofii św. Tomasza. „Doktryna świętego Tomasza — pisał Leon XIII — tylko wtedy wyda w sposób całkowity wszystkie swe owoce, gdy zapewni się jej rozwój szerszy i bardziej pogłębiony, wypływający z dyskusji i z badań nad każdą z jej części. Te rozmaite części tworzą bez wątpienia jedną całość, lecz jest niemożliwe, aby jeden człowiek mógł je rozwinąć i wszystkie zrozumieć w ramach swojego nauczania”[243]. Konieczność utworzenia nowych katedr wiąże więc Leon XIII z pogłębionym studiowaniem poszczególnych części doktryny Tomasza, a Mercier to pogłębione studiowanie rozumie jako konfrontowanie części owej doktryny z naukami szczegółowymi i w takim świetle ich interpretowanie[244]. Wydawać by się mogło, że jest to nadinterpretacja intencji papieskich, a jednak Leon XIII nie tylko pomysłów Merciera nie piętnuje, ale obdarza go pełnym zaufaniem, co wyraża w swym dekrecie z 8 listopada 1889 roku, którym formalnie powołuje do życia Wyższy Instytut Filozofii. „Zostaliśmy poinformowani — pisze papież do kardynała Goossensa — że wyznaczyliście jako prezydenta Wyższego Instytutu Filozofii naszego drogiego syna Désiré Merciera […]. Mamy żywą nadzieję, że podtrzymywany życzliwością i pomocą biskupów belgijskich oraz rektora Uniwersytetu, odda się bezzwłocznie, z całą czujnością temu przedsięwzięciu, tak płodnemu w zbawcze owoce, i nie cofnie się przed żadnym poświęceniem, zdolny doprowadzić do szczęśliwego końca zadanie rozpoczęte pod tak szczęśliwymi auspicjami”[245]. Zaufanie do Mercie-

czasami być podstępną formą wierności […]. Zapraszał on ludzi do ponownego przemyślenia tomizmu, akcentując potrzebę, po pierwsze, prześledzenia rzeczywistego myślenia Tomaszowego jako różnego od tego, co mówią jego komentatorzy, a następnie — rozwinięcia osobistej wiedzy na temat współczesnych problemów filozofii i nauki”. D.A. Boileau: *Cardinal Mercier: A memoir…*, s. 121.

[243] Leon XIII: *Bref pontifical du 11 juillet 1888 (traduction)*. In: L. de Raeymaeker: *Le Cardinal Mercier et l’Institut Supérieur de Philosophie de Louvain…*, s. 236.

[244] Por. D. Mercier: *La création d’une École Supérieure de Philosophie à l’Université de Louvain…*, s. 9—16. Zwracał na to uwagę Simon Deploige, kiedy podczas swego przemówienia na cześć Merciera, które wygłosił z okazji otwarcia nowych budynków Instytutu Filozofii, zwracał się do niego w następujący sposób: „Rozwijając program waszego nauczania, potwierdziliście wasz zamiar, aby wcale nie oddzielać spekulacji od obserwacji; przeciwnie, zaproponowaliście sobie, aby wzmocnić jedno drugim i potwierdzić wnioski filozoficzne przez oparcie ich na danych eksperymentalnych”. *Manifestations en l’honneur de Mgr Mercier, 2 décembre 1894*. Louvain 1895, s. 21.

[245] Leon XIII: *Bref pontifical du 8 novembre 1889 (traduction)*. In: L. de Raeymaeker: *Le Cardinal Mercier et l’Institut Supérieur de Philosophie de Louvain…*, s. 239.

ra przekłada się na całkowitą akceptację zaproponowanego przezeń programu. Leon XIII daje temu wyraz w liście z 7 marca 1894 roku. Potwierdza przede wszystkim, że interpretacja nadana przez Merciera jego wezwaniu z 1880 roku, aby nauczanie w Uniwersytecie pozostawało w jak największej zgodzie z myślą Tomasza, była właściwa, a przynajmniej niesprzeczna z jego zamysłami. Pisze bowiem zdecydowanie: „Mamy przyjemność przypomnieć tutaj imię naszego drogiego syna, Désiré Merciera, […] z powodu doskonałości jego doktryny i pomysłowej aktywności, którą podejmuje, aby ją rozprzestrzeniać. Zarówno przez jego nauczanie, jak i przez kierunek, który obrało, w tak pełny sposób odpowiedział on na ogólne oczekiwania i taka była jego działalność, że dzięki niemu Instytut z dnia na dzień obserwuje pomnażającą się liczbę słuchaczy i rosnące uznanie”[246]. W konsekwencji papież nie tylko zaakceptował program Merciera, ale wręcz uznał go za swój: „Wyraziliśmy życzenie, aby regulaminy szkoły inspirowały się tym myśleniem, żeby filozofia św. Tomasza rozciągała swój potężny wpływ na wszystkie nauki — zarówno fizyczne i przyrodnicze, jak i społeczne; żeby pomagała uniknąć licznych współczesnych błędów i w sposób pewniejszy kroczyć drogą postępu”[247]. I chociaż związany z Instytutem kryzys językowy pokazał, że koncepcje Leona XIII i Merciera nie były do końca zbieżne, w ostatecznym rozrachunku okazuje się, że papież nie tylko propozycje Merciera zaakceptował, ale także stanął po ich stronie. Zwraca na to uwagę David A. Boileau: „Jakiekolwiek mogły być intencje Leona XIII na początku, wydaje się pewne, że szersza i śmielsza praca Merciera była utrzymana gruntownie w duchu Leonowych idei i zawsze otrzymywał on ze strony papieża dużo gorącej sympatii i wsparcia”[248]. Niewątpliwie Mercier własnym programem zastąpił w pewnym stopniu wyjściowy projekt papieża i jak pisał Étienne Gilson, „ten fakt nie ulega wątpliwości, ale — dodawał Gilson — nie mniej pewny jest inny fakt: poczynania Désiré Merciera nigdy nie zostały zdezawuowane przez papieża Leona XIII, przeciwnie, wszystko, co zrobił z własnej inicjatywy, zawsze spotykało się z aprobatą papieża. Ci, którzy słusznie lub niesłusznie oskarżali Merciera o zdradę intencji Leona XIII (Henry de Dorlodot), przekonali się, że papież był po jego stronie przeciw nim. Jeśli nie chce się być bardziej tomistą niż Leon XIII, powinno to wystarczyć do rozstrzygnięcia kwestii”[249].

Jak zatem ukształtowały się ostatecznie program i metoda szkoły lowańskiej? Étienne Gilson określił to w następujący sposób: „Nie istnieje obiek-

[246] Leon XIII: *Bref pontifical du 7 mars 1894 (traduction)*. In: L. de Raeymaeker: *Le Cardinal Mercier et l'Institut Supérieur de Philosophie de Louvain…*, s. 244.

[247] Ibidem.

[248] D.A. Boileau: *Cardinal Mercier: A memoir…*, s. 125.

[249] É. Gilson, T. Langan, A.A. Maurer: *Historia filozofii współczesnej…*, s. 313.

tywny miernik do mierzenia tomizmu tomistów, ale przynajmniej tyle można powiedzieć, że jeśli jest jakaś różnica między ścisłym tomizmem a neoscholastyką, doktryna Merciera odpowiada lepiej pojęciu neoscholastyki"[250], czyli jak pisał Piotr Chojnacki, „nowoczesnej filozofii scholastycznej"[251]. Co jednak spowodowało, że doktryna Merciera zyskała w tamtym czasie tak nowoczesny charakter i że, jak zaznaczył Chojnacki, „w sensie węższym termin »neoscholastyka« wiąże się z programem filozoficznym szkoły lowańskiej"[252]? Otóż zdecydował o tym fakt, że w wypadku Merciera i jego uczniów odnowienie filozofii scholastycznej opierało się na wyróżniającym Louvain i inne wzorujące się na nim ośrodki specyficznym programie i metodzie. Ów program, który w zasadniczej mierze ukształtował się w latach 1882—1894, miał w założeniu **wolny od związania autorytetami i pozbawiony bezpośrednich celów apologetycznych rozwój scholastycznego perypatetyzmu oparty na ścisłym kontakcie z naukami szczegółowymi i krytycznie ocenianymi współczesnymi kierunkami filozoficznymi.** Metoda realizacji tych programowych założeń, chociaż jej zręby zaznaczyły się już także około roku 1882, a nawet i wcześniej[253], w zasadniczej mierze ukształtowała się w latach 1891—1905. Była to metoda pracy naukowo-dydaktycznej w Wyższym Instytucie Filozofii, czyli mówiąc inaczej, **sposób prowadzenia badań, realizowany w powiązaniu z obowiązującym w Instytucie planem studiów.** Umożliwiał on praktyczną realizację neoscholastycznego programu i z tego właśnie względu miał dla Merciera kluczowe znaczenie[254].

---

[250] Ibidem, s. 341.

[251] P. Chojnacki: *Okresy i kierunki filozofii neoscholastycznej…*, s. 351, przypis 3. Artykuł ten wywołał reakcję Józefa M. Bocheńskiego, związaną z wprowadzonym przez Chojnackiego podziałem kierunków w ramach neoscholastyki (por. J.M. Bocheński: *Na marginesie artykułu „Okresy i kierunki filozofii neoscholastycznej"*. „Ateneum Kapłańskie" 1934, t. 34, s. 518—520). Dyskusję, która wywiązała się między Chojnackim a Bocheńskim, szczegółowo relacjonuje i komentuje Czesław Głombik w swej książce *Metafizyka kultury. Grabmann — Maritain — neoscholastyka polska*. Por. C. Głombik: *Metafizyka kultury. Grabmann — Maritain — neoscholastyka polska…*, s. 172—183.

[252] P. Chojnacki: *Okresy i kierunki filozofii neoscholastycznej…*, s. 351, przypis 3.

[253] Już w 1877 roku, podczas pracy w Małym Seminarium w Malines, Mercier opracował metodę prowadzenia zajęć i wykładów, którą w pewnym stopniu zaadaptował później na potrzeby swej działalności w Louvain. Pisze o tym w następujący sposób sam Mercier: „W dwóch wznowieniach — najpierw w Seminarium w Malines, a później w Uniwersytecie Lowańskim — zrealizowaliśmy z sukcesem doświadczenie systemu [nauczania — A.B.], który właśnie wskazaliśmy". D. Mercier, D. Nys: *Traité élémentaire de philosophie à l'usage des classes…*, s. 12. Por. Laveille: *Le Cardinal Mercier…*, s. 39.

[254] Léon Noël podsumował to w następujący sposób: „Metoda neoscholastycyzmu została streszczona w następującej formule: rozważane problemy są problemami dzisiejszymi, a rozwiązania owych problemów poszukuje się w zasadach tradycyjnych, przemyślanych w perspektywie współczesności [*in function of the present*]". L. Noël: *Le réalisme immediat*. Louvain 1938, s. 268.

1.7. Zorientowanie epistemologiczne

Program neoscholastycznej szkoły lowańskiej charakteryzował się jednak jeszcze jedną, być może najistotniejszą cechą, która ze względu na jej wagę zostaje w niniejszym rozdziale przedstawiona na samym końcu. Chodzi o zorientowanie epistemologiczne, które przyjęła szkoła przede wszystkim za sprawą *Kryteriologii* — fundamentalnej pracy Désiré Merciera. Jest ona „ze wszystkich dzieł Merciera filozofa — pisał Georges Ramaekers — bez wątpienia najważniejszym, najoryginalniejszym, a również niechybnie najbardziej aktualnym"[255]. Praca ta, jak podkreśla David A. Boileau, „przedstawia jeden z najbardziej oryginalnych wkładów w odnowienie tomistycznego myślenia"[256] i z tego tytułu, zdaniem Louisa de Raeymaekera, jest „dziełem głównym przywódcy szkoły lowańskiej […]. Nie chodzi w nim już tylko o ukazanie harmonii pewnych teorii scholastycznych i ustalonych faktów naukowych, co w większości wypadków zdaje się przebiegać na peryferiach scholastycznej syntezy; chodzi o poddanie krytycznemu badaniu poznania samego w sobie i o podniesienie problemów, których rozgłos mógłby zmodyfikować filozofię w całości"[257]. Dlatego też, jak podkreślał Léon Noël, „*Kryteriologia* nie operuje w tych granicznych obszarach, w których filozofia miesza się z naukami szczegółowymi; lokuje się ona w centrum filozofii"[258]. Odpowiedź na pytanie o pewność poznania w ogóle, którego zamierza udzielić kryteriologia jako dyscyplina filozoficzna, staje się więc zagadnieniem centralnym, uprzednim wobec problemu filozoficznej syntezy, a jednocześnie niezbędnym do tego, aby ocenić teoretyczną wartość sądów tych nauk, które w owej syntezie uczestniczą. Z tej perspektywy rys epistemologiczny staje się dominującym aspektem programu neoscholastycznej szkoły lowańskiej. Jest też aspektem najbardziej docenianym. „Ogólnie znaną dzisiaj zasługą kardynała Merciera — pisał Noël — jest to, że pchnął on odważnie »kryteriologię« na drogę radykalnej szczerości"[259]. Był on, jak podkreślał Noël, „pierwszym, który zorientował w kierunku epistemologii refleksje uczniów świętego Tomasza"[260]. Stało się to właśnie za sprawą jego *Kryteriologii, czyli Teorii pewności*, która podejmowała zagadnienie pewności poznania oparte na fundamentalnych zasadach myśli św. Tomasza i dostosowane do poziomu rozwoju współczesnej myśli filozoficznej. Ponieważ w czasach

[255] G. Ramaekers: *Le Grand Cardinal belge, D.J. Mercier (1851—1926)…*, s. 126—127.
[256] D.A. Boileau: *Cardinal Mercier: A memoir…*, s. 114.
[257] L. de Raeymaeker: *Le Cardinal Mercier et l'Institut Supérieur de Philosophie de Louvain…*, s. 150.
[258] L. Noël: *Le psychologue et le logicien…*, s. 127.
[259] L. Noël: *Notes d'épistémologie thomiste*. Louvain—Paris 1925, s. 87.
[260] Ibidem, s. 21.

św. Tomasza problem poznania nie był stawiany w tak systematycznej formie, w jakiej analizowali go filozofowie nowożytni i współcześni, przeto jak pisał Kazimierz Kowalski, w tej dziedzinie „Mercier nie był i nie mógł być systematyzującym naukowcem, który, opierając się na dorobku swych bezpośrednich poprzedników, podaje w zwartym traktacie gotowe rozwiązanie zagadnienia wszechstronnie już zbadanego”[261]. W swym traktacie Mercier wydobywa z klasycznych tekstów św. Tomasza nowoczesną, systematyczną teorię poznania[262]. W sposób rzeczowy krytykuje w nim poglądy racjonalistów, fideistów, tradycjonalistów, pozytywistów, kantystów, przesadnych dogmatyków i sceptyków, proponując jednocześnie w zamian dogłębnie przemyślaną i krytycznie uzasadnioną teorię pewności, opartą na oryginalnie zinterpretowanej tomistycznej definicji prawdy[263]. Wiele sformułowań zawartych w tej pracy stało się dzisiaj sformułowaniami klasycznymi. Mimo że Mercier nie dokończył ostatecznie swej *Kryteriologii specjalnej*, to jednak treść zawarta w *Kryteriologii ogólnej* doczekała się niemałych pochwał nawet od jej przeciwników[264]. Pomimo historycznego już dziś charakteru praca Merciera stanowi niewątpliwie cenną inspirację. Nie tylko bowiem ukazuje problemy, które zaprzątały myśl filozoficzną przełomu XIX i XX wieku, ale także wyznacza neoscholastycznej i neotomistycznej epistemologii kierunek dalszych badań. Właśnie z tej perspektywy warto na podstawie *Kryteriologii ogólnej* bliżej przyjrzeć się temu, co Désiré Merciera ogólna teoria pewności wniosła do zdobyczy współczesnej teorii poznania.

[261] K. Kowalski: *Rola ks. Kardynała Merciera w odrodzeniu tomizmu…*, s. 213.
[262] Por. ibidem.
[263] Por. J. Zawadzki: *Filozof-Kardynał Mercier (1851—1926)…*, s. 493.
[264] Por. K. Kowalski: *Rola ks. Kardynała Merciera w odrodzeniu tomizmu…*, s. 213.

2.

Geneza ogólnego problemu pewności

2.1. Kryteriologia jako teoria pewności

We wprowadzeniu do *Kryteriologii lub Traktatu o pewności*[1] Désiré Mercier pisze: „*Kryteriologia* lub *Traktat o pewności* ma za przedmiot analizę naszych poznań pewnych i filozoficzne poszukiwanie fundamentu, na którym

[1] W niniejszej pracy wykorzystanych zostanie pięć głównych wydań *Kryteriologii* Merciera, które ukazywały się, począwszy od 1885 roku (każde z nich różniło się od poprzedniego, ukazując ewolucję epistemologicznej myśli autora). Wydanie z 1885 roku jest częścią *Kursu filozofii Świętego Tomasza z Akwinu* (*Cours de Philosophie de Saint Thomas d'Aquin*), którą prowadził Mercier w latach 1884—1885, i nosi tytuł *Théorie de la connaissance certaine* (*Teoria poznania pewnego*). Wydanie drugie, z 1889 roku, przynależy do drugiej edycji tego kursu, tym razem zatytułowanego: *Kurs filozofii według Świętego Tomasza z Akwinu* (*Cours de Philosophie selon Saint Thomas d'Aquin*), i stanowi podsumowanie jego treści z lat 1888—1889 opatrzone tytułem *Du fondement de la certitude* (*O fundamencie pewności*). Wydania te stanowią swego rodzaju ewenement, ponieważ oba są pisane ręcznie, a mimo to nie mają charakteru akademickiego skryptu, czy też jednostkowego egzemplarza odręcznych notatek z wykładów, ale — na co wskazuje informacja na stronie tytułowej — sporządzone zostały metodą autografii (*autographie*), czyli jak podaje *Encyklopedia popularna PWN*, wykonywania „odbitek lub rysunków na specjalnym papierze i przenoszenia ich na płytę kamienną lub cynkową do dalszej reprodukcji" (*Encyklopedia popularna PWN*. Red. R. Ł ą k o w s k i. Warszawa 1982, s. 50). Wydania te Léon Noël określił jako „powielone" („éditions polycopiées") (por. L. N o ë l: *Le progrès de l'épistémologie thomiste*. „Revue Néo-Scolastique de philosophie" 1932, nr 34, s. 431, przypis 1), zostały one bowiem opublikowane w większej liczbie egzemplarzy, w formie książkowej, z drukowaną stroną tytułową i podaną nazwą wydawnictwa. Georges Van Riet zaznaczał, że „wydania autograficzne ukazały się w Louvain w wydawnictwie Peeters i zostały wprowadzone do sprzedaży" (G. V a n R i e t: *L'Épistémologie thomiste*. Louvain 1946, s. 140, przypis 11), nie jest to jednak informacja do końca ścisła. W wydawnictwie Charles'a Peetersa

spoczywa ich pewność”[2]. W taki właśnie sposób, począwszy od 1899 roku, definiował będzie problem, którego analizie poświęci ogólną część swojej teorii pewności. Jak dalej pisze Mercier, „jako że jest przyjęte nazywać *critérium* lub *critère* (od słowa κρίνειν, »rozróżniać«) środek odróżniania prawdy od błędu — cechę, po której można rozpoznać, czy poznanie jest prawdziwe i czy zasługuje, aby z pewnością za takie je uznać — słowo *kryteriologia*, nauka o kryterium, oddaje dobrze myśl główną traktatu”[3]. Mercier wymienia słowo *epistemologia*, które jest, jego zdaniem, częściej używane i — szczególnie w Niemczech oraz Anglii — zdaje się brać górę nad *kryteriologią*[4]. Wydaje się, że Mercier oba słowa traktuje synonimicznie, chociaż po 1900

ukazał się jedynie traktat *O fundamencie pewności*, natomiast wcześniejsza *Teoria poznania pewnego* opublikowana została także w Louvain, ale w wydawnictwie H. Ghysebrechts. Zupełnie inaczej potoczyły się losy wydań późniejszych. W 1899 roku, jako czwarty tom *Kursu Filozofii* (*Cours de Philosophie*), ukazało się pierwsze drukowane wydanie *Kryteriologii*, już pod stałym, zachowanym w każdym kolejnym wydaniu tytułem *Critériologie générale ou Théorie générale de la certitude* (*Kryteriologia ogólna lub ogólna teoria pewności*). W edycji tej, podobnie jak we wszystkich późniejszych edycjach (wszystkie one wydawane będą w dwóch miejscach: w Louvain, w Wyższym Instytucie Filozofii, oraz w Paryżu, w wydawnictwie Alcan), opuszczona została druga, szczegółowa część *Kryteriologii* pod nazwą *Critériologie spéciale*, którą Mercier planował na nowo zredagować i opublikować niebawem. W przedmowie do wydania z 1899 roku zaznaczał: „Wkrótce przestudiujemy w *Kryteriologii specjalnej* zastosowania ogólnej teorii pewności do naszych rozmaitych poznań” (D. M e r c i e r: *Critériologie générale ou Théorie générale de la certitude*. Louvain—Paris 1899, s. II). Ostatecznie jednak *Kryteriologia specjalna*, jako druga część *Kryteriologii* wchodzącej w skład *Kursu filozofii*, nigdy nie powstała, chociaż jeszcze w przedmowie do wydania *Kryteriologii ogólnej* z 1911 roku Mercier, już jako arcybiskup Malines, zaznaczał: „Idee, na których mielibyśmy szczególnie przyjemność się oprzeć, znalazłyby naturalnie swoje miejsce w drugiej części Kryteriologii — »Kryteriologii specjalnej«, którą mieliśmy żywą przyjemność wykładać niegdyś w lowańskim Wyższym Instytucie Filozofii i co do której nie straciliśmy całej nadziei, że będziemy mogli pewnego dnia ją opublikować” (D. M e r c i e r: *Critériologie générale ou Théorie générale de la certitude*. Louvain—Paris 1911, s. V). Po roku 1899 ukazują się jeszcze dwa istotne wydania *Kryteriologii* — z 1900 i 1906 roku. Wszystkie następne edycje (z lat 1911, 1918, 1923) są powtórzeniem wydania z 1906 roku, które można uznać za ostatni, chociaż być może, nie ostateczny etap rozwoju Mercierowskiej teorii pewności. Z tego też względu podstawę niniejszej pracy stanowić będzie wydanie z 1911 roku, które, jak pisał sam Mercier, „jest tylko — oprócz kilku modyfikacji drugorzędnej wagi — wznowieniem poprzedniego” (ibidem). Zostanie też w niej wykorzystane polskie tłumaczenie *Kryteriologii* z 1899 roku, dokonane w 1901 roku przez Wincentego Kosiakiewicza i Antoniego Krasnowolskiego (D. M e r c i e r: *Kryteryologia, czyli traktat o pewności*. Tłum. W. K o s i a k i e w i c z, A. K r a s n o w o l s k i. Warszawa 1901). Ze względu na fakt, że kolejne wydania *Kryteriologii*, począwszy od roku 1899, nie różnią się już tytułem, a w tekście niniejszej pracy wielokrotnie cytowane będą obok siebie, wprowadzony zostaje następujący sposób ich oznaczania w przypisie: imię i nazwisko, skrócony tytuł, rok wydania, strona (na przykład D. M e r c i e r: *Critériologie générale*..., 1911, s. xx).

[2] D. M e r c i e r: *Critériologie générale*..., 1899, s. 1; I d e m: *Critériologie générale*..., 1900, s. 1; I d e m: *Critériologie générale*..., 1911, s. 1.

[3] Ibidem.

[4] Por. ibidem.

roku zmienia nieco swoje rozumienie epistemologii. W 1899 i 1900 roku definiuje epistemologię jako „filozoficzne badanie wiedzy lub warunków nauki pewnej”[5], natomiast w roku 1906 określa ją jako „naukowe badanie nauki, to znaczy elementów konstytutywnych nauki”[6], i dodaje: „Pewność jest warunkiem nauki: również *Kryteriologia* jest *Teorią pewności*”[7]. Kwestię relacji kryteriologii do epistemologii wyjaśnia Mercier precyzyjniej na kartach podręcznika zatytułowanego *Traité élémentaire de philosophie à l'usage des classes*, w którym pisze: „Kryteriologia jest refleksyjnym badaniem naszych poznań pewnych i fundamentu, na którym spoczywa pewność […]. Słowo *kryteriologia* wyraża myśl główną, ale nie jedyną tego studium. Nazywamy je także *epistemologią* (ἐπιστήμη, »nauka«), to znaczy naukowym badaniem wiedzy. Wiedzieć to znaczy poznawać z pewnością: również epistemologia jest *teorią pewności*”[8]. W ten sposób, wychodząc od analizy etymologicznej obu terminów, Mercier zarówno kryteriologię, jak i epistemologię określa mianem teorii pewności. Jeżeli jednak głębiej przyjrzeć się znaczeniu, jakie nadaje on obu terminom, wydaje się, że kryteriologia jest teorią pewności ze względu na bezpośredni przedmiot jej zainteresowań — pewność właśnie[9], natomiast właściwym przedmiotem epistemologii jest wiedza, a dopiero wtórnie pewność jako warunek jej naukowości. Termin „epistemologia” jawi się więc tutaj jako zakresowo szerszy i jedynie pośrednio związany z głównym przedmiotem kryteriologii — analizą poznań pewnych i poszukiwaniem fundamentu pewności. Tłumaczy to, być może, dlaczego Mercier nie będzie raczej używał terminu „epistemologia”, ale jak sam pisał, trzymał się będzie „słowa *kryteriologia*, a zastępczo nieprecyzyjnego oznaczenia *Traktat o pewności*”[10]. „Nauka o poznaniu — pisał Witold Rubczyński — […]

[5] D. Mercier: *Critériologie générale…*, 1899, s. 1; Idem: *Critériologie générale…*, 1900, s. 1.

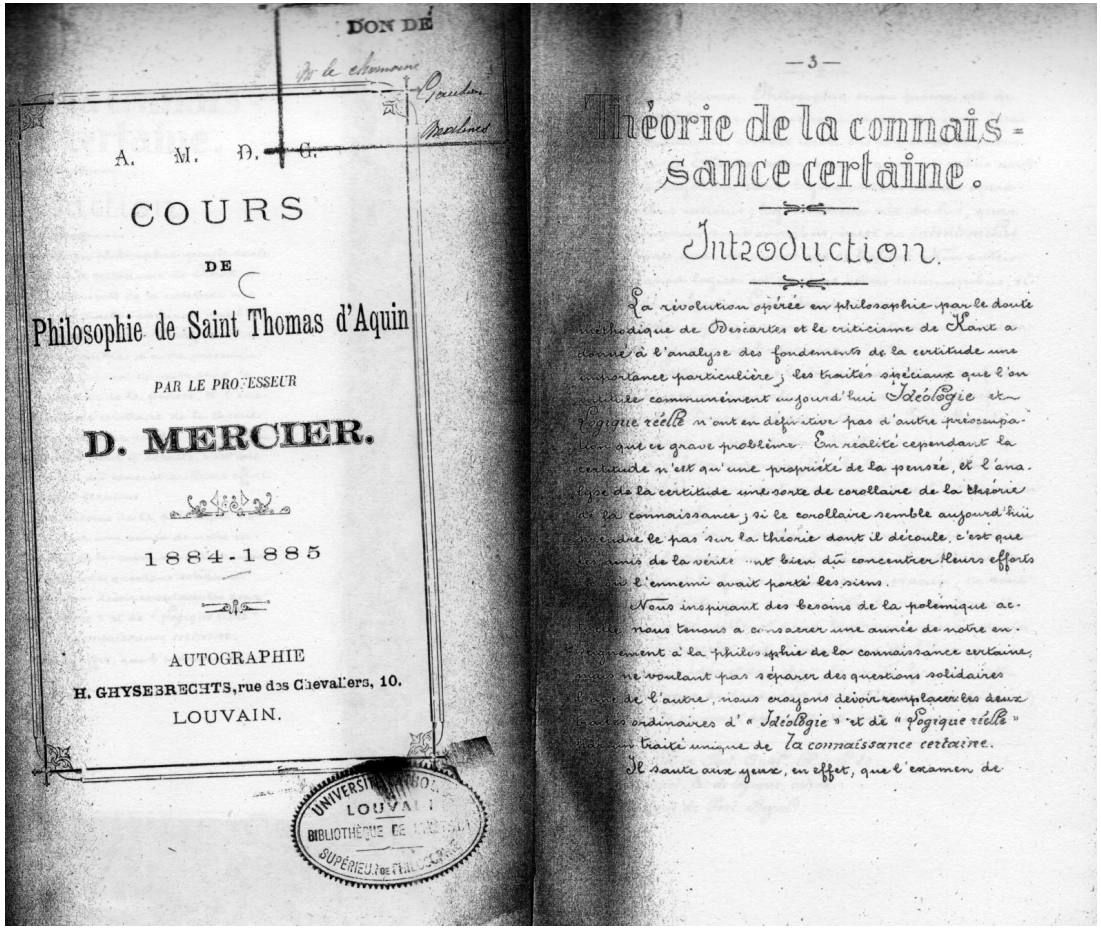
[6] D. Mercier: *Critériologie générale…*, 1911, s. 1.

[7] Ibidem.

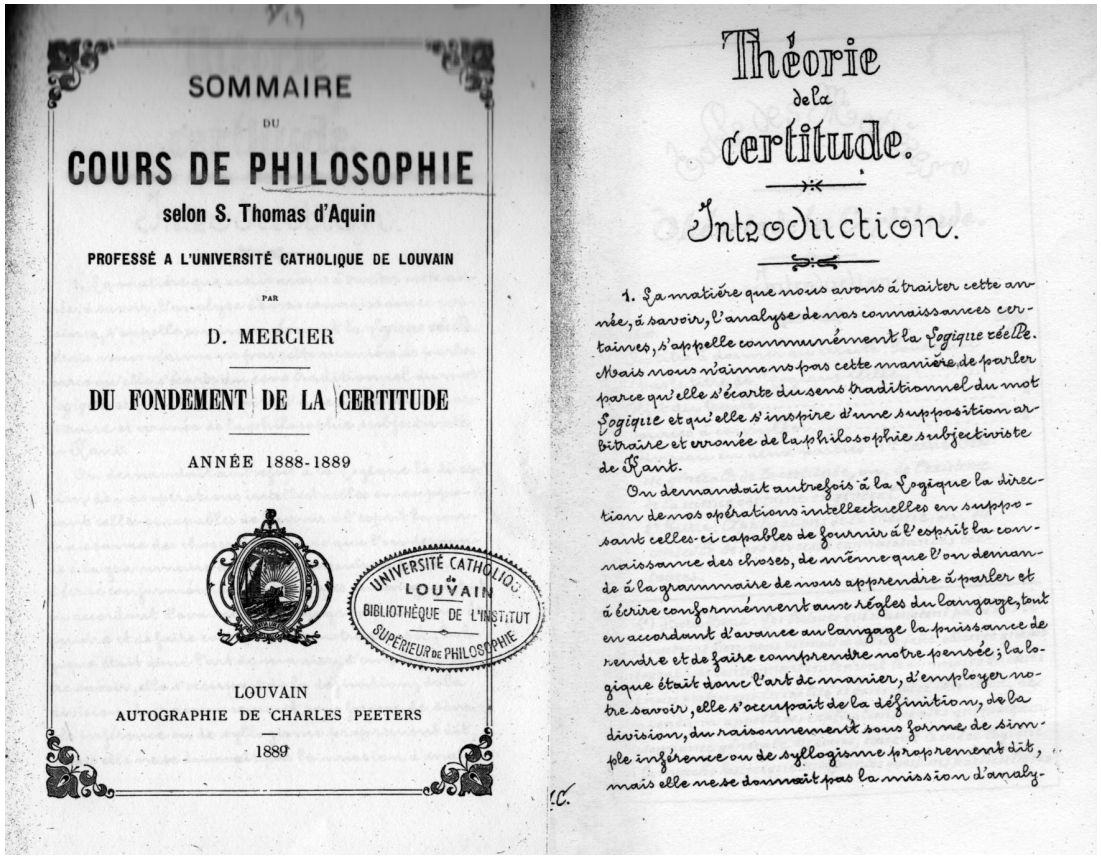
[8] D. Mercier, D. Nys: *Traité élémentaire de philosophie à l'usage des classes*. Édité par des Professeurs de l'Institut Supérieur de Philosophie de l'Université de Louvain. T. 1. Louvain 1922, s. 409.

[9] Następująco wspomina o tym Mercier w innym miejscu: „Ta gałąź filozofii [kryteriologia — A.B.] ma w rzeczywistości za przedmiot pewność — własność pewnych aktów intelektu”. D. Mercier: *A propos de l'enseignement de la scolastique*. „Revue Néo-Scolastique” 1905, nr 12, s. 344.

[10] D. Mercier: *Critériologie générale…*, 1899, s. 2; Idem: *Critériologie générale…*, 1900, s. 2; Idem: *Critériologie générale…*, 1911, s. 2. W wydaniu z 1906 roku nieprecyzyjność owej nazwy tłumaczy Mercier bardzo lakonicznie: „[…] wskazuje ona tylko przedmiot materialny kryteriologii” (Idem: *Critériologie générale…*, 1911, s. 2). Dokładniejsze objaśnienie tej kwestii zamieszcza w wydaniach z 1899 i 1900 roku, rezygnując jednak z niego w wydaniach późniejszych. „Oznaczenie nieprecyzyjne — uzasadnia Mercier — jako że wskazuje ono dobrze przedmiot materialny tej części filozofii: pewność, ale nie zaznacza formalnego aspektu, w jakim go rozważamy: poszukiwania kryterium zdolnego zapewnić umysłowi pewne po-



Fot. 1. Strona tytułowa i pierwsza strona z ręcznie pisanego wydania *Teorii poznania pewnego*, opublikowanego przez Désiré Merciera w 1885 roku



SOMMAIRE
DU
COURS DE PHILOSOPHIE
selon S. Thomas d'Aquin
PROFESSÉ A L'UNIVERSITÉ CATHOLIQUE DE LOUVAIN
PAR
D. MERCIER
DU FONDEMENT DE LA CERTITUDE
ANNÉE 1888-1889
UNIVERSITÉ CATHOLIQUE DE LOUVAIN BIBLIOTHÈQUE DE L'INSTITUT SUPÉRIEUR DE PHILOSOPHIE
LOUVAIN
AUTOGRAPHIE DE CHARLES PEETERS
1889

Théorie de la certitude.

Introduction.

1. La matière que nous avons à traiter cette année, à savoir, l'analyse de nos connaissances certaines, s'appelle communément la Logique réelle. Mais nous n'aimons pas cette manière de parler parce qu'elle s'écarte du sens traditionnel du mot Logique et qu'elle s'inspire d'une supposition arbitraire et erronée de la philosophie subjectiviste de Kant.

On demandait autrefois à la Logique la direction de nos opérations intellectuelles en supposant celles-ci capables de fournir à l'esprit la connaissance des choses, de même que l'on demande à la grammaire de nous apprendre à parler et à écrire conformément aux règles du langage, tout en accordant d'avance au langage la puissance de rendre et de faire comprendre notre pensée; la logique était donc l'art de manier, d'employer notre savoir, elle s'occupait de la définition, de la division, du raisonnement sous forme de simple inférence ou de syllogisme proprement dit, mais elle ne se donnait pas la mission d'analy-

Fot. 2. Strona tytułowa i pierwsza strona z ręcznie pisanego wydania traktatu *O fundamencie pewności*, opublikowanego przez Désiré Merciera w 1889 roku

Fotografie pochodzą ze zbioru Biblioteki Instytutu Filozofii Uniwersytetu Katolickiego w Louvain.

nazywa się u Merciera kryteriologią dlatego, że w uzyskaniu odpowiednich kryteriów prawdy lub sprawdzianów, które by nam dostarczyły uzasadnionej pewności, iż naprawdę poznaliśmy dostępny dla naszego umysłu przedmiot, upatruje on głównego zadania tej nauki"[11]. Zrezygnuje także Mercier z innego terminu — *analityka*, chociaż dobrze komponuje się on ze scholastycznym perypatetyzmem. Jak sam pisze, „użycie terminu *analityka* byłoby bardziej w duchu tradycji arystotelesowskiej oraz scholastycznej i można by mówić: *Analityka poznania pewnego* lub [*analityka* — A.B.] *władz poznawczych*. Kant w swojej *Krytyce czystego rozumu* zastosował wyrażenie *analityka transcendentalna* na oznaczenie części dzieła zajmującej się poszukiwaniem istotnych warunków nauki"[12]. W wydaniu z 1906 roku Mercier nie tłumaczy jednak, dlaczego nie używa terminu *analityka*. Czyni to natomiast krótko w dwóch wcześniejszych wydaniach. „Słowa *analityka* — pisze Mercier — nie używa się w języku francuskim w funkcji rzeczownika"[13].

W wydaniach z 1885 i 1889 roku nie pada jeszcze słowo *kryteriologia*, natomiast Mercier zwraca uwagę na dwa inne wyrażenia: „Rewolucja — pisze — dokonana w filozofii przez wątpienie metodyczne Kartezjusza i krytycyzm Kanta nadała analizie fundamentów pewności wagę szczególną; specjalne traktaty, które wspólnie określa się dzisiaj mianem *Ideologii* oraz *Logiki realnej*, nie zajmują się ostatecznie niczym innym, jak tym właśnie poważnym problemem"[14]. Te dwa traktaty Mercier łączy pod jedną wspólną nazwą *traktat o poznaniu pewnym*, podkreślając: „W rzeczywistości rzuca się w oczy, że badanie źródeł, z których czerpiemy poznania intelektualne (ideologia), studiowanie natury lub obiektywnej wartości tych poznań (ideologia i logika realna) i wreszcie kwestia wiedzy, czy mamy powód, aby przyjąć je w sposób pewny (logika realna), są to w większym stopniu trzy

znanie prawdy". I d e m: *Critériologie générale…*, 1899, s. 2; I d e m: *Critériologie générale…*, 1900, s. 2.

[11] W. R u b c z y ń s k i: *Zróżnicowanie kierunków neotomistycznych*. „Przegląd Powszechny" 1930, t. 186, s. 185—186.

[12] D. M e r c i e r: *Critériologie générale…*, 1911, s. 1—2. W wydaniu z 1899 i 1900 roku Mercier wyraża się nieco inaczej: „Byłoby bardziej zgodne z tradycją arystotelesowską i scholastyczną używanie terminu *analityka* i mówienie: *analityka poznania pewnego* lub *naszych władz poznawczych*. Kant w swej *Krytyce czystego rozumu* użył wyrażenia *analityka transcendentalna* na oznaczenie części dzieła zajmującej się poszukiwaniem nieredukowalnych elementów władzy poznawczej". I d e m: *Critériologie générale…*, 1899, s. 1—2; I d e m: *Critériologie générale…*, 1900, s. 1—2.

[13] D. M e r c i e r: *Critériologie générale…*, 1899, s. 2; I d e m: *Critériologie générale…*, 1900, s. 2.

[14] D. M e r c i e r: *Théorie de la connaissance certaine…*, s. 3. Znaczenie terminu *ideologia* tłumaczy w następujący sposób Barbara Skarga: „Terminu »ideologia« użył po raz pierwszy Destutt de Tracy dla oznaczenia nauki o władzach umysłowych człowieka i tworzeniu się idei, mającej być podstawą dla wszelkich innych nauk". *Antologia filozofii francuskiej XIX wieku*. Oprac. B. S k a r g a. Warszawa 1978, s. 32.

oblicza tego samego problemu niż trzy kwestie domagające się osobnej dyskusji. I o ile termin *ideologia* Mercier po prostu zarzuca (w 1889 roku nie będzie już o nim wspominał), o tyle termin *logika realna* krytykuje zarówno w wydaniu pierwszym, jak i we wszystkich następnych wydaniach. „Nazwa »logika realna« — zaznacza Mercier — wydaje nam się mocno nieodpowiednia”[15]. W jego bowiem przekonaniu logika zajmuje się poprawnością i skutecznością różnych form wnioskowania, definicjami, podziałami, a nie analizą samych źródeł ludzkiej wiedzy, czy też kontrolą ludzkich władz oraz ich zdolności poznawczych[16]. W związku z tym zauważa: „Liczni autorzy nowożytni, ufnie akceptując wprowadzoną przez Kanta opozycję między materią a formą naszych poznań, rozróżnili w nich dwie prawdy: prawdę formalną i prawdę materialną, oraz dwie odpowiadające im logiki”[17]. Sam Mercier takiego podziału nie przyjmuje, ponieważ jak zaznacza w 1889 roku, ów podział „odcina się od tradycyjnego sensu słowa *logika* i inspiruje się arbitralnym acz błędnym domniemaniem filozofii subiektywistycznej Kanta”[18]. W 1899 i 1900 roku utrzymuje, że podział na logikę realną i logikę formalną jest nieadekwatny, źródłowo podejrzany i wewnętrznie sprzeczny[19], a w wydaniu z 1906 roku, podkreślając, że tego rodzaju rozróżnienie nie odpowiada tradycji scholastycznej, tłumaczy: „Wyrażenie *logika realna* jest *sprzeczne*. *Logika* jest z definicji badaniem bytu *rozumowego* i przeciwstawia się z tego tytułu wszystkim innym częściom filozofii, które mają za przedmiot byt *realny*. Chcieć, aby nauka była *logiką*, a więc nauką o *bycie rozumowym*, i jednocześnie nauką o realności — logiką realną — to przeczyć samemu sobie”[20]. Z tej perspektywy Mercier stawia zasadnicze pytanie: „Jeśli przypisanie logice badania rzeczywistości jest terminologicznym nadużyciem, z jaką częścią filozofii należy związać kryteriologię?”[21].

---

[15] D. Mercier: *Théorie de la connaissance certaine…*, s. 4. Léon Noël podkreślał, że „ideologia znajdzie miejsce w *Traktacie z psychologii* i będzie tylko częściowo rozważana w ramach *Kryteriologii*”. L. Noël: *Le psychologue et le logicien*. „Revue Néo-Scolastique de philosophie” 1926, nr 28, s. 131.

[16] Por. D. Mercier: *Théorie de la connaissance certaine…*, s. 4—5. Odwołując się do stanowiska Merciera, Maurice de Wulf określa logikę jako „badanie architektoniki nauk, analizę etapów, za którymi podąża ludzki umysł, gdy koncentruje swą uwagę na jednym punkcie widzenia — »przedmiocie formalnym« — i systematyzuje swoje sądy oraz sylogizmy w konstrukcji, która ujmuje ten przedmiot formalny w pełnym świetle”. M. de Wulf: *Le philosophe et l'initiateur*. „Revue Néo-Scolastique de philosophie” 1926, nr 28, s. 118.

[17] D. Mercier: *Théorie de la connaissance certaine…*, s. 5.

[18] D. Mercier: *Du fondement de la certitude*. Louvain 1889, s. 1.

[19] Por.: D. Mercier: *Critériologie générale…*, 1899, s. 2—3; Idem: *Critériologie générale…*, 1900, s. 2—3.

[20] D. Mercier: *Critériologie générale…*, 1911, s. 3.

[21] D. Mercier: *Critériologie générale…*, 1899, s. 4; Idem: *Critériologie générale…*, 1900, s. 4.

Jest to pytanie o tyle ważne, że dotyczy ono jednocześnie genezy problemu pewności — tego, w jakim obszarze filozofii ów problem się rodzi i gdzie należy go szukać źródłowo. Wydaje się, że początkowo Mercier swą teorię pewności wiąże z metafizyką, ponieważ w wydaniu z 1885 roku pisze: „Nie przyjęliśmy za tytuł nazwy *Ideologia* ani *Logika realna*, jako że studium, które poruszamy, leży przede wszystkim w kompetencji metafizyki ogólnej i tylko drugorzędnie przynależy do logiki i psychologii”[22]. Jednakże w 1899 i 1900 roku na pytanie, z jaką częścią filozofii należy powiązać kryteriologię, Mercier odpowiada już wyraźnie, że z psychologią[23]. Potwierdza to również w innym miejscu, podkreślając: „Kryteriologia nie wiąże się z logiką. Nie nazywajmy jej więc logiką realną, jak to się wspólnie czyni”[24]. Natomiast w wydaniu z 1906 roku pisze: „[W wypadku — A.B.] pewności będącej własnością aktu intelektywnego [*acte intellectif*], filozofia pewności wiąże się z ideologią [jako nauką o władzach umysłowych człowieka — A.B.] i w ten sposób z psychologią”[25]. Widać zatem wyraźnie, że Mercier genezy problemu kryteriologicznego upatruje nie w obrębie logiki, lecz psychologii. Potwierdzenie takiego stanu rzeczy znaleźć można w jego *Logice*, w której pisze on, że „z psychologią wiąże się kryteriologia i fundamentalne tezy etyki, czy też nauki o obyczajach”[26]. W konsekwencji, w rozdziale wstępnym pierwszej części swego traktatu o pewności, zatytułowanej *Kryteriologia ogólna lub Ogólna teoria pewności*, Mercier wskaże psychologiczną genezę problemu pewności i uczyni to na podstawie analizy dwóch zasadniczych stanów, w jakich znajdować się może intelekt ludzki: stanu wątpliwości i stanu pewności.

[22] D. Mercier: *Théorie de la connaissance certaine…*, s. 4.

[23] Por.: D. Mercier: *Critériologie générale…*, 1899, s. 4; Idem: *Critériologie générale…*, 1900, s. 4. Komentując stanowisko Merciera w tej kwestii, Maurice de Wulf podkreślał, że ujmował on „problem pewności w terminach psychologicznych, którymi nie dysponowała XIII-wieczna mentalność”. M. de Wulf: *Le philosophe et l’initiateur…*, s. 112.

[24] *Traité élémentaire de la philosophie à l’usage des classes…*, s. 409.

[25] D. Mercier: *Critériologie générale…*, 1911, s. 3. Mercier powtarza to również w następujący sposób: „Kryteriologia bada *pewność*, która jest własnością aktu intelektywnego; wiąże się więc bezpośrednio z ideologią i w ten sposób z psychologią” (*Traité élémentaire de la philosophie à l’usage des classes…*, s. 410). Z tego też powodu, jak pisał Alois Simon, „to psychologia prowadzi Merciera do studiowania problemu poznania i pewności. Mercier ujmuje kryteriologię jako część psychologii, część najważniejszą”. A. Simon: *Position philosophique du Cardinal Mercier*. Bruxelles 1962, s. 31.

[26] D. Mercier: *Logique*. Louvain—Paris—Bruxelles 1905, s. 31.

2.2. Psychologiczna geneza problemu kryteriologicznego

2.2.1. Między wątpliwością a pewnością

Demonstrację psychologicznej genezy problemu kryteriologicznego przeprowadza Mercier po raz pierwszy w *Kryteriologii* z 1899 roku. Opiera ją na trzech twierdzeniach. Po pierwsze, jak pisze, „naturalnym celem człowieka jest możliwie najdoskonalsze z ćwiczeń intelektu — kontemplacja prawdy"[27]. Człowiek potrzebuje prawdy i dąży do niej, a gdy ją poznaje, towarzyszy temu uczucie przyjemności, czy też — mówiąc inaczej — szczęśliwości, które jako stan emocjonalny, nie wynika z samego poszukiwania, ale z faktu posiadania prawdy[28]. „Akt posiadania prawdy — pisze Mercier — jest *pewnością*. Ta jawi nam się jako uczestnictwo w akcie zupełnym,

[27] D. Mercier: *Critériologie générale…*, 1899, s. 4. Sformułowanie „l'homme a pour fin naturelle l'exercice le plus parfait possible de son intelligence" nie zostało tu przetłumaczone literalnie: „Naturalnym celem człowieka jest jak najdoskonalsze ćwiczenie intelektu", ponieważ takie tłumaczenie sugerowałoby, że celem człowieka jest udoskonalanie swojego intelektu, do czego ma przyczynić się kontemplacja. Tymczasem wydaje się, że intencją Merciera jest ukazanie samej kontemplacji jako naturalnego celu człowieka, celu, który w najwyższym stopniu udoskonala jego intelekt. Ponadto termin *intelligence* przetłumaczony został nie jako *inteligencja*, lecz jako *intelekt*. Podyktowane jest to faktem, że współcześnie termin ten rozumiany bywa najczęściej w kontekście psychologicznym — jako *pojętność, bystrość, zdolność kojarzenia* (por. W. Kopaliński: *Słownik wyrazów obcych i zwrotów obcojęzycznych*. Warszawa 1989, s. 232—233). Takie rozumienie nie oddaje sensu terminu *inteligencja* w odniesieniu do filozofii Tomasza z Akwinu, w której oznacza on „akt intelektu, a niekiedy oznacza też substancje oddzielone, czyli aniołów" (Tomasz z Akwinu: *Suma teologiczna. Słownik terminów*. Oprac. A. Andrzejczuk. Wstęp M. Gogacz. Warszawa—Londyn 1998, s. 202). Z tej perspektywy terminy *intelekt* i *inteligencja* można stosować zamiennie jako wyrażenia synonimiczne i tak też zdaje się stosować je Mercier: „L'exercice le plus parfait de *l'intelligence* [podkr. — A.B.] réside dans la contemplation de vérité" (D. Mercier: *Critériologie générale…*, 1899, s. 10), i odwołuje się do następującego fragmentu z *Sumy teologicznej:* „Essentia beatitudinis non in actu voluntatis sed in actu *intellectus* [podkr. — A.B.] consistit" (Tomasz z Akwinu: *Suma teologiczna*. Tłum. P. Bełch. Londyn 1975, zagadnienie 1—2, kwestia 3, art. 4. Por. D. Mercier: *Critériologie générale…*, 1899, s. 10, przypis 1). Potwierdza to David A. Boileau, który w katalogu filozoficznych terminów używanych przez Merciera zaznacza: „Intelekt: synonimiczny wobec inteligencji. W węższym sensie oznacza aktywną władzę intelektualną, różną od intelektu biernego lub rozumienia" (D.A. Boileau: *A study in neo-thomism*. In: *Cardinal Mercier's philosophical essays. A study in neo-thomism*. Introduction by R. Mc Inerny, M.P. Grace. Leuven 2002, s. 683). W takim też sensie — jako *intelekt* — termin *intelligence* używany będzie w niniejszej pracy.

[28] Por. D. Mercier: *Critériologie générale…*, 1899, s. 9—13.

który konstytuuje szczęśliwość. Stan intelektu związany z posiadaną prawdą określa się mianem *przyzwolenia* [*assentiment*], *assensus*; ten przynależny woli, który odpowiada przyzwoleniu intelektu i od woli zależy, nazywa się *zgodą*, *consensus* (*sentire cum alio*). Mamy zwyczaj mówić o tym, który ma pewność w danym punkcie, że ma »zupełny spokój«. Stan duszy, która nie ma »zupełnego spokoju«, to wątpliwość. Wątpliwość — dodaje Mercier — jest negacją pewności, stanem niezaspokojonej możności intelektualnej, braku uczestnictwa w czystym akcie szczęśliwości"[29]. Jak konkludował Konstanty Michalski, „na czele *Kryteriologii* znajdujemy określenia stanów pewności i wątpienia umysłu wobec treści zawartych w sądach"[30]. Jednocześnie owo związanie pewności i wątpliwości, jako podstawowych stanów intelektualnych, z doświadczeniem emocjonalnym uwidacznia się jeszcze wyraźniej w drugim z trzech sformułowanych przez Merciera twierdzeń, które brzmi: „Prawem intelektualnej aktywności jest dążenie do jedności. Akt intelektualnego ujmowania [*intellection*] jest w istocie intuicją, że coś jest, widzeniem tożsamości"[31]. Tym razem emocjonalny stan przyjemności wiąże Mercier ze zrealizowaniem owego prawa intelektualnej aktywności — ze sprowadzeniem fragmentarycznych poznań do jedności i z jej kontemplacją[32]. Z tej perspektywy, jak podkreśla w trzecim twierdzeniu, „intelektualny dualizm jest więc antynaturalnym stanem intelektu i w konsekwencji, udręczeniem, cierpieniem dla ludzkiej duszy. Ten stan to wątpienie"[33]. O ile zatem pewność jest, zdaniem Merciera, konsekwencją intuicji jedności, o tyle postrzeganie elementów do siebie niesprowadzalnych rodzi wątpliwość, która zniknie dopiero w chwili, gdy owa jedność zostanie ustanowiona[34]. „Dusza — wyjaśnia Mercier — uspokoi się, ponieważ intelekt będzie przywiązany do jedynego terminu, *determinatio ad unum*, będzie *pewny*. Utwierdzenie umysłu w jego przylgnięciu do jedynego terminu — to *pewność*. *Certitudo nihil aliud est quam determinatio intellectus ad unum*"[35]. Tego rodzaju psychologiczna interpretacja definicji pewności jest dla Merciera punktem wyjścia dalszych, bardziej precyzyjnych analiz. Jak pisze, „w sposób prowizoryczny naszkicowaliśmy problem pewności i pokazaliśmy, jak się wyłania: zdefiniujmy jego terminy i postarajmy się sprecyzować jego zasięg"[36]. Już jednak w 1900 roku ten prowizoryczny szkic zostaje znacznie zmodyfikowany.

---

[29] Ibidem, s. 13.

[30] K. Michalski: *Centra ruchu neoscholastycznego*. „Przegląd Współczesny" 1924, t. 9, s. 238.

[31] D. Mercier: *Critériologie générale*..., 1899, s. 13.

[32] Por. ibidem, s. 13—15.

[33] Ibidem, s. 16.

[34] Por. ibidem, s. 16—17.

[35] Ibidem, s. 17.

[36] Ibidem, s. 19.

2.2.1.1. Odejście od założeń metafizycznych

W kolejnym wydaniu *Kryteriologii* Mercier rezygnuje z dotychczasowego układu trzech twierdzeń, na których w 1899 roku opierał demonstrację psychologicznej genezy pewności, i koncentruje się na interpretacji formuły *determinatio intellectus ad unum*. Tym razem jednak, bez uprzedniego odwoływania się do metafizycznych założeń, rozpoczyna od analizy dwóch stanów, które ujawnia intelektualna aktywność człowieka. „Cokolwiek myśli się — pisze Mercier — o wartości naszych stanów intelektualnych wobec tego, co nazywamy prawdą, nie można zaprzeczyć, że znajdują się w nas dwa ich rodzaje: jedne jawią się nam jako prowizoryczne, drugie uważamy za definitywne; pierwsze implikują ruch myślenia w poszukiwaniu dalszego terminu, drugie przedstawiają się jako odpoczynek umysłu w posiadaniu przedmiotu poznanego. Pierwszy z tych stanów intelektualnych nazywa się *wątpieniem*, drugi — *pewnością*"[37]. Jako punkt wyjścia, wątpienie i pewność korespondują odpowiednio ze stanowiskiem sceptyków i dogmatyków, jednakże Mercier podkreśla, że nie jest jeszcze jego zamiarem, na tym etapie analizy, wypowiadanie się o wartości tych stanów. Podkreśla jedynie, że z punktu widzenia emocjonalnych odczuć, które wywołują, stany te stoją wobec siebie w opozycji: pewność, jako stan intelektualnej stabilności, przylgnięcia do mentalnej treści, wprowadza uczucie odpoczynku, spokoju; wątpienie, które cechuje się niestabilnością, wywołuje uczucie niepokoju, wysiłku, a nawet poważny zamęt[38]. Dopiero teraz wiąże Mercier ową intelektualną stabilność z prawem *determinatio ad unum*, podczas gdy stan wątpienia — z rozdarciem między dwoma przeciwstawnymi sobie przedmiotami poznania: *anceps inter utrumque*[39]. Te dwa stany poddaje także szczegółowej analizie. Zwraca przede wszystkim uwagę na fakt, że na różnorodne wrażenia zmysłowe intelekt odpowiada za pomocą częściowych abstrakcji, tak że gdy elementy poznawalnej rzeczywistości są dostosowywalne jeden do drugiego, myślenie je łączy, gdy natomiast opierają się procesowi łączenia, myślenie je oddziela[40]. W ten sposób selekcjonowanie elementów inteligibilnych i zestawianie ich z sobą lub też ich oddzielanie, określane słowem *intelligere* — „czynić wybór z wielu", przynależy do istoty myślenia[41]. W innym miejscu Mercier określi to następująco: „Myślenie jest zależne od czynników anatomicznych i fizjologicznych systemu nerwowego, ponieważ jest zależne

[37] D. Mercier: *Critériologie générale*..., 1900, s. 9.
[38] Por. ibidem, s. 10.
[39] Por. ibidem.
[40] Por. ibidem, s. 11—12.
[41] Por. ibidem, s. 12.

od działania zmysłów zewnętrznych i wewnętrznych i ponieważ zmysły wewnętrzne i zewnętrzne mają za narząd system nerwowy”[42]. Aktywność myślowa wypełnia się zatem w dążeniu do jedności i to prawo, zgodne z teoriami psychologii opisowej, odnajduje Mercier nie tylko w koncepcji Tomasza z Akwinu, ale także Kanta[43]. Jednocześnie Mercier dodaje: „Możemy od teraz stwierdzić, nie przesądzając żadnego rozwiązania — ani dogmatycznego, ani sceptycznego — że ludzki umysł ma za prawo jednoczenie materiału, który posiada, i tłumaczy nam w ten sposób, dlaczego pojmowanie [*pensée compréhensive*], które sprowadza elementy tego, co umysłowo poznawalne [*éléments de l'intelligible*], do jedności, *determinatio intellectus ad unum*, wywołuje stały stan odpoczynku, podczas gdy wątpienie jest w sposób konieczny niestałym stanem umysłu”[44].

2.2.1.2. Psychologiczny charakter formuły *determinatio intellectus ad unum*

Ten sposób analizy psychologicznej genezy problemu pewności Mercier pogłębi i utrzyma w wydaniu *Kryteriologii* z 1906 roku. Tu również w centrum staje formuła *determinatio intellectus ad unum*, jednak Mercier mocniej akcentuje jej psychologiczny charakter. „Stałość umysłu — pisze — w jego przylgnięciu do jedynego terminu to pewność. Gdy święty Tomasz rozważał ją z psychologicznego punktu widzenia, definiował ją: »*Determinatio intellectus ad unum. Certitudo nihil aliud est quam determinatio intellectus ad unum*«”[45]. W wydaniu z 1906 roku język Merciera staje się także bardziej precyzyjny, co widać szczególnie wtedy, gdy wyjaśnia relację między pewnością i wątpieniem a związanymi z nimi stanami emocjonalnymi. „Pewność — tłumaczy — to dyspozycja, z której powodu intelekt jest stanowczo przywiązany do jednego przedmiotu; stąd uczucie odpoczynku, którego doświadczamy. W przeciwieństwie do tego niepewność, a szczególnie wątpienie, jest dyspozycją, z której powodu intelekt umieszczony wobec wielu przedmiotów nie jest zdecydowanie przywiązany do żadnego z nich; stąd uczucie niestabilności, niepokoju, wysiłku”[46]. Również dużo wyraźniej niż we wcześniejszym wydaniu *Kryteriologii* przedstawia Mercier psychologi-

[42] D. Mercier: *Psychologie*. T. 2. Louvain—Paris 1908, s. 13.
[43] D. Mercier: *Critériologie générale*..., 1900, s. 12—13.
[44] Ibidem, s. 13.
[45] D. Mercier: *Critériologie générale*..., 1911, s. 7.
[46] Ibidem, s. 6.

czne prawo, które rządzi emocjonalnymi doświadczeniami towarzyszącymi pewności i wątpieniu, ujawniając jednocześnie psychologiczną genezę tych dwóch stanów. Jak wyjaśnia, „uczucia przyjemności i cierpienia, które wywołują odpowiednio pewność i wątpliwość, pokazują nam w naturze przeciwstawne rezultaty wypełnienia lub niewypełnienia naturalnego prawa aktywności umysłu. Widzi się w psychologii, że aktywność, która rozwija się w sposób kompletny i naturalny, przynosi podmiotowi uczucie przyjemności; przeciwnie aktywność, która rozwija się niedoskonale — albo w sposób nadmierny, albo wadliwy — lub też nie wypełnia się w harmonii z naturą podmiotu; jest ona przyczyną nieprzyjemności. To prawo psychologiczne jest stosowalne do stanów pewności i wątpienia. Wątpliwość dręczy, trudności, które się piętrzą przed umysłem, niepokoją, nękają; w przeciwieństwie do tego, w miarę jak trudności się rozpraszają, a wątpliwości rozwiązują, przyjemność rośnie”[47]. W wydaniu z 1906 roku ujawnia się więc dużo wyraźniej niż wcześniej psychologiczne znaczenie problemu pewności. Jak podkreśla sam Mercier, „intelekt został uczyniony po to, aby poznać rzeczywistość, i prawem jego aktywności jest jednoczyć, »*zgromadzić*« [*comprendre*] w tym samym przedmiocie cechy, których dostarcza mu sukcesywnie doświadczenie rzeczy znanej. Rozumiejące poznanie rzeczy przynosi również duszy uczucie satysfakcji, które przywiązuje ją do poznanego przedmiotu. Dzięki temu lepiej rozumiemy psychologiczne znaczenie pewności, którego cechę wyraziliśmy wyżej w tych słowach: *Certitudo nihil aliud est quam determinatio intellectus ad unum*”[48]. Taki stan rzeczy pokazuje, że po 1899 roku zmienia się w koncepcji Merciera nie tyle sposób rozumienia genezy problemu pewności, ile sposób jej uzasadnienia. Stopniowo filozof uwalnia swą argumentację od twierdzeń zorientowanych metafizycznie, które widoczne były jeszcze w 1899 roku, i dąży do tego, aby badać stany pewności i wątpliwości, za podstawę przyjmując prawa psychologiczne. Jest to w jego koncepcji możliwe przede wszystkim dlatego, że jak pisał Agostino Gemelli, „filozofia arystotelesowska nadaje się lepiej niż każda inna do interpretacji faktów, które stanowią przedmiot badań psychologii eksperymentalnej”[49]. Jednocześnie jednak swoje badanie kończy Mercier stwierdzeniem: „Przejdźmy od psychologicznego do krytycznego punktu widzenia”[50]. Stwierdzenie to okaże się niezwykle istotne z perspektywy zarzutów, jakie musiało w stosunku do koncepcji Merciera zrodzić owo psychologiczne ugruntowanie genezy problemu pewności. Chodzi o zarzut psychologizmu.

[47] Ibidem, s. 11.

[48] Ibidem, s. 12.

[49] A. Gemelli: *Le fondement biologique de la psychologie*. „Revue Néo-Scolastique” 1908, nr 15, s. 397.

[50] D. Mercier: *Critériologie générale*..., 1911, s. 14.

2.2.2. Niebezpieczeństwo psychologizmu?

Chociaż zarzut psychologizmu nie był *expressis verbis* formułowany wobec koncepcji Merciera, tak jak na przykład w wypadku oskarżeń o pozytywizm, materializm lub nawet ateizm[51], to jednak psychologiczne zainteresowania Merciera, liczne prace z tego zakresu, laboratorium psychologii eksperymentalnej w Wyższym Instytucie Filozofii i plan zajęć, w którym duży nacisk położono na psychologię oraz dziedziny jej pokrewne[52], a przede wszystkim psychologiczna geneza problemu pewności sformułowana w ramach *Kryteriologii* — wszystko to wymusza wręcz pytanie, czy przypadkiem Mercierowska ogólna teoria pewności nie jest jeszcze jedną, tym razem scholastycznie zorientowaną postacią psychologizmu, tak żywo obecnego w europejskiej filozofii na przełomie XIX i XX wieku. O tym, że tego rodzaju wątpliwości mogą być zgłaszane w sposób uzasadniony, świadczy chociażby refleksja Czesława Głombika związana z osobą i filozoficznym dziełem Konstantego Michalskiego. Badając wątek lowański w życiorysie Michalskiego i dzieje jego poświęconego Husserlowi doktoratu, Głombik w następujący sposób pisze o epistemologii Merciera i jego uczniów: „Myśl epistemologiczna ośrodka lowańskiego, najdobitniej wyrażona w kryteriologii Merciera, wsparta była na psychologii. Przedmiotem kryteriologii była filozoficzna analiza warunków pewności wiedzy. Jej lowański rzecznik […] nie zgadzał się na przyjęcie terminu *logika realna* — pochodził, jak sądził, »z podejrzanego źródła« (wiązał go z niemożliwą do zaakceptowania tradycją Kanta), a przy bliższym zbadaniu termin ten miał za wewnętrznie sprzeczny. Jeżeli umieszczenie badań świata realnego w logice jest nadużyciem, to w takim razie do jakiej części filozofii należy kryteriologia? Odpowiedź Merciera była jednoznaczna: »Według nas — utrzymywał — do psychologii«"[53]. Rozwijając ten cytat, Głombik odwołuje się do fragmentu polskiego przekładu *Kryteriologii* z 1899 roku, fragmentu, który w tłumaczeniu Wincentego Kosiakiewicza i Antoniego Krasnowolskiego brzmi: „Bez wątpienia, w rozwinięciu kwestii, podniesionej przez zagadnienie pewności poznania, zawiera się niejedna karta z metafizyki ogólnej; nie ma zresztą nauki, która by nie odnosiła się do »filozofii pierwszej«; ale bezpośredni przedmiot kryteriologii należy do psychologii. Idzie tu, mianowicie, o obserwację *faktów* poznania pod formalną postacią ich *pewności*; otóż pewność jest niejakim stanem zdolności poznawczej i jej racja ostatnia znajdować się musi w *naturze* duszy ludzkiej.

[51] Por. D. Mercier: *„Ecco l'allarme" — Un cri d'alarme*. Louvain 1899, s. 5 i nast.

[52] Kwestie te zostały szczegółowo przedstawione w rozdziale 1. niniejszej pracy.

[53] C. Głombik: *Filozof i pamięć: Refleksje nad dziełem filozoficznym Konstantego Michalskiego w pięćdziesiątą rocznicę śmierci uczonego*. Katowice 1997, s. 48.

Kryteriologia należy więc do nauki o duszy ludzkiej, do psychologii. Należy się jej tam przecież miejsce osobne”[54]. „Było jasnym — konkluduje Głombik — że antypsychologizm Husserla uderzał w taką koncepcję poznania i rozumienia filozofii”[55].

2.2.2.1. Krytyka psychologicznego subiektywizmu

Rozstrzygnięcia, czy Mercierowska teoria pewności jest, czy nie jest oparta na założeniach psychologizmu, nie ułatwia brak precyzyjnej definicji psychologizmu. Mimo to w *Słownictwie technicznym i krytycznym filozofii* (*Vocabulaire technique et critique de la philosophie*) autorstwa André Lalande'a znaleźć można kilka wypowiedzi pozwalających wskazać wspólny rdzeń tych koncepcji, którym można przypisać miano psychologizmu[56]. Konfrontacja owych wypowiedzi z podstawowymi założeniami filozofii Merciera powinna umożliwić jeżeli nie definitywne rozstrzygnięcie, to przynajmniej sformułowanie wiążących racji przemawiających za zaliczaniem lub przeciw zaliczaniu Mercierowskiej teorii pewności do grona teorii psychologistycznych. „Jeśli to możliwe, byłoby lepiej — pisał zatem Lalande, odwołując się do René Berthelota i Louisa Couturata — usunąć z tego słowa wszelką ideę nagany i zastosować je do każdej teorii lub tendencji intelektualnej, która stanowi próbę sprowadzenia problemów filozoficznych (logicznych, moralnych, estetycznych, metafizycznych) do problemów psychologicznych. W tym sensie słowo byłoby przydatne do oznaczenia tego, co jest wspólne teoriom filozoficznym, różnym zresztą co do wniosków, tak jak empirystyczna teoria Hume'a, teoria Szkotów, niektórych eklektycznych

[54] D. M e r c i e r: *Kryteryologia…*, s. 5; C. G ł o m b i k: *Filozof i pamięć…*, s. 48.

[55] C. G ł o m b i k: *Filozof i pamięć…*, s. 48.

[56] Słownik Lalande'a został tu wybrany nieprzypadkowo. Jego pierwsze wydanie ukazywało się w częściach na łamach „Bulletin de la Société française de Philosophie” w latach 1902—1923, a zatem w okresie rozkwitu lowańskiego Wyższego Instytutu Filozofii i formowania się ostatecznych zrębów Mercierowskiej teorii pewności. Słownik stał się w krajach francuskojęzycznych bardzo popularny i ceniony, a świadczy o tym fakt, że został nagrodzony przez Akademię Francuską i był wielokrotnie wznawiany (do roku 1960 osiem wydań). Zawarte w nim definicje i opisy można zatem traktować jako reprezentatywny dla tamtego okresu punkt wyjścia współczesnej oceny tendencji dominujących w ówczesnej filozofii. Zdaje się to również potwierdzać Léon Noël, uczeń Merciera i kontynuator jego epistemologicznej myśli, który w swej dyskusji z Étienne Gilsonem odwoływał się do definicji realizmu zawartej właśnie w słowniku Lalande'a. Por. L. N o ë l: *La méthode du réalisme*. „Revue Néo-Scolastique de philosophie” 1931, nr 33, s. 445.

spirytualistów (na przykład Jouffroya), teoria Williama Jamesa"[57]. Czy do grona tych teorii można zaliczyć także scholastyczny perypatetyzm Merciera? Przede wszystkim trzeba w tym miejscu zauważyć, że wymienione przez Lalande'a kierunki i ich przedstawicieli Mercier poddaje zdecydowanej krytyce. Hume'a, któremu wytyka idealizm i którego obwinia o współczesny sceptycyzm, krytykuje z tej samej perspektywy, co filozofię Kanta[58], a w *Kryteriologii* z 1899 i 1900 roku obie koncepcje określa mianem psychologicznego subiektywizmu, omawiając je w rozdziale zatytułowanym *Teorie o wyłącznie psychologicznym kryterium pewności*[59]. Niezależnie od tego, czy, a jeśli tak, to jak bardzo Mercier nie zrozumiał filozofii Kanta, interpretując go w duchu psychologizmu[60], istotny wydaje się fakt, że do grona owych teorii zalicza Mercier także koncepcje filozofów wymienionych przez Lalande'a jako przedstawicieli psychologizmu — Jouffroya, Jamesa, czy też reprezentującego Szkotów Reida[61]. W konsekwencji swoje stanowisko podsumowuje w następujący sposób: „Wszystkie teorie subiektywistyczne sytuują ostateczny motyw pewności lub co najmniej część poznań pewnych w *afektywnej*

[57] A. L a l a n d e: *Vocabulaire technique et critique de la philosophie*. Paris 1960, s. 856.

[58] Por.: D. M e r c i e r: *Critériologie générale…*, 1899, s. 137; I d e m: *Critériologie générale…*, 1900, s. 143—144. Łącząc we wspólnej krytyce stanowiska Hume'a i Kanta, Mercier przypisuje obu idealizm, który jego zdaniem, w koncepcji Kanta przyjmuje postać fundamentalnego prawa rządzącego ludzkim umysłem. Por. I d e m: *La psychologie de Descartes et l'anthropologie scolastique*. „Revue Néo-Scolastique" 1897, nr 4, s. 394.

[59] D. M e r c i e r: *Critériologie générale…*, 1899, s. 137—167; I d e m: *Critériologie générale…*, 1900, s. 143—173.

[60] Zwracał na to uwagę René Kremer: „Jest niepodważalne, że *Kryteriologia* kardynała Merciera wywarła głęboki wpływ na studia z epistemologii we współczesnej scholastyce. Zatryumfowała w niej troska o obiektywność i absolutną szczerość […]. Również ci, którzy uważają za konieczne kontestować jego psychologistyczne interpretacje *Krytyki czystego rozumu*, hołdują jego odnowicielskiej pracy; nie mają do niego żalu, że broni interpretacji Kanta, która przez długi czas była tradycyjna również u adeptów krytycyzmu" (R. K r e m e r: *Le Cardinal Mercier philosophe*. „Revue de philosophie" 1926, mars—avril, nr 2, s. 137—138). O tym, że taki sposób interpretacji filozofii Kanta był dość rozpowszechniony, zwłaszcza w środowisku zwalczających go neoscholastyków, świadczy również stanowisko Konstantego Michalskiego, które w swej książce *Metafizyka kultury. Grabmann — Maritain — neoscholastyka polska* w następujący sposób relacjonuje Czesław Głombik: „Filozofia tomistyczna na centralnym miejscu stawia *ordo* — ład, porządek […]. »Na tej zasadniczej i centralnej idei opiera się realizm tomistyczny« — dowodził Michalski. Jeżeli zaś stanie się na stanowisku przeciwnym i tak jak Kant za wyłączny przedmiot poznania uzna się nasze własne wrażenia, doznania i myśli — kontynuował on swój wywód — wówczas cała wiedza zamienia się w psychologię, zaś intelekt w sferze poznania, tak jak i wola w płaszczyźnie działania tracą jakiekolwiek przedmiotowe znaczenie" (C. G ł o m b i k: *Metafizyka kultury. Grabmann — Maritain — neoscholastyka polska*. Warszawa 1982, s. 141—142). Oczywiście, tego rodzaju stanowisko nie dowodzi jeszcze, że Kant był psychologistą. Może jednak dowodzić, że ci, którzy je formułują, psychologistami nie są. Jeżeli chodzi natomiast o Mercierowską interpretację Kanta, to szerzej omówiona zostanie ona w rozdziale 4. niniejszej pracy.

[61] Por. D. M e r c i e r: *Critériologie générale…*, 1911, s. 164, 167—168, 193.

dyspozycji podmiotu myślącego. Dla jednych będzie to imperatyw kategoryczny — prawo powinności (Kant i krytycyści [*criticistes*]); dla innych — naturalny impuls (zmysł wspólny Szkotów) lub poczucie duchowe (*Geistesgefühl* Jacobiego); jeszcze dla innych motywem pewności będzie wierzenie — albo ślepe, nieodparte (Jouffroy), albo swobodne, wolne (neokrytycyści) — lub też wiara dyktowana przez potrzebę znalezienia przedmiotu najbardziej szlachetnych aspiracji naszej natury i fundamentu porządku społecznego (Balfour, Brunetière, Malloc). Przedstawiciele tych różnych szkół postępują, co widać, za tą samą ogólną regułą; domagają się nie *obiektywnej oczywistości*, ale *afektywnej* dyspozycji duszy — ostatniego słowa filozofii krytycznej. Otóż *afektywna* dyspozycja, jakakolwiek by była, nie może być najwyższym motywem pewności"[62]. Z tej perspektywy swą teorię pewności sytuuje Mercier w zasadniczej opozycji względem tych kierunków, które w słowniku Lalande'a zaliczone zostały do psychologizmu. Wszystkie one, zdaniem Merciera, przyjmują wyłącznie psychologiczne, a zatem opierające się na wewnętrznych, emocjonalnych uwarunkowaniach podmiotu, kryterium pewności, podczas gdy on sam podkreśla: „Najwyższy motyw pewności nie może być zapożyczony od *zewnętrznego* autorytetu, któremu rozum odpowiadałby aktem wiary; musi być wewnętrzny względem podmiotu. Nie może on tkwić w wewnętrznym, *całkowicie subiektywnym* odczuciu ludzkiej duszy; musi być *obiektywny*. Nie może się znajdować w poznaniu *pośrednim*; musi być *bezpośredni*. Jeżeli ludzki umysł jest zdolny do pewności, musi posiadać kryterium prawdy, które jest zarazem *wewnętrzne, obiektywne, bezpośrednie*"[63]. Jeżeli zatem, jak się wydaje, Mercier krytykuje to, co w słow-

[62] Ibidem, s. 179. Komentując takie stanowisko Merciera, Maurice de Wulf pisał, że Mercier „uwalnia umysł od ucisku subiektywizmu; ukazuje niewystarczalność wszystkich filozofii, które czynią z pewności sprawę uczucia, użyteczności, instynktu, wierzenia, aby utrwalić królestwo intelektu i przywrócić mu funkcję mówienia prawdy". M. de Wulf: *Le philosophe et l'initiateur…*, s. 112.

[63] D. Mercier: *Critériologie générale…*, 1899, s. 121—122; Idem: *Critériologie générale…*, 1900, s. 123—124. Por.: Idem: *Critériologie générale…*, 1911, s. 214—216; D.A. Boileau: *A study in neo-thomism…*, s. 631. Z tej perspektywy krytykuje również Mercier fideizm, de Bonalda tradycjonalizm, de Lamennais'a koncepcję powszechnego rozumu, Pascala zakład i Victora Cousina eklektyzm, jako teorie odwołujące się, jego zdaniem, do zewnętrznego kryterium pewności (por.: D. Mercier: *Critériologie générale…*, 1899, s. 122—137; Idem: *Critériologie générale…*, 1900, s. 130—132, 141—143; Idem: *Critériologie générale…*, 1911, s. 122—157). Krytyce poddaje również koncepcję Kartezjusza oraz teorię boskiego egzemplaryzmu niektórych chrześcijańskich spirytualistów, zarzucając im odwoływanie się do pośredniego kryterium pewności (por.: Idem: *Critériologie générale…*, 1899, s. 167—177; Idem: *Critériologie générale…*, 1900, s. 173—183). Wreszcie odrzuca również wspomniane już stanowiska opierające się, jego zdaniem, wyłącznie na psychologicznym kryterium pewności, wśród których wylicza koncepcję Kanta, Jacobiego, neokrytycyzm, teorie interesu społecznego, a także wymienionych w słowniku Lalande'a jako przedstawicieli psychologizmu: Jouffroya, filozofów szkockich (Reida) i Jamesa (pragmatyzm). (Por.: Idem: *Critériologie générale…*, 1899,

niku Lalande'a uznane zostało za wspólny trzon kierunków zaliczonych do psychologizmu — próbę sprowadzenia problemów filozoficznych do problemów psychologicznych — to nasuwa się jednak pytanie, czy próbie tej nie ulega również on sam, wskazując psychologiczną genezę problemu pewności. Aby na to pytanie odpowiedzieć, trzeba bliżej przyjrzeć się temu, w jaki sposób rozumie Mercier psychologię i w jakiej pozostaje ona relacji do innych dyscyplin filozoficznych, w tym zwłaszcza do logiki.

2.2.2.2. Logika jako sztuka poprawnego myślenia

Przede wszystkim trzeba podkreślić, że Mercier odrzuca wprowadzoną przez Wolffa nowożytną klasyfikację dyscyplin filozoficznych, która jego zdaniem, „utwierdza katastrofalny rozwód między filozofią a naukami"[64]. Odwołuje się natomiast do klasycznego, scholastycznego podziału na filozofię praktyczną i filozofię spekulatywną, pisząc: „Filozofia *praktyczna* obejmuje naturalnie trzy części: *logikę*, która zajmuje się aktami rozumu; *filozofię moralną* lub *etykę*, która zajmuje się aktami woli; *estetykę* lub *filozofię sztuki*"[65]. Z perspektywy dyskusji wokół problemu psychologizmu najistotniejsze wydaje się w tym miejscu pytanie o status logiki, o której Mercier pisze, że „jest raczej sztuką niż nauką w sensie właściwym"[66]. Jej miejsce i rola w filozofii Merciera są o tyle ważne, że relacja logiki do psychologii wydaje się mieć kluczowe znaczenie w ocenie tego, czy dana koncepcja jest, czy też nie jest psychologizmem. Jak podaje słownik Lalande'a w nawiązaniu do słów Wilhelma Wundta, „słowo »psychologizm« oznaczało najpierw wyłącznie psychologiczne wyjaśnienie poznania logicznego i stworzyło na drodze opozycji termin »logicyzm«, który oznaczał odrzucenie takiego wyjaśnienia"[67]. Przeciwko takiej próbie sprowadzania logiki do psychologii występował z całą stanowczością Edmund Husserl w swych *Badaniach logicznych*. Jak zaznacza Adam Olech, „tom pierwszy *Badań* zawiera krytykę psychologizmu ontologicznego, uważającego logikę za część psychologii, to

s. 137—167; I d e m: *Critériologie générale…*, 1900, s. 143—173; I d e m: *Critériologie générale…*, 1911, s. 157—200). W wydaniu z 1906 roku Mercier wprost określa te koncepcje jako *psychologiczne koncepcje pewności* i dzieli je na trzy grupy: woluntaryzm, sentymentalizm oraz pragmatyzm. Por. I d e m: *Critériologie générale…*, 1911, s. 157.

[64] D. M e r c i e r: *Logique…*, s. 28.

[65] Ibidem, s. 24; *Traité élémentaire de la philosophie à l'usage des classes…*, s. 30—31. Por. D. M e r c i e r: *A propos de l'enseignement de la scolastique…*, s. 345.

[66] D. M e r c i e r: *Logique…*, s. 31.

[67] A. L a l a n d e: *Vocabulaire technique et critique de la philosophie…*, s. 856.

jest redukującego *przedmioty* badań logiki do zjawisk psychicznych”[68]. Nieco wcześniej z tego rodzaju krytyką wystąpił także Gottlob Frege. W swoim artykule o antypsychologizmie Fregego i Husserla Leon Koj i Arkadiusz Gut podkreślają, że zdaniem Fregego, „prawa logiki i arytmetyki są analityczne. Zdania analityczne nie zależą zaś według niego w swej prawdziwości od warunków fizjologicznych, psychologicznych i fizycznych. Z tej racji sprawa prawdziwości zdań logiki i arytmetyki wychodzi poza sferę nawet najszerzej pojętej psychologii. Prawda logiki i arytmetyki po prostu nie zależy od żadnych empirycznych ustaleń. Psychologizmem w świetle powyższych uwag — dodają wspomniani autorzy — jest pogląd, że ustalenia psychologiczne (w szerokim sensie) mogą decydować o prawdzie zdań analitycznych lub mogą służyć do opisu warunków prawdziwości pozapsychologicznych twierdzeń naukowych”[69]. W podobny sposób, analizując stanowisko Fregego i Husserla, wypowiada się Jan Woleński: „Interesują mnie tutaj wyłącznie dwa argumenty przeciwko psychologizmowi. Oto argument pierwszy: Psychologia nie jest i nie może być podstawą logiki, gdyż prawa psychologii są empiryczne i tylko prawdopodobne, a prawa logiki — aprioryczne i pewne. Nie może być jednak tak, że zdania prawdopodobne (empiryczne) są racjami logicznymi zdań pewnych (apriorycznych)”[70]. Drugi argument Woleńskiego komponuje się z argumentem pierwszym i brzmi następująco: „Pojmowanie praw logiki jako psychologicznych praw myślenia uniemożliwia traktowanie zasad logiki jako uniwersalnych reguł dotyczących tego, jak powinno się myśleć”[71]. Nasuwa się zatem pytanie, jak w świetle tak zarysowanego antypsychologizmu kształtuje się relacja logiki do psychologii w filozoficznej koncepcji Merciera. Otóż te dwie dziedziny filozofii Mercier zdecydowanie rozdziela. W swej *Logice* pisze wyraźnie: „Logika ma za cel zapewnić umysł o posiadaniu prawdy. Dyktuje ona zbiór reguł, według których umysł postępuje, aby pewniej dotrzeć do poznania prawdy, aby pewniej uniknąć błędu”[72]. „Celem logiki — dodaje Mercier — jest *poznanie prawdy* przez wypracowane uporządkowanie materiałów myślenia. Psychologia

[68] A. Olech: *Wstęp*. W: *Psychologizm — antypsychologizm*. Red. A. Olech. Kraków 2001, s. 8.

[69] L. Koj, A. Gut: *Uwagi o antypsychologizmie Fregego i Husserla*. W: *Psychologizm — antypsychologizm*…, s. 34.

[70] J. Woleński: *Psychologizm i metalogika*. W: *Psychologizm — antypsychologizm*…, s. 61.

[71] Ibidem, s. 64.

[72] D. Mercier: *Logique*…, s. 63. Mercier podkreśla także w innym miejscu, że logika „jest w wysokim stopniu nauką spekulatywną. Reguły, które ona dyktuje rozumowi praktycznemu, zakładają teoretyczne studium cech właściwych abstrakcyjnym i uniwersalnym pojęciom, za których pośrednictwem organizują się nauki i filozofia. Z tytułu nauki spekulatywnej ma logika swoje wyznaczone miejsce *po* naukach, *po* całej filozofii świata realnego, jeśli uznać, że jej przedmiotem jest *nauka nauk*”. *Traité élémentaire de la philosophie à l'usage des classes*…, s. 11; D. Mercier: *A propos de l'enseignement de la scolastique*…, s. 345.

również ma częściowo za przedmiot akty rozumu ludzkiego, ale nie rozpatruje ich z tego samego punktu widzenia co logika. Psychologia dostrzega tam akty witalne, których natury i początku poszukuje. Logika rozważa je, jeśli są przedstawieniami obiektywnymi, abstrakcyjnymi i powszechnymi oraz dostarczają z tego tytułu materii odniesień, które rozum formułuje w sądach i rozumowaniach, a także porządkuje w system nazywany albo nauką, albo filozofią. W psychologii, tak jak w każdej nauce o tym, co realne, *porządek* jest warunkiem *sine qua non* nauki, ale logika ma ten porządek za przedmiot. Jej *przedmiotem własnym* jest *sama forma naukowej konstrukcji*"[73]. Z tej perspektywy logika, jako wewnętrznie od psychologii niezależna, jest wedle koncepcji Merciera dużo bliższa metafizyce, którą ujmuje on także jako niezależną od psychologicznych uwarunkowań[74]. Tak rozumiana logika, którą Mercier, jak sam pisze, umieszcza „na szczycie dyscyplin filozoficznych, powinna zawierać tylko pewne pojęcia propedeutyczne, kilka reguł praktycznych przeznaczonych do tego, aby ułatwić zrozumienie filozofii. Tak pojęta, jest ona bardziej sztuką niż nauką w sensie ścisłym"[75]. W takim rozumieniu logiki koncepcja Merciera sytuuje się blisko postulatu zawartego w drugim antypsychologistycznym argumencie Woleńskiego, aby traktować zasady logiki jako uniwersalne reguły dotyczące tego, jak powinno się myśleć[76]. Postulat ten odnajduje zresztą Woleński w koncepcji Fregego, a u jego podstaw, jak zauważa, „leży normatywne rozumienie logiki jako umiejętności (*Kunstlehre*), bardzo rozpowszechnione w Niemczech w XIX wieku"[77]. O ile w rozumieniu logiki bliżej jest więc Mercierowi do Fregego, o tyle dalej mu do Husserla, który zdaniem Woleńskiego, przeciwstawiał się „tradycyjnemu pojmowaniu logiki jako umiejętności"[78]. Niezależnie jednak od tego, nie ulega wątpliwości, że w koncepcji Merciera zarówno logika, jak i inne wymienione w słowniku Lalande'a dyscypliny filozoficzne (filozofia moralna, estetyka, metafizyka) pozostające w ściślejszym lub luźniejszym związku z psychologią, są od niej wewnętrznie niezależne. Trzeba

[73] D. Mercier: *Logique*..., s. 65—66. „W ten sposób — tłumaczy Mercier — psychologia ma częściowo za przedmiot akty intelektualne; widzi w nich *realne manifestacje podmiotu* myślącego, studiuje własności je odróżniające i ich relacje z naturą, która je wytwarza. Logik widzi w nich poznania obiektywne [...]. Psychologia zajmuje się poznaniami intelektualnymi jako aktami *subiektywnymi*; logika zajmuje się nimi jako *obiektywnymi* przedstawieniami poznania przedmiotów". Ibidem, s. 71, przypis 1.

[74] Por. ibidem, s. 70.

[75] Ibidem, s. 31. W innym miejscu Mercier pisze również: „W rzeczywistości logika jest nauką *praktyczną*, nawet *sztuką*: pokazuje ona, jak należy władać rozumem, aby służył poznaniu prawdy". *Traité élémentaire de la philosophie à l'usage des classes*..., s. 11; D. Mercier: *A propos de l'enseignement de la scolastique*..., s. 345.

[76] Por. J. Woleński: *Psychologizm i metalogika*..., s. 64.

[77] Ibidem.

[78] Ibidem, s. 65.

przy tym podkreślić, że jak zaznaczają Leon Koj i Arkadiusz Gut, „wyraźna separacja tego, co logiczne, od tego, co psychologiczne, nie może zatrzeć faktu, że w »naturalnym myśleniu to, co psychologiczne, i to, co logiczne, jest ze sobą wspólnie powiązane«. Wspólne powiązanie dwóch aspektów, na które wskazuje Frege, nie stanowi racji udaremniającej ich wzajemne wyraźne odróżnienie […]. Posiadanie realności mentalnej wcale nie musi sugerować, że »prawa prawdziwości« muszą mieć taką samą genezę, jak »prawa psychologiczne«. Sugeruje się jedynie tyle, że one muszą być zinternalizowane, aby jakaś forma separacji mogła zaistnieć”[79]. Tym samym nie spełnia się w odniesieniu do koncepcji Merciera podstawowe założenie psychologizmu, na które wskazuje słownik Lalande'a: „Cała filozofia staje się psychologią”[80]. O ile jednak, w świetle podanej we wspomnianym słowniku następującej definicji zaczerpniętej od Louisa Couturata: „Psychologizm jest roszczeniem psychologii, aby pochłonąć filozofię lub co najmniej służyć jej za fundament”[81], filozofia Merciera nie ma cech psychologizmu, o tyle cechy te zdają się ujawniać w chwili postawienia pytania o stosunek Merciera do psychologii eksperymentalnej.

2.2.2.3. Stosunek do psychologii eksperymentalnej

W swej pracy *Les origines de la psychologie contemporaine* Mercier twierdzi: „Kartezjusz zredukował psychologię do studium myślenia. Tak samo dzisiaj *przedmiot* psychologii ogranicza się do *świadomych faktów*. *Metafizyka* w ogóle, a w konsekwencji i psychologia, którą nazywano dawniej *racjonalną*, są prawie *powszechnie zarzucone*; zamiast tego metafizyka w ujęciu Kantowskim, to znaczy *idealistyczny krytycyzm*, którego wyłączny przedmiot jest zdeterminowany granicami myślenia, dominuje wszędzie […]. W przeciwieństwie do tego empiryzm i mechanicyzm przyczyniły się do zwrócenia uwagi psychologów na aspekt *ilościowy* fenomenów psychicznych; poszukiwania *psychologii eksperymentalnej* nabrały wielkiego polotu, wyznaczają one realny postęp i dają płodne nadzieje na przyszłość”[82]. Z przytoczonego fragmentu wynika wyraźnie, w jaki sposób kształtują się naukowe sympatie

[79] L. Koj, A. Gut: *Uwagi o antypsychologizmie Fregego i Husserla…*, s. 51—52.

[80] A. Lalande: *Vocabulaire technique et critique de la philosophie…*, s. 856.

[81] Ibidem.

[82] D. Mercier: *Les origines de la psychologie contemporaine*. Louvain—Paris 1925, s. 212—213. W tym kontekście Mercier podkreślał, że „ludzie nauki, zbyt przyzwyczajeni do rozważania aktywności ludzkiej tylko w jej aspektach zewnętrznych: fizycznych lub fizjologicznych, nauczyli się w szkole eksperymentacji psychologicznej nie zaniedbywać aspektu wewnętrzne-

Merciera. O ile bowiem stanowczo krytykuje on wywodzący się, jego zdaniem, od Kartezjusza projekt psychologii jako wyłącznego badania faktów świadomości[83], o ile piętnuje odrzucenie metafizyki zarówno w idealizmie, jak i pozytywizmie, a zatem odejście od psychologii racjonalnej[84], o tyle odrzucając teorie machanicystyczne[85], z dużo większą życzliwością traktuje badania eksperymentalne, jakie prowadził w ramach psychologii Wilhelm Wundt. W *Źródłach współczesnej psychologii* dokonuje on przy tym szczegółowego przeglądu ośrodków psychologii eksperymentalnej, począwszy od założonego przez Wundta w 1878 roku w Lipsku laboratorium psychofizjologicznego, analizuje publikowane prace i odniesione w tej dziedzinie sukcesy[86]. W konsekwencji podkreśla: „Filozofia Arystotelesowska nadaje się lepiej niż każda inna do interpretacji faktów, które stanowią przedmiot psychologii eksperymentalnej. Przypomina się konkluzja z *Zasad psychologii fizjologicznej* założyciela laboratorium w Lipsku. Rezultaty moich prac, mówi Wundt, nie zgadzają się ani z hipotezami materialistycznymi, ani z dualizmem Platońskim lub Kartezjańskim; wyłącznie animizm Arystotelesowski, który wiąże psychologię z biologią, wyodrębnia się jako dopuszczalna konkluzja metafizyczna psychologii eksperymentalnej”[87]. Tymczasem to właśnie psychologia eksperymentalna uchodzi wręcz za synonim psychologizmu. Jak pisze Jan Woleński, odwołując się do badań Martina Kuscha nad socjologicznymi aspektami sporu o psychologizm, „w 1913 roku 107 wykładowców filozofii z Niemiec, Austrii i Szwajcarii wystosowało petycję do niemieckiego ministerstwa oświaty, domagając się eliminacji psychologów eksperymen-

go naszego życia psychicznego”. I d e m: *La psychologie expérimentale et la philosophie spiritualiste*. Bruxelles 1900, s. 437.

[83] Por.: D. M e r c i e r: *Les origines de la psychologie contemporaine…*, s. 213—217; I d e m: *La psychologie de Descartes et l'anthropologie scolastique*. „Revue Néo-Scolastique” 1896, nr 3, s. 235.

[84] Por. D. M e r c i e r: *Les origines de la psychologie contemporaine…*, s. 217—274. Por. także: L. de R a e y m a e k e r: *Le Cardinal Mercier et l'Institut Supérieur de Philosophie de Louvain*. Louvain 1952, s. 149—150.

[85] „Mechanicyzm *materialistyczny* — pisze Mercier — jest dzisiaj osądzony […]. Mistrzowie współczesnej psychologii zgadzają się z sobą, mówiąc, że »nie jest możliwe sprowadzenie, w wyniku sukcesywnej identyfikacji, psychologii do fizjologii, tej — do chemii lub fizyki, a tych z kolei — do prostych modyfikacji przestrzennych, do ruchu i rozciągłości«”. D. M e r c i e r: *Les origines de la psychologie contemporaine…*, s. 346.

[86] Por. ibidem, s. 274—285. Najważniejsze ośrodki i przedstawicieli nurtu psychologii eksperymentalnej przedstawia także Mercier w swym artykule *Psychologia eksperymentalna i filozofia spirytualistyczna*. Por. I d e m: *La psychologie expérimentale et la philosophie spiritualiste…*, s. 426, przypis 1. Por. także I d e m: *Rapport sur les Études Supérieures de Philosophie*. Louvain 1892, s. 26.

[87] D. M e r c i e r: *Les origines de la psychologie contemporaine…*, s. 447. Por.: I d e m: *La psychologie expérimentale et la philosophie spiritualiste…*, s. 449; M. de W u l f: *Kantisme et Néo-Scolastique*. „Revue Néo-Scolastique” 1902, nr 9, s. 17.

talnych z grona kandydatów do profesur filozoficznych w Niemczech. Petycja ta stanowiła apogeum dyskusji trwającej na ten temat od kilku lat. Dwa lata wcześniej Husserl sugerował w liście do Paula Natorpa, że profesorowie filozofii powinni utworzyć związek przeciw psychologom eksperymentalnym. Zdaniem Kuscha, ostrość sporu o psychologizm na początku XX wieku była, przynajmniej częściowo, spowodowana tym właśnie konfliktem"[88]. Również słownik Lalande'a zdaje się łączyć psychologizm z psychologią eksperymentalną, podając: „Psychologia stała się nauką pozytywną i eksperymentalną, którą praktykuje się w laboratoriach; jest ona w końcu fizjologią systemu nerwowego i narządów zmysłowych […]. Jednak konstytuując się całkowicie jako nauka autonomiczna, zachowała ambicję rozwiązywania problemów właściwie filozoficznych lub co najmniej dostarczania elementów i danych do ich rozwiązania"[89]. W tym kontekście dość oczywista wydaje się interpretacja Mercierowskiej przychylności dla psychologii eksperymentalnej jako nawiązania do psychologizmu. Interpretację taką wzmacnia dodatkowo fakt wprowadzenia przez Merciera do programu lowańskiego Wyższego Instytutu Filozofii kursu psychologii eksperymentalnej, a także zorganizowanie w ramach Instytutu specjalistycznego laboratorium psychologii eksperymentalnej[90]. Kierownictwo nad tym laboratorium objął zresztą Armand Thiéry, jeden z czterech pierwszych uczniów Merciera powołanych na stanowiska profesorów Instytutu, który dwa lata był słuchaczem Wundta w Lipsku. Wszystko to zdaje się więc wskazywać jednoznacznie na wpływy psychologizmu. Jeżeli jednak przyjrzeć się bliżej stosunkowi Merciera do psychologii, w tym do psychologii eksperymentalnej, wydaje się, że rola, jaką wyznacza jej w swej koncepcji filozoficznej, rozmija się dość znacznie z rolą, jaką miałaby ona odgrywać w psychologizmie — rozwiązywać problemy właściwie filozoficzne lub co najmniej dostarczać elementów i danych do ich rozwiązań.

[88] Por. J. Woleński: *Psychologizm i metalogika…*, s. 74.

[89] A. Lalande: *Vocabulaire technique et critique de la philosophie…*, s. 856—857.

[90] Por. L. de Raeymaeker: *Le Cardinal Mercier et l'Institut Supérieur de Philosophie de Louvain…*, s. 86—87. Georges de Craene podkreślał, że to właśnie Mercier jako pierwszy w Belgii wprowadził psychofizjologię do programu wyższych studiów. Por. *Manifestations en l'honneur de Mgr Mercier, 2 décembre 1894*. Louvain 1895, s. 22.

2.2.2.4. Psychofizjologia a założenia scholastycznej antropologii

Maksymalnie szeroka definicja psychologii jako filozofii natury bytów ożywionych[91], którą podaje Mercier w swej *Logice*, ma na celu związanie tego, co stanowi właściwy przedmiot klasycznie pojmowanej psychologii, czyli badania ludzkiej duszy, ze światem przyrody przez zdefiniowanie duszy jako formy naturalnego ciała mającej w możności życie[92]. Z tego też powodu Mercier podkreśla: „Fundamentalna teza antropologii, tak jak ujmują ją scholastycy wbrew psychologii proponowanej przez Kartezjusza, polega na stwierdzeniu *substancjalnej jedności duszy*"[93]. Tego rodzaju tezę Mercier rozwija w kilku fundamentalnych twierdzeniach, które konstytuując wspólnie rdzeń scholastycznej antropologii[94] oraz integrując kartezjański spirytualizm z wynikami empirycznych badań nad materialną stroną ludzkiej natury

[91] Por. D. Mercier: *Logique…*, s. 29. Tak szerokie rozumienie psychologii i umiejscowienie jej w ramach filozofii przyrody nie może dziwić. „Przypomnijmy sobie najpierw — zaznaczał Stéphane Strasser — że w tej epoce psychologia stanowiła jeszcze część filozofii. Jej emancypacja jako niezależnej nauki empirycznej zaledwie zaczynała się zarysowywać. Sytuacja była więc gruntownie różna od tej, która panowała w kosmologii. Filozofia natury znajdowała więc dla siebie solidną podstawę w fizyce, której wyniki nie były dyskutowane i której metody uznano za skuteczne". S. Strasser: *Désiré Mercier et le problème de la psychologie néothomiste*. „Revue philosophique de Louvain" 1951, nr 49, s. 698.

[92] Por. D. Mercier: *Les origines de la psychologie contemporaine…*, s. 460—461; Maurice de Wulf podkreślał w tym kontekście, że „Mercier traktował kartezjanizm jako subtelnego wroga tradycyjnego spirytualizmu; zarzucał mu niszczenie jedności ludzkiego bytu pod pretekstem dowartościowania jego lepszej części — duszy". M. de Wulf: *Cardinal Mercier: Philosopher*. „The New Scholasticism" 1927, vol. 1, nr 1, s. 4. Por. D.A. Boileau: *Cardinal Mercier: A memoir*. Introduction by R. Aubert. Preface by G. Danneels. Leuven 1996, s. 72.

[93] D. Mercier: *Les origines de la psychologie contemporaine…*, s. 289. Por.: Idem: *Discours d'ouverture du cours de philosophie de s. Thomas*. Louvain 1882, s. 30; *Il nostro programma*. „Rivista di filosofia neo-scolastica" 1909, nr 1, s. 14.

[94] W swej książce *Les origines de la psychologie contemporaine* Mercier podaje następujące twierdzenia, które wiąże z główną tezą o substancjalnej jedności duszy: „Naturą duszy ludzkiej jest kształtowanie [*informer*] materii cielesnej. Działania, a zwłaszcza świadomość, są późniejsze względem substancjalnego aktu kształtowania [*information*]" (D. Mercier: *Les origines de la psychologie contemporaine…*, s. 296). „Rozmaite akty, których ludzka natura jest pierwszą zasadą, realizują się tylko za pośrednictwem władz; między naturą a władzami, tak jak między samymi władzami, istnieje realna różnica" (ibidem, s. 297). „Zdolności [*puissances*] człowieka zawierają się w pięciu rodzajach. Terminami, które odpowiadają jego zdolnościom odróżniającym, jest myślenie i chcenie. Nie ma potrzeby, aby wyznaczać fenomenom afektywnym miejsce osobne, ani aby chcąc je wyjaśnić, odwoływać się do hipotezy specjalnej władzy, którą oznaczano by nazwą zmysłowości afektywnej lub sentymentu" (ibidem, s. 324). „Intelekt — wyższa władza poznawcza duszy — jest zdolnością pasywną. Jej akt poznawczy domaga się uprzednio dopełniającej determinacji wewnętrznej wyobraźni i intelektu czynnego, od których

— jej aspektami fizjologicznymi i fizykalnymi — miałyby, w jego zamyśle, harmonizować się z założeniami scholastycznej metafizyki. Kwestią pierwszoplanową jest jednak dla Merciera nie tyle samo sformułowanie owych fundamentalnych twierdzeń, co dokonane zostało w tradycyjnie rozumianej psychologii, ile raczej ich pozytywna weryfikacja — potwierdzenie za pomocą współczesnych nauk eksperymentalnych scholastycznej tezy o substancjalnej jedności bytu ludzkiego. Temu właśnie miało służyć wykorzystanie badań z zakresu psychologii eksperymentalnej. „Nie sądzimy — twierdzi Mercier — że można by oddać ogólnym doktrynom scholastycznej psychologii lepszą przysługę niż odnieść je do rezultatów uzyskanych w biologii komórkowej, histologii, embriogenii, fizjologii, filologii; niż, wzorem asocjacjonistów angielskich, uprościć, jak tylko jest to możliwe, fakty psychiczne; niż szukać sposobu zrozumienia człowieka dorosłego przez studium psychologii zwierzęcej i psychologii dziecięcej, człowieka zdrowego przez pryzmat człowieka patologicznego, człowieka moralnego za pośrednictwem przestępcy, tak jak czyni się to w psychiatrii i w antropologii kryminalnej, gdzie drobiazgowa obserwacja pewnych wyjątkowych stanów obnaża w sposób bardziej żywy cechy, których nie spostrzega się zwyczajnie”[95]. Dlatego też Mercier postuluje: „Jest przede wszystkim rzeczą ważną, żeby neotomiści zajmowali bardziej znaczące miejsce w ruchu nadanym badaniom psychofizjologicznym przez *eksperymentalną* szkołę niemiecką”[96]. Cel tego postulatu wydaje się jasny. Chodzi o to, aby wyniki analiz psychologii eksperymentalnej, jako dziedziny, która najprężniej w owym czasie łączyła w swych badaniach nad człowiekiem rozmaite dyscypliny z zakresu nauk przyrodniczych, poddać interpretacji w świetle zasadniczych tez klasycznej, scholastycznej antropologii i tym samym ukazać ich żywotność oraz współczesną wartość. Byłby to

powiązanej działalności sprawczej władza ta pozostaje zależna; intelekt czynny jest przyczyną sprawczą, realnie różną od władzy pojmowania i rozumienia”. Ibidem, s. 324—325.

[95] Ibidem, s. 456. Por. D. M e r c i e r: *La création d'une École Supérieure de Philosophie à l'Université de Louvain*. Louvain 1891, s. 8.

[96] D. M e r c i e r: *Les origines de la psychologie contemporaine…*, s. 456—457. Warto przytoczyć w tym kontekście słowa Józefa Herbuta, który wspomina, że „filozoficzną psychologię, opartą na rezultatach doświadczenia, rozwijali oprócz Merciera J. Geyser i J. Fröbes” (*Leksykon filozofii klasycznej*. Red. J. H e r b u t. Lublin 1997, s. 396). Jest to zgodne z postulatem samego Merciera, który twierdził: „Dobrze rozumiane psychofizyka i fizjologia nie są naszymi przeciwnikami, ale sprzymierzeńcami, i można w sposób uzasadniony powiedzieć, że Albert Wielki i święty Tomasz byli w swoich czasach, w szerokim tego słowa znaczeniu, zapalonymi psychofizykami” (D. M e r c i e r: *Discours d'ouverture du cours de philosophie de s. Thomas…*, s. 25). W podobny sposób wypowiadał się także Léon Noël: „Mówiąc szczerze, jest oczywiste, że nie będzie można udoskonalić filozofii krytycznej bez bardzo ścisłej współpracy psychologów i fizjologów laboratoryjnych, dokładnie tak, jak jest pewne, że nie udoskonali się ani logiki, ani filozofii natury bez bardzo ścisłej współpracy matematyków, fizyków i chemików”. L. N o ë l: *Le réalisme immédiat*. Louvain 1938, s. 171; I d e m: *Le Réalisme immédiat*. „Revue Néo-Scolastique de philosophie” 1923, nr 25, s. 168.

więc zamysł w pełni zgodny z zarysowanym w pierwszym rozdziale niniejszej pracy neoscholastycznym programem, w którym to nie problemy filozoficzne sprowadzane były do psychologii i tłumaczone za jej pomocą, lecz wyniki badań w obszarze psychologii eksperymentalnej służyć miały za materiał do filozoficznych uogólnień — wchodziły, podobnie jak wyniki badań z zakresu innych nauk szczegółowych, w skład syntezy, która miała dokonać się w ramach filozofii. Abstrahując od faktycznej możliwości realizacji takiego projektu, tego rodzaju zamysł, jeżeli rzeczywiście przyświecał Mercierowi, nie daje podstaw do twierdzenia, że chciał on rozwiązywać problemy filozoficzne za pomocą psychologii. Tak samo, jak nie był pozytywistą, mimo że z metody pozytywnej korzystał, tak też nie był psychologistą, mimo że do psychologii eksperymentalnej się odwoływał. Świadczy o tym fakt, że tak naprawdę w koncepcji Wundta interesowały Merciera tylko badania z zakresu psychofizjologii, natomiast rozwiązania filozoficzne Wundta Mercier krytykował, zarzucając mu monizm[97]. „Prace jego laboratorium psychologii fizjologicznej — stwierdzał w konsekwencji Mercier — budzą więcej zainteresowania i lepiej przyciągają uwagę niż jego teoria poznania lub koncepcja wszechświata"[98]. Co więcej, Mercier wytykał Wundtowi również jego niechęć do metafizyki i odrzucanie jej na korzyść psychologii[99]. Dla Mercie-

[97] „Podsumowując — pisze Mercier — tacy inicjatorzy, jak H. Spencer, A. Fouillée, W. Wundt, których systemy opisaliśmy; filozofowie, jak Deussen, Kauffmann, Avenarius, Paulsen; psychologowie, jak Fechner, Höffding, Ziehen, Ebbinghaus — wszyscy oni mają skłonność do *monizmu*. Punkt wyjścia ich argumentów różnicuje się zgodnie z *ontologicznym*, *psychologicznym* lub *kryteriologicznym* punktem widzenia, w którym się mieszczą, ale rezultat końcowy jest taki sam dla wszystkich". D. M e r c i e r: *Les origines de la psychologie contemporaine…*, s. 272—273.

[98] Ibidem, s. 234—235. O tym, że psychologia eksperymentalna interesowała Merciera wyłącznie jako nauka przyrodnicza, a nie utrzymana w duchu psychologizmu, jako centralna dyscyplina filozoficzna roszcząca sobie prawo do odpowiedzi na fundamentalne pytania filozoficzne, świadczy również fakt, że odwołując się do książki Alfreda Bineta *Introduction à la psychologie expérimentale*, cytuje z niej następujący fragment, mimo że niewątpliwie nie podziela zawartej w nim niechęci do filozofii i metafizyki: „Psychologia eksperymentalna […] definitywnie zorganizowała się w naukę odrębną i niezależną. Obecnie przedstawia ona zbiór badań naukowych, które aż do pewnego punktu same sobie wystarczają, tak jak badania botaniki i zoologii; wydobyła się ona z tego mętnego i ciągle źle zdefiniowanego nagromadzenia poznań, którym nadaje się nazwę »filozofia«; odcięła linę, która aż do dziś wiązała ją z metafizyką" (ibidem, s. 275—276, przypis 2.). Właściwy stosunek Merciera do psychologii eksperymentalnej zdaje się ujawniać dalsza część przytoczonego przezeń fragmentu: „Psychologia eksperymentalna jest niezależna od metafizyki. Nie zakłada ona żadnego szczegółowego rozwiązania wielkich problemów życia i duszy; nie ma ona, sama przez się, żadnych tendencji spirytualistycznych, materialistycznych lub monistycznych; jest nauką przyrodniczą i niczym więcej". Ibidem. Por. także: A. P e l z e r: *Mélanges et Documents. Le mouvement néo-thomiste*. „Revue Néo-Scolastique" 1904, nr 11, s. 484—485.

[99] Por. D. M e r c i e r: *Les origines de la psychologie contemporaine…*, s. 234. Mimo to Mercier docenia również, jako fakt dla niego bardzo pozytywny, samo podjęcie przez Wundta problematyki metafizycznej. W 1894 roku w swym artykule *Filozofia neoscholastyczna* zauwa-

ra bowiem taka alternatywa, to znaczy psychologia eksperymentalna albo metafizyka, nie występuje, podobnie jak alternatywa metafizyka lub nauki szczegółowe. W jego zamyśle wszystko ma służyć metafizyce. Podkreślał to Nicolas Balthasar, odwołując się do jednego z listów Merciera. „Pobożnie strzeżemy — pisał Balthasar — jako jego metafizycznego testamentu listu, który kończył, deklarując, że »wszystko, co w instytucie filozofii tomistycznej nie prowadziłoby do metafizyki, byłoby *passus extra viam*«"[100]. Z tej perspektywy to nie psychologia, lecz metafizyka zdaje się w zamyśle Merciera naczelną dyscypliną filozoficzną, której podporządkował wszystkie inne dyscypliny, w tym również kryteriologię. I to właśnie relacja między kryteriologią a metafizyką, która zaznacza się w koncepcji Merciera, pozwala ostatecznie zrozumieć, w jakim stosunku pozostaje kryteriologia do psychologii, a także w jakim celu Mercier, we wstępie swej teorii pewności, wskazuje jej psychologiczną genezę.

2.2.2.5. Kryteriologia jako apsychologizm

„Metafizyka — wyjaśnia Mercier — pozostaje ostatnią nauką o tym, co realne; obejmuje realność zewnętrzną wobec *ja*, jak również realność postrzeżoną za pośrednictwem świadomości; epistemologia, której przedmiotem jest pewność, to znaczy własność poznania, stanowi tylko część psychologii i *a fortiori* bardzo ograniczoną część metafizyki"[101]. Pozornie z tego rodzaju deklaracji wynika, że epistemologia, czy też kryteriologia, nie jest w zamyśle Merciera osobną dziedziną filozoficzną, ale niesamodzielną częścią psychologii. Tego rodzaju pozory rozwiewa jednak Mercier w przypisie do przytoczonego fragmentu, gdy dodaje: „Dla dawnych scholastyków psychologia stanowiła część fizyki lub filozofii natury; stopniowo psychologia oderwała się od fizyki; później z psychologii oderwała się ideologia, a dzisiaj sama kryteriologia, czy też epistemologia, nie tylko ukonstytuowała się w niezależną naukę filozoficzną, ale zmierza do zagarnięcia na swoją korzyść monopolu metafizyki"[102]. W podobny sposób pisze również Mercier

---

ża: „Fakt znaczący: w tej samej godzinie, w której piszemy te słowa, twórca psychologii eksperymentalnej — Wundt, poświęca swe główne zajęcia filozofii Anzelma z Canterbury, Dunsa Szkota i Tomasza z Akwinu". I d e m: *La Philosophie Néo-Scolastique*. „Revue Néo-Scolastique" 1894, nr 1, s. 9.

[100] N. B a l t h a s a r: *Le métaphisicien*. „Revue Néo-Scolastique de philosophie" 1926, nr 28, s. 185.

[101] D. M e r c i e r: *Les origines de la psychologie contemporaine*..., s. 395—396.

[102] Ibidem, s. 396, przypis 1.

w *Logice*. „Problemy dotyczące początku i wartości poznań intelektualnych — zauważa — należą do psychologii, ale wyjątkowa ważność, której nabrały od czasów Kanta, skłoniła filozofów do oderwania ich od tej części filozofii i do zebrania ich w osobnym traktacie — *kryteriologii* lub *epistemologii*"[103]. O tym, że taki sposób rozumienia kryteriologii jako dziedziny wywodzącej się z psychologii, ale wewnętrznie od niej niezależnej bliski jest Mercierowi, świadczy fakt, że w swej *Kryteriologii* z 1906 roku, podkreślając związek problemu pewności z psychologią, dodaje jednocześnie: „Jednakże przyznano tej części psychologii miejsce osobne i jest to słuszne"[104]. O ile w wydaniach *Kryteriologii* z 1899 i 1900 roku rozdział między wstępną analizą psychologiczną, dotyczącą genezy problemu pewności, a właściwą analizą kryteriologiczną tego problemu nie zarysowuje się zbyt wyraźnie, o tyle w wydaniu z 1906 roku jest on już zdecydowanie wyakcentowany. Swoje bowiem badania nad genezą problemu pewności, poprzedzające jego właściwe studium, kończy Mercier następującymi słowami: „Przejdźmy od psychologicznego do krytycznego punktu widzenia"[105]. Jeśli wziąć pod uwagę Mercierowską krytykę psychologicznego subiektywizmu (niezależnie od tego, w jakim stopniu wymienione przezeń kierunki filozoficzne rzeczywiście na takie miano zasługują), rozumienie logiki jako sztuki poprawnego myślenia i jej niezależność od psychologii, a także stosunek Merciera do psychologii eksperymentalnej oraz próbę wykorzystania współczesnej psychofizjologii do potwierdzenia fundamentalnych założeń scholastycznej antropologii, to okaże się, że zarówno kryteriologię, jak i inne dyscypliny filozoficzne ujmuje Mercier nie w duchu psychologizmu — jako ściśle od psychologii uzależnione i jej podporządkowane — ale jako wewnętrznie od psychologii niezależne, mimo że pozostające z nią w rozmaitych związkach. W tym kontekście psychologiczna geneza problemu pewności staje się dla Merciera wyłącznie punk-

[103] D. Mercier: *Logique*..., s. 26. Por.: Idem: *Discours prononcé à l'occasion de la remise de son portrait 2 décembre 1894*. Louvain 1895, s. 14; G. Ramaekers: *Le Grand Cardinal belge, D.J. Mercier (1851—1926)*. Bruxelles 1926, s. 129.

[104] D. Mercier: *Critériologie générale*..., 1911, s. 3. W wydaniu z 1899 i 1900 roku fragment ten w nieco szerszym kontekście brzmi następująco: „C'est donc à l'étude de l'âme humaine, c'est-à-dire à la psychologie que ressortit la critériologie. Mais on a fait à la partie critique de la psychologie une place à part et c'est justice" (Idem: *Critériologie générale*..., 1899, s. 4; Idem: *Critériologie générale*..., 1900, s. 4). W tym kontekście wydaje się, że polskie tłumaczenie tego fragmentu *Kryteriologii*, cechując się pewnym stopniem dowolności, nie oddaje precyzyjnie istoty problemu. W wersji Kosiakiewicza i Krasnowolskiego brzmi on następująco: „Kryteriologia należy więc do nauki o duszy ludzkiej, do psychologii. Należy się jej tam przecież miejsce osobne" (Idem: *Kryteryologia*..., s. 5). W celu precyzyjnego oddania istoty tego fragmentu proponuje się więc następujące tłumaczenie: „To zatem do studium ludzkiej duszy, to znaczy do psychologii, należy kryteriologia. Jednakże przyznano części krytycznej psychologii miejsce osobne i jest to słuszne".

[105] D. Mercier: *Critériologie générale*..., 1911, s. 14.

tem wyjścia kryteriologicznej analizy owego problemu, która od samej psychologii jest już niezależna. Charakter tej niezależności tłumaczy Mercier w następujący sposób: „Jeśli istnienie myślenia i *ja* myślącego jest *warunkiem sine qua non* intuicji terminów, którymi rządzą zasady, i z konieczności psychologicznego formułowania samych zasad, to podstawą prawdziwości sformułowanej zasady nie jest istnienie faktu psychologicznego, tak jak pewność zasady nie ma za przyczynę ją determinującą prawdziwości faktu psychologicznego. Przedmiot nauk racjonalnych jest więc różny od przedmiotu nauk obserwacyjnych i podnosi inny problem filozofii krytycznej niż problem pewności egzystencji”[106]. Komentując takie stanowisko, Léon Noël tłumaczył: Mercier „zaznacza […] z jednej strony, w jaki sposób przedmiot nauk racjonalnych jest niezależny od pewności egzystencji, a z drugiej strony, jak żadna pewność nie może obyć się bez wsparcia zasad idealnych”[107]. Jest to więc pogląd jeżeli nie tożsamy, to przynajmniej zbliżony do antypsychologistycznego stanowiska Husserla, które Jan Woleński obrazuje następującym cytatem z *Badań logicznych*: „Zachodzi istotna, po prostu nieprzekraczalna różnica pomiędzy naukami idealnymi a realnymi. Te pierwsze są aprioryczne, a drugie empiryczne”[108]. W tym kontekście zrozumiała staje się różnica między analizą psychologiczną a analizą kryteriologiczną, którą wprowadza Mercier. Zwracał na to uwagę także Noël i odwołując się do cytowanych już słów Merciera, w których przyznawał on kryteriologii miejsce osobne[109], pisał: „Prawdę mówiąc, ta autonomia, która staje się pożądana, począwszy od wprowadzenia z 1884 roku, oznacza oryginalny i osobisty twór autora. Mogłaby ona logicznie zakończyć się zupełnym oddzieleniem jego traktatu od psychologii. Mercier zdaje się myśleć o tym, gdy w 1899 roku mówi: »W sposób konieczny w rozwinięciu kwestii, które podnosi nauka pewna, znajduje się niejedna karta metafizyki ogólnej«”[110]. Przy takiej

[106] D. Mercier: *Les origines de la psychologie contemporaine…*, s. 321—322. Podobną myśl, chociaż nieco inaczej, wyraża Mercier w swym artykule *Myślenie i prawo zachowania energii*. „Tym, co podpada pod ujęcie zewnętrznej obserwacji — przekonuje Mercier — są fenomeny mechaniczne lub fizykochemiczne, które mogą występować łącznie i które według nas występują zawsze łącznie z pracą intelektualną, ale nie jest to rozumowanie intelektualne samo w sobie” (Idem: *La pensée et la loi de la conservation de l’énergie*. Louvain 1900, s. 7). W innym miejscu podkreśla również, że „gdyby aktywność intelektualna była sama prostą funkcją organizacji nerwowej, musiałaby, oczywiście, podlegać tym samym prawom. Jako że tak nie jest — podkreśla — znaczy to, że jest ona innej natury niż aktywność sensytywno-nerwowa”. Idem: *La psychologie expérimentale et la philosophie spiritualiste…*, s. 442.

[107] L. Noël: *Le psychologue et le logicien…*, s. 149.

[108] J. Woleński: *Psychologizm i metalogika…*, s. 63; E. Husserl: *Badania logiczne*. Tłum. J. Sidorek. T. 1. Toruń 1966, s. 179.

[109] Por. D. Mercier: *Critériologie générale…*, 1911, s. 3.

[110] L. Noël: *Le psychologue et le logicien…*, s. 132. Por.: D. Mercier: *Critériologie générale…*, 1899, s. 4; Idem: *Critériologie générale…*, 1900, s. 4.

interpretacji Mercierowska teoria pewności, jeśli jak pisze Noël, „uwolniłaby się od psychologii, aby stać się wprowadzeniem do metafizyki i metodycznym punktem wyjścia filozofii”[111], staje się dyscypliną w pełni autonomiczną. Niewątpliwie jest to bardziej interpretacja Noëla niż wyrażony *expressis verbis* projekt Merciera, jednakże o tym, iż owa interpretacja nie jest bezpodstawna, świadczy chociażby fakt, że nie jest ona wyłącznie interpretacją Noëla. Podobne stanowisko zajął Kazimierz Kowalski: „Mercier stał się najwyższym inicjatorem ruchu neotomistycznego i najwydatniej na jego dalszych losach zaważył. Dokonał on mianowicie tego historycznego w dziejach neotomizmu wyczynu, że wykazał zasadniczą niezależność teorii poznania od psychologii, a stwierdził jej przynależność do metafizyki ogólnej. Odtąd neotomistyczna teoria poznania uwydatnia się jako wstępny traktat rozumowej nauki o bycie jako takim i zarazem jako metodyczny punkt wyjścia filozofii w ogóle”[112]. Niezależnie jednak od tego, czy, a jeśli tak, to jak bardzo kryteriologia uniezależniła się od psychologii oraz związała z metafizyką, nie należy raczej łączyć stanowiska Merciera z psychologizmem. Co prawda „aktywność intelektualna — zaznacza Mercier — jest zależna od czynników anatomicznych i fizjologicznych systemu nerwowego jako dowód, że to, co pobudza system nerwowy, pobudza również myślenie”[113]. Z tego też tytułu myślenie może być przedmiotem analizy psychologicznej i właśnie dlatego akcentuje on psychologiczną genezę problemu pewności. Psychologia studiuje bowiem subiektywne akty intelektu i odnosi je do manifestującej się za ich pośrednictwem realnej aktywności podmiotu myślącego, a zatem studiuje również subiektywne rodzaje pewności, których nabywa intelekt w toku swojej poznawczej aktywności. Jednakże w konsekwencji, właśnie owe subiektywne rodzaje pewności stanowią dla

[111] L. Noël: *Le psychologue et le logicien…*, s. 132. Por. Idem: *Notes d'épistémologie thomiste*. Louvain—Paris 1925, s. 49—50. Bardzo wyraźnie epistemologię jako naukę niezależną od psychologii i poprzedzającą metafizykę przedstawia również Noël w swym artykule z 1925 roku, zatytułowanym *Rzeczywistość i intelekt*. Por. Idem: *Le réel et l'intelligence*. „Revue Néo-Scolastique de philosophie” 1925, nr 27, s. 6.

[112] K. Kowalski: *Rola ks. Kardynała Merciera w odrodzeniu tomizmu*. „Ateneum Kapłańskie” 1937, t. 39, s. 213—214. W podobny sposób wypowiadał się również Alois Simon: „Może wydawać się dziwne, że to w odejściu od psychologii [*au départ de la psychologie*] Mercier rozwija swoją kryteriologię. Otwiera on tymczasem drogi ku metafizyce. W efekcie trzeba stwierdzić, że traktuje on o problemie poznania zarazem w kryteriologii i ontologii”. A. Simon: *Position philosophique du Cardinal Mercier…*, s. 32.

[113] D. Mercier: *Psychologie…*, s. 12. W takim jednak ujęciu psychologia zajmuje się po prostu badaniem wrażeń i odczuć, a nie problemem pewności. Taki również wniosek można wysnuć z lektury komentarza do szóstego wydania *Psychologii* Merciera, który zamieszczony został w „Revue Thomiste”. Jak zauważa jego autor, „widać, że to o życiu zmysłowym myślał Mercier, pisząc swój wstęp [do *Psychologii* — A.B.], i to rzeczywiście na teorii odczucia opiera się ciężar całego programu, który jest tam zakreślony”. D.J. Olivieri: *De la sensation d'après Mgr Mercier*. „Revue Thomiste” 1905, mai—juin, année 13, s. 199.

Merciera punkt wyjścia jego kryteriologicznej analizy, która, niezależnie już od psychologicznych uwarunkowań podmiotu, próbuje rozpoznać w owych subiektywnych przekonaniach obiektywne prawa, motywujące intelekt do uznania takiego czy innego przekonania za prawdziwe[114]. Tego rodzaju analiza jest już wyłączną domeną kryteriologii, a nie psychologii. Próbując więc jednoznacznie określić miejsce, jakie należałoby przyznać zarówno kryteriologii, jak i całej filozoficznej koncepcji Merciera w sporze psychologizmu z antypsychologizmem, należałoby odwołać się do słów Macieja Woźniczki, który zaznaczał: „Jest też możliwe do przyjęcia takie stanowisko, w którym po odrzuceniu psychologizmu jako filozoficznego stanowiska interpretacyjnego akceptuje się psychologię jako taką i prowadzi badania w jej zakresie bądź w zakresie kwestii granicznych z filozofią"[115]. Modyfikując nieco przytoczone słowa, można by powiedzieć: Mercier wyklucza psychologizm jako filozoficzne stanowisko interpretacyjne, akceptuje jednak psychologię jako taką i prowadząc badania w jej zakresie bądź w zakresie kwestii granicznych z filozofią, korzysta z jej osiągnięć — podobnie jak z osiągnięć innych nauk szczegółowych — do ukazania aktualności własnych tez filozoficznych. Nie jest to więc interpretacja filozofii w duchu psychologii, lecz co najwyżej interpretacja psychologii w duchu filozofii, a tak rozumiane stanowisko Merciera, jako że nie angażuje się bezpośrednio w spór psychologizmu z antypsychologizmem, można by nazwać apsychologizmem[116]. I właśnie taka, to znaczy apsychologistyczna, perspektywa umożliwia Mercierowi przejście od psychologicznej do krytycznej analizy problemu pewności, której podstawę stanowić będzie interpretacja klasycznej definicji prawdy.

[114] Wydaje się, że tego zdania był również Joseph Ageorges, który pisał, że Mercierowi „psychologia służyła za początkowy punkt oparcia". J. A g e o r g e s: *Le Cardinal Mercier*. Paris [b.r.w.], s. 17.

[115] M. W o ź n i c z k a: *Konsekwencje sporu psychologizm — antypsychologizm w dydaktyce filozofii*. W: *Psychologizm — antypsychologizm…*, s. 171, przypis 4.

[116] Terminu *apsychologizm* użył Maciej Woźniczka na określenie takiego sposobu prowadzenia edukacji filozoficznej, który nie angażuje jej w spór psychologizmu z antypsychologizmem. Por. M. W o ź n i c z k a: *Konsekwencje sporu psychologizm — antypsychologizm w dydaktyce filozofii…*, s. 170.

2.3. Kwestia prawdy jako podstawa analizy kryteriologicznej

2.3.1. Klasyczna definicja prawdy a ewolucja jej rozumienia w koncepcji Désiré Merciera

Poszukiwanie genezy problemu pewności w obszarze psychologii pozwoliło Mercierowi na wskazanie dwóch zasadniczych stanów emocjonalnych, które towarzyszą poszukiwaniu prawdy: odpocznienia i niepokoju, oraz powiązanie ich odpowiednio ze stanem pewności i wątpienia. Mercier stawia jednak pytanie: „Czy ów odpoczynek, który rodzi pewność, może być kiedykolwiek uznany za definitywny?”[117]. Jednocześnie, przechodząc z płaszczyzny psychologicznej na płaszczyznę krytyczną, to samo pytanie Mercier formułuje nieco inaczej. „Czy mogę — pyta — upewnić się, że gdy mój intelekt przylgnie w sposób zdecydowany do jakiegoś przedmiotu [zgodnie z zasadą *determinatio intellectus ad unum* — A.B.], pozwoli mi go poznać takim, jakim jest? Mówiąc krótko, czy mogę widzieć, że poznaję prawdę?”[118] A ponieważ prawdę rozumie Mercier jako rodzaj przystosowania (*conformité*), odpowiedzi na to pytanie będzie próbował udzielić, opierając się na analizie klasycznej definicji prawdy: *veritas est conformitas rei et intellectus*[119].

[117] D. Mercier: *Critériologie générale…*, 1911, s. 15.

[118] Ibidem, s. 16. W wydaniu *Kryteriologii* z 1899 roku problem ten formułuje Mercier w następujący sposób: „Jesteśmy *pewni*, gdy możemy zdać sobie sprawę, że poznajemy prawdę; innymi słowy, gdy poznajemy prawdę i mamy świadomość poznania jej jako prawdy. *Pewność* jest dyspozycją umysłu zrodzoną przez świadomość, że mamy do poznania prawdę jako taką. Zgoda na te pojęcia jest jednogłośna. Można się zastanawiać, czy rozum ludzki jest w stanie dotrzeć kiedykolwiek do prawdy; czy to, co wspólnota ludzi nazywa prawdą, poznaniem prawdy, pewnością w poznaniu prawdy, nie jest raczej marzeniem niż rzeczywistością, raczej przedmiotem podrobionym niż szczerym tworem ludzkiej świadomości, jednak nikt nie przeczy, że *jeżeli można by* dotrzeć do przekonania, że jest się w prawdzie, dotarłoby się zarazem do pewności” (D. Mercier: *Critériologie générale…*, 1899, s. 20—21). W tym kontekście, w wydaniu z 1900 roku Mercier w następujący sposób doprecyzowuje właściwy przedmiot analiz kryteriologicznych: „*Pewność* wynika z faktu, że poznajemy lub sądzimy, że poznajemy prawdę. Jako że kryteriologia ma za przedmiot kontrolę pewności, musi przede wszystkim sprawdzić, co należy rozumieć przez *poznanie prawdy* i przez *prawdę* samą w sobie”. Idem: *Critériologie générale…*, 1900, s. 20.

[119] Por. D. Mercier: *Critériologie générale…*, 1911, s. 16—17. Niezbędne jest tu pewne uściślenie. Otóż w swej *Kryteriologii*, na oznaczenie prawdy rozumianej zarówno jako łacińskie *veritas*, jak i *verum*, posługuje się Mercier francuskim słowem *vérité* i pisze: „W wyrażeniu »poznać prawdę« [*connaître la vérité*] prawda oznacza przedmiot poznania [*verum* — A.B.].

Podkreśla on w tym kontekście, że tradycyjne, scholastyczne ujęcie tej definicji zakładało — jako dane w sposób niepowątpiewalny — istnienie świata zewnętrznego, niepodważalną wartość naczelnych zasad (szczególnie zasady przyczynowości), a także zdolność wyprowadzenia z faktu istnienia bytów przygodnych istnienia Bytu koniecznego — Boga, który powoływał je do istnienia, stwarzając jako zgodne z posiadanymi przez siebie wiecznymi ideami[120]. W horyzoncie tych założeń klasyczna formuła *veritas est conformitas rei et intellectus* — „prawda jest zgodnością rzeczy i intelektu" — dotyczyła przede wszystkim prawdy ontologicznej jako zgodności rzeczy stworzonych z ich ideami bytującymi w umyśle boskim, a tylko wtórnie prawdy ontologicznej jako zgodności rzeczy stworzonych z ujmującym je poznawczo ludzkim intelektem[121]. Z tej perspektywy prawda logiczna, która wyrażałaby ową zgodność, w swej istocie opierałaby się jednak przede wszystkim na zgodności ludzkiego myślenia z boskimi ideami — podstawą wszelkiej prawdy — a zatem byłaby ugruntowana metafizycznie[122]. Tego rodzaju metafizyczny fundament, podobnie jak horyzont wskazanych wcześniej metafizycznych założeń, na których interpretacja ta została oparta, nie może być, zdaniem Merciera, przyjęty za podstawę analizy kryteriologicznej. Oprócz implikowanych taką interpretacją sprzeczności, kiedy z jednej strony zakłada się, że prawda istnieje za każdym razem, gdy zachodzi zgodność poznania i rzeczy, co jak zaznacza Mercier, prowadziłoby do wniosku, iż poznanie pojęciowe jest samo w sobie zdolne do uchwycenia prawdy, z drugiej natomiast przyjmuje się fundamentalną od czasów Arystotelesa zasadę, że jedynie sąd jest prawdziwy lub fałszywy, co wiąże się z określeniem prawdy jako właściwości sądu[123], pojawia się problem z punktu widzenia kryterio-

---

W wyrażeniu »poznać prawdziwie« [*connaître en vérité*] prawda stanowi atrybut poznania [*veritas* — A.B.]. Prawda [*vérité*] — termin abstrakcyjny — oddaje jakość tego, co prawdziwe" (ibidem, s. 16). Tymczasem zgodnie z klasyczną tradycją należałoby przetłumaczyć termin *vérité* nie jako „prawda", ale jako „prawdziwość", jako że nie dotyczy on prawdy jako własności transcendentalnej (*verum*), lecz prawdy poznania (*veritas*). Ponieważ jednak prawda w pierwszym znaczeniu nie stanowi przedmiotu rozważań Merciera, przeto dla większej jasności i komunikatywności tekstu termin *vérité* konsekwentnie tłumaczony będzie w niniejszej pracy jako »prawda«, z zastrzeżeniem że chodzi tu o prawdę poznania.

[120] Por.: D. Mercier: *Critériologie générale…*, 1900, s. 21; Idem: *Critériologie générale…*, 1911, s. 17.

[121] Por. ibidem.

[122] Por.: D. Mercier: *Critériologie générale…*, 1900, s. 21; Idem: *Critériologie générale…*, 1911, s. 17—18. W wydaniu z 1899 roku Mercier wyraża te zależności w następujący sposób: „Prawda jest stosunkiem zrównania między bytem i intelektem; szczególnie między bytem i intelektem boskim, drugorzędnie między bytem i intelektem stworzonym. Byt w zgodności z intelektem daje prawdę ontologiczną, czy też metafizyczną; intelekt w zgodności z bytem daje prawdę logiczną". Idem: *Critériologie générale…*, 1899, s. 21.

[123] Por.: D. Mercier: *Critériologie générale…*, 1911, s. 18; Idem: *Critériologie générale…*, 1900, s. 22. W wydaniu z 1899 roku Mercier następująco opisuje tę sytuację: „Jeśli te pojęcia

logicznego jeszcze istotniejszy: „Metafizyczny punkt widzenia — zastrzega Mercier — nie może być naszym w kryteriologii, jako że w sposób oczywisty, w chwili gdy chcielibyśmy poddać kontroli filozoficznej refleksji samo istnienie pewności, bez popadania w błędne koło nie moglibyśmy przyjąć ani założenia o istnieniu rzeczy przyrody, ani *a fortiori* istnienia Boga. Będziemy mieli do czynienia z idealizmem, który kwestionuje istnienie świata obserwowalnego, z agnostycyzmem, który odrzuca całą metafizykę, z krytycyzmem Kantowskim, który kontestuje wartość analityczną i prawomocność transcendentalnego użycia zasady przyczynowości. Trzeba nam zatem wyjść od pojęć, co do których między idealistami, pozytywistami, kantystami lub tomistami nie może być niezgody”[124]. Z tego właśnie powodu Mercier, mimo że nie odrzuca klasycznej definicji prawdy, to jednak w swej teorii pewności rezygnuje z jej tradycyjnej interpretacji. Jak sam pisze, „tradycyjnej definicji *veritas est adaequatio rei et intellectus* nie można nic zarzucić, jednakże trzeba ją właściwie rozumieć”[125]. Tego właściwego rozumienia poszukiwał będzie Mercier już od pierwszego wydania swego traktatu z 1885 roku, sukcesywnie zmieniając kolejne interpretacje i wraz z nowymi wydaniami, modyfikując swe stanowisko. Ewolucja ta wpłynie zasadniczo na ostateczny kształt jego ogólnej teorii pewności.

2.3.1.1. *Teoria poznania pewnego* z 1885 roku

W pierwszym wydaniu swej teorii pewności z 1885 roku, zatytułowanym *Teoria poznania pewnego*, Mercier interpretuje formułę *veritas est adaequatio rei et intellectus* dosłownie, jako zgodność między rzeczą i intelektem. Jak twierdzi, „nie ma niczego tak fundamentalnego, tak łatwego w ujęciu, jak byt, *rzecz*, jakaś *rzecz*, *coś*; rzecz odniesiona do intelektu, obdarzonego zdolnością poznania wszystkiego, co jest, i tworząca w tym intelekcie podobieństwo tego, czym ona jest, rodzi relację *prawdy*; akt poznawania jest

[prawdy ontologicznej i logicznej — A.B.] są właściwe, nie widać, dlaczego prawda logiczna nie miałaby stosować się do prostego pojęcia równie dobrze jak do sądu. W efekcie proste pojęcie realizuje adekwatnie definicję prawdy logicznej — *adaequatio intellectus et rei*. Otóż autorzy, których nauczanie podsumowaliśmy, są jednomyślni w podtrzymywaniu tezy świętego Tomasza, że prawda logiczna nie tkwi w prostym pojęciu i znajduje się, mówiąc właściwie, tylko w sądzie. Jak zatem ta teza, która jest zresztą w kryteriologii fundamentalna, godzi się z definicją terminów, za których konkluzję jest uznawana?”. I d e m: *Critériologie générale…*, 1899, s. 21.

[124] D. M e r c i e r: *Critériologie générale…*, 1900, s. 21—22. Por. I d e m: *Critériologie générale…*, 1911, s. 18.

[125] D. M e r c i e r: *Critériologie générale…*, 1911, s. 30.

efektem prawdy”[126]. Mówiąc ściślej, *res* oznacza w tym wypadku rzecz jako byt realnie istniejący, element rzeczywistości, natomiast *intellectus* — umysłową formę poznawczą (*species intelligibilis*), czyli podobieństwo rzeczy w intelekcie. Podkreśla to sam Mercier, pisząc, że prawda jest „z definicji zgodnością rzeczy z umysłowym odbiciem (umysłową formą poznawczą), które wytwarza w naszym intelekcie”[127]. Z tej perspektywy zgodność między tymi dwoma elementami oddaje drugie, zarazem najważniejsze z trzech możliwych ujęć prawdy, które wymienia Mercier, jako wynikające z takiej właśnie interpretacji klasycznej definicji prawdy. Można bowiem, jak podkreśla, „rozważać prawdę w trzech momentach: w pierwszym momencie rozważa się prawdę w jej fundamencie, to jest jako rzecz; w drugim momencie rozważa się ją w jej naturze, to jest w łączności lub zgodności rzeczy i poznającego; w trzecim momencie — w jej rezultacie, czyli poznaniu”[128]. O tym, że to właśnie ów drugi moment najdokładniej spełnia definicję prawdy, przekonuje Mercier, podkreślając: „Jako że to pod zgodność rzeczy i poznającego (drugi moment) podpada w sensie właściwym definicja prawdy, wynika z tego, że ta jest raczej atrybutem poznania niż atrybutem rzeczy”[129]. Mercier tłumaczy to w następujący sposób: „Mimo że przedmiot — fundament prawdy — jest uprzedni względem relacji zgodności intelektualnej, która na nim się opiera, niemniej jednak to do intelektu dochodzi głównie i przede wszystkim atrybut prawdy, ponieważ tylko w intelekcie konstytutywny charakter prawdy odnajduje się w pełni; wynika z tego, że prawda stosuje się do rzeczy tylko wtórnie”[130]. Uznanie prawdy za atrybut poznania, czyli jej aspektu logicznego, odsłania, zdaniem Merciera, jej właściwe znaczenie, w przeciwieństwie do znaczenia niewłaściwego, czyli ujęcia prawdy w aspekcie ontologicznym — jako atrybutu rzeczy[131]. Tym samym, jak podkreśla, „jedyny liczący się akt intelektualny to sąd, za którego pośrednictwem stwierdzamy zgodność lub niezgodność podmiotu i predykatu zastosowanych do tego samego przedmiotu”[132]. Zwracał na to uwagę także Georges Van Riet, który badając ewolucję Mercierowskiej koncepcji

[126] D. Mercier: *Théorie de la connaissance certaine…*, s. 9—10.

[127] Ibidem, s. 38.

[128] Ibidem, s. 10. Należy przy tym zauważyć, że w pierwszym wypadku, gdy prawdę ujmuje się w jej fundamencie jako rzecz, wówczas, jak pisał Léon Noël, „jako byt, jest prawda [*vrai*] [własnością — A.B.] transcendentalną”. L. Noël: *Notes d'épistémologie thomiste…*, s. 49—50.

[129] D. Mercier: *Théorie de la connaissance certaine…*, s. 13.

[130] Ibidem.

[131] Por. ibidem, s. 19. Mercier podkreśla przy tym, że można przypisać prawdę rzeczom na dwa sposoby: jako ich prawdę wewnętrzną, nierozłączną z nimi samymi; jako prawdę zewnętrzną, czyli prawdę boskiego intelektu, zgodnie z którą rzeczy są zrealizowane, lub też prawdę ludzkiego intelektu, który zawiera zdeterminowane przez rzeczy ich mentalne podobieństwo. Por. ibidem.

[132] Ibidem, s. 24.

prawdy, podkreślał, że „głosił on, iż akt umysłu, który może być uznany za prawdziwy, to sąd utworzony przez intelekt, »sąd intelektualny«, a nie proste pojęcie”[133]. Pojawia się tu jednak nie tylko ważne w swych konsekwencjach związanie prawdy z sądem intelektualnym, ale również odniesienie do intelektu dwóch zasadniczych stanów towarzyszących prawdzie — oczywistości i pewności. Jak zaznaczał Mercier, „gdy przedmiot jawi się intelektowi w taki sposób, że wywołuje w nim bezwarunkową [*exclusive*] zgodę, mówi się, że przedmiot jest *oczywisty* [*évident*]. Spoczynek ludzkiego intelektu w świadomości, że poznał swój przedmiot, nazywa się *pewnością oczywistości* [*certitude d'évidence*]. Zobaczymy wkrótce — dodaje Mercier — że pewności oczywistości przeciwstawia się inna pewność, która ma bliskie źródło w woli i dlatego możemy ją nazywać *pewnością woli* [*certitude volontaire*]”[134]. Różnicę między tymi dwoma rodzajami pewności przedstawia Mercier w następujący sposób: „Pierwsza ma za *wyłączną przyczynę* wymuszające działanie przedmiotu inteligibilnego na *władzę intelektualną*, której się jawi i w której wywołuje *nieodparte* przekonanie, wykluczające możliwość wątpienia; druga ma za przyczynę suwerenny wpływ woli, która pobudzona przez wzgląd na konieczność spełnienia wymogu roztropności, nakazuje władzy intelektualnej przylgnąć w sposób stały do przedmiotu, któremu brakuje wewnętrznej oczywistości”[135]. Nie trzeba przy tym dodawać, że z kryteriologicznego punktu widzenia Mercier uznaje wyłącznie pierwszy rodzaj pewności. „Pewność oczywistości — pisze — dostarcza umysłowi zupełnego spoczynku w posiadaniu jego współnaturalnego przedmiotu, podczas gdy pewność woli wydaje umysł na pastwę reszty niespokojnego zamieszania, niezgodnego z całkowitą satysfakcją jego naturalnego dążenia”[136]. W ten sposób tylko pewność, która rodzi się pod wpływem jawiącej się intelektowi w sposób oczywisty prawdy, czyli zgodności między przedmiotem i jego intelektualnym obrazem, a zatem pewność wyrastająca na fundamencie sądu intelektualnego, ma dla Merciera charakter wiążący. Mercier wyraża to w sposób następujący: „Warunkiem koniecznym i wystarczającym wykluczenia mojego wątpienia i posiadania prawdy jest widok obiektywnej tożsamości podmiotu i predykatu mojego sądu intelektualnego lub — co wychodzi na to samo — widok pasywnego podporządkowania mojego intelektu działającej na niego obiektywnej przyczynie. Zatem w wielu przypadkach jestem w posiadaniu pewności i w konsekwencji, teza o istnieniu nauki pew-

[133] G. Van Riet: *L'Épistémologie thomiste…*, s. 153.

[134] D. Mercier: *Théorie de la connaissance certaine…*, s. 23.

[135] Ibidem, s. 29.

[136] Ibidem, s. 28—29. W tym kontekście Léon Noël podkreślał: „Posiąść kryterium pewności — taki jest sposób, aby uniknąć niepokojów wątpliwości, i takie jest najważniejsze dążenie niejednego traktatu o poznaniu pewnym”. L. Noël: *Notes d'épistémologie thomiste…*, s. 54.

nej narzuca się ludzkiemu umysłowi”[137]. Z tej perspektywy wskazuje Mercier zasadniczą różnicę między poznaniami odnoszacymi się do porządku realnego, które mają za przedmiot istniejące fakty, czy też mówiąc inaczej, elementy rzeczywistości ujmowane w ich realnym istnieniu, precyzyjnie powiązanym z przestrzenią i czasem, a poznaniami dotyczącymi tego, co idealne — istot rzeczy ujmowanych abstrakcyjnie, niezależnie od ich faktycznego istnienia[138]. „Jest tak — podkreśla w tym kontekście — że pewność nauk przyrodniczych jest większa od pewności wiary, a nauki matematyczne uchodzą za pewniejsze od innych nauk”[139]. Te ostatnie stawia on zresztą zdecydowanie na pierwszym miejscu, przekonując: „Prawdy intelektu są pierwotne i fundamentalne […]. Doświadczenie nie jest do niczego potrzebne motywowi determinującemu moje sądy intelektualne; jest zatem jasne, że jeśli są one bezpośrednie, opierają się na kryterium ściśle pierwotnym”[140]. Czym jest to kryterium? To „zasada sprzeczności — pisze Mercier — będąca w sensie absolutnym tego słowa *pierwszą zasadą* weryfikacji naszych poznań. Możemy zatem stwierdzić — dodaje — że obiektywna oczywistość, fundamentalne kryterium wszelkiej nauki pewnej, opiera się zawsze na zasadzie sprzeczności”[141]. Georges Van Riet w następujący sposób komentował takie stanowisko Merciera: „W 1885 roku Mercier przyjmuje tylko jeden rodzaj oczywistości — oczywistość sądów idealnych. Rozwiązuje jednak, lepiej niż ktokolwiek uczynił to przed nim, problem obiektywności tej oczywistości; nie mówiąc o tym, odpowiada on na trudności podnoszone przez niektórych jemu współczesnych. W efekcie, w jego koncepcji oczywistości światło pochodzi od podmiotu poznającego. Owo światło to duchowa przenikliwość umysłu w akcie poznania, jasność bez cienia, w której wyraża się sąd, a motyw pochodzi od poznanego przedmiotu — od bytu, którego pierwotnym prawem jest zasada sprzeczności”[142]. Mimo to ujawnia się jednak w koncepcji Merciera pewna zasadnicza niekonsekwencja. Z jednej strony bowiem podkreśla on, że doświadczenie nie jest do niczego potrzebne obiektywnej

[137] D. Mercier: *Théorie de la connaissance certaine…*, s. 94—95.

[138] Por. ibidem, s. 104—105.

[139] Ibidem, s. 33.

[140] Ibidem, s. 351. David A. Boileau podkreśla w tym kontekście, że „sądy porządku idealnego cechuje obiektywność w pierwszym sensie, ponieważ odniesienie ich terminów zmusza umysł, aby uznał ich prawdę. Jako że są one niezależne od porządku egzystencjalnego, nie potrzebują odniesienia do rzeczy istniejących poza umysłem”. D.A. Boileau: *Cardinal Mercier: A memoir…*, s. 84.

[141] D. Mercier: *Théorie de la connaissance certaine…*, s. 352. Mercier dodaje także, że zasada sprzeczności „jest to pierwsza zasada, ale w tym tylko sensie, że jej wyrażenie jest *implicite* zawarte w każdym innym wyrażeniu i że służy ona za regułę przewodnią wszystkim naszym sądom pewnym, ponieważ tworzy warunek oczywistości dla pewności”. Idem: *La théorie des trois vérités primitives*. Louvain 1895, s. 18.

[142] G. Van Riet: *L'Épistémologie thomiste…*, s. 162.

oczywistości jako motywowi determinującemu sądy intelektualne, ponieważ opiera się ona na kryterium ściśle pierwotnym, czyli na zasadzie sprzeczności[143]; z drugiej jednak strony zauważa, że tym, co determinuje intelektualne poznanie, jest unaocznienie związku predykatu z obiektywną realnością danego w doświadczeniu podmiotu[144]. Tak więc, w pierwszym wypadku to obiektywna oczywistość zasady sprzeczności determinuje niezależnie od doświadczenia sądy intelektualne, w drugim natomiast wypadku motywem determinującym jest związek predykatu z realnym, dostępnym w doświadczeniu podmiotem. Wydaje się, że Mercier zamierza połączyć obiektywną oczywistość sądów w porządku idealnym z obiektywną realnością sądów związanych z doświadczeniem, pisze bowiem: „Było to związanie porządku idealnego z porządkiem realnym i w konsekwencji, pokazanie fundamentu *obiektywnej realności* wszelkiej ludzkiej nauki"[145]. Pytanie jednak, czy takie powiązanie jest uprawnione. W jaki sposób związać te dwa porządki, skoro przyjęta na samym początku przez Merciera definicja prawdy — zgodności między rzeczą jako realnie istniejącym bytem i jego podobieństwem w intelekcie — takie powiązanie uniemożliwia? Jak twierdził Georges Van Riet, Mercier „nie zauważa, że definicja prawdy, którą podaje, odnosi się wyłącznie do sądów porządku realnego lub do sądów empirycznych; zgodność pojęcia i rzeczy może być zweryfikowana tylko w tych dwóch rodzajach sądów"[146]. Dochodziłoby zatem do paradoksalnej sytuacji, w której sądy w porządku idealnym byłyby oczywiste na mocy zasady sprzeczności i dzięki temu pewne, ale nie można by orzekać o ich prawdziwości. Z kolei sądy stosujące się do rzeczywistości można by uznać za prawdziwe lub fałszywe, ale nie w sposób pewny, a przynajmniej z dużo mniejszą pewnością niż ta, która cechuje sądy w porządku idealnym. Jeżeliby jednak mówić nawet o ich pewności, to na jakiej podstawie? Mercier tłumaczy: „Ludzie jednomyślnie wyrażają swą pewność, mówiąc, że coś *jest*, oznaczając przy tym przez użycie łącznika *być*, że poznana i wyrażona przez podmiot zdania realność (byt) przedmiotu jest przyczyną, która determinuje intelekt do przypisania temu podmiotowi odpowiedniego predykatu"[147]. Van Riet komentuje to

[143] Por. D. Mercier: *Théorie de la connaissance certaine…*, s. 351—352.

[144] Por. ibidem, s. 216.

[145] Ibidem. „To, co Mercier rozumie przez słowo »obiektywny« — wyjaśnia David A. Boileau — z jednej strony oznacza, że subiektywny motyw lub afektywna dyspozycja umysłu, czy też [ślepy — A.B.] impuls nie będzie kryterium prawdy […]. Z drugiej strony, w wyrażeniu *obiektywna realność* słowo *obiektywna* znaczy, że przedmiot reprezentowany przez terminy zdania odpowiada realnej rzeczy". D.A. Boileau: *Cardinal Mercier: A memoir…*, s. 84.

[146] G. Van Riet: *L'Épistémologie thomiste…*, s. 153. Związana z Mercierowską teorią pewności koncepcja sądów, wraz z ich podziałem na sądy porządku idealnego, sądy porządku realnego i sądy empiryczne (z doświadczenia), szerzej omówiona zostanie w rozdziale 4. niniejszej pracy.

[147] D. Mercier: *Théorie de la connaissance certaine…*, s. 96.

w następujący sposób: „Zauważamy, że zaproponowane kryterium jest niezmiernie niewyraźne. Jest to przedmiot, realność przedmiotu, byt przedmiotu, obiektywna tożsamość lub obiektywny związek predykatu i podmiotu; jednak brakuje jakiejkolwiek wskazówki co do natury tego, co jest widziane w sposób oczywisty. Czy jest to istota? Idea? Stosunek logicznej zawartości? Czy jeśli identyfikuję podmiot i predykat, to dlatego, że »wyrażają« ten sam przedmiot, lub też »oznaczają« tę samą rzeczywistość? Jaką spójność ma ów przedmiot i owa rzeczywistość? Tych pytań Mercier nie stawia; rozwiązanie jest więc niezbyt precyzyjne. Narzuca się jednak jako absolutne: mówi się, że prawda jest osiągnięta, umysł zdolny do prawdy, problem krytyczny rozwiązany. Autor nie przypuszcza, że ta definicja prawdy zabrania mu takiej konkluzji; w jego oczach sądy idealne są odtąd niezachwianie pewne”[148]. W konsekwencji, jak słusznie zauważył Van Riet, Mercierowska koncepcja prawdy z 1885 roku napotyka dwie zasadnicze trudności: „Najpierw — pisał Van Riet — realna obiektywność ludzkiej nauki opiera się na pewności faktów spostrzeżonych. Co się stanie, jeśli pewność ta nie jest w sposób krytyczny zagwarantowana? Druga trudność polega na tym, że jeśli prawdę określa się jako zgodność między ideą i rzeczą, to jak może ona przynależeć do sądów idealnych?”[149]. Trudności tych Mercier nie rozwiązuje, ale niewątpliwie jest ich świadom. Świadczy o tym fakt, że już w 1889 roku, w kolejnym wydaniu swej teorii pewności modyfikuje zaproponowaną przez siebie interpretację klasycznej definicji prawdy.

2.3.1.2. *O fundamencie pewności* — teoria pewności z 1889 roku

Drugie wydanie Mercierowskiej teorii pewności ukazuje się w 1889 roku i nosi tytuł *O fundamencie pewności* (*Du fondement de la certitude*). Tym razem Mercier przyjmuje nieco inne rozumienie klasycznej definicji prawdy. Podobnie jak w wydaniu z 1885 roku, odwołuje się do podziału na prawdę ontologiczną (lub też metafizyczną) i prawdę logiczną. W pierw-

[148] G. Van Riet: *L'Épistémologie thomiste*..., s. 154. W podobny sposób stanowisko Merciera ocenia Mieczysław A. Krąpiec, inspirując się niewątpliwie komentarzem Van Rieta. Mercier, jak zauważa Krąpiec, „nie sprecyzował sensu, w jakim używa wyrażenia *rzeczywistość obiektywna*; czy chodzi mu o przedmiot poznania, czy o rzeczywistość przedmiotu, a dalej, czy podmiot i orzeczenie wyrażają tę rzeczywistość, czy też ją oznaczają itd.” M.A. Krąpiec: *Poznawać czy myśleć. Problemy epistemologii tomistycznej*. Lublin 1994, s. 58.

[149] G. Van Riet: *L'Épistémologie thomiste*..., s. 162.

szym wypadku zachodzi zgodność między rzeczą i jej ideą w intelekcie boskim oraz, po prostu, fundamentalna możliwość poznawczego ujęcia rzeczy, w drugim natomiast — zgodność intelektu z rzeczą[150]. Tak jak w 1885 roku, przyjmuje również, że prawda przynależy przede wszystkim do intelektu, że zgodność między intelektem i rzeczą zagwarantowana jest przez sąd, a rozumienie prawdy w sensie logicznym jest jej ujęciem podstawowym[151]. Zmienia się jednak jakość tego ujęcia — rozumienie samej zgodności oraz terminów w niej uczestniczących. „Żeby zachodziła prawda logiczna — twierdzi Mercier — trzeba, aby w zgodności między intelektem i rzeczą, która czyni podstawę wszelkiej prawdy, jeden z terminów porównania był inny niż rzecz jako taka; trzeba, żeby był to intelekt rozważany tym razem już nie jako rzecz umieszczona na tej samej skali, co jakakolwiek inna, ale w tym, co ma ona odróżniającego, w tym, co pozwala przeciwstawić ją rzeczom poznawanym, w jej aktach poznawczych. Jednakże ten, kto mówi: poznanie, mówi także: przedmiot poznany; a ten, kto mówi: przedmiot poznany, mówi: immanentne przyswojenie rzeczy zewnętrznej w akcie pojmowania. Zatem, aby mogła zaistnieć kwestia zgodności intelektu jako władzy poznania z rzeczą, trzeba, żeby umysł był już uprzednio w posiadaniu przedmiotu za pośrednictwem pierwszego przyswajającego pojmowania [*appréhension assimilatrice*] rzeczy, i to tylko dlatego, by intelekt, ujmując w nowym akcie poznania czegoś (P) pojęty przedmiot (S) i oznajmiając, że to coś (P) przynależy lub nie przynależy do S (*compositio et divisio judicium*), miał podstawę, aby dowiedzieć się, czy ten sąd jest, czy nie jest zgodny z rzeczywistością zewnętrzną, prawdziwy lub fałszywy”[152]. Czym zatem byłby dokładnie uprzednio przyswojony przez intelekt przedmiot (S)? Mercier wyjaśnia to w następujący sposób: „Prawda sądu polega na zgodności tego sądu z przedmiotem umysłowo ujętym w pierwszym pojmowaniu umysłu i w konsekwencji, z rzeczą, za której umysłowe odbicie przedmiot ten jest uważany”[153]. W ten sposób, jak pisze Mieczysław Albert Krąpiec, „cały akt poznawczy jest aktem immanentnym, dokonującym się *w duchu*, w świadomości. Przedmiot przez intencjonalne przedstawienie wchodzi w podmiot poznający. Poznanie zatem, jeśli uzgadnia się z rzeczą, to z tą rzeczą, która intencjonalnie jest przedstawiona w myśli”[154]. W tym kontekście przedmiot (S), jako przyswojone przez intelekt odbicie tego, co rzeczywiste, byłby po prostu abstrakcyjnym pojęciem, które intelekt wydobywa z materiału, jakiego dostarczają zmysły. W taki również sposób ów przedmiot interpretował Georges Van Riet, pod-

[150] Por. D. Mercier: *Du fondement de la certitude…*, s. 9.
[151] Por. ibidem, s. 10—11.
[152] Ibidem, s. 12—13.
[153] Ibidem, s. 20.
[154] M.A. Krąpiec: *Poznawać czy myśleć…*, s. 62.

kreślając: „*Rzecz*, której poznanie musi odpowiadać, żeby było prawdziwe, jest zatem rzeczą przyswojoną, ujętą za pomocą intelektu lub zmysłów”[155]. Trzeba przy tym dodać, że jeżeli miałaby to być rzecz ujęta (*appréhendée*) zmysłami, nie byłoby to jeszcze pojęcie, to wszak powstaje dopiero w wyniku aktywności intelektu, lecz co najwyżej wyobrażenie. W takiej jednak sytuacji nie ma mowy o umysłowym ujęciu danej rzeczy, które ze względu na swój niezmysłowy charakter abstrahuje od jednostkowych cech charakterystycznych dla wyobrażenia. Dlatego też ową rzecz ujętą za pośrednictwem zmysłów należałoby rozumieć nie jako efekt końcowy, ale jako stan pośredni w procesie przyswajającego pojmowania, który w efekcie miałby prowadzić do powstania w intelekcie abstrakcyjnego obrazu rzeczy — pojęcia. Tak też zdawał się rozumieć to Van Riet: „W porządku inteligibilnym jest to rzecz poznana w immanentnym substytucie, czy też *pojęciu*; innymi słowy: intelekt poznaje tylko abstrakt”[156]. Z tej perspektywy poznać prawdę sądu znaczyłoby dla Merciera, jak sam stwierdza, „postrzegać jego zgodność z przedmiotem uprzedniej percepcji, a następnie — z rzeczami zewnętrznymi. Odtąd kwestia wiedzy, czy człowiek ma powód, aby uznawać poznania za pewne, może zostać sformułowana wyraźniej w następujący sposób: Czy człowiek może dostrzec, że najpierw występuje zgodność między jego sądami i przedmiotami idealnie przedstawionymi w umyśle, a następnie — między sądami i rzeczami natury?”[157] Komentując taki sposób ujęcia problemu pewności, Georges Van Riet zwracał uwagę na fakt, że „tym razem Mercier wprowadza dwa odrębne problemy do ogólnego pytania kryteriologii. Również samo rozwiązanie rozłoży się na dwa wyraźnie odrębne etapy: pierwszy wykaże obiektywność sądów idealnych, drugi pozwoli ustalić »obiektywną realność« terminów sądu […]. Tym razem definicja prawdy stosuje się równie dobrze do sądów idealnych, jak i do sądów porządku realnego”[158]. W tym kontekście zmienia się jednak rozumienie oczywistości i pewności. Jak wyjaśnia Mercier, „występują dwie formalnie odrębne przyczyny pewnego przywiązania intelektu do określonego przedmiotu: jedna — *wewnętrzna*, druga — *zewnętrzna*. Wewnętrzna przyczyna determinująca przywiązanie umysłu do danego przedmiotu to manifestacja samego przedmiotu, to *oczywistość* konieczności związku między predykatem i podmiotem zdania. Zewnętrzna przyczyna determinująca przywiązanie umysłu do danego przedmiotu to wola […]. Jest zatem podstawa do wyróżnienia co najmniej dwóch rodzajów pewności: *pewności oczywistości* i *pewności wiary* —

[155] G. Van Riet: *L'Épistémologie thomiste…*, s. 162.
[156] Ibidem, s. 162—163.
[157] D. Mercier: *Du fondement de la certitude…*, s. 20.
[158] G. Van Riet: *L'Épistémologie thomiste…*, s. 163.

pewności zależącej od woli”[159]. Podobnie jak w 1885 roku, tak i tym razem Mercier uznaje pewność wiary za mało istotną z kryteriologicznego punktu widzenia. Zajmuje go przede wszystkim pewność oczywistości. Georges Van Riet podkreślał, że „w 1885 roku oczywistość jest jedna; to oczywistość pierwszych zasad lub wniosków redukowalnych do pierwszych zasad. Teraz, w wyniku pogłębiongo studium rozumowania i indukcji Mercier spostrzega, że *pierwsze zasady* [*premiers principes*] nie są źródłem nowych poznań, lecz raczej *regułami*, zgodnie z którymi upewniamy się o oczywistości prawdy każdego z naszych sądów; obok nich trzeba umieścić *zasady dowodzenia* [*principes de démonstration*]”[160], czyli aksjomaty geometrii i zasady służące dedukcyjnej części nauk obserwacyjnych[161]. Dzieląc pewność oczywistości na dwie kategorie, wszystkim tym zasadom przypisuje Mercier pewność metafizyczną (*certitude métaphisique*), w przeciwieństwie do sądów odwołujących się do doświadczenia, o których mówi, że cechują się pewnością fizyczną, pewnością doświadczenia (*certitude physique*, *certitude d'expérience*)[162].

Takie stanowisko Merciera, w porównaniu z jego *Teorią poznania pewnego* z 1885 roku, Georges Van Riet określał jako uelastycznienie kryterium oczywistości, podkreślając, że tym samym Mercier przyznał sądom w porządku realnym charakterystyczny tylko dla nich rodzaj pewności[163]. Mimo to sam Van Riet zwracał uwagę na fragment, w którym Mercier pisze, że „w ostatecznej analizie pewność prawd doświadczenia opiera się zawsze na prawdzie porządku idealnego, co najmniej na zasadzie sprzeczności”[164]. Nie ulega zatem wątpliwości, że Mercier, podobnie jak w pierwszym wydaniu swego traktatu, najwyżej ceni sądy porządku idealnego i chcąc ugruntować obiektywną realność twierdzeń naukowych, poszukuje zarazem sposobu zastosowania owych ogólnych zasad do faktów doświadczenia. Temu właśnie miała służyć modyfikacja poprzedniej interpretacji klasycznej defi-

[159] D. Mercier: *Du fondement de la certitude…*, s. 306—307. Szerzej o pewności wynikającej z aktu woli pisze Mercier w artykule z 1904 roku. Por. Idem: *La liberté d'indifférence et le déterminisme*. „Revue Néo-Scolastique” 1904, nr 11, s. 12—17.

[160] G. Van Riet: *L'Épistémologie thomiste…*, s. 164. To nowe rozumienie roli pierwszych zasad wyraża Mercier w następujący sposób: „Pierwsze zasady, takie jak zasada tożsamości, wyłączonego środka, sprzeczności, do której tamte dwie mogą być sprowadzone, nie są przesłankami mogącymi służyć rozwojowi nauki, źródłami nowych poznań. Są to *reguły*, według których upewniamy się o oczywistości prawdy każdego z naszych sądów”. D. Mercier: *Du fondement de la certitude…*, s. 206.

[161] Por. D. Mercier: *Du fondement de la certitude…*, s. 207; por także D.A. Boileau: *Cardinal Mercier: A memoir…*, s. 87—88.

[162] Por. D. Mercier: *Du fondement de la certitude…*, s. 309—310. Por. także J. Forget: *Comptes-rendus*. „Revue Néo-Scolastique” 1895, nr 2, s. 222.

[163] Por. G. Van Riet: *L'Épistémologie thomiste…*, s. 166.

[164] D. Mercier: *Du fondement de la certitude…*, s. 102. Por. G. Van Riet: *L'Épistémologie thomiste…*, s. 166.

nicji prawdy. Mimo jednak, że rozwiązała ona uprzednie problemy, to niestety, zrodziła nowe. Chodzi tu mianowicie o zgodność między zewnętrzną rzeczą i abstrakcyjnym przedmiotem jako umysłowym odbiciem tej rzeczy. O ile w 1885 roku problem ten nie zaznaczał się jeszcze tak wyraźnie, o tyle w interpretacji z 1889 roku ujawnił się już w całej pełni. Mercier, jak zauważył Georges Van Riet, „podwoił pojęcie prawdy, przypisując mu jako przedmiot najpierw zgodność sądu z immanentnym substytutem rzeczy, a następnie zgodność tego substytutu z samą rzeczą”[165]. Jeżeli zatem, aby można było stwierdzić, że ujmowana przez intelekt zgodność między przyswojonym uprzednio pojęciem i przypisywanym mu predykatem ma swe odzwierciedlenie w rzeczywistości pozapodmiotowej, konieczna jest zgodność owego abstrakcyjnego pojęcia z rzeczą, której stanowi ono immanentny substytut, to nasuwa się pytanie: w jaki sposób taką zgodność wykazać? Jeżeli przyswojone uprzednio pojęcie nie byłoby pojęciem, lecz wyobrażeniem, to nie byłoby również problemu zgodności między wyobrażeniem i rzeczą zewnętrzną jako jego przyczyną. Wtedy jednak nie można by uprawomocnić sądów porządku idealnego, o których pisze Mercier, że mają za przedmiot nie wyobrażenia i rzeczy realnie istniejące, lecz „istoty — rzeczy rozważane abstrakcyjnie, niezależnie od ich istnienia i w konsekwencji, rzeczy uniwersalne, niezmienne, poza uwarunkowaniami przestrzeni i czasu”[166]. W takiej sytuacji, chcąc ugruntować prawomocność sądów w porządku idealnym, musi Mercier zgodzić się na to, żeby immanentny substytut rzeczy miał charakter abstrakcyjny. Jest on przekonany, że można w tym kontekście wykazać związek owego pojęcia z realną podstawą, z której się wywodzi, i zamierza to uczynić zarówno w ramach pytania o realną obiektywność pojęć[167], jak i w ramach analizy problemu indukcji[168]. Dając wyraz temu optymistycznemu przekonaniu, nie uwzględnia jednak faktu, że aby zastosować sądy w porządku idealnym do konkluzji realistycznych, a zatem wykazać obiektywną realność tych twierdzeń, które uznaje za naukowe w najściślejszym tego słowa znaczeniu, musiałby nie tylko wykazać realnie istniejący związek między substancją i przysługującymi jej przypadłościami, co byłoby domeną sądów odnoszących się do rzeczywistości, ale również wykazać zgodność między substancją i reprezentującym ją w umyśle pojęciem abstrakcyjnym, stanowiącym właściwy przedmiot sądów w porządku idealnym. To jednak wydaje się trudne dlatego, że nie wystarczy już tylko udowodnić istnienia prostego związku między abstrakcyjnym pojęciem i jego realnie istniejącą podstawą, lecz przede wszystkim należałoby wykazać zgodność tej podstawy samej

[165] G. Van Riet: *L'Épistémologie thomiste…*, s. 167.
[166] D. Mercier: *Du fondement de la certitude…*, s. 100.
[167] Problem ten zostanie rozwinięty szerzej w rozdziale 5. niniejszej pracy.
[168] Por. D. Mercier: *Du fondement de la certitude…*, s. 269—270.

w sobie, ujmowanej niezależnie od konkretnych, przypadłościowych momentów, w których się przejawia, z owym abstrakcyjnym pojęciem. Czy jest to możliwe? Ostatecznie sam Mercier uzna, że nie. Georges Van Riet zwracał uwagę na fakt, że w 1899 roku, w pierwszym drukowanym wydaniu swej teorii pewności, Mercier „wykluczy wszelki związek z rzeczywistością, jako że uzna za niemożliwe zweryfikowanie zgodności pojęcia z tym, co nazywa się »rzeczą samą w sobie«, »rzeczą przyrody«, »rzeczywistością konkretną, zewnętrzną«"[169]. Z tego też powodu po raz kolejny zmodyfikuje swą interpretację klasycznej definicji prawdy.

2.3.1.3. *Kryteriologia ogólna* w latach 1899—1900

Kolejne, trzecie już wydanie Mercierowskiej teorii pewności ukazało się w 1899 roku. Było to pierwsze wydanie drukowane, które różniło się jednak od wydań poprzednich przede wszystkim tym, że Mercier zrezygnował w nim z drugiej, szczegółowej części traktatu, poświęconej analizie sposobu zastosowania ogólnego rozwiązania problemu kryteriologicznego do poszczególnych typów ludzkiego poznania. Podyktowane było to niewątpliwie faktem, że interpretacja klasycznej definicji prawdy przyjęta przezeń w 1899 roku narzucała konieczność gruntownego przerobienia szczegółowej części traktatu. Mercier, oczywiście, to planował, jednakże planów tych nigdy nie zdołał już w pełni zrealizować[170]. Niezależnie od tego *Kryteriologia ogólna* z 1899 roku (pod takim bowiem tytułem ukazało się zarówno owo pierwsze, jak i wszystkie późniejsze wydania jego ogólnej już tym razem teorii pewności) — wiele artykułów, które powstały, i dyskusji, jakie toczyły się w związku z jej publikacją, a także wydana już w 1900 roku następna, nieco zmodyfikowana wersja traktatu — daje podstawę do wyróżnienia kolejnego, niezwykle istotnego etapu ewolucji epistemologicznej myśli Désiré Merciera[171]. Ewolucję tę wyznacza jeszcze jedna zmiana w interpretacji klasycznej definicji prawdy. Tym razem Mercier koncentruje się od razu na ontologicznym i logicznym aspekcie prawdy, podkreślając, że prawda jest stosunkiem między dwoma odniesionymi do siebie rzeczami, a stosunek ten formalnie istnieje tylko w intelekcie i to właśnie intelekt jest warunkiem *sine qua non* istnienia prawdy[172]. „Prawda *ontologiczna* — twierdzi Mercier — jest sto-

[169] G. Van Riet: *L'Épistémologie thomiste…*, s. 167.
[170] Por. rozdział 2., przypis 1.
[171] Por. G. Van Riet: *L'Épistémologie thomiste…*, s. 167.
[172] Por. D. Mercier: *Critériologie générale…*, 1899, s. 22. Już wcześniej, bo w 1895 roku,

sunkiem między dwoma obiektywnymi przedstawieniami tej samej rzeczy lub lepiej, między obiektywną prezentacją [*présentation*] rzeczy a jej całkowitą lub częściową reprezentacją [*représentation*]. Otóż podobny stosunek możliwy jest tylko za pośrednictwem jednoczesnej obecności w intelekcie — dzięki dwóm formom inteligibilnym — dwóch obiektywnych aspektów rzeczy. Prawda ontologiczna jest zatem możliwa tylko za pośrednictwem dwóch aktów pojmowania i tkwi w obiektywnym stosunku między przedmiotami tych aktów"[173]. Jak dokonuje się to w praktyce? „Element natury — wyjaśnia Mercier — dopóki nie zostaje przyswojony przez mój intelekt, jest oczywiście dla mnie jak czysta nicość, tak, jak gdyby go nie było. Jednak gdy w pierwszym akcie pojmowania rzecz uobecniła się w umyśle i stała się tam *przedmiotem inteligibilnym* (*aliquid quod ob-jictur intelligenti*), przedmiot ten, przez rodzaj dyfuzji [*diffusion*] z siebie samego, ujawnia to, czym jest, *quod quid est*; to ujawnienie przedmiotu, ten rodzaj dyfuzji jego treści prowokuje naturalnie intelekt do drugiego aktu pojmowania, który zapożycza od przedmiotu inteligibilnego jeden atrybut lub więcej atrybutów — obiektywny termin drugiego umysłowego aktu pojmowania. Począwszy od tego momentu, dwie obiektywne reprezentacje tej samej rzeczy są jednocześnie obecne w umyśle; między obydwiema panuje stosunek: z pierwszego punktu widzenia jest to prawda *ontologiczna*, a z drugiego — prawda *logiczna* w jej znaczeniu materialnym, materia sądu"[174]. Jaki jest zatem

---

Mercier w następujący sposób wyraża tę myśl w swym artykule *L'agnosticisme*: „Bez wątpienia, prawda tkwi w zgodności poznania z rzeczą, *veritas est adaequatio rei et intellectus*, ale chodzi w tej definicji o zgodność poznania z rzeczą *poznaną*, »veritas est adaequatio rei praecognitae et intellectus«" (I d e m: *L'agnosticisme*. Louvain 1895, s. 17). Artykuł ten zawiera już zasadnicze zręby nowej interpretacji klasycznej definicji prawdy, którą w sposób systematyczny przedstawia Mercier właśnie w 1899 roku.

[173] D. M e r c i e r: *Critériologie générale…*, 1899, s. 22. „Stosunek — wyjaśnia również Mercier — który implikuje wszelka prawda, jest uwarunkowany podwójnym intelektualnym przyswojeniem tej samej rzeczy; jego własną cechą jest bycie reprezentatywnym; stosunek reprezentowalnego przedmiotu do swej reprezentacji jest prawdą ontologiczną lub obiektywną". Ibidem, s. 25.

[174] Ibidem, s. 25—26. Termin „dyfuzja", którego użył Mercier na oznaczenie sposobu, w jaki przedmiot ujawnia wobec świadomości to, czym jest sam w sobie, okazuje się tak niejasny, że nieuchronnie zrodził wątpliwości. Owe wątpliwości Mercier wyjaśnia w 1899 roku, w swym artykule *La notion de la vérité*. „Pytano nas — pisze — co chcieliśmy wyrazić przez tę dyfuzję; otóż to: rzeczywistość, którą zmysły przedstawiają wobec myślenia, jest zbyt złożona, aby intelekt mógł ją ująć za jednym razem; każdy z jej aspektów dostarcza materii do *abstrakcyjnego* aktu; otóż abstrahować — to ujmować osobno coś z rzeczywistości i w konsekwencji, rozkładać ją (*dividere*) lub, mówiąc inaczej, powodować dyfuzję [*diffuser*] jej treści. Gdy chcemy utworzyć sobie z danej rzeczy kompletne pojęcie, musimy więc zebrać w jedną całość cechy sukcesywnie wyabstrahowane w pierwszej fazie myślenia; mówimy również o rzeczy, co do której sądzimy, iż posiedliśmy jej kompletne poznanie, że ją *rozumiemy*". D. M e r c i e r: *La notion de la vérité*. „Revue Néo-Scolastique" 1899, nr 6, s. 372, przypis 1.

ów drugi punkt widzenia? Mercier podkreśla, że „prawda logiczna polega materialnie na zgodności przedstawienia z przedstawionym przedmiotem; znajduje ona swój charakter formalny, lub też swój wyraz w sądzie, za którego pośrednictwem umysł oznajmia łączność lub rozłączność dwóch terminów stosunku prawdy ontologicznej; sąd jest prawdziwy lub fałszywy, gdy jest zgodny lub niezgodny z prawdą ontologiczną. Pomiędzy dwoma przedmiotami pojętymi przez umysł panuje zatem stosunek reprezentacji. Z *ontologicznego* punktu widzenia jest to stosunek tożsamości lub nie-tożsamości, przynależności lub nie-przynależności drugiego terminu do pierwszego. Z logicznego punktu widzenia jest to stosunek zgodności przedstawienia z przedstawionym”[175]. Stosunek ten, jako ontologiczny związek dwóch terminów abstrakcyjnych, wypowiedziany zostaje w sądzie na drodze łączenia lub rozdzielania, czyli jak podkreśla Mercier, stwierdzenia lub zanegowania przynależności przedstawienia (termin drugi) do przedstawionego (termin pierwszy), gdzie to, co przedstawiane, pełni funkcję podmiotu, a przypisywalne mu przedstawienie — funkcję predykatu[176]. „Gdy — zaznacza Mercier — drugi termin jest identyczny z pierwszym lub zawarty w pierwszym i gdy intelekt stwierdza przynależność predykatu do podmiotu, sąd jest zgodny z prawdą ontologiczną, jest *prawdziwy*; jeśli w tym wypadku intelekt stwierdziłby nieprzynależność predykatu do podmiotu, jego sąd byłby *fałszywy*. Tak samo — gdy intelekt stwierdza, że predykat, który w rzeczywistości nie jest zawarty w podmiocie, wcale do niego nie przynależy, jego sąd jest *prawdziwy*; w przeciwnym wypadku jest on fałszywy. Podsumowując — dodaje Mercier — oznajmienie stosunku, tak jak je formułuje poznający w swoim akcie sądzenia, może być oznajmieniem prawdziwym lub fałszywym. Jest ono prawdziwe, gdy jest zgodne z tym, co jest, z tym, co prawdziwe, z prawdą ontologiczną; jest ono fałszywe, gdy jest w niezgodzie z tym, co jest, z tym, co prawdziwe, z prawdą ontologiczną. Prawda *logiczna* […] polega na zgodności wypowiedzi formułowanej w sądzie i prawdy ontologicznej. Fałszywość logiczna polega na niezgodzie między wypowiedzią sądu a prawdą ontologiczną”[177].

Jeżeli jednak prawda ontologiczna w rozumieniu Merciera miałaby się zasadzać na stosunku dwóch terminów abstrakcyjnych, a wypowiedzenie tego stosunku w sądzie wiązałoby się z prawdą logiczną, to widać wyraź-

[175] D. Mercier: *Critériologie générale…*, 1899, s. 26—27. Por. Idem: *L'agnosticisme…*, s. 18.

[176] Por. D. Mercier: *Critériologie générale…*, 1899, s. 27.

[177] Ibidem, s. 27—28. Takie ujęcie problemu jest niewątpliwie rozwinięciem następującej tezy, którą Mercier formułuje już w 1895 roku. Otóż, „jeśli umysł stwierdza przynależność predykatu do podmiotu i stwierdza, że przynależność ta jest rzeczywista, występuje prawda; jeśli umysł stwierdza przynależność predykatu do podmiotu oraz to, że przynależność owa nie jest rzeczywista, występuje błąd”. D. Mercier: *L'agnosticisme…*, s. 18.

nie, że tego rodzaju interpretacja klasycznej definicji prawdy pomija związek z rzeczywistością i odnosi się wyłącznie do sądów dotyczących porządku idealnego. Georges Van Riet wspominał o tym wprost: „Wyraźnym celem nowej definicji prawdy jest zapewnienie sądom idealnym wartości prawdy, lepsze wyrażenie ich wartości absolutnej, niezależnie od wszelkiej weryfikacji empirycznej. Ujawnia ona stałą troskę Merciera: ufundować pewność na samej tylko władzy intelektu”[178]. Oczywiście, tego rodzaju rozwiązanie okazało się bardzo kontrowersyjne. Jak zauważył Konstanty Michalski, „określenie prawdy jako stosunku zgodności poznania z przedmiotem nie od poznania oderwanym, lecz w poznaniu zawartym, miało prowadzić do idealizmu i to budziło grozę”[179]. Bardzo szybko dały się więc słyszeć głosy krytyczne pod adresem takiej interpretacji. Wspomina o tym sam Mercier w swoim artykule-odpowiedzi. „Od ukazania się naszego dzieła — pisze — pojawia się subtelna krytyka: w niepewnym związku z nauczaniem Doktora anielskiego; Ojciec de Munnynck przeczuwał, że można by pomylić się co do znaczenia naszego wykładu prawdy. W rzeczywistości oceny holenderskiego przeglądu »De Katholiek« i »Roczników Filozofii Chrześcijańskiej« [»Annales de Philosophie chrétienne«], pióra jego najbardziej szacownych współpracowników: J. Beijsensa i hrabiego Domet de Vorges’a, a również te od niejednego prywatnego korespondenta, uzasadniają tego rodzaju obawy; ze swej strony ojciec Folghera uczynił się interpretatorem moich idei w artykule, za który mu dziękujemy, opublikowanym przez niego pod tytułem *Sąd i Prawda* [*Jugement et Vérité*]”[180]. Właśnie ten artykuł stanowi najpoważniejszą krytykę Mercierowskiej interpretacji klasycznej definicji prawdy z 1889 roku i dlatego też właśnie do niego odniósł się Mercier w swej odpowiedzi na łamach „Revue Néo-Scolastique”. Johannes D. Folghera zarzuca bowiem Mercierowi przede wszystkim, że w wyniku wprowadzenia dwóch aktów pojmowania, mających na celu wyodrębnienie dwóch abstrak-

[178] G. Van Riet: *L’Épistémologie thomiste…*, s. 170. Léon Noël w następujący sposób komentował taki stan rzeczy: „Oto, co stopniowo czynią kolejne wydania traktatu: podczas gdy kwestia »obiektywności zdań porządku idealnego« zajmuje coraz ważniejsze miejsce, kwestia »obiektywnej realności terminów« jest traktowana bardzo pobieżnie”. L. Noël: *Le psychologue et le logicien…*, s. 133.

[179] K. Michalski: *Centra ruchu neoscholastycznego…*, s. 239. Zarzut idealizmu sformułował w odniesieniu do Merciera przede wszystkim Amato Masnovo, który określił stanowisko Merciera mianem „idealistycznego subordynacjonizmu”, zarzucając mu, że w jego koncepcji, „w stosunku do sądów porządku realnego, rozwiązanie problemu kryteriologicznego jest podporządkowane rozwiązaniu problemu kryteriologicznego sądów porządku idealnego” (A. Masnovo: *Problemi di metafisica e di criteriologia*. Milano 1930, s. 47), i dowodząc, że prawdę ontologiczną ujmuje on w sposób czysto idealny (por. ibidem, s. 36). O zarzucie idealizmu wobec szkoły lowańskiej wspomina także „Revu Néo-Scolastique” z 1903 roku. Por. *Mélanges et documents. Le mouvement néo-thomiste*. „Revu Néo-Scolastique” 1903, nr 10, s. 210.

[180] D. Mercier: *La notion de la vérité…*, s. 373.

cyjnych terminów sądu, między którymi zachodzić ma stosunek zgodności, subiektywizuje on prawdę, odrywając ją od związku z rzeczywistością. „Zastrzeżenie — zwraca uwagę Folghera — narzuci się spontanicznie: prawda jest zatem czymś subiektywnym. A dowód może zostać sformułowany w następujący sposób: oczywiście, nie mówi się nigdy o niczym innym, jak tylko o tym, co zaobserwowano (logicznie rzecz ujmując: tylko wtedy przypisuje się predykat podmiotowi, gdy widzi się podmiot reprezentowalny przez ten predykat); ale czy zaobserwowano poprawnie? Mercier wydaje się narażony na tę trudność, jako że przyjmuje pierwsze przyswojenie przez nas podmiotu, a początek prawdy ujmuje w relacji między owym podmiotem i predykatami, które mają go wyrazić"[181]. W czym jednak przede wszystkim tkwi trudność? Zdaniem Johannesa Folghery, w zgodności między abstrakcyjnym podmiotem — efektem pierwszego pojęciowego ujęcia rzeczy — i jej podstawą, którą Mercier uznał za rzecz samą w sobie. Folghera odwołuje się do fragmentu z *Les origines de la psychologie contemporaine*, gdzie Mercier pisze: „Rzecz absolutna, to znaczy rzecz uznana za istniejącą, ale bez relacji do podmiotu usposobionego do poznania, jest dla niego czystą nicością. Jak zatem porównać akt poznania z czystą nicością? Jak sądzić, czy jest zgodność lub niezgodność między poznaniem i tym, co dla poznającego jest niczym?"[182]. W wydaniu *Kryteriologii* z 1899 roku Mercier odpowiada, że co prawda jako element natury, przedmiot sam w sobie jest dla intelektu niepoznawalny, ale gdy zostanie przez niego przyswojony w pierwszym akcie pojmowania i uobecnia się w umyśle jako przedmiot inteligibilny, ujawnia to, czym jest[183]. Taka odpowiedź jednak nie przekonuje. „Tym, co dla mnie trudne do przyjęcia i zrozumienia — wyznaje Folghera — jest owo wprowadzenie w kontakt z *rzeczą samą w sobie*, owo pierwsze całkowite pojmowanie, przez które rzecz w sobie staje się rzeczą w nas i ma już tylko dać się poznać, ta transpozycja, która zmienia sens wszystkich terminów i rości sobie prawo do uniknięcia wszelkiej zasadzki"[184]. Jeżeli zatem efekt owego pojmowania — rzecz sama w sobie jako abstrakcyjne pojęcie — staje się podmiotem sądu, to jak dodaje Folghera, „wszystko, co będzie mogła oznaczać prawda takiego sądu, będzie po prostu tym oto: predykat (drugie pojmowanie) jest dokładnie w podmiocie (pierwsze pojmowanie); jednak ten podmiot, będąc już pojęciem, pozostawia zasadnicze i natrętne pytanie: czy pojęcie to jest prawdziwe?"[185]. Wraca zatem problem, który musiał zaobser-

[181] J.D. Folghera: *Jugement et vérité*. „Revue Thomiste" 1899, septembre—octobre, année 7, s. 433.

[182] D. Mercier: *Les origines de la psychologie contemporaine…*, s. 230. Por. J.D. Folghera: *Jugement et vérité…*, s. 434.

[183] Por. D. Mercier: *Critériologie générale…*, 1899, s. 25.

[184] J.D. Folghera: *Jugement et vérité…*, s. 434.

[185] Ibidem, s. 435.

wować już wcześniej sam Mercier i który najprawdopodobniej skłonił go do modyfikacji poprzedniej interpretacji klasycznej definicji prawdy — problem odniesienia do rzeczywistości. O ile jednak najpierw, chcąc uniknąć problemu nieadekwatności tego odniesienia i usunąć niejasności w obrębie samej definicji prawdy, ograniczył ją do porządku idealnego, o tyle teraz okazało się, że jest to rozwiązanie połowiczne. Nadal bowiem nierozwiązana pozostaje kwestia, którą zasygnalizował Folghera: kwestia związku abstrakcyjnych pojęć — terminów sądu — z rzeczywistością. Broniąc się przed przedstawionymi zarzutami, będzie musiał Mercier przekonująco uzasadnić taki właśnie sposób związania owej definicji ze światem realnym, ponieważ jedynie na taki sposób zezwala mu sama definicja. Tego rodzaju próbę podejmuje Mercier w swym artykule *La notion de la vérité*. „Oczywiście — pisze — nie przeczymy, że drugie myślenie, które ma przywilej *re*prezentować *bezpośrednio przedmiot* prezentowany przez pierwszy akt pojmowania, reprezentuje *pośrednio rzecz* natury, ale utrzymujemy, że zgodność z rzeczywistością zewnętrzną nie musi wchodzić *formalnie* w definicję prawdy”[186]. „Nasze wysiłki — wyjaśnia Mercier — zmierzają *ostatecznie*, co widać, do skontrolowania zgodności naszego myślenia z rzeczywistością; jednak sądzimy, że dowód obiektywnej realności naszych pojęć jest podporządkowany temu, który dotyczy obiektywności odniesień tworzących sądy. Dlatego, według nas, konieczne jest rozpoczęcie teorii uzasadniającej pewność od dowodu obiektywności sądów w porządku idealnym; stąd wreszcie owa następna konsekwencja, że początkowa definicja prawdy musi abstrahować od zgodności lub niezgodności pojęć ze światem zewnętrznym, z którego, jak zresztą wiemy, czerpią one źródłowo swoją treść”[187]. W ten sposób dokonuje się w koncepcji Merciera czytelne wyodrębnienie dwóch zasadniczych problemów fundamentalnych, stanowiących rozwinięcie jego kryteriologicznej analizy, której podstawę będzie stanowić właśnie zaproponowana w 1899 roku interpretacja klasycznej definicji prawdy. O ile jednak problem motywu i wartości syntezy podmiotu i predykatu wiąże się bezpośrednio z definicją prawdy, dotyczy bowiem w głównej mierze sądów w porządku idealnym, do których owa definicja się odnosi, o tyle problem obiektywnej realności pojęć dotyczy jej tylko pośrednio, ze względu na terminy wchodzące w skład tej intelektualnej syntezy. Dlatego też, jak zaznacza Mercier, „nie wystarczy przedstawić sobie rzeczy samej w sobie i myślenia, aby zrozumieć, czym jest prawda; trzeba między rzecz w sobie i poznanie nazywane prawdziwym wtrącić element pośredni — ten trzeci element uznany za zbyteczny przez ojca Folgherę — *pojęcie obiektywne* rzeczy w sobie”[188]. Mercier tłumaczy to

[186] D. Mercier: *La notion de la vérité…*, s. 381.
[187] Ibidem, s. 372.
[188] Ibidem, s. 380.

w następujący sposób: „Jest niemożliwe, żeby porównać obiektywne pojęcie — owoc pierwszego i jedynego pojmowania — z rzeczą, którą przyjęło się nazywać »*rzeczą w sobie, rzeczą natury, realnością konkretną, zewnętrzną*«, tak jakby jakaś rzecz mogła służyć za termin porównawczy, zanim została przyswojona przez umysł. Otóż jeśli »*rzecz w sobie, rzecz natury, realność konkretna, zewnętrzna*« musi zostać intelektualnie ujęta [*intelligée*], zanim zostanie porównana z jakimkolwiek predykatem w zdaniu, wynika z tego, że wyrażenie umysłowe i w konsekwencji, prawda zakładają w sposób nieunikniony dwa akty pojmowania: jeden, przez który rzecz natury staje się dla nas przedmiotem inteligibilnym; drugi, przez który predykat jest zapożyczony od tego przedmiotu i następnie przywrócony mu przez akt sądu”[189]. Wynika z tego, jak pisze Mercier, że „roszczenie, aby *poznać* rzecz *w sobie taką, jaką jest w stanie absolutnym*, zawiera sprzeczność”[190]. Mercier odsyła tu do fragmentu *Kryteriologii*, w którym stwierdza: „Chcieć *poznać* rzecz, to chcieć, aby była poza istotnością fizyczną, założoną w naturze, inna rzecz niż ta fizyczna istotność, umożliwiająca poznanie jej przedstawienia przez umysł; ale chcieć poznać ją w stanie *absolutnym* — to chcieć, aby przedstawienie nie było czymś innym niż fizyczna istotność. A zatem roszczenie, aby *poznać* rzecz *absolutną*, to pragnienie, aby istotność fizyczna i to, co nią nie jest, ale jest jej przedstawieniem, były identyczne; to pragnienie dwóch rzeczy sprzecznych”[191]. Dlatego też Mercier, jak zauważył Georges Van Riet, „nie chce widzieć w problemie uniwersaliów problemu prawdy”[192]. Utrzymuje natomiast, że jak sam podkreśla, „obiektywna realność *podmiotu* jest w rzeczywistości postrzeżona w faktach zmysłu wewnętrznego, których istnienie nie jest ani udowodnione, ani dające się udowodnić, ale rozpoznane i w sposób nieunikniony uznane przez każdą szczerą świadomość. Otóż dowód obiektywności naszych sądów ukazuje nam, że w sądach obdarzonych pewnością przypisanie predykatu podmiotowi jest motywowane oczywistością przynależności predykatu do podmiotu. Zatem predykaty uczestniczą w obiektywnej realności, która przynależy źródłowo do podmiotu”[193].

[189] Ibidem, s. 389. „Chcieć wyjść z siebie — pisał również Mercier — aby ująć byty takimi, jakimi są w naturze, i poznać je bez uczynienia ich swoimi — to chcieć poznać je, nie będąc poznającym; mówiąc krótko, to chcieć sprzeczności w samych terminach”. D. Mercier: *L'agnosticisme…*, s. 19.

[190] D. Mercier: *La notion de la vérité…*, s. 391.

[191] D. Mercier: *Critériologie générale…*, 1899, s. 354.

[192] G. Van Riet: *L'Épistémologie thomiste…*, s. 169.

[193] D. Mercier: *Critériologie générale…*, 1899, s. 355. „Ta interioryzacja prawdy — podkreślał René Kremer — pozwala odpowiedzieć na zastrzeżenia idealizmu dotyczące niemożliwości skontrolowania zgodności poznania z rzeczywistością. Rzeczywistość lub podmiot jest to rzeczywistość pojęta; predykat jest aspektem tej rzeczywistości. Umysł może bez wychodzenia poza samego siebie widzieć, czy to, co przypisuje podmiotowi, odpowiada mu, czy też nie”. R. Kremer: *Le Cardinal Mercier philosophe…*, s. 136.

W tym kontekście *„pewność* — podkreśla Mercier — wynika z przekonania, że umysł ma prawdę logiczną; gdy umysł stwierdza [stosunek — A.B.] lub przeczy stosunkowi, co do którego wie, że nie może w niego wątpić, zgodnie z prawdą ontologiczną ma *pewność* poznania prawdy"[194]. Z kolei, podczas gdy, jak zaznacza Mercier, „pewność oznacza przede wszystkim stan *podmiotu*, oczywistość jest własnością przedmiotu […]. Prawda fundamentalna musi się rozkładać, podlegać dyfuzji wobec intelektu, aby zrodzić w nim apercepcję prawdy i ostatecznie sąd; oczywistość jest tą *dyfuzją prawdy* lub jak mówi się potocznie, prawdą, która rzuca się w oczy"[195]. Swoje stanowisko podsumowuje Mercier następującym wnioskiem: „Wolno zatem zachować tradycyjną definicję prawdy logicznej: *Veritas est adaequatio intellectus et rei* — prawda logiczna jest zgodnością naszych myśli z rzeczywistością — ale będziemy utrzymywać, że pod nazwą *myśl* należy rozumieć sąd i że pod nazwą *rzeczywistość* trzeba rozumieć na pierwszym miejscu obiektywną tożsamość dwóch terminów sądu, a na miejscu drugim — obiektywną realność każdego z jego terminów"[196]. Ten ostatni problem nie jest już jednak bezpośrednio problemem prawdy, czyli zgodności pojęcia z jego realną podstawą, ale problemem abstrakcji, czyli związku między tymi dwoma elementami. Mercier będzie bowiem dążył do wykazania nie tyle identyczności pojęcia i rzeczy samej w sobie, ile raczej ścisłego związku między abstrakcyjnym pojęciem i jego realną podstawą. W takim sensie należy zatem rozumieć jego słowa, kiedy podejmując w swej *Kryteriologii* problem obiektywnej realności pojęć, powie: „Oto zatem teza, którą mamy zamiar udowodnić: Formy inteligibilne, które dostarczają pierwszego podmiotu naszych sądów, mają obiektywną realność; mówiąc inaczej, przedmiot inteligibilny tych form nie jest tylko przedmiotem reprezentowalnym, ale rzeczą samą w sobie, urzeczywistnioną lub możliwą"[197]. W tym też sensie Georges Van Riet podkreślał, że Mercier, chcąc rozciągnąć zakres sądów dotyczących porządku idealnego na konkretne rzeczywistości, „po raz pierwszy stwierdza wyraźnie, że chce osiągnąć w tych rzeczywistościach wartość w sobie, noumen, istotę wewnętrznie możliwą"[198].

Czy takie rozwiązanie mogło zadowolić Johannesa D. Folgherę? Najwyraźniej nie do końca. Świadczy o tym jego reakcja na wyjaśniający arty-

[194] D. Mercier: *Critériologie générale…*, 1899, s. 23. Dlatego też, jak zaznaczał René Kremer, komentując stanowisko Merciera, „wszelkie pewności formułują się w sądach, to znaczy przez wypowiedzenie identyczności predykatu i podmiotu. Prawda polega na zjednoczeniu tych dwóch terminów zgodnie z ich obiektywnymi wymogami". R. Kremer: *Le Cardinal Mercier philosophe…*, s. 136.

[195] D. Mercier: *Critériologie générale…*, 1899, s. 38.

[196] D. Mercier: *La notion de la vérité…*, s. 403.

[197] D. Mercier: *Critériologie générale…*, 1899, s. 284—285.

[198] G. Van Riet: *L'Épistémologie thomiste…*, s. 168—169.

kuł Merciera, zamieszczona dwa miesiące później na łamach „Revue Thomiste". „Cała kwestia — zaznacza Folghera — sprowadza się raz jeszcze do następującego pytania: skąd pochodzi predykat? Czy z rzeczy prezentowanej umysłowi przez drugie pojmowanie? Czy z pierwszego pojmowania reprezentowanego umysłowi przez drugie pojmowanie? I to jest sedno debaty, centrum, żywotny węzeł. Ja utrzymuję, że występują dwie prezentacje, co do których jedności wypowiada się umysł, a nie reprezentacja prezentacji […]. Będę się tego trzymał, mając raz jeszcze przyjemność wykazać, że punkty rozbieżne są liczniejsze pozornie niż w rzeczywistości, a nawet że redukują się one do jednego — to prawda, nie mniej ważnego niż trudnego — *res* należy rozumieć jako rzeczywistość w sobie czy rzeczywistość uprzednio pojętą?"[199] Na tak postawione pytanie Mercier odpowiada w kolejnym swym artykule, opublikowanym na łamach „Revue Néo-Scolastique" w 1900 roku. Czyni to w następujący sposób: „»*Res* należy rozumieć jako rzeczywistość w sobie czy rzeczywistość uprzednio pojętą?« Odpowiadamy: Na początku kryteriologii przez słowo *res* — pierwszy termin definicji prawdy — należy rozumieć przedmiot inteligibilny, abstrahując od tego, czy jest on, czy nie jest wyrazem rzeczy samej w sobie […]. Będziemy mieli następnie za zadanie ustalić, czy ten inteligibilny przedmiot jest, czy nie jest *rzeczywistością w sobie pojętą przez nas*. Utrzymujemy, że ten inteligibilny przedmiot został zaczerpnięty przez nas z rzeczywistości pozaumysłowych; poświęcamy ustaleniu tego całą księgę czwartą naszej *Kryteriologii ogólnej*. Utrzymujemy zatem, że przedmiot inteligibilny, na którym opiera się obiektywność idealnych stosunków nauk racjonalnych, jest w efekcie rzeczą istniejącą w świecie doświadczalnym, pojętą w kolejnych abstrakcyjnych aktach umysłu i dającą początek, za pośrednictwem drugiego procesu syntetycznego, złożonemu przedmiotowi inteligibilnemu — temu, co nazywamy istotą inteligibilną. W konsekwencji przedmiot inteligibilny nie jest niczym innym, jak realnością doświadczalną ujętą umysłem lub, zgodnie z wyrażeniem preferowanym przez naszego kolegę, »rzeczą samą w sobie w nas«"[200]. Takie stanowisko podtrzymuje Mercier także w opublikowanym w 1900 roku, kolejnym wydaniu *Kryteriologii ogólnej*. „Mało zmian — zaznacza w przedmowie — zostało wprowadzonych do tego dodruku *Kryteriologii ogólnej*. Zasygnalizujemy jednakże rozszerzenie rozdziału II księgi I [obejmującego właśnie interpretację klasycznej definicji prawdy — A.B.], co do którego idei niektórzy krytycy, zresztą przychylni, ukazali nam, że należałoby przy nich obsta-

[199] J.D. Folghera: *La notion de la vérité*. „Revue Thomiste" 1899, novembre—décembre, année 7, s. 711.

[200] D. Mercier: *Observations et discussion. La notion de la vérité*. „Revue Néo-Scolastique" 1900, nr 7, s. 197—198.

wać”[201]. Zasadniczo więc w kwestii interpretacji klasycznej definicji prawdy wydanie z 1900 roku nie różni się, poza kilkoma drobnymi zmianami[202], szczególnie od wydania poprzedniego. Niemniej w kilku miejscach widoczne są ślady relacjonowanej polemiki. W 1899 roku, uzasadniając twierdzenie, że prawda jest formalnie stosunkiem, Mercier odwołuje się do następującego przykładu: „Jakakolwiek rzecz sama w sobie — pisze — ujmowana w swej istotności absolutnej nie jest ani prawdziwa, ani fałszywa; ona jest — i to wszystko. Słońce jest; nie przyjdzie nikomu na myśl powiedzieć, że rozważane w sobie samym Słońce jest lub nie jest prawdziwe, jest prawdziwe lub fałszywe. Ale gdy Słońce jest odniesione całkowicie lub częściowo do niego samego i gdy mówi się: Słońce jest masą świecącą, utworzoną z żarzącej się substancji, Słońce jest kulą o kilku metrach obwodu, stosunek między Słońcem i tym, co zostało powiedziane o jego składzie, jest prawdziwy, a stosunek między Słońcem i miarą jego obwodu — fałszywy. Prawda i fałsz opierają się formalnie na prawdziwości lub fałszywości stosunku między Słońcem i czymś, co przynależy do Słońca”[203]. Ten podany przez

[201] D. M e r c i e r: *Critériologie générale…*, 1900, s. II.

[202] Należałoby tu zasygnalizować przede wszystkim najważniejsze modyfikacje stylistyczne. I tak, w wydaniu z 1899 roku Mercier pisze, że „prawda [*vérité*] jest stosunkiem” (D. M e r c i e r: *Critériologie générale…*, 1899, s. 22), natomiast w wydaniu z 1900 roku, że „prawda [*vrai*] implikuje stosunek” (I d e m: *Critériologie générale…*, 1900, s. 23). W 1899 roku Mercier odwołuje się do podziału na prawdę ontologiczną — prawdę rzeczy, i prawdę logiczną — prawdę poznania (por. I d e m: *Critériologie générale…*, 1899, s. 22), natomiast w 1900 roku stwierdza: „Wyróżnia się prawdę *obiektywną* i prawdę *logiczną*” (I d e m: *Critériologie générale…*, 1900, s. 24). To zastąpienie terminu „prawda ontologiczna” terminem „prawda obiektywna” dotyczy praktycznie całego tekstu *Kryteriologii* i tylko w kilku miejscach, ze względu na kontekst, utrzymuje Mercier starą nazwę „prawda ontologiczna”. Zwiększa się także precyzja niektórych sformułowań. W 1899 roku pisze: „Prawda jest stosunkiem, który za cechę *specyficzną* ma bycie *reprezentatywnym*” (I d e m: *Critériologie générale…*, 1899, s. 26). W 1900 roku przedstawia tę myśl nieco inaczej i rozwija ją w następujący sposób: „Prawda jest stosunkiem *reprezentatywnym*. Między dobrem i wolą zachodzi stosunek *odpowiedniości*; cechą *specyficzną* stosunku prawdy jest *reprezentatywność*” (I d e m: *Critériologie générale…*, 1900, s. 28). Podobnie w kwestii relacji między podmiotem a predykatem. W 1899 roku zaznacza: „Z *ontologicznego* punktu widzenia jest to stosunek tożsamości lub nietożsamości, przynależności lub nieprzynależności drugiego terminu do pierwszego” (I d e m: *Critériologie générale…*, 1899, s. 27). W 1900 roku po tych słowach dodaje jeszcze wyjaśnienie: „Jest to *wymogiem*, z którego powodu drugi termin należy do pierwszego i musi mu zostać przywrócony w formie predykatu” (I d e m: *Critériologie générale…*, 1900, s. 28). Warto zwrócić uwagę także na dokładniejsze wyjaśnienie materialnego aspektu prawdy logicznej. W 1899 roku Mercier podkreśla: „Prawda [*vérité*] *logiczna* znajduje się *materialnie* w zgodności naszych przedstawień z prawdą [*vrai*] ontologiczną” (I d e m: *Critériologie générale…*, 1899, s. 28). W 1900 roku pisze natomiast: „Prawda *logiczna* znajduje się *materialnie* w zgodności drugiej reprezentacji z przedmiotem pierwszego pojmowania” (I d e m: *Critériologie générale…*, 1900, s. 30). Wskazane modyfikacje, mimo że pewne kwestie nieco rozjaśniają i zwiększają precyzję kluczowych sformułowań, nie wnoszą jednak do samej koncepcji Merciera istotnych zmian.

[203] D. M e r c i e r: *Critériologie générale…*, 1899, s. 24.

Merciera przykład poddał krytyce Johannes D. Folghera w swym pierwszym artykule (*Jugement et vérité*)[204] i w konsekwencji, Mercier rezygnuje z niego w wydaniu z 1900 roku. Zamiast tego wprowadza następujące uzasadnienie: „Jakakolwiek rzecz sama w sobie w wymiarze *absolutnym* nie jest ani prawdziwa, ani fałszywa […]. Dana jest całość podzielona na części: niech będzie dana w naturze lub obiektywnie, wobec umysłu — to nie jest ważne; wtedy, gdy jest założona w swej absolutności, nie jest ani prawdziwa, ani fałszywa. Ale załóżmy, że to obiektywne pojęcie całości podzielonej na części rozkłada się [*se diffuse*] wobec umysłu i ujawnia mu swoją treść: wyłania się drugie pojęcie, dotyczące części składowych całości; całość ujęta w swej totalności staje się porównywalna do części składowych; między dwoma przedmiotami stają się możliwe relacje: całość jest identyczna z jej wszystkimi zebranymi częściami, nie jest identyczna z jakąkolwiek jedną jej częścią; relacje te konstytuują prawdę *obiektywną*"[205].

Oprócz zmian w argumentacji na rzecz rozumienia prawdy jako relacji zasygnalizowane zostaje również pogłębione ujęcie problemu pewności. W 1899 roku, przy okazji kwestii prawdy, Mercier pisze tylko o subiektywnym i obiektywnym rozumieniu pewności, interpretując ją wyłącznie jako stan subiektywny, przynależny podmiotowi[206], natomiast w 1900 roku sygnalizuje jeszcze dodatkowo rozwijaną później kwestię pewności refleksyjnej[207], która również stanowiła przedmiot jego dyskusji z księdzem Folgherą[208]. Przede wszystkim jednak kluczową kwestią staje się stosunek do tradycji scholastycznej, w tym zwłaszcza do filozofii Tomasza z Akwinu. W *Kryteriologii* z 1899 roku wprowadza Mercier punkt zatytułowany *Doktryna świętego Tomasza na temat prawdy*, w którym dąży do wykazania, że prawda w rozumieniu Tomasza jest własnością sądu, i interpretuje jego koncepcję w duchu zaproponowanego przez siebie rozumienia prawdy ontologicznej i logicznej[209]. Wywołuje to sprzeciw Johannesa D. Folghery, który w swym pierwszym artykule argumentuje: „Pogląd świętego Tomasza wydaje nam się prostszy. Mercier włącza trzy elementy w swój sposób postawienia problemu: rzecz w sobie; całkowitą, obiektywną prezentację rzeczy; wielokrotną i częściową reprezentację, tłumaczącą prezentację pierwszą. Otóż ten drugi element nie istnieje dla świętego Tomasza […]. Dla Merciera stosunek praw-

[204] Por. J.D. Folghera: *Jugement et vérité…*, s. 434—435.

[205] D. Mercier: *Critériologie générale…*, 1900, s. 25—26.

[206] D. Mercier: *Critériologie générale…*, 1899, s. 36.

[207] D. Mercier: *Critériologie générale…*, 1900, s. 35—36.

[208] Mercier zarzucał mu, że w jego interpretacji klasycznej definicji prawdy poznanie prawdy byłoby wyłącznie domeną refleksji. Por. D. Mercier: *La notion de la vérité…*, s. 391—394. Por. także: J.D. Folghera: *La notion de la vérité…*, s. 710, przypis 2.; D. Mercier: *Observations et discussion. La notion de la vérité…*, s. 200—202.

[209] Por. D. Mercier: *Critériologie générale…*, 1899, s. 31—36.

dy ontologicznej utrzymuje się pomiędzy dwoma pojęciami; dla świętego Tomasza — pomiędzy rzeczywistością a pojęciem"[210]. W konsekwencji Folghera proponuje własną interpretację klasycznej definicji prawdy, która jego zdaniem, lepiej oddaje intencje Tomasza z Akwinu[211]. Takiego stanowiska Mercier nie pozostawia, oczywiście, bez odpowiedzi. „Czy jest więc prawdą — pyta — że nasza interpretacja potocznej definicji prawdy odwołuje się do niepotrzebnego elementu? Czy jest prawdą, że nasze wyjaśnienie oddala się od myślenia świętego Tomasza? Nie sądzimy i zamierzamy usprawiedliwić naszą negatywną odpowiedź na te dwa pytania"[212]. W konsekwencji, w pozostałej części swego artykułu próbuje Mercier wykazać, przytaczając przede wszystkim fragmenty *Sumy teologicznej*, *Sumy filozoficznej*, *De Veritate*, komentarzy Caietanusa, a także powołując się na *Metafizykę* Arystotelesa, że interpretacja, jaką proponuje, zgadza się z duchem filozofii Tomasza z Akwinu[213]. Podkreśla przy tym, odwołując się do Caietanusa: „Folghera dał się uwieść tej powierzchownej interpretacji doktryny tomistycznej [szukającej bezpośrednio zgodności między pierwszym pojęciem i rzeczywistością — A.B.] […]. Definicja prawdy nie jest równie prosta; jeśli przyglądnąć się jej z bliska, formule *adaequatio rei et intellectus* brakuje jasności i jest nieadekwatna w stosunku do swego przedmiotu […]; w rzeczywistości, zastosowana do rzeczy, jest, bez wątpienia, dobra, jeśli przyjąć, że rzeczy są prawdziwe w takim stopniu, w jakim są zgodne z myśleniem, które kierowało ich utworzeniem; ale zastosowana do *intelektu*, przynajmniej w swym ogólnym brzmieniu, przestaje być prawdziwa, jeśli zważyć, że w powszechnym odczuciu podstawowy akt pojmowania nie jest ani prawdziwy, ani fałszywy. Trzeba zatem — dodaje Mercier — pogłębić formułę, którą przytacza święty Tomasz, aby uchwycić jej prawdziwy sens"[214]. Takiej też interpretacji będzie się trzymał w *Kryteriologii* z 1900 roku. Utrzymując zaproponowane w 1899 roku rozumienie klasycznej definicji, Mercier wykorzystuje argumenty wypracowane podczas dyskusji z Johannesem D. Folgherą, dążąc do

[210] J.D. Folghera: *Jugement et vérité…*, s. 437.

[211] Por. ibidem, s. 437—444.

[212] D. Mercier: *La notion de la vérité…*, s. 381—382.

[213] Por. ibidem, s. 382—403.

[214] Ibidem, s. 401. Nie był to, oczywiście, koniec dyskusji na temat poprawności interpretacji nauczania św. Tomasza w kwestii prawdy. Stanowisko Merciera, wyrażone w artykule *La notion de la vérité* (1899), Folghera poddaje krytyce w drugim swym artykule (*La notion de la vérité*) z 1889 roku, odnosząc się również do skierowanych pod swoim adresem zarzutów i argumentując na rzecz poprawności własnej interpretacji (por. J.D. Folghera: *La notion de la vérité…*, s. 698—713). Argumenty Folghery odrzuca Mercier po raz kolejny w 1900 roku, przekonując, że jego interpretacja lepiej oddaje sens nauczania Tomasza z Akwinu, i przytaczając na poparcie tej tezy bardzo pozytywną dla siebie opinię Nicolasa Kaufmanna, znanego interpretatora myśli arystotelesowskiej. Por. D. Mercier: *Observations et discussion. La notion de la vérité…*, s. 198—202.

wykazania zgodności swojej interpretacji z nauczaniem Tomasza z Akwinu. Tym samym, zamiast ogólnego punktu zatytułowanego *Doktryna świętego Tomasza na temat prawdy* wprowadza Mercier w 1900 roku część poświęconą krytycznej analizie definicji prawdy pod nazwą: *Badanie tradycyjnej definicji prawdy*, część, w której, podobnie jak w swych artykułach, odwołuje się przede wszystkim do św. Tomasza, Caietanusa i Arystotelesa[215]. Analizę tę kończy słowami: „Wolno zatem zachować — nawet w kryteriologii — tradycyjną definicję prawdy logicznej: *Veritas est adaequatio intellectus et rei*, *prawda jest zgodnością myślenia z rzeczywistością*; trzeba jednak zapamiętać, że *myślenie* oznacza sąd i że *rzeczywistość* oznacza obiektywną tożsamość dwóch terminów sądu"[216].

Mimo że dyskusja z Johannesem D. Folgherą nie doprowadziła do istotnych zmian w wydaniu *Kryteriologii* z 1900 roku, to jednak zmiany te nastąpiły w wydaniu kolejnym, opublikowanym w 1906 roku. Wyznacza ono, jak zauważył Georges Van Riet, „ostatni etap ewolucji pojęcia prawdy. Przynosi nowe wyjaśnienie motywu sądu. Aż do tej pory motywem tym była tożsamość lub obiektywna przynależność terminów [sądu — A.B.]; jednak przyjęta i dotąd obowiązująca teoria sądu nie wyjaśniała dobrze ani powodu identyczności, ani zwłaszcza powodów przynależności"[217]. W artykule *La notion de la vérité* Mercier pisał: „Prawda zakłada w sposób nieunikniony dwa akty pojmowania: jeden, w którego wyniku rzecz natury staje się przedmiotem inteligibilnym; drugi, w którego rezultacie predykat jest zaczerpnięty od tego przedmiotu i przywrócony mu następnie za pośrednictwem sądu"[218]. Analizując ten fragment wypowiedzi Merciera, Folghera zwraca w niej uwagę na pewien jej słaby punkt. „To zatem w nas — pisze — wszystko odtąd się dzieje, w nas znajduje się ten inteligibilny przedmiot, z którego czerpiemy predykat, przywracany mu następnie w akcie sądu. Zapytam jedynie, w jaki sposób możemy popełnić błąd, jeżeli sądząc, przywracamy tylko przedmiotowi inteligibilnemu predykat, który od niego zaczerpnęliśmy, a który tkwi dokładnie w nim?"[219] Oczywiście, uwaga ta w kontekście całej dyskusji miała znaczenie raczej poboczne i dlatego Mercier nie odniósł się do niej w jakiś szczególny sposób. Z czasem okazało się jednak, że to nie najbardziej

[215] Por. D. Mercier: *Critériologie générale…*, 1900, s. 30—35.

[216] Ibidem, s. 34. „Zgodnie z tą interpretacją — pisał Léon Noël — prawda nie zasadza się na stosunku nas do rzeczy odrębnych i odległych, stosunku, którego w sposób oczywisty żadna refleksja nie umiałaby wykryć i który byłby nawet pod każdym względem dla nas niepoznawalny, jako że jest niemożliwe, abyśmy kiedykolwiek poznali to, z czym nie mamy żadnej relacji. Stosunek [ten — A.B.] jest w całości — jeśli można tak powiedzieć — przetransportowany do wnętrza świadomości". L. Noël: *Notes d'épistémologie thomiste…*, s. 32.

[217] G. Van Riet: *L'Épistémologie thomiste…*, s. 171.

[218] D. Mercier: *La notion de la vérité…*, s. 389.

[219] J.D. Folghera: *La notion de la vérité…*, s. 699.

dyskutowany problem stosunku do rzeczywistości, ale właśnie owe marginalnie zasygnalizowane niejasności, związane z przynależnością predykatu do podmiotu, wpłyną ostatecznie na jeszcze jedną modyfikację w interpretacji klasycznej definicji prawdy. Nastąpi ona już po 1900 roku i wyznaczy ostatni etap ewolucji Désiré Merciera ogólnej teorii pewności.

2.3.2. Klasyczna definicja prawdy w świetle jej ostatecznej interpretacji

W wydaniu z 1906 roku, podobnie jak w obu edycjach wcześniejszych, wprowadza Mercier podział na prawdę obiektywną (ontologiczną) i prawdę logiczną, podkreślając, że prawda nie jest absolutnym atrybutem ani rzeczy natury, ani przedmiotów myślenia, ale polega na odniesieniu[220] i z tej perspektywy ujawnia się w sądzie. Tym razem jednak — i tu, jak podkreśla Georges Van Riet, tkwi nowość interpretacji z 1906 roku — „sąd oznajmia, że dwa przedmioty — jeden aktualnie postrzeżony lub wyobrażony, drugi istniejący uprzednio w umyśle jako istota albo idea-typ — spotykają się lub nie spotykają w tej samej kategorii logicznej”[221]. Jak zaznacza Mercier, „prawda stanowi przedmiot sądu. Polega ona na tym, że przedmiot aktualnie postrzeżony lub wyobrażony jawi się w myśleniu identyczny z innym przedmiotem, którego ideę intelekt już posiadł, w ten sposób, że pierwszy musi być podporządkowany zasięgowi drugiego, drugi natomiast — odniesiony do pierwszego. Przypisanie drugiego pierwszemu dokonuje się na drodze sądu”[222].

2.3.2.1. Prawda obiektywna a koncepcja sądów

W nowej interpretacji, którą zaproponował Mercier, charakterystyczne jest to, że przypisanie predykatu podmiotowi w sądzie nie dokonuje się w taki sposób, jak miało to miejsce w wersji z 1899 i 1900 roku. Co wię-

[220] D. Mercier: *Critériologie générale…*, 1911, s. 19.

[221] G. Van Riet: *L'Épistémologie thomiste…*, s. 171—172.

[222] D. Mercier: *Critériologie générale…*, 1911, s. 19. Por.: D. Mercier, D. Nys: *Traité élémentaire de la philosophie à l'usage des classes…*, s. 413; D.A. Boileau: *Cardinal Mercier: A memoir…*, s. 81.

cej, Mercier wręcz krytykuje swe ówczesne stanowisko, pisząc: „Logicy tłumaczą zazwyczaj naturę sądu w następujący sposób: umysł obserwuje rzecz, rozróżnia jej elementy oraz własności i tworzy z nich pewną ilość cech [*notes*], których całość konstytuuje pojęcie obserwowanej rzeczy. Pojęcie to, ujmowane jako przedmiot pierwszej reprezentacji, jest podmiotem; jedna z jego cech, ujmowana jako przedmiot drugiej reprezentacji, jest predykatem. Sąd polegałby na odniesieniu do podmiotu cechy, która została od niego zaczerpnięta; w akcie syntezy przywracałby obserwowanej rzeczy to, co wcześniejszy akt w niej uchwycił. W ten sposób postrzegałbym Słońce; znajdowałbym w nim liczne cechy: jest wysoko, na błękitnym niebie, ma formę dysku, świeci dużym blaskiem. Ujmuję osobno jedną z tych cech — świecenie Słońca; przypisuję ją Słońcu; dokonuję aktu syntezy — sądu. Ta analiza — podkreśla jednak Mercier — nie oddaje przyczyn sądu”[223]. Przede wszystkim, jako że przypisywana podmiotowi cecha musiałaby zostać wcześniej odeń zaczerpnięta, taki sąd nie wnosiłby niczego nowego, a biorąc pod uwagę fakt, że nie byłoby raczej możliwe przypisanie podmiotowi cechy, której nie ma, sąd ów musiałby mieć zawsze charakter afirmatywny. Ponadto, jak zaznacza Mercier, analiza ta nie ujmuje w sposób właściwy relacji wyrażonej słowem *jest*. Zbiór cech tworzących w umyśle przedmiot nazywany Słońcem nie jest identyczny ze świecącym obiektem, a co za tym idzie, całość nie jest identyczna z jedną jej częścią. Byłoby więc fałszem stwierdzenie: Słońce jest świecące[224]. W ten sposób przykład ze Słońcem, który Mercier podaje jeszcze w 1899 roku, aby zobrazować przynależność prawdy do sądu, a który Folghera krytykuje w swym artykule *Jugement et vérité*[225], ostatecznie uznaje Mercier w 1906 roku za nieadekwatny i fałszujący naturę sądu. Zamiast tego wprowadza nowe rozumienie sądu, zgodnie z którym, jak podaje, „sąd stwierdza, że podmiot rozważany formalnie w jednym ze swych aspektów jest jednym z obiektów, do których przypisywalna jest ka-

[223] D. Mercier: *Critériologie générale*..., 1911, s. 19—20.

[224] Por. ibidem, s. 20.

[225] W *Kryteriologii* z 1889 roku Mercier stwierdza: „Gdy Słońce jest odniesione całkowicie lub częściowo do siebie samego i gdy mówi się: Słońce jest masą świecącą, utworzoną z żarzącej się substancji, Słońce jest kulą o kilku metrach obwodu, stosunek między Słońcem a tym, co jest powiedziane o jego składzie, jest prawdziwy; stosunek między Słońcem i miarą jego obwodu jest fałszywy” (D. Mercier: *Critériologie générale*..., 1899, s. 24). W tym kontekście Folghera stawia następujące pytanie: „Skąd ten fałsz, jeżeli moje pierwsze pojmowanie ukazało mi Słońce jako kilkumetrowy okrąg i jeśli moje drugie pojmowanie zweryfikowało się w wyniku porównania z pierwszym? A później, koniec końców, jakie porównanie jest możliwe do ustalenia między częściowymi predykatami, które coś mówią, i obiektywnym totalnym pojęciem, dla którego charakterystyczne jest to, że nic nam nie mówi?” (J.D. Folghera: *Jugement et vérité*..., s. 435). Tego rodzaju krytyka przyczyniła się niewątpliwie do zmiany przez Merciera dotychczasowej koncepcji sądu i w konsekwencji, do wykształcenia się w 1906 roku kolejnej interpretacji klasycznej definicji prawdy.

tegoria wyrażona za pomocą predykatu, on *jest* tym, co orzeka o nim predykat[226]. „Pierwszy termin naszego porównania […] — wyjaśnia także w innym miejscu Mercier — jest uobecniony przez doświadczenie; drugi termin jest pojęciem abstrakcyjnym, już wcześniej obecnym w umyśle"[227]. Jak zauważa Mercier, umysł porównuje te dwa obecne w jego myśleniu terminy pod względem ich wzajemnego odniesienia, a następnie wydaje sąd o tym, że rzecz, którą postrzega (na przykład Słońce), w jakimś jej aspekcie należy do określonej kategorii znanych mu już wcześniej rzeczy (na przykład rzeczy świecących). Dzięki temu przedmiot aktualnie postrzegany i obecny w intelekcie jest w jednym ze swych aspektów zawarty w zasięgu abstrakcyjnego typu, do którego jest porównywany[228]. Innymi słowy, *„prawdziwą* — stwierdza także Mercier — nazywamy rzecz, która jest zgodna z umysłowym typem, za którego pośrednictwem przedstawiamy sobie jej naturę"[229]. Zdaniem Merciera, ów mentalny, abstrakcyjny typ jest przypisywalny postrzeganemu przedmiotowi, stanowiąc jego predykat: w takim aspekcie, w jakim jest rozważany, przedmiot ten może być sklasyfikowany w określonej grupie rzeczy stanowiących tę samą kategorię logiczną, poszerzając jednocześnie zasięg tej grupy[230]. W ten sposób, jak zauważył Maurice de Wulf, „za pośrednictwem sądu umysł wypowiada się o zgodności lub niezgodności dwóch przyswojonych treści"[231]. Mercier podkreśla przy tym, że w takim kontekście zmienia swe znaczenie słowo *jest* zawarte w sądzie. Nie chodzi już o to, aby dany przedmiot w swej materialności *był* tym, co orzeka o nim predykat. Dany przedmiot, aby mógł być wypowiedziany w sądzie, musi zostać uchwycony w jednym ze swych aspektów, dlatego, jak zaznacza Mercier, *pod określonym względem*, na płaszczyźnie logicznej dana rzecz *jest* jednym z przedmiotów, na które rozciąga się zasięg treści owego abstrakcyjnego typu[232]. Tak rozumiany sąd, jak podkreślał Georges Van Riet, rozszerza wiedzę i „nie jest zawsze afirmatywny, jako że typ, który służy za predykat, może nie odpowiadać podmiotowi"[233]. Mercier wspomina o tym, pisząc, że „idee wzięte spoza podmiotu i postawione aktualnie w jego obecności, mogą, w zależności od sytuacji, odpowiadać mu albo nie odpowiadać mu wcale. W pierwszej sytuacji byłby to sąd afirmatywny, w drugiej — sąd negatywny"[234]. Dzięki temu predykat może rozciągać się na podmiot, ponie-

[226] Por. D. Mercier: *Critériologie générale…*, 1911, s. 20.
[227] D. Mercier, D. Nys: *Traité élémentaire de la philosophie à l'usage des classes…*, s. 413.
[228] Por. D. Mercier: *Critériologie générale…*, 1911, s. 20—21.
[229] D. Mercier: *Métaphisique générale ou Ontologie*. Louvain—Paris 1910, s. 184.
[230] Por. D. Mercier: *Critériologie générale…*, 1911, s. 21.
[231] M. de Wulf: *Initiation à la philosophie thomiste*. Louvain 1932, s. 31.
[232] Por. D. Mercier: *Critériologie générale…*, 1911, s. 22.
[233] G. Van Riet: *L'Épistémologie thomiste…*, s. 172.
[234] D. Mercier: *Critériologie générale…*, 1911, s. 22.

waż to, co wyraża, jest zawarte w podmiocie, a dzieje się tak albo w sytuacji, gdy treść ta pokrywa się z treścią podmiotu, albo wtedy, gdy przedstawia tylko jej część[235]. Mercier podkreśla przy tym, że gdy predykat w całej swej treści znaczeniowej odnosi się do podmiotu, a więc relacja zgodności podmiotu i predykatu w tej samej kategorii logicznej opiera się na *identyczności* materialnej, to takie odniesienie można określić mianem *odniesienia identyczności* (na przykład 2 + 2 = 4)[236]. W takiej sytuacji, jak zauważa również w innym miejscu Mercier, „prawda ontologiczna jest odniesieniem identyczności natury między obecną rzeczą i przyjętym typem idealnym"[237]. Natomiast gdy zakres treściowy predykatu przedstawia tylko pewną część treści podmiotu, Mercier mówi o *odniesieniu przynależności* (na przykład Słońce jest świecące). Podkreśla jednocześnie, że odniesienie identyczności nie jest tautologią. W podanym przykładzie (2 + 2 = 4) suma składników i składniki sumy, rozpatrywane jako dwie strony równości, są materialnie tym samym, ponieważ inaczej nie zaistniałaby identyczność, natomiast obecne są w umyśle w dwóch różnych formalnych aspektach. Zatem, mimo że zachodzi identyczność, nie ma tautologii, a odniesienia identyczności są zwrotne, w przeciwieństwie do odniesień przynależności[238]. Takie ujęcie pozwoli również Mercierowi znacznie precyzyjniej niż do tej pory zdefiniować pojęcie prawdy logicznej.

2.3.2.2. Prawda obiektywna a prawda logiczna

W opinii Merciera akt sądzenia może dokonywać się na dwa sposoby: na drodze jednoczenia lub rozdzielania, syntezy lub separacji[239]. „Prawda logiczna — twierdzi Mercier — jest własnością sądu, gdy umysł stwierdza jedność lub rozbieżność dwóch elementów w zgodności z prawdą obiektywną. Sąd jest prawdziwy, gdy umysł jednoczy odpowiadające sobie elementy bądź rozdziela elementy, które sobie nie odpowiadają; w przeciwnym wypadku sąd jest błędny"[240]. Mercier wyjaśnia przy tym, że gdy elementy sądu

[235] Por. ibidem, s. 22—23.

[236] Por. ibidem, s. 23.

[237] D. Mercier: *Métaphisique générale*..., s. 185.

[238] Por. D. Mercier: *Critériologie générale*..., 1911, s. 23.

[239] Por. ibidem, s. 25.

[240] Ibidem. Mercier tłumaczy to również w następujący sposób: „Prawda logiczna przynależy do sądu, gdy umysł *oznajmia* jedność lub rozbieżność dwóch zawartości przedstawień, między którymi istnieje — *a parte rei* — obiektywna odpowiedniość lub nieodpowiedniość. Poznać prawdę oznacza zatem posiąść poznanie tego stosunku tożsamości lub nietożsamości

są identyczne lub odpowiadają sobie i gdy intelekt potwierdzi ich identyczność lub odpowiedniość, sąd jest zgodny z prawdą obiektywną, jest prawdziwy; natomiast jeżeli w tym wypadku intelekt uzna ich różność albo rozbieżność predykatu i podmiotu, sąd będzie błędny. Podobnie w sytuacji, gdy elementy nie są identyczne lub nie odpowiadają sobie, a intelekt je rozdzieli. Sąd jest wtedy prawdziwy, podczas gdy w sytuacji przeciwnej — fałszywy[241]. Zdaniem Merciera, można zatem powiedzieć, że prawda logiczna „jest zgodnością formuły sądu z odniesieniem, które konstytuuje prawdę ontologiczną"[242]. Aby jednak taka interpretacja była zgodna z tradycyjną formułą *veritas est conformitas rei et intellectus*, powinny zostać spełnione pewne warunki. Przede wszystkim, jak podkreśla Mercier, w odpowiedni sposób należy rozumieć kluczowe terminy tej definicji: *res* musi oznaczać rzecz pojętą [*appréhendée*] przez umysł, natomiast *intellectus* — akt pojmujący [*appréhensif*], inny jednak niż ten, w którym rzecz jest pojmowana[243]. „Pod pojęciem *res* — pisze Mercier — trzeba rozumieć rzecz, którą postrzegamy lub wyobrażamy sobie w chwili obecnej"[244]. „*Res* — zauważa także Mercier — ma tę samą naturę, co rezultat aktu [*têrme de l'act*] *intellectus*; pomiędzy nimi ujawnia się odniesienie zgodności: *conformitas rei et intellectus*. To jest prawda obiektywna"[245]. Trzeba tu jednak zwrócić uwagę na pewien kluczowy aspekt. Otóż, jak podkreśla Mercier, należy uwzględnić całościowy akt umysłu — *compositio* — który łączy te dwa elementy, gdy odpowiadają sobie, lub rozdziela je — *divisio* — kiedy sobie nie odpowiadają. Ten całościowy akt *compositio* bądź *divisio* pozwala umysłowi poznać prawdę"[246]. Mercier tłumaczy przy tym, powołując się na Caietanusa, dlaczego terminu *intellectus* nie można rozumieć jako prostego intelektualnego pojmowania rzeczy. Jego zdaniem, nie ulega wątpliwości — i to jest również niewątpliwy efekt dawnej dyskusji z Johannesem D. Folgherą, któremu Mercier zarzucał ograniczenie prawdy tylko do wymiaru refleksyjnego — że zanim umysł posiądzie świadomość, iż ujmuje prawdę, a zatem uprzednio wobec wszel-

bądź stwierdzać, że rzecz jest zgodna ze swoim typem". D. Mercier, D. Nys: *Traité élémentaire de la philosophie à l'usage des classes…*, s. 413.

[241] Por. D. Mercier: *Critériologie générale…*, 1911, s. 25—26.

[242] D. Mercier: *Métaphisique générale…*, s. 200.

[243] Por. D. Mercier: *Critériologie générale…*, 1911, s. 27. Por. także D.A. Boileau: *Cardinal Mercier: A memoir…*, s. 81.

[244] D. Mercier: *Métaphisique générale…*, s. 185.

[245] D. Mercier: *Critériologie générale…*, 1911, s. 27. Podsumowując, Mercier pisze: „Taki jest precyzyjny sens klasycznej definicji: *Veritas est adaequatio rei et intellectus*. Przez *res* należy rozumieć rzecz, którą postrzegamy, lub przedmiot, który wyobrażamy sobie w danym momencie. Przez *intellectus* trzeba rozumieć ujęty wcześniej, abstrakcyjny typ rzeczy". D. Mercier, D. Nys: *Traité élémentaire de la philosophie à l'usage des classes…*, s. 413.

[246] D. Mercier: *Critériologie générale…*, 1911, s. 27.

kiej refleksji, ma on poznania prawdziwe[247]. „Pewność spontaniczna i bezpośrednia — twierdził Maurice de Wulf — poprzedza orzeczenie o pewności"[248]. To przedrefleksyjne ujęcie prawdy jest, zdaniem Merciera, możliwe dzięki bezpośredniej percepcji, która postrzega *to, co jest prawdziwe*. Jednakże, jak podkreśla on zdecydowanie, dopiero dzięki refleksyjnemu uchwyceniu tego fenomenu umysł dostrzega, że *zna prawdę*[249], i dlatego właśnie prawda ujawnia się przez sąd. Gdyby zatem termin *intellectus* interpretować jako akt prostego pojmowania, to jednocześnie, jako że występuje on w sądzie, należałoby odmówić mu możliwości prostego, przedrefleksyjnego ujęcia prawdy i tym samym ograniczyć prawdę wyłącznie do dziedziny refleksji. Wynikałoby z tego jednak, że nie ma bezpośredniego poznania prawdy. Dlatego właśnie taka interpretacja jest, zdaniem Merciera, błędna i niezgodna z koncepcją św. Tomasza[250]. Mercier utrzymuje natomiast, że termin *intellectus* nie oznacza prostego aktu pojmowania, ale złożony akt intelektu — *intellectus componens* — który wyraża się w zgodności lub niezgodności z obiektywną tożsamością bądź różnością dwóch elementów syntezy, i jak podkreśla, jako „całościowy, złożony akt umysłu — *compositio* i *divisio* — jest ze swej natury przystosowany do poznania prawdy"[251]. Ten pogląd potwierdza Mercier w *Metafizyce ogólnej*, kiedy uznaje, że „akt intelektualny, który wyraża prawdę, nie jest prostym pojmowaniem, ale aktem całościowym *łączenia lub rozdzielania*, sądem"[252]. „Poznania — wyjaśnia również — albo prawdziwe, albo błędne, zakładają akt całościowy, za którego pośrednictwem umysł łączy bądź rozdziela dwa przedmioty lub więcej przedmiotów myślenia"[253]. W tym kontekście, powołując się na Tomasza z Akwinu, Mercier tłumaczy, że przez rzeczywistość, z którą tak rozumiana intelektualna synteza ma być zgodna, należy rozumieć *id quod est*, czyli to, czym rzecz będąc, jest: „[…] inteligibilną istotą rzeczy podległą analizie myślenia i dającą początek koniecznym odniesieniom tożsamości lub różności, zbieżności lub rozbieżności między konstytutywnymi elementami rzeczywistości. Słowo *res* — dodaje Mercier — oznacza zatem ostatecznie obiektywne odniesienie, które wyraża zasada tożsamości. Otóż sąd, który uwzględnia odniesienie toż-

[247] Por. ibidem.

[248] M. de Wulf: *Initiation à la philosophie thomiste…*, s. 105.

[249] Por. D. Mercier: *Critériologie générale…*, s. 27.

[250] Por. ibidem. Por. także L. Noël: *Le réalisme immédiat…*, s. 165—166.

[251] D. Mercier: *Critériologie générale…*, s. 28. Podkreślał to również Léon Noël, tłumacząc: „Prawda przynależy w sensie właściwym do *intellectus componens et dividens*. Dlaczego? Jest tak dlatego, że prawda polega na odniesieniu. Nie ma jednak odniesienia tam, gdzie jest tylko jeden termin: *aequalitas diversorum est*. Mówiąc inaczej, nie ma miejsca na żadne porównanie wobec tej niezłożoności, na której umysł się zatrzymuje". L. Noël: *Notes d'épistémologie thomiste…*, s. 70.

[252] D. Mercier: *Métaphisique générale…*, s. 193.

[253] D. Mercier: *Logique…*, s. 66.

samościowe, jest prawdziwy; ten, który mu przeczy, jest fałszywy: *Iudicium consonat rebus cum intellectus iudicat esse quod est, vel non esse quod non est"*[254]. Jak zaznacza Mercier, „tradycyjnej definicji: *Veritas est adaequatio rei et intellectus*, nie można zatem nic zarzucić, trzeba ją jednakże dobrze rozumieć. Odniesiona do prawdy obiektywnej, oznacza zgodność rzeczy postrzeżonej ze swoim typem idealnym. Odniesiona do prawdy logicznej, oznacza zgodność sądu z obiektywną zbieżnością lub rozbieżnością dwóch elementów odniesienia, o których wydaje się sąd"[255]. Z tej perspektywy w następujący sposób wyjaśnia Mercier, czym jest pewność: „Kiedy umysł spostrzega, że predykat jest przypisywalny podmiotowi, i przez swój sąd przypisuje mu go, posiada poznanie prawdy obiektywnej, jego poznanie jest prawdziwe i sąd również jest prawdziwy. Spontanicznie dusza przylega do prawdy, którą umysł stwierdził, a sąd oznajmił. To spontaniczne przylgnięcie wyraża stan zdeterminowania […] — *determinatio intellectus ad unum* — nazywa się ono pewnością spontaniczną, naturalną, prostą"[256]. Owa pewność może jednak stanowić również przedmiot refleksyjnego badania. Jak zaznaczał Maurice de Wulf, „refleksja dostarcza kryterium, które skłania nas do zachowania lub odrzucenia przekonań spontanicznie powziętych"[257]. Mercier twierdzi, że dzieje się tak wtedy, gdy umysł nie tylko widzi prawdę obiektywną i w sposób zdecydowany do niej przylega, ale oprócz tego widzi, *że* ją widzi, widzi, dlaczego i w jaki sposób realizuje się owo zdeterminowanie intelektu. Owo proste przylgnięcie umysłu zmienia wówczas swój charakter, stając się przekonaniem opartym na refleksji. Taki rodzaj pewności określa on mianem *pewności naukowej*, czyli sytuacji, w której umysł ma świadomość poznania prawdy[258]. I właśnie w takim kontekście Mercier sytuuje pojęcie oczywistości.

---

[254] D. Mercier: *Critériologie générale…*, 1911, s. 29. W tym kontekście Léon Noël wskazuje następujący problem: „Czy *res*, o której mówi święty Tomasz i z którą sąd prawdziwy się zgadza, nie jest tylko tą obiektywnością bez wątpienia niezależną, ale taką, która mogłaby być po prostu umysłowa? Bardzo byśmy się mylili, tak myśląc. Jeśli nie czuje on potrzeby, aby uczynić nam w tej kwestii wyraźnej deklaracji, to dlatego, że nigdy prawdopodobnie nie śniło mu się nawet, że możemy go zrozumieć inaczej. Rzecz jest w sposób oczywisty dla niego rzeczą realną, usytuowaną poza wszelką świadomością, w swojej własnej istotności. To wynika samo z siebie i nie ma sensu tego mówić. Ale dla nas, po Fichtem i innych, to nie wynika już samo z siebie i rodzi się tu poważne pytanie: w jaki sposób będziemy wiedzieć, czy rzecz ujmowana myślowo odnosi się do rzeczy realnej, jeżeli jest ona jej dokładną kopią lub co najmniej w miarę jej odpowiadającą?". L. Noël: *Notes d'épistémologie thomiste…*, s. 32.

[255] D. Mercier: *Critériologie générale…*, 1911, s. 30.

[256] Ibidem, s. 31.

[257] M. de Wulf: *Initiation à la philosophie thomiste…*, s. 118.

[258] Por. D. Mercier: *Critériologie générale…*, 1911, s. 31.

2.3.2.3. Oczywistość a pewność

Kiedy przedmiot jest ujęty intelektem, czyli jak zaznacza Mercier, przedstawia mu to, czym jest — swą tożsamość z przedmiotami lub różność od przedmiotów uprzednio przez intelekt pojętych — jawi się jako *oczywisty*[259]. „Oczywistość przynależności predykatu do podmiotu — twierdzi — determinuje nieodparcie intelekt do stwierdzenia, że predykat należy do podmiotu"[260]. Oczywistość oznaczałaby zatem wydobycie na jaw, czy też uwydatnienie, manifestację tożsamości bądź różności podmiotu i predykatu wyrażonej w sądzie. Jak uzasadnia Mercier, „w ten sam sposób, w jaki prawdziwość oznacza abstrakcyjnie jakość prawdy, *oczywistość* jest abstrakcyjnym oznaczeniem prawdy, która jawi się intelektowi w sposób jasny"[261]. Tłumaczy to również relację, jaka, w opinii Merciera, zachodzi między oczywistością a pewnością. O ile oczywistość uznaje on za własność przedmiotu, o tyle *pewność* odnosi do podmiotu, uważa ją za stan subiektywny[262]. Podobnie jak w 1899 i 1900 roku, Mercier pisze: „Rozróżnia się często pewność *subiektywną* i pewność *obiektywną*; język angielski oznacza je dwoma różnymi nazwami: *certitude* i *certanity*. Rzeczywiście, mówimy: *jestem pewien* i *to jest pewne*. Tymczasem, mówiąc poprawnie, pewność jest wyłącznie stanem subiektywnym. Kiedy mówimy: »jest pewne, że 2 + 2 daje 4«, nie zamierzamy przypisać pewności podmiotowi tej wypowiedzi — pojęciu 2 + 2; chcemy powiedzieć, że ta wypowiedź jest pewna, lub jeszcze lepiej, że intelekt jest pewien, gdy ją formułuje"[263]. Nie jest to jednak, w opinii Merciera, subiektywizm, ponieważ ów subiektywny (podmiotowy) stan pewności kształtuje się pod wpływem obiektywnej (przedmiotowej) oczywistości, oznaczającej prawdę, jawiącą się intelektowi w sposób jasny. W tym kontekście pewność można, zdaniem Merciera, zdefiniować jako „trwałą i przemyślaną zgodę intelektu na prawdę określoną przez intuicję odniesienia koniecznej zgodności lub niezgodności między dwoma elementami sądu"[264].

---

[259] Por. ibidem. „Oczywistość — pisze także Mercier — oznacza oświetlenie [*mise en lumière*], manifestację (*e-videri*)". D. Mercier, D. Nys: *Traité élémentaire de la philosophie à l'usage des classes…*, s. 415.

[260] D. Mercier: *Logique…*, s. 171.

[261] D. Mercier: *Critériologie générale…*, 1911, s. 32. Por. *Traité élémentaire de la philosophie à l'usage des classes…*, s. 415.

[262] Por. D. Mercier: *Critériologie générale…*, 1911, s. 32.

[263] Ibidem. Por.: D. Mercier: *Critériologie générale…*, 1899, s. 36; Idem: *Critériologie générale…*, 1900, s. 35.

[264] D. Mercier: *Critériologie générale…*, 1911, s. 32; D. Mercier, D. Nys: *Traité élémentaire de la philosophie à l'usage des classes…*, s. 415—416. Por. L. Noël: *Le réalisme immédiat…*, s. 263.

W podobny sposób wyrażał to Léon Noël, przekonując, że „w rzeczywistości pewność znajduje się tylko w spokojnym, utwierdzonym, definitywnym posiadaniu prawdy”[265]. W opozycji do takiego stanu sytuuje się natomiast *niepewność,* która dla Merciera oznacza wahanie intelektu, gdy nie przylgnął on w sposób wyłączny do prawdy. Niepewność zawiera *wątpliwość* oraz *mniemanie*, które można by określić jako stan swoistego intelektualnego niezdecydowania[266]. Jak twierdzi Mercier, w tym stanie umysł skłania się ku jakiejś części, preferując ją w stosunku do części przeciwnej, jednakże nie przylega do niej w sposób bezpośredni. Prawdopodobieństwo mniemania wzrasta wraz z wartością motywów, które skłaniają umysł ku całkowitemu przylgnięciu do jednej ze stron, jednakże owo przylgnięcie nigdy nie jest zupełne. Ostatecznie więc mniemanie pozostaje zawsze poza pewnością[267]. Z kolei wątpliwość, jak wyjaśnia Mercier, „jest niezdeterminowaniem umysłu albo z powodu braku przesłanek przemawiających za którąś z dwóch części danej sprzeczności (wątpliwość negatywna, ignorancja), albo z powodu domniemanej lub rzeczywistej równości czynników, które są argumentem za którąś ze stron (wątpliwość pozytywna)”[268]. W tym kontekście *błąd* nie jest dla Merciera po prostu negacją ani brakiem prawdy, lecz jest jej przeciwieństwem[269]. „Błąd — podkreślał Maurice de Wulf — nie zanieczyszcza ani bytów istniejących, ani wrażeń, ani prostego pojmowania […]. Błąd pojawia się w sądzie”[270]. Mercier twierdzi, że polega on na potwierdzeniu odniesienia, które obiektywnie nie istnieje, lub też na zaprzeczeniu odniesienia, które jest obiektywnie dane[271].

Począwszy od roku 1885, aż do 1906 roku pogląd Merciera w kwestii interpretacji klasycznej definicji prawdy nieustannie ewoluował. Wydaje się, że w 1906 roku znalazł on wreszcie ostateczną formułę wyrażenia swego sposobu rozumienia owej klasycznej definicji. Georges Van Riet tak podsumował poszczególne etapy, które przechodziła koncepcja Merciera: „Począwszy od 1885 roku, Mercier ogranicza pewność intelektualną do dziedziny idealnej, jednak za podstawę do dyskusji ze sceptykami przyjmuje realność faktów świadomości, ale bez możliwości jej udowodnienia samej w sobie, za pomocą późniejszej refleksji. Na początku definicja prawdy:

---

[265] L. Noël: *Notes d'épistémologie thomiste…,* s. 55.

[266] D. Mercier: *Critériologie générale…,* 1911, s. 32—33.

[267] Por. ibidem.

[268] Ibidem, s. 32. Podobnie ujmuje Mercier problem pewności także w innym miejscu, zauważając, że gdy „umysł nie postrzega w sposób jasny stosunku odniesienia między dwoma terminami, pozostaje w zawieszeniu, jest w stanie *wątpienia*”. D. Mercier, D. Nys: *Traité élémentaire de la philosophie à l'usage des classes…,* s. 416.

[269] Por. D. Mercier: *Critériologie générale…,* 1911, s. 33.

[270] M. de Wulf: *Initiation à la philosophie thomiste…,* s. 117.

[271] Por. D. Mercier: *Critériologie générale…,* s. 33.

»zgodność poznania i rzeczy«, nie harmonizuje z centralną tezą jego epistemologii. Idea immanencji prowadzi go w 1899 roku do nowej teorii prawdy, w której nie ma już pytania o rzeczy zewnętrzne. Pomiędzy tymi dwoma krańcowymi pozycjami sytuuje się wystopniowana koncepcja z 1889 roku: prawda określa wszystkie sądy, a oczywistość fizyczna jest przyjęta obok oczywistości metafizycznej. Wreszcie, aby wyjaśnić zarazem sądy wyrażające przynależność [*jugements d'appartenance*] i sądy tożsamościowe [*jugements d'identité*], w 1906 roku zostaje wprowadzona ostatnia modyfikacja do pojęcia prawdy"[272]. Nasuwa się tu jednak pytanie, czy jest to modyfikacja skuteczna. Czy jest możliwe, aby zaproponowana w 1906 roku interpretacja klasycznej definicji prawdy nie tylko pozwoliła znaleźć odpowiedź na pytanie o motyw i kryterium pewności, ale również, dając podstawę do wykazania obiektywności, konieczności i powszechności sądów w porządku idealnym, pozwoliła jednocześnie na zintegrowanie dwóch zasadniczych obszarów naukowych — idealnego i realnego? Innymi słowy, czy dzięki kolejnej modyfikacji klasycznej definicji prawdy rozwiązuje Mercier wreszcie te problemy, w które wikłał się przy okazji wszystkich wcześniejszych interpretacji? Aby odpowiedzieć na to pytanie, trzeba bliżej przyjrzeć się Mercierowskiej analizie mechanizmu syntezy podmiotu i predykatu w sądzie oraz kwestii obiektywnej realności pojęć. Zanim to jednak nastąpi, Mercier stawia pytanie o stan wyjściowy intelektu wobec samego problemu pewności. Pytanie to jest ważne dlatego, że odpowiedź na nie stanowi dla Merciera gwarancję poprawnego ustalenia właściwej pozycji problemu kryteriologicznego, a zatem daje podstawę do rozwiązania zarówno pierwszego, jak i drugiego problemu fundamentalnego. Z tego też powodu trzeba dokładniej określić, jaka powinna być, zdaniem Merciera, właściwa postawa intelektu wobec problemu pewności.

[272] G. Van Riet: *L'Épistémologie thomiste*..., s. 173.

3.

Stan początkowy intelektu wobec problemu pewności

3.1. Dwa problemy fundamentalne w świetle kwestii wstępnej

Pominięcie bezpośredniego odniesienia do rzeczywistości w ramach przyjętej przez Désiré Merciera interpretacji klasycznej definicji prawdy stanowi, począwszy od 1899 roku, wspólną cechę wszystkich kolejnych wydań *Kryteriologii ogólnej*. Prowadzi ono jednocześnie do wykształcenia się dwóch fundamentalnych kwestii, które zdaniem Merciera, wyznaczać będą właściwą pozycję problemu kryteriologicznego. Kwestia druga czy też, jak pisze Mercier, *drugi problem fundamentalny*[1] dotyczyć będzie ontycznego statusu pojęć konstytuujących dwa elementy sądu: podmiot i predykat, a zatem wiązać się będzie z problemem obiektywnej realności pojęć. Kwestia pierwsza i dla Merciera najważniejsza — *pierwszy problem fundamentalny*[2], dotyczyć będzie dokonującej się w każdym sądzie syntezy podmiotu i predykatu, a mówiąc ściślej: prawomocności owej syntezy — tego, czy prawda, jako wyrażona w sądzie obiektywna zgodność dwóch elementów odniesienia, ma

[1] Por.: D. M e r c i e r: *Critériologie générale ou Théorie générale de la certitude*. Louvain—Paris 1899, s. 54—56; I d e m: *Critériologie générale ou Théorie générale de la certitude*. Louvain—Paris 1900, s. 53—54; I d e m: *Critériologie générale ou Théorie générale de la certitude*. Louvain—Paris 1911, s. 45—46.

[2] Por.: D. M e r c i e r: *Critériologie générale…*, 1899, s. 50—51; I d e m: *Critériologie générale…*, 1900, s. 4—50; I d e m: *Critériologie générale…*, 1911, s. 45—46.

rzeczywiście podstawę obiektywną, czyli dokonuje się pod wpływem innych czynników niż jedynie subiektywne przekonanie podmiotu myślącego, czy też przeciwnie, wyrażenie owej zgodności powodowane jest wyłącznie uwarunkowaniami subiektywnymi[3]. W pierwszym wypadku, jak podkreśla Mercier, pewność zrodzona pod wpływem prawdy miałaby charakter uzasadnio-

[3] Począwszy od 1899, Mercierowski traktat o pewności składa się z następujących części: księgi pierwszej, obejmującej analizę psychologicznej genezy problemu pewności oraz interpretację klasycznej definicji prawdy (w wydaniu z 1906 roku psychologiczna geneza problemu pewności została usunięta z księgi pierwszej i omówiona w ramach rozdziału wstępnego); księgi drugiej, poświęconej kwestii pozycji, jaką powinien zająć intelekt wobec problemu pewności; księgi trzeciej, dotyczącej pierwszego problemu fundamentalnego; księgi czwartej, obejmującej analizę drugiego problemu fundamentalnego. Taką strukturę ma zarówno *Kryteriologia ogólna* z 1899, 1900 i 1906 roku, jak i wszystkie jej późniejsze wydania (por.: D. M e r c i e r: *Critériologie générale*..., 1899, s. V—XII; I d e m: *Critériologie générale*..., 1900, s. V—XII; I d e m: *Critériologie générale*..., 1911, s. 400—407). W wypadku wydań wcześniejszych sprawa wygląda natomiast nieco inaczej. W *Teorii poznania pewnego* z 1885 roku część pierwsza — ogólna — składa się tylko z dwóch rozdziałów: rozdziału pierwszego, zawierającego interpretację klasycznej definicji prawdy i omówienie problemu pewności, z uwzględnieniem stanów intelektu z punktu widzenia poznania prawdy (*états de l'intelligence au point de vue de la connaissance de la vérité*); rozdziału drugiego, zatytułowanego *Stan kwestii* (*État de la question*), obejmującego siedem paragrafów, w których Mercier próbuje odpowiedzieć na pytanie, czy dla intelektu podejmującego refleksję nad swymi sądami bezpośrednimi istnieją sądy pewne. Odpowiedzi tej udziela Mercier w kontekście polemiki ze sceptykami, zwolennikami rozmaitych szkół „dogmatycznych", spirytualistycznych, tradycjonalistycznych, a także ze stanowiskiem Kartezjusza, Pascala, Kanta, Reida, Jacobiego oraz z przedstawicielami neokrytycyzmu i pozytywizmu. Dopiero w czwartym paragrafie, odpowiadając bezpośrednio na postawione pytanie, Mercier na kilku stronach (s. 104—113) analizuje kwestię sądów porządku idealnego, a w paragrafie szóstym — kwestię obiektywnej realności pojęć. (Por. D. M e r c i e r: *Théorie de la connaissance certaine*. Louvain 1885, s. I—VIII). Ani zatem syntezy podmiotu i predykatu, ani obiektywnej realności pojęć nie traktuje jeszcze Mercier w tym wydaniu jako problemów fundamentalnych, na których opierałby się trzon analizy kryteriologicznej. Sytuacja zmienia się nieco już w 1889 roku. Pierwsza, ogólna część traktatu *O fundamencie pewności* zawiera następujące trzy rozdziały: rozdział pierwszy, zatytułowany *Pojęcia wstępne* (*Notions préliminaires*), dotyczący przede wszystkim interpretacji klasycznej definicji prawdy; rozdział drugi — *Pozycja problemu istnienia nauki pewnej w ogóle* (*Position du problème de l'existence de la science certaine en général*), dotyczący pytania o możliwość dialogu ze sceptykami i o rolę refleksji w dochodzeniu do pewności; rozdział trzeci, noszący tytuł *Rozwiązanie problemu* (*Solution du problème*) i składający się z trzech artykułów, z których dwa poświęcone są wyjściowej pozycji intelektu wobec problemu pewności, kryterium prawdy i w tym kontekście — dyskusji z koncepcjami filozoficznymi wymienionymi przy okazji wydania z 1885 roku. Dopiero artykuł trzeci, zatytułowany *Pewność naszych sądów bezpośrednich jest motywowana przez obiektywną oczywistość prawdy* (*La certitude de nos jugements immédiats est motivée par l'évidence objective de la vérité*), zawiera analizę relacji podmiotu do predykatu w sądach porządku idealnego oraz analizę problemu obiektywnej realności pojęć. (Por. D. M e r c i e r: *Du fondement de la certitude*. Louvain 1889, s. I—VII). Chociaż wydanie z 1889 roku jest już bliższe wszystkim późniejszym wydaniom *Kryteriologii ogólnej*, to jednak synteza podmiotu i predykatu oraz kwestia realności terminów sądu nie zajmują w nim jeszcze tak istotnego miejsca, jak w wydaniach późniejszych. Uzasadniona wydaje się zatem teza, że dopiero w wydaniu z 1899 roku kwestie te zy-

ny, w drugim natomiast stanowiłaby wyłącznie emocjonalną dyspozycję *ja* myślącego[4]. Jak pisze Mercier, „wśród swoich przekonań pewnych człowiek rozumny musi podjąć zadanie *odróżnienia* tych, które są ufundowane na prawdzie, od tych, które nie mają innego oparcia jak tylko nieprzemyślane uczucie lub być może osobisty akt woli"[5]. W tym kontekście Mercier podkreśla, że problem kryteriologiczny, który domagałby się rozwiązania w ramach pierwszego problemu fundamentalnego, brzmiałby następująco: „Czy intelekt ludzki posiadł kryterium prawdy wskutek rozróżnienia między przekonaniem prawomocnie pewnym, ponieważ prawdziwym, a przekonaniem, którego pewność ma jako jedyne oparcie dyspozycję emocjonalną lub jakąś tendencję podmiotu myślącego?"[6]. Nie jest to pytanie bezzasadne. Mercier wskazuje fakt, że praktycznie każdy człowiek ma liczne przekonania, do których — słusznie lub nie — czuje się niezmiennie przywiązany[7]. „Czy ludzkość — pyta Mercier — nie wierzyła przez długie wieki w solidność sfer niebieskich, w ruch Słońca i stabilność Ziemi?"[8] A jednak te pewne wówczas przekonania okazały się zdecydowanie chybione. „Umysł — pisał w tym kontekście Konstanty Michalski — faktycznie uznaje samorzutnie niezliczone szeregi sądów za *prawdziwe*, ale doświadczenia poszczególnych ludzi wraz z historią wiedzy dowodzą, że to, co uznawano za prawdę wczoraj, okazało się błędem dzisiaj"[9]. Niewątpliwie zatem, aby odróżnić pewność od jej pozoru, należy znaleźć podstawę pewności — kryterium prawdy. Zanim jednak rozstrzygnięte zostanie, które pewności należy uznać za zasadne, a które nie, trzeba najpierw, zdaniem Merciera, określić, jaki powinien być stosunek intelektu względem tego, co jawi mu się źródłowo jako pewne. Biorąc pod uwagę uzasadnione przypuszczenie, że owe pewności mogą być fałszy-

skują status problemów fundamentalnych i zaczynają wyznaczać w koncepcji Merciera właściwą pozycję problemu kryteriologicznego.

[4] Por. D. Mercier: *Critériologie générale…*, 1911, s. 34.

[5] D. Mercier: *Critériologie générale…*, 1899, s. 41—42; Idem: *Critériologie générale…*, 1911, s. 35. W wydaniu z 1900 roku Mercier wskazuje jeszcze na źródłosłów terminu *rozróżniać* (*discerner*) — *dis-cernere* — w zestawieniu z *inter-legere*. Por. Idem: *Critériologie générale…*, 1900, s. 40—41.

[6] D. Mercier: *Critériologie générale…*, 1899, s. 42; Idem: *Critériologie générale…*, 1900, s. 41; Idem: *Critériologie générale…*, 1911, s. 36. W 1885 roku Mercier stawia ten problem w następujący sposób: „Oto potoczny sąd: Całość jest większa niż jedna z jej części; albo też inny: Moja dusza jest nieśmiertelna. Umysł czuje się zmuszony do tego, aby zjednoczyć w podmiocie »całość« predykat »większa niż jedna z jej części« lub w podmiocie »dusza« predykat »nieśmiertelna«. Jednak skąd pochodzi ta konieczność? Czy to sama prawda narzuca się umysłowi, czy nie jest to przypadkiem umysł, który w sobie samym wytwarza to konieczności owe działanie?". Idem: *Théorie de la connaissance certaine…*, s. 39.

[7] Por. D. Mercier: *Critériologie générale…*, 1911, s. 34.

[8] Por. ibidem, s. 35.

[9] K. Michalski: *Centra ruchu neoscholastycznego*. „Przegląd Współczesny" 1924, t. 9, s. 238.

we, pyta Mercier, „należy w imię tych nieokreślonych wątpliwości *a priori* odrzucić wszelką pewność jakichkolwiek przekonań, czy też przyjąć postawę przeciwną i bez różnicy, w sposób niekontrolowany zachować wszystkie te wierzenia?”[10]. Jest to kwestia wstępna zarówno wobec pierwszego, jak i drugiego problemu fundamentalnego, kwestia, która w opinii Merciera, musi zostać rozwiązana, aby można poprawnie wyznaczyć właściwą pozycję problemu kryteriologicznego. „Podwójny problem fundamentalny kryteriologii — pisze Mercier — zakłada rozwiązanie kwestii wstępnej. W dyskusji tak radykalnej jak ta, którą podejmujemy, gdzie chodzi nie o poznania poszczególne, ale o poznania pewne w ogóle, nasuwa się pytanie, jak należy postępować, aby niczego nie przesądzać? Czy nie trzeba rozpocząć od zanegowania lub poddania *realnemu* wątpieniu wszelkiej pewności? Lub jeżeli ma się wewnętrzne przekonanie, że pewność nie jest chimeryczna, czy nie trzeba, chcąc pozostać w zgodzie z wymogami metody ściśle naukowej, zachowywać się co najmniej tak, *jakby* wszystko było wątpliwe? Może też przeciwnie, trzeba z założenia wykluczyć z wątpienia pewne prawdy? Jakie? Na jakiej podstawie? To pytanie wstępne — dodaje Mercier — dotyczy *warunków* umiejscowienia problemu: w jakiej sytuacji początkowej umysł może, musi się znaleźć, aby podjąć rozwiązanie ogólnego problemu pewności?”[11] Próbę odpowiedzi na to pytanie rozpocznie Mercier od dyskusji ze stanowiskiem sceptyków, Kartezjusza, a także zwolenników „wyolbrzymionego dogmatyzmu” (*dogmatisme exagéré*).

3.2. Sceptycyzm a Kartezjańska metoda wątpienia

Istnieją dwa zasadnicze stanowiska, które zdaniem Merciera, określają wyjściową pozycję intelektu wobec problemu pewności. Pierwsze z nich to *sceptycyzm*, drugie — *dogmatyzm*[12]. W *Podstawowym traktacie filozoficz-*

[10] D. Mercier: *Critériologie générale…*, 1911, s. 35.

[11] Ibidem, s. 48. Por. także: D. Mercier: *Critériologie générale…*, 1899, s. 57; Idem: *Critériologie générale…*, 1900, s. 56.

[12] Jak pisał Georges Van Riet, „przez »stary dogmatyzm« rozumiemy tę postać filozofii zdrowego rozsądku, z którą zetknęliśmy się w bardziej lub mniej wyraźnej formie w XIX wieku w podręcznikach tomistycznej epistemologii. W filozofii tej problem krytyczny polega na jednakowym potwierdzeniu wszystkich naszych pewności; odpowiedź na ten problem wypływa z niespójności sceptycyzmu: podkreśla się, że wszystkie nasze sposoby poznania są niezawodne i ta sama oczywistość motywuje wszystkie nasze przekonania” (G. Van Riet: *Épistémologie thomiste*. Louvain 1946, s. 134). Dyskusję z tym kierunkiem rozpoczął, jak zaznacza Mieczysław A. Krąpiec, właśnie Mercier (por. M.A. Krąpiec: *Poznawać czy myśleć. Problemy epistemologii tomistycznej*. Lublin 1994). Jednakże terminu *dogmatyzm* używa Mercier nie tylko

nym te dwa stanowiska określa Mercier w następujący sposób: „Sceptycy utrzymują, że trzeba przede wszystkim jeżeli nie zanegować, to co najmniej uznać za wątpliwą zdolność umysłu do poznania prawdy. Niektórzy dogmatycy twierdzą natomiast, że trzeba ową zdolność uznać za pewną. Jaka zatem — pyta Mercier — jest właściwa postawa, którą powinien zająć umysł, nie chcąc niczego przesądzać?”[13]. Aby to ustalić, podejmuje Mercier najpierw analizę stanowiska sceptyków, sięgając przede wszystkim do jego podstaw — do postulowanego wątpienia. „Dla sceptycyzmu — stwierdza w 1895 roku w swym artykule *Teoria trzech prawd pierwotnych* — stanem wyjściowym intelektu jest wątpienie. Pod pretekstem, że nie należy niczego przesądzać, sceptycyzm przyjmuje za zasadę, że ludzki rozum jest niezdolny do osiągnięcia prawdy. Uznaje rozum za radykalnie podejrzany; stawia go w sytuacji świadka-kłamcy, któremu się już nie wierzy; żadne jego informacje nie budzą zaufania; zatem wątpienie, nic, tylko wątpienie. Mało ważne zresztą — dodaje Mercier — że wątpienie będzie rzeczywiste lub metodyczne; między nimi dwoma występuje tylko różnica w sposobie postępowania”[14]. Zarówno bowiem wątpienie, które ma charakter rzeczywisty, jak i to, które jest tylko w sposób metodyczny założone, jeżeli przyjmuje charakter uniwersalny, powszechny, prowadzi, w opinii Merciera, do całkowitej negacji pewności naukowej[15]. Z tej perspektywy krytykę sceptycyzmu będzie mógł połączyć Mercier z krytyką stanowiska Kartezjusza, któremu zarzuci, że wbrew swym początkowym intencjom, nadając postulowanemu wątpieniu charakter powszechny, przyjął w gruncie rzeczy stanowisko sceptyków[16]. Najpierw jednak

na określenie owego *starego dogmatyzmu*, czy też jak sam pisze, *dogmatyzmu wyolbrzymionego* (*dogmatisme exagéré*) (por. D. Mercier: *Critériologie générale…*, 1911, s. 84) — stanowiska tych autorów, którzy w opinii Krąpca, „wychodzili w swych pracach od krytyki sceptycyzmu i ustanawiali »nieomylne środki poznania«” (M.A. Krąpiec: *Poznawać czy myśleć…*, s. 51) — ale również na określenie wszelkiego stanowiska poszukującego lub odwołującego się w poznaniu do trwałych i nieomylnych podstaw pewności. Z tej perspektywy będzie mówił na przykład o „intencjach dogmatycznych” w koncepcji Kartezjusza (por. D. Mercier: *Critériologie générale…*, 1911, s. 56), a również swoje stanowisko określi mianem „dogmatyzmu racjonalnego” (*dogmatisme rationnel*). (Por. ibidem, s. 104). Szczególnie to ostatnie sformułowanie, biorąc pod uwagę negatywne konotacje, które dziś ma termin *dogmatyzm*, nie tylko nie oddaje obecnie intencji Merciera, ale wręcz je wypacza, dlatego też należałoby znaleźć inny jego odpowiednik. Ze względu jednak na ewentualne nieporozumienia, a także obawę o precyzję wypowiedzi i zgodność z tekstem oryginalnym, termin *dogmatyzm* w niniejszej pracy tłumaczony będzie w sposób dosłowny.

[13] D. Mercier, D. Nys: *Traité élémentaire de philosophie à l'usage des classes*. Édité par des Professeurs de l'Institut Supérieur de Philosophie de l'Université de Louvain. T. 1. Louvain 1922, s. 419.

[14] D. Mercier: *La théorie des trois vérités primitives*. Louvain 1895, s. 4—5. Por. Idem: *Du fondement de la certitude…*, s. 29—30.

[15] Por. D. Mercier: *La théorie des trois vérités primitives…*, s. 5.

[16] „Podczas gdy rzeczywisty sceptyk — pisze Mercier — utwierdza się w swoim wątpieniu,

wskazuje Mercier pewną istotną prawidłowość, którą jego zdaniem, można zaobserwować w zjawisku sceptycyzmu, mianowicie brak w nim odmian skrajnych. „Można sobie z pewnością wyobrazić — pisze Mercier — formę sceptycyzmu krańcowego, który ogarniałby bez wyjątku wszystkie ludzkie poznania. Odróżnienie jawy od snu, istnienie myślenia, zasadę sprzeczności, wyraźność oczywistości — wszystko, absolutnie wszystko zostałoby w ten sposób zakwestionowane. Jednak to nie w takiej formie sceptycyzm jest obecny w historii. Oprócz kilku sofistów, dla których filozofia była bardziej grą niż przedmiotem poważnych studiów, sceptycy podawali w wątpliwość zdolność rozumu ludzkiego tylko w sensie *relatywnym*. Większość z nich nie miała wątpliwości co do istnienia w świadomości jakiegoś poczucia pewności, ale kwestionowali oni rozum spekulatywny”[17]. Zdaniem Merciera, tylko taki, powszechny, ale pozbawiony swej skrajnej postaci sceptycyzm może być partnerem w sporze o istnienie poznania pewnego. W tym kontekście Mercier podkreśla: „Zwolennicy wątpienia powszechnego mogą zgromadzić się w dwóch szkołach: jedni, zwolennicy *sceptycyzmu rzeczywistego* [*scepticisme réel*], wątpią rzeczywiście w przyczynę prawdy naszych poznań, bez szukania sposobu wyjścia z tego wątpienia; mają oni licznych przedstawicieli we wszystkich wiekach historii. Inni ufają w możliwość dotarcia do pewności, ale utrzymują, że ze względu na *metodę* muszą głosić *powszechne wątpienie metodyczne* [*doute méthodique universel*]. Ich wątpienie jest fikcyjne; rozpoczynają od zwątpienia we wszystko, dążąc do tego, aby następnie lepiej uzasadnić swoje poznania. Głównym przedstawicielem tego wątpienia metodycznego jest Kartezjusz”[18]. Sceptycyzm rzeczywisty — bo od krytyki tego stanowiska rozpoczyna Mercier poszukiwanie właściwej postawy intelektu wobec problemu pewności — zaznaczył swą obecność w historii filozofii na wiele sposobów. Mercier podkreśla, że już w antycznej Grecji Gorgiasz i Protagoras „demonstrują niewystarczalność kosmologicznych teorii pierwszych fizyków przez sprowadzenie owych teorii do absurdu. Gorgiasz wychodzi od zasad Parmenidesa, Protagoras — Heraklita; jeden i drugi chcą wykazać, że poszukując istoty rzeczy w sobie, bez uwzględniania naszego

Kartezjusz w dalszej perspektywie tego unika. Jednakże z naszego punktu widzenia różnica jest tylko częściowa [*accessoire*]; w danym momencie Kartezjusz jest sceptykiem; nie próbuje on tylko wątpić, ale rzeczywiście wątpi, usprawiedliwia nawet swe wątpienie racjami ogólnymi, których żadne poznanie nie może uniknąć”. D. Mercier, D. Nys: *Traité élémentaire de la philosophie à l’usage des classes…*, s. 422.

[17] D. Mercier: *Critériologie générale…*, 1911, s. 51. W 1889 roku Mercier pisze także: „Najbardziej przekonani sceptycy przyjmują istnienie faktów świadomości, a w szczególności tej specjalnej kategorii faktów, które nazywamy naszymi poznaniami; nie przeczą oni, że każde poznanie odnosi się do jakiegoś przedmiotu; nie przeczą zresztą także, że między tymi poznaniami są takie, które uznajemy za pewne”. Idem: *Du fondement de la certitude…*, s. 22.

[18] D. Mercier, D. Nys: *Traité élémentaire de la philosophie à l’usage des classes…*, s. 420.

sposobu ich poznawania dochodzi się do negacji nauki”[19]. Mercier pisze także o Pirronie i okresie helleńskim, kiedy to sceptycyzm zajmował, obok systemów perypatetyckiego, stoickiego i epikurejskiego, naczelne miejsce w filozofii greckiej, o Arkezylaosie rozwijającym postulat powstrzymania się od poszukiwania pewności teoretycznej i o Karneadesie, który jego zdaniem, z prawdopodobieństwa uczynił fundament zachowań moralnych[20]. Wspomina również o późniejszym neopirronizmie, reprezentowanym zwłaszcza przez Ptolomeusza z Cyreny i Sekstusa Empiryka, których w jego przekonaniu cechowała dominacja przede wszystkim orientacji moralnej i postulat, aby skoro rozum spekulatywny nie może dostarczyć żadnych podstaw pewności, filozofia spełniała jedynie funkcję praktyczną[21]. „W swoim uwielbieniu dla starożytności — zauważa nieco dalej Mercier, analizując późniejsze losy sceptycyzmu — renesans próbował wskrzesić sceptycyzm antyczny; nazwiska Montaigne’a, Charrona, Sancheza Portugalczyka itd. wiążą się z tym wysiłkiem, który nie miał zresztą większego znaczenia. Systemy XVII wieku, które oskarża się o sceptycyzm, są raczej formami dogmatyzmu: taki jest filozoficzny sceptycyzm Pascala, który rozczarowując się do pozostawionych samym sobie racji rozumowych, rozważa »racje serca« i natchnienia łaski nadprzyrodzonej; taki również jest religijny i moralny sceptycyzm Hueta, który rozczarowując się do racji naturalnych, żąda od wiary, aby zastąpiła filozofię”[22]. Niezależnie od tego, jak bardzo trafny jest taki właśnie szkic sceptycyzmu, odsłania on pewien fundament, który w opinii Merciera, stanowi wspólną podstawę rozmaitych odmian tego kierunku. Podstawę tę wyznaczają dwa zasadnicze argumenty, które zdaniem Merciera, odnaleźć można w większości systemów sceptycznych.

---

[19] D. Mercier: *Critériologie générale…*, 1911, s. 51.

[20] Por. ibidem, s. 52.

[21] Por. ibidem.

[22] Ibidem, s. 53. Warto tutaj zaznaczyć, że nazwiska Franciszka Sancheza (Portugalczyka) nie wymienia Mercier w wydaniu *Kryteriologii* z 1899 roku, ale dopiero w wydaniu z 1900 i 1906 roku. W tym ostatnim nie pojawia się natomiast, obok Hueta, nazwisko de Lamennais’a, którego Mercier wymienia w wydaniu z 1899 i 1900 roku. Ponadto w 1899 i 1900 roku, wspominając o Pascalu, zwraca uwagę na występujący u niego *sceptycyzm mistyczny*, podczas gdy w 1906 roku mówi po prostu o *sceptycyzmie filozoficznym*. (Por.: D. Mercier: *Critériologie générale…*, 1899, s. 62; Idem: *Critériologie générale…*, 1900, s. 62; Idem: *Critériologie générale…*, 1911, s. 53). Niezależnie od tego Mercier wskazuje pewną wspólną cechę większości wymienionych przez siebie kierunków. W 1889 roku pisze: „Wszyscy starożytni i nowożytni sceptycy — Pirron, Ainezydem, Sekstus Empiryk, Montaigne, Bayle — tylko powielali w najrozmaitszych formach tę subtelną i zdradliwą argumentację [przeciwko prawomocności kryterium prawdy — A.B.], z zamiarem wykazania niezdolności rozumu do udowodnienia swojej wartości”. Idem: *Du fondement de la certitude…*, s. 30. Por. Idem: *Théorie de la connaissance certaine…*, s. 40—41.

3.2.1. Argumenty przeciwko pewności

„Nasze władze poznawcze — stwierdza Mercier, omawiając pierwszy argument sceptyków przeciwko poznaniu pewnemu — często nas mylą; ich zeznania nieraz sobie przeczą; jak można kiedykolwiek zaufać oszukańczemu świadectwu, lub też samemu oszustowi? Czyż elementarna ostrożność w każdym jednym przypadku nie narzuca człowiekowi obowiązku wątpienia, czy nie jest on przypadkiem oszukiwany przez swoje zmysły lub rozum, i obowiązku podjęcia praktycznej decyzji o powstrzymaniu się od sądzenia?”[23] Takie stanowisko przypisuje Mercier przede wszystkim Sekstusowi Empirykowi, który jego zdaniem, sprowadza sprzeczności występujące między poszczególnymi poznaniami do czterech zasadniczych grup i w następujący sposób pisze o tym w *Zarysach Pirrońskich*: „Przeciwstawiamy zaś bądź rzeczy jawne jawnym, bądź umysłowe umysłowym, bądź jedne drugim wzajemnie. I tak jawne jawnym, kiedy powiadamy na przykład: »Ta sama wieża wydaje się z daleka okrągła, a z bliska czworoboczna«, rzeczy umysłowe umysłowym, kiedy komuś, kto wywodzi z ładu zjawisk niebieskich, że jest opatrzność, zwracamy uwagę na tak częste niepowodzenie dobrych i powodzenie złych i z tego wyprowadzamy, że opatrzności nie ma, a wreszcie jawnym umysłowe, na podobieństwo Anaksagorasa, który na wywód, że śnieg jest biały, odpowiadał, że śnieg jest zmarzniętą wodą i że woda jest czarna, zatem i śnieg jest czarny […]. I w innym jeszcze znaczeniu przeciwstawiamy rzeczy bądź teraźniejsze teraźniejszym, jak w wymienionych przypadkach, bądź teraźniejsze przeszłym lub przyszłym. Kiedy nam ktoś na przykład przedstawi wywód, którego nie można obalić, odpowiadamy po prostu: jak zanim powstał twórca twojego obecnego wyznania, uwarowany w nim wywód nie był jasny, choć w rzeczywistości istniał, tak może i wywód przeciwny twojemu obecnemu wywodowi istnieje w rzeczywistości, ale my go jeszcze nie znamy”[24]. O tym, że nie jest to wyłącznie nieistotny już zestaw wątpliwości zgłaszanych niegdyś przez starożytnych filozofów, świadczy, według Merciera, fakt, że znalazły one odzwierciedlenie w *Myślach* Pascala, który podkreślał: „Człowiek jest tylko istotą pełną błędu wrodzonego i niepodobnego do zmazania bez łaski. Nic nie wskazuje mu prawdy. Wszystko go myli; te dwie podstawowe prawdy, rozum i zmysły, poza tym, iż każdej z nich brak szczerości, oszukują się wzajemnie. Zmysły oszukują rozum przez fałszywe pozory; same padają znowu ofiarą tegoż oszukaństwa: ro-

[23] D. Mercier: *Critériologie générale…*, 1911, s. 53. Por.: Idem: *Critériologie générale…*, 1899, s. 62—63; Idem: *Critériologie générale…*, 1900, s. 62—63.

[24] Sekstus Empiryk: *Zarysy Pirrońskie*. Tłum. i wstęp A. Krokiewicz. Warszawa 1998, s. 20—21. Por. D. Mercier: *Critériologie générale…*, 1911, s. 53—54.

zum mści się na nich. Wzruszenia duszy mącą zmysły i stwarzają w nich fałszywe wrażenia. Kłamią i oszukują się na przemian”[25]. Co więcej, ten surowy sąd Pascal dodatkowo wzmacniał, pytając: „Co pocznie tedy człowiek w tym stanie? Czy będzie wątpił o wszystkim? Czy będzie wątpił, że czuwa, że go ktoś szczypie, że go coś parzy? Czy będzie wątpił, że wątpi? Czy będzie wątpił, że jest? Niepodobna iść tak daleko; to fakt, że nie było jeszcze pirrończyka w całej doskonałości. Natura podtrzymuje bezsilny rozum i nie pozwala mu szaleć aż tak dalece. Czy powie zatem, przeciwnie, iż posiada z pewnością prawdę, on, który, jeśli go przyprzeć bodaj trochę, nie może podać żadnych racji i musi dać za wygraną? Cóż za monstrum jest tedy człowiek? […] Natura gnębi pirrończyków, a rozum gnębi dogmatyków”[26]. Tak sformułowane stanowisko jest w swej ostatecznej wymowie bardzo surowe zarówno dla zdolności poznawczych rozumu, jak i zmysłów. Mimo to nie wyczerpuje ono argumentacji przeciwko poznaniu pewnemu. Mercier wskazuje bowiem kolejny i jego zdaniem, kluczowy argument sceptyków, dotyczący cofania się w nieskończoność i mechanizmu błędnego koła w poszukiwaniu kryterium prawdy[27].

„Aby móc uznać jakiekolwiek zdanie za pewne — pisze Mercier w *Podstawowym traktacie filozoficznym* — jeśli nie chcemy przyjmować go *a priori*, trzeba nam je usprawiedliwić za pośrednictwem innego sądu, który służy nam za kryterium prawdy. Jednak to kryterium musi być z kolei uspra-

[25] B. Pascal: *Myśli*. Tłum. T. Boy-Żeleński. Warszawa 1996, s. 61, pkt 92 [370], pkt 83 (wyd. Brunschvicg). Por.: D. Mercier: *Critériologie générale…*, 1899, s. 63, przypis 1; Idem: *Critériologie générale…*, 1900, s. 63, przypis 1; Idem: *Critériologie générale…*, 1911, s. 54, przypis 1.

[26] B. Pascal: *Myśli…*, s. 187—188, pkt 438 [258], pkt 434 (wyd. Brunschvicg). Por.: D. Mercier: *Critériologie générale…*, 1899, s. 63—64, przypis 1; Idem: *Critériologie générale…*, 1900, s. 63—64, przypis 1; Idem: *Critériologie générale…*, 1911, s. 54—55, przypis 1.

[27] W wydaniu *Kryteriologii* z 1899 i 1900 roku podaje Mercier jeszcze trzeci argument, który podnoszą sceptycy przeciwko poznaniu pewnemu. „Rozum — pisze, referując stanowisko sceptyków — nie może skłaniać nas do zaufania, zważywszy, że nie wiemy, czy jest on dziełem dobrego Boga, który chce nas doprowadzić do poznania prawdy, czy złego ducha [*mauvais génie*], który mógłby znajdować przyjemność w ciągłym myleniu nas” (D. Mercier: *Critériologie générale…*, 1899, s. 64—65; Idem: *Critériologie générale…*, 1900, s. 64—65). Geneza tego argumentu jest wyraźnie Kartezjańska, aczkolwiek Mercier odwołuje się do następującego fragmentu z *Myśli* Pascala: „Naturalne poczucie nie jest przekonującym dowodem ich [najważniejszych zasad] prawdy. Skoro nie mamy poza wiarą pewności tego, czy człowiek jest tworem dobrego Boga, złego ducha lub przypadku, pozostaje wątpliwe, czy te wszczepione w nas zasady są prawdziwe, fałszywe lub niepewne […]. Zatrzymuję się przy jedynej fortecy dogmatyków, mianowicie, iż mówiąc z dobrą wiarą i szczerze, nie można wątpić o naturalnych zasadach. Przeciw czemu pirroniści wytaczają niepewność naszego pochodzenia, obejmującą wraz niepewność naszej natury; na co dogmatycy szukają jeszcze odpowiedzi od czasu, jak świat istnieje” (B. Pascal: *Myśli…*, s. 186—187, pkt 438 [257], pkt 434 (wyd. Brunschvicg). Por.: D. Mercier: *Critériologie générale…*, 1899, s. 65; Idem: *Critériologie générale…*, 1900, s. 65). W wydaniu *Kryteriologii* z 1906 roku Mercier pomija jednak ten argument.

wiedliwione samo w sobie, i może takie być tylko za pośrednictwem innego kryterium, i tak w nieskończoność”[28]. Już w 1885 i 1889 roku Mercier określa ten mechanizm w następujący sposób: „Ten, kto postanawia wykazać prawomocność kryterium prawdy, posługuje się w tym celu takim samym kryterium albo używa do tego celu innego. W pierwszym wypadku popada w błędne koło, w drugim — gubi się w dążeniu do nieskończoności”[29]. Zarówno pierwsza, jak i druga sytuacja jest często wykorzystywana w argumentacji przeciwko istnieniu kryterium prawdy i jak podkreśla Mercier, stanowi ulubiony argument sceptyków. Odwołując się do Sekstusa Empiryka, Mercier w następujący sposób przedstawia ich stanowisko: „W rzeczywistości dyskusja na temat istnienia kryterium prawdy albo może, albo nie może być rozstrzygnięta. Jeżeli nie może taką być, rozsądnym wyjściem jest zawiesić swe przekonania. Jeżeli może, musi się to dokonać za pomocą takiego lub innego środka. Jednak jakikolwiek byłby to środek, do którego by się odwołano, potrzeba będzie kryterium, aby uznać wartość jego samego. Otóż, jako że nie istnieje takie kryterium, co do którego prawomocności sceptycy zgadzaliby się z dogmatykami, konieczne będzie, aby dogmatycy posłużyli się kryterium, którego wartość sceptycy kontestują. Nie może zatem istnieć niepodważalne kryterium prawdy i wszelkie dążenie dogmatyczne, aby je ustalić, w sposób nieunikniony popada w błędne koło”[30]. Jeszcze inaczej istotę tego mechanizmu definiuje również Mercier w swej *Logice*,

[28] D. Mercier, D. Nys: *Traité élémentaire de la philosophie à l’usage des classes…*, s. 421.

[29] D. Mercier: *Théorie de la connaissance certaine…*, s. 40; Idem: *Du fondement de la certitude…*, s. 30. Rozwijając tę myśl, Mercier powołuje się na następujące słowa Montaigne’a: „Aby ocenić wrażenia, jakie odbieramy z przedmiotu, trzeba by nam instrumentu do ich sprawdzenia; aby znowu sprawdzić ten instrument, trzeba doświadczenia; aby sprawdzić doświadczenie — instrumentu: i oto wpadliśmy w błędne koło. Skoro zmysły nie mogą rozstrzygnąć naszego sporu, będąc same pełne niepewności, trzebaż, by uczynił to rozum; żaden rozum nie może być uznany za pewny bez drugiego rozumu: i oto cofamy się wstecz aż w nieskończoność”. M. de Montaigne: *Próby*. Tłum. i przedmowa T. Boy-Żeleński. Kraków 2004, księga 2, rozdział 12, s. 460. Por.: D. Mercier: *Théorie de la connaissance certaine…*, s. 41; Idem: *Du fondement de la certitude…*, s. 30—31; Idem: *Critériologie générale…*, 1899, s. 66, przypis 1; Idem: *Critériologie générale…*, 1900, s. 66, przypis 1; Idem: *Critériologie générale…*, 1911, s. 56, przypis 1.

[30] D. Mercier: *Critériologie générale…*, 1911, s. 55. Por.: Idem: *Critériologie générale…*, 1899, s. 65—66; Idem: *Critériologie générale…*, 1900, s. 65—66. Mercier odwołuje się w tym miejscu do *Zarysów Pirrońskich* Sekstusa Empiryka (por. Sekstus Empiryk: *Zarysy Pirrońskie…*, s. 68—69) oraz do *Żywotów i poglądów słynnych filozofów* Diogenesa Laertiosa. Ten ostatni argument błędnego koła przedstawia w następujący sposób: „Albo kryterium opiera się samo na innym kryterium, albo się nie opiera. Jeśli się nie opiera, to nie jest niewątpliwe, lecz może być albo prawdziwe, albo fałszywe. Jeżeli zaś samo wymaga dalszego kryterium, to staje się jednym z ocenianych przedmiotów, tak że jedno i to samo sądzi i jest przedmiotem sądu, czyli to, co ma być kryterium, samo jest osądzane przez drugie kryterium sądzone, to znowu przez trzecie i tak w nieskończoność”. Diogenes Laertios: *Żywoty i poglądy słynnych filozofów*. Tłum. I. Krońska, K. Leśniak, W. Olszewski

wyjaśniając: „Nie zakłada on tylko tego, co podlega dyskusji, ale udowadnia obustronnie dwa zdania, jedno przez drugie; bez wątpienia nie udowadnia się jednego zdania przez drugie w tym samym czasie, co implikowałoby absurdalny stan umysłu, ale czyni się to w dwóch różnych momentach, zapominając, że wcześniej potraktowano jako zasadę to, co chce się ustalić, i że posłużono się nią, aby potwierdzić zasadę, którą stosuje się obecnie”[31]. „Wpadamy w ten sposób — stwierdza w innym miejscu Mercier — w błędne koło. Nie ma zatem żadnej prawdy pewnej: powszechne wątpienie jest prawem naszego umysłu”[32]. To powszechne wątpienie nie jest jednak, zdaniem Merciera, wyłączną domeną sceptyków. Jego ślady odnajduje bowiem również Mercier w Kartezjańskiej metodzie wątpienia, która przecież w swej istocie miała na celu wskazanie niepowątpiewalnego fundamentu ludzkiej wiedzy. Z tego też powodu od analizy realnego wątpienia sceptyków przechodzi Mercier do analizy metodycznego wątpienia Kartezjusza, dążąc do wykazania, że ma ono — podobnie jak to pierwsze — taki sam, powszechny charakter i tym samym nie tylko nie może stanowić podstawy poznania pewnego, ale również określać właściwej pozycji intelektu wobec problemu pewności.

3.2.2. Kartezjańskie poszukiwanie fundamentu pewności

Władysław Siwek, wymieniając kierunki filozoficzne, z którymi podjęła polemikę rodząca się myśl neoscholastyczna, pisał: „Przedstawicielem zaś, i to rewolucyjnym, kierunku racjonalistycznego jest Kartezjusz, praojciec nowoczesnego idealizmu […]. Nowa filozofia doszła różnymi drogami do jednego kresu: zwątpienia o wszelkiej prawdzie przedmiotowej — od Bacona drogą empiryzmu, sensualizmu i materializmu, a od Kartezjusza drogą idealizmu”[33]. Nie dziwi zatem fakt, że drugim stanowiskiem, z którym pole-

przy współpracy B. Kupisa. Wstęp K. Leśniak. Warszawa 1982, księga 9, rozdział 11, s. 570.

[31] D. Mercier: *Logique*. Louvain—Paris—Bruxelles 1905, s. 261—262.

[32] D. Mercier, D. Nys: *Traité élémentaire de la philosophie à l'usage des classes…*, s. 421.

[33] W. Siwek: *Encyklika „Aeterni Patris” a neoscholastyka*. „Ateneum Kapłańskie” 1929, t. 24, s. 115. Jest to wypowiedź utrzymana całkowicie w duchu Merciera, który przekonywał, że „fenomenizm zrodził się z małżeństwa idealizmu i pozytywizmu […]. Idealizm swoje pierwsze źródła ma u Kartezjusza”. D. Mercier: *Phenomenism and ancient metaphysics*. In: *Cardinal Mercier's philosophical essays. A study in neo-thomism*. Introduction by R. Mc Inerny, M.P. Grace. Leuven 2002, s. 437.

mizuje Désiré Mercier — czołowy reprezentant neoscholastyki — i które przytacza, rozważając sytuację wyjściową intelektu wobec problemu pewności, jest właśnie stanowisko Kartezjusza. O ile bowiem rzeczywiste wątpienie sceptyków nie stanowi tak naprawdę dla Merciera poważnego problemu — w polemice z ich stanowiskiem będzie on dążył do wykazania jego arbitralności i wewnętrznej sprzeczności, a w efekcie słabości podnoszonych argumentów przeciwko pewności[34] — o tyle metodyczne wątpienie Kartezjusza stanowi w jego oczach problem znacznie poważniejszy. Jak się wkrótce okaże, poważniejszy przede wszystkim ze względu na jego konsekwencje. Mercier zdaje sobie doskonale sprawę, że intencje Kartezjusza są zupełnie inne od intencji sceptyków, i zwraca na to uwagę, zaznaczając: „Kartezjusz *nie chce*, wzorem sceptyków, *stwierdzić* zasadniczej niezdolności rozumu ludzkiego [do poznania prawdy — A.B.]. Przeciwnie, jego *intencje* są dogmatyczne”[35]. Odwołuje się przy tym także do słów samego Kartezjusza, który podejmując próbę wykorzenienia ze swego umysłu wszelkich błędów, tłumaczy: „Nie znaczy to, abym naśladował sceptyków, którzy wątpią dla samego wątpienia i przybierają pozór ciągłego niezdecydowania, przeciwnie, cały mój plan zmierzał jedynie do zdobycia pewności i do odrzucenia ruchomej ziemi lub piasku, aby wynaleźć skałę lub glinę”[36]. Cały

[34] „Sceptyk — pisze Mercier — nie ma żadnego interesu w kontestowaniu faktu świadomości. Zasadnicza kwestia pomiędzy nim a nami nie dotyczy wiedzy o tym, czy doświadczamy przekonań spontanicznie nieodpartych, psychologicznie niezaprzeczalnych; jest to sprawa uzgodniona — same dane problemu; cała kwestia sprowadza się do tego, aby wiedzieć, jaka jest przyczyna tych przekonań; chodzi o to, aby stwierdzić — jak to już wcześniej przypominaliśmy — czy niezaprzeczalna konieczność potwierdzenia takiego lub innego zdania, które przyjmujemy spontanicznie za pewne, wynika odpowiednio z konstytucji podmiotu myślącego, czy też jest ona spowodowana determinującym wpływem obiektywnej przyczyny” (D. Mercier: *La théorie des trois vérités primitives*…, s. 7). Z tej perspektywy wysiłek Merciera skoncentrowany będzie nie tylko na polemice z rzeczywiście wątpiącymi sceptykami i na zbiciu ich argumentów, lecz przede wszystkim na ukazaniu, już bez bezpośredniego odwołania do ich stanowiska, że istnieją pewne przekonania zdeterminowane przez taką obiektywną przyczynę. Podkreśla on bowiem, że „sceptycy złożyliby broń, jeśli mogliby się przekonać, że one istnieją i że intelekt dysponuje środkiem do ich rozpoznania”. Idem: *Critériologie générale*…, 1911, s. 16.

[35] D. Mercier: *Critériologie générale*…, 1911, s. 56. W 1899 i 1900 roku Mercier wspomina o tym w następujący sposób: „Kartezjusz nie chce wydać swojej duszy wątpieniu i wyrzec się prawdy obiektywnej. Przeczy wyraźnie postępowaniu sceptyków, którzy wątpią tylko po to, aby wątpić” (Idem: *Critériologie générale*…, 1899, s. 67; Idem: *Critériologie générale*…, 1900, s. 67). To samo podkreśla także Léon Noël: „Kartezjusz również szuka pewności; nie wątpi, »aby wątpić« — przeciwnie, aby osiągnąć wyjściową podstawę, która pozwoli mu odtąd poruszać się bezpiecznie w obliczu wszelkich trudności”. L. Noël: *Le réalisme immédiat*. Louvain 1938, s. 42.

[36] R. Descartes: *Rozprawa o metodzie właściwego kierowania rozumem i poszukiwania prawdy w naukach*. Tłum., słowo od tłumacza i przypisy W. Wojciechowska. Warszawa 1970, s. 34. Por.: D. Mercier: *Critériologie générale*…, 1899, s. 67; Idem: *Critériologie générale*…, 1900, s. 67. Mercier zwraca także uwagę na fakt, że już sam tytuł cytowanego

wysiłek Kartezjusza skierowany jest zatem ku temu, aby ustalić niepodważalny punkt — fundament prawdy — zwłaszcza że jego zdaniem, fundamentu tego brakuje zarówno w filozofii, jak i w naukach szczegółowych. O filozofii pisze, że „nie zawiera ona przecież ani jednej tezy niespornej, a co za tym idzie, niewątpliwej. […] dalej — podkreśla — co do innych nauk sądziłem, że w tej mierze, w jakiej czerpią swe zasady z filozofii, nie można na tak niepewnych podstawach budować nic trwałego”[37]. Jeżeli zatem, jak zauważa Mercier, „w istocie nauka polega na poznaniu rzeczy przez jej zasady”[38], a do tej pory, w opinii Kartezjusza, zasady te tworzyły fundament niezwykle kruchy i niepewny, to rodzi się pytanie, czy, a jeśli tak, to w jaki sposób jest w ogóle, jego zdaniem, możliwe osiągnięcie w nauce zasad niepowątpiewalnych. „Jak dotrzeć — pyta Mercier — do nauki »całkowicie niepowątpiewalnej«? Pod jakim warunkiem budowla nauki będzie na tyle mocno utwierdzona, aby stawić czoła zarzutom sceptyków?”[39] Odpowiedź Kartezjusza zawiera się, wedle Merciera, w następujących słowach: Należy „odrzucić jako bezwzględnie fałszywe wszystko, co do czego mógłbym sobie wyobrazić najlżejszą nawet wątpliwość, aby zobaczyć, czy potem nie zostałoby w zespole mych wierzeń nic takiego, co byłoby całkowicie niewątpliwe”[40]. Tym samym, jako metodę dochodzenia do prawdziwej wiedzy proponuje Kartezjusz wątpienie, które odniesione do poszczególnych typów ludzkich poznań, ma wskazać mu zasady niepowątpiewalne. Jaki ma ono charakter? Zdaniem Merciera — powszechny. Podkreśla on, że „aby być posłusznym temu warunkowi, który uznaje za nieodzowny dla odbudowania nauki na niezachwianym fundamencie, wyznaje zatem Kartezjusz wątpienie powszechne”[41]. Mercier odwołuje się przy tym do fragmentu z *Rozprawy o metodzie*, gdzie Kartezjusz pisze: „Postanowiłem przyjąć, że wszystko, co

dzieła Kartezjusza świadczy o tym, że jego celem jest wskazanie niepowątpiewalnego fundamentu nauki. Por. I d e m: *Critériologie générale…*, 1911, s. 57.

[37] R. D e s c a r t e s: *Rozprawa o metodzie…*, s. 10—11. Por. D. M e r c i e r: *Critériologie générale…*, 1911, s. 57.

[38] D. M e r c i e r: *Logique…*, s. 67.

[39] D. M e r c i e r: *Critériologie générale…*, 1911, s. 57.

[40] R. D e s c a r t e s: *Rozprawa o metodzie…*, s. 37—38. Por.: D. M e r c i e r: *Critériologie générale…*, 1899, s. 66—67; I d e m: *Critériologie générale…*, 1900, s. 66—67; I d e m: *Critériologie générale…*, 1911, s. 58. Geneviève Rodis-Lewis w następujący sposób komentuje takie stanowisko Kartezjusza: „Jego pierwszym, spontanicznym posunięciem było poczytanie twierdzenia prawdopodobnego »niemal za fałszywe«; posunięciem drugim, czysto krytycznym, jest odrzucenie prawdopodobnego jako bezwzględnie fałszywego, aby poznać »przynajmniej to, że nie ma nic pewnego« […]. I gdy wątpienie sceptyczne zamyka się na sobie, wątpienie metodyczne kończy na pewności, nawet gdyby była negatywna” (G. R o d i s - L e w i s: *Kartezjusz i racjonalizm*. Tłum. S. C i c h o w i c z. Warszawa 2000, s. 23). Właśnie przeciwko tego rodzaju konkluzjom wystąpi Mercier, dążąc do wykazania, że natura Kartezjańskiego wątpienia uniemożliwia osiągnięcie jakiejkolwiek pewności.

[41] D. M e r c i e r: *Critériologie générale…*, 1911, s. 57.

kiedykolwiek znalazło się w moim umyśle, nie było bardziej prawdziwe aniżeli moje senne widziadła”[42]. Zdaniem Merciera, wątpienie Kartezjusza nie odnosi się do pewnej grupy poglądów czy twierdzeń uznawanych za pewne, lecz obejmuje wszystkie możliwe rodzaje przekonań, zgodnie z tym, co pisze w swych *Medytacjach o pierwszej filozofii*: „W końcu muszę wyznać, że o wszystkim, co dawniej uważałem za prawdziwe, można wątpić, i to nie przez nieostrożność lub lekkomyślność, lecz z powodu poważnych i przemyślanych racji. Jeśli więc chcę znaleźć coś pewnego, to muszę nie mniej ostrożnie powstrzymywać się od uznawania tego wszystkiego, jak od oczywistych fałszów”[43]. Mercier podkreśla, że Kartezjusz „drobiazgowo odnosi swe wątpienie do każdej grupy naszych poznań pewnych; odrzuca nie tylko swoje nabyte w czasie edukacji przesądy, *przyjęte opinie*, ale i *świadectwo zmysłów*, a nawet *świadectwo świadomości*”[44]. Swą interpretację opiera Mercier przede wszystkim na tych fragmentach *Rozprawy o metodzie* i *Medytacji o pierwszej filozofii*, w których Kartezjusz ukazuje zawodność świadectwa zmysłów i za pomocą argumentu ze snu podważa pewność rzeczy uważanych powszechnie za oczywiste[45] — a zatem na fragmentach, w których dowodzi, że również najprostsze i najogólniejsze prawa matematyczne na skutek działania Boga, złego ducha bądź przyrodzonej słabości ludzkiego umysłu mogą się okazać zawodne[46], a także na tych, w których niejako

[42] R. Descartes: *Rozprawa o metodzie…*, s. 38. Por.: D. Mercier: *Critériologie générale…*, 1899, s. 73; Idem: *Critériologie générale…*, 1900, s. 73; Idem: *Critériologie générale…*, 1911, s. 58. Obszerny fragment z *Rozprawy o metodzie* cytuje i komentuje również Mercier w swej *Teorii poznania pewnego* i traktacie *O fundamencie pewności*. Por.: Idem: *Théorie de la connaissance certaine…*, s. 58—67; Idem: *Du fondement de la certitude…*, s. 31—35.

[43] R. Descartes: *Medytacje o pierwszej filozofii wraz z Zarzutami uczonych mężów i odpowiedziami autora oraz Rozmowa z Burmanem*. Tłum. M. i K. Ajdukiewicz, S. Swieżawski, I. Dąmbska. T. 1. Warszawa 1958, s. 38. Por. D. Mercier: *Critériologie générale…*, 1911, s. 58.

[44] D. Mercier: *Critériologie générale…*, 1911, s. 58. „Podstawowy wysiłek Kartezjusza — zauważa także Mercier — zmierza w rzeczywistości do *stopniowego* usunięcia źle osadzonych przekonań”. Idem: *Critériologie générale…*, 1899, s. 73; Idem: *Critériologie générale…*, 1900, s. 72—73.

[45] Por. R. Descartes: *Medytacje o pierwszej filozofii…*, s. 21—25. Por. także: D. Mercier: *Critériologie générale…*, 1899, s. 73—74; Idem: *Critériologie générale…*, 1900, s. 73—74; Idem: *Critériologie générale…*, 1911, s. 58. Na tak szeroki zakres Kartezjańskiego wątpienia zwraca również uwagę Léon Noël, podkreślając, że „Kartezjusz rozciąga wątpienie metodyczne na prawdy równie proste i równie bezpośrednio oczywiste, jak 2 + 3 = 5” (L. Noël: *Le réalisme immédiat…*, s. 42). Geneviève Rodis-Lewis zaznacza w tym kontekście, że „dopiero w metafizycznych *Medytacjach o pierwszej filozofii* Kartezjańskie wątpienie nabiera pełnego wigoru. Najpierw wymierzone jest w pozory zmysłowe, następnie, po ich podważeniu, porywa się na »inne rzeczy prostsze i ogólniejsze«”. G. Rodis-Lewis: *Kartezjusz i racjonalizm…*, s. 24.

[46] Por. R. Descartes: *Medytacje o pierwszej filozofii…*, s. 25—29. Por. także: D. Mercier: *Critériologie générale…*, 1899, s. 74; Idem: *Critériologie générale…*, 1900, s. 74; Idem:

na przekór samemu sobie, z założenia odrzuca dawne poglądy i mniemania[47]. Swoje stanowisko streszcza Kartezjusz w następujący sposób: „Przyjmę więc, że nie najlepszy Bóg, źródło prawdy, lecz jakiś duch złośliwy, a zarazem najpotężniejszy i przebiegły, wszystkie swe siły wytężył w tym kierunku, by mnie zwodzić. Będę uważał, że niebo, powietrze, ziemia, barwy, kształty, dźwięki i wszystkie inne rzeczy zewnętrzne są tylko zwodniczą grą snów, za pomocą których zastawił on sidła na mą łatwowierność. Będę uważał, że ja sam nie mam ani rąk, ani oczu, ani ciała, ani krwi, ani żadnego zmysłu, lecz że mylnie sądziłem, iż to wszystko posiadam. Będę trwał uparcie przy tym rozmyślaniu i w ten sposób, choć może nie jest w mej mocy poznać jakąkolwiek prawdę, to jednak będę się miał niezachwianie na baczności, żebym nie uznawał, o ile to możliwe, rzeczy fałszywych”[48]. Takie stanowisko interpretuje Mercier jednoznacznie: „Argumenty z autorytetu — stwierdza — prawdy obserwacyjne, twierdzenia zmysłu wewnętrznego i świadomości, rozumowanie, bezpośrednie prawdy idealne — nie ma ani jednego rodzaju prawdy, którego Kartezjusz nie podałby w wątpliwość […]. W rzeczywistości podstawowy wysiłek Kartezjusza skierowany jest ku *stopniowemu* usunięciu swoich źle osadzonych przekonań […], ale rezultatem jego stopniowego wysiłku jest wyeliminowanie *wszystkich* wcześniejszych przekonań […]. To powszechne wątpienie jest *prawem* myślenia”[49]. Mercier podkreśla również, że prawo to nie tylko umożliwiło zakwestionowanie pewności aktów poznawczych, jakich dokonuje podmiot za pośrednictwem swych władz, ale również, przez odwołanie się do argumentu ducha zwodziciela, podanie w wątpliwość samej zdolności owych władz do poznania prawdy. „Nie chodzi już tylko o *akty* zmysłów, świadomości lub rozumu;

Critériologie générale…, 1911, s. 59. Szczególnie ważną dla Merciera pewność prawd matematycznych Kartezjusz kwestionuje w następujący sposób: „Skąd wiem — pyta — że tak, jak o innych niekiedy sądzę, że się mylą w takich sprawach, o których — jak im się wydaje — posiadają doskonałą wiedzę, że tak samo ja sam nie ulegam złudzeniu, gdy dwa do trzech dodaję lub liczę boki kwadratu albo gdy wykonuję coś jeszcze łatwiejszego, jeśli coś takiego da się pomyśleć? A może Bóg nie chciał, bym był oszukiwany? Nazywa się przecież największą dobrocią. Lecz jeśliby się to nie zgadzało z Jego dobrocią, by mnie stworzył takim, iżbym się zawsze mylił, to zdawałoby się, że ta sama dobroć nie pozwala na to, bym się tylko czasem mylił. A tego faktu nie można zaprzeczyć”. R. Descartes: *Medytacje o pierwszej filozofii…*, s. 26.

[47] „Ustawicznie bowiem — pisze Kartezjusz — powracają dawne mniemania, do których przywykłem, i biorą w posiadanie mój łatwowierny umysł niemalże wbrew mojej woli […]. Dlatego — jak sądzę — nieźle uczynię, jeśli, zwróciwszy się umyślnie w kierunku wprost przeciwnym, sam siebie będę łudził i uważał przez jakiś czas owe mniemania za zupełnie fałszywe i urojone, aż wreszcie po zrównoważeniu niejako obustronnym przedwczesnych sądów więcej już żadne złe przyzwyczajenie nie sprowadzi mego sądu z drogi właściwego ujmowania rzeczy”. R. Descartes: *Medytacje o pierwszej filozofii…*, s. 27.

[48] Ibidem, s. 28.

[49] D. Mercier: *Critériologie générale…*, 1911, s. 60. Por.: Idem: *Critériologie générale…*, 1899, s. 73—74; Idem: *Critériologie générale…*, 1900, s. 73—74.

same *władze* są dotknięte podejrzeniem, a wraz z nimi *wszystkie* zdobyte informacje"[50]. W konsekwencji, jak konkluduje Mercier, „rozważnie rozpatrywana, formuła Kartezjańskiego wątpienia jest *ogólna*; sam Kartezjusz *stosuje* ją do *wszystkich* naszych poznań; ujmuje wątpienie jako podstawowe *prawo* filozoficznej krytyki; wreszcie, z powodów o charakterze ogólnym, zabrania sobie wszelkiego zaufania do swoich *władz poznawczych*. Wątpienie Kartezjusza jest zatem, mimo dogmatycznych intencji autora, *powszechne*"[51]. Jak więc zbliża do pewności? Mercier odsyła tu do słynnego fragmentu z *Rozprawy o metodzie*, w którym Kartezjusz zauważa: „Zwróciłem uwagę na to, że w chwili, gdy chciałem tak myśleć, że wszystko jest fałszywe, stawało się konieczne, bym ja, którym to myślał, był czymś. A spostrzegłszy, że prawda ta: *myślę, więc jestem*, była tak niezachwiana i pewna, że wszelkie najbardziej dziwaczne przypuszczenia sceptyków nie zdołały jej zachwiać, uznałem bez obawy błędu, że mogę ją przyjąć jako pierwszą zasadę filozofii, której poszukiwałem"[52]. W *Medytacjach o pierwszej filozofii* tę samą myśl Kartezjusz wyraża w następujący sposób: „Przyjąłem, że nic na świecie nie istnieje: ani niebo, ani ziemia, ani umysły, ani ciała, czyż więc nie przyjąłem, że i ja nie istnieję? Ja jednak na pewno istniałem, jeśli coś przyjąłem. Lecz istnieje zwodziciel — nie wiem, kto nim jest — wszechpotężny i najprzebieglejszy, który zawsze rozmyślnie mnie łudzi. Nie ma więc wątpliwości, że istnieję, skoro mnie łudzi! I niechajże mnie łudzi, ile tylko potrafi, tego jednak nigdy nie dokaże, abym był niczym, dopóty, dopóki będę myślał sam, że czymś jestem"[53]. Geneviève Rodis-Lewis podkreśla, że w wyłaniającej się z tych słów formule *cogito ergo sum* nie chodzi „o zwykłą konstatację faktu, ale o czysto intelektualne uprzytomnienie sobie koniecznego związku […], wszelako nic w tym kontekście nie mówi, że Kartezjusz już wtedy domyślał się, co stanowi o wyjątkowej sile *cogito*: nie tylko świadomość myślenia czy poczucie istnienia, percepcje co najmniej równie jasne jak pojęcie trójkąta, ile odkrycie nieodpartej trwałości łączącego je związku. Istnieję, ponieważ myślę, i o tyle, o ile myślę"[54]. Tymczasem takie stanowisko Kartezjusza Mercier komentuje nie bez pewnej ironii, zaznaczając:

[50] D. Mercier: *Critériologie générale…*, 1911, s. 60. Por.: Idem: *Critériologie générale…*, 1899, s. 75; Idem: *Critériologie générale…*, 1900, s. 75.

[51] D. Mercier: *Critériologie générale…*, 1911, s. 61. W 1899 i 1900 roku Mercier wyraża to jeszcze dobitniej. „Zakwestionowanie szczerości *władz poznawczych* samych w sobie — przekonuje — nie pozostawia miejsca na żadne zaprzeczenie: wątpienie metodyczne Kartezjusza jest i musi być *powszechne*". Idem: *Critériologie générale…*, 1899, s. 76; Idem: *Critériologie générale…*, 1900, s. 76.

[52] R. Descartes: *Rozprawa o metodzie…*, s. 38. Por.: D. Mercier: *Critériologie générale…*, 1899, s. 83—84; Idem: *Critériologie générale…*, 1900, s. 83; Idem: *Critériologie générale…*, 1911, s. 62.

[53] R. Descartes: *Medytacje o pierwszej filozofii…*, s. 21.

[54] G. Rodis-Lewis: *Kartezjusz i racjonalizm…*, s. 27—28.

„Po tym, jak zdecydował się wątpić, że wszystkie rzeczy, które kiedykolwiek wniknęły do jego umysłu, nie były bardziej prawdziwe niż iluzje jego snów, Kartezjusz powraca do swojej fikcji i zmierza do tego, aby wyprowadzić z niej co najmniej jedną pewność — tę, dotyczącą jego istnienia — »Myślę, więc jestem«"[55]. Tego rodzaju komentarz zapowiada niewątpliwie kierunek, w którym zmierzać będzie Mercierowska krytyka Kartezjańskiej metody wątpienia, czyli próba wykazania niemożliwości przejścia od powszechnego wątpienia do fundamentalnej pewności. Przyjmie jednak formę zdecydowanie ostrzejszą wtedy, kiedy przyjdzie Mercierowi oceniać konsekwencje wyprowadzone przez Kartezjusza z owego *cogito ergo sum*. Już jako kardynał, w jednym z ostatnich swych tekstów filozoficznych — artykule *Ku jedności* (*Vers l'unité*) — Mercier podkreśla, odwołując się do koncepcji Kartezjusza: „Jedna, wyłącznie jedna prawda fundamentalna wystarczy: Ja myślę, ja — byt świadomy — ja sam; myślę, więc jestem. I całe dzieło filozofii będzie polegało na budowaniu *na tej skale niewzruszonej*"[56]. Jaki kształt przyjmie ta budowla? Dla Merciera absolutnie nie do przyjęcia.

3.2.3. Antropologiczne konsekwencje Kartezjańskiego wątpienia

W *Rozprawie o metodzie* Kartezjusz stwierdza: „Poznałem dzięki temu [dzięki odkryciu zależności między istnieniem i myśleniem, wynikającej z formuły *cogito ergo sum* — A.B.], że byłem substancją, której całą istotę czy naturę stanowi wyłącznie myślenie i która dla swego istnienia nie wymaga żadnego miejsca ani nie zależy od żadnego przedmiotu materialnego. Tak, że to oto *ja*, czyli dusza, dzięki której jestem tym, czym jestem, jest całkowicie odrębna od ciała i jest nawet łatwiejsza do poznania niż ono, a nadto, gdyby nie było wcale ciała, dusza nie przestałaby być tym wszystkim, czym jest"[57]. „Ja jestem — pisze także Kartezjusz — ja istnieję; to jest pewne. Jak długo jednak? Oczywiście, jak długo myślę; bo może mogłoby się zdarzyć, że gdybym zaprzestał w ogóle myśleć, to natychmiast bym cały przestał istnieć. Teraz przyjmuję tylko to, co jest koniecznie prawdziwe; jestem więc, dokładnie mówiąc, tylko rzeczą myślącą, to znaczy umysłem (*mens*) bądź duchem (*animus*), bądź intelektem (*intellectus*), bądź rozumem (*ratio*), wszystko wyrazy o nie znanym mi dawniej znaczeniu. Jestem

[55] D. Mercier: *Critériologie générale*..., 1911, s. 62.
[56] D. Mercier: *Vers l'Unité*. „Revue Néo-Scolastique de philosophie" 1913, nr 20, s. 256.
[57] R. Descartes: *Rozprawa o metodzie*..., s. 39.

więc rzeczą prawdziwą i naprawdę istniejącą; lecz jaką rzeczą? Powiedziałem: myślącą”[58]. Oczywiście, tego rodzaju konkluzja jest, według Merciera, nie do przyjęcia i stoi w opozycji wobec proponowanej przezeń koncepcji psychologii czy mówiąc szerzej, antropologii. Co więcej, jest ona, jego zdaniem, wręcz niebezpieczna i stanowi fundament największych filozoficznych kryzysów. Takie stanowisko Mercier konsekwentnie wyznaje i podtrzymuje w całej swej działalności filozoficznej. „W jego oczach — pisał Léon Noël — trudności współczesnej filozofii pochodzą od Kartezjusza, od samych podstaw jego metody. W następstwie swego wątpienia Kartezjusz zamknął psychologię w studium »myślenia«, a ponadto zredukował nasze pewności na temat świata do tych, które wywodzą się od »idei jasnych i wyraźnych«. W ten sposób nieodwołalnie oddzielił świat umysłu od świata rozciągłości, studium duszy od studium ciała”[59]. Mercier podkreśla to już w 1882 roku, w przemówieniu wygłoszonym z okazji otwarcia kursu *wielkiej filozofii świętego Tomasza*, twierdząc, że Kartezjusz, zrywając z filozoficzną tradycją scholastyków, doprowadził do rozpadu jedności między duszą i ciałem[60]. W 1897 roku, w *Źródłach współczesnej psychologii* stwierdza: „Kartezjusz […] skoncentrował swoje nastawienie dogmatyczne w jedynym dowodzie realności egzystencji, a wynikła z tego filozofia krytyczna wąska i bez dostatecznej podstawy”[61]. Dodaje również: „Nadmiernie upraszczającej psychologii autora *Rozprawy o metodzie* i *Medytacji*, według której dusza byłaby bytem myślącym i niczym więcej (w taki sposób, że między myśleniem a duszą myślącą zachodziłaby jedynie różnica punktu widzenia), filozofia scholastyczna przeciwstawia tezę o realnym odróżnieniu substancji od jej aktów, substancji od jej władz; podkreśla ona wielość władz i dąży do ukazania podstawy ich podziału”[62]. Ten sprzeciw wobec koncepcji Kartezjańskiej nie był przy tym wyłącznie polemiką prowadzoną z perspektywy innego stanowiska antropologicznego, ale wzmagał się jeszcze, podsycany faktem, że kluczowe idee, przeciwko którym występował Mercier, były wciąż żywo obecne w jego czasach, między innymi w postaci eklektycznego spirytualizmu. Podkreślał to również Maurice de Wulf, pisząc, że „dalekie źródła tego eklektycznego spirytualizmu sięgały do Kartezjusza, i to dzięki tej bazie Kartezjańskich idei oparł się on najlepiej niszczącemu upływowi czasu. Służył on dalej za broń grupie katolików, którzy troszczyli się przede wszystkim o to, aby bronić spi-

[58] R. Descartes: *Medytacje o pierwszej filozofii…*, s. 34.

[59] L. Noël: *Le psychologue et le logicien*. „Revue Néo-Scolastique de philosophie” 1926, nr 28, s. 147—148.

[60] Por. D. Mercier: *Discours d'ouverture du cours de philosophie de s. Thomas*. Louvain 1882, s. 10—11. Por. także A. Simon: *Position philosophique du Cardinal Mercier*. Bruxelles 1962, s. 71, przypis 4.

[61] D. Mercier: *Les origines de la psychologie contemporaine*. Louvain—Paris 1925, s. 323.

[62] Ibidem, s. 297.

rytualistycznych podstaw chrześcijańskiej apologetyki, i nie można pominąć faktu, że francuskie seminaria były dla nich azylem. Mercier — zaznaczał de Wulf — występuje przeciwko temu wątłemu kartezjanizmowi z takim zapałem, z jakim atakuje pozytywizm. Nie chce on filozofii, która popycha do rozwodu duszy i ciała, która przypisuje wyższe akty człowieka nie *człowiekowi*, ale *części* człowieka, czy też *ja* świadomemu […]. Mercier traktuje kartezjanizm jako ukrytego wroga tradycyjnego spirytualizmu; zarzuca mu zniszczenie jedności bytu ludzkiego pod pretekstem dowartościowania jego najlepszej części"[63]. Doskonałą okazją do tego, aby w sposób systematyczny i uporządkowany sformułować tego rodzaju zarzuty, była niewątpliwie obchodzona we Francji rocznica trzechsetlecia urodzin Kartezjusza. Mercier wykorzystuje to, publikując w 1896, 1897 i 1898 roku trzyczęściowy artykuł pod tytułem: *Psychologia Kartezjusza i antropologia scholastyczna* (*La psychologie de Descartes et l'anthropologie scolastique*). W 1897 roku ukazuje się jego artykuł: *Dlaczego wątpienie metodyczne nie może być powszechne* (*Pourquoi le doute méthodique ne peut être universel*), a także pierwsze wydanie *Źródeł współczesnej psychologii*, w którym przeprowadza surową krytykę antropologicznych konsekwencji Kartezjańskiej metody wątpienia[64]. W 1896 roku podkreśla: „Zalety i wady geometrycznego umysłu Kartezjusza ujawniają się w jego studium duszy oraz ciała. I podczas gdy ostateczne konkluzje jego dedukcyjnej psychologii postawią owo studium wobec nieredukowalnego konfliktu myślącej duszy i rozciągłego ciała, geometra zamknie oczy na konsekwencje swojego systemu; dumna, idealna konstrukcja

[63] M. de Wulf: *Le philosophe et l'initiateur*. „Revue Néo-Scolastique de philosophie" 1926, nr 28, s. 101; Idem: *Cardinal Mercier: Philosopher*. „The New Scholasticism" 1927, vol. 1, nr 1, s. 4. Por. L. de Raeymaeker: *Le Cardinal Mercier et l'Institut Supérieur de Philosophie de Louvain*. Louvain 1952, s. 104. Tego rodzaju stanowisko wzmacnia dodatkowo argument, że jak pisał Pierre Harmignie, zdaniem Merciera, „Kartezjusz zrealizował próbę intelektualnego odizolowania: odkładając na bok swoją wiarę religijną i moralność, które akceptował »tymczasowo«, nie zobowiązywał się do niczego innego niż osobisty intelektualny wysiłek; podporządkowując wszelką prawdę swemu wątpieniu metodycznemu, jako filozof, formułował żądanie, aby rozważać fakty moralne tylko jako wydarzenia świadomości". P. Harmignie: *Le moraliste*. „Revue Néo-Scolastique de philosophie" 1926, nr 28, s. 199.

[64] Pisze między innymi: „Po tym, jak usiłowałem pchnąć moje wątpienie ku ostatecznym granicom możliwości, kiedy właśnie doszedłem do zwątpienia we wszystko, absolutnie wszystko, w rzeczywistości pozostaje, mówi Kartezjusz, że wątpię, myślę, jestem. Pewność istnienia mojego wątpienia, mojego myślenia, *ja* jest »pierwszą zasadą filozofii, której szukałem«. Będąc świadomy swego wątpienia, taki też jestem co do mej niedoskonałości. Poznając siebie jako niedoskonałego, muszę posiąść wcześniejsze poznanie tego, co doskonałe. Pojęcie tego, co doskonałe, może pochodzić tylko od doskonałego Boga […]. Cokolwiek należałoby myśleć o najwyższej gwarancji pewności, którą z syntetycznego punktu widzenia umysł może odnaleźć w boskich przymiotach, jest niewątpliwe, że z analitycznego punktu widzenia kryteriologia Kartezjusza jest niewystarczająca". D. Mercier: *Les origines de la psychologie contemporaine…*, s. 319—320.

pozostanie, ale podstawy antropologiczne będą na długi czas zachwiane”[65]. „Taki jest zatem — podsumowuje — fundament Kartezjańskiej psychologii: nie jestem zwierzęciem rozumnym albo przynajmniej nie mogę z pewnością uznać się za kogoś takiego; nie mogę uznać się za mającego ciało, które się odżywia, porusza, ma odczucia; jako że wszystkie funkcje życia wegetatywnego, przemieszczania się, zmysłowości implikują ciało, a ja nie mam pewności posiadania ciała, wszystko, co refleksja pozwala mi uznać właściwie za pewne, to fakt, że jestem bytem myślącym, wątpiącym, rozumiejącym, twierdzącym, przeczącym, chcącym lub nie chcącym, wyobrażającym lub czującym”[66]. To oczywiście, zdaniem Merciera, radykalnie ogranicza właściwy przedmiot psychologii. Odtąd ów przedmiot „to nie człowiek — podkreśla — czyli ciało i dusza ze swym potrójnym życiem wegetatywnym, sensytywnym i intelektywnym, to umysł i jego myślenie — nic więcej i nic mniej. Myślenie obejmować będzie wszystko to, co do czego umysł może mieć świadomość, i w konsekwencji to, co do czego może mieć pewność bez obawy iluzji. Obejmie ono poznania intelektualne, akty wolitywne, fenomeny wyobraźni i zmysłowości. Co do fenomenów wyobraźni i zmysłowości, Kartezjusz odmawia im pewności, jeśli odnoszą się do ciała, gdyż istnienie ciała nie znajduje w świadomości duszy wystarczającego potwierdzenia, ale przyjmuje ich poznawalność, gdy wywodzą się z duszy i podpadają pod bezpośrednie ujęcie świadomości. Taki jest zatem umysł wyposażony w myślenie — to myślenie wyrażające się w trzech różnych sposobach rozumienia, chcenia i odczuwania — oto w streszczeniu psychologia Kartezjusza”[67]. Jest to zarazem, w opinii Merciera, psychologia, której fundamentalny błąd — rozdarcie między duszą a ciałem — został utrwalony i w niebezpieczny sposób pogłębiony w historii filozofii[68]. W konsekwencji, „wobec subiektywistycznego krytycyzmu Kanta — przekonywał Maurice de Wulf — ciasnych widoków pozytywistów, przesadzonych koncepcji skrajnych spirytualistów Mercier powziął projekt przeciwstawienia temu konkurencyjnej fi-

[65] D. Mercier: *La psychologie de Descartes et l'anthropologie scolastique*. „Revue Néo-Scolastique” 1896, nr 3, s. 185. Taką tezę rozwijał także Mercier w swym wystąpieniu przed Belgijską Akademią Królewską w 1900 roku. Por. Idem: *La psychologie expérimentale et la philosophie spiritualiste*. Bruxelles 1900, s. 4—7.

[66] D. Mercier: *La psychologie de Descartes et l'anthropologie scolastique…*, s. 188.

[67] Ibidem, s. 189. Zarzut utożsamienia wszelkich treści świadomości z myśleniem formułuje Mercier pod adresem Kartezjusza także w artykule *Myślenie i prawo zachowania energii*, opublikowanym w 1887 roku w piśmie „Le Muséon” i wydanym osobno w 1900 roku nakładem Wyższego Instytutu Filozofii w Louvain. Por. D. Mercier: *La pensée et la loi de la conservation de l'énergie*. Louvain 1900, s. 7—8.

[68] Por. D. Mercier: *La psychologie de Descartes et l'anthropologie scolastique*. „Revue Néo-Scolastique” 1897, nr 14, s. 185. O powodach swej krytyki pokartezjańskiego spirytualizmu wspomina także Mercier w artykule *Wołanie na alarm*. Por. Idem: *„Ecco l'allarme” — Un cri d'alarme*. Louvain 1899, s. 8 i nast.

lozofii — dawnej królowej, którą kompromitacja renesansu pozbawiła berła, a której prawa zamierzał on przywrócić współczesnemu światu. Chciał dokonać rozumnego powrotu do scholastyki Tomasza z Akwinu"[69]. Nic więc dziwnego, że gdy Kartezjusz daje podstawy takiej właśnie, według Merciera przesadzonej, skrajnie spirytualistycznej koncepcji i pisze, że ludzkie *ja*, czyli dusza, jest „substancją, której całą istotę czy naturę stanowi wyłącznie myślenie i która dla swego istnienia nie wymaga żadnego miejsca"[70], Mercier protestuje, argumentując: „»Kartezjusz sądzi, że ma intuicję substancji niematerialnej«. To […] bardzo poważna wada jego metody. W świadomości wątpienia, jak zresztą, bardziej ogólnie, w świadomości działania, mam świadomość, że *ktoś* działa, że *jakiś* podmiot *jest* działający. Niemożliwym jest posiadanie świadomości aktu witalnego bez postrzegania w nim zaangażowanej zasady aktywnej"[71]. „Działanie — pisze także Mercier — w rzeczywistości nie ujawnia się bez uwidocznienia istnienia przyczyny działającej, którą ukrywa. Wystarczy do tego najmniejsze żywotne działanie, które dosięga świadomości; ogólne odczucie naszego życia wewnętrznego […] niesie z sobą skrytą świadomość istnienia *ja*"[72]. „Bez wysiłku refleksji — dodaje Mercier — bez rozumowania nie zdawalibyśmy sobie sprawy, że niektóre sposoby myślenia byłyby niewytłumaczalne, gdyby nie było w człowieku czynnika zdolnego działać niematerialnie"[73]. W tym kontekście podkreśla on jednak, że „świadomość wątpienia nie poucza nas na temat *natury* myślącego *ja* […]. Kartezjusz sądzi — zaznacza Mercier — że podmiot myślący jawi mu się bezpośrednio »jako substancja niematerialna, która nie ma nic cielesnego«. Myli się. *Ja*, które jawi się świadomości od samego początku, to *ja* ludzkie, które nie jest niematerialne"[74]. „Refleksja intelektu nad swoim pierwszym aktem intelektualnym — dodaje Mercier — uczy go [in-

[69] M. de Wulf: *Le philosophe et l'initiateur…*, s. 103—104.

[70] R. Descartes: *Rozprawa o metodzie…*, s. 39.

[71] D. Mercier: *Critériologie générale…*, 1911, s. 79. Przekonanie o niematerialności substancji myślącej jest dla Merciera poważnym błędem przede wszystkim dlatego, że jak sam pisze, daje ono początek spirytualizmowi, który staje się „niezdolny do wyjaśnienia wzajemnego oddziaływania ciała i umysłu, ponieważ zamiast umieścić między nimi wspólną więź, ukazującą ich wzajemną zależność, przeciwstawia je sobie jako dwa nieredukowalne antagonizmy". Idem: *Le bilan philosophique du XIX^e siècle*. „Revue Néo-Scolastique" 1900, nr 7, s. 24. Por. Idem: *Discussions. Réponse au R.P. Kuntz*. „Revue Néo-Scolastique" 1903, nr 10, s. 196—197.

[72] D. Mercier: *Psychologie*. T. 2. Louvain—Paris 1908, s. 66—67.

[73] D. Mercier: *Critériologie générale…*, 1911, s. 80.

[74] Ibidem, s. 79—80. Podobną w swej wymowie krytykę Kartezjańskiej koncepcji niematerialności podmiotu myślącego wypowiedział Georges de Craene podczas zorganizowanej na cześć Merciera uroczystości otwarcia nowych pomieszczeń Wyższego Instytutu Filozofii w Louvain (por. *Manifestations en l'honneur de Mgr Mercier, 2 décembre 1894*. Louvain 1895, s. 13—16). Bardziej szczegółowo tego rodzaju krytykę analizuje Geneviève Rodis-Lewis w książce *Kartezjusz i racjonalizm*. Por. G. Rodis-Lewis: *Kartezjusz i racjonalizm…*, s. 28—33.

telekt — A.B.] poznawać samego siebie. Badając siebie, widzi się on zdolnym do działań niematerialnych w koniecznej współpracy ze zmysłami; to jest podstawa siły, aby wznieść się do zrozumienia złożonej, zarazem duchowej i materialnej, natury bytu ludzkiego"[75]. Ta kwestia stanowi już jednak, w przekonaniu Merciera, przedmiot analizy psychologicznej i nie wchodzi w zakres analiz kryteriologicznych[76]. Rola kryteriologii jest tu inna. Mercier zdaje sobie sprawę z tego, że aby rozkruszyć filozoficzną konstrukcję, którą zbudował Kartezjusz na fundamencie formuły *cogito ergo sum*, nie wystarczy tylko sformułować propozycji stanowiącej jej alternatywę, ani nawet wykazać, że wnioski, które zostały z takiego fundamentu wyprowadzone, są niepoprawne, ale trzeba uderzyć w sam fundament, a więc zakwestionować metodę, która doprowadziła do uznania owej formuły za jedyną podstawową pewność, wykazując, że w rzeczywistości do takiej konkluzji metoda ta nie prowadzi. Mercier wie doskonale, że to właśnie tutaj otwiera się właściwe pole analizy kryteriologicznej. O ile bowiem dotychczasowa jego polemika z propozycją Kartezjusza rozgrywała się przede wszystkim w obszarze psychologii i antropologii, o tyle analiza fundamentu tej propozycji — poprawności jego ukonstytuowania i wewnętrznej pewności — przynależy do kryteriologii. Korzystając z tego faktu, Mercier będzie chciał udowodnić, że zaproponowane przez Kartezjusza wątpienie — wbrew jego intencjom — nie tylko nie daje podstaw do osiągnięcia ani pewności istnienia *ja*, ani żadnej innej pewności, ale wręcz przeciwnie, ze względu na swój charakter sytuację taką wyklucza i w związku z tym nie może również określać wstępnej postawy intelektu wobec problemu pewności. Dowód taki miałby szansę powodzenia przede wszystkim wtedy, gdyby udało się ponad wszelką wątpliwość wykazać, że wątpienie Kartezjańskie nie różni się zasadniczo od rzeczywistego wątpienia sceptycyzmu. I właśnie to zamierza udowodnić Mercier, odpowiadając przede wszystkim na argumenty sceptyków.

3.2.4. Argumenty sceptyków — sprzeczność i arbitralność

Główna słabość argumentacji przyjmowanej dotychczas w walce ze stanowiskiem sceptyków polega, zdaniem Merciera, na tym, że przytaczane argumenty nie dosięgają istoty problemu. „Aby odeprzeć zarzuty sceptyków — zauważa Mercier — nie wystarczy im powiedzieć, jak to czyniono, że po-

[75] D. Mercier: *Psychologie*..., s. 45.
[76] Por. D. Mercier: *Critériologie générale*..., 1911, s. 80.

zostają w sprzeczności ze świadectwem zmysłu wspólnego, że natura ludzka ma charakter dogmatyczny. Sceptyk mógłby odpowiedzieć: nie przeczę faktowi istnienia u ludzi spontanicznych przekonań; cały problem polega na tym, aby wiedzieć, czy możecie uprawomocnić ich wartość"[77]. W konsekwencji argumentacja odwołująca się do zmysłu wspólnego jest niezgodna z podstawowymi założeniami krytycznie zorientowanej filozofii, a nawet, jak podkreśla Mercier, prowadzi do błędu[78]. Proponuje zatem, aby zmienić kierunek dotychczasowej argumentacji i dążyć do wykazania, że stanowisko sceptyków zawiera wewnętrzne sprzeczności. „Istnieje — tłumaczy Mercier — inny sposób argumentacji przeciwko sceptykowi — pokazanie mu, że wbrew sobie jest zmuszony, aby być z sobą w sprzeczności. W efekcie mówi się, że sceptyk stwierdza jako rzecz *pewną*, że wszystko jest *niepewne*; innymi słowy, *dowodzi* za pośrednictwem rozumu, że rozum jest *niezdolny* do przeprowadzenia dobrego *dowodu*. Sprzeczność jest uderzająca"[79]. W tym kontekście, jak podkreśla Mercier, „sceptyk, który stawiałby tezę, że wszystko jest niepewne, lub miałby niedorzeczny zamiar wykazać w sposób nieodwołalny, że jego rozum jest niezdolny do wykonania dobrego dowodu, byłby w poważnym kłopocie, próbując odpowiedzieć na ten zarzut sprzeczności, który dogmatycy z przyjemnością ku niemu kierują"[80]. Jednakże i w tego rodzaju argumentacji odnajduje Mercier pewną słabość. Chodzi mianowicie o sytuację, w której sceptyk wątpiłby bez formułowania twierdzeń na temat swego wątpienia. „Wątpienie — wyjaśnia Mercier — jest czymś z istoty swej *negatywnym*, *nie-pewnością*. Wydaje się więc możliwe wątpienie bez formułowania twierdzeń, że się wątpi; można pojąć niepewność umysłu osoby, która wątpiłaby o swoim wątpieniu […]. Przeciwko tak rozumianemu wątpieniu zarzut wymuszonej sprzeczności prowadzi do błędu"[81]. Można by zatem, jak zaznacza Mercier, „mówić sceptykowi, że w sposób nieunikniony sam sobie

[77] D. Mercier, D. Nys: *Traité élémentaire de la philosophie à l'usage des classes…*, s. 422.

[78] Por. D. Mercier: *Critériologie générale…*, 1911, s. 72. Argumentację taką odnajduje Mercier w książce Émile'a Saisseta zatytułowanej *Sceptycyzm* (por.: É. Saisset: *Le scepticisme*. Paris 1865, s. 111—112; D. Mercier: *Critériologie générale…*, 1911, s. 71; Idem: *Du fondement de la certitude…*, s. 40—42). W 1895 roku Mercier pisze również: „Spekulatywny rozum upomni się koniecznie — prędzej czy później — o kontrolę nad zmysłem wspólnym. Konserwatywna filozofia, która zapoznała ten warunek, jest w rzeczywistości tylko zawoalowaną formą sceptycyzmu". Idem: *L'agnosticisme*. Louvain 1895, s. 8.

[79] D. Mercier: *Critériologie générale…*, 1899, s. 79; Idem: *Critériologie générale…*, 1900, s. 78—79; Idem: *Critériologie générale…*, 1911, s. 72. Także w tym wypadku odwołuje się Mercier do cytowanej książki Émile Saisseta. Por.: É. Saisset: *Le scepticisme…*, s. 111—112; D. Mercier: *Critériologie générale…*, 1911, s. 72; Idem: *Du fondement de la certitude…*, s. 43—46.

[80] D. Mercier: *Critériologie générale…*, 1899, s. 80; Idem: *Critériologie générale…*, 1900, s. 79—80; Idem: *Critériologie générale…*, 1911, s. 73.

[81] D. Mercier: *Critériologie générale…*, 1911, s. 73.

przeczy, stwierdzając jako pewne, że wszystko jest wątpliwe. Sceptyk odpowiedziałby, że niczego nie twierdzi, że we wszystko wątpi — nawet w swoje wątpienie. Aby dać sceptykom prawdziwą odpowiedź — dodaje Mercier — należałoby powiedzieć, że jest rozstrzygnięciem arbitralnym zakładać *a priori* niezdolność intelektu do osiągnięcia prawdy"[82]. Tym samym wskazuje Mercier podstawowy kierunek, w którym podążać będzie zarówno jego właściwa odpowiedź na przedstawione wcześniej, dwa zasadnicze argumenty sceptyków, jak i późniejsza polemika z przedstawicielami wyolbrzymionego dogmatyzmu. „Zobaczymy wkrótce — pisze Mercier — wyolbrzymioną formę dogmatyzmu, polegającą na utrzymywaniu, że zaraz na wstępie, przed jakąkolwiek dyskusją dotyczącą wartości naszych poznań pewnych, jako zasadę trzeba założyć zdolność ludzkiego rozumu do poznania prawdy. Zwalczamy zatem to żądanie, ponieważ *zdolność* umysłu stanowi podstawowy przedmiot debaty między sceptykami i dogmatykami. Ale z tego samego powodu odmawiamy sceptykom prawa postulowania, jeszcze zanim nastąpi refleksyjne zbadanie wartości naszych poznań, że intelekt jest niezdolny do osiągnięcia prawdy. Wypowiadanie się *a priori* albo za, albo przeciw naturalnej zdolności intelektu do nauki pewnej ma charakter *arbitralny* [*arbitraire*]"[83]. Z takiej właśnie perspektywy formułuje Mercier swoją krytykę, skierowaną pod adresem najważniejszych argumentów sceptycyzmu.

Odpowiadając na pierwszy z owych dwóch zasadniczych argumentów, dotyczący zawodności ludzkich władz poznawczych i przekonujący, że aby uchronić się przed niebezpieczeństwem błędu, należy odrzucić każdą informację uzyskaną za ich pośrednictwem, Mercier oświadcza: „*Zawsze* trzeba nie dowierzać naszym władzom i nie akceptować *żadnej* z ich informacji, jeżeli nie mamy środka rozróżnienia między tymi, które nas mylą, i tymi, które nie mylą nas wcale — *zgadzamy się z tym*. Nie należy akceptować żadnej informacji pochodzącej od naszych władz poznawczych, jeżeli dysponujemy środkiem rozróżnienia między informacjami prawdziwymi i informacjami fałszywymi, mówiąc inaczej, jeżeli dysponujemy kryterium prawdy — *zaprzeczamy temu*"[84]. Mercier podkreśla, że „rozum ludzki byłby zasad-

[82] D. Mercier, D. Nys: *Traité élémentaire de la philosophie à l'usage des classes…*, s. 422.

[83] D. Mercier: *Critériologie générale…*, 1911, s. 73—74. Por.: Idem: *Du fondement de la certitude…*, s. 42; Idem: *Critériologie générale…*, 1899, s. 81; Idem: *Critériologie générale…*, 1900, s. 81. W polskim tłumaczeniu *Kryteriologii* francuski wyraz *arbitraire* oddany jest za pomocą słowa *dowolny* (por. Idem: *Kryteryologia, czyli Traktat o pewności*. Tłum. W. Kosiakiewicz, A. Krasnowolski. Warszawa 1901, s. 93). Wydaje się jednak, że to, co w przekonaniu Merciera cechuje postępowanie sceptyków zakładających *a priori* niezdolność intelektu do poznania prawdy, lepiej streszcza termin *arbitralność* niż *dowolność*, dlatego też, w takim kontekście, właśnie termin *arbitralność* wykorzystany został w niniejszej pracy.

[84] D. Mercier: *Critériologie générale…*, 1899, s. 82; Idem: *Critériologie générale…*, 1900, s. 81—82; Idem: *Critériologie générale…*, 1911, s. 74.

nie podejrzany, jeśli jego błędy nie byłyby możliwe ani do skontrolowania, ani w konsekwencji, do uniknięcia; ale jeżeli błędy, które nam umykają, mogą podlegać następnie refleksyjnej kontroli, zostać dzięki temu w wyższej dziedzinie umysłu uniknięte, nie jest rozumne odrzucanie bez rozróżnienia wszystkich jego świadectw”[85]. Podobną krytykę formułuje Mercier w stosunku do drugiego argumentu, jaki wysuwają sceptycy — argumentu błędnego koła i cofania się w nieskończoność. „Ten argument — dowodzi Mercier — opiera się na dwuznaczności. Zgodnie z jego założeniem, kryterium prawdy — »instrument sądzący«, o którym mówi Montaigne — jest i musi być zewnętrzny wobec samej prawdy, o której istnieniu należy się upewnić. Jeżeli człowiek obdarzony zdolnością podejmowania refleksji nad własnym myśleniem potrafi uczynić przedmiotem poznania *swój sąd*, poznanie pewne *samo się usprawiedliwia*, unika się zarazem błędnego koła oraz cofania się w nieskończoność”[86]. Takie rozwiązanie uczyni Mercier podstawą swej racjonalnej wersji dogmatyzmu, którą przeciwstawi dogmatyzmowi wyolbrzymionemu, a także wątpieniu, jakie zaproponował Kartezjusz. Podkreśla bowiem, że „z kryteriologicznego punktu widzenia wątpienie to nie różni się istotnie od wątpienia sceptyków. W pierwszej fazie swej »Rozprawy« Kartezjusz — zupełnie tak, jak sceptycy — odmawia rozumowi ludzkiemu możności dotarcia do pewnego, refleksyjnego poznania prawdy”[87]. Dlatego też, skoro próbował Mercier wykazać, że powszechny i rzeczywisty charakter wątpienia sceptyków z założenia wyklucza możliwość osiągnięcia poznania pewnego i tym samym nie może obiektywnie określać właściwej postawy intelektu wobec problemu pewności, przeto identyczne wnioski zamierza wyciągnąć w stosunku do powszechnego, jego zdaniem, wątpienia zaproponowanego przez Kartezjusza.

[85] D. Mercier: *Critériologie générale…*, 1899, s. 82; Idem: *Critériologie générale…*, 1900, s. 82; Idem: *Critériologie générale…*, 1911, s. 75. „Jest prawdą — zauważa również Mercier — że czasami się mylimy; wynika z tego, że musimy być ostrożni w naszych twierdzeniach. Mimo wszystko, jeżeli mamy kryterium, to znaczy środek kontrolowania i unikania błędów, będziemy mogli ocenić, czy w danym przypadku jesteśmy w posiadaniu prawdy, czy musimy wątpić”. D. Mercier, D. Nys: *Traité élémentaire de la philosophie à l’usage des classes…*, s. 422.

[86] D. Mercier: *Critériologie générale…*, 1911, s. 75. Por.: Idem: *Du fondement de la certitude…*, s. 55—56; Idem: *Critériologie générale…*, 1899, s. 82—83; Idem: *Critériologie générale…*, 1900, s. 82.

[87] D. Mercier: *Critériologie générale…*, 1911, s. 70.

3.2.5. Kartezjusz — od wątpienia metodycznego do wątpienia rzeczywistego

Nie jest łatwo sformułować jednoznaczną ocenę wątpienia, które zaproponował Kartezjusz. Mercier zwraca uwagę na fakt, że „współcześni Kartezjuszowi stawiali mu zarzut, że wbrew sobie popadł w wątpienie rzeczywiste. Jednak większość jego interpretatorów oszczędziła mu tych zarzutów i nazwała jego wątpienie *metodycznym*. Słowo to nie pochodzi od Kartezjusza, ale jest znane wszystkim jego uczniom i przeciwnikom"[88]. Na czym zatem polega wątpienie metodyczne i czym różni się od wątpienia rzeczywistego? W 1897 roku, w swym artykule zatytułowanym: *Dlaczego wątpienie metodyczne nie może być powszechne*, Mercier pisze: „Ten, kto wątpi *rzeczywiście*, uznaje, że to, w co wątpi, *jest* wątpliwe; ten, kto wątpi *metodycznie*, to znaczy przyjmuje pewien sposób postępowania, zachowuje się względem danego zdania tak, *jak gdyby było* ono wątpliwe"[89]. Pierwszy rodzaj wątpienia narzuca się więc intelektowi niejako samoczynnie, drugi natomiast jest wynikiem działania woli, która z jakiegoś względu — na przykład, aby uczynić zadość wymogom naukowej krytyki — skłania intelekt do traktowania danego zdania jako wątpliwego[90]. „Istnieje zatem — pisze Mercier — wyraźne rozróżnienie między wątpieniem metodycznym i wątpieniem rzeczywistym: pierwsze *jest*, podczas gdy drugie nie jest *formalnie zależne od woli*"[91]. Tego rodzaju rozróżnienie, mimo że wydaje się precyzyjne i zrozumiałe, Merciera jednak nie zadowala, ponieważ, jak zaznacza, wola jest władzą zewnętrzną wobec władz poznawczych[92]. „Czy nie można by znaleźć w samym intelekcie — pyta — innego, *wewnętrznego* i głębszego powodu przyjętej różnicy między wątpieniem rzeczywistym i wątpieniem metodycznym?"[93] Jego zdaniem, można i on sam w następujący sposób przedstawia ten powód: „Gdy *rzeczywiście* wątpimy, że planety są

[88] Ibidem, s. 63.

[89] D. Mercier: *Pourquoi le doute méthodique ne peut être universel*. Louvain 1897, s. 5; Idem: *Critériologie générale…*, 1899, s. 68; Idem: *Critériologie générale…*, 1900, s. 68; Idem: *Critériologie générale…*, 1911, s. 63.

[90] Por. D. Mercier: *Pourquoi le doute méthodique ne peut être universel…*, s. 5—6.

[91] Ibidem, s. 8.

[92] Por. D. Mercier: *Critériologie générale…*, 1911, s. 65.

[93] Ibidem. W 1899 i 1900 roku Mercier pisze o tym w następujący sposób: „Wola jest władzą *zewnętrzną* wobec intelektu. Otóż to w *intelekcie*, w pewności i w wątpieniu intelektu, rozgrywa się filozofia krytyczna. To zatem w samym *intelekcie* trzeba by znajdować wewnętrzne powody przyjętej przez wszystkich różnicy między wątpieniem rzeczywistym a wątpieniem metodycznym". D. Mercier: *Critériologie générale…*, 1899, s. 70; Idem: *Critériologie générale…*, 1900, s. 70.

zaludnione bytami żyjącymi, nasz intelektualny stan jest *prosty*; pozostajemy w *stanie wątpienia* w stosunku do zdania: »planety są zaludnione bytami żyjącymi«; stan naszej duszy sprowadza się do tego wątpienia, to znaczy do braku zdeterminowanych przekonań. Ale w wątpieniu *metodycznym* nasz stan intelektualny jest *złożony*: gdy podejmujemy dowód twierdzenia Euklidesa, *jak gdyby* jego prawda była dla nas wątpliwa, z jednej strony w głębi duszy mamy *mocne przekonanie*, że twierdzenie jest prawdziwe […], tymczasem z drugiej strony *wątpimy* w to twierdzenie, jako że troszczymy się o to, aby je sobie udowodnić; wątpimy w nie, ponieważ nie mamy odrębnej, *aktualnej percepcji wewnętrznego powodu* jego prawdziwości ani w konsekwencji, wystarczalności motywu, na którym opiera się zwykłe wewnętrzne przyzwolenie, jakie mu dajemy. To temu *złożonemu* stanowi, będącemu zmieszaniem pewności i wątpienia — zwyczajnej, utajonej pewności i aktualnego, uzewnętrznionego wątpienia — odpowiada określenie: wątpienie fikcyjne, czy też wątpienie metodyczne”[94]. Tak rozumiane wątpienie stanowi, w przekonaniu Merciera, niezwykle istotny element naukowego postępu i znajduje, jego zdaniem, także wyraz już w koncepcji świętego Augustyna oraz Tomasza z Akwinu[95]. Czy jednak, pyta Mercier, „jako że wątpienie metodyczne jest uzasadnione, wątpienie Kartezjańskie jest zatem bez zarzutu? Wątpienie metodyczne — odpowiada natychmiast — znajduje uzasadnienie, jeżeli jest tylko częściowe. Ale wątpienie Kartezjusza ma charakter powszechny. Otóż metodyczne wątpienie powszechne naraża się na zarzuty z tego prostego powodu, że nie jest możliwe: mieć zamiar metodycznie wątpić we wszystko — to mieć zamiar połączyć sprzeczności. Wątpienie powszechne może być tylko rzeczywiste”[96]. Takie ujęcie problemu wyznacza zasadniczy kierunek, w jakim rozwija się Mercierowska krytyka Kartezjańskiego wątpienia. Jeżeli bowiem udałoby się wykazać, że wątpienie to na pewnym etapie zaproponowanej przez Kartezjusza metody przyjmuje charakter powszechny, a wątpienie powszechne z konieczności jest rzeczywiste, to również, podobnie jak w wypadku rzeczywistego wątpienia sceptyków, można by postawić wniosek, że w sposób arbitralny kwestionuje ono zdolność władz poznawczych do pewnego ujęcia prawdy i tym samym nie może poprawnie określać wyjściowego stanu intelektu wobec problemu pewności. Kluczowego znaczenia nabiera w tym momencie utożsamienie wątpienia powszechnego z wątpieniem rzeczywistym, czego dokonuje Mercier, podkreślając: „Wątpienie powszechne nie jest metodyczne,

[94] D. Mercier: *Pourquoi le doute méthodique ne peut être universel…*, s. 9—10. Por.: Idem: *Critériologie générale…*, 1899, s. 70—71; Idem: *Critériologie générale…*, 1900, s. 70—71; Idem: *Critériologie générale…*, 1911, s. 65.

[95] Por. D. Mercier: *Pourquoi le doute méthodique ne peut être universel…*, s. 10—11. Por. także Idem: *Critériologie générale…*, 1911, s. 66—67.

[96] D. Mercier: *Pourquoi le doute méthodique ne peut être universel…*, s. 11.

ono jest rzeczywiste”[97]. Taką tożsamość stwierdza on właśnie na podstawie wątpienia Kartezjańskiego, dowodząc najpierw, że wątpienie to, wbrew początkowym intencjom autora, utraciło swój metodyczny charakter. „Wątpienie — pisze — które nie pozwala istnieć żadnej pewności, nie może być metodyczne. Otóż Kartezjusz chce rozciągnąć wątpienie na *wszystkie* poznania ludzkie bez wyjątku; sądzi, że może je rozciągnąć na władzę intelektualną samą w sobie i w konsekwencji, na *wszystkie* akty, które z niej się wywodzą lub mogą się wywodzić”[98]. Mercier powołuje się w tym miejscu na słowa Kartezjusza, który podkreśla, że „po zburzeniu fundamentów wszystko, co na nich jest zbudowane, samo upada”[99], i komentuje je zdecydowanie: „Podobne wątpienie nie może być metodyczne”[100]. „Wyrażenie »powszechne wątpienie metodyczne« — tłumaczy Mercier — jest sprzeczne. Jeżeli wątpienie jest metodyczne, pozostawia miejsce na pewność, jako że zakłada ją w codzienności; jeśli byłoby powszechne, dosięgające władze u ich korzeni, musiałoby być rzeczywiste”[101]. Również w artykule z 1897 roku Mercier próbuje najpierw wykazać, że swym wątpieniem Kartezjusz objął wszystko, co tylko mógł objąć — jego wątpienie przyjęło charakter powszechny[102] — a następnie, że tego rodzaju wątpienie nie może mieć charakteru metodycznego, ale charakter rzeczywisty. „W rzeczywistości — przekonuje — jak widzieliśmy, tym, co charakteryzuje wątpienie *metodyczne* i przeciwstawia je wątpieniu rzeczywistemu, jest fakt, że w odróżnieniu od tego ostatniego, które jest prostym stanem intelektu, jest ono zasadniczo stanem *złożonym*, w którym wątpienie zakłada pewność; do wewnętrznego [*implicite*], codziennego przekonania refleksja metodycznie dołącza zamierzony stan niepewności, który prowokuje naukowe poszukiwanie wewnętrznych, bezpośrednich przyczyn prawdy. Otóż jeżeli wychodzi się od takiej danej, że *wszystko*, absolutnie wszystko jest podane w wątpliwość, nie ma już miejsca na jakiekolwiek przekonanie — nawet zwyczajne, wewnętrzne — na którym wątpienie mogłoby się zaczepić. Zatem wątpienie powszechne może być tylko rzeczywiste”[103]. Oczywiście, jeśli wziąć pod uwagę stanowisko Merciera i jego krytykę koncepcji Kartezjusza, zrozumiałe staje się, że próbuje on sprowadzić wątpienie Kartezjańskie do takiego samego poziomu,

[97] Ibidem, s. 16.

[98] D. Mercier: *Critériologie générale…*, 1911, s. 67.

[99] R. Descartes: *Medytacje o pierwszej filozofii…*, s. 34; D. Mercier: *Critériologie générale…*, 1911, s. 67.

[100] D. Mercier: *Critériologie générale…*, 1911, s. 67. Por.: Idem: *Critériologie générale…*, 1899, s. 76; Idem: *Critériologie générale…*, 1900, s. 76.

[101] D. Mercier: *Critériologie générale…*, 1911, s. 68. Por.: Idem: *Critériologie générale…*, 1899, s. 76—77; Idem: *Critériologie générale…*, 1900, s. 76.

[102] D. Mercier: *Pourquoi le doute méthodique ne peut être universel…*, s. 11—16.

[103] Ibidem, s. 16.

jak wątpienie sceptyków, aby następnie w podobny sposób wątpienie to odrzucić, jako błędny punkt wyjścia intelektu wobec problemu pewności. Uzasadnione, chociaż niewątpliwie dyskusyjne wydają się również zastrzeżenia Merciera co do zakresu, jaki Kartezjusz nadał swemu wątpieniu[104]. Poważne wątpliwości nasuwa jednak próba utożsamienia takiego wątpienia, nawet gdyby faktycznie, jak twierdzi Mercier, miało ono charakter powszechny, z wątpieniem rzeczywistym. Jeżeli bowiem — o czym przypominał sam Mercier — wątpienie rzeczywiste miałby charakteryzować prosty stan umysłu, wykluczający jakiekolwiek przekonanie o istnieniu prawdy niepodważalnie pewnej[105], to trzeba by postawić pytanie, czy taki prosty stan umysłu faktycznie u Kartezjusza występuje. Mercier utrzymuje, że tak jest w istocie, i zaznacza: „W jego myśleniu wątpienie nie jest prostą fikcją bez konsekwencji, ale zamachem na rzeczywiste posiadanie pewności i na spokój jego duszy"[106]. Odsyła przy tym do fragmentów z *Rozprawy o metodzie*, gdzie Kartezjusz pisze: „Aby nie pozostawać zupełnie niezdecydowanym co do swych czynów w czasie, gdy rozum zniewala mnie ku temu w mym sądzeniu, oraz aby nie zaprzestać od owej chwili żyć najszczęśliwiej, jak tylko można, urobiłem sobie moralność tymczasową, składającą się zaledwie z trzech czy czterech zasad postępowania"[107]. „Upewniwszy się w taki sposób co do tych zasad — dodaje Kartezjusz — i odłożywszy je na bok wraz z prawdami wiary, którym zawsze ufałem w pierwszym rzędzie, uznałem, co się tyczy pozostałych mych mniemań, że mogę swobodnie zacząć się ich pozbywać"[108]. Trzeba przy tym podkreślić, że Kartezjusz nie tylko pozbywa się, w opinii Merciera, przekonań wątpliwych, ale również chce wątpić w te przekonania, w które zwątpić trudno. Właśnie owo *chce* świadczy, zdaniem Merciera, o rzeczywistym charakterze jego wątpienia. „Czy Kartezjusz nie deklaruje — pyta Mercier — że jego wątpienie, które we właściwej formie jest stanem *intelektu*, ma charakter *fikcji*? Czy nie pisze: »*Chciałem* przypuszczać,

[104] O tym, że przypisywanie Kartezjuszowi wątpienia powszechnego jest dyskusyjne, wspominał sam Mercier, zwracając uwagę na fakt, że część interpretatorów myśli Kartezjańskiej (między innymi Fritz Medicus na łamach *Kantstudien*) nie uznaje wątpienia Kartezjańskiego za powszechne przede wszystkim dlatego, że ich zdaniem, Kartezjusz nie zdołał wykluczyć ze swego wątpienia percepcji własnej egzystencji (por. D. Mercier: *Critériologie générale*..., 1911, s. 62). Mercier będzie polemizował z takim stanowiskiem, utrzymując, że zachodzi zasadnicza sprzeczność między pierwszym etapem Kartezjańskiej metody (wątpieniem we wszystko, co pewne) a etapem drugim — stwierdzeniem pewności *ja*. Stanowisko Merciera w tej kwestii przedstawione zostanie w części zatytułowanej *Aporie Kartezjańskiej metody wątpienia*.

[105] Por. D. Mercier: *Pourquoi le doute méthodique ne peut être universel*..., s. 9.

[106] D. Mercier: *Critériologie générale*..., 1911, s. 68.

[107] R. Descartes: *Rozprawa o metodzie*..., s. 27; D. Mercier: *Critériologie générale*..., 1911, s. 68.

[108] R. Descartes: *Rozprawa o metodzie*..., s. 33; D. Mercier: *Critériologie générale*..., 1911, s. 68.

że nie było żadnej rzeczy, która byłaby taką, jak nasze zmysły nam ją przedstawiają […]; *zdecydowałem się udawać* [*feindre*], że wszystkie rzeczy, które kiedykolwiek dotarły do mojego umysłu, nie były prawdziwsze niż iluzje moich snów«?"[109] „Otóż nie — odpowiada Mercier — Kartezjusz nie udaje tylko, że wątpi. W rzeczywistości on chce wątpić i dostarcza sobie motywów wątpienia we wszystko, co do tej pory — słusznie czy nie — uznawał za pewne"[110]. Co więcej, zdaniem Merciera, Kartezjusz w swoim wątpieniu idzie jeszcze dalej niż sceptycy, ponieważ nie mogąc w sposób pewny rozstrzygnąć, czy dane przekonanie jest prawdziwe, czy też fałszywe, nie tylko nie zawiesza swego sądu, lecz arbitralnie uznaje owo przekonanie za fałszywe — chce przyjąć, że to, co umysł przedstawiał mu jako rzeczywiste, jest w gruncie rzeczy irrealnym wytworem snu[111]. Takie stanowisko Merciera musi, oczywiście, budzić rozmaite zastrzeżenia. Trudno bowiem przyjąć, jak czyni to Mercier, że owa deklarowana przez Kartezjusza chęć wątpienia faktycznie wyraża rzeczywisty stan wątpienia, w jakim miałby się znajdować jego umysł, a nie jedynie metodyczną próbę zakwestionowania wszystkich możliwych przekonań. Wątpliwości takie zdaje się również mieć sam Mercier, kiedy zastanawia się: „Zapytano by, czy przypisując autorowi *Rozprawy o metodzie* wątpienie rzeczywiste, nie wypaczacie jego intencji? Absolutnie nie — odpowiada jednak zdecydowanie — intencje nie mają tu nic do rzeczy. Należą one do moralności, a nie do kryteriologii"[112]. Nie można jednak przeoczyć faktu, że on sam przypisuje Kartezjuszowi intencje dogmatyczne — chęć ustalenia niepodważalnego kryterium prawdy[113]. Trudno w tym kontekście wyobrazić sobie, aby intencją Kartezjusza było osiągnięcie za pomocą wątpienia niepodważalnego fundamentu prawdy, gdyby jednocześnie jego umysł od początku znajdował się w prostym stanie wątpienia rzeczywi-

[109] D. Mercier: *Critériologie générale…*, 1911, s. 68—69. W polskim tłumaczeniu *Rozprawy o metodzie* fragment ten brzmi następująco: „Zamierzałem przyjąć, że nie istnieje ani jedna rzecz, która by była taką, jaką wydaje nam się za ich [zmysłów — A.B.] sprawą […]. Postanowiłem przyjąć, że wszystko, co kiedykolwiek znalazło się w moim umyśle, nie było bardziej prawdziwe niż moje senne widziadła". R. Descartes: *Rozprawa o metodzie…*, s. 38.

[110] D. Mercier: *Critériologie générale…*, 1911, s. 68—69.

[111] Por. ibidem, s. 69.

[112] Ibidem, s. 68. Por.: D. Mercier: *Critériologie générale…*, 1899, s. 73; Idem: *Critériologie générale…*, 1900, s. 73. W 1889 roku swą surową krytykę Kartezjusza usprawiedliwia Mercier również w następujący sposób: „Niewątpliwie nie sposób bronić się przed uczuciem zdziwienia, gdy rozważa się błędy logiczne zarzucane Kartezjuszowi i jest się zmuszonym postawić sobie pytanie, czy to przypadkiem nie my sami nie potrafimy wznieść się wystarczająco wysoko, aby pogodzić z sobą jawne antynomie, jakie stworzył ten wyższy intelekt […]. Ale teksty, na których opiera się nasza krytyka, wydają się jasne i wyraźne. Sądzimy, że to w nadmiernej tendencji autora do reagowania na pewne nadużycia scholastyki okresu dekadencji i w tendencji do odnowienia filozofii należy szukać niespójności i sprzeczności jego systemu". Idem: *Du fondement de la certitude…*, s. 56—57, przypis 1.

[113] Por. D. Mercier: *Critériologie générale…*, 1911, s. 56.

stego, wykluczającym jakąkolwiek pewność. Trudno jednak również przyjąć, że w samym procesie wątpienia intencje Kartezjusza ewoluowały od rzeczywistego zamiaru odnalezienia niepowątpiewalnej pewności do rzeczywistego zamiaru zwątpienia w nią. Co więcej, wprowadzony przez Merciera argument, że wątpienie Kartezjusza jest rzeczywiste, a nie metodyczne, jako że ma charakter powszechny, nie jest tutaj przekonujący. Jeżeli bowiem do istoty wątpienia metodycznego należy złożony stan intelektu — przemieszanie pewności i wątpienia — to nasuwa się pytanie: dlaczego takim wątpieniem nie można by objąć wszystkich potencjalnych pewności? Mercier taką sytuację uznaje za sprzeczną, natomiast nie tłumaczy, na czym owa sprzeczność miałaby polegać. Swą analizę Kartezjańskiego wątpienia kończy po prostu następującą konkluzją: „Kartezjusz nie miał zamiaru wątpić rzeczywiście; chciał praktykować wątpienie metodyczne. Jednak chcąc popchnąć swoje wątpienie tak daleko, jak to tylko możliwe, odwołał się do rozważań, których konieczną konsekwencją było — chcąc nie chcąc — nadanie jego wątpieniu charakteru powszechnego. Otóż, od kiedy wątpienie stało się powszechne, nie mogło pozostawać już metodyczne, ale zdegenerowało się fatalnie do wątpienia rzeczywistego”[114]. Wydaje się, że owa degeneracja miała nastąpić w chwili, w której wątpienie metodyczne przyjęło charakter powszechny, a zatem, według Merciera, nie pozostawiający miejsca na jakąkolwiek pewność[115]. Rodzi się jednak pytanie, skąd taki wniosek, skoro do istoty zarówno jednego, jak i drugiego wątpienia Mercier zaliczył wcześniej nie jego zakres, lecz związany z nim stan umysłu. Mercier zakłada arbitralnie, że wątpienie powszechne musi być rzeczywiste, nie stawia jednak nawet pytania, czy wątpienie rzeczywiste może być także częściowe. Właśnie w tej ostatniej sytuacji, a trudno byłoby zaprzeczyć możliwości rzeczywistego wątpienia w pewien tylko rodzaj pewności (na przykład zmysłowych), wątpienie metodyczne różniłoby się od wątpienia rzeczywistego stanem umysłu, ale nie zakresem. Dlaczego więc taka różnica nie mogłaby się zaznaczyć również w sytuacji, w której zakres wątpienia metodycznego byłby dokładnie taki, jak wątpienia rzeczywistego — powszechny? Stanowisko Merciera jest zrozumiałe z perspektywy zamysłu, który mu przyświeca — próby odrzucenia wątpienia Kartezjańskiego z tych samych powodów, z jakich odrzuca również wątpienie sceptyków — jednakże właśnie dlatego zawiera ono upraszczające utożsamienie tych dwóch koncepcji, utożsamienie, które w konsekwencji, poważnie obciąża Mercierowską interpretację myśli

[114] D. Mercier: *Pourquoi le doute méthodique ne peut être universel…*, s. 16—17. Już w 1885 roku Mercier wspomina o tym w następujący sposób: „Kartezjusz nie miał, oczywiście, zamiaru głosić ani naturalnie, ani w sensie naukowym wątpienia powszechnego, ale nie można zaprzeczyć, że jego myślenie lub co najmniej jego język wykroczyły poza wyznaczony cel”. Idem: *Théorie de la connaissance certaine…*, s. 62.

[115] Por. D. Mercier: *Critériologie générale…*, 1911, s. 68.

Kartezjusza. Stąd też uzasadniony zarzut Georgesa Van Rieta, który utrzymywał, że gdy Mercier mówi o wątpieniu powszechnym, to „u niego owo wyrażenie jest synonimem sceptycyzmu”[116]. Tymczasem, aby udowodnić, że zaproponowane przez Kartezjusza wątpienie nie gwarantuje właściwego dla analizy problemu pewności punktu wyjścia intelektu, co przecież stanowi główny cel Mercierowskich analiz, wystarczyłoby, jak się wydaje, zamiast zaliczać Kartezjusza do grona sceptyków, wykazać po prostu, że nawet jeżeli jego wątpienie ma charakter nie rzeczywisty, lecz metodyczny, ze względu na swą powszechność nie daje podstaw do osiągnięcia jakiejkolwiek pewności. Taki wniosek postawi Mercier, analizując sposób, w jaki Kartezjusz przechodzi od wątpienia do ustalenia pewności istnienia *ja*.

3.2.6. Aporie Kartezjańskiej metody wątpienia

Dodatkowym argumentem potwierdzającym fakt, że wątpienie Kartezjańskie, mimo że powszechne, nie mogło mieć charakteru rzeczywistego, są słowa samego Merciera, który przyznaje: „Niewątpliwie intencje Kartezjusza były od początku i pozostały do końca dogmatyczne”[117]. W świetle takiej oceny trudno uznać, że tego rodzaju intencje przyświecały komuś, kto wątpiłby w sposób rzeczywisty o możliwości osiągnięcia poznania pewnego. Problem Kartezjańskiego wątpienia nie tkwi zatem w jego realności, lecz w jego powszechności; i właśnie na ten aspekt całej metody zwraca Mercier szczególną uwagę, zarzucając Kartezjuszowi brak logicznej poprawności — podkreśla, że „deklaracje formułowane przez niego na drugim etapie jego metody nie są zgodne z początkowymi deklaracjami *Rozprawy*”[118]. „Ktokolwiek — pisze Mercier — ma świadomość działania, jest pewien, że ktoś działa, że ktoś istnieje; ktokolwiek ma świadomość wątpienia, ma świadomość działania i dostrzega w swym akcie wątpienia obecność podmiotu, któ-

[116] G. Van Riet: *L'Épistémologie thomiste…*, s. 148. Potwierdzają to słowa samego Merciera, który w 1885 roku przekonywał: „Metoda Kartezjańska jest tylko powszechnym, naukowym sceptycyzmem lub też postępowaniem, które rozpoczyna od błędu *petitio principii*, a kończy popadnięciem w błędne koło”. D. Mercier: *Théorie de la connaissance certaine…*, s. 66.

[117] D. Mercier: *Critériologie générale…*, 1911, s. 76—77.

[118] Ibidem, s. 76. Już w 1889 roku Mercier podkreśla: „To, co w Kartezjańskiej metodzie następuje po utwierdzeniu wątpienia powszechnego, pozostaje w sprzeczności z założeniami początkowymi” (D. Mercier: *Du fondement de la certitude…*, s. 56); natomiast w 1899 i 1900 utrzymuje: „To za cenę braku logicznej poprawności Kartezjusz przeszedł od powszechnego wątpienia do dogmatycznego stwierdzenia rzeczywistości swojego myślenia i swojej egzystencji”. Idem: *Critériologie générale…*, 1899, s. 84; Idem: *Critériologie générale…*, 1900, s. 84.

ry działa i wątpi. Wątpię, myślę, jestem. To nie podlega zaprzeczeniu i Kartezjusz ma rację, gdy dostrzega niemożność zanegowania tego”[119]. Problem jednak, zdaniem Merciera, leży gdzie indziej. Chodzi mianowicie o logiczną poprawność samego wywodu Kartezjusza, o to, że na pierwszym etapie swojej metody kwestionuje on, w opinii Merciera, właśnie te narzędzia, które w jej drugiej fazie wykorzystuje do stwierdzenia pewności istnienia *ja*. Mercier odwołuje się tu do fragmentów z *Medytacji o pierwszej filozofii* i *Rozprawy o metodzie*, w których Kartezjusz pisze: „Lecz przecież teraz całkiem pewnie na jawie patrzę na ten papier, ta głowa, którą poruszam, nie jest we śnie pogrążona. Rękę tę wyciągam przed siebie z rozmysłu i ze świadomością, i mam w niej czucie; tak wyraźnie nie przedstawiałoby się to śpiącemu. A jednak przypominam sobie, że podobne rozważania zwiodły mnie innym razem w snach. Gdy o tym myślę uważniej, widzę tak jasno, że nigdy nie można na podstawie pewnych oznak odróżnić jawy od snu, iż ogarnia mnie zdumienie i to zdumienie właśnie utwierdza mnie prawie w mniemaniu, że śnię”[120]. Jednocześnie jednak Kartezjusz zaznacza: „Zwróciłem uwagę na to, że w chwili, gdy chciałem tak myśleć, że wszystko jest fałszywe, stawało się konieczne, bym ja, który to myślał, był czymś”[121]. Mercier komentuje to w następujący sposób: „Kartezjusz mówił nam: wątpię w moją świadomość, gdy mówi mi: »świadomie i rozmyślnie wyciągam tę rękę i czuję ją«. A oto twierdzi: »gdy chciałem tak myśleć, że wszystko jest fałszywe, stawało się konieczne, bym ja, który to myślał, był czymś«. Jak to — pyta Mercier, zwracając się wprost do Kartezjusza — […] odrzucacie świadectwo świadomości, gdy mówi wam ona: »chcę rozmyślnie wyciągnąć rękę«, a słuchacie jej, gdy wam mówi: »chcę myśleć, że wszystko jest fałszywe«. Odrzucacie ją, gdy mówi: »mam świadomość wyciągnięcia ręki«, a słuchacie jej, gdy mówi: »mam świadomość myślenia«. Oponujecie, że nie jesteście zupełnie pewni w rozróżnianiu między jawą a snem, gdy po namyśle decydujecie się wyciągnąć rękę. Ale czy jesteście pewni, że nie śnicie, kiedy sądzicie, że wątpicie i posiadacie w tym akcie intuicję waszego istnienia?”[122]. W opinii Merciera metoda Kartezjusza zawiera więc następującą sprzeczność: z jednej strony szuka on rozmaitych sposobów (argument ze snu, przewrotność ducha zwodziciela), aby podważyć każde świadectwo świadomości i tym samym zanegować pewność wszystkich swoich poznań, z drugiej strony twierdzi, że nie może być pewniejszego fundamentu niż świadectwo świadomości potwierdzającej pewność jego wątpienia i egzystencji.

[119] D. Mercier: *Critériologie générale…*, 1911, s. 76.
[120] R. Descartes: *Medytacje o pierwszej filozofii…*, s. 22—23.
[121] R. Descartes: *Rozprawa o metodzie…*, s. 38.
[122] D. Mercier: *Critériologie générale…*, 1911, s. 76. Por.: Idem: *Critériologie générale…*, 1899, s. 84—85; Idem: *Critériologie générale…*, 1900, s. 84—85.

Zdaniem Merciera, sprzeczność jest tu uderzająca[123]. „Po zwątpieniu w naszą *naturę* — pisze Mercier — fundament wszystkich naszych władz i źródło wszystkich naszych aktywności — jest nielogiczne wykluczanie z tego *empirium* wątpienia jednego określonego aktu. Jeśli duch zwodziciel może nas mylić w pewnych przypadkach, nielogiczne jest przyjmowanie, że jesteśmy zabezpieczeni przed jego oszustwami w momencie, kiedy mówimy: myślę, więc jestem"[124]. Ten Kartezjański błąd ma jednak jeszcze, w opinii Merciera, dużo szersze i poważniejsze konsekwencje niż tylko zwykły brak logicznej poprawności. Mercier podkreśla, że skutki powszechnego charakteru Kartezjańskiego wątpienia uniemożliwiają przyjęcie go jako punktu wyjścia intelektu wobec problemu pewności. Jego zdaniem, najbardziej szkod-

[123] Por. D. Mercier: *Critériologie générale*..., 1911, s. 77. Zbigniew Drozdowicz zwraca uwagę na fakt, że sprzeczności w koncepcji Kartezjusza ujawniają się wówczas, gdy przypisuje się mu stanowisko wątpienia metodycznego, czy też mówiąc inaczej, sceptycyzmu metodycznego. „Tradycyjnie — zauważa Drozdowicz — przyjmuje się, iż jedną z podstawowych dyrektyw kartezjańskiej metodologii jest postulat tak zwanego »sceptycyzmu metodycznego« [...]. Na pierwszy rzut oka może się zdawać, iż Kartezjusz, przyjmując ową dyrektywę oraz zalecając ją innym, zarówno sam postępuje racjonalnie, jak i postuluje racjonalne postępowanie. Przekonanie okazuje się złudne po baczniejszym przyjrzeniu się owej dyrektywie. Po pierwsze bowiem, można dojść do wniosku, że zawiera ona wewnętrzną sprzeczność. Po drugie — nietrudno jest rozpoznać, iż prowadzi ona do sprzeczności z wieloma innymi przekonaniami Filozofa, zarówno jasno i wyraźnie wypisanymi, jak i tkwiącymi w jego poglądach *implicite*. Sprzeczności te ujawniają się w tym momencie, gdy zwrócimy uwagę na to, co »sceptycyzm metodyczny« zaleca, oraz na wynikające z tego zalecenia konsekwencje. Jeżeli zatem ów »sceptycyzm« potraktować na serio, to powinniśmy zawiesić uznawanie dla wszystkich bez wyjątku sądów, łącznie z najbardziej oczywistymi. W tej sytuacji nie mamy prawa uznawać w punkcie wyjścia [...] osiągnięcia poszukiwanej wiedzy żadnego zdania orzekającego... łącznie z tym, w postaci którego sformułowana została dyrektywa »sceptycyzmu metodycznego«" (Z. Drozdowicz: *Kartezjusz a współczesność*. Poznań 1980, s. 40—41). W konsekwencji Drozdowicz pisze: „Podsumowując powyższe wywody, można stwierdzić, iż jeżeli Kartezjusz sformułowałby i przyjął dyrektywę sceptycyzmu metodycznego, to w konsekwencji: a) coś innego głosił on w teorii, coś innego zaś przyjmuje w swej praktyce poznawczej; b) jego wypowiedzi tworzą splot sprzecznych poglądów; c) nie może on być w żaden sposób konsekwentny w swoim postępowaniu poznawczym" (ibidem, s. 43). Drozdowicz staje zatem na stanowisku, że nie należy Kartezjuszowi przypisywać metodycznego sceptycyzmu, lecz *intencjonalnie racjonalistyczny krytycyzm*, i dowodzi, jak z tej perspektywy unika on zarzutu sprzeczności (por. ibidem, s. 43—48). Mercier — przeciwnie: utrzymuje, że koncepcję Kartezjańską cechuje sceptycyzm metodyczny — wątpienie metodyczne — i że przyjmuje ono charakter powszechny, wikłając tym samym jego autora w nierozwiązywalne sprzeczności.

[124] D. Mercier, D. Nys: *Traité élémentaire de la philosophie à l'usage des classes*..., s. 423. „*Cogito ergo sum* — stwierdza Mercier w 1885 roku — jest zatem w ustach Kartezjusza formułą nielogiczną, mało ważne zresztą, czy jest to dla niego wyraz »prostego badania umysłu«, czy konkluzja sylogizmu. Chcieć zdać się bardziej na intencje niż na twierdzenia filozofa i nie obstawać przy powszechnym wątpieniu, które znajduje się w punkcie wyjścia metody, to doprowadzić do sytuacji, w której *cogito ergo sum* unika zarzutów nielogiczności, ale redukuje się do poziomu twierdzenia bez dowodu". D. Mercier: *Théorie de la connaissance certaine*..., s. 63.

liwą konsekwencją Kartezjańskiej metody jest w tym kontekście przede wszystkim arbitralne zakwestionowanie wartości ludzkich władz poznawczych. Odwołuje się on tu zwłaszcza do tego fragmentu *Medytacji o pierwszej filozofii*, w którym Kartezjusz wyjaśnia: „Ponieważ już sam rozum radzi, by nie mniej ostrożnie powstrzymać się od uznania tych rzeczy, które są niezupełnie pewne i niewątpliwe, jak od oczywiście fałszywych, zatem wystarczy do odrzucenia wszystkich, jeśli w każdej znajdę jakąś rację do wątpienia. A także nie trzeba poszczególnych poglądów po kolei przechodzić — byłaby to praca bez końca — lecz ponieważ po zburzeniu fundamentów wszystko, co na nich jest zbudowane, samo upada, przystąpię od razu do samych zasad, na których opiera się wszystko, w co niegdyś wierzyłem”[125]. Według Merciera chodzi tu przede wszystkim o ludzkie władze poznawcze i dlatego stwierdza on zdecydowanie: „Kartezjusz popełnił metodyczny błąd, gdy zakwestionował wartość naszych *władz*, zanim sprawdził wartość ich aktów. My wcale nie uchwytujemy naszych *władz* samych w sobie; wyłącznie działania [*actes*], to znaczy *władze działające* [*facultés agissantes*], podpadają bezpośrednio pod świadomość. To zatem od badania *aktów poznawczych* musi rozpoczynać epistemologia. Postępować według procesu odwrotnego — to chcieć podążać od nieznanego do znanego, wychodzić od ontologicznych zasad, których nie dosięgamy i nie możemy osiągnąć w nich samych, aby *a priori* osądzić akty, które powinny od nich pochodzić; podobny proceder jest sprzeczny z naturą rzeczy i wymogami metody naukowej”[126]. A ponieważ, zdaniem Merciera, do tego rodzaju sprzeczności prowadzi właśnie przyjęte przez Kartezjusza wątpienie powszechne, stwierdza on zdecydowanie: „Fikcyjne czy rzeczywiste, wątpienie *powszechne* jest bez wyjścia i nie można, nie chcąc narazić się na zarzut nielogiczności, wyprowadzić z niego pewności”[127]. Jak zatem, według Merciera, upewnić się, że intelekt w sposób pewny ma możliwość poznawczego ujęcia prawdy? „Nie chodzi o to — odpowiada Mercier — aby sprawdzać *władze* same w sobie, chcąc zdecydować, czy są one szczere czy mylące. To postępowanie, ponieważ niemożliwe do przeprowadzenia, jest w sposób nieunikniony jałowe […]. Jako że władze nie są poznawalne inaczej, jak tylko przez ich akty, ich akty ujawnią nam, czy można w nich odczuć zgubny wpływ ducha zwodziciela; chcieć wypowiadać się dobrze lub źle co do wartości zasad działania, zanim oceni się ich dzieło w przejawach ich aktywności, to żądanie chimeryczne i nierozsądne”[128]. „Dusza więc — pisze również

[125] R. Descartes: *Medytacje o pierwszej filozofii*…, s. 21.

[126] D. Mercier: *Critériologie générale*…, 1911, s. 81—82. Por.: Idem: *Critériologie générale*…, 1899, s. 87—88; Idem: *Critériologie générale*…, 1900, s. 87—88.

[127] D. Mercier, D. Nys: *Traité élémentaire de la philosophie à l’usage des classes*…, s. 423.

[128] D. Mercier: *Critériologie générale*…, 1911, s. 82—83. Por.: Idem: *Critériologie générale*…, 1899, s. 88; Idem: *Critériologie générale*…, 1900, s. 88.

Mercier — nie poznaje sama siebie bezpośrednio, jak tego chciał Kartezjusz, ponieważ z siebie samej, ze swej natury nie jest zdolna do tego, żeby zostać poznaną […]. Dusza nie poznaje nawet własnego istnienia inaczej, jak tylko pod warunkiem działania i widzenia siebie jako działającej"[129]. Mercier podsumowuje swą analizę następującą konkluzją: „Opieranie problemu kryteriologicznego bezpośrednio na badaniu *władz* poznawczych jest nienaukowe [*antiscientifique*]; zakładanie *a priori* w formie tezy — albo z przyczyn naturalnych, albo za pośrednictwem sztucznych rozważań — że intelekt jest lub musi być gruntownie niezdatny do pewnego poznania prawdy, jest *arbitralne*. Sądzi się drzewo po jego owocach. Rozważania przywołane przez Kartezjusza na korzyść wstępnego wątpienia powszechnego są nie do utrzymania. Filozofia krytyczna nie może rozpoczynać od wątpienia powszechnego"[130]. Nasuwa się jednak pytanie, czy w takiej sytuacji, poszukując innych pozycji wyjściowych intelektu wobec problemu pewności niż te zaproponowane przez sceptyków oraz Kartezjusza, nie sytuuje się Mercier zwyczajnie po stronie nawiązującego do tradycji scholastycznej stanowiska, które powszechnemu wątpieniu przeciwstawiało tezę o istnieniu jednej prawdy lub kilku niepodważalnych, pierwotnych prawd — fundamentów wszelkiej pewności — stanowiących oparcie ludzkiego poznania? Tego rodzaju wątpliwości rozwieje polemika, którą toczyć będzie Mercier ze stanowiskiem przedstawicieli tak zwanego *wyolbrzymionego dogmatyzmu*.

3.3. Wyolbrzymiony dogmatyzm a problem pierwszej zasady pewności

Mimo że wątpienie — zarówno to głoszone przez sceptyków, jak i to proponowane przez Kartezjusza — nie może, zdaniem Merciera, w sposób właściwy określać początkowej postawy intelektu wobec problemu pewności,

[129] D. Mercier: *Psychologie…*, s. 92.

[130] D. Mercier: *Critériologie générale…*, 1911, s. 83. Por.: Idem: *Critériologie générale…*, 1899, s. 88; Idem: *Critériologie générale…*, 1900, s. 88. Podobny wniosek formułuje Mercier już w 1885 roku: „Nie przesądzać ani pewności, ani niepewności żadnej z naszych myśli, zanieść najdalej, jak to możliwe, światło refleksji w taki sposób, aby nigdy nie uznawać tego, co niepewne, za to, co pewne — oto rola krytyki; ale utożsamić *a priori* badanie z wątpieniem, utrzymywać z założenia, »że trzeba odrzucić jako absolutnie fałszywe wszystko to, odnośnie do czego można by mieć najmniejszą wątpliwość«, »chcieć myśleć, że wszystko jest fałszywe«, to twierdzić arbitralnie, że sceptyk ma rację, i rozstrzygać debatę na korzyść sceptycyzmu, żywiąc wyolbrzymioną obawę przed nierozsądnym dogmatyzmem". Idem: *Théorie de la connaissance certaine…*, s. 62.

to jednak wciąż aktualne pozostaje pytanie o pierwszą zasadę wszelkiej pewności, o podstawę, na której można by oprzeć cały proces poznania. Pytanie to, którego genezy upatruje Mercier w Kartezjańskiej metodzie wątpienia, dotyka jednego z najistotniejszych dla teorii pewności zagadnień. „*Pierwsza zasada filozofii* — podkreśla Mercier — te trzy słowa z *Rozprawy o metodzie* zrodziły poważny problem i wywołały kontrowersje, które nie są jeszcze wcale zakończone. Co to znaczy *pierwsza zasada filozofii*? W myśleniu Kartezjusza pierwsza zasada oznacza *pierwszą pewność* — fundament wszelkich innych pewności […]. Autor *Rozprawy o metodzie* miał tylko jedną troskę: dać nauce podstawę wystarczająco pewną, aby stawić czoła atakom sceptycyzmu”[131]. Gdyby tak zdefiniowany projekt został zrealizowany, nauka zyskałaby niepodważalny fundament swej pewności, a intelekt — gwarancję, że jego akty poznawcze ujmują rzeczywistość w sposób prawdziwy. Nic więc dziwnego, że w opozycji do powszechnego wątpienia sceptyków rozwinął się nurt, określany przez Merciera mianem wyolbrzymionego dogmatyzmu (*dogmatisme exagéré*)[132], który zakładał istnienie określonej zasady pewności i tym samym, już w punkcie wyjścia, pierwotną zdolność intelektu do poznania prawdy. Z tego właśnie powodu jego założenia poddaje Mercier szczegółowej analizie. „Wątpienie powszechne — zauważa — rzeczywiste lub fikcyjne jest nie do obronienia. Czy wynika z tego, że należy rozpocząć kryteriologię od *stwierdzenia zdolności* umysłu do poznania prawdy?”[133] Aby odpowiedzieć na to pytanie, należy, zdaniem Merciera, zbadać problem pierwszej zasady pewności w takim kształcie, w jakim sformułowany został na potrzeby dyskusji ze stanowiskiem sceptyków. „Kartezjusz — zaznacza Mercier — chciał powiedzieć: prawda »myślę, więc jestem«, aby była pewna, nie może opierać się na żadnej innej prawdzie; przeciwnie, na niej spoczywa pewność wszelkiej innej prawdy […]. Balmès — umysł metafizyczny — poszerzył problem; jednym wspólnym spojrzeniem objął zarówno byty, jak i poznania, porządek ontologiczny i porządek logiczny. Najpierw

[131] D. Mercier: *Critériologie générale…*, 1900, s. 89; Idem: *Critériologie générale…*, 1911, s. 84—85. Por. Idem: *Critériologie générale…*, 1899, s. 89—90.

[132] Por. D. Mercier: *Critériologie générale…*, 1911, s. 84. W polskim tłumaczeniu *Kryteriologii* termin *dogmatisme exagéré* tłumaczony jest jako *dogmatyzm przesadzony* (por. Idem: *Kryteryologia…*, s. 104). Trzeba przy tym podkreślić, że usystematyzowaną dyskusję z tym właśnie stanowiskiem rozpocznie Mercier praktycznie dopiero w 1895 roku artykułem *La théorie des trois vérités primitives* (*Teoria trzech prawd pierwotnych*) i kontynuować będzie w artykule *Discussion de la théorie des trois vérités primitives* (*Dyskusja o teorii trzech prawd pierwotnych*), a także w wydaniach *Kryteriologii* z 1899, 1900 i 1906 roku (oraz następnych). Przed 1895 rokiem, w traktatach: *Teoria poznania pewnego* i *O fundamencie pewności*, dyskusję taką można już zaobserwować, ale nie rozwija się ona jeszcze w sposób pełny i nie przybiera formy tak usystematyzowanej, jak później.

[133] D. Mercier, D. Nys: *Traité élémentaire de la philosophie à l’usage des classes…*, s. 424—425.

[rodzi się więc pytanie — A.B.], czy istnieje *w porządku ontologicznym* byt najwyższy — *pierwsza zasada* wszystkiego, co jest i co się dzieje? Następnie, czy istnieje *w porządku logicznym* pierwotna intuicja — *pierwsza logiczna zasada* wszystkiego, co poznawalne?"[134] Mercier podkreśla przy tym, że o ile pierwsze pytanie w całości mieści się właściwie w zakresie teodycei i dlatego w kryteriologii nie zostanie szerzej rozwinięte, o tyle drugie pytanie, jak zaznacza, „domaga się podziału: jeśli istnieje pierwsza zasada logiczna, to znaczy pierwsze poznanie — zasada wszelkiego poznania — czym jest owa pierwsza zasada? Czy jest ona *źródłem*, z którego wydobywa się *zawartość* innych poznań? To pytanie z zakresu ideologii, odnoszące się do początku naszych poznań. Czy jest ona pierwszą *pewnością*, na której jest *ufundowana* wszelka pewność? To pytanie z zakresu filozofii krytycznej"[135]. Właśnie te dwa ostatnie pytania rozwinie Mercier szerzej w formie trzech szczegółowych kwestii, próbując ustalić właściwy intelektowi punkt wyjścia wobec problemu pewności. „Czy istnieje — pyta — *jedna* prawda pierwsza — *źródło* wszelkiej prawdy? Czy istnieje *jedna* pewność pierwsza — konieczny *fundament* wszelkiej pewności — a w szczególności, czy pewność istnienia myślenia oraz istnienia *ja* jest, jak chciał tego Kartezjusz, pierwszą zasadą filozofii? Czy istnieje wreszcie wiele prawd spełniających wspólnie warunki pierwszej, fundamentalnej zasady wszelkiej pewności?"[136] Poszukiwanie odpowiedzi na to pytanie rozpoczyna Mercier od analizy problemu istnienia prawdy pierwotnej.

3.3.1. Problem prawdy pierwotnej

Analizę problemu istnienia pierwszej zasady — źródła wszelkiej prawdy — opiera Mercier praktycznie w całości na ustaleniach jednego z pierwszych prekursorów scholastycznego odrodzenia, hiszpańskiego filozofa Jaime'a Luciana Balmèsa i na jego głównym dziele *Filosofia Fundamental*[137]. Sformuło-

[134] D. Mercier: *Critériologie générale…*, 1911, s. 85. Por. Idem: *Critériologie générale…*, 1900, s. 90.

[135] D. Mercier: *Critériologie générale…*, 1911, s. 85. Por.: Idem: *Critériologie générale…*, 1899, s. 90; Idem: *Critériologie générale…*, 1900, s. 90.

[136] D. Mercier: *Critériologie générale…*, 1899, s. 90—91; Idem: *Critériologie générale…*, 1900, s. 91; Idem: *Critériologie générale…*, 1911, s. 86.

[137] „Według wykładu z *Filosofia fundamental* — podkreślał Étienne Gilson — […] doktryna Balmèsa jest katolicką wersją filozofii Reida (a przed Reidem Buffiera), wzbogaconą o elementy zaczerpnięte z Tomasza z Akwinu; ogólna inspiracja tej doktryny nie jest jednak tomistyczna. Ośrodkiem zainteresowania filozoficznego jest zagadnienie kryterium prawdy i pewnoś-

wane przez Balmèsa wnioski Mercier cytuje, streszcza i komentuje, a w niektórych miejscach — jeśli nie zgadzają się z jego własnym stanowiskiem — również koryguje. Przede wszystkim więc, na samym początku stawia za Balmèsem pytanie o istnienie prawdy pierwotnej — pierwszej zasady i źródła wszelkich innych prawd — i w następujący sposób streszcza jego odpowiedź: „Czy istnieje pierwsza zasada, źródło wszelkiej prawdy? Tak, odpowiada Balmès, w *powszechnym* porządku *intelektualnym*, gdyż z intuicji boskiej istoty wytryska w sposób konieczny intuicja powszechnego inteligibilnego porządku; nie — w *ludzkim* porządku *intelektualnym*"[138]. „W pierwszym wypadku — uzasadnia Mieczysław A. Krąpiec — chodzi o Boga i dlatego odpowiedź jest twierdząca. W wypadku drugim, gdy chodzi o porządek ludzkiego poznania, Balmès uważa, że intelekt ludzki dąży do upraszczania i jedności, co wynika z pragnienia Boga, ale takie pragnienie osiąga niedoskonałe rezultaty"[139]. Komentując takie stanowisko, Mercier pisze: „Ktokolwiek przyjmuje istnienie jednego Boga, stwórcy wszechświata, musi przyjąć, że *w porządku ontologicznym* wszystkie byty zależą od niego, od niego biorą swój początek. Odtąd syntetyczne poznanie wszechświata, takie jakie posiada Bóg przez zrozumienie własnej istoty, jest intuicją prawdy-matki, która obejmuje zarówno świat możliwości, jak i świat istnień. Zatem *w porządku logicznym*, rozpatrywanym w jego całości — Balmès nazywa go »powszechnym porządkiem intelektualnym« — istnieje pierwsza prawda, zasada wszystkich prawd"[140]. Im wyżej w hierarchii bytów znajduje się dany intelekt, tym bardziej jego poznanie zbliżone jest do intuicji jedności najwyższej prawdy pierwotnej, właściwej intelektowi boskiemu. Jednakże, jak podkreśla Mercier za Balmèsem, „żaden skończony intelekt […] nie osiąga doskonałej jedności; intelekt ludzki w szczególności jest poddany wielości form poznawczych w taki sposób, że *w porządku ludzkich* poznań, »w ludzkim porządku intelektualnym« nie istnieje, nie może istnieć pierwsza zasada, z której wytryska to, co Balmès nazywa »transcendentalną nauką« o wszechświecie"[141]. Takie rozwiązanie wzmacnia Balmès, wyróżniając do-

---

ci, które będzie stanowiło ośrodek refleksji filozoficznej Merciera". É. Gilson, T. Langan, A.A. Maurer: *Historia filozofii współczesnej*. Tłum. B. Chwedeńczuk, S. Zalewski. Warszawa 1979, s. 734—735, przypis 35.

[138] D. Mercier: *Critériologie générale…*, 1911, s. 86. Precyzję pytania o istnienie pierwszej zasady — źródła wszelkiej prawdy — zmniejsza fakt, że jak zaznacza Mieczysław A. Krąpiec, „termin *pierwsza zasada* jest wieloznaczny, może bowiem oznaczać albo pierwszą prawdę, z której na drodze rozwoju powstają inne prawdy, albo też prawdę założoną na początku we wszelkim myśleniu, jak też metodę". M.A. Krąpiec: *Poznawać czy myśleć…*, s. 11.

[139] M.A. Krąpiec: *Poznawać czy myśleć…*, s. 11.

[140] D. Mercier: *Critériologie générale…*, 1911, s. 86. Por.: Idem: *Critériologie générale…*, 1899, s. 91; Idem: *Critériologie générale…*, 1900, s. 91.

[141] D. Mercier: *Critériologie générale…*, 1911, s. 86—87. Por.: Idem: *Critériologie générale…*, 1899, s. 92; Idem: *Critériologie générale…*, 1900, s. 91—92.

datkowo, jak wskazuje Mieczysław A. Krąpiec, „dwie grupy prawd nie dających się do siebie sprowadzić: »prawdy idealne« i »prawdy realne«. Pierwsze rozumie jako prawdy o absolutnej konieczności w oderwaniu od istnienia, drugie natomiast — jako te, które *dotyczą* faktu istnienia”[142]. Odwołując się do tak przeprowadzonego podziału, czyli podziału na prawdy porządku realnego i prawdy porządku idealnego, Mercier stwierdza: „Pierwsze mogą nas informować o tym, co jest, nie formułują bowiem w ogóle opinii o tym, co musi być; drugie oznajmiają abstrakcyjne odniesienia, nie dają nam żadnej informacji na temat egzystencji. Zatem ani pierwsze nie mogą zastępować drugich, ani drugie — pierwszych. W konsekwencji ani jedne, ani drugie nie mogą konstytuować jednego źródła, z którego wytryskałaby dla intelektu cała prawda. Pierwsza kwestia — podsumowuje Mercier — musi zostać rozwiązana negatywnie: dla ludzkiego intelektu nie istnieje wcale pierwsza prawda — *źródło* wszelkiej prawdy”[143]. Podkreśla on przy tym, że omawiana kwestia źródła wszelkiej prawdy nie dotyczy tak naprawdę istoty problemu kryteriologicznego, ponieważ zagadnienie pochodzenia idei, jakie ma intelekt, oraz jedności lub wielości źródeł, z których się wywodzą, przynależy przede wszystkim do psychologii[144]. W tej kwestii Mercier przyjmuje więc bez głębszych analiz stanowisko Balmèsa, podkreślając jednocześnie, że z kryteriologicznego punktu widzenia ważniejsze jest drugie z zasygnalizowanych przezeń na początku pytań: czy istnieje pierwsza zasada, fundament wszelkiej pewności?[145]

3.3.2. Pierwotna pewność jako zasada filozofii

Jeżeli miałaby istnieć jakaś podstawowa prawda, na której ufundowana byłaby wszelka pewność, owa prawda musiałaby, zdaniem Merciera, spełniać następujące warunki: „Nie mogłaby opierać się na żadnej wcześniejszej pewności, gdyż inaczej byłaby superstrukturą, a nie fundamentem. Inne prawdy musiałyby się opierać na niej, jako że właśnie to niesie z sobą pojęcie fundamentu lub prawdy fundamentalnej. Z tego tytułu pierwsza zasada byłaby *koniecznym* fundamentem nauki pewnej. *Wszystkie* inne pewności musiałby się opierać na niej, gdyż inaczej mogłaby pełnić funkcję funda-

[142] M.A. Krąpiec: *Poznawać czy myśleć…*, s. 11.

[143] D. Mercier: *Critériologie générale…*, 1899, s. 92; Idem: *Critériologie générale…*, 1900, s. 93; Idem: *Critériologie générale…*, 1911, s. 87.

[144] Por. D. Mercier: *Critériologie générale…*, 1911, s. 87.

[145] Por. ibidem, s. 87—88.

mentu *w stosunku do* pewnych prawd późniejszych, ale nie fundamentu filozofii. Z tego tytułu pierwsza zasada byłaby *wystarczającym* fundamentem nauki pewnej. Otóż — podkreśla zdecydowanie Mercier — prawdy wyposażonej w takie cechy nie spotyka się ani wśród poznań w porządku realnym, ani idealnym"[146]. Dlaczego? Mieczysław A. Krąpiec, komentując stanowisko Balmèsa, wyjaśnia: „Żadna prawda realna nie jest źródłem wszelkiej prawdy, nieskończoność bowiem wymyka się naszej intuicji. Prawdy realne są zatem skończone. Prawda realna nie może zrodzić innej prawdy, gdyż jest tylko wyrażeniem faktu, konkretnego bytu przygodnego. Fakty najoczywiściej stwierdzone pozostają dla filozofii bezpłodne, jeśli nie połączą się z prawdami idealnymi"[147]. Mercier podkreśla w tym kontekście, powołując się na Balmèsa, że poznania dotyczące porządku realnego, ujmowane same w sobie, bez odniesienia do zasad idealnych, są zwykłymi percepcjami faktów i z tego powodu nie są ani prawdziwe, ani fałszywe — ani pewne, ani niepewne. Z kolei poznania dotyczące porządku idealnego, ze względu na swój abstrakcyjny przedmiot, nie mogą służyć za punkt oparcia twierdzeń dotyczących istnienia konkretnych faktów[148]. Co więcej, jak zauważa Krąpiec, „istnieją prawdy idealne dwojakiego rodzaju: geometryczne, implikujące przestrzeń, i niegeometryczne, abstrahujące od przestrzeni. Te dwie grupy idei dzieli przepaść. Nie istnieje więc jedna idea z jednej grupy, która by usprawiedliwiała przejście lub zawierała ideę grupy drugiej. Poza tym istnieją idee ogólne i szczegółowe, które wchodzą w skład myślenia, i tu również nie ma takiej idei, która mogłaby stać się punktem wyjścia […] wszelkiej prawdy. Istnienie jakiejś wiedzy transcendentalnej jest dla człowieka tylko chimerą"[149]. Takiego stanowiska Balmèsa Mercier nie komentuje i nie konfrontuje nawet z własnym stanowiskiem. Zadowala się wnioskiem, który bezpośrednio z niego wynika: „Nie ma — oznajmia — wyłącznie *jednej* prawdy, czy to z doświadczenia, czy rozumowej, która miałaby przywilej fundowania pewności filozofii. Nie istnieje w porządku logicznym *pierwsza zasada*. Z tego wypływa natychmiast wniosek — dodaje — że prawda *myślę, więc jestem*, także nie ma owego przywileju"[150]. Taki wniosek uderza, oczywiście, w sam fundament koncepcji Kartezjańskiej. Mercier ma tego świadomość i pisze, odwołując się do słów Balmèsa: „*Pewność* istnienia myślenia i *ja* przestaje być *fundamentem* filozofii. Stwierdzając fakt myślenia i istnienia, Kartezjusz nie spostrzegł wcale, zauważa Balmès, że przeszedł z porząd-

[146] D. Mercier: *Critériologie générale…*, 1900, s. 94; Idem: *Critériologie générale…*, 1911, s. 88. Por. Idem: *Critériologie générale…*, 1899, s. 93.

[147] M.A. Krąpiec: *Poznawać czy myśleć…*, s. 11.

[148] Por. D. Mercier: *Critériologie générale…*, 1911, s. 88—89.

[149] M.A. Krąpiec: *Poznawać czy myśleć…*, s. 12.

[150] D. Mercier: *Critériologie générale…*, 1899, s. 95; Idem: *Critériologie générale…*, 1900, s. 95; Idem: *Critériologie générale…*, 1911, s. 89.

ku idealnego do porządku realnego. Trzymanie się owego *Ja myślę* oznaczałoby zredukowanie całej swojej filozofii do zwyczajnej intuicji świadomości. Otóż chciał on dokonać czegoś więcej; chciał rozumować i *z konieczności pomógł sobie prawdą idealną*: *to, co myśli, istnieje*. W ten sposób wzbogacił indywidualny fakt prawdą powszechną i konieczną; a jako że potrzebował przewodnictwa, aby iść dalej, prosił o to prawomocność oczywistości. Widać zatem, jak ten filozof, który z taką gorliwością poszukiwał jedności, stawiając już pierwsze kroki, potknął się o potrójny fenomen: *fakt, prawdę obiektywną, kryterium*"[151]. Mercier podkreśla w tym miejscu znaczenie przytaczanych słów Balmèsa, dodając, że chociaż słusznie, jego zdaniem, kwestionują one możliwość istnienia jednego fundamentu wszelkiej pewności — w tym możliwość, aby taką rolę odgrywała Kartezjańska formuła *cogito ergo sum* — to jednak zapowiadają inne, przyjęte przez Balmèsa rozwiązanie: próbę określenia nie jednej prawdy, lecz kilku fundamentalnych prawd, które miałyby odgrywać rolę pierwszej zasady pewności[152]. Z takim rozwiązaniem będzie Mercier zdecydowanie polemizował.

3.3.3. Koncepcja trzech prawd pierwotnych

Analiza koncepcji trzech prawd pierwotnych stanowi samo centrum Mercierowskiej krytyki stanowiska wyolbrzymionego dogmatyzmu. Do tej pory, odrzucając koncepcję istnienia jednej prawdy pierwszej — źródła wszelkiej innej prawdy — oraz koncepcję jednej, pierwotnej pewności — koniecznego fundamentu wszelkiej pewności — Mercier posługiwał się po prostu argumentami Balmèsa, uznając ich wystarczalność i nie rozwijając ich w wybranym przez siebie kierunku. Sytuacja zmienia się zdecydowanie w chwili, gdy sam Balmès przyjmuje stanowisko wyolbrzymionego dogmatyzmu i zakłada istnienie nie jednej prawdy, lecz trzech pierwotnych prawd, tkwiących u podstaw wszelkiej pewności, wśród których, jak zauważa Mieczysław A. Krąpiec, na pierwszym miejscu lokuje także Kartezjańską zasadę *cogito ergo sum*. Mercier będzie próbował zakwestionować takie rozwiązanie, a w konsekwencji, ujmując sprawę nieco szerzej, zakwestionować wszelkie arbitralnie przyjęte założenia, że pytając o stan początkowy intelektu wobec problemu pewności, należy od razu uznać jego fundamentalną zdolność do poznania prawdy. Z tego też względu podejmie polemikę ze stanowiskiem

[151] J. Balmès: *Filosofia Fundamental*. Cyt. za: D. Mercier: *Critériologie générale…*, 1911, s. 90—91.

[152] Por. D. Mercier: *Critériologie générale…*, 1911, s. 91.

Balmèsa, a także ze stanowiskiem Salvatore Tongiorgiego i Domenica Palmieriego, którzy koncepcję Balmèsa rozwijali[153]. Najpierw jednak zwraca Mercier uwagę na fakt, że analizie tego problemu poświęcił Balmès znaczną część swej *Filozofii fundamentalnej*, i podkreśla: „Po zwycięskim ustaleniu, że nie istnieje jedyna podstawa ludzkiej wiedzy, spodziewając się, że prawdy porządku realnego i porządku idealnego nie sprowadzają się do tej samej zasady, stwierdza on, że nauka w sposób konieczny spoczywa na *kilku fundamentalnych zasadach*, z których każda konieczna jest w swoim gatunku i w swoim miejscu"[154]. O jakie zasady chodzi? „W historycznym rozwoju myśli — pisze Mieczysław A. Krąpiec — trzy prawdy mogły być uważane za podstawowe: *Cogito ergo sum* Kartezjusza; zasada niesprzeczności; Kartezjańska zasada idei jasnej i wyraźnej"[155]. Mercier odsyła w tym kontekście do fragmentów *Filozofii fundamentalnej*, w których Balmès tłumaczy: „Jest kilka sposobów postrzegania prawdy […], tak że postrzeżone prawdy przynależą do rozmaitych porządków, równoległych — żeby tak powiedzieć — do sposobów postrzegania […]. Te sposoby są trzy: świadomość, oczywistość, intelektualny instynkt. Odpowiadające im prawdy to: prawdy zmysłu wewnętrznego, prawdy konieczne, prawdy zmysłu wspólnego […]. Świadomość obejmuje wszystkie fakty, dostępne naszej duszy w sposób bezpośredni, jako czysto subiektywne. Oczywistość rozciąga się na wszystkie te prawdy obiektywne, nad którymi rozum sprawuje kontrolę. Intelektualny instynkt jest naturalną skłonnością do przekonań mieszczących się w porządku faktów poza zmysłem wewnętrznym i oczywistością"[156]. „Istnieją zatem — podsumowuje koncepcję Balmèsa Krąpiec — trzy pierwotne, nie dające się do siebie sprowadzić zasady, chociaż w poznaniu wzajemnie się one warunkują. W oparciu o nie tworzy Balmès słynną teorię »trzech prawd pierwotnych« — kryteriów pewności: kryterium pierwsze to wynikające ze świadomości stwierdzenie faktu istnienia; kryterium drugie to zasada niesprzeczności pojęta jako coś oczywistego; kryterium trzecie to »intelektualny instynkt« dotyczący obiektywności poznania, instynkt, którego się nie dowodzi, gdyż dowodzenie dokonuje się poprzez idee. Bez zasady intelektualnego instynktu, czyli bez postulatu poznawalności świata przez na-

[153] Maurice de Wulf podkreślał, że jeżeli Mercier „przykładał tyle uwagi do stanowiska Balmèsa i Tongiorgiego, to czynił to bardziej ze względów taktycznych niż z przekonania. Godzina tych myślicieli minęła. Jednak ponad ich głowami celował on w grupę prozelitów, porwanych przez niewczesną gorliwość o zachowanie ortodoksji, która wcale nie potrzebowała ich pomocy". M. de Wulf: *Le philosophe et l'initiateur…*, s. 102—103.

[154] D. Mercier: *Critériologie générale…*, 1911, s. 91.

[155] M.A. Krąpiec: *Poznawać czy myśleć…*, s. 12.

[156] J. Balmès: *Filosofia Fundamental*. Cyt. za: D. Mercier: *Critériologie générale…*, 1911, s. 91—92.

sze władze poznawcze, nie można w ogóle myśleć”[157]. Taką koncepcję, zdaniem Merciera, przejmuje i nieco modyfikuje Salvatore Tongiorgi w swym dziele *Institutiones Philosophicae*, a także uczeń Tongiorgiego — Domenico Palmieri. „Tongiorgi — pisze Mercier — przejął i nieznacznie zmodyfikował tezę Balmèsa o istnieniu trzech fundamentalnych zasad, koniecznych do ustalenia nauki pewnej. Dla Tongiorgiego, tak jak dla Balmèsa, prawda zasady sprzeczności stanowi podstawę prawd porządku idealnego; pewność istnienia *ja* jest podstawą prawd porządku realnego; według hiszpańskiego filozofa przejście od porządku idealnego do porządku realnego dokonuje się i usprawiedliwia za pośrednictwem swoistego »intelektualnego instynktu«; według profesora Kolegium Rzymskiego dzieje się to na mocy pewności, która poprzedza wszelkie filozoficzne poszukiwania i która ma za przedmiot niedowodliwą, ale też niezaprzeczalną zdolność ludzkiego intelektu do osiągnięcia prawdy, to znaczy do utworzenia sobie idei, które wiernie przedstawiają świat rzeczywisty”[158]. Tongiorgi twierdzi, że jak zaznacza Mieczysław A. Krąpiec, „tego rodzaju zasady są same przez się oczywiste, nie podlegają żadnemu dowodzeniu i są bazą dla wszelkich prawd, nie wykazuje jednak, w jaki sposób uzasadniają one inne prawdy”[159]. Natomiast podstawowa różnica między stanowiskiem Tongiorgiego i Balmèsa zasadza się, w opinii Merciera, na sposobie rozumienia związków między poszczególnymi prawdami pierwotnymi. Mercier zwraca uwagę, że „według tego ostatniego *trzy* fundamentalne zasady nie są od siebie zależne. Twierdzenia dotyczące faktów świadomości swoją pewność opierają w sposób konieczny […] na prawdzie zasady sprzeczności, ale prawda tej zasady nie opiera się na fakcie świadomości […]. Dla Tongiorgiego — przeciwnie: trzy prawdy pierwotne są nierozerwalnie połączone. Podsumowując — pisze Mercier — dogmatyzm Tongiorgiego przeciwstawia sceptycyzmowi twierdzenie o trzech prawdach pierwotnych, w sposób konieczny niezaprzeczalnych, określanych mianem »prawd pierwotnych« [*vérités primitives*], a mianowicie: twierdzenie o pierwszej zasadzie — zasadzie sprzeczności; twierdzenie o pierwszym fakcie — istnieniu *ja*; wreszcie twierdzenie o pierwszym warunku — zdolności rozumu do poznania prawdy, to znaczy do posiadania idei zgodnych z rzeczami”[160]. Ta ostatnia prawda staje się przedmiotem szczególnego zainteresowania Merciera ze względu na podstawowy cel, który mu przyświeca — określenie wyjściowego stanu intelektu wobec problemu pewności. Z tego też powodu szczegółowej krytyce podda koncepcję prawd pierwotnych właś-

[157] M.A. Krąpiec: *Poznawać czy myśleć…*, s. 13—14.

[158] D. Mercier: *Critériologie générale…*, 1900, s. 99; Idem: *Critériologie générale…*, 1911, s. 92—93. Por. Idem: *Critériologie générale…*, 1899, s. 99.

[159] M.A. Krąpiec: *Poznawać czy myśleć…*, s. 35.

[160] D. Mercier: *Critériologie générale…*, 1900, s. 99—100; Idem: *Critériologie générale…*, 1911, s. 93—94. Por. Idem: *Critériologie générale…*, 1899, s. 99—100.

nie w wersji, jaką zaproponował Tongiorgi. Jak pisze Mercier, „poszukujemy — nie bez znaczenia jest przypominanie o tym — jaki jest uprawniony stan intelektu w momencie, w którym zmaga się on z fundamentalnymi problemami epistemologii. Według Tongiorgiego tym stanem początkowym byłoby stwierdzenie ogólnej zdolności intelektu do poznania prawdy, to znaczy do poznania elementów rzeczywistości takimi, jakimi są. Ta »prawda pierwotna« — podkreśla — trzecia w owej teorii, wymaga szczególnej uwagi”[161].

Zaproponowane przez Tongiorgiego trzy prawdy pierwotne są, jak podkreśla Mercier, „pierwotne w tym sensie, że są niedowodliwe, jako że muszą być założone w każdym dowodzie filozoficznym. Nie można zresztą im zaprzeczyć ani ich kontestować bez ich ukrytego potwierdzenia”[162]. W sposób systematyczny krytykę tej koncepcji przedstawia Mercier po raz pierwszy w 1895 roku w artykule *La théorie des trois vérités primitives*. Nie znaczy to jednak, że takie stanowisko przyjął od początku swej filozoficznej kariery. Wydaje się, że przed 1882 rokiem, kiedy to jeszcze wykładał filozofię w Małym Seminarium Duchownym w Malines, akceptował koncepcję trzech prawd pierwotnych w wersji zaproponowanej przez Balmèsa i Tongiorgiego. Georges Van Riet pisał, że „podręcznikiem, który służył Mercierowi za podstawę w nauczaniu w Malines, była *Philosophia elementaria* Gonzaleza — podręcznik bez głębi, ale ściśle tomistyczny. Mercier komentował go i w niektórych miejscach modyfikował układ lub wprowadzał nowe argumenty”[163]. Van Riet, powołując się na notatki z wykładów Merciera, które spisał F. Van Olmen w latach 1878—1879, wskazał dwie takie ważne modyfikacje wprowadzone przez Merciera. Pierwsza modyfikacja dotyczyła istnienia pewności, natomiast druga — kryterium prawdy[164]. Mercier nie ograniczał się w tej kwestii, jak czynił to Gonzalez, do stwierdzenia, że dowodem na istnienie pewności jest niespójność sceptycyzmu, ale jak zauważył Van Riet, dorzucał, że „istnieją trzy prawdy nazywane pierwotnymi, implikowane z taką koniecznością w każdym sądzie ludzkim, że nikt nie może im zaprzeczyć albo podać je w wątpliwość bez potwierdzenia ich w tym akcie”[165]. Wynika z tego, że po pierwsze, najprawdopodobniej już wtedy Mercier nie tylko znał *Filozofię fundamentalną* Balmèsa, ale również *Institutiones philosophicae* Tongiorgiego, po drugie zaś, że przed 1882 rokiem przyjmował jeszcze ich wzorem koncepcję trzech prawd pierwotnych, którą później, w okresie lowańskim, odrzucił. Dwa pierwsze traktaty Merciera dotyczące problemu pewności — *Teoria poznania pewnego* z 1885 roku i *O fundamen-*

[161] D. Mercier: *Critériologie générale…*, 1899, s. 101; Idem: *Critériologie générale…*, 1900, s. 102; Idem: *Critériologie générale…*, 1911, s. 96.

[162] D. Mercier, D. Nys: *Traité élémentaire de la philosophie à l'usage des classes…*, s. 425.

[163] G. Van Riet: *L'Épistémologie thomiste…*, s. 138.

[164] Por. ibidem.

[165] Ibidem.

cie pewności z 1889 roku — kładą podwaliny pod polemikę ze stanowiskiem wyolbrzymionego dogmatyzmu[166], a już wszystkie następne wydania *Kryteriologii*, począwszy od 1899 roku, polemikę tę przeprowadzają w sposób rozbudowany i systematyczny, koncentrując się zwłaszcza na dyskusji z koncepcją trzech prawd pierwotnych Tongiorgiego. Dyskusję tę w pewnym sensie otwiera wspomniany już artykuł z 1896 roku[167], w którym Mercier oświadcza, że teoria prawd pierwotnych „nie odpowiada na prawdziwy problem pewności, i ponadto — dodaje — jesteśmy zdania, że jest ona sama w sobie nie do przyjęcia, ponieważ grzeszy w niejednym miejscu usterkami i zbytkiem"[168]. Co leży u podstaw tak surowej opinii? Przede wszystkim fakt, że zdaniem Merciera, teoria ta nie stanowi właściwej przeciwwagi dla stanowiska sceptycyzmu. „Teoria trzech prawd pierwotnych — pisze Mercier — przywiązuje wagę do udowodnienia, że istnieją pewne twierdzenia, których nie można zanegować lub podać w wątpliwość, nie będąc zmuszonym do ich potwierdzenia. Otóż to nie konieczność stwierdzenia pewnych zdań powinna zostać wydobyta na jaw. Sceptycy mogą się zgodzić na istnienie takiego prawa koniecznościowego. To, co stanowi problem między nimi a nami, to *natura* owej konieczności potwierdzenia takiego lub innego zdania, to pytanie o możliwość poznania, czy konieczność ta jest subiektywna, czy też jest wynikiem motywów obiektywnych. Tego fundamentalnego pytania — jedynego, które byłoby rzeczywiście ważne — teoria prawd pierwotnych nie dotyka"[169]. Takie stanowisko Merciera musiało, oczywiście, wywołać reakcję

[166] Podkreślał to zwłaszcza Léon Noël: „Autor musiał zatem przekroczyć teorię trzech prawd pierwotnych. Czyni to w sposób bardzo wyraźny w wydaniu z 1884 roku, ale interesujące jest, że zarzuca tę teorię pewnym odmianom dogmatyzmu, o których już nie wspomina w wydaniach późniejszych. Autor odkrywa u Paula Janeta i Émile Saisseta tę podwójną ideę, że pewność jest naturalna i pierwotna, ale że […] sceptyk, uznając ją za podejrzaną, stawia się na niezbitej pozycji — takiej, która unika kontrowersji. Nie chcą oni zatem badać wartości rozumu […]. To przeciwko temu zakazowi zwraca się prawość umysłu Merciera" (L. N o ë l: *Le psychologue et le logicien…*, s. 134). Polemikę ze stanowiskiem Janeta i Saisseta prowadzi jednak Mercier nie tylko w ramach *Teorii poznania pewnego* z 1884 roku, ale również w traktacie *O fundamencie pewności* z 1889 roku. Por.: D. M e r c i e r: *Théorie de la connaissance certaine…*, s. 42—56; I d e m: *Du fondement de la certitude…*, s. 40—55.

[167] Dużo wcześniej, bo w 1885 roku Mercier zauważa: „Teoria trzech prawd pierwotnych nie jest więc pozbawiona zasług w dyskusji ze sceptycyzmem, niemniej rozważana jako ogólne stanowisko dogmatyzmu w kwestii pewności, teoria ta wydaje się nam możliwa do zaakceptowania tylko z podwójnym zastrzeżeniem: najpierw, zakładając, że byłaby ona bez zarzutu, można by w niej widzieć tylko pewne dążenie ku definitywnemu rozwiązaniu problemu. Jednak następnie, nawet w tych granicach, nie jest ona bez zarzutu" (D. M e r c i e r: *Théorie de la connaissance certaine…*, s. 55). W tym kontekście wspomina Mercier również o stanowisku Tongiorgiego (por. ibidem, s. 48 i nast.), jednak nie jest to jeszcze systematyczna polemika z jego koncepcją, która będzie się toczyła w poszczególnych wydaniach *Kryteriologii*.

[168] D. M e r c i e r: *La théorie des trois vérités primitives…*, s. 7.

[169] Ibidem, s. 17. Podkreślał to również Georges Van Riet, który komentując stanowisko

krytyczną i wspomina o tym sam Mercier w 1897 roku w artykule *Discussion de la théorie des trois vérités primitives* napisanym w odpowiedzi na głosy polemiczne, które zamieszczono w numerze „Annales de philosophie chrétienne" z października 1896 roku. „Ojciec Potvain — pisze Mercier — w październikowym wydaniu »Annales de philosophie chrétienne« uczynił nam honor, poświęcając swój artykuł przedyskutowaniu pod rozmaitym kątem naszej pracy"[170]. Artykuł ten — skoncentrowany w znacznej mierze na próbie wykazania, że teoria prawd pierwotnych skierowana była nie przeciwko nowożytnemu, ale starożytnemu sceptycyzmowi, i w związku z tym Mercierowska krytyka teorii prawd pierwotnych jest niesłuszna — sprowokował podszytą ironią reakcję Merciera: „Teoria trzech prawd pierwotnych jest zatem niemodna: jest ona niezawodna przeciwko powszechnemu, absolutnemu sceptycyzmowi starożytnych pirrończyków, natomiast nieużyteczna w walce przeciwko nowożytnemu subiektywizmowi […]. »Roczniki« wydają się wzbraniać przed takim sądem, który mógł wydawać się surowy: »teoria trzech prawd pierwotnych odpowiada wyłącznie — jak jest w nich powiedziane — wymaganiom sceptyków starożytnych […]. Nie zamierza ona w żaden sposób obarczać za to odpowiedzialnością nowożytnych subiektywistów« […]. Ale mówi się nam, że skierowana przeciwko starożytnemu sceptycyzmowi, teoria ta jest niezawodna, szczyci się patronatem Arystotelesa i świętego Tomasza. Autor artykułu z »Roczników« odsyła do takich dzieł jak *Topiki* i *Analityki wtóre* Arystotelesa, tak jak i do komentarzy świętego Tomasza […]. Jakże nasz oponent mógł nie zauważyć, że to odwołanie do autorytetu starożytnych pogrąża go? Ani w *Topikach*, ani w *Analitykach wtórych* Arystotelesa, ani w komentarzach świętego Tomasza do dzieł logicznych założyciela Liceum nie ma śladu teorii *trzech prawd pierwotnych*"[171]. W tym samym artykule pogląd ten wyraża Mercier jeszcze dobitniej, pisząc: „Jacy byli w średniowieczu znaczący scholastycy, którzy odwoływali się do trzech prawd pierwotnych, aby odrzucić sceptycyzm? Jeżeli chodzi o nas, to nie znamy z nich ani jednego"[172]. W konsekwencji formułuje Mercier następującą konkluzję: „Teoria trzech prawd pierwotnych jest — zgodnie ze świadectwem jej zwolenników — bezużyteczna względem *nowożytnego sceptycyzmu*. Nie służyła ona nigdy w rękach Arystotelesa i wielkich scholastyków przeciwko sceptycyzmowi *starożytnemu* […]. Oprócz tego nie byłoby trudno pokazać, że w rzeczywistości nie można wykorzystać tych

Merciera, zaznaczał: „Jeżeli chodzi o Tongiorgiego i jego uczniów, uznali oni swoje zadanie za zakończone, gdy stwierdzili istnienie spontanicznych pewności. W rzeczywistości wszystko pozostaje jeszcze do zrobienia, ponieważ sceptyk nie ma żadnego interesu w kontestowaniu tych faktów świadomości". G. Van Riet: *L'Épistémologie thomiste…*, s. 144.

[170] D. Mercier: *Discussion de la théorie des trois vérités primitives*. Louvain 1897, s. 3.

[171] Ibidem, s. 4—5.

[172] Ibidem, s. 6.

trzech prawd przeciwko powszechnemu sceptycyzmowi starożytnemu, ale uważamy, że ta praca byłaby bezcelowa"[173]. Mimo takich deklaracji Mercier podejmuje się jednak tego zadania i w swym artykule z 1895 roku szczegółowo analizuje każdą z trzech prawd, które Tongiorgi uznał za pierwotne. Dąży przy tym do wykazania, że „w rzeczywistości z trzech prawd, które zwolennicy tej teorii nazywają pierwotnymi, co najmniej dwie nie mają takiego charakteru, a trzecia — zasada sprzeczności — tylko za cenę pewnej dwuznaczności może sama w sobie być zaliczona między »prawdy pierwotne«, »fundamentalne«"[174].

Przeprowadzoną w 1895 roku krytykę poszczególnych prawd, które Tongiorgi uznał za pierwotne, Mercier powtórzył, a w niektórych aspektach rozwinął i pogłębił w późniejszych wydaniach *Kryteriologii*. Krytykę tę zaczyna Mercier od analizy twierdzenia o istnieniu podmiotu myślącego i podkreśla: „Twierdzenie o istnieniu *ja* legło według nas u podstawy wszelkiej pewności odnoszącej się do świata zewnętrznego. Jest to zatem prawda pierwotna w serii poznań, które mają za przedmiot porządek *rzeczywisty*. Ale to nie jest prawda pierwotna w stosunku do *powszechności* naszych poznań pewnych. Otóż w poszukiwaniu ostatecznego fundamentu pewności chodzi zarazem o powszechność naszych poznań idealnych i realnych. Ludzkie poznania dzielą się na dwie kategorie: poznania dotyczące porządku *idealnego* i te dotyczące porządku *realnego*. Odniesienie wyrażane przez te pierwsze jest niezależne od istnienia bytów przygodnych, od zawartego w nim istnienia podmiotu myślącego; jedynie drugie odnoszą się do egzystencji […]. Oczywiście, jeżelibym nie istniał, nie pojmowałbym abstrakcyjnych stosunków porządku idealnego, tak jak konkretnych relacji porządku realnego, ale to dowodzi po prostu, że istnienie podmiotu zdolnego do myślenia jest w porządku ontologicznym warunkiem *sine qua non* aktu myślenia; to nie dowodzi, że w porządku logicznym poznanie *ja* myślącego, a tym bardziej pewne twierdzenie o istnieniu *ja* myślącego, konstytuuje nieuniknioną podstawę wszelkiej pewności"[175]. Taki sam wniosek formułuje Mercier w artykule z 1897 roku i dodaje: „A jako że prawda stosunku porządku idealnego nie pokrywa się ze stwierdzeniem istnienia *ja*, ale jest logicznie uprzednia wobec niego, mamy prawo powiedzieć, że w konsekwencji, nie jest ona prawdą »fundamentalną«"[176]. Ostatecznie podobną tezę przyjmuje on jako konkluzję na kartach swej *Kryteriologii*, pisząc: „Pewne stwierdzenie istnienia

[173] Ibidem, s. 7.

[174] D. Mercier: *La théorie des trois vérités primitives…*, s. 9.

[175] Ibidem, s. 11. Por.: D. Mercier: *Critériologie générale…*, 1899, s. 102—103; Idem: *Critériologie générale…*, 1900, s. 104—105; Idem: *Critériologie générale…*, 1911, s. 97—98.

[176] D. Mercier: *Discussion de la théorie des trois vérités primitives…*, s. 3.

ja myślącego nie jest zatem koniecznym fundamentem pewności porządku idealnego ani w konsekwencji, *wszelkiej* pewności"[177].

Podobną w swym charakterze krytykę kieruje Mercier również pod adresem kolejnej z przyjętych przez Tongiorgiego, a wcześniej Balmèsa prawd pierwotnych — zasady sprzeczności. W 1895 roku pisze: „W rzeczywistości *zasada sprzeczności* jest zasadą nauki pewnej w tym sensie, że jest warunkiem oczywistości wszelkiej pewności i że ostatecznie, wszelkie pewne twierdzenie *implicite* ją oznajmia. Jednak nie jest to przesłanka, na której *spoczywa* [*repose*] naukowa konstrukcja. Zasada sprzeczności, tak jak zasada tożsamości i wyłączonego środka, konstytuuje dla intelektu *regułę przewodnią* [*règle directrice*]; nie jest to, mówiąc ściśle, sposób dowodzenia mający na celu osiągnięcie dalszych poznań"[178]. Jest to niewątpliwie konsekwencja stanowiska, jakie przyjął Mercier w 1889 roku w traktatcie *O fundamencie pewności*, uznając zasadę sprzeczności — podobnie jak i inne pierwsze zasady — nie tyle za źródło umożliwiające nowe poznania, ile wyłącznie za reguły upewniające o oczywistości poszczególnych sądów[179]. W 1895 roku Mercier tłumaczy, że zasada sprzeczności pozwala kontrolować poprawność dokonującej się w każdym sądzie syntezy podmiotu i predykatu, jednak nie wchodzi jako konieczna przesłanka w skład dowodu mającego ugruntować pewność sądów o większym stopniu złożoności[180]. Innymi słowy, jak wyjaśnia Mercier w 1897 roku, „nie powiedzieliśmy w sposób absolutny, że zasada sprzeczności nie jest przesłanką; powiedzieliśmy, że ta zasada nie wchodzi jako przesłanka do dowodu prawd bardziej złożonych, *na sposób zasad nauk szczegółowych*, takich na przykład jak te, których elementy z zakresu arytmetyki i geometrii dostarcza pojęcie ilości. Prawdy, które nazywamy »fundamentalnymi« — podkreśla Mercier — muszą być pierwszymi przesłankami dowodu — tymi, na których opierać się będą bezpośrednio lub pośrednio wszystkie naukowe konkluzje. Otóż kwestia sprowadza się do tego, aby wiedzieć, czy zasada sprzeczności może być nazwana przesłanką dowodu i w wypadku potwierdzenia, *w jakim sensie* może nią być"[181]. Na tak postawione pytanie Mercier odpowiada szczegółowo w wydaniu *Kryteriologii* z 1899 i 1900 roku, podkreślając przede wszystkim, że zasada ta nie ma podstawy w innej zasadzie, że nie można jej zanegować, nie negując

[177] D. Mercier: *Critériologie générale…*, 1899, s. 104; Idem: *Critériologie générale…*, 1900, s. 105; Idem: *Critériologie générale…*, 1911, s. 98.

[178] D. Mercier: *La théorie des trois vérités primitives…*, s. 9. Por.: Idem: *Critériologie générale…*, 1899, s. 105; Idem: *Critériologie générale…*, 1900, s. 106; Idem: *Critériologie générale…*, 1911, s. 100.

[179] Kwestia ta została omówiona w rozdziale 2. niniejszej pracy, przy okazji analizy ewolucji Mercierowskiej interpretacji klasycznej definicji prawdy.

[180] Por. D. Mercier: *La théorie des trois vérités primitives…*, s. 9.

[181] D. Mercier: *Discussion de la théorie des trois vérités primitives…*, s. 3.

zarazem wszelkiej pewności w ogóle, że cechuje ją najwyższy stopień oczywistości[182]. Wątek ten pogłębia jeszcze w wydaniu z 1906 roku[183], konfrontując pewność zasady sprzeczności z analizowaną uprzednio pewnością istnienia *ja* i pisząc: „W ten sposób teoria trzech prawd pierwotnych umieszcza na tym samym poziomie twierdzenie o istnieniu *ja* myślącego oraz zasadę sprzeczności i utrzymuje, że należy im przyznać identyczną rolę w kryteriologii. Jest to błąd. Twierdzenie o istnieniu *ja* jest przesłanką, na której spoczywa logiczna pewność prawd doświadczenia. Zasada sprzeczności nie jest, mówiąc ściśle, przesłanką"[184]. W konsekwencji więc, we wszystkich wydaniach *Kryteriologii* formułuje Mercier tę samą konkluzję: „Po pierwsze, istnienie *ja* jest prawdą fundamentalną tylko w *szczegółowym* porządku faktów; zasada sprzeczności jest nią ze względu na *powszechność* naszych poznań. Mogę potwierdzić, że rzecz nie może zarazem być i nie być, bez potwierdzenia, że myślę i że istnieję; ale nie mogę stwierdzić, że myślę i że istnieję, bez potwierdzenia zasady sprzeczności. Po drugie, potwierdzenie istnienia *ja* jest przesłanką, w ścisłym znaczeniu tego słowa, w poznaniach porządku realnego; przeciwnie zasada sprzeczności — jest ona przesłanką dowodu tylko w sposób *wirtualny*"[185]. Jest to zatem, jak się wydaje, nieco bardziej rozwinięta wersja tezy Merciera z 1897 roku, kiedy to — podobnie zresztą jak i wcześniej — pisał: „Zasada sprzeczności jest przesłanką dowodu i w konsekwencji, prawdą fundamentalną tylko *w znaczeniu specjalnym*, które należy dobrze zdefiniować, to znaczy jako najwyższa *reguła przewodnia* intelektu"[186]. Ostatecznie więc krytyka, jakiej poddaje Mercier zaproponowane przez zwolenników wyolbrzymionego dogmatyzmu rozumienie zasady sprzeczności, pozostaje niezmieniona i zawiera się w konkluzji, którą w następujący sposób formułuje filozof już w 1895 roku: „Z tych rozważań, jak nam się wydaje, wynika, że jeżeli zasada sprzeczności jest prawdą pierwszą w tym sensie, że jest ukryta w każdym stwierdzeniu umysłu i two-

[182] Por.: D. Mercier: *Critériologie générale…*, 1899, s. 104; Idem: *Critériologie générale…*, 1900, s. 105—106. Mercier dodaje nawet w tym kontekście: „Zasada sprzeczności jest *jedyną* prawdziwie fundamentalną; jest w sensie *absolutnym* tego słowa *pierwszą zasadą*". Idem: *Critériologie générale…*, 1899, s. 104; Idem: *Critériologie générale…*, 1900, s. 106.

[183] Warto przy tej okazji wspomnieć, że jeżeli chodzi o polemikę ze sceptykami, stanowiskiem Kartezjusza oraz zwolenników wyolbrzymionego dogmatyzmu, to kolejne wydania *Kryteriologii*, począwszy od wydania z 1899 roku, różnią się od siebie praktycznie wyłącznie zmianami stylistycznymi. Nieco głębsze różnice, dotyczące kolejności i doboru argumentów oraz stylu i sposobu prowadzenia argumentacji, widać jedynie w przypadku analizy Kartezjańskiej metody wątpienia oraz właśnie w krytyce proponowanego przez zwolenników wyolbrzymionego dogmatyzmu sposobu rozumienia zasady sprzeczności.

[184] D. Mercier: *Critériologie générale…*, 1911, s. 99.

[185] Ibidem, s. 101. Por.: D. Mercier: *Critériologie générale…*, 1899, s. 105—106; Idem: *Critériologie générale…*, 1900, s. 107.

[186] D. Mercier: *Discussion de la théorie des trois vérités primitives…*, s. 13.

rzy zawsze warunek oczywistości, to jednak nie jest ona prawdą pierwotną w sensie prawdy fundamentalnej — *veritas fundamentalis*, jak to mówił Tongiorgi — konieczną przesłanką we wszelkim dowodzie"[187].

Największym jednak błędem, który w opinii Merciera popełnił Tongiorgi, było uznanie za prawdę pierwotną zdolności rozumu ludzkiego do poznania prawdy. Mercier komentuje to w następujący sposób: „Jeżeli nie przyjmiecie, mówi nam Tongiorgi, przed wszelkim badaniem fundamentów nauki pewnej — *ante omnem philosophicam inquisitionem* — że intelekt jest zdolny do poznania prawdy, nie dojdziecie nigdy do konkluzji dogmatycznej […]. Jeżeli intelekt nie ma *rzeczywiście, faktycznie* zdolności do poznania prawdy i — dodajmy — do poznania, że poznaje prawdę, nigdy nie dojdzie on do poznania pewnego — chętnie się z tym zgadzamy. Ale czy wynika z tego, że *jeśli nie stwierdzimy a priori* tej zdolności intelektu, nasz intelekt nigdy nie dotrze do prawdy? Takie stanowisko byłoby arbitralne"[188]. Gdzie zatem tkwi błąd Tongiorgiego? Zdaniem Merciera, w nieuprawnionym przypisaniu porządkowi logicznemu tego, co przynależy wyłącznie do porządku ontologicznego[189]. Mercier podkreśla to również w artykule z 1897 roku, gdzie w następujący sposób streszcza swoje rozważania z 1895 roku: „Napisaliśmy wreszcie w odniesieniu do trzeciej prawdy, że stwierdzenie zdolności umysłu do poznania prawdy nie jest prawdą pierwotną. Tongiorgi pomylił — mówiliśmy — pierwszeństwo w porządku ontologicznym z pierwszeństwem w porządku logicznym. Zdolność do poznania prawdy musi niepodważalnie *istnieć* w porządku ontologicznym, aby poznania prawdziwe i pewne były możliwe, ale *poznanie* tej *zdolności* nie może poprzedzać wszelkiego innego *poznania* pewnego; *przekonanie*, że nasza *władza* intelektualna służy temu, aby niezawodnie dosięgnąć prawdy, zamiast być punktem wyjścia i podstawą kryteriologii, jest jej rezultatem i zwieńczeniem"[190]. Mercier polemizuje w tym kontekście z tezą sformułowaną na łamach „Annales de philosophie chrétienne", że w porządku logicznym ukryte stwierdzenie zdolności do poznania prawdy jest warunkiem koniecznym wszelkiego poznania, ponieważ w przeciwnym wypadku żaden motyw — najbardziej nawet oczywisty — nie zdołałby skłonić intelektu do uznania czegoś za prawdziwe[191]. „Nie możemy zaakceptować — odpowiada Mercier — ani twierdzenia ojca Potvaina, ani

[187] D. Mercier: *La théorie des trois vérités primitives…*, s. 9—10.

[188] Ibidem, s. 12; D. Mercier: *Critériologie générale…*, 1911, s. 101—102; Idem: *Critériologie générale…*, 1899, s. 106—107; Idem: *Critériologie générale…*, 1900, s. 107—108.

[189] Por. D. Mercier: *La théorie des trois vérités primitives…*, s. 12—14.

[190] D. Mercier: *Discussion de la théorie des trois vérités primitives…*, s. 16—17. Por. D.A. Boileau: *A study in neo-thomism*. In: *Cardinal Mercier's philosophical essays…*, s. 646—647.

[191] Por. D. Mercier: *La théorie des trois vérités primitives…*, s. 17.

dowodu, który próbuje podtrzymywać”[192]. „Czy mam świadomość — pyta — że podczas gdy moje oko jest ciągle w sposób nieodparty pochłonięte obecnością swojego przedmiotu, mój intelekt może *pozostać w zawieszeniu* wobec pewnych przedmiotów pojętych lub postrzeżonych i ulec w sposób definitywny i nieodparty tylko pod wpływem *motywu*, obiektywnej przyczyny? Tak, mam świadomość, że tak właśnie jest […]. Mam zatem prawo stwierdzić, obserwując *dzieło* — rozpoznając to w *fakcie*, w *aktach* świadomości — moją *zdolność* do poznania prawdy. Tak rozumiane stwierdzenie zdolności rozumu do poznania prawdy nie jest *postulatem* logicznie uprzednim wobec wszelkiego pewnego sądu, jednym słowem, »prawdą pierwotną«. Jest to wnioskowanie wyprowadzone z faktu, że mamy świadomość wypowiadania sądów umotywowanych [*jugements motivés*]. *Postulować* zdolność rozumu do poznania prawdy nie znaczy: rozwiązać istotny problem, który podnosi pewność, to *przypuszczać* [*supposer*], że się go rozwiązało w sensie dogmatycznym i przy negacji sceptycyzmu”[193]. Widać tu zatem wyraźnie, że Mercier rozwija swą tezę, która w podobny sposób wybrzmiała już w jego dyskusji ze sceptykami i stanowiskiem Kartezjusza: „Tak jak arbitralne jest przesądzanie, razem ze zwolennikami wątpienia powszechnego — albo rzeczywistego, albo metodycznego — gruntownej niezdolności rozumu ludzkiego do poznania prawdy, tak również arbitralne jest uznanie, zanim zostanie jeszcze przekroczony próg epistemologii, ogólnej zdolności rozumu do poznania rzeczywistości taką, jaką ona jest”[194]. Mercier formułuje więc następującą konkluzję: „Stwierdzenie zdolności rozumu do poznania prawdy nie jest absolutnie prawdą pierwotną: zdolność ta musi, oczywiście, istnieć w porządku ontologicznym, aby poznania prawdziwe i pewne były możliwe, ale *poznanie* owej zdolności, dalekie od tego, aby stanowić podstawę kryteriologii, jest jej wynikiem i ukoronowaniem”[195]. „Jaki jest zatem — pyta Mercier — stan wyjściowy umysłu w momencie podejmowania fundamentalnego pytania o pewność? Nie przyznajemy sceptycyzmowi — odpowiada — prawa do stwierdzenia *a priori*, przed jakimkolwiek sprawdzeniem, zasadniczej niezdolności umysłu do osiągnięcia nauki pewnej. Jest to żądanie arbitralne. To samo, co mówimy o sceptycyzmie rzeczywistym, mówimy z tego samego tytułu i tego samego powodu o sceptycyzmie fikcyjnym, czy też sceptycyzmie metodycznym. Ale nie przyznajemy również dogmatyzmowi prawa do stwierdzenia *a priori*, przed jakimkolwiek sprawdzeniem, zasadniczej zdolności umysłu do osiągnięcia prawdy i naukowej pewności”[196].

[192] Ibidem.

[193] Ibidem, s. 15.

[194] D. Mercier: *Critériologie générale…*, 1911, s. 103. Por.: Idem: *Critériologie générale…*, 1899, s. 108; Idem: *Critériologie générale…*, 1900, s. 109.

[195] D. Mercier: *La théorie des trois vérités primitives…*, s. 15.

[196] Ibidem, s. 19.

Jaka więc powinna być, zdaniem Merciera, właściwa postawa intelektu wobec problemu pewności? Odpowiedź na to pytanie przynieść ma sformułowana przezeń koncepcja *dogmatyzmu racjonalnego*.

3.4. Dogmatyzm racjonalny

Stojąc na stanowisku, że nie należy zakładać ani gruntownej niezdolności, ani też ogólnej zdolności umysłu ludzkiego do pewnego poznania prawdy, a tym samym odrzucając zarówno koncepcje zwolenników powszechnego wątpienia, jak i przedstawicieli wyolbrzymionego dogmatyzmu, Désiré Mercier stwierdza: „Między tymi dwoma skrajnymi teoriami jest miejsce na teorię pośrednią, którą czynimy swoją i którą nazywamy dogmatyzmem umiarkowanym lub dogmatyzmem racjonalnym [*dogmatisme rationnel*]"[197]. Teoria ta, wedle Merciera, odpowiada najlepiej na pytanie o właściwy stan intelektu wobec problemu pewności, wskazując jednocześnie dwa kluczowe elementy, które, w jego opinii, powinny być uwzględnione, aby odpowiedź taka mogła w ogóle zostać w sposób poprawny udzielona. Pierwszy z nich to fakt posiadania przez podmiot poznający *spontanicznych pewności*; drugi — zdolność człowieka do podejmowania *czynności refleksji* nad swymi aktami poznawczymi. „Trzeba przyjąć spontaniczne pewności — zauważa Mercier — jako dane problemów epistemologicznych. Myśliciel, który szuka sposobu uświadomienia sobie własnych przekonań pewnych, musi, naturalnie, rozpoznać w sobie taki stan duszy, który określa mianem pewności i nad którym podejmuje refleksję. Sam sceptyk wywołujący lub akceptujący debatę nad nauką pewną musi uznać i w rzeczywistości uznaje realność psychologicznych przekonań, na których temat wszczyna dyskusję"[198]. Fakt spontanicznego występowania pewnych przekonań stanowi więc dla Merciera punkt wyjścia dyskusji ze sceptykami i zwolennikami wyolbrzymionego dogmatyzmu. Potwierdzał to również Léon Noël, zaznaczając: „Posiadamy spontaniczne pewności — jest to fakt i punkt wyjścia. Pewności te stanowią przedmiot refleksyjnego badania, ale takiego badania, które nie będzie

[197] D. Mercier, D. Nys: *Traité élémentaire de la philosophie à l'usage des classes…*, s. 427.

[198] D. Mercier: *Critériologie générale…*, 1911, s. 104. Por.: Idem: *Critériologie générale…*, 1899, s. 109; Idem: *Critériologie générale…*, 1900, s. 111. Pisał o tym również René Kremer i komentując stanowisko Merciera, podkreślał, że „zrywając z podtrzymywaną przez Tongiorgiego i Balmèsa teorią trzech prawd pierwotnych: istnienia *ja*, zasady sprzeczności, zdolności do poznania prawdy, podejmuje się on kontrolowania za pomocą refleksji wartości wszystkich spontanicznych pewności naszego intelektu". Por. R. Kremer: *Le Cardinal Mercier philosophe*. „Revue de philosophie" 1926, mars—avril, nr 2, s. 136.

szukać poza, obok lub poniżej nich fundamentu albo obcego kryterium. Nie są one podane w wątpliwość ani zawieszone. Jesteśmy pewni, ale poszukujemy, aby wiedzieć, dlaczego, i jeśli możemy odkryć fundament naszych twierdzeń, przyznamy im rację, a także zatryumfujemy nad niepokojami sceptyków. Otóż dlaczego ten fundament nie miałby być wewnętrzny wobec naszych pewności? Odtąd refleksja, która dochodzi do nich i przenika je swoim światłem, będzie mogła nam go ukazać. To jest idea, do której dotarł Mercier, medytując nad tekstem *De veritate* […], tworzącym odtąd podstawę jego kryteriologii. Pozwala mu ona przekroczyć teorię trzech prawd pierwotnych i upewnić się co do pewności bez odwoływania się do arbitralnych twierdzeń dogmatyzmu"[199]. Mercier nawiązuje zatem do faktu, że jak sam zapewnia, „*spontanicznie*, to znaczy pod wyłącznym wpływem przedmiotu poznania i niezależnie od jakiejkolwiek interwencji ze strony wolnej woli, intelekt ma określone przekonania"[200]. W tym kontekście pisze: „Dla sceptyka, tak jak dla nas, natura nabiera przekonań pewnych; dla niego, tak jak i dla nas, istnieją *stany świadomości*, których istnienie co najmniej fenomenalne jest absolutnie niewątpliwe; są to dane problemu, odnośnie do którego on i my jesteśmy wezwani, aby się wypowiedzieć. Problem wyłania się dokładnie w momencie, gdy zastanawiając się nad naszymi stanami świadomości, pytamy, czy refleksja potwierdza nasze spontaniczne przekonania; innymi słowy, czy może ona — tak albo nie — uznać za usprawiedliwialne i usprawiedliwione naturalne przekonania duszy, które nazywamy pewnościami"[201]. Zdaniem Merciera, „wolna wola ma moc skłonienia intelektu do rozważenia tych spontanicznych przekonań po to, aby ustalić, jaka jest przyczyna ich pewności. Jeżeli refleksja ukazuje, że spontaniczne przekonanie ma za przyczynę poznanie prawdy, zostaje ono usprawiedliwione i wyniesione do poziomu pewności w sensie ścisłym; w wypadku przeciwnym okazałoby się, że spontaniczne przeczucie ma wyłącznie wartość osobistego, w pełni subiektywnego przekonania. To rozróżnienie dwóch porządków poznań — dodaje Mercier — jednych *bezpośrednich* lub *spontanicznych*, drugich *refleksyjnych* i *dobrowolnie chcianych*, zyskuje najwyższą wagę w kwestii pewności"[202]. Z tego też względu akt refleksji oznacza dla Merciera, jak

[199] L. Noël: *Le psychologue et le logicien*…, s. 135—136. W innym miejscu Léon Noël, nawiązując do koncepcji Merciera, konkluduje krótko: „Naturalne pewności poprzedzają krytykę. Chodzi o to, aby je kontrolować". Idem: *Le réalisme immédiat*…, s. 109.

[200] D. Mercier: *Critériologie générale*…, 1911, s. 36.

[201] Ibidem, s. 37.

[202] Ibidem, s. 36—37. W podobnym tonie wypowiada się również Léon Noël, podkreślając, że „nic nie jest bliżej myślenia niż samo myślenie. Gdy filozoficzna refleksja chce odtworzyć metodycznie budowlę wiedzy, wychodząc od tego, co najłatwiej poznać, co napotyka przede wszystkim i co będzie mogła przyjąć za punkt wyjścia wszystkich swych poczynań, czy nie jest to również myślenie? […] Myślenie nie jest więc dla filozofii systematycznej po prostu jednym

sam podkreśla, „przyjęcie za przedmiot swego poznania aktu uprzedniego względem reflektującej władzy. Sprawdzić wartość spontanicznego przekonania — to przyjąć za przedmiot poznania owo wcześniej założone przekonanie. Refleksja jest więc warunkiem *sine qua non* pozycji problemu kryteriologicznego”[203]. W tym kontekście próbuje Mercier określić istotę sporu, który rozgrywa się między zwolennikami stanowiska sceptycznego i stanowiska dogmatycznego. „Aby nadać debacie między sceptycyzmem a dogmatyzmem właściwy zasięg należy — przekonuje — przypomnieć sobie o zdolności refleksji nad swoimi aktami, którą ma człowiek. Zwierzę nie ma wcale pewności, ponieważ nie reflektuje. Człowiek na wzór zwierzęcia dysponuje spontanicznymi przekonaniami, a do uchylania się przed nimi popycha go jego natura, jednak ma on nad zwierzęciem tę przewagę, że może powrócić do tych podstawowych przekonań, szukając refleksyjnie ich przyczyny, i jest to całkiem właściwe, że w chwili owego powrotu refleksji do spontanicznej natury rodzi się prawdziwy problem konfrontujący sceptyków […] i dogmatystów [*dogmatistes*]. Prawdziwy spór między nimi nie dotyczy tego, czy dusza ludzka znajduje w sobie przeczucia pewne, to znaczy *spontanicznie* nieodparte, ponieważ to jest rzecz pewna i jeśli ktoś ośmielałby się temu przeczyć, niweczyłby całą debatę — popełniałby błąd co do przedmiotu dyskusji. Kwestia natomiast dotyczy tego, czy — tak lub nie — intelekt może usprawiedliwić *w dziedzinie refleksji* pewność naszych spontanicznych przekonań. Jeżeli tak, dogmatyzm ma rację, a więc pewność, która aż do teraz była tylko spontaniczna, przyjmuje charakter pewności refleksyjnej, naukowej. Jeżeli nie, panuje niezgoda między aktywnością spontaniczną a aktywnością refleksyjną umysłu i pozostaje tylko wyciągnąć z tego rozpaczliwą konkluzję, że ludzka maszyna jest źle uczyniona”[204]. Z tej perspektywy refleksja staje się, w opinii Merciera, kluczowym elementem w procesie krytycznego poszukiwania pewności. Podkreśla on bowiem, że to właśnie „w dziedzinie *refleksji*, a nie spontaniczności kształtują się pytania episte-

z możliwych punktów wyjścia. Jest to, jak nam się wydaje, jedyny uprawniony punkt wyjścia”. L. N o ë l: *Le réalisme immédiat…*, s. 28.

[203] D. M e r c i e r: *Critériologie générale…*, 1911, s. 36. Podkreśla to również w swoim komentarzu Mieczysław A. Krąpiec: „Mercier odróżnia pewności spontaniczne od pewności refleksyjnych. W pierwszych przedmiot sam pociąga ku sobie przekonanie władz poznawczych; w drugich wola nakłania rozum do analizowania poznanego przedmiotu. Refleksja jest zatem warunkiem nieodzownym — *conditio sine qua non* — problemu krytycznego” (M.A. K r ą p i e c: *Poznawać czy myśleć…*, s. 54). W innym miejscu Mercier uściśla charakter samej refleksji, pisząc, że może być ona *„ontologiczna, obiektywna* lub *psychologiczna, subiektywna* w zależności od tego, czy uwaga koncentruje się na *przedmiocie* pojęcia bezpośredniego, czy na *akcie podmiotu*”. D. M e r c i e r: *Psychologie…*, s. 88.

[204] D. M e r c i e r: *La théorie des trois vérités primitives…*, s. 8—9; I d e m: *Critériologie générale…*, 1911, s. 104—105. Por. G. R a m a e k e r s: *Le Grand Cardinal belge, D.J. Mercier (1851—1926)*. Bruxelles 1926, s. 137—138.

mologii”[205]. Ujawnia się tym samym podstawowy rys jego teorii pewności, który Léon Noël określił mianem *krytycznego realizmu*[206].

3.4.1. Realizm krytyczny a refleksja

Przypisanie refleksji kluczowej roli w procesie dochodzenia do pewności nie jest autorskim pomysłem Merciera, ale swymi korzeniami siega koncepcji Josepha Kleutgena, jednego z najsłynniejszych twórców scholastycznego odrodzenia. „Jest to fundamentalna intuicja Kleutgena — podkreśla David A. Boileau — że umysł w poznawaniu prawdy poznaje, iż ją poznaje; pewność jest oparta na samoświadomości umysłu. Mercier — podkreśla Boileau — dobrze odczytał Kleutgena […]. To przez swe pragnienie absolutnego usprawiedliwienia pewności oraz ustanowienia hierarchii wśród rozmaitych jej rodzajów stał się Kleutgen prekursorem »racjonalnego dogmatyzmu«, który charakteryzuje myślenie Merciera. Ten nowy dogmatyzm jest w przypadku kardynała Merciera kształtowany za pośrednictwem refleksji nad naturą krytycznego problemu, a także przez uprzywilejowaną pozycję, przypisywaną pewnym środkom poznania i pewnym rodzajom oczywistości. Tym, co czyni Mercier i co stanowi jedno z najistotniejszych osiągnięć, jest stworzenie scholastycznego ujęcia problemu krytycznego”[207]. W podobny sposób wypowiadał się również Georges Van Riet, wskazując, że tego rodzaju krytyczny aspekt filozofii Merciera sięga okresu, kiedy wykładał jeszcze w Małym Seminarium Duchownym w Malines. Zdaniem Van Rieta, rozbudowywał on pewne kwestie ze wspomnianego już podręcznika Gonzaleza i posiłkując się *De Veritate* św. Tomasza, utrzymywał, że „żadne poznanie nie jest pewne, jeżeli sam intelekt nie może na drodze refleksji nad naturą

[205] D. Mercier: *Critériologie générale…*, 1911, s. 105.

[206] Por. L. Noël: *La méthode du réalisme*. „Revue Néo-Scolastique de philosophie” 1931, nr 33, s. 433.

[207] D.A. Boileau: *Cardinal Mercier: A memoir.* Introduction by R. Aubert. Preface by G. Danneels. Leuven 1996, s. 28. Zasługi Merciera polegające na krytycznym zorientowaniu tomistycznego realizmu entuzjastycznie podkreślał Léon Noël, przypominając w 1926 roku: „Ktokolwiek przejrzał prace kongresu tomistycznego z 1925 roku, mógł się przekonać, że problem krytyczny jest dziś jednym z zasadniczych zainteresowań uczniów świętego Tomasza. Wypełnił on więcej niż trzecią część posiedzenia i w wielu rzeczach, które były powiedziane, można by łatwo odnaleźć bezpośredni lub pośredni wpływ dzieła Merciera. Wpływ ten odmłodził tomizm, żywo zorientował go w kierunku dzisiejszych problemów; jeśli ktoś wątpiłby jeszcze, że ta ewolucja była szczęśliwa, pozostawałby odosobniony”. L. Noël: *Le psychologue et le logicien…*, s. 128.

swego aktu uchwycić stosunku między swym sądem i wyrażaną rzeczą"[208]. Przede wszystkim jednak, począwszy od 1878 roku, Mercier poprawia podręcznik Gonzaleza, opierając się na *Filozofii scholastycznej* Kleutgena. Van Riet wspominał w tym kontekście, że Mercier „od Kleutgena nauczył się […] podkreślać podstawową rangę duchowej refleksji, podporządkowywać wszelką pewność — nawet faktów zewnętrznych i wewnętrznych — ściśle intelektualnej pewności prawd analitycznych"[209]. Z tego też powodu Léon Noël nie wahał się określić koncepcji Merciera mianem *realizmu krytycznego*, czyli jak zaznaczał, „realizmu, do którego dochodzi filozofia po zadaniu z całkowitą szczerością pytania o wartość naszych poznań"[210]. Istota krytycznego charakteru owego realizmu opiera się, w przekonaniu Noëla, na aktywności refleksji, która bada prawomocność odnoszących się do rzeczywistości, poszczególnych typów ludzkich spontanicznych pewności. Pisał on bowiem: „W miarę jak intelekt staje się tym, co inne — *fit aliud* — refleksja, która powraca do aktu [poznawczego — A.B.] i ogarnia go swym światłem, może za nim podążać, wraz z nim penetrować to, co inne, i ujmować w samym fakcie tę penetrację, tę tożsamość. W tym tkwi właśnie nastawienie krytyczne — źródło wszelkiej późniejszej krytyki — punkt, który znajduje się ponad wszelkim wątpieniem lub wszelką krytyką"[211]. Ta właśnie

[208] G. Van Riet: *L'Épistémologie thomiste…*, s. 139.

[209] Ibidem, s. 140. W rzeczywistości Mercier do końca pozostanie wierny owym inspiracjom czerpanym z Kleutgena, rozwijając je i modyfikując w kolejnych wydaniach swej teorii pewności. „Dzisiaj wiemy — pisze Mieczysław A. Krąpiec — że wykład filozofii J. Kleutgena był zasadniczo interpretacją myśli Tomasza *ad mentem Suarezi*. F. Suarez w J. Kleutgenie znalazł swego najdoskonalszego interpretatora i popularyzatora. I ten typ umysłowości scholastyki nie XII-wiecznej, ale właśnie renesansowej znalazł także w Mercierze doskonałego popularyzatora i obrońcę". M.A. Krąpiec: *Kardynał Dezydery Józef Mercier a Polska*. W: *Belgia — Polska: bilans i perspektywy badawcze. Kolokwium belgijsko-polskie w Katolickim Uniwersytecie Lubelskim 7—8 października 1977*. Red. J. Rebeta. Lublin 1988, s. 104.

[210] L. Noël: *La méthode du réalisme…*, s. 433. Krytyczny problem, jak pisze w związku z tym David A. Boileau, „to nie problem odkrywania pewności […]. Krytyczny problem dotyczy raczej tego, jak usprawiedliwić spontaniczne przekonania". D.A. Boileau: *Cardinal Mercier: A memoir…*, s. 84—85.

[211] L. Noël: *Le Réalisme immédiat*. „Revue Néo-Scolastique de philosophie" 1923, nr 25, s. 158. Noël wyjaśnia ten fakt dodatkowo, przedstawiając umysł jako, jak sam pisze, „powracający do samego siebie, ujmujący siebie bezpośrednio w refleksji i szukający w ten sposób możliwości zdefiniowania wartości oraz zasięgu swych aktów. Jest tam cała epistemologia wraz z punktem wyjścia metafizyki i rodzaj realizmu zależy od tego pytania: czy jest możliwe — tak lub nie — osiągnięcie rzeczy z perspektywy *cogito*? Próbowaliśmy zresztą pokazać, że tomistyczny realizm zasadza się na refleksji wychodzącej z takiego punktu widzenia; uczyniliśmy to, komentując słynny tekst z *De Veritate*: »Intellectus reflecitur supra actum suum […] cognoscit proportionem ejus ad rem«" (ibidem, s. 164). Podobny do Merciera pogląd na rolę i naturę refleksji odnajduje Noël także u Marie D. Roland-Gosselina, Réginalda Garrigou-Lagrange'a i Jacques'a Maritaina. Por. Idem: *La critique de l'intelligible et de sa valeur réelle*. „Revue Néo-Scolastique de philosophie" 1935, nr 38, s. 5—6.

krytyka, którą Noël wyprowadza z tekstów św. Tomasza[212] i którą dostrzega w koncepcji Merciera, pozwala dokonać, jak sam zauważa, „rozróżnienia między naszymi poznaniami; porządkuje je, wskazując ich wartość na drodze porównania […]. Poznanie jako takie rości sobie prawo do osiągnięcia przedmiotów, i to przedmiotów realnych. Owo roszczenie może stanowić przedmiot refleksji"[213]. Ten krytyczny aspekt, który wskazuje Noël, spełnia się więc w fundamentalnej zdolności umysłu do refleksji zarówno nad przedmiotem jego własnych aktów poznawczych, jak i nad samymi tymi aktami. „Pierwszym dziełem epistemologii — utrzymuje Noël — będzie więc refleksyjny powrót umysłu do samego siebie, aby uchwycić swoje akty poznawcze. Ale w tym samym czasie, co akty poznawcze, refleksja ta pozwoli ująć rzeczy, do których one się odnoszą, i uświadomić sobie łączące je odniesienie […]. Cała epistemologia może tworzyć się w oprawie tej refleksji"[214]. Taki krytyczny wymiar refleksji, określony mianem *radykalnej szczerości* (*sincérité radicale*), ujawnia się, zdaniem Noëla, właśnie w koncepcji Merciera. „Jest to dziś ogólnie uznana zasługa kardynała Merciera — przypominał Noël — że pchnął odważnie *Kryteriologię* na drogę radykalnej szczerości. Żadnych arbitralnych twierdzeń narzuconych refleksji i wyłączonych z jej badania, żadnych ratunkowych kryteriów, mocujących zagrożone pewności na niekontrolowanych gwarancjach"[215]. W podobny sposób wypowiadał się rów-

[212] Chodzi tu przede wszystkim o wspomniany już fragment z *De Veritate* (Tomasz z Akwinu: *De Veritate*, rozdział 1, pkt 9), który Noël częściowo przytacza i komentuje (por. L. Noël: *Notes d'épistémologie thomiste*. Louvain—Paris 1925, s. 21—22), a który wcześniej obszernie cytował i szczegółowo analizował Mercier w *Teorii poznania pewnego* i traktacie *O fundamencie pewności*. Por.: D. Mercier: *Théorie de la connaissance certaine…*, s. 36—38; Idem: *Du fondement de la certitude…*, s. 23—25.

[213] L. Noël: *Notes d'épistémologie thomiste…*, s. 232.

[214] Ibidem, s. 237. Tak rozumiany, krytyczny aspekt polemizującej z koncepcją trzech prawd pierwotnych epistemologii akcentował zresztą nie tylko Léon Noël. W 1904 roku na łamach „Revue Néo-Scolastique" w następujący sposób wspominał o tym Auguste Pelzer: „Przyznajemy chętnie, że średniowieczna scholastyka objawiła w całej swojej filozofii usposobienie dogmatyczne i że trzeba było Kartezjusza, Hume'a, a zwłaszcza Kanta, aby nasycić nasze koncepcje krytycyzmem. Ale byłoby pomyłką utrzymywać, że dziewiętnastowieczni neotomiści pozostali nieosiągalni dla oddziaływań filozofii krytycznej i że nie potrafili w żaden sposób przystosować się do nowej mentalności. Niewątpliwie kilku scholastycznych autorów, przed podjęciem jakiejkolwiek debaty o fundamentach pewności, postulowało radykalną zdolność ludzkiego umysłu do poznania prawdy. Wprowadzili ją w ową wiązkę trzech prawd pierwotnych, za której pomocą zamierzali uchronić tradycyjną budowlę przed uderzeniami subiektywizmu. Ale braki tej nowej broni zostały wskazane i dłonie, które ją ściskają, są coraz rzadsze". A. Pelzer: *Mélanges et Documents. Le mouvement néo-thomiste*. „Revue Néo-Scolastique" 1904, nr 11, s. 486.

[215] L. Noël: *Notes d'épistémologie thomiste…*, s. 87. Noël podkreślał to również w innym miejscu: „Istnieją jeszcze ludzie, dla których etykietka »tomista« wydaje się oznaczać […], że nie filozofuje się do końca i że jest się nie z tego czasu. Przeciwnie, w szkole kardynała Merciera nauczyliśmy się szukać z radykalną szczerością absolutnej jasności punktu wyjścia". Idem: *La présence immédiate des choses*. „Revue Néo-Scolastique de philosophie" 1927, nr 29, s. 180.

nież o Mercierze Étienne M. Lajeunie: „Inicjator tomizmu umiał nasycić się duchem swego mistrza w tym punkcie, w którym tak jak i on, podjął walkę z myśleniem swego czasu, nie wdając się nigdy w ostre polemiki i odrzucając błędy, a dążąc do ocalenia tych, którzy błądzą. Od samego początku nadał on swemu tomizmowi tę postawę krytyczną, a zarazem pociągającą”[216]. Przede wszystkim jednak na krytyczny aspekt swej filozofii zwraca uwagę sam Mercier, twierdząc, że to właśnie kryteriologia, czy też mówiąc inaczej: epistemologia, określana jest mianem filozofii krytycznej[217], i podkreślając w innym miejscu, że od poszukiwanej przez niego odpowiedzi na pytania o stan wyjściowy intelektu wobec problemu pewności zależeć będzie „sukces lub niepowodzenie krytycznych badań, którym ten problem daje początek. Od nich też — dodaje — zależeć będzie szczerość dyskusji między sceptycyzmem a dogmatyzmem”[218]. Na kanwie tej dyskusji przyjmuje Mercier rozwiązania, które nadają jego realizmowi rys krytyczny. Zwracał na to uwagę Mieczysław A. Krąpiec: „W przeciwieństwie do poprzedników tomistycznych Mercier uważa, że sceptycyzmowi należy przeciwstawić totalną refleksję umysłu nad własnymi aktami poznawczymi. Problem krytyczny bowiem polega nie na tym, aby ustalić istnienie pewnych prawd ponadwątpliwych, lecz na szukaniu ich usprawiedliwienia i uzasadnienia”[219]. Ów postulat totalnej refleksji umysłu nad swoimi aktami poznawczymi decyduje o krytycznym charakterze realizmu Merciera i powoduje, że jego teorię poznania można by określić, odwołując się do słów Stanisława Kamińskiego, mianem krytycznej refleksji nad spontaniczną pewnością[220]. Taką krytyczną refleksję podejmuje zresztą Mercier już w 1885 roku w *Teorii poznania pewnego*. „Warunkiem koniecznym i wystarczającym wykluczenia mojego wątpienia i posiadania pewności — pisze — jest widok obiektywnej tożsamości podmiotu i predykatu mojego sądu intelektualnego lub — co na jedno wychodzi — widok pasywnego podporządkowania mojego intelektu determinującej działalności samego przedmiotu”[221]. Dodaje przy tym, że dokonuje

[216] É.M. L a j e u n i e: *Le Cardinal Mercier*. „Revue Thomiste” 1926, mars—avril, année 31, s. 100. Ten podwójny aspekt filozofii Merciera doceniał zwłaszcza Léon Noël. W konsekwencji, jak podkreślał, „im bardziej realizm, który naszym zdaniem, jest realizmem świętego Tomasza, jawić się będzie jako różny od realizmu naiwnego i bezrefleksyjnego, tym bardziej okaże się zdolny do spełnienia surowych wymogów umysłów wyostrzonych w kontakcie z nowożytną krytyką”. L. N o ë l: *Le réel et l'intelligence*. „Revue Néo-Scolastique de philosophie” 1925, nr 27, s. 5.

[217] Por. D. M e r c i e r: *Modern consciousness*. In: *Cardinal Mercier's philosophical essays*…, s. 585.

[218] D. M e r c i e r: *La théorie des trois vérités primitives*…, s. 4.

[219] M.A. K r ą p i e c: *Poznawać czy myśleć*…, s. 54.

[220] S. K a m i ń s k i: *Metody współczesnej metafizyki*. „Roczniki Filozoficzne” 1978, t. 26, z. 1, s. 28.

[221] D. M e r c i e r: *Théorie de la connaissance certaine*…, s. 94.

się to przede wszystkim „w sferze poznań refleksyjnych, w której porusza się bezpośrednio kwestia pewności”[222]. Podobnie w 1889 roku w traktacie *O fundamencie pewności* Mercier podkreśla: „Mało ważne, do jakiego rozwiązania musi doprowadzić debata [między sceptykami a dogmatykami — A.B.]. Pewne jest, że aby ją rozstrzygnąć, trzeba podjąć refleksję. Byt niezdolny do refleksji nie potrafiłby postawić problemu, który zdefiniowaliśmy, ani w konsekwencji, szukać jego rozwiązania”[223]. „Zgadzamy się więc — zaznacza Mercier — lub raczej utrzymujemy wraz z Doktorem Anielskim, że zdolność do całkowitej refleksji, którą ma nasza dusza z powodu niezależności jej subsystencji i jej aktywności intelektualnej lub, innymi słowy, z powodu duchowości swej natury i jej poznań wyższych, jest w istocie warunkiem *sine qua non* pewności. Ponieważ prawda naszych rozumowań polega na zgodności z ich przedmiotem, możemy wiedzieć, że nasze poznania są prawdziwe i że w konsekwencji, mamy prawo bezpiecznie się do nich przywiązać tylko pod warunkiem, że uczynimy samo nasze myślenie przedmiotem naszych rozważań, lub mówiąc inaczej, pod warunkiem podjęcia refleksji”[224]. W ten sposób jedynie refleksja pozwala, zdaniem Merciera, w sposób krytyczny zweryfikować pewność poszczególnych typów ludzkich poznań i jednocześnie umożliwia właściwe określenie stanu wyjściowego intelektu wobec problemu pewności. „Nie przesądzając niczego — przekonuje Mercier — co dotyczy zdolności lub niezdolności rozumu ludzkiego, pozwalamy mu podjąć refleksję nad sądami, których spontanicznie jesteśmy pewni”[225]. Podkreśla przy tym, że sądy te „nie istnieją w liczbie jednego, dwóch lub trzech. Jest ich nieokreślona ilość. Każda nauka szczegółowa ma swoje; matematyki mają swoje (Euklides zarysował ich katalog na początku *Elementów*); metafizyka również ma swoje niewykazywalne [*indémontrable*] aksjomaty. W sensie, który staraliśmy się sprecyzować, istnieje zatem tyle prawd pierwotnych, ile niewykazywalnych, poznawanych same przez się przesłanek u podstaw naszych naukowych lub filozoficznych rozumowań”[226]. Spośród nich, jak dopowiada nieco dalej Mercier, „jedne są pośrednie, inne bezpośrednie, ale jako że te pierwsze sprowadzają się do drugich za pomocą środków naszego myślenia, to na pewności sądów bezpośrednich powinna koncentrować się cała praca filozofii krytycznej”[227]. W konsekwencji pytanie o stan wyjściowy intelektu wobec problemu pewności przybiera w ramach racjonalnego dogmatyzmu Merciera formułę potrójnego pytania o stan początkowy intelektu wobec, po pierwsze — władz poznawczych, po drugie

[222] Ibidem, s. 97.
[223] D. Mercier: *Du fondement de la certitude…*, s. 23.
[224] Ibidem, s. 25—26.
[225] D. Mercier: *La théorie des trois vérités primitives…*, s. 19.
[226] Ibidem, s. 9.
[227] Ibidem, s. 19.

— sądów pośrednich, po trzecie natomiast — sądów bezpośrednich. Odpowiedź na tego rodzaju potrójne pytanie ma, w opinii Merciera, stanowić rozstrzygnięcie dyskusji między sceptykami i dogmatykami oraz umożliwić poprawne rozwiązanie pierwszego problemu fundamentalnego.

3.4.2. Stan początkowy intelektu wobec władz poznawczych oraz sądów pośrednich i bezpośrednich

Podejmując próbę odpowiedzi na pytanie o zdolność ludzkich władz poznawczych do poznania prawdy, Mercier po raz kolejny zdecydowanie odcina się od arbitralnego, jego zdaniem, stanowiska sceptyków i dogmatyków. „Widzieliśmy — przypomina — sceptyków, Kartezjusza, później przesadnych dogmatystów wypowiadających się jedni przeciw [prawomocności — A.B.], drudzy za prawomocnością naszych *władz* poznawczych przed poddaniem refleksyjnemu badaniu naszych poznań pewnych. Odrzuciliśmy ten sposób postępowania jako nienaturalny i nienaukowy”[228]. Mercier podkreśla, że filozof, który dopiero podejmuje wysiłek refleksji, nie ma prawa ani stwierdzać, ani przeczyć zdolności władz poznawczych do pewnego poznania prawdy, niejako z góry, to znaczy zanim swą refleksją nie obejmie ich aktów — nie przekona się, czy prowadzą one do takiego celu, czy też nie[229]. Jaka zatem powinna być właściwa postawa intelektu? „Stanem początkowym *reflektującego rozumu* — pisze Mercier — w tym, co dotyczy *zdolności* naszych *władz* poznawczych, musi być *zamierzona niewiedza* [*ignorance voulue*], *powstrzymanie się* [*abstention*]”[230]. Jest tak dlatego, że jak podkreśla Mercier, „pierwszym i bezpośrednim przedmiotem naszej refleksji nie jest władza jako taka: to wyłącznie za pośrednictwem aktów dosięgamy władzy poznawczej. Jeżeli refleksja może nam ukazać, że akty umysłu lub pojęcia są obiektywne, zgodne z rzeczywistością, to tylko wtedy stwierdzimy w sposób *uprawniony*, że nasz umysł jest zdolny do posiadania poznań prawdziwych”[231]. Jak jednak podkreśla zdecydowanie Mercier, to zamierzone powstrzymanie się od wyda-

[228] D. Mercier: *Critériologie générale…*, 1899, s. 110; Idem: *Critériologie générale…*, 1900, s. 112; Idem: *Critériologie générale…*, 1911, s. 105.

[229] Por.: D. Mercier: *Critériologie générale…*, 1899, s. 110—111; Idem: *Critériologie générale…*, 1900, s. 112—113; Idem: *Critériologie générale…*, 1911, s. 105.

[230] D. Mercier: *Critériologie générale…*, 1899, s. 111; Idem: *Critériologie générale…*, 1900, s. 113; Idem: *Critériologie générale…*, 1911, s. 105.

[231] D. Mercier, D. Nys: *Traité élémentaire de la philosophie à l’usage des classes…*, s. 427.

wania sądu różni się zdecydowanie od Kartezjańskiego wątpienia. „Niewiedza, którą tu głosimy — tłumaczy Mercier — jest wątpieniem *negatywnym*; z braku dowodów za [naszymi władzami poznawczymi — A.B] lub przeciw naszym *władzom* poznawczym odmawiamy systematycznie wypowiadania się za nimi lub przeciw nim. Kartezjusz nie powstrzymał się od wypowiedzi na temat wartości zmysłów i rozumu, ale […] sformułował argumenty przeciwko niej. Wątpienie Kartezjusza było więc *pozytywne*. Oczywiście — dodaje Mercier — między *negatywnym* stanem umysłu tego, kto *powstrzymuje się od przesądzania*, czy jego władze poznawcze mogą lub nie mogą doprowadzić go do prawdy, a stanem umysłu tego, kto *sądzi pozytywnie*, że szczerość władz poznawczych *jest wątpliwa*, rozciąga się przepaść”[232]. Nie można zatem, zdaniem Merciera, rozpoczynać badań nad problemem pewności, wątpiąc od samego początku w fundamentalną zdolność władz poznawczych do jej osiągnięcia. O ile jednak w wypadku władz poznawczych najwłaściwszym, zdaniem Merciera, stanem początkowym intelektu wobec problemu pewności byłoby powstrzymanie się od wydawania sądu, o tyle nieco inaczej wygląda to w odniesieniu do pewności sądów pośrednich.

Nie ulega wątpliwości, że wszelka pewność wiąże się, według Merciera — integralnie z sądem. Jak wszakże podkreśla, „wobec naszych sądów, czy też aktów umysłu zdolnych do prawdy, stan początkowy intelektu na progu epistemologicznego badania różni się w zależności od tego, czy sądy te cechuje oczywistość *pośrednia* [*jugements d’évidence médiate*] czy *bezpośrednia* [*jugements d’évidence immédiate*]”[233]. To rozróżnienie ma dla Merciera kluczowe znaczenie, ponieważ pokazuje ono, że prawda nie zawsze musi od samego początku jawić się intelektowi w sposób oczywisty, a zatem nie zawsze musi od razu wywoływać w nim stan pewności. Sytuacja taka nie daje jednak podstawy do tego, aby ów nieoczywisty sąd *a priori* odrzucić jako potencjalnie błędny; domaga się jedynie, by doprowadzić go do takiej postaci, w którym jego prawda jawić się będzie intelektowi w sposób bezpośredni. „Gdy intelekt — wyjaśnia Mercier — przechodzi do refleksyjnego zbadania swych sądów, zauważa pośród nich takie, których prawdziwość nie ujawnia się bezpośrednio. Jest on tym samym pobudzony do przeanalizowania ich, aby wydobyć na jaw naturę odniesienia, którego formułę zawierają w sposób niewyraźny”[234]. Mercier odwołuje się w tym celu do dowodu, czyli jak zaznacza, do „argumentu, który wychodząc od przesłanek pewnych, prowadzi

[232] D. Mercier: *Critériologie générale…*, 1911, s. 106. Por.: Idem: *Critériologie générale…*, 1899, s. 111; Idem: *Critériologie générale…*, 1900, s. 113.

[233] D. Mercier, D. Nys: *Traité élémentaire de la philosophie à l’usage des classes…*, s. 427. Por. D.A. Boileau: *Cardinal Mercier: A memoir…*, s. 87.

[234] D. Mercier: *Critériologie générale…*, 1911, s. 106. Por.: Idem: *Critériologie générale…*, 1899, s. 111—112; Idem: *Critériologie générale…*, 1900, s. 113—114.

logicznie do pewnych wniosków”[235]. Dowodzenie polega, zdaniem Merciera, w tym wypadku na „poszukiwaniu sposobu rozłożenia całości, jaką tworzą terminy sądu, tak aby wydobyć dzięki ich analizie odniesienie tożsamości lub różności, które potencjalnie zawierają, i zredukować w ten sposób sądy pośrednie do sądów bezpośrednich”[236]. Jaka w takiej sytuacji powinna być początkowa postawa intelektu? „Jako że wszelki dowód — podkreśla Mercier — zakłada względem konkluzji, którą ma udowodnić, wątpienie albo rzeczywiste, albo metodyczne, reflektujący rozum rozpoczyna od wątpienia we wszystkie sądy *pośrednie*”[237]. Nie jest to jednak jakieś wyłącznie arbitralne założenie Merciera. Tłumaczy on bowiem, że „gdy intelekt sprawdza twierdzenia wyrażające jego poznania, znajduje między nimi dużą liczbę takich, wśród których nie dostrzega tożsamości lub nietożsamości między predykatem a podmiotem. Wszystkie te zdania są z konieczności wątpliwe i to wątpienie nie jest tylko metodyczne, ale psychologicznie konieczne: byłoby sprzeczne ze zdrowym rozsądkiem — dodaje — stwierdzać tożsamość, której nie widać. Zdania te pozostają wątpliwe aż do chwili, kiedy zostaną udowodnione, czyli sprowadzone do ogólniejszych twierdzeń pewnych”[238]. Mercier podkreśla jednocześnie, że tego rodzaju wątpienie jest fundamentalnym prawem naukowych poszukiwań[239] i odwołując się do trzeciej księgi Arystotelesowskiej *Metafizyki*, a także komentarzy Tomasza z Akwinu[240], pisze: „To wątpienie w zdania *pośrednie* [*propositions médiates*] — tak właśnie je nazywamy — nie jest wymysłem nowożytnych filozofów. Arystoteles i święty Tomasz stale je praktykowali i zdawali sobie doskonale sprawę z licznych korzyści, jakich ono dostarcza”[241]. W konsekwencji formułuje Mercier następującą konkluzję: „Wraz z mistrzami, których poglądy odtworzyliśmy, sądzimy zatem, po pierwsze, że stanem pierwotnym intelektu w obliczu jednostkowych, podległych dowodzeniu prawd jest *wątpienie* — wątpienie rzeczywiste lub wątpienie sztuczne, ale zawsze wątpienie *umotywowane, pozytywne*; po drugie, sądzimy, że wobec prawdy w ogóle — wszelkiej prawdy — naturalne i uzasadnione jest *próbowanie wątpienia powszechnego*”[242].

---

[235] D. Mercier: *Logique…*, s. 232.

[236] D. Mercier: *Critériologie générale…*, 1911, s. 106. Por.: Idem: *Critériologie générale…*, 1899, s. 112; Idem: *Critériologie générale…*, 1900, s. 114.

[237] D. Mercier: *Critériologie générale…*, 1899, s. 112; Idem: *Critériologie générale…*, 1900, s. 114; Idem: *Critériologie générale…*, 1911, s. 106.

[238] D. Mercier, D. Nys: *Traité élémentaire de la philosophie à l'usage des classes…*, s. 427—428.

[239] Por.: D. Mercier: *Critériologie générale…*, 1911, s. 106; G. Van Riet: *L'Épistémologie thomiste…*, s. 145.

[240] Por. D. Mercier: *Critériologie générale…*, 1911, s. 107—109.

[241] D. Mercier, D. Nys: *Traité élémentaire de la philosophie à l'usage des classes…*, s. 428.

[242] D. Mercier: *Critériologie générale…*, 1899, s. 114; Idem: *Critériologie générale…*, 1900, s. 116; Idem: *Critériologie générale…*, 1911, s. 109.

Chodzi bowiem o to, aby sprawdzić, czy w obliczu takiego wątpienia pewność sądów pośrednich może zostać ugruntowana. Mercier podkreśla natomiast, że tego rodzaju próba wątpienia skazana jest na niepowodzenie w obliczu sądów, których oczywistość jawi się intelektowi w sposób bezpośredni.

„Gdy intelekt ludzki — zauważa również Mercier — podejmuje refleksje nad sądami bezpośrednimi, ma świadomość, że nie może się z nimi nie zgodzić"[243]. Świadomość ta, tłumaczy, spowodowana jest faktem, że „zdania bezpośrednie, mimo że niedowodliwe [*indémontrable*], nie są już wątpliwe: sama ich oczywistość czyni je niedowodliwymi, to znaczy niesprowadzalnymi do zdań bardziej oczywistych. Również od momentu, gdy jawią się reflektującemu umysłowi, pociągają koniecznie jego przekonanie, *narzucają się*"[244]. Oczywiście, jak zauważa Mercier, można sobie postawić pytanie, czy przypadkiem nie jest tak, że wszystkie sądy, które podpadają niejako pod kontrolę refleksji, wymagają dowodu, a w rezultacie podlegają wątpieniu, twierdzi on jednak, że „gdyby tak było, trzeba by stwierdzić, że nie ma poznań pewnych. W rzeczywistości bowiem twierdzenie przyjęte za wniosek do wykazania jest wątpliwe albo tak traktowane; jeżeli wszystkie znane zdania byłyby konkluzjami do udowodnienia, wszystkie byłyby wątpliwe lub traktowane jako takie i w konsekwencji, co najmniej w porządku refleksyjnym żadna nie byłaby pewna"[245]. Tymczasem, zdaniem Merciera, sytuacja wygląda zgoła inaczej. Podkreśla on, że „prędzej czy później dowodzenie zdań pośrednich doprowadzi nas […] do przesłanek niewykazywalnych, które nazywamy *zdaniami bezpośrednimi* [*propositions immédiates*]: są to wszystkie zdania, w których proste porównanie predykatu z podmiotem unaocznia tożsamość lub różność tych terminów"[246]. „Analiza sądów pośrednich — przekonuje Mercier — prowadzi zatem koniecznie do sądów

[243] D. Mercier: *La théorie des trois vérités primitives…*, s. 19.

[244] D. Mercier, D. Nys: *Traité élémentaire de la philosophie à l'usage des classes…*, s. 429. W tym kontekście bardziej zrozumiała staje się różnica, którą Mercier dostrzega między intelektem a rozumem (umysłem). Otóż, jak pisze, „nazywamy władzę poznawczą intelektem, gdy ma za przedmiot prawdy bezpośrednie lub *zasady*; nadajemy jej nazwę *rozumu*, gdy dedukuje z prawd wcześniejszych prawdy pośrednie, wnioski". D. Mercier: *Psychologie…*, s. 88—89.

[245] D. Mercier: *Critériologie générale…*, 1911, s. 109. Por.: Idem: *Critériologie générale…*, 1899, s. 115; Idem: *Critériologie générale…*, 1900, s. 117. „Z pewnością — pisze także Mercier — sam sąd refleksyjny może być błędny, i to z tego powodu ponowna refleksja następuje niejednokrotnie, aby zrewidować dzieło pierwszej. Ale chcieć, aby podczas gdy refleksja podąża krok po kroku za rozbiorem naszych pojęć, błąd pozostawał *po stronie przedmiotu* jako *w sposób nieokreślony* możliwy, to deklarować potencjalnie, że kontrola refleksji jest bezużyteczna, i doprowadzić dogmatyzm do rozpaczy". Idem: *Observations et discussion. La notion de la vérité*. „Revue Néo-Scolastique" 1900, nr 7, s. 201.

[246] D. Mercier, D. Nys: *Traité élémentaire de la philosophie à l'usage des classes…*, s. 428—429.

bezpośrednich; dowód jest niemożliwy bez niedowodliwych przesłanek”[247]. Przesłanki te, jak podkreślał Maurice de Wulf, są „zasadami pierwszymi lub *bezpośrednimi*, ponieważ nie da się sprowadzić ich na drodze dekompozycji do sądów podstawowych”[248]. Nie znaczy to jednak, że nie można spróbować w nie zwątpić. „Jest zgodne z wymogami rygorystycznej krytyki — podkreśla Mercier — *próbować* podać je w wątpliwość. Również Arystoteles i święty Tomasz zalecali, aby podjąć wysiłek takiego wątpienia — wątpienia powszechnego”[249]. Jaki będzie rezultat tego wysiłku? Mercier zaznacza, że jeżeli w wyniku takiego zabiegu nasunęłaby się w pierwszej chwili wątpliwość, która by trwała, sceptycyzm miałby powody do tryumfu. Podobnie byłoby w sytuacji, gdyby jakieś zdanie, jawiąc się w pierwszej chwili jako wątpliwe, wydało się następnie, w identycznych warunkach, pewne; nie można bowiem zaufać władzy poznawczej, która w takich samych warunkach stanowi podstawę dwóch różnych, sprzecznych z sobą aktów[250]. Tymczasem jednak, jeżeli rzeczywiście dany sąd ma charakter bezpośredni, wysiłek wątpienia nie prowadzi, zdaniem Merciera, do takich rezultatów. Podkreśla on, że „gdy oczywistość obiektywnego połączenia predykatu i podmiotu sądu jawi się bezpośrednio intelektowi lub mówiąc potocznie, rzuca się w oczy przy pierwszym przedstawieniu obu terminów, *oczywistość* określana jest jako *bezpośrednia*; bezpośrednia jest również *pewność*, która jej odpowiada”[251]. Tego rodzaju bezpośrednia pewność wyklucza, twierdzi Mercier, jakąkolwiek możliwość wątpienia. Wprowadza on jednak zasadnicze uściślenie, precyzując jeszcze bardziej samo rozumienie zdania bezpośredniego. „Zdaniem *bezpośrednim* — pisze Mercier — jest to, które nie zawiera terminu pośredniego między predykatem a podmiotem. Przeciwstawia się ono zdaniu *pośredniemu*, które zawiera między swymi dwoma skrajnymi terminami termin pośredni”[252]. Jak jednak podkreśla, „bezpośredniość danego zdania jest *absolutna* albo *względna*; w tym drugim wypadku względność jest *ogólna* lub *szczegółowa*, lub — co na jedno wychodzi — *naturalna* bądź *osobowa*. Zdanie jest *bezpośrednie* w sensie absolutnym — *poznawalne w so-*

[247] D. Mercier: *Critériologie générale…*, 1899, s. 115; Idem: *Critériologie générale…*, 1900, s. 117; Idem: *Critériologie générale…*, 1911, s. 109.

[248] M. de Wulf: *Initiation à la philosophie thomiste*. Louvain 1932, s. 99.

[249] D. Mercier: *Critériologie générale…*, 1899, s. 115; Idem: *Critériologie générale…*, 1900, s. 117; Idem: *Critériologie générale…*, 1911, s. 110.

[250] Por. D. Mercier: *Critériologie générale…*, 1911, s. 110.

[251] D. Mercier: *Logique…*, s. 171. W konsekwencji, jak podkreśla Mercier, „gdy przedmiot jest zredukowany do swych najprostszych elementów, nie może być więcej przyczyną błędu; sądy absolutnie bezpośrednie są z konieczności niezawodne”. Idem: *Observations et discussion. La notion de la vérité…*, s. 201.

[252] D. Mercier: *Critériologie générale…*, 1899, s. 116—117, przypis 1; Idem: *Critériologie générale…*, 1900, s. 118, przypis 1; Idem: *Critériologie générale…*, 1911, s. 111, przypis 1.

bie — gdy predykat przynależy do istoty podmiotu w taki sposób, że jej poznanie wystarczy do spostrzeżenia odniesienia, w jakim owa istota znajduje się do predykatu"[253]. Ale jak zauważa Mercier, to, że zdanie jest bezpośrednie w sposób absolutny, czyli samo w sobie, nie oznacza jeszcze, że musi być ono bezpośrednie również dla poznającego podmiotu. „Bezpośredniość *względem nas* — uzasadnia Mercier — wymaga, żeby istota podmiotu, *tak jak nasz intelekt sobie ją przedstawia*, pozwalała spostrzegać bez pomocy żadnego terminu pośredniczącego konieczne odniesienie, które ma ona do predykatu. *Bóg istnieje* jest ze swej natury zdaniem bezpośrednim w znaczeniu absolutnym, natomiast pośrednim dla nas — w znaczeniu względnym. Następujące zdania: *Byt istnieje lub nie istnieje*; *byty duchowe nie są rozciągłe w przestrzeni*, są bezpośrednie jednocześnie w podwójnym sensie: absolutnym i względnym"[254]. Rodzi się tu jednak pytanie o charakter owego *my*, względem którego zdanie określane jest jako bezpośrednie. Zdaniem Merciera, oznacza ono w rzeczywistości „albo ludzkość, naturę ludzką, albo kilka wybranych podmiotów — uprawnione umysły. Wobec tego zdanie: *Byty duchowe nie są rozciągłe w przestrzeni* — to zdanie, które jest bezpośrednie tylko dla wykształconych intelektów; przeciwnie, zdanie: *Byt istnieje lub nie istnieje*, jest zdaniem bezpośrednim dla każdego intelektu ludzkiego. Te ostatnie zdania scholastycy nazywali *aksjomatami*"[255]. Według Merciera, aby zdanie nie podlegało wątpieniu, nie wystarczy, żeby było bezpośrednie *w sobie* w sensie absolutnym, ale musi być bezpośrednie także w sensie względnym, w stosunku do intelektu, który je rozważa[256].

Podstawowy zarzut, jaki odnośnie do takiej koncepcji początkowego stanu intelektu wobec problemu pewności formułował Georges Van Riet, dotyczy domniemanego ustępstwa na rzecz wyolbrzymionego dogmatyzmu, którego miałby się dopuścić Mercier[257]. „Wydaje się nam — tłumaczył Van Riet — że nie można wyjaśnić, dlaczego odmówił on [Mercier — A.B.] przyjęcia, że stanem wyjściowym reflektującego umysłu wobec sądów bezpośrednich, spontanicznie pewnych, jest powstrzymanie się lub próba wątpienia"[258]. Zdaniem Van Rieta, jest to dowód, że Mercier nie do końca wyzwolił się spod wpływów stanowiska, które krytykował. „Jeżeli — pytał Van Riet — takie jest ujęcie problemu krytycznego, czy Tongiorgi zasługu-

[253] D. Mercier: *Critériologie générale…*, 1899, s. 117, przypis 1; Idem: *Critériologie générale…*, 1900, s. 118—119, przypis 1; Idem: *Critériologie générale…*, 1911, s. 111, przypis 1.

[254] D. Mercier: *Critériologie générale…*, 1899, s. 117, przypis 1; Idem: *Critériologie générale…*, 1900, s. 119, przypis 1; Idem: *Critériologie générale…*, 1911, s. 111, przypis 1.

[255] Ibidem.

[256] Por. ibidem.

[257] Por. G. Van Riet: *L'Épistémologie thomiste…*, s. 147.

[258] Ibidem, s. 149.

je jeszcze na zarzut »wyolbrzymionego dogmatyzmu«, jako że odrzuca sceptycyzm, stwierdzając istnienie niepodważalnych pewności, których oczywistość zresztą przyjmuje?"[259] Zarzut taki nie wydaje się jednak do końca uzasadniony. Jeżeli bowiem Mercier stwierdza: „Stanem wyjściowym umysłu w dziedzinie refleksji [w stosunku, oczywiście, do sądów o charakterze bezpośrednim — A.B.] jest *pewność*"[260], to nie jest to arbitralnie założona prawda pierwotna, ale konsekwencja istnienia zdań, których terminy, jak dowodzi Mercier, „są takie, że ich uobecnienie ujawnia w sposób konieczny ich zgodność lub rozbieżność z precyzją, która nie pozostawia miejsca na jakąkolwiek wątpliwość; chwila, gdy intelekt pojmuje te dwa terminy, jest również tą chwilą, w której ujawnia się ich odniesienie i nieodparcie pociąga za sobą jasne i niewzruszone przekonanie umysłu"[261]. Zasadnicza różnica między stanowiskiem Merciera a stanowiskiem Tongiorgiego polega na tym, że tylko Mercier próbuje owe sądy podać w wątpliwość, stwierdza jednak, że ze względu na samą ich naturę próba taka skazana jest na niepowodzenie. Pewność stanowi tu więc nie założenie, lecz rezultat narzucającej się w sposób apodyktyczny przedmiotowej oczywistości i z tego względu nie może, zdaniem Merciera, rodzić wątpienia ani pozostać w zawieszeniu. Niezależnie od tego, czy sądy o tego rodzaju bezpośredniej oczywistości faktycznie mogą zostać sformułowane, nie ulega wątpliwości, że zbudowana na ich fundamencie koncepcja Merciera różni się — przynajmniej w najważniejszych założeniach — od stanowiska wyolbrzymionego dogmatyzmu. W konsekwencji dochodzi Mercier do zasadniczej konkluzji, która podsumowuje jego dyskusję ze sceptykami, z Kartezjuszem i dogmatykami: „Na progu epistemologii — stwierdza — krytyk musi *powstrzymać się* od przesądzania albo o *niezdolności*, albo o *zdolności* naszych *władz* poznawczych; musi utrzymywać się pod tym względem w *zamierzonej niewiedzy*. Ten stan umysłu jest powszechnym wątpieniem *negatywnym* […]. Początkowa niewiedza co do wartości naszych *władz*, której domagamy się od krytyka, nie jest prostą niemożnością; to usprawiedliwione prawo, które ma on obowiązek sobie narzucić, aby nie popaść w arbitralność. Gdy umysł

[259] Ibidem, s. 147, przypis 28.

[260] D. M e r c i e r: *Critériologie générale…*, 1899, s. 116; I d e m: *Critériologie générale…*, 1900, s. 118; I d e m: *Critériologie générale…*, 1911, s. 110—111.

[261] D. M e r c i e r: *Critériologie générale…*, 1911, s. 110. Por.: I d e m: *Critériologie générale…*, 1899, s. 116; I d e m: *Critériologie générale…*, 1900, s. 118. W tym kontekście zrozumiałe staje się stanowisko Merciera, który podkreśla, że chociaż refleksja ma kluczowe znaczenie w dążeniu do pewności, to jednak pewność nie jest od niej w sposób bezwarunkowy uzależniona. Mercier pisze o tym w następujący sposób: „Jeżeli zgodność zmysłowej intuicji prostego pojęcia z rzeczywistością byłaby poznawalna tylko za pomocą aktu refleksji, wynikałoby z tego, że sąd *prawdziwy* byłby możliwy tylko za pośrednictwem aktu refleksji. Otóż to jest nie do utrzymania; sąd *bezpośredni* może być doskonale poznaniem prawdziwym". I d e m: *La notion de la vérité*. „Revue Néo-Scolastique" 1899, nr 6, s. 394, przypis 1.

reflektuje nad swoimi *aktami*, rozróżnia między nimi sądy *pośrednie* i sądy *bezpośrednie*. Może on wątpić w prawdziwość tych pierwszych albo rzeczywiście, albo co najmniej za pomocą sztucznej metody; środkiem rozstrzygnięcia tego wątpienia jest dowód. Wszelki dowód prowadzi w sposób konieczny do sądów *bezpośrednich*. Krytyk będzie próbował je również podać w wątpliwość, ale jego usiłowanie spełznie na niczym. Istnieją w efekcie twierdzenia, które mają charakter wydatnej i koniecznej oczywistości tak wyraźny, że od pierwszej chwili, gdy są obecne w umyśle, czynią wątpienie niemożliwym. Wobec ostatnich wyników analizy, które staną się pierwszymi materiałami przyszłej naukowej syntezy, filozof ma zatem świadomość, że refleksja umieszcza go natychmiast, od pierwszej chwili w stanie *pewności*. Stanem początkowym rozumu w porządku refleksji jest zatem *pewność*"[262]. W ten sposób, zdaniem Maurice de Wulfa, Mercier pokazał, „jak można zwycięsko przeciwstawić racjonalny dogmatyzm metodycznemu wątpieniu Kartezjusza lub wyolbrzymionemu dogmatyzmowi Balmèsa, czy też Tongiorgiego"[263]. Jednocześnie takie stanowisko daje również, w przekonaniu Merciera, zasadniczą podstawę do tego, aby w sposób konstruktywny podjąć analizę pierwszego problemu fundamentalnego i w efekcie doprowadzić do jego poprawnego rozwiązania.

[262] D. Mercier: *Critériologie générale…*, 1899, s. 118—119; Idem: *Critériologie générale…*, 1900, s. 120—121; Idem: *Critériologie générale…*, 1911, s. 112—113.

[263] M. de Wulf: *Introduction à la Philosophie Néo-Scolastique*. Louvain—Paris 1904, s. 299.

4.

Synteza podmiotu i predykatu — pierwszy problem fundamentalny

4.1. Trzy główne rodzaje sądu

Analizę pierwszego problemu fundamentalnego w ramach ogólnej teorii pewności rozpoczyna Mercier od następującego stwierdzenia: „Dogmatyczne rozwiązanie problemu kryteriologicznego podporządkowane jest istnieniu kryterium prawdy. Aby refleksyjnie zgodzić się na jakieś zdanie, refektujący rozum potrzebuje *motywu*, który go do tego zdeterminuje (*criterium propter quod*); aby wiedzieć, *kiedy* ma się zgodzić, musi dysponować *regułą* przewodnią, która w szczegółowych przypadkach pozwoli mu rozróżnić pomiędzy prawdą a fałszem (*criterium secundum quod*). Czy mamy — pyta Mercier — kryterium prawdy, gwarancję i pieczęć pewności?"[1] Poszukiwanie najwłaściwszej początkowej postawy intelektu wobec problemu pewności i w konsekwencji, rozwiązanie, które przyjął Mercier w wypracowanej przez siebie koncepcji racjonalnego dogmatyzmu, doprowadziło go do wyróżnienia wśród wielkiej ilości sądów uznawanych za pewne, zarówno tych, które mogą zostać podane w wątpliwość — sądy cechujące się oczywistoś-

[1] D. M e r c i e r: *Critériologie générale ou Théorie générale de la certitude*. Louvain—Paris 1911, s. 115. W wydaniu *Kryteriologii* z 1899 i 1900 roku fragment ten brzmi nieco inaczej, chociaż niewątpliwie jego sens jest taki sam. „Jeżeli problem pewności — zauważa Mercier — [...] jest podatny na rozwiązanie dogmatyczne, będzie to możliwe pod warunkiem, że umysł wie, iż ma przekonania *umotywowane*". I d e m: *Critériologie générale ou Théorie générale de la certitude*. Louvain—Paris 1899, s. 121; I d e m: *Critériologie générale ou Théorie générale de la certitude*. Louvain—Paris 1900, s. 123.

cią pośrednią — jak i tych, które wykluczając wszelką możliwość wątpienia, w sposób nieodparty determinują intelekt do uznania ich za pewne — sądy cechujące się oczywistością bezpośrednią[2]. Właśnie te drugie mają, zdaniem Merciera, kluczowe znaczenie dla problemu pewności, jako że pierwsze mogą zostać do nich sprowadzone za pomocą dowodu. A ponieważ, jak podkreśla Mercier, „poznaniem prawdy jest sąd prawdziwy"[3], który domaga się aktu połączenia predykatu i podmiotu, to znaczy *syntezy* dwóch obiektywnych pojęć[4], Mercierowskie pytanie o kryterium prawdy wiązałoby się z próbą określenia charakteru owej cechującej się bezpośrednią oczywistością syntezy. „Pierwsza kwestia występująca w kryteriologii — pisze Mercier — to wiedzieć, jaka jest natura tej umysłowej syntezy: czy stanowi ona rezultat w pełni subiektywnej dyspozycji podmiotu myślącego, czy też istnieją przekonania *powodowane* motywem niezależnym od intelektualnego aktu i poprzedzającym go *obiektywną manifestacją odniesienia*, którego wyrazem jest sąd?"[5] „Taka jest — podsumowuje Mercier — pierwsza i najważniejsza część problemu pewności: nazywamy ją *pierwszym problemem fundamentalnym"*[6]. Na tym etapie ujawnia się wszakże w koncepcji Merciera jeszcze jedna, niezwykle istotna kwestia. Mercier podkreśla bowiem, że odpowiedź na pytanie mieszczące się w ramach pierwszego problemu fundamental-

[2] Por. D. Mercier, D. Nys: *Traité élémentaire de philosophie à l'usage des classes*. Édité par des Professeurs de l'Institut Supérieur de Philosophie de l'Université de Louvain. T. 1. Louvain 1922, s. 427.

[3] D. Mercier: *Critériologie générale…*, 1899, s. 183; Idem: *Critériologie générale…*, 1900, s. 177—124. Zdanie to, które w oryginale brzmi: „La connaissance d'une vérité est un jugement vrai", sprawia pewien kłopot. Można je bowiem przetłumaczyć na dwa sposoby: albo w wersji pierwszej: „Poznanie prawdy jest sądem prawdziwym" (co bardziej odpowiada szykowi zdania), albo też w wersji drugiej: „Poznaniem prawdy jest sąd prawdziwy" (co, jak się wydaje, bardziej odpowiada jego sensowi). W polskim tłumaczeniu *Kryteriologii* autorstwa Wincentego Kosiakiewicza i Antoniego Krasnowolskiego zdanie to oddane jest w następujący sposób: „Poznanie prawdy jest to sąd prawdziwy" (Idem: *Kryteryologia, czyli Traktat o pewności*. Tłum. W. Kosiakiewicz, A. Krasnowolski. Warszawa 1901, s. 219). Tłumaczenie to, które w zasadzie odpowiada wersji drugiej, nie najlepiej koresponduje ze strukturą zdania francuskiego (w oryginale musiałoby wtedy brzmieć ono następująco: „La connaissance d'une vérité, c'est un jugement vrai"). Wydaje się zatem, że aby pozostać w zgodzie z tłumaczeniem zaproponowanym przez Kosiakiewicza i Krasnowolskiego (co do jego sensu, który wydaje się lepiej oddawać intencje Merciera niż wersja pierwsza), a jednocześnie jak najwierniej oddać strukturę oryginału francuskiego, należy zdanie to przyjąć w wersji drugiej: „Poznaniem prawdy jest sąd prawdziwy". Tak też zostało ono przetłumaczone w niniejszej pracy.

[4] Por.: D. Mercier: *Critériologie générale…*, 1899, s. 50; Idem: *Critériologie générale…*, 1900, s. 49; Idem: *Critériologie générale…*, 1911, s. 42.

[5] D. Mercier: *Critériologie générale…*, 1911, s. 42. Por.: D. Mercier: *Critériologie générale…*, 1899, s. 50; Idem: *Critériologie générale…*, 1900, s. 49; Idem: *La théorie des trois vérités primitives*. Louvain 1895, s. 19.

[6] D. Mercier: *Critériologie générale…*, 1899, s. 50; Idem: *Critériologie générale…*, 1900, s. 49; Idem: *Critériologie générale…*, 1911, s. 42.

nego stosuje się, jak sam zaznacza, „do sądów doświadczenia [*jugements d'expérience*], równie dobrze, jak do sądów idealnych [*jugements idéaux*]"[7]. W innym miejscu uściśla natomiast, że wśród ogółu zdań bezpośrednich, które stanowią fundament pewności, „jedne są w porządku *idealnym* — nazywa się je *zasadami* bądź *aksjomatami*; inne znowu — w porządku *realnym* [*d'ordre réel*] — określa się je prawdami *doświadczenia bezpośredniego* lub *intuicji*"[8]. Konieczne zatem staje się precyzyjne dookreślenie sposobu rozumienia poszczególnych, wymienionych przez Merciera rodzajów sądów. O ile bowiem do tej pory kluczowym z punktu widzenia zagadnień wstępnych okazywał się wprowadzony przez Merciera podział sądów pod kątem pośredniego lub bezpośredniego charakteru ich oczywistości, o tyle teraz zwraca Mercier uwagę na kwestię, która co prawda pojawiała się już niejako w tle prowadzonych analiz[9], ale nie miała tak istotnego znaczenia. Sytuacja zmienia się zasadniczo w kontekście bezpośredniej analizy pierwszego i drugiego problemu fundamentalnego. Odpowiedź na pytanie, jaka jest natura sądów w porządku idealnym, sądów w porządku realnym i jak mają się one do sądów doświadczenia oraz, co staje się tu szczególnie ważne, jaka jest ich wartość poznawcza, ma, jak się wydaje, kluczowe znaczenie z perspektywy obu problemów i pozwoli zrozumieć, dlaczego analizę pierwszego problemu fundamentalnego Mercier ograniczy ostatecznie do sądów porządku idealnego.

4.1.1. Podwójny porządek poznania

Analizując Mercierowską teorię pewności, Mieczysław A. Krąpiec zwraca uwagę na fakt, że Mercier „za Balmèsem i Kleutgenem przyjmuje dwa porządki poznania: idealny i realny"[10]. Ten ogólny podział ujawnia się zresztą w jego koncepcji praktycznie od samego początku. Już w *Teorii poznania*

[7] D. Mercier: *Critériologie générale*..., 1911, s. 217. W tym samym fragmencie, ale w wydaniu *Kryteriologii* z 1899 i 1900 roku, Mercier używa terminu „sądy porządku idealnego" (*jugements d'ordre idéal*). (Por.: Idem: *Critériologie générale*..., 1899, s. 177; Idem: *Critériologie générale*..., 1900, s. 183). Terminów tych („sądy idealne" i „sądy porządku idealnego") będzie używał zamiennie. Por. Idem: *Pourquoi le doute méthodique ne peut être universel*. Louvain 1897, s. 14.

[8] D. Mercier: *Critériologie générale*..., 1911, s. 112.

[9] Różnica między sądami w porządku realnym a sądami w porządku idealnym została wstępnie zarysowana w rozdziale 2. niniejszej pracy, przy okazji analizy ewolucji Mercierowskiej interpretacji klasycznej definicji prawdy w poszczególnych wydaniach *Kryteriologii*.

[10] M.A. Krąpiec: *Poznawać czy myśleć. Problemy epistemologii tomistycznej*. Lublin 1994, s. 56.

pewnego z 1885 roku pisze, że ludzkie poznania „dzielą się na dwie niereredukowalne do siebie grupy i poddają się naszej refleksji z takimi cechami, które nie pozwalają ich pomylić. Jedne mają za przedmiot fakty istniejące, rzeczy rozważane w ich konkretnym istnieniu, zmienne, w określony sposób związane z przestrzenią i czasem; drugie mają za przedmiot istoty rzeczy rozważanych abstrakcyjnie, niezależnie od ich istnienia, a w konsekwencji, powszechne, niezmienne oraz niezależne od uwarunkowań przestrzeni i czasu”[11]. Również w 1889 roku, w traktacie *O fundamencie pewności* Mercier odwołuje się do takiego podziału i zaznacza: „Prawda może przynależeć do porządku idealnego lub do porządku realnego: kiedy nawet sprowadziłbym cały świat materialny do nicości, mógłbym jednakże rozważać jako prawdziwy stosunek wyrażony w zdaniu, że dwie ilości równe trzeciej są równe względem siebie. Ten stosunek przynależy do porządku idealnego; jeżeli faktycznie istnieją ilości w przyrodzie, stosunek przynależy również do porządku realnego, ale te dwa porządki mogą być rozróżnione i mam władzę ustalenia wartości moich poznań pewnych dla porządku idealnego, zanim zastosuję je do przygodnych rzeczywistości przyrody”[12].

Ten ogólny podział na idealny i realny porządek poznania, podział, który utrzymuje Mercier zarówno w pierwszym, jak i drugim wydaniu *Kryteriologii* z 1899 i 1900 roku, uwidacznia się szczególnie w kontekście sposobu rozumienia porządku realnego, jaki filozof przyjmuje w swej teorii pewności. Począwszy od 1906 roku, ale również w podobny sposób we wcześniejszych wydaniach *Kryteriologii*, podkreśla, że „dla bytu rzeczywistego nie jest konieczne, aby był przedmiotem istniejącym, trzeba i wystarczy, żeby był zdolny do istnienia, *możliwy w sobie*”[13]. „Byt obecny dla intelektu — *byt inteligibilny*, *przedmiot* — jest *realny* [*réel*] lub *irrealny* [*irréel*]. Byt *realny* jest *esencjalny* lub *egzystencjalny*, jest istotą wewnętrznie możliwą bądź rzeczą istniejącą; tą z kolei jest *ja* lub *nie-ja*. Bytowi realnemu przeciwstawia się byt *irrealny*, który nazywano w szkole *bytem rozumowym* [*être de raison*], a dziś nazywa się go zazwyczaj *bytem logicznym*: to byt, którego obiektywność jest wyłącznie zjawiskowa. Byt rozumowy cechuje się obiektywnością, której dostarcza mu idea; nie ma żadnej innej; jest on *przedmiotem*, to znaczy jest *reprezentowalny*, nic więcej”[14]. O ile byt irrealny, jako że ozna-

[11] D. Mercier: *Théorie de la connaissance certaine*. Louvain 1885, s. 104—105. Por.: Idem: *La théorie des trois vérités primitives…*, s. 11; A. Masnovo: *Problemi di metafisica e di criteriologia*. Milano 1930, s. 43.

[12] D. Mercier: *Du fondement de la certitude*. Louvain 1889, s. 82—83.

[13] D. Mercier: *Critériologie générale…*, 1911, s. 309. Por.: Idem: *Critériologie générale…*, 1899, s. 282; Idem: *Critériologie générale…*, 1900, s. 286.

[14] D. Mercier: *Critériologie générale…*, 1911, s. 309, przypis 1. Por.: Idem: *Critériologie générale…*, 1899, s. 282, przypis 1; Idem: *Critériologie générale…*, 1900, s. 286, przypis 1. W tym kontekście tłumaczy Mercier, jak należałoby, jego zdaniem, rozumieć idealizm. „Kryty-

cza po prostu rozmaite stosunki logiczne[15], nie ma dla prowadzonych analiz istotnego znaczenia, o tyle duże znaczenie ma wskazany przez Merciera podział w obrębie bytu realnego. Jeżeli bowiem odwołać się do słów filozofa z 1885 i 1889 roku, kiedy to pisze, że sądy porządku idealnego mają za przedmiot istoty rzeczy rozważanych abstrakcyjnie[16], i podkreśla, że „sąd przynależy do porządku idealnego, gdy stwierdzenie obiektywnego związku predykatu i podmiotu jest niezależne od przygodnych istnień"[17], należałoby przyjąć, że sąd w porządku idealnym to synteza dwóch abstrakcyjnie uję-

---

cyzm Kanta — pisze — zastosowany do przedmiotów naszych pojęć jest zatem *fenomenizmem* [*phénoménisme*] lub *fenomenalizmem* [*phénoménalisme*]. Często określa się go mianem *idealizmu*. Etymologicznie tę nazwę mogłoby się usprawiedliwić w takim znaczeniu, że byt mentalnie *zobiektywizowany* oznaczałby wyłącznie bycie przedmiotem idei, *bycie ideą*. Ale ściślejsze jest rozróżnienie między *idealnym* bytem realnym [który tożsamy byłby z bytem esencjalnym — A.B.] a bytem *egzystencjalnym* i zarezerwowanie nazwy »idealizm« dla teorii, która nie przecząc obiektywnej realności abstrakcyjnych pojęć porządku *idealnego*, ograniczałaby się do podania w wątpliwość poznawalności *egzystencji*". I d e m: *Critériologie générale…*, 1911, s. 310. Por.: I d e m: *Critériologie générale…*, 1899, s. 283; I d e m: *Critériologie générale…*, 1900, s. 287.

[15] W wydaniu *Kryteriologii* z 1899 i 1900 roku fragment, który Mercier poświęca bytowi irrealnemu, jest nieco krótszy niż w wydaniu z 1906 roku i brzmi: „L'être *réel* s'oppose contradictoirement à l'être *irréel*, que l'on appelait dans l'École *être de raison*, que l'on appelle plus ordinairement aujourd'hui *être logique*. L'être *de raison* a l'objectivité que lui confère l'idée, il n'en a point d'autre; il est *objet*: cela veut dire, qu'il est *représentable*, pas davantage" (D. M e r c i e r: *Critériologie générale…*, 1899, s. 282, przypis 1; I d e m: *Critériologie générale…*, 1900, s. 286, przypis 1). W polskim tłumaczeniu *Kryteriologii* z 1899 roku zakończenie tego fragmentu („il est *objet*: cela veut dire, qu'il est *représentable*, pas davantage") brzmi: „jest przedmiotem: to znaczy, że *może być wyobrażony*, nic poza tym" (I d e m: *Kryteryologia…*, s. 351). Przetłumaczenie słów „est *représentable*" jako „*może być wyobrażony*" wprowadza w błąd, sugeruje bowiem, że byt irrealny jest po prostu bytem o charakterze idealnym (podstawowa różnica, którą jak się wkrótce okaże, wprowadzi Mercier między sądami porządku realnego i porządku idealnego, polegać będzie na tym, że podmiot tych pierwszych pochodzi ze spostrzeżenia, podczas gdy drugich — właśnie z wyobrażenia). Tymczasem przyjęty przez Merciera podział wskazuje na co innego. Tym przeciwstawiającym się bytowi rzeczywistemu bytem irrealnym, czy też bytem rozumowym lub bytem logicznym, który Gerard Dogiel określa również mianem bytu myślowego, jest, jak zauważa, „to, co nie istnieje i nie może istnieć w rzeczywistości, a jedynie przedmiotowo w rozumie — *ens rationis est id quod non existit neque existere potest in rerum natura, sed tantum habet esse obiective in intellectu*. W rozumie coś może istnieć w potrójny sposób: podmiotowo — *subiective*, skutkowo — *effective*, i przedmiotowo — *obiective* […]. Przedmiotowo wreszcie coś istnieje w rozumie, gdy jest przezeń wytworzone i jako przedmiot poznawane. Tak właśnie istnieją byty myślowe. Poza rozumem ich nie ma: o tyle istnieją, o ile rozum je wytwarza i jako swój przedmiot poznaje. Bytami myślowymi są wszystkie stosunki logiczne, np. między przesłankami i wnioskiem, podmiotem i orzeczeniem […]. Do bytów myślowych zalicza się też negacje i braki" (G. D o g i e l: *Metafizyka*. Kraków 1992, s. 44). Z tego też powodu francuski termin „est *représentable*", zamiast tłumaczyć jako „*może być wyobrażony*", lepiej oddać za pomocą słów: „jest *reprezentowalny*".

[16] Por.: D. M e r c i e r: *Théorie de la connaissance certaine…*, s. 105; I d e m: *Du fondement de la certitude…*, s. 100.

[17] D. M e r c i e r: *Du fondement de la certitude…*, s. 99.

tych aspektów esencjalnych bytu realnego, natomiast sąd realny, odwołując się do aspektu egzystencjalnego bytu realnego, opiera się, jak pisał Georges Van Riet, „na materii przygodnej, na *haecceitas*: potwierdza indywidualny sposób bycia, według którego realizuje się istota”[18]. Pomijając pewną niezręczność terminologiczną, wiążącą się z faktem, że sądy porządku idealnego opierałyby się na realnych istotach rzeczy, podział taki wprowadza czytelne rozróżnienie między dziedziną nauk abstrakcyjnych, czy też mówiąc inaczej, racjonalnych[19], a dziedziną doświadczenia, właściwą bytom posiadającym realne istnienie, zgodnie ze słowami samego Merciera: „Wszystkie nauki abstrakcyjne mają za przedmiot nie rzeczywiste istnienia, ale *logiczne stosunki* między pojętymi elementami. Jest to dziedzina, którą nazywamy *idealną*, w opozycji do dziedziny *realnej*, która obejmuje istnienia”[20]. Podział ten urasta jednak do rozmiarów przepaści, jeśliby podjąć próbę jego przekroczenia, a powodem tego staje się fakt, że wchodzi on w konflikt z przyjętą przez Merciera w tym okresie interpretacją klasycznej definicji prawdy, zgodnie z którą *adaequatio* zachodzi między dwoma terminami abstrakcyjnymi, niezależnie od tego, czy terminy te cechują się obiektywną realnością i tym samym, umożliwiają odniesienie do rzeczywistości[21]. Zwracał na to uwagę Georges Van Riet, podkreślając, że definicja ta, stosując się bardzo dobrze do sądów porządku idealnego[22], musiała „napotkać trudności w usprawiedliwieniu sądów, które dotyczą rzeczywistości”[23]. W tym kontekście nie dziwi sformułowany przez Johannesa D. Folgherę zarzut, który Mercier przytacza i komentuje w swym artykule-dyskusji z 1900 roku, że jego interpretacja klasycznej definicji prawdy odrzuca sądy syntetyczne i odnosi się tylko do sądów analitycznych[24]. „Uważamy — odpowiada Mercier — że ta krytyka posuwa się do fałszu. Nie usuwamy sądów syntetycznych; sądzimy przecież, że nasza definicja prawdy stosuje się do wszystkich sądów i w konsekwencji, do prawdy w ogóle”[25]. W celu potwierdzenia swego stanowiska odwołuje się do następujących przykładów: „Oto sąd anali-

[18] G. Van Riet: *L'Épistémologie thomiste*. Louvain 1946, s. 150.

[19] W innym miejscu Mercier stwierdza także: „Pewność prawdziwości naszych sądów idealnych, abstrahowanie od pytania o wiedzę, czy przedmioty, do których się odnoszą, istnieją, czy nie istnieją w przyrodzie, ma zasadnicze znaczenie w nauce. Nie tylko nauki racjonalne podpadają pod tę kategorię, ale również pewność prawd doświadczenia opiera się zawsze, w ostatecznej analizie, na prawdach porządku idealnego, co najmniej na zasadzie sprzeczności”. D. Mercier: *Du fondement de la certitude…*, s. 99.

[20] D. Mercier: *L'agnosticisme*. Louvain 1895, s. 16.

[21] Por. D. Mercier: *La notion de la vérité*. „Revue Néo-Scolastique” 1899, nr 6, s. 386.

[22] G. Van Riet: *L'Épistémologie thomiste…*, s. 168.

[23] Ibidem, s. 170.

[24] Por. D. Mercier: *Observations et discussion. La notion de la vérité*. „Revue Néo-Scolastique” 1900, nr 7, s. 202.

[25] Ibidem.

tyczny: »Człowiek jest rozumny«; lub też inne sądy: »Notre-Dame de Paris jest wspaniałą katedrą gotycką z XIII wieku«; »Notre-Dame de Paris istnieje jeszcze dziś«. Nasza definicja prawdy stosuje się do tych ostatnich sądów równie dobrze, jak do pierwszego. Co w rzeczywistości implikuje zdanie: »Jestem pewien prawdziwości sądu, mówiąc, że Notre-Dame de Paris jest wspaniałą katedrą gotycką z XIII wieku«? Zakłada ono obecność w moim umyśle tego *przedmiotu inteligibilnego*: *tego, czym jest Notre-Dame de Paris*; ten inteligibilny przedmiot — jak każdy przedmiot myślenia — jest wyciągiem ze zmysłowego substratu i pozostaje z nim w takim związku, jaki jest wyznaczony zasięgiem aktywności umysłu; w przestrzeni substrat ten stanowi zmysłową reprezentację zabytku, który mam, albo przypominam sobie, że miałem, przed oczami: Notre-Dame de Paris. Otóż dzięki obecności w umyśle tego przedmiotu inteligibilnego — *tego, czym jest Notre-Dame de Paris* — przedmiot ten staje się logicznym podmiotem, który wymaga pewnych predykatów, a inne wyklucza; wymaga atrybutów: wspaniały, katedralny, gotycki, z XIII wieku; wyklucza atrybuty: brzydki, dom lub koszary, renesansowy, z XIV wieku. W relacji podmiotu do atrybutów, których podmiot wymaga, zachodzi stosunek prawdy obiektywnej; w relacji atrybutów do podmiotu, który je otrzymuje, zachodzi stosunek prawdy logicznej"[26]. Wniosek taki zdaje się zdecydowanie na wyrost. Pisząc, że *to, czym jest Notre-Dame de Paris* — przedmiot inteligibilny — stanowi wyciąg ze zmysłowego substratu, czyli ze zmysłowej reprezentacji zabytku w postaci postrzeżenia lub wyobrażenia, próbuje Mercier sprowadzić *to, czym jest Notre-Dame de Paris*, do postaci abstrakcyjnej i na tej podstawie uczynić w sposób uprawniony podmiotem sądu prawdziwego. Jest to, oczywiście, możliwe, ale wtedy ów przedmiot inteligibilny nie byłby tylko *tym, czym jest Notre-Dame de Paris*, ale także *tym, czym jest Notre-Dame de Chartres, Notre-Dame de Reims* i parę jeszcze innych trzynastowiecznych gotyckich katedr. „Notre-Dame de Paris" nie odnosi się do zbioru abstrakcyjnych cech — wyciągu ze zmysłowego substratu — ale do konkretnego, obecnego w świadomości, zmysłowego wyobrażenia lub postrzeżenia paryskiej katedry (pomijając już fakt, że przez to wyobrażenie lub postrzeżenie — do faktycznie istniejącej w rzeczywistości katedry) i jako takie, może stanowić podmiot sądu, ale nie sądu porządku idealnego. Mercier niewątpliwie sam dostrzega tę trudność i próbuje przenieść akcent z terminów sądu na konieczności owy charakter ich związku, który tkwi u podstaw pewności w poznaniu prawdy. „Czy chodzi o sądy porządku idealnego lub sądy syntetyczne — pisze — pewność podległa kontroli kryteriologii ma ciągle za ten sam przedmiot poznanie twierdzenia formułowanego przez intelekt: »Takiemu *podmiotowi*, pojmowanemu abstrakcyjnie jako istota pojęcia gatunkowego [*quiddité*

[26] Ibidem, s. 202—203.

spécifique] (*człowiek*) lub pojmowanemu konkretnie, to znaczy wraz ze zbiorem cech, które determinują indywidualne występowanie owego podmiotu w przyrodzie (*Notre-Dame de Paris*), odpowiadają w sposób konieczny takie *atrybuty* (albo atrybuty: *zwierzę*, *rozumne*, albo atrybuty: *zabytek*, *gotycki*, *z XIII wieku*, lub wreszcie atrybut: *istnienie*)«. Oczywistość tego, że owe atrybuty odpowiadają temu podmiotowi gatunkowemu lub indywidualnemu i nie mogą mu nie odpowiadać, jest fundamentem pewności umysłu w poznaniu prawdy"[27]. Takie wyjaśnienie trudności, rzecz jasna, nie rozwiązuje, odwołuje się jednak do fundamentalnej zależności, którą — niewątpliwie pod wpływem zarzutów artykułowanych przez Johannesa D. Folgherę — wskazuje Mercier w swym artykule-dyskusji z 1900 roku. „Jaka jest — pyta Mercier — istotna różnica między pewnym sądem porządku idealnego a pewnym sądem z doświadczenia? Opiera się ona pierwotnie na różności warunków, w jakich udziela się umysłowi zmysłowy substrat podmiotu sądu. Gdy to wyobraźnia konstruuje zmysłowy symbol lub intelekt odkrywa swe pojęcie-podmiot, sąd jest zwany sądem porządku idealnego. Gdy przeciwnie — to percepcja dostarcza materię pojęcia-podmiotu, sąd jest nazywany sądem porządku realnego lub z doświadczenia"[28]. Zależność ta nie ujawni się jeszcze w pełni w *Kryteriologii* z 1900 roku, w której Mercier pozostaje przy dotychczasowej interpretacji klasycznej definicji prawdy z 1899 roku. Zostanie ona jednak zaakcentowana w *Kryteriologii* z 1906 roku i będzie miała niezwykle istotne konsekwencje — modyfikację dotychczasowego podziału na porządek idealny i porządek realny.

4.1.2. Sądy porządku idealnego i porządku realnego a sądy empiryczne

W kolejnym wydaniu *Kryteriologii*, nawiązując wyraźnie do słów zamieszczonych w artykule z 1900 roku, Mercier podkreśla, że o prawdzie można mówić wtedy, gdy to aktualnie postrzeżony lub wyobrażony przedmiot jest porównywany w myśleniu z innym przedmiotem, uprzednio przyswojonym przez intelekt, w taki sposób, że spotykają się one w ramach tej samej kategorii logicznej — postrzegany lub wyobrażany podmiot zostaje podporządkowany zasięgowi predykatu, predykat natomiast, jako wcześniej poznany i założony we wspomnieniu, jest odniesiony do podmiotu[29]. Klu-

[27] Ibidem, s. 204.
[28] Ibidem, s. 202.
[29] Por. D. Mercier: *Critériologie générale…*, 1911, s. 19—21.

czowa zmiana polega na tym, że podmiot sądu prawdziwego przestaje być zawężony do pojęcia abstrakcyjnego, a zatem nie stosuje się już tylko do porządku idealnego w jego dotychczasowym rozumieniu, lecz przyjmuje charakter postrzeżenia lub wyobrażenia. Zmiana ta daje, po pierwsze, podstawę do uprawomocnienia także innego rodzaju sądów niż tylko te, które odwołują się do wymiaru abstrakcyjnego; po drugie natomiast, pozwala również zachować sądy porządku idealnego, których podmiot może zostać wyabstrahowany z postrzeżeniowego lub wyobrażeniowego materiału dostarczanego przez zmysły. Dużo łatwiej jest bowiem odwołać się do związku między zmysłowym substratem, który mieści się w definicji prawdy, i abstrakcyjnym pojęciem, które z owego substratu zostaje wydobyte, niż między tymże pojęciem i substratem, gdy co prawda, ów pierwszy element mieści się w granicach, jakie nakłada definicja, ale drugi granice owe przekracza. Z tego też powodu Mercier podkreśla z jednej strony, że podmiot — pierwszy termin sądu — jako „przedmiot percepcji lub aktualnej imaginatywnej prezentacji”[30], jest „obecnie widziany, smakowany, jednym słowem — postrzegany i obecny dla intelektu [*présent à l'intelligence*]”[31], z drugiej natomiast pisze, że „podmiot jest tym, czym jest abstrakcyjny typ, do którego jest porównywany”[32]. „Predykat — wyjaśnia Mercier — w akcie sądzenia zostaje odniesiony do podmiotu. Ten jest albo abstrakcyjny, albo konkretny. W sądzie: »Człowiek jest obdarzony życiem«, podmiot jest abstrakcyjny. Podmiot sądu: »Piotr jest człowiekiem«, cechuje się konkretnością. Ale najważniejsze to zauważyć, że podmioty abstrakcyjne same są predykatami odnoszonymi do podmiotu wcześniejszego, który prędzej czy później ma charakter konkretny […]. Podmiot w jego podstawowym rozumieniu to *indywiduum*. Jest ono pierwszą substancją, πρώτη ούσία. Pierwszą w porządku *ontologicznym*, jako że podczas gdy nie wiąże się ona z niczym w sposób nierozłączny, wszelka rzeczywistość, która do niej przynależy, ją zakłada. Pierwszą także w porządku *logicznym*, jako że nie pełni ona, nie może pełnić funkcji predykatu, może być tylko podmiotem, podczas gdy wszystkie inne pojęcia niż pojęcie »indywiduum« są lub mogą być predykatami do indywiduum odniesionymi”[33]. Podmiot sądu prawdziwego może zatem, zdaniem Merciera, mieć charakter zarówno konkretnego, obecnego w świadomości postrzeżenia lub wyobrażenia, jak i abstrakcyjnego pojęcia. Tym, co wydaje się jednak w tym kontekście szczególnie ważne, są wnioski, jakie wyprowadza Mercier z owego podziału na postrzeżenie i wyobrażenie jako dwie możliwe drogi pozyskania podmiotu sądu. W artykule z 1900 roku Mercier

[30] Ibidem, s. 25.
[31] Ibidem, s. 20.
[32] Ibidem, s. 31.
[33] Ibidem, s. 311.

zaznaczał, że istotna różnica między sądem porządku idealnego a sądem porządku realnego opiera się „na różności warunków, w jakich udziela się umysłowi zmysłowy substrat podmiotu sądu. Gdy to wyobraźnia konstruuje zmysłowy symbol lub intelekt odkrywa swe pojęcie-podmiot, sąd jest zwany sądem porządku idealnego. Gdy, przeciwnie, to percepcja dostarcza materii pojęcia-podmiotu, sąd jest nazywany sądem porządku realnego lub z doświadczenia”[34]. W *Kryteriologii* z 1906 Mercier taką zależność podtrzymuje i rozwija ją w następujący sposób: „Mówiliśmy wyżej, że podmiot odniesienia wyrażonego przez sąd jest aktualnie postrzeżony lub wyobrażony. W pierwszym wypadku manifestacji odniesienia towarzyszy poczucie podlegania działaniu za pośrednictwem zmysłów zewnętrznych i zmysłu wewnętrznego: jest to poczucie istniejącej rzeczywistości. W drugim wypadku prawda manifestuje się niezależnie od tego poczucia oddziaływania istniejącej rzeczy na podmiot myślący. Pierwsze prawdy są określane prawdami *porządku realnego*, drugie — *porządku idealnego*. Te ostatnie jawią się umysłowi za pośrednictwem samej analizy lub konfrontacji dwóch elementów. Przykład: »Całość jest równa sumie swych części«; »liczba zakończona zerem lub cyfrą pięć jest podzielna przez pięć«. Pierwsze, przeciwnie, jawią się tylko za pośrednictwem doświadczenia. Przykład: »Woda wrze w temperaturze stu stopni Celsjusza«; »ten atrament jest czarny«. Nauki ścisłe — dodaje Mercier — mają za przedmiot prawdy idealne, nauki eksperymentalne — prawdy porządku realnego”[35]. Wprowadzone przez Merciera zależności są o tyle istotne, że wcześniej, to znaczy w interpretacji klasycznej definicji prawdy z 1899 i 1900 roku podział był prosty: wyróżnienie w obrębie bytu realnego jego aspektu esencjalnego i aspektu egzystencjalnego automatycznie powodowało, że sądy porządku idealnego dotyczyły tego, co istotne, i opierały się na pojęciach abstrakcyjnych, natomiast sądy porządku realnego (określane też mianem sądów z doświadczenia) odnosiły się do tego, co faktycznie istniejące w rzeczywistości. Wprowadzenie różnicy w sposobie pozyskiwania podmiotów obu rodzajów sądu znacząco zmodyfikowało opozycję między tym, co realne, a tym, co idealne. Na czym owa modyfikacja polega? Otóż jeżeli sąd porządku idealnego cechowałby się tym, że oba jego terminy — podmiot i predykat — miałyby charakter abstrakcyjny, niezależny od ich realnego istnienia, a podmiot byłby pozyskany z danych wyobrażeniowych, to terminy o takim samym charakterze mogłyby wystąpić również w sądach porządku realnego, w których podmiot o abstrakcyjnym charakterze byłby pozyskany z danych postrzeżeniowych. Należy zwrócić w tym kontekście uwagę na fakt, że podmiot sądów porządku idealnego byłby czysto abstrakcyjnym bytem idealnym, który różniłby się od ewentualne-

[34] D. Mercier: *Observations et discussion. La notion de la vérité…*, s. 202.
[35] D. Mercier: *Critériologie générale…*, 1911, s. 30.

go podmiotu sądów porządku realnego — abstrakcyjnie ujętej istoty rzeczy — tylko sposobem jego pozyskania. „Jest oczywiste — pisał Georges Van Riet — że wszelka idea jest »obiektywna«, jako że ma ona zawsze przedmiot; ale nie jest bezpośrednio oczywiste, że idee są obdarzone »obiektywnością *realną*«, mówiąc inaczej, że przedstawiają one byty istniejące lub możliwe, realne istoty. A co oznaczają te ostatnie terminy? Możliwości i istoty realne są dla Merciera rzeczami istniejącymi, *rozważanymi przez umysł* niezależnie od ich istnienia; istoty realne abstrahują od istnienia, możliwości je wykluczają. Możliwości nie wznoszą się więc ponad świat istnień […]; wynikają one ze sposobu ujmowania świata »fizycznego«. Tak samo istoty realne nie tworzą osobnego królestwa; są to natury rzeczy fizycznych. To, co pozwala nam odróżnić obiekt czysto idealny od istoty realnej — podkreśla Van Riet, odwołując się do podziału na sądy w porządku idealnym i sądy w porządku realnym — to materia, w której są one ujęte; materia przedmiotu idealnego jest daną wyobrażoną, materia istoty realnej — daną postrzeżoną”[36]. Tego rodzaju interpretacja powodowałaby, że granica oddzielająca obszar idealny od obszaru realnego nie przebiegałaby między tym, co esencjalne, a tym, co egzystencjalne, lecz między tym, co esencjalne i pozyskane z wyobrażenia, a tym, co esencjalne i pozyskane z postrzeżenia[37]. W konsekwencji — i to jest druga niezwykle istotna zmiana, którą wskazuje Van Riet — różnica między tym, co esencjalne, a tym, co egzystencjalne, zostaje utwierdzona w obszarze bytu realnego. Van Riet wyciąga z tego następujące wnioski: „Sąd *w porządku idealnym* nie może dawać powodu do zamieszania: jest to synteza dwóch przedmiotów idealnych. Ale sąd *porządku realnego*, nazywany również *sądem z doświadczenia*, kryje dwa różne znaczenia, jako że słowo »realny« mieści równie dobrze aspekt esencjalny, jak i aspekt egzystencjalny rzeczy. Jeżeli wyraża pierwszy aspekt, sąd w porządku realnym ustala związek między dwoma elementami esencjalnymi rzeczy aktualnych lub możliwych. Jeżeli oddaje drugi aspekt, opiera się na materii przygodnej, na »haecceitas«; potwierdza indywidualny sposób bycia, według którego realizuje się istota. Najczęściej Mercier oznacza przez »sąd porządku realnego« sąd opierający się na jakiejś danej rozważanej w jej elementach istotnościowych; zastosujemy się do tego sposobu mówienia i dla większej jasności będziemy nazywać »sądem empirycznym« [*jugement empirique*] sąd

[36] G. Van Riet: *L'Épistémologie thomiste…*, s. 151.

[37] Świadczy o tym fakt, że w opinii Merciera, nawet matematyczne symbole, występujące niezwykle często w funkcji podmiotu i predykatu sądów porządku idealnego, oznaczają istotności, które w swym ostatecznym wymiarze odwołują się do konkretnie istniejących, realnych stanów rzeczy. Mercier pisze o tym w swym artykule *L'unité et le nombre d'après saint Thomas d'Aquin*, przedstawiając w nim swoją koncepcję pochodzenia idei jedności i liczby. Por. D. Mercier: *L'unité et le nombre d'après saint Thomas d'Aquin*. „Revue Néo-Scolastique” 1901, nr 8, s. 258—275.

w materii przypadkowej”[38]. W ten sposób Van Riet wyróżnia w koncepcji Merciera trzy rodzaje sądów: sądy porządku idealnego, sądy porządku realnego oraz sądy empiryczne, i podsumowuje swą analizę w następujący sposób: „Byt idealny [*être idéal*] — podmiot sądów porządku idealnego — jest pojęciem abstrakcyjnym. Istota realna [*essence réelle*] lub możliwość — podmiot sądu porządku realnego — jest wartością w sobie, która ujawnia się dzięki postrzeżeniu. Realność egzystencjalna [*réel existentiel*] — podmiot sądów empirycznych — jest daną przygodną, która również stanowi przedmiot postrzeżenia. Wyróżniając byt idealny, istotę realną i realność egzystencjalną, Mercier odwrócił w pewien sposób Balmèsowską opozycję faktu i idealności; realna istota jest w efekcie elementem pośrednim między tymi dwoma skrajnymi: jest inteligibilna, ale ujmowana jest tylko w fakcie”[39].

Mimo że wyróżnienie w koncepcji Merciera trzech rodzajów sądu, które zaproponował Van Riet, wydaje się trafnie ujmować stanowisko Merciera i otwierać interesujące perspektywy w interpretacji jego teorii pewności z 1906 roku, to jednak ostateczne wnioski, które sformułował Van Riet, nie są do końca poprawne. Przede wszystkim samego terminu *byt idealny*, którym posłużył się on na oznaczenie podmiotu sądów porządku idealnego, Mercier w *Kryteriologii* nigdzie nie użył. Van Riet wprowadził go celem ukazania różnicy między podmiotem sądu porządku idealnego a abstrakcyjnym podmiotem sądu porządku realnego. Wydaje się jednak, że jedyna różnica, którą wprowadza Mercier między obydwoma podmiotami, dotyczy wyłącznie sposobu ich pozyskania (z wyobrażenia lub postrzeżenia) i nie zasadza się na żadnych cechach istotnych. Z tej perspektywy nie znajduje nigdzie potwierdzenia teza, że istota realna byłaby elementem pośrednim między bytem idealnym a realnością egzystencjalną. Wręcz przeciwnie, jeżeli zachować już terminologię, którą wprowadził Van Riet, to byt idealny znajdowałby się na tym samym poziomie, co istota realna i różniłby się od niej jedynie sposobem źródłowego ujęcia. Warto natomiast zwrócić uwagę na inny z zaproponowanych przez Van Rieta terminów — *sąd empiryczny*, którym posłużył się on na oznaczenie trzeciego z wymienionych rodzajów sądu. Nazwy tej używa Mercier w *Kryteriologii* tylko raz, ale za to w sposób, który dokładnie wskazuje wyróżnione przez Van Rieta cechy sądu empirycznego. W ramach swej dyskusji z pozytywistami Mercier zaznacza bowiem: „Weźmy zdania: »7 + 5 = 12«; »między dwoma punktami linia prosta jest krótsza niż linia krzywa«. Poznanie prawdziwości tych dwóch aksjomatów nie jest podporządkowane ani jednemu doświadczeniu, ani większej ich liczbie, wymaga ono tylko porównania podmiotu i atrybutu każdego ze zdań. Nie mamy zamiaru poddawać tych aksjomatów kontroli faktów, ponieważ

[38] G. Van Riet: *L'Épistémologie thomiste…*, s. 150.
[39] Ibidem, s. 151.

jesteśmy pewni, że nie dodałyby one nic do wewnętrznej oczywistości abstrakcyjnego odniesienia, które tworzą aksjomaty. Sądy empiryczne — podkreśla w tym kontekście Mercier — wyrażają odniesienie przypadłościowe [*rapport accidentel*], aksjomaty — odniesienie konieczne [*rapport nécessaire*]; pierwsze mówią, że dana rzecz jest lub co najwyżej, że musi być, zgodnie z normalnym biegiem naturalnych praw; drugie mówią, że dana rzecz *musi być* wszędzie, zawsze, *nieważne w jakim porządku rzeczy* istniejących lub możliwych […]. »Łabędzie są białe«, »lód jest zimny« — są to zdania z doświadczenia. »Siedem i pięć daje dwanaście«, »linia prosta jest krótsza niż linia krzywa« — są to zdania idealne. Między pierwszymi a drugimi występuje przeciwieństwo cech”[40]. Trzeba przy tym podkreślić, że to przeciwieństwo cech nie opiera się, w przekonaniu Merciera, tylko na odmiennym charakterze podmiotów w wyróżnionych sądach, ale na koniecznym lub przygodnym charakterze odniesień między podmiotem a predykatem. Owszem, sposób pozyskania abstrakcyjnego pojęcia pełniącego funkcję podmiotu ma zasadnicze znaczenie dla rozróżnienia między sądem porządku idealnego a sądem porządku realnego, jednakże w obrębie tego, co realne, nie da się zastosować tego kryterium do odróżnienia sądów odwołujących się do aspektu esencjalnego rzeczy (można by je nazwać sądami porządku realnego w sensie ścisłym) od sądów empirycznych (odwołujących się do realnego istnienia rzeczy). Okazuje się bowiem, że podmiot sądu empirycznego, chociażby tak jak w podanym przez Merciera przykładzie: „lód jest zimny”, może mieć charakter abstrakcyjny, może jednak równie dobrze mieć charakter konkretny, co obrazuje przywołany przez Merciera w artykule z 1900 roku sąd: „Notre-Dame de Paris jest wspaniałą katedrą gotycką z XIII wieku”. W tym kontekście, aby dobrze uchwycić różnicę między sądem empirycznym a sądem porządku realnego (w sensie ścisłym), a także lepiej zrozumieć to, co należy do istoty sądów porządku idealnego, należy nie tylko uwzględnić sposób pozyskania podmiotu sądu, ale również poznać treść predykatu i charakter odniesień, które łączą oba terminy sądu.

[40] D. M e r c i e r: *Critériologie générale…*, 1899, s. 239—240; I d e m: *Critériologie générale…*, 1900, s. 244—245; I d e m: *Critériologie générale…*, 1911, s. 280—281. Mercier podaje także przykłady sądów empirycznych i pisze: „»Łabędzie są białe« — nic nam nie udowodni, że muszą takie być. »Lód jest zimny« — musi taki być, jako dany w aktualnym stanie fizycznym. Nic tymczasem nie dowodzi, że nie może istnieć inny stan fizyczny, w którym woda zamarzałaby w temperaturze wyższej niż temperatura organizmów żywych. W takim wypadku lód byłby ciepły. Można zatem pojąć, że lód byłby ciepły. Nie jest jednak możliwe do pojęcia, obojętnie dla jakiego porządku fizycznego, że siedem i pięć nie daje dwunastu, że prosta zawarta między dwoma punktami byłaby równa krzywej zawartej między tymi samymi punktami lub dłuższa od niej; jest to niepojmowalne, ponieważ implikuje sprzeczność”. Ibidem.

4.1.3. Konieczny lub przygodny charakter syntezy podmiotu i predykatu

Próbując dookreślić charakter, jaki w sądzie przyjmują oba jego kluczowe terminy: podmiot i predykat, Mercier podkreśla: „Sąd stwierdza, że podmiot rozważany formalnie w jednym ze swych aspektów jest jednym z przedmiotów, do których stosuje się kategoria wyrażona za pomocą predykatu, *jest* tym, co o nim mówi predykat. Sąd jest możliwy tylko wtedy, gdy jestem w posiadaniu dwóch pojęć. Jedno — predykat, stanowi część zwyczajnych pojęć, o których moja pamięć zachowuje wspomnienie; przedstawia ono albo typ istotnościowy — *ousia*, *istotę* jakiejś rzeczy, albo jakość, ilość, działanie, doznawanie, relację, czyli jedną z dziesięciu *kategorii* Arystotelesowskich; takie są pojęcia: całość, suma, drzewo, topola, wino, świecący. Drugie — podmiot, jest aktualnym terminem aktu *percepcji* lub *wyobrażenia*; takie są pojęcia tej topoli, którą spostrzegam na skraju drogi, słońca, które świeci tam w górze, napoju, którego próbuję”[41]. Jednocześnie, niezależnie od tego, czy predykat przedstawia typ istotnościowy czy jedną z dziesięciu kategorii, ma, jak utrzymuje Mercier, charakter abstrakcyjny. „Abstrakcyjny typ — stwierdza Mercier — jest przypisywalny podmiotowi, jest predykatem podmiotu”[42]. Tym jednak, co ma decydujące znaczenie dla rozróżnienia sądów porządku idealnego, sądów porządku realnego i sądów empirycznych, jest charakter odniesień między podmiotem a predykatem w każdym z poszczególnych rodzajów sądów. „Sądy empiryczne — podkreśla Mercier w swej dyskusji ze stanowiskiem pozytywistycznym — wyrażają odniesienie przypadłościowe, aksjomaty — odniesienie konieczne”[43]. Co oznacza tego rodzaju podział i w jakim pozostaje związku z istotnościowym lub kategorialnym charakterem, którym może się, zdaniem Merciera, cechować predykat? W *Logice* Mercier przestrzega: „Trzeba uważać, aby nie pomylić przypadłości [*accident*] (ontologicznej), którą przeciwstawia się substancji — mało istotne, czy ma ona z nią związki konieczne czy przygodne — z przypadłością (logiczną), która z jednej strony przeciwstawia się bezpośrednio istocie, a z drugiej strony przypadłościom nazywanym *własnościami*”[44]. Zdaniem Merciera, jeżeli predykatem sądu może być albo istota jakiejś rzeczy (określana także w wymiarze ontologicznym mianem substancji), albo jedna z dziesięciu Arystotelesowskich kategorii (czyli sposobów istnienia ukonkretniających się ontologicznie jako przypadłości), nie oznacza to jeszcze

[41] D. Mercier: *Critériologie générale*..., 1911, s. 20.
[42] Ibidem, s. 21.
[43] Ibidem, s. 280.
[44] D. Mercier: *Logique*. Louvain—Paris—Bruxelles 1905, s. 101, przypis 1.

takiego oto prostego przełożenia, że relacja podmiotu do istotnościowego typu ma charakter konieczny, natomiast relacja podmiotu do przypadłości — charakter przygodny. Mercier podkreśla, że na płaszczyźnie logicznej można wśród atrybutów-przypadłości wyróżnić takie, które pozostają z podmiotem w relacji przygodnej, oraz takie, które pozostają z nim w relacji koniecznej. Tłumaczy to w następujący sposób: „Gdy myślenie abstrakcyjne rozkłada przedmiot, odkrywa ono cechy, które mają z podmiotem związek *konieczny*, to znaczy taki, który nie może nie być; inne mają z nim związek *przygodny* [*contingent*], to znaczy taki, który mógłby nie być. Ważne jest, aby to odróżnić. Spośród cech koniecznych jedne *konstytuują istotę* rzeczy — to, co sprawia, że rzecz jest tym, czym jest […], i bez czego nie mogłaby ani istnieć, ani być pojęta; takimi są zwierzęcość i rozumność człowieka. Inne atrybuty nie konstytuują substancji, ale wynikają z niej w sposób *konieczny*. W sposób *stały* tłumaczą, rozwijają konstytutywną doskonałość podmiotu; nazywa się je *własnościami* [*proprietés*] […]. Inne wreszcie mają z istotą związek przygodny; nazywa się je *przypadłościami przygodnymi* [*accidents contingents*] […] lub całkiem krótko — *przypadłościami*. Oto zatem trzy różne sposoby przynależności, przypisania jakiejś cechy do substancji; trzy sposoby, zgodnie z którymi predykat jest *orzekalny* [*prédicable*]; orzeczniki *istotne — konieczne*, jak również *nieistotne — przygodne*: *istota, własności, przypadłości*"[45]. Te trzy sposoby przynależności predykatu do podmiotu poddaje Mercier dalszemu uszczegółowieniu. Analizując pierwszy z nich — przypisywalną podmiotowi istotę — zaznacza, że pozostając w koniecznym związku z podmiotem, może ona wyrażać zarówno gatunek, jak i jego dwie części konstytutywne: rodzaj lub różnicę gatunkową[46]. W podobnej relacji do podmiotu pozostają przypisywane mu własności, czy też właściwości. Chociaż bowiem, jak podkreśla Mercier, nie wywodzą się one z istoty rzeczy, są jednak jej koniecznym następstwem i w konsekwencji, nie mogą być od niej oddzielone[47]. „Mówi się o jednej z cech — dodaje Mercier — że jest właściwa jakiemuś gatunkowi, gdy przynależy *wyłącznie* do danego gatunku, *powszechnie* do wszystkich przedstawicieli gatunku i *w sposób stały* do każdego z nich […]. I tak, radykalna zdolność do nauczenia się liter

[45] Ibidem, s. 100—101.

[46] „Przedmiot intelektu — wyjaśnia Mercier — nie jest indywidualną istotą, ale istotą *gatunkową* [*spécifique*], reprezentowaną przez rozmaite pojęcia abstrakcyjne i powszechne. Gatunek (εἶδος) oznacza zbiór abstrakcyjnych i powszechnych cech, które tworzą taką istotę, jaką poznaje ludzki umysł. Pewne z tych konstytutywnych cech gatunku odpowiadają mu w tym samym czasie, co innym gatunkom; nazywa się je rodzajowymi [*génériques*], tworzą one bowiem *rodzaj* [*genre*] (γένος); inne przynależą mu na własność i odróżniają go od innych gatunków tego samego rodzaju; jest to *różnica gatunkowa* [*différence spécifique*] (διαφορά)". D. Mercier: *Logique…*, s. 101—102.

[47] Por. ibidem, s. 102.

przynależy *właściwie* człowiekowi; nieskazitelność jest *właściwa* substancjom niematerialnym; ograniczenie zaś — *właściwe* stworzeniom. W tym rozumieniu — jedynie ścisłym — własność ma ten sam zakres, co istota"[48]. W opozycji do tego rodzaju koniecznego odniesienia, jakie mają do podmiotu istota i własności, znajdują się natomiast przypadłości. *„Wspólna jakość przypadłościowa* [*qualité accidentelle commune*], *przypadłość* — twierdzi Mercier — […] może być zdefiniowana w sposób negatywny: jakość, która nie jest własnością w ścisłym znaczeniu tego słowa. W sposób pozytywny Porfiriusz definiuje ją jako przypadłość, której obecność lub nieobecność pozostawia istotę podmiotu obojętną […]. Wspólna jakość przypadłościowa, dodaje Porfiriusz, czasem jest stała, a czasem nie, ale odnosi się do podmiotu tylko w sposób sporadyczny"[49]. W konsekwencji, zdaniem Merciera, istota lub własność, którą wyraża predykat, wchodzi z podmiotem w związek konieczny, natomiast przypadłość — w związek przygodny. Co jest powodem koniecznego lub przygodnego charakteru tych odniesień? Mercier podaje dwie przyczyny ich koniecznego charakteru. Po pierwsze, podkreśla, że odniesienie konieczne ma miejsce wtedy, gdy podmiot, rozważany w jego elementach istotnych, ma taką samą treść jak predykat (na przykład w zdaniach: „A jest A"; „2 = 1 + 1"; „kwadrat jest prostokątem równobocznym") lub zawiera predykat (na przykład w zdaniu: „Człowiek jest inteligentny")[50]. Po drugie, jak zaznacza, „stosunek między dwoma terminami sądu jest konieczny, gdy predykat *zakłada koniecznie* podmiot i w konsekwencji, nie jest definiowalny bez unaocznienia istoty podmiotu. To jest właśnie przypadek, gdy predykat jest w ścisłym tego słowa znaczeniu *własnością* podmiotu"[51]. Trzeba przy tym podkreślić, że w obu wypadkach podmiot ma charakter abstrakcyjny, niezależny od faktycznego istnienia. Zwracał na to

[48] Ibidem.

[49] Ibidem, s. 104. Mercier, odwołując się do Porfiriusza, nawiązuje przede wszystkim do czwartego rozdziału jego *Isagogi*. Pisze również: „Jakości *przypadłościowe*, o których mówi Porfiriusz, nie są określone jako obojętne dla podmiotu w tym sensie, że musi ich zabraknąć dla pewnych typów istoty albo regularnie, albo co najmniej w pewnych momentach ich istnienia. Przeciwnie, występują jakości określane jako *przypadłościowe*, których stała obecność regulowana jest prawem natury; Etiopczyk jest czarny, wszyscy Etiopczycy są czarni; kolor czarny jest co najmniej jakością »przypadłościową«, ponieważ zrozumiałe jest, żeby Etiopczyk był biały lub żółty, nie tracąc tego, co konstytuuje typ ludzki. Wszystkie kruki są czarne, ale czarność upierzenia nie jest ani cechą istotną, ani ścisłą własnością kruka; zrozumiała jest u kruka zmiana koloru bez tego, że istotny typ tego ptaka znika". Ibidem.

[50] Ibidem, s. 139. Mercier zaznacza również, że „gdy drugi termin jest zawarty w istocie podmiotu, dekompozycja istoty podmiotu pokazuje, że zawiera on predykat". Ibidem.

[51] Ibidem, s. 140. W takiej sytuacji, jak tłumaczy dodatkowo Mercier, „definicja predykatu, zbliżona do istotnego pojęcia podmiotu, uwidacznia konieczny związek dwóch terminów. Przykład: »5 jest liczbą pierwszą« […]. Inny przykład: »Każda liczba pierwsza inna niż 2 i 3 jest równa wielokrotności 6 pomniejszonej lub powiększonej o jednostkę«". Ibidem, s. 140—141.

uwagę Mercier, przekonując: „Stosunki konieczne opierają się na istotach abstrakcyjnych […]. Podmiot rozmaitych, cytowanych wcześniej twierdzeń jest pojmowany abstrakcyjnie […]. Twierdzenia na nim ufundowane są zatem niezależne od istnienia rzeczy aktualnych i warunków wyprowadzonych z tego istnienia; istnienie stanowi przedmiot doświadczenia. Prawda odniesienia koniecznego pozostaje zatem niezależna od aktualnego istnienia; postrzeżenie tej prawdy jest niezależne od doświadczenia”[52]. Takie stanowisko Merciera pozwala już łatwo utożsamić sądy, w których odniesienia między podmiotem a predykatem mają charakter konieczny, z sądami w porządku idealnym i realnym (w sensie ścisłym) oraz precyzyjnie zdefiniować naturę zarówno jednych, jak i drugich. O sądach porządku idealnego można by więc w koncepcji Merciera mówić wtedy, gdyby predykat — albo jako istota, albo też jako własność — odnosił się do abstrakcyjnego podmiotu uzyskanego z materiału wyobrażeniowego. W sądach porządku realnego (w sensie ścisłym) predykat o takim samym charakterze odnosiłby się natomiast do podmiotu wyabstrahowanego z materiału postrzeżeniowego. Tego rodzaju sądy w materii koniecznej nazywają się również, jak zaznacza Mercier, *„metafizycznymi, absolutnymi*, ponieważ ich przedmiot jest metafizycznie konieczny, niezależny od warunków nierozłącznie związanych z przygodnymi istnieniami. Przeciwstawia się je zatem zdaniom *warunkowym, fizycznym*. Nazywa się te pierwsze *racjonalnymi, czystymi*, aby wskazać, że wyłącznie rozum jest zdolny do spostrzeżenia w nich prawdy, podczas gdy poznanie zdań drugich — *eksperymentalnych, empirycznych* — jest podporządkowane weryfikacji faktów”[53]. Owo pojęcie zdań empirycznych, którego użył Mercier tylko w jednym miejscu *Kryteriologii*, przywołuje teraz w *Logice*, w kontekście sądów odnoszących się do doświadczenia i opartych na przygodnym charakterze relacji między podmiotem a predykatem. „Stosunki przygodne — pisze — opierają się na konkretnych realnościach […]. Prawda zdań w materii przygodnej zależy od istnienia podmiotu i warunków nierozłącznie związanych z konkretnymi rzeczami; percepcja prawdy jest podporządkowana stwierdzeniu faktów. To prawda, same rzeczy przygodne podlegają prawom, ale te są konieczne tylko *warunkowo*; w sensie absolutnym są one przygodne, zważywszy, że istnienie rzeczy, na których ufundowane są prawa natury, jest przygodne. »Złoto jest żółte«; »Słońce rozgrzewa kamień, na który padają jego promienie«; »Ciepło rozpiera ciało«; »Woda ma swoją maksymalną gęstość w temperaturze 4 stopni«”[54]. Można by tu jeszcze dodać cytowane już zdanie Merciera z 1900 roku: „Notre-Dame de Paris jest […] katedrą gotycką”, i otwiera się całe spektrum możliwości, w ramach

[52] Ibidem, s. 143.
[53] Ibidem, s. 143—144.
[54] Ibidem, s. 143.

których abstrakcyjnemu (na przykład woda) lub konkretnemu (na przykład Notre-Dame de Paris) podmiotowi przypisany zostaje predykat wyrażający przypadłość (na przykład gęstość) bądź nawet istotę-gatunek (katedra). Możliwości jest tu wiele; tym jednak, co — jak się wydaje — stanowi w przekonaniu Merciera wspólny fundament wszystkich tych zdań i przesądza o przygodnym charakterze syntezy podmiotu i predykatu, jest fakt, że owa synteza może dojść do skutku tylko dzięki odwołaniu się do doświadczenia — do postrzeżenia lub wyobrażenia[55] realnie istniejących konkretów. „Tyle zdania *w materii przygodnej*; ich oznajmienie — podkreśla Mercier — jest możliwe tylko w zależności od doświadczenia […]. Sądy — dodaje — które opierają się na doświadczeniu rzeczy aktualnych, nazywają się sądami *empirycznymi, a posteriori, syntetycznymi*"[56]. Natura sądów empirycznych jawi się zatem nieco mniej precyzyjnie niż natura sądów porządku idealnego i porządku realnego (w sensie ścisłym). Wiadomo jednak na pewno, że w zamyśle Merciera formułowane są one na podstawie doświadczenia konkretnie istniejącej rzeczy, dlatego też filozof wielokrotnie mówi o *sądach z doświadczenia*, czy też *sądach doświadczenia* (*jugements d'expérience*). Pozyskany w ten sposób podmiot może mieć charakter abstrakcyjny (wtedy przypisywany mu predykat wyraża cechy przypadłościowe) lub konkretny (wtedy możliwe jest przypisanie mu także abstrakcyjnej istoty, na przykład w zdaniu: „Piotr jest człowiekiem"). Z tej perspektywy wyjaśnia się specyfika każdego z trzech głównych rodzajów sądów, które Georges Van Riet wyszczególnił w koncepcji Merciera. Rodzi się jednak inne, z punktu widzenia *Kryteriologii* nie mniej istotne pytanie — pytanie o wartość poznawczą każdego z nich i o ich wzajemne powiązania.

4.2. Problem wartości poznawczej trzech głównych rodzajów sądu

Pytanie o wartość poznawczą trzech głównych rodzajów sądów w koncepcji Merciera wydaje się zasadne dlatego, że on sam sytuuje owe sądy

[55] „Aby utworzyć aksjomaty — wyjaśnia Mercier — pomagamy sobie faktami rzeczywistymi lub wyobrażeniowymi przybliżeniami faktów […]. Ale taki sąd będzie tylko prawdą *z doświadczenia*. Gdy chcemy oznajmić prawdę *konieczną*, trzeba nam wznieść się ponad fakt" (D. Mercier: *Le positivisme et les vérités nécessaires des sciences mathématiques*. „Revue Néo-Scolastique" 1899, nr 6, s. 22—23). W tym kontekście Mercier pisze również o „*doświadczeniu wyobrażeniowym* jako doświadczeniu różnym od postrzeżenia i podobnie jak ono, dostarczającym materiału sądom z doświadczenia". Ibidem, s. 14.

[56] D. Mercier: *Logique…*, s. 143, 145.

w pewnym porządku hierarchicznym. „Aby formułować aksjomaty — wyjaśnia w swej dyskusji z pozytywistami — pomagamy sobie faktami, przybliżeniem faktów rzeczywistych bądź też wyimaginowanych. W ten sposób, dzięki wysiłkowi superpozycji, dochodzimy do *stwierdzenia*, że na przykład w figurze ABC linia AB jest krótsza niż ACB, i wolno nam wyrazić w sądzie rezultat tej konstatacji; ale sąd ten jest tylko prawdą z *doświadczenia*. Gdy chcemy wyrazić prawdę *konieczną*, musimy się wznieść ponad fakt, określić pojęcie abstrakcyjne linii prostej, pojęcie abstrakcyjne linii krzywej, porównać pojęcie pierwsze z pojęciem drugim i dostrzec wydobywający się z tego porównania abstrakcyjny, powszechny, konieczny aksjomat: linia prosta jest krótsza niż linia krzywa”[57]. Jednocześnie Mercier podkreśla zdecydowanie, że „nauki ścisłe mają za przedmiot prawdy idealne, nauki eksperymentalne — prawdy porządku realnego. Jednakże idealne lub realne prawdy są konieczne i powszechne. Każdy sąd wyraża konieczne odniesienie”[58].

4.2.1. Kluczowa rola aksjomatów

Niewątpliwym utrudnieniem, na które natrafia się w koncepcji Merciera, jest fakt, że najczęściej na kartach *Kryteriologii* zarówno sądy porządku realnego (w sensie ścisłym), jak i sądy empiryczne określane są po prostu jako sądy porządku realnego, a określenia tego — często bez dodatkowych uściśleń — używa Mercier zarówno w jednym, jak i drugim kontekście nawet w sąsiadujących z sobą zdaniach. W świetle przeprowadzonych wcześniej analiz wydaje się jednak, że gdy podkreśla on, iż nauki ścisłe mają za przedmiot prawdy idealne, natomiast nauki eksperymentalne — prawdy porządku realnego, to mianem prawd porządku realnego określa sądy empiryczne. Kiedy natomiast dodaje, że zarówno prawdy idealne, jak i prawdy realne są konieczne i powszechne, ma na myśli sądy porządku idealnego i porządku realnego w sensie ścisłym. Potwierdza to przytoczony wcześniej fragment dyskusji ze stanowiskiem pozytywistycznym, w której Mercier pokazuje, jak inny status mają aksjomaty (niezależnie od tego, czy ich kluczowe terminy pozyskane zostały z materiału wyobrażeniowego czy postrzeżeniowego) i sądy sformułowane na podstawie doświadczenia. Jak twierdzi Mieczysław A. Krąpiec, „świat idealny jest światem idei, istot oderwanych od realnego i konkretnego — *hic et nunc* — istnienia. Dla Merciera […] realność znamionuje zasadniczo przedmiot poznania zarówno zmysłowego,

[57] D. Mercier: *Critériologie générale*..., 1911, s. 290.
[58] Ibidem, s. 30.

jak i intelektualnego. Byty *eksperymentalne* są realne, gdyż są poznawalne zmysłowo i intelektualnie. Są wprawdzie przygodne, ale zawierają pewną cechę konieczności; są konkretne, ale zawierają też pewne cechy ogólne; istnieją, ale mają naturę. Stanowią syntezę faktu i idei. W akcie poznania abstrahujemy od faktu, a rozpatrujemy samą ideę; możemy jednak ją skonkretyzować przez związanie jej z faktem"[59]. Tym jednak, co dla Merciera wydaje się szczególnie istotne, jest fakt, że niezależnie od tego, do jakiego obszaru poznawczego stosują się poszczególne rodzaje sądów i jaki charakter mają ich główne terminy, aby były prawdziwe, muszą się opierać na kryterium prawdy o takich samych fundamentalnych cechach. „Czy gdy umysł — pyta Mercier — uznaje, że predykat odpowiada lub nie odpowiada danemu podmiotowi, dysponuje wewnętrznym, obiektywnym i bezpośrednim kryterium prawdy, aby, jak to czyni, wydać sąd? Pytanie jest ogólne i stosuje się do sądów z doświadczenia [empirycznych — A.B.] równie dobrze, jak do sądów idealnych [w porządku idealnym, lecz również w porządku realnym w sensie ścisłym — A.B.], ale ze względu na metodę, aby móc postępować z większym porządkiem i jasnością, ograniczamy się chwilowo do sądów idealnych"[60]. Nie ma w tym nic dziwnego. Przedstawiona w rozdziale 2. ewolucja Mercierowskiej interpretacji klasycznej definicji prawdy pokazała, że wielką wagę przywiązywał on zawsze do sądów porządku idealnego, ponieważ jak utrzymywał już w 1885 roku, „rzeczy idealne konstytuują podstawowy przedmiot nauki rozważanej w najściślejszym i najbardziej szlachetnym znaczeniu tego słowa"[61]. Dzieje się tak, bo jak twierdzi Mercier, sądy w porządku idealnym odnoszą się do abstrakcyjnych istot rzeczy i dlatego ich prawdziwość jest niezależna zarówno od istnienia przygodnych realności, które obejmuje doświadczenie, jak i od istnienia *ja* — podmiotu myślącego[62]. Ujawnia się tu zasadnicza dla koncepcji Merciera logika. Otóż rozwiązanie pierwszego problemu fundamentalnego będzie miało na celu pokazanie, na jakiej podstawie każdy z trzech rodzajów sądów może mieć charakter pewny. Cały problem zawęży jednak Mercier do sądów porządku idealnego i w swej dyskusji z pozytywistami na temat relacji między doświadczeniem empirycznym a aksjomatami dążył będzie do wykazania koniecznego i powszechnego charakteru obiektywnej oczywistości zasadniczego abstrakcyjnego odniesienia, które ujawnia się dzięki uobecnieniu terminów aksjomatów.

---

[59] M.A. Krąpiec: *Poznawać czy myśleć…*, s. 56.

[60] D. Mercier: *Critériologie générale…*, 1911, s. 217.

[61] D. Mercier: *Théorie de la connaissance certaine…*, s. 104.

[62] Por. D. Mercier: *Critériologie générale…*, 1911, s. 89. „Zasady — pisze Mercier — szczególnie te porządku idealnego, na których kontemplacji zatrzymuje się spekulacja matematyczna lub metafizyczna, jawią się nam *spontanicznie* z tak jasną oczywistością, że zaprzeczanie im lub poważne podawanie ich w wątpliwość wydają się nam rzeczą niemożliwą". Idem: *La théorie des trois vérités primitives…*, s. 2.

Dla Merciera aksjomaty, jako sądy o charakterze obiektywnym, powszechnym i koniecznym, leżą u podstaw nauki (taką tezę postawi przy okazji swej dyskusji z Kantem), co tłumaczy jednocześnie fakt, że przede wszystkim nimi zajmuje się w *Kryteriologii*. Jednakże następnie spróbuje nie tylko udowodnić powszechny, obiektywny i konieczny charakter sądów w porządku idealnym, ale również odnieść te sądy do rzeczywistości, a zatem wykazać powiązanie porządku esencjalnego z porządkiem realnym. Taką możliwość miałyby w jego koncepcji zapewnić sądy w porządku realnym (w sensie ścisłym), których terminy — tak jak terminy sądów w porządku idealnym — połączone koniecznym odniesieniem, mają w przekonaniu Merciera ten sam abstrakcyjny charakter. Jednakże oprócz tego, że podmiot w sądzie idealnym pozyskiwany jest na drodze wyobrażenia, a w sądzie realnym — na drodze percepcji, zachodzi między nimi jeszcze jedna zasadnicza różnica. Otóż aby uprawomocnić sądy w porządku idealnym, trzeba wykazać prawomocność *syntezy podmiotu i predykatu* (pierwszy problem fundamentalny). W wypadku sądów w porządku realnym trzeba wykazać nie tylko prawomocność owej syntezy, ale również *obiektywną realność pojęć* (drugi problem fundamentalny). Chodzi bowiem o to, aby udowodnić możliwości zastosowania zasad idealnych do rzeczywistości i tym samym wykazać ich przedmiotową ważność w odniesieniu do tego, co realne. „W drugim zagadnieniu — tłumaczył Konstanty Michalski — będzie chodziło już tylko o pewną kategorię sądów, będzie chodziło o to, czy w sądach skierowanych swą treścią do świata realnego pojęcia mają istotnie jakieś odpowiedniki ontologiczne”[63]. W takim też sensie należy rozumieć stanowisko Merciera, gdy podkreśla, że kryterium prawdy dotyczy bezpośrednio sądów w porządku idealnym i za ich pośrednictwem stosuje się również do zdań w porządku realnym[64]. „Jeżeli predykaty — stwierdza Mercier — są wyrazem przedmiotu realnego i jeżeli przynależą do podmiotu, do którego umysł je przypisuje, pewność prawd w porządku realnym jest ustalona […]. Nauka ludzka, gdy opiera się na porządku idealnym lub na porządku realnym, jest usprawiedliwiona wobec trybunału reflektującego rozumu”[65].

[63] K. Michalski: *Centra ruchu neoscholastycznego*. „Przegląd Współczesny” 1924, t. 9, s. 238—239.

[64] Por. D. Mercier: *Critériologie générale…*, 1911, s. 115, przypis 1.

[65] Ibidem, s. 46. Por. L. Noël: *La critique de l'intelligible et de sa valeur réelle*. „Revue Néo-Scolastique de philosophie” 1935, nr 38, s. 22—23.

4.2.2. Pewność metafizyczna a pewność fizyczna

W kontekście dotychczasowych analiz nieuchronnie nasuwa się jednak pytanie: co z sądami empirycznymi? Tu sprawa okazuje się zdecydowanie bardziej skomplikowana niż w wypadku sądów porządku idealnego i porządku realnego w sensie ścisłym. Nie ulega bowiem wątpliwości, że pewność sądów empirycznych jest innego rodzaju niż w wypadku dwóch pozostałych rodzajów sądów. Przede wszystkim nie mają one w takim zakresie charakteru obiektywnego, powszechnego i koniecznego, ponieważ nie abstrahują od jednostkowych faktów. Po raz pierwszy zwraca na to uwagę Mercier w traktacie *O fundamencie pewności*, pisząc: „Pewność oczywistości dzieli się również, zgodnie z przedmiotem, na którym się opiera, na pewność metafizyczną [*certitude métaphisique*] i pewność doświadczenia [*certitude d'expérience*]"[66]. Wprowadzony podział potwierdza Mercier raz jeszcze w drugiej, już nie ogólnej, lecz specjalnej części swego traktatu, podkreślając, że „trzeba wyróżnić z tego nowego punktu widzenia dwa rodzaje pewności: pewność *metafizyczną* i pewność *fizyczną* [*certitude physique*], czy też *z doświadczenia*, odpowiadające podwójnej konieczności: *istotnej* lub *naturalnej*, która może dotykać związku predykatu i podmiotu zdania. Występują w efekcie zdania — tłumaczy Mercier — w których predykat ma z podmiotem związek istotny i w konsekwencji, absolutnie ogólny: takie są zdania, które nazywa się zdaniami analitycznymi lub zdaniami koniecznymi; występują także inne, w których predykat ma z podmiotem związek całkiem stabilny, ponieważ wynika on z natury rzeczy, ale taki, że może jednak akcydentalnie wykazywać braki: takie są prawdy z doświadczenia, konkluzje indukcji"[67]. Podział ten jest o tyle ważny, że utrzymuje się w koncepcji Merciera już do końca. Nie można tego co prawda stwierdzić na podstawie kolejnych wydań *Kryteriologii*, z których począwszy od 1899 roku, znika specjalna część Mercierowskiej teorii pewności, poświęcona jej rozmaitym odmianom, jednakże *Kryteriologia specjalna* ukazuje się znowu w 1922 roku, w ramach wydanego po raz siódmy przez profesorów Wyższego Instytutu Filozofii *Podstawowego traktatu filozoficznego*. Traktat ten zawiera między innymi kompendium Mercierowskiej *Kryteriologii* w wersji z 1906 roku, w tym również skrót zarzuconej części specjalnej, zbliżonej treściowo do wydania z 1889 roku i zachowującej wprowadzony wtedy przez Merciera podział na pewność metafizyczną i pewność fizyczną[68]. Pierwszy rodzaj

[66] D. Mercier: *Du fondement de la certitude…*, s. 17—18.

[67] Ibidem, s. 309—310.

[68] „Pewność oczywistości — podkreśla Mercier — dzieli się sama na pewność *metafizyczną* i pewność *fizyczną*, w zależności od tego, czy więź, która łączy predykat z podmiotem, wynika

pewności, w którego ramach sytuuje Mercier tak zwane pierwsze zasady i zasady dowodzenia, nie budzi żadnych wątpliwości. W świetle charakterystyki zdań w materii koniecznej, jaką przeprowadza Mercier w ramach *Logiki*, pierwsze zasady, takie jak zasada tożsamości, sprzeczności, wyłączonego środka, odpowiadałyby sądom, w których predykat wyraża istotę rzeczy, natomiast zasady dowodzenia — aksjomaty geometrii i zasady wykorzystywane w dedukcyjnej części nauk obserwacyjnych — sądom, w których predykat w sposób konieczny wynika z istoty rzeczy jako jej własność[69]. Byłyby to zatem sądy porządku idealnego lub sądy porządku realnego w sensie ścisłym. Poważny problem wyłania się jednak w wypadku drugiego rodzaju pewności — pewności z doświadczenia — która miałaby charakteryzować sądy empiryczne. Chodzi tu zarówno o proste stwierdzenia faktów, na przykład: „Ta ilość wody ma obecnie większą gęstość niż poprzednio"[70], lub: „Ten trójkąt ABC ma dwa kąty równe"[71], stwierdzenia, których pewność, gdy rozpatrywane są same w sobie, prezentuje się bardzo niejasno, jak i o ten rodzaj sądów empirycznych, którym w cytowanym fragmencie Mercier bezpośrednio przypisał pewność z doświadczenia — o konkluzje indukcji.

4.2.3. Sądy empiryczne a sylogizm

Mimo że podane wcześniej przykłady mają cechy typowych sądów empirycznych, jako że odwołują się do doświadczenia, a związek podmiotu (konkretnej substancji) i predykatu (przypadłości) ma w ich wypadku charakter przygodny, to jednak ustalenie ich wartości poznawczej w koncepcji Merciera jest bardzo skomplikowane. Przede wszystkim w Mercierowskiej *Teorii poznania pewnego* z 1885 roku nie ma mowy o odrębnym rodzaju pewności, właściwym temu rodzajowi opartych na zmysłowych postrzeżeniach sądów, tak zdecydowanie innych niż sądy porządku idealnego. „Jeżeli chodzi o to — zaznacza Mercier — co wywodzi się ze świadomości naszych aktów i świadomości naszego istnienia, nie wyobrażamy sobie, że aby uprawomocnić przyznawaną temu pewność, wystarcza rozpoznać to w sobie; proste postrzeżenie nie potrafiłoby zrodzić pewności; ona implikuje sąd, a każdy sąd zakłada co najmniej nasz pierwszy sąd, którym jest zasada

z konieczności istotnej, czy jest po prostu owocem indukcji". D. Mercier, D. Nys: *Traité élémentaire de la philosophie à l'usage des classes…*, s. 474.

[69] Por.: D. Mercier: *Logique…*, s. 100—101; Idem: *Du fondement de la certitude…*, s. 206—207.

[70] D. Mercier: *Logique…*, s. 196.

[71] Ibidem, s. 180.

sprzeczności”[72]. W konsekwencji, ponieważ „umysł […] może uznać dane zdanie za pewne tylko pod warunkiem, że widzi niemożliwość sprzeczności”[73], w zamyśle Merciera zasada sprzeczności czy mówiąc szerzej, sądy porządku idealnego stosują się do doświadczenia i dzięki temu zapewniają pewność postrzeżeń. Konieczność rzeczy przygodnych jest zatem koniecznością zastosowanej do nich idealnej zasady, co w wypadku sądów empirycznych dokonuje się jednak nie tylko na podstawie związku poszczególnych terminów sądu z rzeczywistością (tak jak się to dzieje w sądach porządku realnego w sensie ścisłym), ale również na podstawie rozumowania dedukcyjnego — sylogizmu — które ma na celu ugruntowanie ich pewności. „Zasady racjonalne i zasady obserwacyjne — przekonuje Mercier w 1906 roku — znajdą odpowiednio swoje uzasadnienie w rozwiązaniu dwóch problemów dotyczących: jeden — obiektywności porządku idealnego, drugi — realności przedmiotu naszych pojęć. Będzie więc wystarczyło *uprawomocnić proces dedukcyjny*, aby ustalić w swoim zbiorze *prawomocność nauki*”[74]. Nie zmienia to jednak faktu, że pewności prostych, bezpośrednich sądów porządku empirycznego nie przyznaje Mercier charakteru autonomicznego. „Sądy z doświadczenia — podkreśla — które formułujemy bez odwoływania się do poznania intelektualnego, mogą dobrze prezentować tę subiektywną pewność przyzwolenia [*certitude d'adhésion*], której niejednokrotnie nadaje się nazwę pewności w szerokim tego słowa znaczeniu (*certitudo adhaesionis*), jednak jak wykazaliśmy wcześniej, zmysły nie mogą oczekiwać pewności naukowej (*certitudo evidentiae*)”[75]. Georges Van Riet w następujący sposób podsumowuje takie stanowisko Merciera: „Z tego wszystkiego wynika, że sądy z doświadczenia — zależne od aktywności zmysłów zewnętrznych — mogą przedstawiać subiektywną pewność przyzwolenia, ale tak jak sądy doświadczenia wewnętrznego, nie mogą domagać się pewności naukowej — pewności oczywistości. Jedynie intelekt jest zdolny do umotywowania swojego przekonania […]. Intelekt jednakże odkrywa to, co konieczne w danych zewnętrznych, tak jak w faktach wewnętrznych: może *stosować* do konkretnych przedmiotów swe sądy idealne […]. Nie ma zatem — dodaje Van Riet — *pewności doświadczenia* różnej od pewności oczywistości, która charakteryzuje sądy idealne. Albo, stwierdza Mercier, sąd z doświadczenia jest zmysłowy: jego pewność jest zatem subiektywna; albo też jest intelektualny: jego zaprzeczenie jest zatem w sposób oczywisty niemożliwe”[76]. Tym jednak, co wydaje się tu szczególnie niejasne, jest fakt, że sam Mer-

[72] D. Mercier: *Théorie de la connaissance certaine…*, s. 228.
[73] Ibidem, s. 302.
[74] D. Mercier: *Critériologie générale…*, 1911, s. 47.
[75] D. Mercier: *Théorie de la connaissance certaine…*, s. 301.
[76] G. Van Riet: *L'Épistémologie thomiste…*, s. 161.

cier, określając sądy empiryczne mianem syntetycznych, pisał: „Jeżeli chodzi o sądy, które określa się zazwyczaj mianem *syntetycznych*, w opozycji do tych, które opierają się na abstrakcyjnych istotach i do których w sposób wyłączny zastosowano nazwę *analitycznych*, to polegają one na stwierdzeniu obiektywnej tożsamości predykatu i podmiotu, ujmowanego — to prawda — nie w swej istocie gatunkowej, ale w swej konkretnej realności, tak jak postrzegają ją zmysły”[77]. Jeżeli zatem manifestacja obiektywnej tożsamości podmiotu i predykatu zachodzi, jak chce tego Mercier, we wszystkich rodzajach sądów, niezależnie od ich natury, i w wypadku sądów analitycznych — sądów w porządku idealnym i w porządku realnym w sensie ścisłym — stanowi motyw ich naukowej, obiektywnej pewności, to dlaczego nie uznaje jej również za motyw pewności sądów empirycznych? Nie chodzi tu o to, by przypisać tego rodzaju sądom taki sam stopień pewności, jak w wypadku sądów analitycznych, ale o to, aby po prostu uznać jej obiektywny, a nie subiektywny charakter, i tym samym związek sądów empirycznych z idealnymi zasadami uczynić możliwym, a nie koniecznym. Mercier problem ten niewątpliwie dostrzega, ale wprowadzony przezeń w 1889 roku podział na dwa rodzaje pewności kwestii nie wyjaśnia, lecz wręcz ją komplikuje. Okazuje się bowiem, że wyodrębnioną pewność fizyczną przypisuje Mercier jedynie konkluzjom indukcji, podczas gdy pewność najprostszej postaci sądów empirycznych — bezpośredniego stwierdzenia faktów — dalej pozostaje nieokreślona i uzależniona od związku z konieczną zasadą. „Usprawiedliwienie pewności naszych aktów i naszego istnienia — zaznacza w 1889 roku Mercier — nie ogranicza się […] do prostego postrzeżenia faktu. Proste postrzeżenie nie mogłoby w rzeczywistości zrodzić pewności; pewność implikuje sąd […], a każdy sąd opiera się na zasadzie sprzeczności”[78]. Podkreśla również, że „nie ma miejsca na to, aby przyznawać osobną pozycję bezpośredniej pewności prawd porządku realnego [sądów empirycznych — A.B.] w opozycji do pewności prawd idealnych, ponieważ pierwsze są tylko zastosowaniem drugich do faktów, które zakładamy jako przyjęte we wcześniejszym pojmowaniu”[79]. Tym razem jednak sprawa komplikuje się jeszcze bardziej niż w wydaniu z 1885 roku, ponieważ jak okazuje się w praktyce, swą pewność najprostsze sądy empiryczne będą mogły czerpać już nie tylko z sądów idealnych, ale również z konkluzji indukcji, w zależności od tego, jakiego rodzaju sąd zostanie wykorzystany do ich uprawomocnienia i jako przesłanka większa[80], wejdzie w skład opartych

[77] D. Mercier: *Théorie de la connaissance certaine…*, s. 153—154.

[78] D. Mercier: *Du fondement de la certitude…*, s. 183—184.

[79] Ibidem, s. 310.

[80] Mercier wyróżnia dwa znaczenia terminu „przesłanka większa”. „Często — pisze — nazywa się *przesłanką większą* [*majeure*] zdanie oznajmione w pierwszej kolejności; *przesłanką mniejszą* [*mineure*] — to oznajmione na drugim miejscu; ale mówiąc dokładniej, przesłanką

na sylogizmie wnioskowań. Ukazują to dobrze następujące przykłady, które Mercier zamieści w późniejszym wydaniu *Logiki*. Z jednej strony, wprowadzając jako przesłankę większą wnioskowania sąd porządku idealnego, pisze: „Trójkąt, który ma dwa boki równe, ma dwa równe kąty. Otóż *ten* trójkąt ABC ma dwa boki równe. A zatem *ten* trójkąt ABC ma dwa kąty równe”[81]; z drugiej natomiast, umieszczając w tym samym miejscu konkluzję indukcji, wnioskuje: „Woda uzyskuje swą maksymalną gęstość przy czterech stopniach. Oto ilość wody, której temperatura spadła z pięciu do czterech stopni. Ta ilość wody ma obecnie większą gęstość niż poprzednio”[82]. W konsekwencji formułuje Mercier następujący wniosek: „Zdanie konieczne, które jest nieodzowną podstawą każdego konkluzywnego sylogizmu, nie zawsze należy do tego samego porządku […]. Prawo, które służy jako punkt oparcia rozumowania, jest albo *metafizyczne*, *absolutne*, albo *fizyczne*, czy też *naturalne* i w konsekwencji, zależne od pewnych warunków, których wskazanie należy do doświadczenia. W pierwszym wypadku predykat przypisany podmiotowi konkluzji wyraża całkowitą albo częściową *istotę* lub *własność-konsekwencję* [*propriété corollaire*] tej istoty, a zatem konieczność zastosowania tego predykatu do podmiotu konkluzji jest *absolutna*. W drugim wypadku jakość jest przypisywana terminowi średniemu na mocy prawa, które musiało być ustalone eksperymentalnie, a zatem przypisanie predykatu podmiotowi konkluzji jest *hipotetycznie* konieczne. Jednakże obojętnie który z tych dwóch wypadków się realizuje, jakość, która w sposób konieczny przynależy terminowi średniemu, jest przypisywalna wszystkim zależnym [*inférieurs*] od terminu średniego”[83]. Jeżeli zatem prawo leżące u podstaw opartego na sylogizmie rozumowania[84] jest metafizyczne i w konsekwencji, taka jest jego pewność, prosty sąd empiryczny — jako jedna z możliwych konkluzji sylogizmu — także z owej pewności czerpie[85]. Podobnie w sytuacji, gdy

większą nazywa się twierdzenie, w którym większy termin skrajny jest zestawiony z terminem średnim […]; to, w którym mniejszy termin skrajny jest porównany z terminem średnim, nazywa się *przesłanką mniejszą*” (D. M e r c i e r: *Logique…*, s. 177). Mimo to w *Logice* Mercier częściej używa pierwszego z dwóch wymienionych znaczeń owych terminów. W takim też znaczeniu terminy te będą używane w niniejszej pracy.

[81] Ibidem, s. 180.

[82] Ibidem, s. 196.

[83] Ibidem, s. 197—198.

[84] „Rozumować — zauważa Mercier — to umieszczać w zakresie abstrakcyjnego typu dany określony podmiot jako konsekwencję stwierdzenia, że cecha, która odpowiada abstrakcyjnemu typowi jako takiemu, jest przypisywalna temu określonemu podmiotowi”. Ibidem, s. 182.

[85] Dokonuje się to na mocy fundamentalnej zasady, którą Mercier określał w następujący sposób: „Jaka jest zatem zasada, na której jest ufundowany sylogizm? *Cecha, która koniecznie odpowiada abstrakcyjnemu podmiotowi — termin średni — odpowiada podmiotom z zakresu terminu średniego*. Cały sylogizm sprowadza się zatem do tej abstrakcyjnej formuły: *Przesłanka większa*: termin średni, rozpatrywany w swej istocie lub naturze, zawiera w swym rozu-

stanowiące przesłankę większą prawo cechuje pewność fizyczna. Natomiast rozpatrywanym samodzielnie, bezpośrednim sądom empirycznym, których elementy składowe — podmiot (konkretna, jednostkowa substancja) i predykat (cecha przypadłościowa) — połączone są związkiem przygodnym, nie przyznaje Mercier żadnej poważnej wartości poznawczej. Ujmowane same w sobie, cechują się, jego zdaniem, wyłącznie subiektywną pewnością przyzwolenia, mimo że podobnie jak we wszystkich innych sądach, motywem determinującym syntezę ich głównych terminów, a zatem kryterium prawdy i motywem pewności, jest, w przekonaniu Merciera, tożsamość podmiotu i predykatu warunkowana obiektywnie, a nie subiektywnie. Mercier sprzeczności tej nie rozwiązuje, uzależniając pewność tego rodzaju sądów empirycznych, ujmowanych nie samodzielnie, lecz w ramach logicznej struktury wnioskowania, od pewności przesłanki większej sylogizmu. Tego rodzaju stanowisko Merciera następująco podsumował Georges Van Riet: „Nie zdał on sobie sprawy z własnej natury sądu empirycznego […]. Stawia z jednej strony sądy idealne, z drugiej — fakty postrzeżone; pierwszym przypisuje pewność absolutną, drugim — prostą pewność przyzwolenia”[86]. Takie stanowisko potwierdza Mercier również w *Podstawowym traktacie filozoficznym*: „Zauważmy przede wszystkim, że zmysły same z siebie są niezdolne do pewności. Mają one […] pewność subiektywną, polegającą na zdecydowanym ujęciu przedmiotu, ale nie mogą zdać sobie sprawy z motywu tej pewności. Wyłącznie intelekt jest zdolny zapewnić sobie pewność obiektywną, również w materii doświadczenia zmysłowego”[87]. „Sama świadomość wystarcza — dodaje — aby postawić nas w obecności faktów wewnętrznych, ale te stają się dla nas pewne tylko pod warunkiem, że staną się przedmiotem sądu. Zatem do *rozumienia* zasad przynależy w sensie właściwym udzielenie nam pewności o rzeczywistości, przy zastosowaniu sądów bezpośrednich do konkretnych, eksperymentalnie postrzeżonych faktów”[88]. W tym kontekście kluczowego znaczenia nabiera pytanie o naturę owych bezpośrednich sądów — zasad cechujących się bezpośrednią pewnością oczywistości. Te, którym Mercier przypisuje pewność metafizyczną, nie budzą wątpliwości — są to sądy porządku idealnego lub realnego w sensie ścisłym. Problemów nastręcza jednak próba precyzyjnego określenia natury konkluzji indukcji, które zdaniem Merciera, mogą stanowić przesłankę większą wnioskowania opartego na sylogizmie i cechować się pewnością fizyczną czy mówiąc inaczej, pewnością z doświadczenia.

mieniu taki predykat. *Przesłanka mniejsza*: otóż podmiot konkluzji jest jednym z podmiotów, na który rozciąga się termin średni. *Konkluzja*: zatem predykat zawarty w istocie lub naturze terminu średniego jest przypisywalny podmiotowi konkluzji”. Ibidem, s. 183.

[86] G. Van Riet: *L'Épistémologie thomiste…*, s. 174.

[87] D. Mercier, D. Nys: *Traité élémentaire de la philosophie à l'usage des classes…*, s. 468.

[88] Ibidem, s. 474—475.

4.2.4. Sądy empiryczne jako konkluzje postępowania indukcyjnego

Podejmując problem indukcji, w następujący sposób określa Mercier jej cel: „Język spontanicznego doświadczenia uczy nas, że nie wszystkie przypadłości mają z ich pierwszym, substancjalnym podłożem ten sam związek: są między nimi takie, które mają ów związek stały, są też takie, które mają ów związek bardzo zróżnicowany. Doszliśmy zatem do rozróżnienia wśród fenomenów *własności* i przygodnych *przypadłości* […]. Stąd pragnienie, którego doświadczamy, aby znaleźć w złożoności zjawisk takie, które mają z substancją związek stały, w przeciwieństwie do tych, które mają z nią styczność tylko przypadłościowo; mówiąc krócej, pragnienie rozróżnienia *własności* substancji od jej *przypadłości*. Taki jest przedmiot indukcji”[89]. W konsekwencji, jak podsumowuje Mercier, „konkluzje indukcji są ogólne dla obecnego świata — jedynego, który należy badać — i jako że konieczny związek między fenomenem *a* i substancją *A* jest faktem, a nie możliwością, konkluzja indukcji naukowej ma w tych granicach wartość kategoryczną i absolutną”[90]. Przy takim ujęciu problemu owe konkluzje procesu indukcji, jako zdania o absolutnej i kategorycznej wartości, wyrażałyby konieczny związek między substancją-istotą (podmiotem zdania) i jej własnością (predykatem)[91]. Problem polega jednak na tym, że konieczna relacja substancji (podmiotu) do jej własności (predykatu), zgodnie z przytaczanym wcześniej podziałem zamieszczonym w Mercierowskiej *Logice*, należy do istoty sądów analitycznych, czyli sądów w materii koniecznej, a nie do istoty sądów z doświadczenia — sądów w materii przygodnej. Co więcej, sam Mercier podkreśla w *Logice*, że to właśnie te pierwsze wyrażają konieczny związek istoty i własności, podczas gdy sądy z doświadczenia wypowiadają relację przygodną, i to nie między istotą a jej własnością, lecz między istotą a przypadłościami[92]. Tymczasem w swej koncepcji indukcji zdaje się Mercier burzyć wprowadzony przez siebie porządek. Ustalenie koniecznego związku między substancją i jej własnościami pozostawia już nie w gestii analizy czysto racjonalnej, lecz uzależnia od doświadczenia, po

[89] D. Mercier: *Du fondement de la certitude…*, s. 235—236.

[90] Ibidem, s. 244.

[91] Por. ibidem, s. 242.

[92] Por. D. Mercier: *Logique…*, s. 102—103. „Prawda odniesienia koniecznego — podkreśla ponadto Mercier — jest zatem niezależna od aktualnego istnienia; postrzeżenie tej prawdy nie zależy od doświadczenia. Przeciwnie, prawda zdań w materii przygodnej jest zależna od istnienia podmiotu i warunków nierozłącznie związanych z konkretnymi rzeczami; percepcja prawdy jest podporządkowana stwierdzeniu faktów”. Ibidem, s. 143.

czym dodaje, że to właśnie indukcja ma przede wszystkim pomóc w oddzieleniu pozostających z substancją w przygodnym związku przypadłości od przynależnych jej własności, a następnie wykazać konieczny charakter ich wzajemnego odniesienia. W ten sposób, jak podkreśla, „indukcja zmierza ostatecznie do ustalenia istnienia *naturalnego* związku między substancją i przypadłością, która jest jedną z jej własności”[93]. Takie rozwiązanie rodzi cały szereg kłopotów. Po pierwsze, jeżeli przyjąć, że konkluzje indukcji faktycznie wyrażają relację między podmiotem (substancją) a predykatem (własnością) i tym samym przyjmują charakter sądów w materii koniecznej, to jak wytłumaczyć fakt, że zgodnie z założeniem Merciera, sądy te musiałyby mieć charakter niezależny od doświadczenia, podczas gdy konkluzje indukcji na doświadczeniu się opierają. Po drugie, poważne trudności rodzi próba określenia natury tego rodzaju konkluzji. Jeżeli bowiem założyć, że ze względu na odniesienie do doświadczenia przyjmowałyby one charakter sądów empirycznych, niezrozumiałe stałoby się uznanie przez Merciera relacji zachodzącej w tym wypadku między podmiotem i predykatem za relację o charakterze koniecznym, a zwłaszcza przypisanie podmiotowi (substancji) predykatu jako własności, co należy do istoty sądów porządku idealnego. Jednakże uznanie konkluzji indukcji za zasady porządku idealnego musiałoby zrodzić jeszcze większe trudności, już nie tylko ze względu na związek owych konkluzji z doświadczeniem, ale również ze względu na fakt, że przypisuje im Mercier inny rodzaj pewności niż w wypadku sądów porządku idealnego — pewność *fizyczną*, a nie pewność *metafizyczną*. Przy takim rozwiązaniu trudno byłoby wytłumaczyć sytuację, w której ten sam idealny porządek dopuszcza w koniecznej relacji predykatu (własności) do podmiotu (substancji) dwa różne rodzaje pewności, w zależności od tego, czy relacja owa ustalona jest czysto racjonalnie, czy też — co stoi w ewidentnej sprzeczności z istotą tego porządku — w doświadczeniu. Jedyne wyjście z tej sytuacji zdaje się ukazywać w chwili, gdy przyjmie się, że konkluzje indukcji to — zgodnie z terminologią, jaką zaproponował Georges Van Riet — jakaś postać sądów empirycznych. Wtedy jednak należałoby przyjąć również, że odniesienie podmiotu do predykatu to nie konieczny związek między substancją i jej własnościami, który owe konkluzje wyrażają, lecz związek między substancją i jej cechami przypadłościowymi, i to nie o charakterze koniecznym, lecz przygodnym lub co najmniej mającymi mniejszy stopień konieczności. Czy jednak takie rozwiązanie jest możliwe w świetle przedstawionej przez Merciera koncepcji indukcji? Specjalna część Mercierowskiego traktatu *O fundamencie pewności* tego nie precyzuje. Na pytanie to brak również jasnej odpowiedzi w wydaniach *Kryteriologii* z 1889 i 1900 roku. Pojawia się natomiast inne forum, na którym problem ten zo-

[93] D. Mercier: *Du fondement de la certitude…*, s. 239.

staje podjęty. Chodzi tu o artykuły, które w 1900 roku opublikował Mercier na łamach „Revue Néo-Scolastique". Zarówno pierwszy, zatytułowany: *Indukcja zupełna a indukcja naukowa* (*Induction complète et induction scientifique*), jak i drugi — *Problem indukcji naukowej* (*Le problème de l'induction scientifique*), są polemiką z krytyką, którą na łamach „Divus Thomas" sformułował pod adresem proponowanej przez Merciera koncepcji indukcji redaktor tego pisma — Stefano Bersani.

Zasadniczy zarzut Bersaniego dotyczył odrzucenia przez belgijskiego filozofa klasycznego rozumienia indukcji jako przejścia od szczegółu do ogółu, którą Mercier określał mianem indukcji zupełnej, na rzecz indukcji niezupełnej, polegającej na poszukiwaniu koniecznych praw w obrębie natury i przyjmującej postać sylogizmu[94]. W swej odpowiedzi Mercier nawiązuje do sprzeciwu Bersaniego wobec wysuniętej przezeń tezy, że „nowożytna indukcja naukowa może być sprowadzona do postępowania sylogistycznego"[95], i wyjaśnia, że u podstaw nauk opierających się na wnioskowaniu dedukcyjnym (sylogizmie), zarówno racjonalnych, jak i pozytywnych, leży ogólne prawo — przesłanka większa sylogizmu, które jednak, zdaniem Merciera, w wypadku tych pierwszych ma charakter czysto analityczny i ustalane jest niezależnie od doświadczenia, w wypadku tych drugich natomiast wymaga wcześniejszego, pozwalającego je wyodrębnić procesu indukcji —

[94] Próbując nadać indukcji charakter naukowy i maksymalnie ścisły, Mercier odrzuca tradycyjne rozumienie indukcji jako przechodzenia od szczegółu do ogółu, które określa mianem indukcji zupełnej, i opowiada się po stronie tak zwanej indukcji niezupełnej. „Wyróżnia się zazwyczaj — stwierdza — dwa rodzaje indukcji: jedną, którą nazywamy *zupełną* [*induction complète*], i drugą, którą nazywa się *niezupełną* [*induction incomplète*]. Indukcja zupełna jest postępowaniem logicznym, które polega na zebraniu w jednym *wspólnym* pojęciu *wszystkich* jednostkowych przypadków określonej kategorii; indukcja niezupełna nie zakłada obserwacji wszystkich jednostkowych przypadków. Jest oczywiste, że indukcja zupełna nie ma niczego naukowego, dlatego również nie chcemy się na niej zatrzymywać; przechodzimy od razu do indukcji określanej jako *niezupełna* — jedynej, która zasługuje na miano indukcji *naukowej*" (ibidem, s. 215—216). Na czym zatem, w zamyśle Merciera, miałaby polegać tak rozumiana indukcja? „Indukcja — wyjaśnia Mercier — nie polega zatem jedynie na przejściu od szczegółu do ogółu, ale również od ogółu do tego, co jeszcze ogólniejsze, od prawa do prawa wyższego i powszechniejszego. To bardzo niesłusznie, że przeciwstawiano indukcję sylogizmowi, tak jakby występowały dwie antagonistyczne lub niesymetryczne formy rozumowania. Tym, co wprowadziło logików w błąd, jest przyjęcie za pierwowzór indukcji tego, co nazywają indukcją całkowitą — takiego postępowania logicznego, w którym nie ma terminu pośredniego, a zatem przeciwstawionego sylogizmowi, zakładającemu zasadniczo porównanie dwóch skrajnych terminów ze wspólnym terminem pośrednim" (ibidem, s. 245). Tymczasem, jak podkreśla Mercier, umysł ludzki jest zdolny do tego, aby „wznieść się dzięki *indukcji* do poznania natury rzeczy, do ich klasyfikacji, do ich praw i następnie, w drodze dedukcji zejść ponownie z poznanej własności naturalnej do poszczególnych przypadków, którym ona przynależy — z prawa do jego konsekwencji". Ibidem, s. 250. Por. J. F o r g e t: *Comptes-rendus*. „Revue Néo-Scolastique" 1895, nr 2, s. 222.

[95] D. M e r c i e r: *Induction complète et induction scientifique*. Louvain 1900, s. 17.

stanowi jego konkluzję[96]. Konkretne przykłady rozumowań, streszczających wyniki przeprowadzonych na etapie postępowania indukcyjnego obserwacji oraz eksperymentów i prowadzących do wyodrębnienia tego rodzaju konkluzji indukcji, podaje Mercier zarówno w swym drugim artykule-odpowiedzi na krytykę Bersaniego[97], jak i w *Logice*. Zaznacza on na przykład: „Gdy zjawisko, którego naturę należy wskazać, wydarza się w kilku rozmaitych przypadkach i gdy te rozmaite przypadki łączy jedna wspólna okoliczność, ta wspólna dla wszystkich okoliczność jest prawdopodobnie wystarczającą racją zjawiska […]. Liczne są okoliczności, które poprzedzają zmiany lub towarzyszą zmianom stanu ciała stałego w płynne bądź ciała płynnego w parę. Ale we wszystkich tych wypadkach, rozważanych z fizycznego punktu widzenia, istnieje tylko jedna wspólna okoliczność — działanie ciepła na te ciała. Ciepło jest zatem przyczyną zmian stanu ciał; ciała mają *własność* zmieniania stanu pod wpływem działania ciepła i odwrotnie, ciepło ma własność przeprowadzania ciała ze stanu stałego w stan ciekły i z ciekłego w gazowy"[98]. Kluczowe znaczenie ma w tym wypadku określenie natury konkluzji owego rozumowania: „Ciała mają własność zmieniania stanu

[96] Por. ibidem, s. 22. „Z tego wynika — zauważa również Mercier — że jeżeli nazywamy *postępowaniem indukcyjnym w ogóle* lub *indukcją w ogóle* postępowanie, które służy ustaleniu konkluzji nauk pozytywnych, jesteśmy zmuszeni do wyróżnienia w nim dwóch części: jednej — *dedukcyjnej* — tej, która inauguruje fazę naukową w sensie ścisłym, to znaczy wyjaśnianie obserwowanych faktów poprzez ich przyczyny; drugiej — *wstępnej* wobec dedukcji" (ibidem, s. 21—22). Mercier podkreśla przy tym, że obecność owej wstępnej, indukcyjnej — w szczegółowym tego słowa znaczeniu — części naukowego postępowania, zawierającej etap obserwacji i eksperymentu, jest elementem odróżniającym nauki pozytywne od nauk racjonalnych, które charakteryzują się obecnością wyłącznie części dedukcyjnej, przyjmującej postać sylogizmu (por. ibidem, s. 22). Zwraca on jednak uwagę na fakt, że sylogizm jest również podstawą w owej wstępnej, eksperymentalnej części postępowania indukcyjnego i to właśnie dzięki sylogizmowi następuje wyodrębnienie stałego, naturalnego prawa, które będzie można zastosować do jednostkowych przypadków. Podkreśla on, że takiż charakter mają metody indukcyjne, używane w części eksperymentalnej. „Metoda zgodności — przekonuje — jest wyrażalna w takim sylogizmie: gdy dana jest przyczyna (konieczna), następuje skutek; otóż taki poprzednik został dany, taki skutek następuje; a zatem taki poprzednik jest przyczyną (domniemaną, całkowitą lub częściową) takiej konsekwencji, która stanowi jego skutek (domniemany). Metoda różnicująca wyraża się w takim sylogizmie: usunięcie przyczyny spowoduje w sposób konieczny usunięcie skutku; otóż usunięcie takiego poprzednika powoduje usunięcie takiej konsekwencji; a zatem taki poprzednik jest przyczyną takiej konsekwencji, która zasługuje na miano jego skutku. Wreszcie metoda wariacji współistniejących może zostać sformułowana w następujący sposób: zróżnicowanie przyczyny spowoduje w konsekwencji konieczność zróżnicowania skutku; otóż stopniowe modyfikacje takiego poprzednika prowadzą do odpowiednich modyfikacji takiej konsekwencji; a zatem taki poprzednik jest przyczyną takiej konsekwencji, która jest jego skutkiem". Ibidem, s. 22—23. Por. J.D. F o l g h e r a: *Un débat sur l'induction*. „Revue Thomiste" 1900, septembre—octobre, année 8, s. 681—682.

[97] Por. D. M e r c i e r: *Le problème de l'induction scientifique*. Louvain 1900, s. 15.

[98] D. M e r c i e r: *Logique*…, s. 307—308.

pod wpływem działania ciepła". Nie jest to z pewnością sąd porządku idealnego ani też sąd porządku realnego w sensie ścisłym, ponieważ nie zachodzi tu konieczna relacja między podmiotem (substancją) a predykatem (własnością), która niezależnie od doświadczenia, wynikałaby z samej natury podmiotu i uchwytywalna byłaby na mocy samego działania intelektu. Nie jest to jednak również sąd identyczny w swej strukturze z bezpośrednimi i prostymi sądami empirycznymi, które wskazuje Mercier w *Logice*, na przykład: „Ten młodzieniec skończył 25 lat" albo: „Ten manuskrypt został napisany stalowym piórem"[99], jako że zdania te, odwołując się do doświadczenia i przypisując młodzieńcowi lub manuskryptowi określony wiek, czy też sposób jego wykonania, opierają się na przygodnej relacji podmiotu (substancji) i predykatu (przypadłości). W koncepcji Merciera jest to zatem, jak się wydaje, specyficzny przypadek sądu, który z jednej strony zależy od doświadczenia, ponieważ sformułowany może zostać tylko przy odwołaniu się do realnie istniejących bytów i przy wykorzystaniu metod indukcyjnych, z drugiej natomiast, *podobnie* jak w sądach analitycznych — sądach porządku idealnego i porządku realnego w sensie ścisłym — jego predykatem nie jest odnosząca się do substancji przypadłość, ale własność, która, *podobnie* jak w sądach analitycznych, w sposób konieczny przynależy do substancji. Istotnego znaczenia nabiera w tym kontekście słowo *podobnie*. Okazuje się bowiem, że między konkluzjami indukcji a sądami analitycznymi zachodzą jednak pewne zasadnicze różnice, dotyczące zarówno koniecznego charakteru związku między podmiotem i predykatem, jak i natury predykatu — własności przynależącej do określonej substancji.

Przede wszystkim — i to wydaje się tutaj szczególnie ważne — Mercier, wyróżniając w 1889 roku dwa rodzaje pewności, zwraca uwagę na fakt, że pewność fizyczna konkluzji indukcji i pewność metafizyczna sądów analitycznych wiążą się z innego rodzaju koniecznym charakterem relacji między ich głównymi terminami; w wypadku tych pierwszych — z koniecznością mającą charakter *naturalny*, w wypadku tych drugich — *istotny*[100]. Konieczność istotną w sposób wyraźny uniezależnia Mercier od wszelkiego doświadczenia, podkreślając, że „definicja zdań w materii koniecznej obejmuje wszystkie przypadki, w których albo za pośrednictwem analizy istoty podmiotu, istoty lub własności wyrażonej przez predykat, albo za pośrednictwem porównania lub zestawienia elementów tej analizy umysł spostrzega, że predykat jest w koniecznym związku z podmiotem"[101]. Tego rodzaju analiza, porównania oraz zestawienia nie wymagają doświadczenia, lecz jedynie aktywności samej władzy rozumowej, i w związku z tym mają zastosowanie

[99] Por. ibidem, s. 196—197.
[100] Por. D. Mercier: *Du fondement de la certitude*..., s. 309.
[101] D. Mercier: *Logique*..., s. 147.

w odniesieniu do sądów w materii koniecznej — sądów porządku idealnego i porządku realnego w sensie ścisłym. Konieczność naturalną wiąże natomiast Mercier z naturalnym prawem — związkiem, który ustalany jest za pomocą indukcji. „Postępowanie indukcyjne — podkreśla w 1889 roku — rozważane w jego pierwszym momencie, ma za cel ustalenie *związku o naturalnej konieczności* [*lien de nécessité naturelle*] między obserwowanym faktem i przyczyną, z której się wywodzi, lub podmiotem, do którego jest przypisany”[102]. W swoim artykule z 1900 roku Mercier tłumaczy, jak należy rozumieć ów związek. „Wystarczająca racja wyjaśnianych faktów spoczywa w *naturze* ciał, których sposób działania ujawnia nam doświadczenie. To słowo *natura* […] oznacza, że substancje, których przejawy lub skutki obserwujemy […], są wyposażone w wewnętrzną skłonność, która determinuje je do ujawnienia danego sposobu bycia lub działania *właściwego* każdej z nich; odkrycie tego sposobu bycia lub działania właściwego danej substancji, jednym słowem, tej wyróżniającej *własności*, która wynika z jej natury, należy do indukcji naukowej”[103]. Natychmiast rodzi się pytanie, o jakiego rodzaju własność tu chodzi? Jeżeli o własność w sensie ścisłym, która jak podkreśla Mercier w *Logice*, spełnia trzy podstawowe warunki: przynależy wyłącznie do danego gatunku, przynależy powszechnie do wszystkich przedstawicieli gatunku, przynależy w sposób stały do każdego z nich i w rezultacie, jako nierozerwalnie związana z istotą, ma ten sam zakres, wynikając z niej w sposób konieczny[104] — to ujawnia się sprzeczność. Zgodnie bowiem z deklaracjami samego Merciera tego rodzaju własności mogą być przypisywane podmiotowi tylko w ramach sądów analitycznych o konieczności istotnej, a nie naturalnej. Odpowiedzi na to pytanie zdaje się udzielać Mercierowska *Logika*, w której znajduje się wzmianka o własnościach przypisywanych substancji w sądzie, które jednak nie są własnościami w sensie ścisłym, jako że nie spełniają jednocześnie wszystkich z wymienionych warunków. „Gdy cecha

[102] D. Mercier: *Du fondement de la certitude…*, s. 241. W podobny sposób wypowiada się Mercier w *Podstawowym traktacie filozoficznym*, pisząc o prawie natury, które łączy główne terminy konkluzji indukcji (por. D. Mercier, D. Nys: *Traité élémentaire de la philosophie à l’usage des classes…*, s. 468). Oznacza to przede wszystkim, że stanowisko Merciera w tej kwestii nie zmieniało się już po 1889 roku. Na kluczową rolę prawa natury w postępowaniu indukcyjnym zwracał również uwagę Nicolas Balthasar, który komentując stanowisko Merciera, zaznaczał: „Podstawą sądu indukcyjnego jest prawo natury; tam gdzie hipotetycznie nie ma prawa naturalnego, indukcja i nauka są niewykonalne”. N. Balthasar: *Le métaphisicien*. „Revue Néo-Scolastique de philosophie” 1926, nr 28, s. 178.

[103] D. Mercier: *Induction complète et induction scientifique…*, s. 23. Na podobny fakt zwraca także Mercier uwagę w 1889 roku: „Prawdziwa konkluzja indukcji […] polega — zarówno tu, jak i w każdym innym wypadku — na ustaleniu naturalnego związku, na upewnieniu się, że wywołanie danego skutku w pewnych warunkach jest *własnością* przyczyny, jej naturalnym prawem”. Idem: *Du fondement de la certitude…*, s. 241.

[104] Por. D. Mercier: *Logique…*, s. 102.

— tłumaczy Mercier — nie zawiera tych trzech wspomnianych warunków, nie jest więcej w ścisłym tego słowa znaczeniu *własnością*, nie jest zamienna z istotą. Zachowuje natomiast — jednakże w znaczeniu uszczuplonym — tę nazwę, gdy przedstawia jedną lub dwie z trzech wyróżniających cech własności. Cecha, która odpowiada *wyłącznie* typowi gatunkowemu, mimo że nie przynależy ani powszechnie, ani w sposób stały przedstawicielom gatunku, jest w tym sensie własnością; w ten sposób właściwe człowiekowi jest bycie lekarzem lub geometrą. Tak samo cecha, która charakteryzuje zawsze i wszystkie jednostki gatunku, ale która nie przynależy im w sposób wyłączny, może być określona jako własność; w tym sensie, mówi Porfiriusz, jest właściwe człowiekowi bycie zwierzęciem dwunożnym. Taka jest również cecha, która ma charakter wspólny wszystkim przedstawicielom gatunku i wyłącznie im, ale tylko czasowo; dlatego, zdaniem Porfiriusza, byłoby właściwe człowiekowi, każdemu człowiekowi, wyłącznie człowiekowi siwienie w starości”[105]. Można by wówczas używać nazwy *własność* na określenie cechy, która chociaż nie spełnia warunków własności w sensie ścisłym i *de facto*, ma charakter przypadłościowy, w przeciwieństwie do innych przypadłości pozostaje w odniesieniu do substancji w dużo trwalszym związku. Co powoduje ową trwałość? Mercier pisze wyraźnie: prawo natury. „Występują — podkreśla — jakości określane jako *przypadłościowe*, których stała obecność regulowana jest prawem natury: Etiopczyk jest czarny; wszyscy Etiopczycy są czarni”[106]. Ogólne sądy oparte na tego rodzaju prawie, czyli po prostu konkluzje indukcji, mają własną konieczność, co wiąże się z faktem, że jak zauważa Mercier, „predykat ma z podmiotem związek całkiem stabilny, ponieważ wynika on z natury rzeczy, ale taki — dodaje — że może on jednakże akcydentalnie wykazywać braki”[107]. Konieczność tych sądów — konieczność naturalna — jest zatem warunkowa. „Same rzeczy przygodne — przekonuje Mercier — podlegają prawom, ale te są konieczne tylko *warunkowo*; w sensie absolutnym są one przygodne, jeśli zważyć, że istnienie rzeczy, na których ufundowane są prawa natury, jest przygodne”[108].

[105] Ibidem, s. 102—103.

[106] Ibidem, s. 104.

[107] D. M e r c i e r: *Du fondement de la certitude…*, s. 309—310. Mercier tłumaczy również w ramach swej *Logiki*, na czym owe braki miałyby polegać. „Najpierw — wyjaśnia — prawo fizyczne może podlegać *przygodnym* odchyleniom: jako że każda substancja stanowi część świata cielesnego, jej działanie może napotykać przeszkody, jest hamowana w ewolucji, której podlegałaby, gdyby była sama. Dlatego byt żyjący, który w naturalny sposób rodzi podobnego sobie, może przypadkowo wejść w konflikt z innymi oddziaływaniami i wytworzyć monstrum; jednakże również wtedy opiera się on oddziaływaniom przeciwnym i podejmuje wysiłek, aby dać początek potomkowi możliwie jak najbliższemu typowi gatunkowemu”. I d e m: *Logique…*, s. 319.

[108] D. M e r c i e r: *Du fondement de la certitude…*, s. 143. Warunkową konieczność rzeczy przygodnych podkreśla również Mercier w *Metafizyce*: „Według koncepcji finalistycznej zdarzenia przyrodnicze [*naturels*] są warunkowane założeniem, że cele muszą być realizowane w na-

Z tej perspektywy własności przypisywane podmiotowi w konkluzjach indukcji można by uznać za swoisty rodzaj przypadłości, które pozostają jednak z substancją w związku dużo trwalszym, ponieważ opartym na stałym, wykrytym w procesie indukcji prawie natury. W konsekwencji, w razie takiej interpretacji należałoby uznać konkluzje indukcji za najogólniejszą postać sądów empirycznych — sądów w materii przygodnej, które cechując się specyficznym rodzajem pewności fizycznej (z doświadczenia), mogą również na drodze dedukcji udzielać jej bezpośrednim, odwołującym się do zwyczajnej, prostej obserwacji sądom empirycznym.

4.2.5. Problem ugruntowania pewności sądów empirycznych

Z przedstawionych wcześniej analiz wyłania się koncepcja sądów oparta na fundamentalnym podziale na sądy w materii koniecznej i sądy w materii przygodnej. Te pierwsze, określane też mianem aksjomatów lub sądów analitycznych, cechując się metafizyczną pewnością oczywistości oraz koniecznością istotną, są niezależne od doświadczenia, ale mogą się do niego stosować. Wyrażają one syntezę dwóch zasadniczych terminów, z których predykat — albo jako istota, albo też jako własność (w sensie ścisłym) — odnosi się do abstrakcyjnego podmiotu. Gdy podmiot sądu w materii koniecznej uzyskany został w wyniku abstrakcji z materiału wyobrażeniowego, jest to sąd porządku idealnego, natomiast gdy został wyabstrahowany z materiału postrzeżeniowego, sąd jest sądem porządku realnego w sensie ścisłym. Sądy te stanowią podstawę czysto dedukcyjnych nauk racjonalnych, w których poszczególne twierdzenia mogą być wyprowadzane jedynie z racjonalnych przesłanek, wyłącznie zgodnie z logicznymi prawami sylogizmu; jednocześnie, gdy sądy te zostaną zastosowane do doświadczenia, mogą na

turze i przez naturę. Jako że cele mogłyby nie być pożądane, prawa przyrodnicze są wszystkie *warunkowo* [*conditionnellement*] konieczne. Ale faktycznie cele te są pożądane. Przynajmniej uznajemy ten punkt za uzgodniony […]. Jednakże *przypadłościowo* przyrodzie może brakować jej celu: materia, której ona używa, może być oporna na jej impulsy; zewnętrzne przyczyny mogą paraliżować grę przyczyn zwyczajnych; skutek może więc nie zostać wywołany; jest on w sumie *przygodny*. Również stosunek między zjawiskiem i jego naturalnymi przyczynami sprawczymi — oznajmienie prawa w zwykłym tego słowa znaczeniu — jest tylko *warunkowo* konieczny. Tak więc, dwie jednostki wodoru i jedna jednostka tlenu reagują *koniecznie* pod działaniem iskry elektrycznej *pod warunkiem*, że pewne okoliczności ciśnienia i temperatury są zrealizowane". I d e m: *Métaphisique générale ou Ontologie*. Louvain—Paris 1910, s. 465—466. Por. J.D. F o l g h e r a: *Un débat sur l'induction…*, s. 689—690.

mocy tych samych praw, jako przesłanki większe wnioskowania, udzielać swej pewności bezpośrednim, prostym sądom empirycznym. Drugi rodzaj sądów stanowią sądy w materii przygodnej, określane mianem sądów empirycznych czy też sądów z doświadczenia lub sądów syntetycznych, które uzależnione są od faktycznego istnienia konkretnych stanów rzeczy napotykanych w doświadczeniu. Wyrażają one syntezę dwóch zasadniczych terminów, z których predykat jako przypadłość (własność, ale nie w sensie ścisłym) odnosi się do abstrakcyjnego podmiotu, albo też predykat jako przypadłość lub abstrakcyjna istota rzeczy przypisany jest konkretnemu, jednostkowemu podmiotowi. W pierwszym wypadku sądy empiryczne są konkluzjami indukcji i cechując się fizyczną pewnością oczywistości oraz koniecznością naturalną, stanowią podstawę indukcyjno-dedukcyjnych nauk eksperymentalnych (pozytywnych, obserwacyjnych), w których poszczególne twierdzenia mogą być wyprowadzane zgodnie z logicznymi prawami sylogizmu z indukcyjnie ustalanych przesłanek, dzięki czemu sądy te, stosując się ponownie do doświadczenia, mogą również na mocy tych samych praw, jako przesłanki większe wnioskowania, udzielać swej pewności bezpośrednim, prostym sądom empirycznym. W drugim wypadku sądy empiryczne są prostym, bezpośrednim stwierdzeniem faktów i cechując się subiektywną pewnością przyzwolenia oraz przygodnością, nie mają pewności oczywistości, mogą jednak, jako konkluzje wnioskowania opartego na sylogizmie, czerpać ją z metafizycznie lub fizycznie pewnej przesłanki większej sylogizmu — sądów porządku idealnego, realnego (w sensie ścisłym) lub sądów empirycznych jako konkluzji indukcji. Takie rozwiązanie powoduje siłą rzeczy, że cały ciężar Mercierowskiej koncepcji sądów spoczywa tak naprawdę na sądach w materii koniecznej i to właśnie ugruntowanie ich pewności stanowi zasadniczy cel, jaki stawia sobie Mercier w swej *Kryteriologii ogólnej*. W tej sytuacji kluczową sprawą staje się, po pierwsze: wykazanie obiektywności, powszechności i konieczności owych sądów, czyli uprawomocnienie syntezy dwóch głównych terminów sądu — podmiotu i predykatu; po drugie: wykazanie związku owych terminów z rzeczywistością. Z jednej strony Mercier zamierza udowodnić, że synteza, która dokonuje się w stanowiących fundament wszelkiej nauki sądach porządku idealnego oraz w tej ich postaci, która odnosi się do rzeczywistości — mianowicie w sądach porządku realnego w sensie ścisłym — motywowana jest czynnikami obiektywnymi, ma charakter konieczny i powszechny, a zatem nauki racjonalne, opierające się na tego rodzaju sądach, mają oczywistą pewność. Z drugiej strony, wykazując obiektywną realność terminów sądu porządku realnego, dąży jednak Mercier nie tylko do odniesienia nauk racjonalnych do rzeczywistości, ale także do nadania oczywistej pewności naukom obserwacyjnym. Problem bowiem obiektywnej realności pojęć dotyczy nie tylko sądów porządku realnego w sensie ścisłym, ale także sądów empirycznych

— konkluzji indukcji. Czyniąc zatem racjonalne zasady przesłankami większymi sylogizmu w rozumowaniach uprawomocniających pewność prostych sądów empirycznych, zamierza Mercier wykazać ich zastosowanie do rzeczywistości, a jednocześnie zapewnia, że synteza w — obdarzonych tą samą obiektywną realnością terminów — konkluzjach indukcji, jako przesłankach większych w rozumowaniach, które również pozwalają uprawomocnić pewność prostych sądów empirycznych, motywowana jest podobnymi obiektywnymi czynnikami, jak w wypadku sądów porządku idealnego i porządku realnego w sensie ścisłym. „W efekcie — stwierdza Mercier — *nauka* jest systemem zdań wydedukowanych z prawd-zasad; zgodnie z tym, czy zasady są z czystego rozumowania, czy z doświadczenia, nauki określa się mianem racjonalnych lub obserwacyjnych. Zasady racjonalne i zasady obserwacyjne znajdą odpowiednio swoje usprawiedliwienie w rozwiązaniu dwóch problemów, z których jeden odpowiada obiektywności porządku idealnego, a drugi — realności przedmiotu naszych pojęć”[109]. Mercier nie uwzględnia jednak faktu, że nauki obserwacyjne, jeżeli miałyby stanowić system zdań cechujących się fizyczną pewnością oczywistości, opartą na pewności konkluzji indukcji, muszą w procesie formułowania owych konkluzji odwoływać się do bezpośrednich, prostych zdań empirycznych, którym odmawia Mercier odrębnej pewności. Widać to wyraźnie na przykładzie jednego z eksperymentów, który przedstawia jako drugi etap indukcyjnego postępowania, zmierzającego do wydobycia takiej oto konkluzji postępowania indukcyjnego, że pierwiastki wodór i chlor mają własność reagowania z sobą w określonych proporcjach, to znaczy 1 do 35,5[110]. „Doświadczenie w tej formie — zaznacza — jest metodą indukcyjną, którą logicy nazywają »metodą różnicującą« [*méthode de différence*], zastosowaniem sentencji: »Sublata causa, tollitur effectus«. Usuńcie przypuszczalną przyczynę, a skutek nie nastąpi. W wybranym przykładzie doświadczenie polega albo na przygotowaniu wodoru i chloru w proporcjach 1 do 35,5 i na poddaniu ich działaniu promieni słonecznych, albo na połączeniu tych samych pierwiastków, ale w innych proporcjach. W pierwszym wypadku utworzy się związek HCl, w drugim wypadku pozostanie nadwyżka, która nie przereaguje”[111]. Mercier nie zwraca jednak uwagi na to, że proste stwierdzenia faktów, na przykład: „Ta oto ilość wodoru przereagowała z tą oto ilością chloru w stosunku 1 do 35,5”, które niezbędne są do wyodrębnienia konkluzji postępowania indukcyjnego, przyjmują postać prostych sądów empirycznych, którym odmawia on samodzielnej pewności. Co więcej, próba ich dedukcyjnego uprawomocnie-

[109] D. Mercier: *Critériologie générale*..., 1911, s. 47.

[110] Por. D. Mercier: *Logique*..., s. 305.

[111] Ibidem. Por. D.A. Boileau: *Cardinal Mercier: A memoir.* Introduction by R. Aubert. Preface by G. Danneels. Leuven 1996, s. 61.

nia, zarówno na podstawie zasad nauk racjonalnych, jak i konkluzji indukcji, przyjętych jako przesłanki większe wnioskowania opartego na sylogizmie, domaga się przyjęcia w ramach przesłanki mniejszej wnioskowania nie czego innego, jak również prostych, odwołujących się do percepcji faktów sądów empirycznych. Widać to wyraźnie w obu cytowanych już wcześniej przykładach: „Ta ilość wody ma obecnie większą gęstość niż poprzednio”[112] oraz: „Ten trójkąt ABC ma dwa kąty równe”[113]. Z jednej bowiem strony Mercier pisze: „Woda uzyskuje swą maksymalną gęstość przy 4 stopniach. Oto ilość wody, której temperatura spadła z 5 do 4 stopni. Ta ilość wody ma obecnie większą gęstość niż poprzednio”[114]; z drugiej natomiast dodaje: „Trójkąt, który ma dwa boki równe, ma dwa kąty równe. Otóż *ten* trójkąt ABC ma dwa boki równe. A zatem *ten* trójkąt ABC ma dwa kąty równe”[115]. Zarówno więc we wnioskowaniu opartym na zasadzie racjonalnej, jak i na konkluzji indukcji, przesłanka mniejsza to sąd empiryczny, odwołujący się do prostej percepcji faktów[116]. W konsekwencji próba uprawomocnienia konkluzji takiego wnioskowania wymaga najpierw uprawomocnienia jej przesłanki mniejszej, zgodnie z zasadą, że „jeżeli przesłanki są prawdziwe, konkluzja też taka będzie”[117]. Prowadzi to w sposób oczywisty do błędu *regressus ad infinitum*. Mercier problemu zdaje się nie dostrzegać. Pomija go milczeniem prawdopodobnie dlatego, że po 1889 roku nie publikuje już w kolejnych wydaniach swej teorii pewności jej części szczegółowej, do której problem ten bezpo-

[112] D. Mercier: *Logique*..., s. 196.

[113] Ibidem, s. 180.

[114] Ibidem, s. 196.

[115] Ibidem, s. 180.

[116] W *Logice* Mercier w następujący sposób określa naturę przesłanki mniejszej we wnioskowaniu opartym na sylogizmie: „Przesłanka mniejsza sylogizmu oznajmia *fakt*. Kreślę kredą — teraz, w tym momencie — ten trójkąt ABC; za pomocą cyrkla mierzę jego boki, znajdując w nim *hipotetycznie* [*par hypotèse*] dwa równe. Natychmiast wyprowadzam z tego konkluzję, że rozpoznana jako konieczna relacja między podmiotem: »trójkąt o dwóch równych bokach«, i predykatem: »ma dwa kąty równe«, jest stosowalna do *tego* trójkąta ABC. Bez mierzenia kątów tego trójkąta jest dla mnie oczywiste, że ten trójkąt ABC ma dwa kąty równe. Konkluzja: »Zatem ten trójkąt ABC ma dwa kąty równe«, jest wykazana. Oto sylogizm” (D. Mercier: *Logique*..., s. 181). Mercier nie uwzględnia jednak tego, że przesłanka mniejsza, jako proste stwierdzenie faktu, umożliwia poprawne zastosowanie do niej koniecznej zasady tylko wtedy, gdy rzeczywiście trójkąt ABC ma dwa boki równe, ponieważ tylko wtedy konkluzja może być prawdziwa w sposób pewny. Oczywiście, istnieje możliwość, że konkluzja wnioskowania będzie prawdziwa nawet wtedy, gdy obie przesłanki będą fałszywe (por. ibidem, s. 216—217), jednak w sposób pewny jej prawdziwość zagwarantowana będzie tylko w sytuacji odwrotnej. Tymczasem proste stwierdzenie faktu: „Ten trójkąt ABC ma dwa boki równe”, samo z siebie, zgodnie z wcześniejszymi stwierdzeniami Merciera, posiada tylko subiektywną pewność przyzwolenia i jako że nie można z pewnością stwierdzić jego prawdziwości, nie gwarantuje ono poprawności ostatecznej konkluzji.

[117] Ibidem, s. 216.

średnio przynależał. Zamiast tego całą uwagę koncentruje na części ogólnej *Kryteriologii*, części zmierzającej przede wszystkim do ugruntowania obiektywnego, koniecznego i powszechnego charakteru sądów porządku idealnego. W konsekwencji przepaść między tym, co empiryczne, a tym, co racjonalne, nie zostaje w jego koncepcji zasypana.

4.3. Obiektywność sądów w porządku idealnym — dyskusja z Kantem

Ugruntowanie obiektywnego, koniecznego i powszechnego charakteru sądów tkwiących u podstaw nauki rozumianej w najściślejszym tego słowa znaczeniu[118], a zatem, w przekonaniu Merciera, sądów porządku idealnego, wiąże się w sposób nierozerwalny z wykazaniem, że czynnik motywujący intelekt do uznania dokonującej się w nich syntezy podmiotu i predykatu za pewną ma cechy obiektywnego, wewnętrznego i bezpośredniego kryterium prawdy[119]. „Pozostają obecnie dwie fundamentalne teorie — podkreśla w związku z tym Mercier — które podejmują się, jedna i druga, udzielenia nauce tego rodzaju oczekiwanych gwarancji: jedna to teoria Kanta, druga inspiruje się zasadami filozofii Arystotelesa i Tomasza z Akwinu. Spierają się one dziś o władzę nad umysłami"[120]. I rzeczywiście, tego rodzaju spór na przełomie XIX i XX wieku faktycznie trwa, angażując po obu stronach niezwykle istotne, filozoficzne autorytety, co widać chociażby w dyskusjach i komentarzach publikowanych na łamach „Revue Néo-Scolastique". W 1901 roku, w ramach relacji z wydarzeń dokonujących się w ruchu neoscholastycznym, redakcja „Revue Néo-Scolastique" zamieszcza na stronach przeglądu następującą informację: „Sensacyjny list adresowany przez Leona XIII do francuskiego duchowieństwa 8 września 1899 roku nie uczynił niczego innego, jak tylko zaakcentował ten powrót do tradycji scholastycznej, interpretowanej w sposób zdrowy i mądrze uzupełnianej. Papież zasygnalizował niebezpieczeństwa filozofii Kanta. Oddać się kompromisom w ramach krytycznego subiektywizmu — to ryzykować wędrówkę po zgubnej pochyłości. Kant i święty Tomasz są do siebie nieredukowalni, jak pisał o tym niedawno Paulsen na łamach »Kantstudien«, i te dwie postaci zdomi-

[118] Por. D. Mercier: *Théorie de la connaissance certaine*..., s. 104.

[119] Por.: D. Mercier: *Critériologie générale*..., 1899, s. 121—122; Idem: *Critériologie générale*..., 1900, s. 123—124; Idem: *Critériologie générale*..., 1911, s. 115—116.

[120] D. Mercier: *Critériologie générale*..., 1911, s. 216.

nują dysputy przyszłego wieku”[121]. Takie stanowisko Leona XIII przyczyniło się w dużej mierze do tego, że w czasach rozwoju Mercierowskiej teorii pewności Kant wraz ze swą filozofią staje się jednym z czołowych przeciwników myśli neoscholastycznej.

4.3.1. Neoscholastyka *contra* kantyzm

Napięcie między neoscholastykami oraz zwolennikami Kanta pogłębiła niewątpliwie reakcja na papieską krytykę filozofii myśliciela z Królewca, której źródłem było głównie środowisko filozofów związanych z „Kantstudien”. Wspomina o niej także redakcja „Revue Néo-Scolastique”, pisząc: „List Leona XIII do francuskiego duchowieństwa, w części, w której dotykał filozofii Kantowskiej, stał się w Niemczech przedmiotem licznych ocen. Przegląd »Kantstudien« (1900) gani papieską inicjatywę”[122]. Ponadto redakcja informuje: „Rudolf Eucken — profesor Uniwersytetu w Jenie, któremu zawdzięczamy od dłuższego już czasu wybitne studium na temat filozofii świętego Tomasza — wraz ze swymi opowiadaniami o nowożytnej cywilizacji komentuje encyklikę [chodzi o encyklikę *Aeterni Patris* — A.B.] w monachijskim »Beilage zur allgemeinen Zeitung« (7 listopada 1900). Ta szybka dyskusja jest tylko fragmentem znaczniejszej pracy, którą przygotowuje w tej chwili sławny profesor i którą opublikuje w »Kantstudien« pod znaczącym tytułem: *Kant und Thomas von Aquino*”[123]. Właśnie do tej pracy, a ściślej mówiąc, do jej części opublikowanej w 1901 roku, nawiązuje Maurice de Wulf w artykule *Kantisme et Néo-Scolastique*, który ukazuje się w 1902 roku na łamach „Revue Néo-Scolastique”. Bardzo szybko bowiem okazuje się, że publikacja Euckena jest w istocie wymierzona w neoscholastykę. Tym razem więc ocena, którą za pośrednictwem de Wulfa wystawia Euckenowi i jego dziełu środowisko lowańskie, jest dużo mniej przychylna, niż mogłyby to sugerować życzliwe zapowiedzi. „Od dwóch lub trzech lat — stwierdza de Wulf — w rozmaitych okolicznościach dobrze znani publicyści surowo sądzili ruch neotomistyczny. Wszyscy zrozumieli wzajemną nieredukowalność obydwu systemów — antagonizm dwóch światów reprezentowanych przez Kanta i Tomasza z Akwinu — »Der Kampf zweier Welten«, jak mówi

[121] *Mélanges et Documents. Le mouvement néo-thomiste*. „Revue Néo-Scolastique” 1901, nr 8, s. 75.

[122] Ibidem, s. 80. Por. L. N o ë l: *Notes d’épistémologie thomiste*. Louvain—Paris 1925, s. 3—4.

[123] *Mélanges et Documents. Le mouvement néo-thomiste*. „Revue Néo-Scolastique” 1901, nr 8, s. 80.

Eucken; ale nie wszyscy, tak jak Eucken, którego ostatnie studium proponujemy zbadać, hurtem oskarżyli neotomizm o fałszowanie myśli Kanta lub co najmniej, o niezrozumienie z niej niczego”[124]. Na tego rodzaju zarzuty de Wulf nie pozostaje, oczywiście, obojętny i ripostuje: „Jeżeli kantyści zarzucają nam złe osądzanie kantyzmu, jesteśmy bardziej jeszcze upoważnieni do tego, aby skarżyć się na ich ignorancję w sprawie neotomizmu”[125]. W konsekwencji spór zaostrza się i obejmuje także inne środowiska. Ten sam numer „Revue Néo-Scolastique”, w którym ukazuje się artykuł de Wulfa, informuje: „Niedawno opublikowane studia na temat antagonizmu między kantyzmem a neoscholastyką (lutowy numer »Revue Néo-Scolastique« z ubiegłego roku) inspirują szczegółowy artykuł Richeville’a w paryskim »La vie catholique« (środa, 22 marca 1902). Autor pokazuje aktualność i wagę walki między dwoma rywalizującymi filozofiami i nie szczędzi aprobaty neoscholastyce”[126]. Należy przy tym podkreślić, że tak rozwijająca się dyskusja koncentruje się w gruncie rzeczy wokół dwóch zasadniczych wątków. Z jednej strony wokół opozycji katolicyzm — protestantyzm, którą w dyskusji neoscholastyków ze zwolennikami filozofii Kanta widzi Friedrich Paulsen[127],

[124] M. de Wulf: *Kantisme et Néo-Scolastique*. „Revue Néo-Scolastique” 1902, nr 9, s. 6. Wśród krytycznych głosów skierowanych pod adresem neotomizmu Maurice de Wulf wyróżnia następujące prace Friedricha Paulsena: *Das jüngste Ketzergericht über die moderne Philosophie*, opublikowaną w 1898 roku w sierpniowym numerze „Deutsche Rundschau; Katholicismus und Wissenschaft”, wydaną we wrześniu 1899 roku na łamach „Deutsche Stimmen”; *Kant der Philosoph des Protestantismus*, opublikowaną w numerze „Kantstudien” z 1899 roku. Prace te, do których autor dołączył jeszcze dwie inne, zostały zebrane i wydane w 1901 roku w Berlinie, pod wspólnym tytułem *Philosophia militans; gegen Klerikalismus und Naturalismus*. Por. ibidem, s. 6, przypis 1.

[125] Ibidem, s. 8. Podstawowy zarzut kantystów de Wulf przedstawia i komentuje w następujący sposób: „Jeśli słuchamy Euckena, Kant jest dla nas tylko przedstawicielem tego wulgarnego subiektywizmu, który czyni z indywiduum jako takiego zmienną miarę prawdy, i nie podejrzewalibyśmy nawet powszechności i »obiektywności«, które jednolita struktura władz ludzkich zapewnia psychologii i moralności Kantowskiej. Ta radykalna niezdolność do zrozumienia Kanta byłaby również źródłem klątwy, którą obciążamy Lutra, jako że dzieło reformatora wypełnia w dziedzinie religijnej to, co Kant realizował w dziedzinie filozoficznej” (ibidem, s. 7). Nieco bardziej szczegółową relację z tego sporu zdaje notatka zamieszczona przez Auguste Pelzera w numerze „Revue Néo-Scolastique” z 1905 roku. Por. A. Pelzer: *Mélanges et Documents. Le mouvement néo-thomiste*. „Revue Néo-Scolastique” 1905, nr 12, s. 250—253.

[126] *Mélanges et Documents. Le mouvement néo-thomiste*. „Revue Néo-Scolastique” 1902, nr 9, s. 229—230.

[127] Chodzi tu przede wszystkim o pracę Paulsena *Kant der Philosoph des Protestantismus*, która wywołała rozmaite głosy krytyczne. Zostały one skrupulatnie odnotowane i w następujący sposób przedstawione przez redakcję „Revue Néo-Scolastique”: „Carlo Cantoni w numerze »Rivista Filosofica« z grudnia 1901 roku (strona 589 i następne) zdaje sprawę z ostatnich studiów nad kantyzmem, a zwłaszcza z dobrze znanych naszym czytelnikom artykułów, w których Paulsen i Eucken przeciwstawiają Kanta świętemu Tomaszowi. Włoski profesor podsumowuje i zdaje się utożsamiać ze studium Euckena […]. On również, interpretując niedawne

z drugiej natomiast — wokół zarzutu subiektywizmu, który formułują przeciwko zwolennikom Kanta neoscholastycy, na czele z Leonem XIII, i który wytyka im Rudolf Eucken, wywołując krytyczną reakcję Maurice de Wulfa. Jak gdyby nieco wbrew stanowisku Paulsena występuje Albert Leclère, który jak podaje „Revue Néo-Scolastique" z 1903 roku, publikuje na łamach „Kantstudien" studium zatytułowane *Katolicki ruch Kantowski we Francji w czasie obecnym* (*Le mouvement catholique kantien en France à l'heure présente*)[128]. Utrzymuje on jednak, że należy adaptować elementy filozofii Kantowskiej w ramach myśli katolickiej, ponieważ dla neoscholastyki jako takiej nie ma miejsca wśród przyszłych kierunków filozoficznych[129]. Przeciwną wymowę ma natomiast apel, który w 1907 roku, na łamach „Revue Néo-Scolastique" formułuje Léon Noël, podkreślając, że wszystkim, którzy dostrzegają słabość wywodzących się od Kanta koncepcji filozoficznych, neoscholastyka jawi się jako prawdziwe źródło obiektywnej nauki[130]. I właśnie ta kwestia wpisuje się również w optykę antykantowskiej argumentacji Merciera. W swej bowiem próbie wykazania obiektywnego charakteru syntezy podmiotu i predykatu za głównego przeciwnika obierze sobie właśnie twórcę subiektywistycznej, jego zdaniem, filozofii transcendentalnej.

---

listy Leona XIII, pozostawia w cieniu czysto filozoficzne i naukowe znaczenie, jakie może przybrać tomizm oprócz znaczenia teologicznego i apologetycznego. Paulsenowi, który jak wiemy, uczynił z Kanta filozofa protestantyzmu, Cantoni czyni taką słuszną uwagę: »Paulsen wyczuwa całą wagę filozofii Kantowskiej w jej związkach z religią: ale kiedy w opozycji do świętego Tomasza czyni z Kanta przedstawiciela protestantyzmu przeciwko katolicyzmowi, przeciwko papiestwu, przeciwko temu, co Gladston słusznie nazwał watykanizmem, nie stawia tej kwestii, jak mi się wydaje, we właściwy sposób. Albowiem Kant wznosi się ponad tę podwójną formę pozytywnej religii; przeciwstawia się wszelkiej ortodoksji, zarówno protestanckiej, jak i katolickiej; zbawienie dla niego nie jest ani dziełem czystej wiary, ani kultu; opiera on kryterium i substancję wszelkiej prawdziwej religii na zasadzie i odczuciu zasadniczo etycznych« (s. 594). Do tej krytyki Cantoniego można zbliżyć inną, którą Jankelevitch kieruje pod adresem Paulsena w »Revue Philosophique« (marzec 1902, s. 324): »Jeżeli Paulsen ma upodobanie, aby postrzegać w uporczywym katolicyzmie rodzaj szańca przeciwko nowym ideom i postępowi nauki — broń, którą władza polityczna ma ciągle do swojej dyspozycji, aby narzucać swój autorytet i swoją wolę — można to samo powiedzieć również o protestantyzmie […]. Nie identyfikujmy zatem protestantyzmu z filozofią krytyczną, jeżeli nie chcemy, żeby utrata zaufania, którą może on ściągnąć na siebie, dotknęła także tę filozofię". *Mélanges et Documents. Le mouvement néo-thomiste*. „Revue Néo-Scolastique" 1902, nr 9, s. 232—233. Por. É. N e d: *Mélanges et Documents. Le mouvement philosophique en Belgique depuis 1830*. „Revue Néo-Scolastique" 1905, nr 12, s. 357.

[128] *Mélanges et Documents. Le mouvement néo-thomiste*. „Revue Néo-Scolastique" 1903, nr 10, s. 211—212.

[129] Por. ibidem, s. 212.

[130] L. N o ë l, A. P e l z e r: *Mélanges et Documents. Le mouvement néo-thomiste*. „Revue Néo-Scolastique" 1907, nr 14, s. 566—567. Por. *Il nostro programma*. „Rivista di filosofia neo-scolastica" 1909, nr 1, s. 12.

4.3.2. Stosunek do Kanta w perspektywie nowożytnej filozofii

W *Epistemologii tomistycznej* Georges Van Riet podkreślał: „Jeśli pozytywiści są najważniejszymi przeciwnikami Merciera, Kant jest jego przeciwnikiem ulubionym. Mercier traktuje go z sympatią, nie waha się nazywać go filozofem genialnym”[131]. Mimo to filozofię Kanta ocenia Mercier bardzo surowo, i to od samego początku swej naukowej działalności. Już w 1882 roku w przemówieniu inaugurującym kurs filozofii świętego Tomasza z Akwinu podkreśla, że „krytycyzm Kanta […] chciałby skazać nas na niemożliwość wyjścia z próżnej fikcji naszych subiektywnych myśli”[132], i zaznacza, że krytycyzm ten „jeszcze dziś zaraża wszystko to, co pozostaje z racjonalistycznej metafizyki”[133]. W 1890 roku w przemówieniu z okazji otwarcia Wyższej Szkoły Filozoficznej na Uniwersytecie Lowańskim wspomina Mercier o „pozytywizmie i subiektywizmie pochodzących od filozofii Kantowskiej”[134], podobnie zresztą jak w 1908 roku, gdy już jako kardynał, w jednym ze swych ostatnich istotnych filozoficznych wystąpień, przemawiając do młodych prawników z Antwerpii, mówi o Kancie: „Stwierdzamy, że […] dzisiaj spadkobiercy jego filozoficznego myślenia nie wierzą nawet w obiektywną wartość nauki. Szybki przegląd historii filozofii z ostatniego wieku i dalszej pokaże wam stopniowy upadek Kantowskiej interpretacji”[135]. Jak kształtuje się ta historia w oczach Merciera? W artykule z 1897 roku próbuje on pokazać, że jej integralnym elementem jest rozwój podstawowego filozoficznego zła — idealizmu. Idealizm, zdaniem Merciera, „streszcza się […] w twierdzeniu, że dusza wyprowadza z samej siebie swoje myśli [*pensées*] o rzeczach cielesnych przy okazji poruszeń zwierzęcych umysłów (Kartezjusz); przy stwierdzeniu, że dusza poznaje tylko proste idee i zbiory prostych idei, wyprowadzonych — jedne z wrażenia, drugie z refleksji (Locke); przy stwier-

[131] G. Van Riet: *L'Épistémologie thomiste…*, s. 177. Por. D.A. Boileau: *Cardinal Mercier: A memoir…*, s. 12. Przeciwnego zdania jest Roger Aubert, który podkreśla: „Mercier daleki był od sympatii względem filozofii nowożytnej, a w szczególności czuł wstręt do kantyzmu [*avait en particulier le kantisme en horreur*]”. R. Aubert: *Désiré Mercier et les débuts de l'Institut de Philosophie*. In: *Le Cardinal Mercier (1851—1926). Un prélat d'avant-garde*. Hommage édité par J.-P. Hendrickx, J. Pirotte, L. Courtois. Louvain 1994, s. 113.

[132] D. Mercier: *Discours d'ouverture du cours de philosophie de s. Thomas*. Louvain 1882, s. 31.

[133] Ibidem, s. 12.

[134] D. Mercier: *La création d'une École Supérieure de Philosophie à l'Université de Louvain*. Louvain 1891, s. 8.

[135] D. Mercier: *Modern consciousness*. In: *Cardinal Mercier's philosophical essays. A study in neo-thomism*. Introduction by R. Mc Inerny, M.P. Grace. Leuven 2002, s. 555—556.

dzeniu, że wszystkie poznania duszy i sama dusza wynikają z przyswojenia elementów psychologicznych, swego rodzaju atomów psychologicznej chemii, według przyciągających powiązań podobieństwa, koegzystencji, następstwa (Hume); wreszcie negując poznawalność tego, co przekracza fenomen (Kant)"[136]. „Jednakże — podkreśla Mercier — dla Hume'a, tak jak dla jego poprzedników, idealizm pozostaje *faktem*; w ujęciu Kanta staje się on konstytutywnym *prawem* umysłu ludzkiego"[137]. W konsekwencji Mercier w następujący sposób definiuje jego istotę: „Przy okazji pasywnych wrażeń zmysłowości podmiot myślący ma […] własny sposób reakcji; do *danych* [*data*] doświadczenia stosuje swoje elementy formalne (formy naoczności, kategorie, idee) i z syntezy tych form *a priori* ze zmysłowymi wrażeniami wynika specjalny charakter aktów poznawczych. Pojęcia substancji i przyczyny są owocem podobnej syntezy kategorii rozumienia z fenomenami; są one zatem »fabricamenta mentis« — przedmiotami *fikcyjnymi*, których obiektywnej realności nie możemy stwierdzić. Jeżeli noumeny, nawet cielesne, wymykają się nam, to tym bardziej substancje duchowe i rzeczywistość Bytu boskiego są transcendentne, poza zasięgiem ludzkiego poznania. Oto zatem idealizm […]. Będzie on odtąd królował władczo w szkołach filozoficznych. Nazywać się będzie fenomenalizmem [*phénoménalisme*] we Francji, agnostycyzmem [*agnosticisme*] w Anglii i Stanach Zjednoczonych, ale w głębi, pod tymi rozmaitymi nazwami występuje jedynie ta sama negatywna doktryna, głosząca zasadniczą niezdolność umysłu ludzkiego do przekroczenia swych subiektywnych idei"[138]. Koncepcję Kanta sytuuje zatem Mercier

[136] D. M e r c i e r: *La psychologie de Descartes et l'anthropologie scolastique*. „Revue Néo-Scolastique" 1897, nr 4, s. 395—396.

[137] Ibidem, s. 394.

[138] Ibidem, s. 394—395. Mercier rozwija tę myśl w swym artykule-podsumowaniu filozofii XIX wieku, przekonując: „Pod naciskiem idei Hume'a, pozytywizmu Augusta Comte'a i Stuarta Milla, fenomenistycznego krytycyzmu Kanta rodzi się, rozwija i rozszerza filozofia zasadniczo negatywna: negacja poznawalności porządku metafizycznego, moralnego i religijnego pod nazwą *agnostycyzmu*; negacja poznawalności noumenów lub rzeczy samej w sobie pod nazwą *fenomenizmu*" (D. M e r c i e r: *Le bilan philosophique du XIX^e siècle*. „Revue Néo-Scolastique" 1900, nr 7, s. 22). Należy przy tym podkreślić, że chociaż agnostycyzm przypisuje Mercier przede wszystkim pozytywistom i uzasadniając: „Pozytywizm, czy też agnostycyzm opiera się całkowicie na tym twierdzeniu, że możemy poznawać tylko zjawiska" (I d e m: *L'agnosticisme*…, s. 12), traktuje on agnostycyzm wręcz jako synonim pozytywizmu, to jednak jego źródła sytuuje zdecydowanie w filozofii Kanta. Mercier zwraca na to uwagę, podkreślając, że „najbardziej radykalny agnostycyzm powołuje się na Kanta nie rzadziej niż szkoła neodogmatyczna, która próbuje dziś we Francji pogodzić teoretyczny krytycyzm z wiarą i moralnością" (I d e m: *Le bilan philosophique du XIX^e siècle*…, s. 12—13). Mercier podkreśla przy tym, że agnostycyzmu nie należy wiązać z samą osobą Kanta: „Sam filozof z Królewca nie był agnostykiem. Sądził, że metafizyczny świat, zamknięty dla teoretycznego rozumu, pozwala się poznać co najmniej z zewnątrz, dzięki rozumowi praktycznemu. Etyki są narzędziem ocalenia wiary w przyszłe życie i w religię naturalną […]. Jednakże — dodaje Mercier — […] prawdziwa pewność, taka,

u źródeł głównych idealizujących nurtów myślowych współczesnej filozofii, a także u źródeł pozytywizmu. Taką tezę w nieco prowokacyjny sposób formułuje on między innymi w pracy *Les origines de la psychologie contemporaine*: „Twórca krytycyzmu sformułował *teorię* pozytywizmu”[139]. „Krytycyzm Kantowski — wyjaśnia swe stanowisko Mercier — prowadzi, jak wiadomo, do dwóch, zresztą niespójnych, konkluzji: do możliwości pewności empirycznej i do wymuszonego agnostycyzmu w metafizyce. Te dwa aspekty współgrają z dwoma aspektami filozofii pozytywnej — jednym potwierdzającym, drugim negatywnym”[140]. Oczywiście, Mercier nie próbuje dowodzić w prostej linii związków pozytywizmu z kantyzmem, jednak w swym podsumowaniu filozofii XIX wieku podkreśla, że „wychodząc z przeciwnego

która narzuca się każdemu i czyni dyskusję zwięzłą, jest ufundowana wyłącznie w dziedzinie naukowej” (I d e m: *Modern consciousness…*, s. 568—569). Z tego też powodu koncepcja Kanta prowadzi nieuchronnie, w przekonaniu Merciera, do kluczowych dla agnostycyzmu wniosków — odrzucenia metafizyki jako dziedziny, w której możliwa jest do osiągnięcia pewność o charakterze teoretycznym. Ową negację teoretycznej poznawalności porządku metafizycznego wiąże Mercier ściśle z Kantowskim postulatem niepoznawalności rzeczy samej w sobie, czyli, w jego przekonaniu, z drugim obliczem filozofii Kanta — fenomenizmem. „Rozumie się zatem — zaznacza — możliwość metafizyki w negatywnym tego słowa znaczeniu. Metafizyka tak rozumiana oznajmia wyraźnie, iż nie jest sprzecznością *myśleć*, że noumeny, czy też rzeczy same w sobie mogą być przedmiotami inteligibilnymi dla intelektu wyjętego spod prawa zmysłowej naoczności [*intuition sensible*]; jednak oznajmia ona zarazem — i w tym ujawnia się jej zasięg ograniczający — że dla *ludzkiego* intelektu noumeny są w sposób konieczny *niepoznawalne* […]. Takie było — dodaje Mercier — negatywne dzieło twórcy krytycyzmu” (I d e m: *Les origines de la psychologie contemporaine*. Louvain—Paris 1925, s. 228). W konsekwencji owo negatywne dzieło obciąży on winą za jeszcze jeden błąd, którego źródeł upatruje właśnie w wywodzącym się od Kanta agnostycyzmie, czyli o modernizm. „Moderniści — utrzymuje bowiem Mercier — pili mleko Kantowskiej filozofii i agnostycyzmu. Czytali oni natrętnie, bez zachowania ostrożności tomy, które przybyły z Niemiec i Anglii. Obciążeni zaraźliwymi bakteriami, dotknięci zaraźliwą chorobą musieli zastosować tak zwane remedium: filozofię immanencji, która wyłącznie zatruła i zniszczyła ich zdrową tkankę”. I d e m: *The encyclical and philosophy*. In: *Cardinal Mercier's philosophical essays…*, s. 546. Por.: P. H a r m i g n i e: *Le moraliste*. „Revue Néo-Scolastique de philosophie” 1926, nr 28, s. 203; H.L. D u b l y: *The life of Cardinal Mercier*. Translated by H. W i l s o n. Cork [b.r.w.], s. 55—56.

[139] D. M e r c i e r: *Les origines de la psychologie contemporaine…*, s. 225. Nie była to zresztą wyłącznie teza Merciera. Beata Szymańska, pisząc o polskiej recepcji filozofii Kantowskiej w okresie przełomu antypozytywistycznego, zwraca uwagę na fakt, że „właśnie pozytywistom Kant dostarczał argumentów na rzecz tez o poznawczych ograniczeniach umysłu ludzkiego, na rzecz agnostycyzmu. A w każdym razie tak właśnie pozytywizm był rozumiany przez swoich modernistycznych następców, a tego rodzaju interpretację Kanta przyjęto za punkt wyjścia, który należy przezwyciężyć”. B. S z y m a ń s k a: *Antoni Lange i myśl Kantowska. Recepcja kantyzmu w okresie antypozytywistycznego przełomu w Polsce*. W: *Dziedzictwo Kanta*. Red. J. G a r e w i c z. Warszawa 1976, s. 221.

[140] D. M e r c i e r: *Les origines de la psychologie contemporaine…*, s. 226. „Filozofia Kantowska — stwierdza Mercier — prowadzi w efekcie do wniosku, że umysł ludzki może poznać tylko zjawiska doświadczenia, postrzeżone w naocznościach przestrzeni i czasu zgodnie z subiektywnymi prawami kategorii”. Ibidem, s. 226—227.

komtyzmowi [*comtisme*] bieguna, Kant — zdeklarowany przeciwnik empiryzmu Hume'a — skończył, spotykając się z inicjatorem filozofii pozytywnej. W efekcie — dodaje Mercier — według Kanta poznanie jest z definicji syntezą form *a priori* i materii, której nasza zmysłowość musi nam dostarczyć. Jest zatem niemożliwe, aby ludzki umysł przekroczył granice zmysłowego doświadczenia; jest niemożliwe, aby wykroczył poza *fenomen*. Zdaniem Augusta Comte'a, poznajemy tylko rzeczywistości obserwowalne: to jest *fakt*. Według Kanta możemy poznać tylko przedmioty doświadczenia w ich *wyłącznie zjawiskowej obiektywności*: jest to *prawo* ludzkiego poznania"[141]. W tym kontekście pisze Mercier wręcz o pochodzącym od Hume'a i Kanta *krytycyzmie fenomenistycznym* (*criticisme phénoméniste*)[142], a także o *fenomenistycznym pozytywizmie* (*positivisme phénoméniste*), stawiając jednocześnie retoryczne pytanie: „Kiedy myślimy o miejscu, jakie zajmuje *Krytyka czystego rozumu* w filozofii naszego wieku, czy nie jest łatwo zrozumieć prawie powszechny sukces pozytywizmu fenomenistycznego?"[143]. Kluczowy, a zarazem negatywny wpływ koncepcji Kanta na myśl pozytywistyczną wyraża się zatem, zdaniem Merciera, w tym, że sam pozytywizm, mimo że mógłby przyjąć postać realistyczną, jako specyficzny fenomenizm czy też fenomenalizm staje się odmianą idealizmu. U podstaw takiego stanu rzeczy leży właśnie, w przekonaniu Merciera, sprowokowany przez Kanta agnostycyzm. „Pozytywizm, czy też agnostycyzm — podkreśla Mercier — opiera się całkowicie na tym twierdzeniu, że możemy poznawać tylko zjawiska. Na pierwszy rzut oka jawią się one jako jakości — sposoby bycia *rzeczy*. Agnostycyzm lub pozytywizm mógłby zatem być *realistyczny*. W rzeczywistości jest on dziś *idealistyczny*, zwłaszcza w Anglii. Zmysłowy fenomen nie jest już w oczach agnostyka realnością przyrody [*réalité de la nature*]; jest to tylko modalność świadomości, impresja, *idea*. Stąd nazwa *idealizm*"[144]. Co wię-

[141] D. Mercier: *Le bilan philosophique du XIX^e siècle*..., s. 20—21. Por. L. de Raeymaeker: *Le Cardinal Mercier et l'Institut Supérieur de Philosophie de Louvain*. Louvain 1952, s. 104. „Mercier wystarczająco mocno pokazał — podkreślał Maurice de Wulf, nie kryjąc swej niechęci wobec Kanta — że kantyzm wzmocnił pozytywizm, że ich drogi się przecięły na tym rozstrzygającym skrzyżowaniu, na którym umysł musi wybrać między realizmem i subiektywizmem [...]. Jeżeli współczesne myślenie — dodaje de Wulf — jest zatrute subiektywizmem i pochłania samo siebie w jałowych analizach stanów świadomości, którym nie odpowiada żadne zewnętrze, to bardziej jeszcze winny jest temu kantyzm niż pozytywizm". M. de Wulf: *Le philosophe et l'initiateur*. „Revue Néo-Scolastique de philosophie" 1926, nr 28, s. 103.

[142] Por. D. Mercier: *Le bilan philosophique du XIX^e siècle*..., s. 21.

[143] Ibidem.

[144] D. Mercier: *L'agnosticisme*..., s. 12. Por.: Idem: *La psychologie de Descartes et l'anthropologie scolastique*..., s. 387; D.A. Boileau: *Cardinal Mercier: A memoir*..., s. 46—47. Obciążanie Kanta winą za idealistyczny agnostycyzm może się okazać tu o tyle problematyczne, że samo stanowisko Kanta da się zinterpretować zgoła inaczej. Zwraca na to uwagę Andrzej J. Noras: „Spór między idealizmem a realizmem to wprawdzie jeden z fundamentalnych

cej, negatywny wpływ *Krytyki czystego rozumu* sięga, w przekonaniu Merciera, jeszcze dalej. „Widzimy — stwierdza — z jednej strony empiryzm czy pozytywizm, który staje się *fenomenistyczny*, z drugiej próby metafizyczne, niezdolne do tego, aby uwolnić się od *subiektywizmu* i ustanowić prawo absorbcji [*loi d'absorber*] *nie-ja* przez *ja*, wyjaśniania przyrody przez świadomość. Stąd ów *monizm*, jawiący się jako cecha wspólna [...] u Spencera, Fouilléego, Wundta i jako ostatnie domniemane słowo wszelkiej filozofii, która próbuje przekroczyć bezpośredni fakt. Jacobi, Fries, Reinhold rozpoczęli dedukcję *subiektywnych* konsekwencji z *Krytyki czystego rozumu*, ale to zwłaszcza do Fichtego należy ich unaocznienie"[145]. W ten sposób, zdaniem Merciera, Kantowski subiektywizm owocuje wśród jego następców w postaci monizmu, u samego natomiast Kanta wiąże się on z dualizmem porządków moralnego i naukowego, jednakowo subiektywnie ugruntowanych. „Oczywiście — podkreśla Mercier — konieczne było *rozróżnienie* naukowego problemu i *moralnego* problemu. Jednakże Kant nie zadowolił się ich rozróżnieniem; on *oddzielił* te kwestie i wierzył, że w imię prawomocności

sporów filozofii współczesnej, ale nie jest bynajmniej autorstwa Kanta [...]. Realizm możemy bowiem pojmować metafizycznie i teoriopoznawczo. Kant należy do realistów metafizycznych w tym sensie, że uznaje istnienie rzeczywistości obiektywnej, niezależnej od poznającego podmiotu. Wyrazem agnostycyzmu — bądź realizmu w ocenie ludzkiej kondycji poznawczej — jest przekonanie o jej niepoznawalności. Dlatego właśnie w Kantowskiej filozofii nadrzędną rolę odgrywa pojęcie »rzecz sama w sobie«, z którego tak chętnie rezygnują przedstawiciele idealizmu niemieckiego i neokantyzmu" (A.J. N o r a s: *Kant a neokantyzm badeński i marburski*. Katowice 2005, s. 122). Z tego też powodu Tomasz Dreinert zaznacza: „[...] można więc mówić o wyraźnie realistycznym charakterze Kantowskiego idealizmu, związanym z przyjęciem rzeczy samych w sobie i z zewnątrz płynącej materii poznania" (T. D r e i n e r t: *Źródła jedności poznania w koncepcji Kanta*. W: *Między kantyzmem a neokantyzmem*. Red. A.J. N o r a s przy współudziale D. K u b o k a. Katowice 2002, s. 66). Włodzimierz Gromiec stoi natomiast na stanowisku, że „na gruncie ówczesnego pojmowania doświadczenia, podmiotu oraz przedmiotu, tzw. »agnostycyzm« Kantowski był wyjściem jedynie możliwym". W. G r o m i e c: *Immanuel Kant: historiozofia i myśl polityczna a schematy interpretacyjne*. W: *Dziedzictwo Kanta*..., s. 102.

[145] D. M e r c i e r: *Les origines de la psychologie contemporaine*..., s. 230—231. Por. É. N e d: *Mélanges et Documents. Le mouvement philosophique en Belgique depuis 1830*..., s. 357. Z jednej strony wspomina Mercier o monizmie jako o wyprowadzonej z koncepcji Kanta jej subiektywistycznej konsekwencji, z drugiej natomiast, w innym miejscu, nie waha się także obciążyć tej koncepcji późniejszym panteizmem niemieckich idealistów. „Inny jeszcze prąd — podkreśla — wyłania się z subiektywistycznego w rzeczywistości racjonalizmu Kanta; pewne umysły, upierając się przy takiej oto idei, że konieczność jest wrodzona w myślenie i w tym osamotniona, pchnęły teorię ku jej konsekwencjom skrajnym, zgadzając się ostatecznie z Fichtem, Schellingiem i Heglem, że myślący podmiot jest sam stwórcą realnego świata. *Idealistyczny panteizm* rości sobie prawo do tego, aby być ufundowanym na koncepcji Kanta, tak jak czyni to agnostycyzm" (D. M e r c i e r: *Modern consciousness*..., s. 568). W 1894 roku Mercier mówi wprost, że Kant jest „wspólnym ojcem tych dwóch koncepcji, które utwierdziły się we współczesnej filozofii: pozytywizmu i panteizmu". D. M e r c i e r: *Discours prononcé à l'occasion de la remise de son portrait 2 décembre 1894*. Louvain 1895, s. 14.

nauki może i musi dokonać ścisłego podziału między konkluzjami spekulatywnego rozumu a konkluzjami porządku moralnego, które były dla niego tylko przedmiotem aspiracji”[146]. Takie stanowisko jeszcze mocniej artykułuje Mercier w innym miejscu, pisząc: „Kant zdominował, to prawda, horyzonty nowożytnego myślenia; ale kim jest Kant? To autor systemu wzniosłej moralności — zbyt wzniosłej, aby mogła być praktykowana — lecz bez podstawy naukowej; lub inaczej: to ojciec filozofii, która za konieczną konkluzję przyjmuje negację poznawalności tego, co realne [*du réel*], proklamację agnostycyzmu w metafizyce. Między dwoma *Krytykami* — tą *rozumu teoretycznego* i tą *rozumu praktycznego* — istnieje szczelny mur; oto cel ich autora, będący, jak deklaruje, usunięciem koniecznych wymogów powinności ze zdobywczych działań rozumu spekulatywnego. Otóż czym jest — pyta Mercier — moralność teoretycznie nieusprawiedliwialna? Czym jest filozofia bez metafizyki i filozofia, z której poznanie tego, co realne, jest nieuchronnie usunięte?”[147]. Ten gwałtowny ton wypowiedzi Merciera wiąże się z fak-

[146] D. Mercier: *Modern consciousness…*, s. 578. Por. H.L. Dubly: *The life of Cardinal Mercier…*, s. 51—52. Ten Kantowski dualizm legł, zdaniem Merciera, u podstaw wyodrębnienia się wielu współczesnych kierunków filozoficznych. „A zatem — podkreśla Mercier — macie od półtora wieku dwadzieścia różnych systemów zaangażowanych na dwóch odmiennych drogach wyznaczonych przez Kantowskie rozgałęzienie, starających się na próżno nadać etykom i nauce fundament pewności. Najpierw tradycjonaliści, de Lamennais; później eklektycy, Victor Cousin na ich czele; potem szkoccy przedstawiciele filozofii wspólnego zmysłu wraz z ich błyskotliwym francuskim uczniem Théodorem Jouffroyem; następnie Gratry, który był zwolennikiem boskiego sensu, mistycznej indukcji; również taki polityk, jak Balfour, i apologeci, tak jak Brunetière, i praktycy, którzy ponad wszystko głosili potrzebę aktywności i do aktywności innych nakłaniali, tak jak John Dewey i William James; i ostatecznie wielu innych, których nazwisk nie mogę nawet wspomnieć ze względu na brak czasu. Wszyscy oni swymi systemami próbowali ocalić etykę, ale bez wyzwolenia samych siebie, jako warunku wstępnego, z początkowego grzechu Kantowskiego dualizmu”. D. Mercier: *Modern consciousness…*, s. 578.

[147] D. Mercier: *Le bilan philosophique du XIX^e siècle…*, s. 315—316. Trzeba przy tym podkreślić, że tak surowa ocena stanowiska Kanta nie wiązała się w ujęciu Merciera tylko z próbą wykazania jego teoretycznych braków. Mercier był głęboko przekonany, że separacja między wymiarem praktycznym a wymiarem teoretycznym, którą dostrzegał w Kantowskiej koncepcji filozofii, ma także głębokie znaczenie społeczne i stanowi przyczynę wielu historycznych nieszczęść. Dał temu wyraz podczas pierwszej wojny światowej, kiedy to, już jako kardynał, prowadził polemikę z władzami okupującej Belgię niemieckiej armii. Józef Zawadzki przytaczał następujące słowa Merciera z jednego z jego listów, który skierował on do barona von der Lanckena, szefa departamentu politycznego Gubernatora Generalnego w Brukseli, protestując przeciwko bezprawnie narzuconej władzy okupantów: „Kant, który wypaczył myśl filozoficzną Niemiec […], a którego zgubny wpływ, jak ufam, zwalczałem całe moje życie, […] chciał oddzielić prawo od moralności. Stąd utożsamienie prawa z władzą, która redukuje się do zwykłego przymusu, ale sumienie ludzkie protestuje przeciwko takiemu arbitralnemu utożsamieniu, które usprawiedliwia despotyzm” (J. Zawadzki: *Filozof-Kardynał Mercier (1851—1926)*. „Znak” 1961, nr 4, s. 487). Do tej samej korespondencji odwoływał się również Pierre Harmignie, przytaczając inne, równie radykalne stwierdzenie Merciera: „Te gwałtowne praktykowane przez Kanta rozdziały między prawem a moralnością; między moralnością jako przedmio-

tem, że tak naprawdę nie może się zgodzić z proponowanym przez Kanta ograniczeniem ważności metafizyki do sfery rozumu praktycznego. Tymczasem, jak zauważa Andrzej J. Noras, „punktem wyjścia Kantowskiego rozumienia metafizyki jest wyraźne ograniczenie zakresu metafizyki w stosunku do jej klasycznego rozumienia, co można uznać za podstawowy wyróżnik tej filozofii”[148]. Ostatecznie więc swą opinię na temat koncepcji Kanta wyraża Mercier w następującej konkluzji: „Bankructwo kantyzmu jest oczywiste. Czy nie nadchodzi dla ludzi naszego pokolenia czas, aby uczynić głęboki rachunek sumienia, i jeśli chcą oni uchronić się przed desperackim sceptycyzmem, czyż nie nadchodzi czas, aby zapytali się, czy wielki niemiecki filozof nie zaprowadził ich przypadkiem w ślepą uliczkę?”[149].

Trudno oprzeć się wrażeniu, że z nakreślonego przez Merciera w takiej perspektywie obrazu zarówno samej filozofii Kanta, jak i powiązanych z nią, w jego przekonaniu, poszczególnych kierunków filozoficznych wyłania się nieco przerysowany świat egzotycznych konfiguracji systemów i koncepcji, oparty na ciągu intuicji i specyficznie redefiniowanych pojęć, odsłania-

tem całkiem subiektywnej wiary a obiektywną wiedzą; między nauką — przedmiotem refleksji w jej pierwszym stadium — a metafizyką — przedmiotem przedłużonej i przenikliwszej refleksji; te gwałtowne rozdziały, powtarzam, rozczłonkowały naszego człowieka wewnętrznego, wstrząsnęły stabilnością moralnego sumienia i w konsekwencji, uprzywilejowały interesowne kompromisy, a w wielkich godzinach kryzysu — abdykacje” (P. H a r m i g n i e: *Le moraliste…*, s. 204). „Kardynał Mercier — podsumowuje stanowisko Merciera Harmignie — w trakcie całej swej aktywności filozoficznej zawsze traktował filozofa z Królewca jako swego wielkiego nieprzyjaciela. Zwalczał go bez wytchnienia, przypisując wielką odpowiedzialność za nieład panujący we współczesnym myśleniu temu, którego nazwał [w swych *Dziełach pastoralnych* — A.B.] »wielkim demoralizatorem [*pervertisseur*] idei XIX wieku«” (ibidem, s. 199). Harmignie podkreślał przy tym, że „podjęta przez Kanta próba pojednania nauki i moralności, chronienia zarazem krytycznego punktu widzenia Hume’a i metafizycznych twierdzeń, które postulowało sumienie, mogła wielu jawić się jako cecha geniuszu. Kardynał Mercier — zaznaczał Harmignie — widział w tym […] jeden z najbardziej zgubnych błędów”. Ibidem, s. 201.

[148] A.J. N o r a s: *Kant a neokantyzm badeński i marburski…*, s. 34. „Mając na względzie oświeceniową wiarę w rozum — wyjaśnia Noras — chce Kant zinterpretować naukę jako wiedzę o faktach (pozytywizm). Wynika stąd zarazem antymetafizyczny charakter filozofii, co w konsekwencji prowadzi do konieczności odpowiedzi na pytanie o miejsce tej dyscypliny filozoficznej w systemie królewieckiego myśliciela. Ponieważ Kant odkrywa w człowieku skłonność do metafizyki, chce metafizykę uratować, ale nie kosztem założonego rozumienia nauki. Toteż nie pozostaje nic innego, jak ograniczenie jej zakresu” (ibidem). Nie znaczy to jednak, że należy traktować Kanta, co zdaje się czynić Mercier, jako radykalnego burzyciela metafizyki. Wręcz przeciwnie, byli i tacy, a wśród nich na przykład Johannes Volkelt, którzy widzieli w Kancie konsekwentnego metafizyka. Zwraca na to uwagę Krzysztof Wieczorek, który twierdzi, że „w swojej profesorskiej książce […] Volkelt dowodzi, iż Kant świadomie i konsekwentnie zmierza w swych pracach z okresu krytycznego do ukonstytuowania dającego się zrealizować (a nie tylko czysto postulatywnego) projektu metafizyki”. K. W i e c z o r e k: *Spory o przedmiot poznania*. Katowice 2004, s. 208.

[149] D. M e r c i e r: *Modern consciousness…*, s. 579. Por. D.A. B o i l e a u: *A study in neo-thomism*. In: *Cardinal Mercier’s philosophical essays…*, s. 661.

jących jednak nie tylko to, co rzeczywiście należy do istoty owych koncepcji, ale i to, co Mercier chciałby w nich zobaczyć. Niewątpliwie, tezy Merciera poprzedzone są rzetelną i uważną analizą wszystkich wymienionych przezeń kierunków filozoficznych. Wydaje się jednak również, że wnioski, które z tych analiz wyprowadza, a zatem i ostateczny kształt, jaki przybiera jego rozumienie każdego z poszczególnych kierunków, podporządkowane są określonemu celowi, jaki stawia sobie praktycznie od początku swej filozoficznej działalności. Celem tym jest nie tyle obiektywne ukazanie istoty każdego z analizowanych systemów, ile raczej zdefiniowanie głównych przeciwników — wskazanie tych koncepcji filozoficznych, które nie tylko kumulują w sobie najważniejsze, zwalczane przez niego filozoficzne błędy, ale również są źródłem ich rozprzestrzeniania we współczesnym świecie. Dyskusja z tego rodzaju koncepcjami służy Mercierowi przede wszystkim do wykrystalizowania jego własnej koncepcji, dlatego też pod takim właśnie kątem interpretuje stanowiska swych głównych filozoficznych przeciwników. Takich przeciwników wyróżnia Mercier trzech: Kartezjusza, z którym polemizuje przy okazji dyskusji nad stanem początkowym intelektu wobec problemu pewności, a także koncepcje Kanta i pozytywistów. Polemika z tymi dwoma ostatnimi stanowiskami służy Mercierowi w wypadku pozytywistów do ukazania powszechnego i koniecznego charakteru sądów porządku idealnego, który jego zdaniem, odrzucają, w wypadku Kanta natomiast — do wykazania kwestii fundamentalnej: obiektywnego charakteru tego rodzaju sądów, który w przekonaniu Merciera, stanowisko Kanta, jako forma subiektywizmu, kwestionuje. Z tego też powodu w następujący sposób określa Mercier istotę filozofii Kanta: Kantowski krytycyzm „prowadzi do dwóch *ogólnych konkluzji*: po pierwsze, *pewność* fizycznych i matematycznych nauk jest suwerenna, powszechna, ale znajduje swój cel w syntezie *a priori*, wynikającej z naturalnej aktywności myślącego podmiotu, zastosowanej do danych pasywnych wrażeń zmysłowości. Kant ciągle nazywa tę pewność »obiektywną«, ale zaobserwowaliśmy, że nie ma ona innej obiektywności niż obiektywność przejawów i nazwy; po drugie, pewność *metafizyki* jest nieusprawiedliwialna: rozum może w sposób pewny formułować *idee* Boga i duszy, ale te, nie mając żadnych materialnych elementów podatnych na wejście w syntezę *a priori*, w sposób nieunikniony pozostają nieistotne dla nauki i pozbawione swej pewności”[150]. Zarówno w pierwszym, jak i w drugim wypadku sercem zaproponowanych przez Merciera konkluzji jest kluczowy problem syntezy *a priori*, leżącej w koncepcji Kanta u podstaw sformułowania sądów ściśle naukowych. Mercier uznaje ową syntezę za pozbawioną cech obiektywnych. Z tego też powodu zaproponowane przez siebie rozwiązanie

[150] D. Mercier: *Modern consciousness…*, s. 567.

pierwszego problemu fundamentalnego sytuuje właśnie w kontekście polemiki z Kantowską koncepcją sądów syntetycznych *a priori*.

4.3.3. Sceptycyzm czy subiektywizm? Pytanie o kształt Kantowskiej filozofii krytycznej

Krytykę sądów syntetycznych *a priori* formułuje Mercier praktycznie od samego początku swej filozoficznej działalności, chociaż nie od samego początku staje się ona centralnym punktem jego dyskusji z Kantem. W *Teorii poznania pewnego* z 1885 roku Mercier zaznacza: „Wszystkie zasady rozumu, które służą powiększeniu naszych poznań, są według Kanta *syntetyczne a priori*; są one możliwe tylko w zależności od naoczności czasu i przestrzeni. Odtąd każde twierdzenie sięgające za pomocą rozumu do przedmiotów umieszczonych poza przestrzenią i czasem jest problematyczne i nasze poznania nie mogą przekroczyć granic doświadczenia zmysłowego”[151]. Formułując tego rodzaju konkluzję, nie odwołuje się Mercier do żadnych konkretnych fragmentów z *Krytyki czystego rozumu* poza częścią przedmowy do jej drugiego wydania, którą przytacza zaraz na wstępie swej analizy koncepcji Kanta[152]. Podaje on natomiast własne rozumienie Kantowskich propozycji, a rozumienie to silnie akcentuje ich aspekt subiektywistyczny. Pisząc, że poznanie nie może przekroczyć granic zmysłowego doświadczenia, podkreśla Mercier jednocześnie, że „same poznania zmysłowe mają tylko wartość relatywną w stosunku do konstytucji myślącego podmiotu; nie postrzegamy — dodaje Mercier — przedmiotów takimi, jakimi one są, lecz jedynie takimi, jakimi się nam jawią; nie wiemy, czym są *noumeny*, to znaczy rzeczy same w sobie; wyłącznie *fenomeny* są przedmiotem naszego poznania”[153]. Z takiej konkluzji Mercier wyprowadza następujące wnioski: „Upodabniając swoją metodę filozoficzną do metody nauk przyrodniczych, Kant miesza [*confond*] swą czysto arbitralną hipotezę dotyczącą form *a priori* z naukowym procesem eksperymentacji, który rokuje na przyszłość, opierając się jedynie na obserwacji tego, co obecne i minione”[154]. Co więcej, parafrazując słowa Kanta:

---

[151] D. Mercier: *Théorie de la connaissance certaine*..., s. 69—70.

[152] Chodzi tu o fragment B XVI, w którym pada postulat przemiany w sposobie myślenia — dostosowywania przedmiotów do poznania, zgodnie z wymaganą możliwością poznania ich *a priori*. Por. I. Kant: *Krytyka czystego rozumu*. Tłum. R. Ingarden. Kęty 2001, s. 36.

[153] D. Mercier: *Théorie de la connaissance certaine*..., s. 70.

[154] Ibidem, s. 72.

„Tylko to z rzeczy poznajemy *a priori*, co sami w nie wkładamy”[155], Mercier twierdzi, że „Kant miesza aktualne istnienie z obiektywnością i kończy na subiektywizmie zamiast wyłącznie na idealizmie”[156]. W konsekwencji, jak podkreśla, „w tym, co dotyczy pewności, Kantowski krytycyzm naraża się na podwójny zarzut, który wyraziliśmy przeciwko metodzie Kartezjańskiej: zamiast proponować rozwiązanie problemu pewności, ujmuje on problem za pomocą terminów czyniących go nierozwiązywalnym, niepoznawalnym i prowadzących do powszechnego sceptycyzmu, na który moralny dogmatyzm nie potrafi znaleźć remedium”[157]. Ta nierozwiązywalność problemu pewności wynika, zdaniem Merciera, z faktu, że Kant, zamiast odróżnić subiektywny akt poznania od poznanego przedmiotu, rozdziela te dwa czynniki i traktuje pierwszy z nich jako formę czysto subiektywną, wytworzoną przez intelekt[158]. „Nierozwiązywalność tego problemu — dodaje także Mercier — bierze się stąd, że jest on źle postawiony. Wszystkie nasze poznania implikują w sposób istotny podmiot i przedmiot, nie chodzi zatem o to, aby wiedzieć, czy formy poznawcze intelektu są subiektywne bądź obiektywne, ale chodzi o to, aby dowiedzieć się, czy — tak lub nie — to przedmiot jest przyczyną determinującą podmiot”[159]. Ujawnia się tu podstawowa różnica w podejściu do problemu pewności między Mercierem a Kantem. Obaj domagają się od sądów, które konstytuują nauki w najwyższym tego słowa znaczeniu, czyli przede wszystkim nauki matematyczne, konieczności i ścisłej ogólności. O ile jednak dla Merciera konieczność i ogólność znamionują syntezę podmiotu i predykatu w sądach porządku idealnego, której motyw znajduje się po stronie przedmiotu[160], o tyle Kant podkreśla, że gdy „do pewnego sądu należy w sposób istotny ścisła ogólność, […] wskazuje ona na specjalne źródło poznawcze tego sądu, mianowicie na władzę poznawania *a priori*. Konieczność i ścisła ogólność są przeto niezawodnymi znamionami poznania *a priori* […]. Że zaś w ludzkim poznaniu istnieją rzeczywiście tego rodzaju sądy konieczne i w najściślejszym znaczeniu ogólne,

[155] I. Kant: *Krytyka czystego rozumu…*, s. 37, B XVIII. Por. D. Mercier: *Théorie de la connaissance certaine…*, s. 72.

[156] D. Mercier: *Théorie de la connaissance certaine…*, s. 72.

[157] Ibidem, s. 72—73.

[158] Ibidem, s. 73.

[159] Ibidem.

[160] „Przeciwstawiliśmy — pisze Mercier — tej argumentacji [w której Kant dowodzi występowania w matematyce i czystym przyrodoznawstwie sądów syntetycznych *a priori* (por. I. Kant: *Krytyka czystego rozumu…*, s. 61—67, B 14—24) — A.B.] pośrednią, ogólną odpowiedź, w której pokazaliśmy, że nasze sądy zamiast wynikać z nieświadomej syntezy, nie dokonują się wcale, zanim intelekt nie zobaczy w przedmiocie (podmiocie zdania) *motywu* determinującego go do przyznania temu przedmiotowi predykatu, który mu przypisuje, i w konsekwencji, autoryzującego pewność jego przekonań”. D. Mercier: *Théorie de la connaissance certaine…*, s. 175.

a więc czyste sądy *a priori*, to łatwo pokazać"[161]. Przeciwko takiemu twierdzeniu Mercier gwałtownie protestuje. W jego przekonaniu Kant subiektywizuje konieczny i ściśle ogólny charakter czystych sądów *a priori*, uzależniając ich apriorycznoś od władzy poznawania, od konstytucji poznającego podmiotu. „Nie chodzi bardziej o to — pisze Mercier — aby wiedzieć, czy pewność poznań empirycznych uważana za obiektywną jest absolutna czy względna. Co to znaczy obiektywność względna wobec podmiotu myślącego? To nonsens"[162]. Mercier wzmacnia dodatkowo ów zarzut subiektywizmu oraz idealizmu, uznając Kantowskie formy poznawcze za wrodzone. „Kant stawia tezę — przekonuje — że powszechność i konieczność naszych poznań wyklucza pochodzenie eksperymentalne i w konsekwencji, ujawnia ich naturalną wrodzoność"[163]. Jednak i tym razem nie odwołuje się Mercier do żadnego fragmentu, w którym Kant taką tezę formułuje[164]. Podkreśla tyl-

[161] I. K a n t: *Krytyka czystego rozumu*..., s. 55—56, B 4.

[162] D. M e r c i e r: *Théorie de la connaissance certaine*..., s. 73—74.

[163] Ibidem, s. 69.

[164] Pogląd o wrodzonym charakterze form naoczności i pojęć intelektu w koncepcji Kanta ma zwolenników także dziś. Formułuje go między innymi w swej *Epistemologii* Jan Woleński, utrzymując, że natywizm „jest to pogląd (głoszony m.in. przez Platona, Kartezjusza, Leibniza i Kanta), że istnieje wiedza wrodzona" (J. W o l e ń s k i: *Epistemologia*. T. 2. Kraków 2001, s. 93), i zaznaczając nieco wcześniej: „Kant, jak wiadomo, uważał, że jego krytycyzm stanowi przezwyciężenie opozycji pomiędzy empiryzmem a racjonalizmem. Jeśli jednak uznać, że natywizm jest istotnym elementem racjonalizmu, to Kant pozostawał po prostu w obozie racjonalistów" (ibidem, s. 92). Przeciwko tego rodzaju interpretacjom występuje Piotr Łaciak, podkreślając, że „już w pismach przedkrytycznych, w szczególności w inauguracyjnej rozprawie profesorskiej *De mundi sensibilis atque intelligibilis forma et principiis*, Kant afirmuje istnienie apriorycznych przedstawień, form naoczności i pojęć intelektu, kwestionując jednocześnie pogląd o ich wrodzonym charakterze i nie traktując ich również jako wyabstrahowanych z doświadczenia. W dysertacji bowiem na temat czasu i przestrzeni czytamy: »W rzeczywistości oba te pojęcia [*conceptus*] są bez wątpienia nabyte — wszelako są one wyabstrahowane nie ze zmysłowego spostrzeżenia przedmiotu (albowiem wrażenie dostarcza materii, a nie formy ludzkiego poznania), lecz z aktywności samego umysłu, koordynującej jego wrażenia podług wiecznych praw, jako [pewnego rodzaju] niezmienne wzorce — i dlatego są poznawane naocznie. Albowiem wrażenia jedynie wywołują owo działanie umysłu, nie wpływają zaś na naoczność; i nic innego nie jest tu wrodzone, jak tylko pewne prawo [naszej] duszy, podług którego spaja ona w określony sposób wszystko to, co odczuwa z powodu obecności przedmiotu«. To samo odnosi się do takich pojęć jak możliwość, istnienie, konieczność, substancja, pojęć, które w dysertacji Kant nazywa pojęciami metafizycznymi, twierdząc jeszcze, że jest możliwe ponadzmysłowe poznanie przedmiotów na podstawie samych tych pojęć [...]. Kant zatem twierdzi — pisze Łaciak — że formy naoczności i pojęcia intelektu nie wypływają wprawdzie z doświadczenia, ale nie są również wrodzone. Wbrew racjonalizmowi akcentuje on, że są to przedstawienia nabyte, wbrew empiryzmowi, że pochodzą z samego umysłu, ściśle mówiąc — są wyabstrahowane z samego umysłu, a abstrakcja ta dokonuje się przez zwrócenie uwagi na jego działanie przy okazji zachodzenia doświadczenia". P. Ł a c i a k: *Struktura i rodzaje poznania „a priori" w rozumieniu Kanta i Husserla*. Katowice 2003, s. 30—31. Por.: I. K a n t: *O formie i zasadach świata dostępnego zmysłom oraz świata inteligibilnego*. Tłum. A. B a n a s z k i e w i c z.

ko: „Zbijemy później *ex professo* hipotezę form wrodzonych”[165]. Widać wyraźnie, że w tym okresie swej filozoficznej działalności Mercier nie traktuje jeszcze zarzutu subiektywizmu jako głównego argumentu przeciwko filozofii Kanta, lecz jedynie jako środek umożliwiający wykazanie, że, ostatecznie, ze względu na subiektywistyczne uwarunkowania koncepcja Kanta prowadzi do sceptycyzmu. „Krytyka czystego rozumu — utrzymuje Mercier — godzi nie tylko w postępowania ludzkiego umysłu, ale w rzeczywistości dotyka realności samej w sobie; idzie ona nawet dalej niż zwykły sceptycyzm, prowadzi logicznie do skrajnych konsekwencji całkowitego wątpienia”[166]. Mercier nie uznaje faktu, że jak pisze Krzysztof Wieczorek przy okazji analizy stanowiska Aloisa Riehla, „tym, co odróżnia krytycyzm od sceptycyzmu (pomimo powierzchownych podobieństw, zwłaszcza w zakresie metody), jest zawarta w jego idei dwuetapowa struktura celów. Po etapie przygotowawczym — odrzuceniu nie dających się zaakceptować zasad i twierdzeń filozofii transcendentnej — następuje etap drugi: ugruntowanie pozytywnej wiedzy”[167]. Mercier jest przekonany, że mimo takich właśnie intencji królewieckiego filozofa żadne ugruntowanie wiedzy w jego filozofii się nie dokonuje, i z tej perspektywy definiuje on koncepcję Kanta jako spekulatywny sceptycyzm oraz moralny dogmatyzm[168]. Na tej też podstawie podejmuje z Kantem po-

W: I. Kant: *Pisma przedkrytyczne*. Red. J. Rolewski, M. Żelazny. Toruń 1999, s. 166; L. Noël: *La présence immédiate des choses*. „Revue Néo-Scolastique de philosophie” 1927, nr 29, s. 194—195.

[165] D. Mercier: *Théorie de la connaissance certaine…*, s. 72.

[166] Ibidem, s. 67.

[167] K. Wieczorek: *Spory o przedmiot poznania…*, s. 181.

[168] Por. D. Mercier: *Théorie de la connaissance certaine…*, s. 67. W ten sposób akcentuje Mercier fundamentalny dualizm filozofii Kanta i wzajemną nieredukowalność jej teoretycznego oraz praktycznego aspektu. Takie stanowisko ma, oczywiście, na celu wykazanie sprzeczności, które zdaniem Merciera, występują w filozofii Kanta. Tymczasem, jak zauważa Andrzej J. Noras, „niezwykle dla Kanta ważną kwestią jest pogodzenie dogmatyzmu ze sceptycyzmem. Ogromną zasługę — jak akcentuje to we wstępie do *Prolegomenów* — przypisuje filozofii Davida Hume’a. Pisze: »Przyznaję szczerze, napomnienie Davida Hume’a było właśnie tym pierwszym sygnałem, który przed wielu laty przerwał moją dogmatyczną drzemkę i nadał całkowicie inny kierunek badaniom w dziedzinie filozofii spekulatywnej«. Specyfika filozofii Hume’a polega jednak na tym, że zwalczając dogmatyzm dawnej metafizyki, popadł w sceptycyzm. Przerwanie dogmatycznej drzemki polega więc na konieczności znalezienia trzeciej drogi” (A.J. Noras: *Kant a neokantyzm badeński i marburski…*, s. 94. Por. I. Kant: *Prolegomena do wszelkiej przyszłej metafizyki, która będzie mogła wystąpić jako nauka*. Tłum. B. Bornstein. Oprac. J. Suchorzewska. Warszawa 1993, s. 10). Tą trzecią drogą ma być właśnie krytycyzm. Noras zwraca uwagę na fakt, że „problem dogmatyzmu w systemie filozoficznym Kanta w sposób nierozerwalny wiąże się z uzasadnieniem krytycyzmu. Przeciwstawiając się dogmatycznym roszczeniom dotychczasowej metafizyki z jednej strony oraz sceptycyzmowi z drugiej strony, próbuje Kant się im przeciwstawić i gruntownie zbadać możliwość metafizyki jako nauki”. A.J. Noras: *Kant a neokantyzm badeński i marburski…*, s. 95—96.

lemikę w ramach swojej *Teorii poznania pewnego*. Już jednak w 1889 roku jego stanowisko w tej kwestii ulega pewnym modyfikacjom.

W traktacie *O fundamencie pewności* Mercier formułuje dość enigmatyczne zdanie: „Kant mieści się również w fundamentalnym domniemaniu [*se place aussi dans une supposition fundamentale*], które odpowiada radykalnej negacji sceptycyzmu. Według niego — dodaje Mercier — to nie rzeczy manifestowałyby się nam, ale to my w taki sposób stosowalibyśmy do pasywnych zjawisk naszej zmysłowości subiektywne formy wrodzone, że nasza pewność nie mogłaby nigdy przekroczyć granic przekonania zrelatywizowanego do konstytucji poznającego podmiotu”[169]. Z przytoczonego stwierdzenia Merciera nie wynika jednoznacznie, czy nadal przypisuje Kantowi spekulatywny sceptycyzm, a w jego traktacie — w przeciwieństwie do *Teorii poznania pewnego* z 1885 roku — brakuje w tym względzie jasnych deklaracji. Wydaje się, że gdy pisze: „Pytanie [o możliwość nauki — A.B.] jawi się jako nierozwiązywalne i wielu autorów od Kanta popadło w sceptycyzm z braku możliwości jego rozwiązania”[170], oraz gdy dodaje: „Znane są bezpłodne wysiłki Kanta, aby za pośrednictwem moralnego dogmatyzmu umocnić zachwiane podstawy rozumu spekulatywnego”[171], skłania się ku temu, aby taki sceptycyzm Kantowi przypisać, jednakże nie czyni już tego wprost, rezygnując tym samym niejako z wiodącego argumentu wytaczanego dotychczas przeciwko filozofii myśliciela z Królewca. Podtrzymuje natomiast Mercier swe twierdzenie o wrodzonym charakterze form naoczności oraz pojęć intelektu i czyni z zarzutu subiektywizmu główny argument przeciwko Kantowskiej koncepcji apriorycznej syntezy. „Przeciwnikiem, którego tutaj spotykamy — pisze, podejmując analizę problemu obiektywności sądów porządku idealnego — jest Kant — autor *Krytyki czystego rozumu*, który utrzymuje, że pierwotnym aktem umysłu jest ślepa synteza subiektywnych form wrodzonych z pasywnymi fenomenami naszej zmysłowości. To przeciwko tej tezie, sprzecznej z naszą, musimy skierować obecny rozdział”[172]. Mercier rozbudowuje w nim przede wszystkim własną interpretację Kantowskiej koncepcji sądów syntetycznych *a priori*, a także argumenty, które przeciwko tej koncepcji sformułował już w 1885 roku. O ile bowiem w *Teorii poznania pewnego* polemice z Kantem poświęca przede wszystkim punkt zatytułowany *Odparcie konceptualizmu*[173], o tyle w 1889 roku dzieli ją na dwie części: dyskusję z Kantowską koncepcją sądów oraz spór o źródło pochodzenia obecnych w intelekcie form poznawczych[174]. Z tej perspek-

[169] D. Mercier: *Du fondement de la certitude...*, s. 35.
[170] Ibidem, s. 37.
[171] Ibidem, s. 36.
[172] Ibidem, s. 85.
[173] Por. D. Mercier: *Théorie de la connaissance certaine...*, s. 167—179.
[174] Por. D. Mercier: *Du fondement de la certitude...*, s. 102—126, 149—158.

tywy formułuje następujący plan swojej polemiki z Kantem: „Odeprzemy bezpośrednio [jego — A.B.] teorię; pokażemy najpierw, że Kant źle zdefiniował sądy analityczne, a następnie — że zasady, które zalicza do kategorii sądów syntetycznych lub z doświadczenia, są we właściwej formie analityczne w ścisłym i prawdziwym sensie tego słowa”[175]. W efekcie, opierając się na tego rodzaju rozstrzygnięciach podejmie Mercier szczegółową krytykę całej Kantowskiej koncepcji syntezy *a priori*, aby wreszcie zaproponować własne, alternatywne rozwiązanie pierwszego problemu fundamentalnego — problemu motywu syntezy podmiotu i predykatu w sądach naukowych. Podobny plan krytyki będzie Mercier utrzymywał i rozwijał we wszystkich następnych wydaniach swej ogólnej teorii pewności, modyfikując jedynie kolejność wymienionych etapów i pogłębiając precyzję argumentacji.

4.3.4. Syntetyczność czy analityczność? Spór o status sądów porządku idealnego

Kluczowy wniosek, który w przekonaniu Merciera formułuje Kant jako konsekwencję swej krytyki poznawczych możliwości czystego rozumu, można by ująć w postaci tezy, że jak stwierdza Mercier w 1885 roku, „nasze sądy mają wartość tylko w granicach możliwego doświadczenia, lub innymi słowy, że metafizyka nie jest nauką. Aby uprawomocnić swą tezę — dodaje Mercier — zamierza on wykazać, że nasze zasady dowodzenia [*principes de démonstration*] są *a priori*, to znaczy niezależne od doświadczenia, i *syntetyczne*, czyli takie, że ich predykat nie zawiera się w podmiocie”[176].

[175] Ibidem, s. 109—110.

[176] D. M e r c i e r: *Théorie de la connaissance certaine…*, s. 167—168. W *Kryteriologii* z 1899 i 1900 roku doprecyzowuje Mercier jeszcze bardziej swoje rozumienie Kantowskiego *a priori*, zauważając: „To wyrażenie *a priori* oznacza w rzeczywistości dla Kanta, że powód połączenia predykatu sądu z podmiotem nie tkwi w żadnym dowodzie doświadczenia ani zewnętrznego, ani wewnętrznego” (D. M e r c i e r: *Critériologie générale…*, 1899, s. 181; I d e m: *Critériologie générale…*, 1900, s. 187). Taki wniosek wyprowadza Mercier z następującego fragmentu *Krytyki czystego rozumu*: „Będziemy przeto w dalszym ciągu przez poznanie *a priori* rozumieli nie takie poznanie, które dokonuje się niezależnie od tego lub owego, lecz od wszelkiego doświadczenia. Ich przeciwieństwo stanowią poznania empiryczne, czyli takie, które są możliwe tylko *a posteriori*, tj. przez doświadczenie. Spośród zaś poznań *a priori* czystymi nazywamy te, które nie mają żadnej domieszki empirycznej. Tak np. twierdzenie: »Każda zmiana ma swoją przyczynę« jest twierdzeniem *a priori*, jednakże nie jest czystym twierdzeniem, ponieważ »zmiana« jest to pojęcie, które może być wysnute tylko z doświadczenia”. I. K a n t: *Krytyka czystego rozumu…*, s. 54, B 3. Por.: D. M e r c i e r: *Critériologie générale…*, 1899, s. 181, przypis 1; I d e m: *Critériologie générale…*, 1900, s. 187, przypis 1.

„Zasadniczy problem Kantowskiej krytyki — podkreśla Mercier w 1899 i 1900 roku — polega na poznaniu, jaka jest reprezentatywna wartość sądów syntetycznych *a priori*. Jeżeli nic z tego, co jest eksperymentalnie postrzegalne — albo w rzeczywistości zewnętrznej, albo w naszych wewnętrznych aktach — nie może stanowić powodu powszechnego i koniecznego sądu syntetycznego, jego wystarczający powód musi się znajdować poza faktami i aktami, głębiej niż w nich, przed nimi, *a priori*"[177]. „Że nasze sądy są *a priori* — zauważa Mercier w 1885 roku — zamierza Kant udowodnić, opierając się na cechach konieczności i absolutnej powszechności, które mają i które, według niego, nie dają się pogodzić z eksperymentalnym pochodzeniem. Że nasze sądy są *syntetyczne*, zamierza on udowodnić, wytaczając najpierw argument ogólny, a następnie podejmując szczegółowe badanie zasad wszystkich nauk teoretycznych. Jego argument ogólny sprowadza się do twierdzenia, że sąd lub rozumowanie analityczne nie mogą poszerzyć naszych poznań, ale ograniczają się do wyjaśniania pojęć, które już mamy"[178]. I tu właśnie ujawnia się kluczowy punkt sporu między Mercierem a stanowiskiem Kanta. Mercier bowiem nie kwestionuje faktu, że sądy o koniecznym i powszechnym charakterze — sądy naukowe w najściślejszym tego słowa znaczeniu — muszą mieć charakter *a priori*, czyli w jego rozumieniu, motyw dokonującej się w nich syntezy podmiotu i predykatu nie może tkwić w doświadczeniu ani zewnętrznym, ani wewnętrznym[179]. Gdy Kant pisze, że „wielka, a może i największa część zajęć naszego rozumu polega na rozkładaniu na czynniki pojęć, które już posiadamy o [pewnych] przedmiotach [...]. Postępowanie to dostarcza rzeczywistego poznania *a priori*"[180] — Mercier uznaje, iż Kant konieczny i powszechny charakter przypisuje także sądom analitycznym, i w tej materii zgadza się z nim całkowicie. Sądy analityczne bowiem są to dla Merciera omawiane już sądy w porządku idealnym lub porządku realnym w sensie ścisłym, czyli sądy w materii koniecznej. „Począwszy od Kanta — zauważa Mercier — pierwsze [sądy w materii koniecznej — A.B.] nazywają się *a priori*, drugie [sądy w materii przygodnej — A.B.] — *a posteriori*. Pierwsze są *analityczne*, drugie — *syntetyczne*"[181]. Problem jednak ujawnia się wówczas, gdy Kant odmawia sądom analitycz-

[177] D. Mercier: *Critériologie générale...*, 1899, s. 181; Idem: *Critériologie générale...*, 1900, s. 187.

[178] D. Mercier: *Théorie de la connaissance certaine...*, s. 168. „Sądy analityczne — zauważa również Jakub S. Bańka — które mogą być jedynie *a priori*, nie dodają niczego do naszej wiedzy, bowiem o podmiocie orzeka się jedynie to, co jest już zawarte w jego pojęciu". J.S. Bańka: *Jedność bytu i logosu. Kant i presokratycy*. Poznań 1998, s. 86.

[179] Por.: D. Mercier: *Critériologie générale...*, 1899, s. 181; Idem: *Critériologie générale...*, 1900, s. 187.

[180] I. Kant: *Krytyka czystego rozumu...*, s. 58, B 9—10.

[181] D. Mercier: *Logique...*, s. 144.

nym przedmiotowej ważności, zaznaczając: „Niezależnie od tego, czy sądy posiadają takie czy inne pochodzenie, czy również co do swej formy logicznej przedstawiają się tak, czy inaczej, istnieje jednak między nimi różnica pod względem treści, na skutek której są one albo tylko *wyjaśniające* i nic nie dodają do treści poznania, albo też są *rozszerzające* i dane poznanie powiększają; pierwsze będziemy mogli nazwać sądami *analitycznymi*, drugie — *syntetycznymi*"[182]. Mercier utrzymuje, że sądy analityczne nie tylko mogą stosować się do doświadczenia jako przesłanki większe opartego na sylogizmie wnioskowania, ale również same w sobie przyczyniają się do poszerzenia poznania i z tej perspektywy mają charakter ściśle naukowy. Z tego też powodu spór między Mercierem a Kantem w takim kształcie, jaki przyjmuje na kartach *Kryteriologii*, to spór o to, czy fundamentalne dla nauki, aprioryczne, a w rezultacie konieczne i powszechne sądy są motywowanymi obiektywnie sądami analitycznymi, czy też jak odczytuje to Mercier w koncepcji Kanta, są motywowanymi subiektywnie sądami syntetycznymi. Dla Merciera problemem jest to, że „w rzeczywistości, według Kanta, poza sądami syntetycznymi *a priori* poznania konieczne i powszechne istnieją tylko w sądach analitycznych. Otóż — dodaje jednak — uważa on, że sądy analityczne są pozbawione wartości naukowej; w efekcie odgrywają one wyłącznie rolę *pomocniczą* [*subsidiaire*] i czysto *wyjaśniającą* [*explicatif*]; rolę *pomocniczą*, jako że analiza *następuje po* [*est consécutive*] akcie syntezy, rozkłada jej produkt na jego elementy; rolę czysto *wyjaśniającą*, gdyż uwydatnienie treści naszych pojęć może nam ukazać wyraźniej to, co w sposób niewyraźny już wiedzieliśmy"[183]. Mercier odwołuje się tu przede wszystkim do definicji sądów analitycznych i sądów syntetycznych, którą Kant podaje w *Krytyce czystego rozumu*: „Albo orzeczenie B należy do podmiotu A jako

[182] I. K a n t: *Prolegomena…*, s. 20—21. „Absolutnie czyste racjonalne poznanie — zwraca uwagę Piotr Łaciak, komentując stanowisko Kanta — odznacza się bowiem apodyktyczną koniecznością i ścisłą ogólnością, ale nie spełnia wymogu przedmiotowej ważności i jako takie nie jest poznaniem rzeczywistości. Innymi słowy, ceną, jaką płaci się za konieczność i ogólność absolutnie czystego poznania, jest jego formalno-logiczny charakter, tj. brak przedmiotowej ważności […]. Aby rozstrzygnąć problem przedmiotowo ważnego poznania racjonalnego, Kant w pismach krytycznych próbuje wykroczyć poza alternatywę empiryzmu i racjonalizmu. Twierdzi on bowiem, że jest możliwe ogólne i konieczne (tj. aprioryczne) poznanie rzeczywistości, tzn. takie poznanie, którego ogólność i konieczność idą w parze z przedmiotową ważnością" (P. Ł a c i a k: *Struktura i rodzaje poznania „a priori" w rozumieniu Kanta i Husserla…*, s. 24—25). Poznanie to, w przekonaniu Kanta, spełnia się w sądach syntetycznych *a priori* — sądach cechujących się ogólnością i koniecznością, ale stosujących się do doświadczenia. Dlatego też, jak pisze Łaciak, „poznanie *a priori*, tj. poznanie spełniające warunki ogólności, konieczności **oraz** przedmiotowej ważności wypływa wprawdzie z czystego rozumu, ale rozumu ograniczonego do empirycznego użycia". Ibidem, s. 45.

[183] D. M e r c i e r: *Critériologie générale…*, 1899, s. 209; I d e m: *Critériologie générale…*, 1900, s. 215.

coś, co jest (w sposób ukryty) zawarte w pojęciu A, albo B leży całkiem poza pojęciem A, choć pozostaje z nim w związku. W pierwszym przypadku nazywam sąd analitycznym, w drugim zaś syntetycznym […]. Pierwsze można nazwać sądami wyjaśniającymi, drugie zaś sądami rozszerzającymi [naszą wiedzę]"[184]. Umieszczając tę definicję w szerszym kontekście przeprowadzonych przez Kanta analiz różnicy, jaka występuje między sądami syntetycznymi a sądami analitycznymi[185], Mercier podkreśla: „Najpierw Kant źle zdefiniował sąd analityczny; pomieszał znaczenie etymologiczne zasady *analitycznej* z jej znaczeniem naukowym, które jest dużo szersze niż pierwsze"[186]. Zarówno w 1885, jak i w 1889 roku swą opinię tłumaczy Mercier w ten sam sposób: „Jeśliby badać tylko etymologię, wydaje się, jakoby zasada analityczna niosła z sobą w sposób konieczny tę ideę, że predykat zasady wchodzi do definicji podmiotu i jest w konsekwencji podatny na to, aby być z niej wydobyty w prostym postępowaniu analizy; tak rozumiany sąd analityczny jest w rzeczywistości czysto wyjaśniający i może służyć tylko zapewnieniu większej jasności pojęciom już nabytym; taki byłby na przykład sąd: *Człowiek jest rozumny*. Jednak — podkreśla Mercier — naukowe i filozoficzne znaczenie zasady analitycznej nie zawęża się do ograniczonego sensu, który sugeruje etymologia. Sąd jest analityczny za każdym razem, gdy w efekcie zastanawiania się lub w efekcie analizy podmiotu i predykatu, rozważanych albo w ich istocie, albo w ich własnościach, umysł dochodzi do odkrycia między rozpatrywanymi lub analizowanymi elementami koniecznego związku; tak rozumiane sądy analityczne ukazują nam nowe relacje między rzeczami, których definicja była nam już znana, i w konsekwencji, przyczyniają się realnie do poszerzenia kręgu naszych poznań"[187]. Widać zatem wyraźnie, że zgodnie z taką interpretacją, sąd analityczny, który w rozumieniu Kanta nie przyczynia się do poszerzenia wiedzy, odpowiadałby w koncepcji Merciera tylko tym sądom porządku idealnego, w których predykat jako istota odnosiłby się do abstrakcyjnego podmiotu, zawierając się w jego definicji. Mercier protestuje jednak zarówno przeciwko odmawianiu tego rodzaju sądom zdolności do poszerzania wiedzy, jak i przeciwko wyłączaniu spośród sądów analitycznych tych, które ujawniają konieczny związek między podmiotem i predykatem, jako własnością ściśle powiązaną z elementem istotnościowym. „Scholastycy — zauważa Mercier — zgodnie z *Organonem* Arystotelesa, bardzo trafnie odnotowali: istnieją dwa rodza-

[184] I. Kant: *Krytyka czystego rozumu…*, s. 59, A 6—7/B 10—11. Por. D. Mercier: *Théorie de la connaissance certaine…*, s. 168—170.

[185] Por. I. Kant: *Krytyka czystego rozumu…*, s. 59—61, B 10—14.

[186] D. Mercier: *Du fondement de la certitude…*, s. 110.

[187] D. Mercier: *Théorie de la connaissance certaine…*, s. 177—178; Idem: *Du fondement de la certitude…*, s. 110—111. Por.: Idem: *Critériologie générale…*, 1899, s. 210—211; Idem: *Critériologie générale…*, 1900, s. 216—217.

je zdań, które nazwalibyśmy dziś analitycznymi i które w ich języku nazywały się sposobami orzekania koniecznego [*modes d'énonciation nécessaire*] »modi dicendi per se«. *Pierwszy sposób orzekania koniecznego* występuje wtedy, gdy predykat jest całkowitą lub częściową definicją podmiotu [zdaniem Merciera, sąd analityczny w rozumieniu Kanta — A.B.]. *Drugi rodzaj występuje, gdy istota podmiotu jest koniecznym założeniem definicji predykatu: rzecz ma miejsce wtedy, gdy predykat jest własnością (accidens proprium) podmiotu"*[188]. W tym kontekście, wedle Merciera, „jest przesadą utrzymywanie, że zdania analityczne, wynikając z prostego rozkładu istoty podmiotu, są jałowe. Jakże te zdania miałyby być jałowe, jeżeli wszystkie nauki, arytmetyka, algebra są wydedukowane z aksjomatów analitycznych? Bez wątpienia, atrybut zdania, gdy jest wyprowadzony z podmiotu tego zdania, nie może umożliwić nam poznania *innej* danej niż te, które zawiera — w sposób bardziej lub mniej ukryty — podmiot; ale zdanie dorzuca do poznania danych, jakich dostarczył podmiot i atrybut, poznanie ich *jednoczesności* wobec umysłu; otóż jednoczesność pojęć wobec umysłu umożliwia *percepcję stosunków*, której nie umożliwiłoby odpowiednie izolowanie tych pojęć; stąd wynika, że formułowanie sądu analitycznego — nawet w wąskim sensie przyjętym przez Kanta — umożliwia nie tylko dokładniejszą penetrację umysłowych danych, ale również intuicję stosunków, które one fundują, i w konsekwencji, postęp wiedzy"[189]. Taką interpretację pogłębia Mercier w wydaniu *Kryteriologii* z 1906 roku, przekonując: „Z pewnością, występują przypadki jałowej analizy terminów zdań. Ale występują też i inne, kiedy jest ona pouczająca. Sąd nie ma służyć temu, aby umożliwić nam poznanie terminów, ale temu, aby pozwolić nam zrozumieć stosunki, które je łączą. Dlatego analiza terminów zdań analitycznych nie zawsze ma na celu ukazanie, że jeden zawiera drugi. Wypełnia ona swą pożyteczną rolę, gdy ukazuje, przez uobecnienie dwóch terminów, zredukowanych do ich najprostszej postaci, że między obydwoma występuje konieczny stosunek […]. Niektóre spośród sądów — dodaje Mercier — których podmiot nie zawiera predykatu, nie są ani syntetyczne *a priori*, ani analityczne w Kantowskim tego słowa znaczeniu; są jednak analityczne w tym sensie, że są one w materii koniecznej. Taka jest na przykład zasada przyczynowości. Takie jest zdanie: »Każda liczba jest parzysta lub nieparzysta«. Takie jest również zdanie: »Człowiek jest zwierzęciem rozumnym«. Bez wątpienia, jeżeli słowo *człowiek* oznaczałoby istotę gatunkową indywiduów nazywanych ludźmi, zdanie: »Człowiek

[188] D. Mercier: *Critériologie générale…*, 1899, s. 211; Idem: *Critériologie générale…*, 1900, s. 217. Por.: Idem: *Théorie de la connaissance certaine…*, s. 178—179; Idem: *Du fondement de la certitude…*, s. 111; J. Forget: *Comptes-rendus…*, s. 222.

[189] D. Mercier: *Critériologie générale…*, 1899, s. 212—213; Idem: *Critériologie générale…*, 1900, s. 218—219.

jest rozumny« byłoby czystą tautologią i nie uczyłoby nas niczego. Ale nie taki jest uprzedzający [*obvie*] i naturalny sens podmiotu *człowiek*. Terminy języka są tworami spontanicznymi, które mają za przedmiot nie gatunkowe istoty, lecz zmysłowe własności bytów. W efekcie słowo *człowiek* budzi ideę »podmiotu o postawie pionowej«, »podmiotu zdolnego do mówienia«; nasze zdanie oznacza: ten podmiot o postawie pionowej, zdolny do posługiwania się językiem, jest zwierzęciem obdarzonym rozumem. Nie jest zatem tautologią powiedzenie: »Podmiot zdolny do posługiwania się językiem jest rozumny« , mimo że język implikuje konieczny stosunek z rozumem"[190]. Z tej perspektywy Mercier tłumaczy, w jaki sposób, jego zdaniem, konstytuują się nauki matematyczne. „Aby ukonstytuować naukę, trzeba wybierać spośród terminów, które wchodzą w skład całości, dokonując rozumnej selekcji — »inventio medii« — uszeregować je w zamierzonym porządku, aby dotrzeć do nowych stosunków, o których istnieniu najpierw nie przypuszczano lub je tylko przeczuwano. Cała ta praca daleka jest od jałowości. Nauki, które są dziełem geniuszu — arytmetyka, algebra — są wyłącznie rozwinięciem kilku aksjomatów analitycznych [...]. To ostatnie twierdzenie — zaznacza Mercier — jest nie w smak Kantowi, który utrzymuje, że sądy matematyczne są syntetyczne"[191]. Z tego też powodu Mercier podejmuje polemikę z głównymi Kantowskimi przykładami sądów syntetycznych *a priori*, które w przekonaniu Kanta, konstytuują matematykę oraz matematyczne przyrodoznawstwo, i dąży do wykazania, że sądy te mają tak naprawdę charakter analityczny.

4.3.5. Analityczny charakter sądów matematycznych

Począwszy od 1885 roku, Mercierowska argumentacja przeciwko Kantowskim propozycjom sądów syntetycznych *a priori*, nie uległa zmianie co do istoty, natomiast we wszystkich kolejnych redakcjach jego ogólnej teorii pewności była systematycznie pogłębiana i rozwijana, aż do najobszerniejszej postaci, którą przyjęła w wydaniu *Kryteriologii* z 1906 roku. Pierwszy analizowany przez Merciera przykład jest twierdzeniem arytmetycznym, które Kant zalicza do czystej matematyki — dziedziny czystych poznań *a priori* — i utrzymuje: „Można by wprawdzie początkowo myśleć, że twierdzenie, iż $7 + 5 = 12$, jest zdaniem czysto analitycznym, wynikającym na mocy zasady

[190] D. Mercier: *Critériologie générale...*, 1911, s. 255—257. Por. L. Noël: *Notes d'épistémologie thomiste...*, s. 189.

[191] D. Mercier: *Critériologie générale...*, 1911, s. 258.

sprzeczności z pojęcia sumy siedmiu i pięciu. Jednakże rozpatrzywszy sprawę bliżej, znajdujemy, że pojęcie sumy siedmiu i pięciu nie zawiera w sobie niczego więcej, jak połączenie obu liczb w jedną, przez co wcale nie myślimy, jaka jest owa jedna liczba, która je w sobie łączy. Pojęcie liczby dwanaście nie jest jeszcze wcale samo przez to pomyślane, że myślę sobie jedynie owo połączenie siedmiu i pięciu. I mogę sobie pojęcie takiej możliwej sumy do woli analizować, a mimo to nie znajdę w nim liczby dwanaście. Trzeba wyjść poza te pojęcia, biorąc sobie do pomocy dane unaocznione, które jednemu z nich odpowiadają, np. swoje pięć palców […], i dodawać po kolei jednostki danej w naoczności [liczby] pięć do pojęcia [liczby] siedem. Biorę bowiem najpierw liczbę siedem i pomagając sobie palcami swej ręki dla unaocznienia liczby pięć, jednostki, które pierwotnie dla utworzenia liczby pięć brałem wszystkie razem, dodaję teraz na owym obrazie jedną po drugiej do liczby siedem i widzę w ten sposób, jak powstaje liczba dwanaście. To, że liczba 5 miała być dodana do 7, pomyślałem wprawdzie w pojęciu sumy = 7 + 5, ale nie to, że ta suma równa się 12. Twierdzenie arytmetyczne jest więc zawsze syntetyczne, a uświadamiamy sobie to tym wyraźniej, im nieco większe liczby bierzemy, ponieważ wówczas staje się jasne, że choćbyśmy nasze pojęcia do woli obracali na wszystkie strony, nigdy nie moglibyśmy znaleźć sumy przy pomocy samej analizy naszych pojęć, bez uciekania się do pomocy naoczności”[192]. Tak sformułowany przez Kanta pogląd Mercier zdecydowanie odrzuca: „To błąd; zdanie 7 + 5 = 12, tak jak wszystkie twierdzenia arytmetyczne, sprowadza się na drodze analizy do tej fundamentalnej zasady równości: ilości równe z taką samą ilością, są równe między sobą. Każda liczba wyraża miarę danej ilości; otóż mierzyć ilość — to porównywać ją ze znaną ilością wziętą jako jednostka, aby zobaczyć, ile razy ta jest zawarta w pierwszej; zatem jakakolwiek cyfra — symbol liczby — jest tylko znakiem reprezentującym grupę odrębnych jednostek”[193]. W 1899 i 1900 roku Mercier rozwija tę myśl w następujący sposób: „Wyrażenie 7 + 5 przedstawia sumowanie dwóch określonych liczb: 7 i 5, lub co wychodzi na to samo, skład danej całości za pomocą dwóch części, którymi są 7 i 5. Otóż składowe części całości wzięte wspólnie i sama całość — zebranie tych części — są identyczne; mówiąc inaczej, dwa częściowe zbiory jednostek, rozpatrywane jako tworzące zbiór całkowity, oraz sam ten całkowity zbiór są identyczne. Zatem wreszcie, próbka twierdzenia arytmetycznego przytaczana jako sąd syntetyczny jest we właściwej formie analityczna”[194].

---

[192] I. Kant: *Krytyka czystego rozumu…*, s. 76, B 15—16.

[193] D. Mercier: *Théorie de la connaissance certaine…*, s. 114; Idem: *Du fondement de la certitude…*, s. 181.

[194] D. Mercier: *Critériologie générale…*, 1899, s. 214; Idem: *Critériologie générale…*, 1900, s. 220. Por. D.A. Boileau: *Cardinal Mercier: A memoir…*, s. 60—61.

Z tej perspektywy w następujący sposób ustosunkowuje się Mercier do postulowanej przez Kanta konieczności uciekania się do pomocy naoczności celem odnalezienia sumy siedmiu i pięciu: „Czy pojęcie podmiotu 7 + 5 jest pojęciem *pewnej* sumy [*d'une somme*]? Tak i nie. Tak — jest to pojęcie sumy; nie — nie jest to pojęcie *jakiejkolwiek* sumy […]. Liczba 7 jest zbiorem siedmiu jednostek podatnych na opisanie przez siedem kresek, zgrupowanych razem: 1 + 1 + 1 + 1 + 1 + 1 + 1. Liczba 5 jest przedstawialna przez 1 + 1 + 1 + 1 + 1. Podmiot 7 + 5 jest więc przedstawialny przez (1 + 1 + 1 + 1 + 1 + 1 + 1) + (1 + 1 + 1 + 1 + 1). Natomiast liczba 12 może być przedstawiona jako: 1 + 1 + 1 + 1 + 1 + 1 + 1 + 1 + 1 + 1 + 1 + 1. Wystarczy usunąć nawiasy, aby zmysłowo przekonać się, że obie strony równania są identyczne. Ale — pyta Mercier — czy wynika z tego, że oczywistość prawdziwości twierdzenia i w konsekwencji, dostateczna racja jego pewności opierają się na naoczności [*intuition*] zmysłowej? Z pewnością nie. Zmysłowe symbole są warunkiem *sine qua non* pojęcia terminów sądu; zestawienie symboli podmiotu i predykatu może być pożyteczne, a nawet konieczne dla wyraźnej percepcji ich relacji; ale ani symbole, ani ich uobecnienie nie są *powodem, ze względu na który* intelekt oznajmia obiektywną tożsamość predykatu i podmiotu. Doświadczenie — podsumowuje Mercier — jest jak wyświetlenie zasady w polu intelektualnego widzenia; nie wytwarza ono światła, ale dostarcza mu przejścia; światło ma swoje źródło w terminach *abstrakcyjnych*, w przedmiotach *inteligibilnych*, których tożsamość jest sformułowana za pośrednictwem sądu"[195]. Takie stanowisko Merciera rodzi poważną wątpliwość. Wydaje się bowiem, że jego interpretacja przytoczonego wcześniej fragmentu z *Krytyki czystego rozumu* jest interpretacją literalną, a zatem gdy stawia on pytanie, czy dostateczna racja pewności analizowanego twierdzenia opiera się na naoczności zmysłowej, istnieje niebezpieczeństwo, że upatruje w stanowisku Kanta wymogu naoczności nie czystej, lecz empirycznej. Mogłaby na to wskazywać jego analiza przedstawionego przez Kanta mechanizmu powstawania sądu 7 + 5 = 12, która brzmi następująco: „Pojęcie podmiotu jest pojęciem sumy; ideę sumowania symbolizuje znak +. Analiza pozwala zatem wyciągnąć z podmiotu predykat *suma* i powiedzieć w konsekwencji: 7 + 5 tworzy *jakąś* sumę; ale *wyłącznie doświadczenie* [podkr. — A.B.] pozwala sądzić, że tą sumą jest liczba 12. W rzeczywistości świadomość potwierdza, że aby oznajmić identyczność 7 + 5 = 12, trzeba pomóc sobie zmysłową naocznością pięciu palców ręki lub pięciu punktów, aby dorzucić w ten sposób do pojęcia liczby 7 jednostki zawarte w naoczności 5"[196].

[195] D. Mercier: *Critériologie générale…*, 1899, s. 214—215; Idem: *Critériologie générale…*, 1900, s. 220—221.

[196] D. Mercier: *Critériologie générale…*, 1899, s. 214; Idem: *Critériologie générale…*, 1900, s. 219—220. Nasuwa się podejrzenie, że przy takiej interpretacji, pisząc, iż wyłącznie do-

Niewątpliwie, izolowane rozpatrywanie tego przykładu z *Krytyki czystego rozumu* pozwala przypisać zmysłowej naoczności pięciu palców ręki charakter empiryczny, zwłaszcza gdy literalnie rozpatruje się cytowane już słowa Kanta: „Biorę bowiem najpierw liczbę siedem i pomagając sobie palcami swej ręki dla unaocznienia liczby pięć, jednostki, które pierwotnie dla utworzenia liczby pięć brałem wszystkie razem, dodaję teraz na owym obrazie jedną po drugiej do liczby siedem i widzę w ten sposób, jak powstaje liczba dwanaście”[197]. Jednakże późniejsze fragmenty *Krytyki*, do których Mercier nigdzie się nie odwołuje, taką interpretację wykluczają. Chodzi tu zwłaszcza o te fragmenty, w których Kant pisze o konstruowaniu pojęć matematycznych i podkreśla: „Poznanie filozoficzne jest poznaniem rozumowym [uzyskiwanym] na podstawie pojęć, matematyczne poznanie zaś poznaniem na podstawie konstrukcji pojęć. Skonstruować zaś pojęcie to znaczy przedstawić odpowiadającą mu naoczność *a priori*. Dla konstrukcji pojęcia wymagana jest więc naoczność nieempiryczna, która przeto — jako naoczność — jest przedmiotem jednostkowym, ale mimo to, jako konstrukcja pojęcia (ogólnego przedstawienia), musi w przedstawieniu wyrazić powszechną ważność dla wszystkich możliwych danych naocznych, które podpadają pod to samo pojęcie”[198]. Piotr Łaciak, komentując przytoczone słowa Kanta, zauważa: „W po-

świadczenie (a nie czysta naoczność) pozwala uznać liczbę 12 za poszukiwaną sumę, Mercier zmysłową naoczność pięciu palców ręki rozumie nie jako czystą formę zmysłowości — czystą naoczność — lecz jako naoczność empiryczną, i nadając Kantowskim sądom matematycznym charakter empiryczny, nie uwzględnia tym samym konsekwencji ujawniającego się w *Krytyce czystego rozumu* podziału, który w następujący sposób przedstawia Piotr Łaciak: „Kant występuje z koncepcją poznania jako współdziałania dwóch elementów: aposteriorycznej materii i apriorycznej formy. Materię poznania stanowi różnorodność wrażeń zmysłowych. Różnorodność ta jest porządkowana przez aprioryczne formy, tzn. formy tkwiące *a priori* w umyśle, formy niezależne od doświadczenia i pobudzeń zmysłowych. Jeżeli forma zostaje oddzielona od wszelkiego wrażenia i nie wymaga jeszcze udziału intelektu, to ma ona status formy, w której coś oglądamy, tzn. **czystej** naoczności (naoczności pozbawionej domieszki wrażenia), a czystą naoczność Kant przeciwstawia naoczności **empirycznej** (zmieszanej z wrażeniem). Czysta naoczność jest więc tym, co pozostaje z empirycznych przedstawień przez pominięcie tego, co w nich dane *a posteriori*, oraz tego, co o nich myśli intelekt” (P. Ł a c i a k: *Struktura i rodzaje poznania „a priori” w rozumieniu Kanta i Husserla…*, s. 26). „Pojęcia empiryczne — zauważa dalej Łaciak — mają swoje źródło w doświadczeniu i już ten fakt gwarantuje ich przedmiotową realność, przy tym przedmiot, do którego się one odnoszą, jest przedmiotem **danym nam** empirycznie. Z kolei pojęcia matematyczne są pojęciami czystych naoczności, i to w tym sensie, że czyste naoczności są w nich pomyślane jako przedmioty, co oznacza, że ich przedmiot jest **nam** *a priori* dany”. Ibidem, s. 74.

[197] I. K a n t: *Krytyka czystego rozumu…*, s. 62, B 16.

[198] Ibidem, s. 540, A 713/B 741. Kant rozwija tę myśl w następujący sposób: „Konstruuję więc trójkąt, przedstawiając przedmiot odpowiadający temu pojęciu albo za pomocą samej tylko wyobraźni w naoczności czystej, albo wedle niej także na papierze w naoczności empirycznej, ale w obu przypadkach całkowicie *a priori*, nie zapożyczywszy na to wzoru z żadnego doświadczenia. Każda wyrysowana figura indywidualna jest empiryczna, a mimo to służy do wyraże-

jęciach **czasu** i **przestrzeni** czas i przestrzeń zostają zatem pomyślane jako przedmioty. To samo odnosi się do wszystkich pojęć matematycznych, ponieważ pojęcia matematyczne są pojęciami czystych form zmysłowości. Pojęcia te Kant nazywa pojęciami konstruowanymi na podstawie odpowiadającej im czystej naoczności […]. W pojęciach matematycznych zatem czyste naoczności zostają pomyślane jako przedmioty, tzn. w pojęciach tych zawarte są jedynie prawidła konstrukcji (wytwarzania) odpowiednich przedmiotów w czystej naoczności"[199]. Trzeba jednak przy tym podkreślić, że nie ma pewności co do tego, czy faktycznie Mercier w swej interpretacji przypisuje Kantowskim twierdzeniom arytmetycznym naoczność empiryczną. Co prawda, zdaje się o tym świadczyć fakt, że w wydaniu *Kryteriologii* z 1906 roku sąd syntetyczny *a priori* traktuje Mercier jako sąd z doświadczenia[200] i twierdzi:

---

nia pojęcia bez szkody dla jego ogólności, ponieważ przy tej empirycznej naoczności zważa się zawsze na czynność konstruowania pojęcia, dla którego zupełnie obojętnych jest wiele określeń [danej figury], np. wielkości, boków i kątów, i wobec tego abstrahuje się od tych różnic, które nie zmieniają pojęcia trójkąta" (ibidem, s. 540—541, A 713—714/B 741—742). Z tych słów Kanta wynika, że wyobrażenie lub rysunek owego trójkąta, przedstawiający odpowiadające mu pojęcie — niezależnie od tego, czy w wyobraźni czy na papierze — zakładają pewną uprzednią określoność samej czystej naoczności, która dokonuje się całkowicie *a priori*. Kant pisze bowiem, że „naoczność zmysłowa jest albo czystą naocznością (przestrzeń i czas), albo naocznością empiryczną tego, co jest przez wrażenie bezpośrednio przedstawione w przestrzeni i w czasie, jako rzeczywiste. Przez bliższe określenie pierwszej z nich możemy uzyskać aprioryczne poznania przedmiotów (w matematyce)". (Ibidem, s. 164, B 147). Komentując tę wypowiedź Kanta, Piotr Łaciak odwołuje się do opinii Hansa Graubnera, który jego zdaniem, „trafnie zauważa, że jeżeli czyste naoczności mają być określone, to muszą być do nich zastosowane kategorie, ponieważ określenie tego, co różnorodne, jest dziełem kategorii, przy czym określenie czystych naoczności (czasu i przestrzeni) dokonuje się za pomocą grupy kategorii wprowadzonych pod nazwą **ilości** (jedność, wielość, ogół)" (P. Ł a c i a k: *Struktura i rodzaje poznania „a priori" w rozumieniu Kanta i Husserla*…, s. 88). Tak więc określenie czystych naoczności nie dokonywałoby się, jak mogłyby to sugerować interpretacje Merciera, niejako „oddolnie", wskutek związania ich z doświadczeniem, ale „odgórnie", przez związek z kategoriami ilości. „Można powiedzieć — konkluduje Łaciak — że w konstruowanym pojęciu jest założone to, co konstrukcję w ogóle umożliwia, tj. **określona** różnorodność czystej naoczności, określona przez kategorie ilości. Żadne konstruowanie nie byłoby możliwe, gdyby czyste naoczności pozostały wielkościami nieokreślonymi co do ilości, wielkościami w sensie *quantum*. Innymi słowy, przedstawienie naoczności odpowiadającej pojęciu, tj. konstruowanie, zakłada uprzednie **określenie** czystej naoczności, określenie, które jest możliwe tylko za sprawą kategorii ilości". Ibidem, s. 89.

[199] P. Ł a c i a k: *Struktura i rodzaje poznania „a priori" w rozumieniu Kanta i Husserla*…, s. 32. Zwraca na to uwagę również Izydora Dąmbska: „[…] w *Krytyce czystego rozumu* Kant podkreśla, że matematyka konstruuje nie tylko pojęcia różnych wielkości (*quanta*), jak np. w geometrii, ale także pojęcia czystej wielkości (*quantitatem*)". I. D ą m b s k a: *Kanta filozofia matematyki i kontynuacja niektórych jej myśli w twórczości H. Poincarégo*. W: *Dziedzictwo Kanta*…, s. 293.

[200] W *Kryteriologii* z 1899 i 1900 roku Mercier tak pisze o Kantowskiej koncepcji sądów: „Wśród sądów, które narzucają się myśleniu z cechami powszechności i konieczności, istnie-

„Natura sądu z doświadczenia — synteza *a priori* — dyktuje w konsekwencji filozofii dwie konkluzje: nauka eksperymentalna jest wartościowa; obejmuje ona fizykę, której przedmiotu dostarcza doświadczenie, i matematykę, której zdania zakładają możliwe doświadczenie [*expérience possible*]"[201], jednakże nie wyjaśnia, czym jest to możliwe doświadczenie, które miałaby, jego zdaniem, zakładać w koncepcji Kanta matematyka. Pisze tylko: „Fizyka i matematyka są utworzone za pomocą podobnych sądów [syntetycznych *a priori* — A.B.]. W fizyce bezpośrednie doświadczenie służy za środek kontroli; w matematyce wcielenie pojęcia w imaginatywną konstrukcję zastępuje realne doświadczenie"[202]. Takie sformułowanie mogłoby oznaczać zarówno wyobrażeniowe przedstawienie naoczności odpowiadającej temu pojęciu, zakładające uprzednie określenie czystej naoczności za sprawą kategorii ilości, jak i zmieszanie czystej naoczności z materiałem wyobrażeniowym w funkcji doświadczenia wewnętrznego, co w konsekwencji spowodowałoby przypisanie sądom matematycznym naoczności empirycznej. Tak czy inaczej, Mercier nie precyzuje w tej kwestii swego stanowiska, formułuje natomiast ogólną konkluzję, która w odniesieniu do Kantowskiej koncepcji poznania brzmi następująco: „Nauka wyjaśnia się za pomocą sądów syntetycznych *a priori*. Poznawać — znaczy wtłoczyć w formę *a priori* konkretne dane doświadczenia i tworzyć w ten sposób, naturalną koleją rzeczy, konieczne i ogólne prawa"[203].

Nieco inną argumentację niż w wypadku analizowanego przykładu sądu arytmetycznego stosuje Mercier w odniesieniu do podanego przez Kanta przykładu twierdzenia czystej geometrii. „Żadne podstawowe twierdzenie czystej geometrii — pisze Kant — nie jest analityczne. To, że prosta jest najkrótszą linią między dwoma punktami, jest twierdzeniem syntetycznym.

ją dwie kategorie: jedne są definicjami, które służą wyjaśnianiu naszych pojęć, ale nie uczą nas niczego; są one czysto *wyjaśniające*, czy też analityczne; drugie są *pouczające, ekstensywne*; poszerzają one naszą wiedzę; Kant nazywa je *syntetycznymi*" (D. M e r c i e r: *Critériologie générale…*, 1899, s. 179; I d e m: *Critériologie générale…*, 1900, s. 185). W wydaniu *Kryteriologii* z 1906 roku wprowadza jednak Mercier jeszcze inny podział. „Trzeba wyróżnić — pisze — *sądy percepcji* [*jugements de perception*] — oceny osobiste — i *sądy z doświadczenia* [*jugements d'expérience*], które mają zasięg ogólny i jedynie są naukowe" (I d e m: *Critériologie générale…*, 1911, s. 221). Tymczasem, jak zauważa Piotr Łaciak, sądy z doświadczenia i sądy postrzeżeniowe nie mają w koncepcji Kanta charakteru *a priori*, lecz *a posteriori*. „Kant — wyjaśnia Łaciak — rozróżnia dwa rodzaje sądów *a posteriori*: sądy spostrzeżeniowe (*Wahrnehmungsurteile*) i sądy doświadczeniowe (*Erfahrungsurteile*). Myśliciel z Królewca posługuje się tym rozróżnieniem w drugim wydaniu *Krytyki czystego rozumu* (w rozdziale zatytułowanym *Transcendentalna dedukcja czystych pojęć intelektu*) oraz w *Prolegomenach*". P. Ł a c i a k: *Struktura i rodzaje poznania „a priori" w rozumieniu Kanta i Husserla…*, s. 57.

[201] D. M e r c i e r: *Critériologie générale…*, 1911, s. 236.

[202] Ibidem, s. 225.

[203] Ibidem, s. 226.

Albowiem moje pojęcie tego, co proste, nie zawiera w sobie niczego z wielkości, lecz tylko jakość. Pojęcie tego, co najkrótsze, dołącza się więc w zupełności do pojęcia linii prostej i nie można go z niego wysnuć przy pomocy żadnej analizy. Trzeba tu przeto wziąć do pomocy naoczność, dzięki której jedynie jest możliwa synteza"[204]. Mercier komentuje te słowa w następujący sposób: „Najpierw, według Kanta, predykat *najkrótsza* nie może być wyprowadzony z podmiotu *to, co proste*, zważywszy, że podmiot i predykat należą do dwóch różnych kategorii — podmiot do kategorii *jakości*, predykat do kategorii *ilości*. Kant popełnia błąd. Podmiot i predykat zdania przynależą do tej samej kategorii *ilości*. Jaki jest w efekcie podmiot? To nie zwykła postać *prostej* [*note de droit*], która mogłaby wydawać się jakością, lecz *linia prosta* [...]. Otóż wyrażenie *linia prosta* oznacza *ilość*. Przymiotnik *prosta* nie oznacza tu jakości, lecz różnicę gatunkową w rodzaju ilości. *Linia* jest pojęciem *rodzajowym*; *linia prosta* jest *gatunkiem* rodzaju *linia*; *prosta* jest różnicą gatunkową, która, dodana do rodzaju *linia,* tworzy gatunek *linia prosta*. Zatem — podsumowuje Mercier — podmiot *linia prosta* i predykat *najkrótsza* przynależą do tej samej kategorii ilości"[205]. Co więcej, Mercier przekonuje, że również pojęcie relacji, które kryje w sobie predykat *najkrótsza*, nie jest do podmiotu dodane na mocy apriorycznej syntezy, ponieważ podmiot w rozbudowanej postaci mógłby przyjąć formę: *Linia prosta, porównana z innymi liniami, które nie są proste*, a wtedy całe zdanie brzmiałoby: Linia prosta, porównana z innymi liniami, które nie są proste, jest krótsza niż te ostatnie. W efekcie, zarówno podmiot, jak i predykat zdania zawierałby relację; linia prosta byłaby odniesiona do krzywych, linia krótsza — do dłuższych, i nie byłoby konieczności jej syntetycznego dołączania[206]. Jednakże najważniejsze pytanie, które w tym kontekście nurtuje Merciera, brzmi: „Jak na drodze zwykłej analizy wyprowadzić z tego podmiotu: *Linia prosta, porównana z innymi liniami*, predykat *najkrótsza*?"[207]. Proponuje, aby to uczynić, odwołując się do definicji, którą formułuje, inspirując się Euklidesem: *Linia jest relacją odległości pomiędzy dwoma punktami*, i z tej perspektywy wskazuje dwie możliwe sytuacje: albo wszystkie punkty należące do linii AX mają z jednym ze skrajnych punktów — punktem A — tę samą i tylko taką relację, co drugi punkt skrajny — punkt X — i w takiej sytuacji linia AX jest linią prostą — spoczywa jednocześnie, jak mówi Mercier, na wszystkich swych punktach; albo punkt pośredni C, zawarty między ekstremami A i X, ma z punktem A inną relację niż punkt X i w tej sytuacji

[204] I. Kant: *Krytyka czystego rozumu...*, s. 63, B 16.

[205] D. Mercier: *Critériologie générale...*, 1899, s. 216; Idem: *Critériologie générale...*, 1900, s. 221—222.

[206] Por. ibidem.

[207] D. Mercier: *Critériologie générale...*, 1899, s. 216—217; Idem: *Critériologie générale...*, 1900, s. 222.

linia ACX nie spoczywa jednocześnie na wszystkich swych punktach, a zatem nie określa się jej już jako prostej[208]. „Otóż — proponuje Mercier — porównajmy linię AX z linią ACX, której punkty pośrednie mają z punktem początkowym A *inną* relację odległości niż relacja drugiego punktu skrajnego X; ta linia ACX zawiera więcej relacji odległości niż linia AX, zważywszy, że poza relacją punktu X do punktu A — jedynej, którą mają punkty linii prostej AX — zawiera ona *drugą relację przestrzenną*, relację jej punktów pośrednich z punktami skrajnymi A i X. Zatem — podsumowuje — linia, która nie jest prosta, zawiera więcej relacji przestrzennych — innymi słowy — zajmuje więcej przestrzeni niż linia prosta; i odwrotnie, linia prosta zajmuje mniej przestrzeni lub, co wychodzi na to samo, »między dwoma danymi punktami linia prosta jest najkrótsza«. To fundamentalne twierdzenie geometrii euklidesowej jest więc analityczne”[209]. Mercier wskazuje jednak pewną różnicę, jaka zaznacza się między twierdzeniami arytmetycznymi a twierdzeniami geometrycznymi, mimo że oba rodzaje twierdzeń zalicza do sądów analitycznych. „Predykat [w twierdzeniach geometrycznych — A.B.] — pisze — bez wątpienia nie jest zawarty w *istocie* podmiotu [jak w twierdzeniach arytmetycznych — A.B.], lecz wyraża własność, która wynika koniecznie z podmiotu, w taki sposób, że pojęcie tej własności nie może się definiować bez wydobycia na jaw podmiotu oraz koniecznych, powszechnych i w konsekwencji, niezależnych od doświadczenia związków, które ma ona z podmiotem. W dwóch słowach: zdania geometryczne przytaczane przez Kanta należą do drugiego rodzaju zdań w materii koniecznej”[210]. W efekcie przykłady z dziedziny matematyki, które uznaje Kant za sądy syntetyczne *a priori*, są w przekonaniu Merciera sądami analitycznymi, sądami w materii koniecznej, tak, że pierwszy z nich — przykład twierdzenia arytmetycznego — opiera się na relacji podmiotu i predykatu jako dwóch elementów istotnościowych, natomiast drugi z nich — przykład twierdzenia geometrycznego — na relacji podmiotu jako istoty i predykatu jako własności w ścisłym tego słowa znaczeniu. W tym drugim, szerszym rozumieniu analityczności mieści się także, zdaniem Merciera, zasada przyczynowości.

---

[208] Por.: D. Mercier: *Critériologie générale…*, 1899, s. 218; Idem: *Critériologie générale…*, 1900, s. 224.

[209] D. Mercier: *Critériologie générale…*, 1899, s. 219; Idem: *Critériologie générale…*, 1900, s. 224—225.

[210] D. Mercier: *Critériologie générale…*, 1899, s. 219; Idem: *Critériologie générale…*, 1900, s. 225.

4.3.6. Analityczny charakter sądów metafizycznych

W swej polemice z Kantowskim rozumieniem zasady przyczynowości Mercier odwołuje się do następującego pytania, które stawia autor *Krytyki czystego rozumu*: „Weźmy zdanie: »Wszystko, co się dzieje, ma swoją przyczynę«. W pojęciu czegoś, co się dzieje, myślę wprawdzie o pewnym bycie, przed którym leży jakiś czas itd., a stąd dadzą się wyprowadzić sądy analityczne. Lecz pojęcie przyczyny leży całkiem poza owym pojęciem i wskazuje na coś całkiem różnego od tego, co się dzieje, nie zawiera się przeto wcale w tym ostatnim przedstawieniu. Jak dochodzę więc do tego, żeby o tym, co się w ogóle dzieje, orzekać coś całkiem różnego i poznać, że pojęcie przyczyny nie jest wprawdzie w tamtym [pojęciu] zawarte, ale przecież do niego przynależy, i to nawet z koniecznością?"[211]. Na tak sformułowane pytanie Mercier odpowiada w traktacie *O fundamencie pewności* i czyni to w znany już sposób. „Raz jeszcze — stwierdza — zasadnicza ułomność argumentacji [Kanta — A.B.] opiera się na zbyt wąskiej interpretacji zasady analitycznej. Zasada przyczynowości jest analityczna — wykażemy to — jednak nie w tym sensie, że predykat jest pozytywnie zawarty w podmiocie, co nie jest wymagane, ale w tym sensie, że związek predykatu i podmiotu jawi nam się jako konieczna konsekwencja rozważenia istoty i własności dwóch terminów zdania"[212]. Z tej perspektywy, aby ukazać analityczny charakter zasady przyczynowości, Mercier próbuje przede wszystkim sprowadzić ją do zasady sprzeczności: „Dana jest zatem, posługując się językiem Kanta, »rzecz, która

[211] I. Kant: *Krytyka czystego rozumu*..., s. 60—61, A 9/B 13. Odpowiedź na to pytanie jest, w przekonaniu Kanta, możliwa wyłącznie wtedy, gdy przyjmie się *syntetyczny a priori* charakter zasady przyczynowości. „Zasada przyczynowości — pisze Stanisław Borzym — nie jest przy tym sądem analitycznym, lecz syntetycznym, gdyż pojęcie związku przyczynowego nie zawiera się w pojęciu zmiany, a ponieważ podstawa jej konieczności nie tkwi w doświadczeniu, jest ona sądem syntetycznym *a priori*". S. Borzym: *Wartenberg jako krytyk Kanta*. W: *Dziedzictwo Kanta*..., s. 190.

[212] D. Mercier: *Du fondement de la certitude*..., s. 120. W wydaniu *Kryteriologii* z 1899 i 1900 roku Mercier tłumaczy dodatkowo: „Zasada przyczynowości nie jest analityczna w wąskim znaczeniu wprowadzonym do obiegu przez Kanta. W rzeczywistości *predykat* zasady przyczynowości: *zależący w sposób konieczny od przyczyny sprawczej*, nie zawiera się w istotnym pojęciu podmiotu: *byt przygodny*. Ten jest terminem *absolutnym*, tamten — terminem *względnym*. Otóż orzecznik [*prédicament*] nie dedukuje się z innego orzecznika; relacja nie może się dedukować z pojęcia absolutnego, a zatem zasada przyczynowości nie jest analityczna w Kantowskim rozumieniu tego słowa. Gdy przypisujemy zasadzie przyczynowości charakter *analityczny*, chcemy powiedzieć, że tworzy ona zdanie, którego stosunek jest sam z siebie poznawalny, ponieważ między predykatem i istotą podmiotu zachodzi związek wewnętrznie konieczny". D. Mercier: *Critériologie générale*..., 1899, s. 222; Idem: *Critériologie générale*..., 1900, s. 228. Por.: N. Balthasar: *Le métaphysicien*..., s. 175; D.A. Boileau: *A study in neothomism*..., s. 649—650.

się staje« [*une chose, qui arrive*; zgodnie z cytowanym wcześniej tłumaczeniem Romana Ingardena: rzecz, która się dzieje — A.B.], to znaczy istota E, która przechodzi ze stanu nieistnienia A do stanu istnienia B. Mówimy, że dzięki analizie oraz przybliżeniu owego podmiotu E i predykatu, który jest mu przypisany, staje się oczywiste, że E nie może przejść ze stanu A do stanu B bez wpływu jakiejś przyczyny (odrębnej od E). W efekcie rozważmy istotę E w stanie A, to znaczy przenieśmy się za pomocą myślenia do momentu, w którym E nie istniało; zgodnie z hipotezą Kanta abstrahujmy zarówno od wszystkiego, co nie jest istotą E, jak i od wszelkiego bytu mogącego na nią oddziaływać. Do jakiej konkluzji dojdziemy? Z jednej strony musimy powiedzieć, na mocy samej hipotezy, że *istota E nie istnieje*, że aby istnieć, nie wystarcza sama sobie, co znaczy, że musimy *wykluczyć z E istnienie*. Z drugiej strony, aby powiedzieć, że istota E przechodzi ze stanu nieistnienia A do stanu istnienia B, nie podlegając żadnemu obcemu jej samej wpływowi, trzeba by powiedzieć, że *ta sama istota E* istnieje — aby istnieć, wystarcza samej sobie — czyli musielibyśmy *przyznać E istnienie*. Otóż — podsumowuje Mercier — wykluczenie i przyznanie temu samemu bytowi istnienia znaczy, że aby istnieć, *ta sama rzecz* wystarcza i nie wystarcza samej sobie, a zatem jest to wyraźne nieuznanie zasady sprzeczności"[213]. Aby zatem uniknąć tego rodzaju sytuacji, należy, w przekonaniu Merciera, uznać, że „to nie jest dokładnie i pod każdym względem ten sam byt, który znajduje się odpowiednio w stanie A i w stanie B, ale że istota E w stanie A jest rozważana *sama*, podczas gdy w stanie B jest rozważana jako podległa wpływowi innej rzeczy, wpływowi przyczynowemu elementu C, który jest przyczyną odrębną od rzeczy E"[214]. W *Kryteriologii* z 1899 i 1900 roku

[213] D. Mercier: *Du fondement de la certitude…*, s. 121—122.

[214] Ibidem, s. 122. Podobną argumentację rozwija Mercier także w wydaniu *Kryteriologii* z 1899 i 1900 roku: „Ścisła formuła zasady przyczynowości wydaje się brzmieć następująco: *Byt przygodny domaga się przyczyny*, lub wyraźniej: *istniejący byt, którego istota nie jest tożsama z istnieniem, domaga się przyczyny, która sprawia, że istnieje*. Jeżeli zdołamy wykazać, nie opierając się na doświadczeniu, że nie jest możliwe zanegowanie zasady przyczynowości bez zanegowania zasady sprzeczności, zobaczymy, że zasada przyczynowości jest analityczna. Dany jest więc byt E — istota, którą zakładamy jako istniejącą. Hipotetycznie byt E rozpatrywany w swoim stanie *istotnościowym* nie istnieje, zważywszy, że *istota* E jest określona jako nieutożsamiająca się z istnieniem. W rzeczywistości jednak byt E istnieje. To powoduje jedną z dwóch rzeczy: albo byt E rozważany w swych dwóch stanach — najpierw jako osobna istota, później w rzeczywistości — jest formalnie i pod każdym względem *tym samym bytem*, a zatem nie możemy uniknąć sprzeczności, jako że mówimy, iż *formalnie ten sam* byt nie istnieje i istnieje; sprzeczność jest widoczna; albo byt E rozpatrywany w swych dwóch stanach — esencjalnym i egzystencjalnym — jest materialnie ten sam, ale *formalnie inny*; w pierwszym stanie jest on rozpatrywany jako osobna istota, pozostawiona sama sobie; w drugim nie jest on rozpatrywany jako będący sam, lecz rozważany jako podlegający wpływowi innemu niż istota, któremu jest dłużny istnienie; w ten sposób unikamy sprzeczności, ale stwierdzamy zasadę przyczynowości. W rzeczywistości powiedzieć, że istota bytu E ma istnienie tylko pod wa-

podobną analizę podsumowuje Mercier następującym wnioskiem: „Wynika z tego, że nie można negować zasady przyczynowości bez negowania zasady sprzeczności i w konsekwencji, zasada przyczynowości jest analityczna”[215]. Tego rodzaju argumentacja ma niewątpliwie za zadanie ugruntować czysto racjonalny charakter zasady przyczynowości, a zatem wykazać jej całkowitą niezależność od jakiejkolwiek formy doświadczenia, wbrew przekonaniu Kanta, który pisze, że „twierdzenie: »Każda zmiana ma swoją przyczynę« jest twierdzeniem *a priori*, jednakże nie jest twierdzeniem czystym, ponieważ »zmiana« jest to pojęcie, które może być wysnute z doświadczenia”[216]. Problematyczny charakter przyjętego sposobu argumentacji ujawnia się przede wszystkim w tym, że wiążąc negację zasady przyczynowości z negacją zasady sprzeczności, formułuje Mercier taką definicję zasady przyczynowości, która odwołuje się do uprzednio przyjętych i jeżeli nie wątpliwych, to przynajmniej spornych rozwiązań ontologicznych. Jeżeli bowiem podaje on definicję: „[…] byt przygodny domaga się przyczyny”[217], czy też: „[…] istniejący byt, którego istota nie jest tożsama z istnieniem, domaga się przyczyny,

runkiem podlegania wpływowi innemu niż ona sama, który sprawia jej istnienie, znaczy, że istnienie bytu E zależy w sposób konieczny od przyczyny sprawczej”. D. M e r c i e r: *Critériologie générale…*, 1899, s. 221—222; I d e m: *Critériologie générale…*, 1900, s. 227—228.

[215] D. M e r c i e r: *Critériologie générale…*, 1899, s. 222; I d e m: *Critériologie générale…*, 1900, s. 228.

[216] I. K a n t: *Krytyka czystego rozumu…*, s. 60—61, B 3. Problem apriorycznego charakteru, a zarazem zależności od doświadczenia pewnej kategorii sądów, wśród których Kant wymienia także zasadę przyczynowości, w następujący sposób tłumaczy Piotr Łaciak: „Według Kanta pojęcie **poznania *a priori*** jest wprawdzie równoznaczne z pojęciem **poznania absolutnie niezależnego od doświadczenia**, ale nie jest równoznaczne z pojęciem **poznania absolutnie czystego**. Innymi słowy, absolutna niezależność od doświadczenia nie musi iść w parze z absolutną czystością, Kant bowiem zalicza do sądów *a priori*, czyli sądów niezależnych od doświadczenia, również te, w których występują pojęcia empiryczne, np. pojęcie zmiany” (P. Ł a c i a k: *Struktura i rodzaje poznania „a priori” w rozumieniu Kanta i Husserla…*, s. 47). Łaciak podkreśla przy tym, że Kant odróżnia „dwa znaczenia słowa **czysty**. W szerszym znaczeniu słowo **czysty** znaczy **niezależny od wszelkiego doświadczenia**. W tym znaczeniu wszelkie poznane *a priori* jest czyste. Natomiast w węższym znaczeniu czystymi są tylko te poznania, które nie zawierają żadnej domieszki empirycznej, a w konsekwencji słowo **czysty** w tym znaczeniu oznacza **niezmieszany**, tzn. **przeciwieństwo zmieszanego, nie-czystego**” (ibidem, s. 48). W konsekwencji, intencją Kanta, jak pisze również Łaciak, jest „dopuszczenie możliwości istnienia sądów *a priori*, które są niezależne od wszelkiego doświadczenia, tzn. są czyste w szerszym znaczeniu, a mimo to zawierają domieszkę empiryczną, czyli nie są czyste w znaczeniu węższym. Takim sądem jest właśnie zdanie **każda zmiana ma swoją przyczynę**. Poznanie wyrażone w tym zdaniu jest bowiem poznaniem niezależnym od wszelkiego doświadczenia, czystym w szerszym sensie, tzn. stanowi przeciwieństwo poznania empirycznego, ale zawiera domieszkę empiryczną i dlatego nie jest czyste w węższym sensie”. Ibidem.

[217] Por.: D. M e r c i e r: *Critériologie générale…*, 1899, s. 221; I d e m: *Critériologie générale…*, 1900, s. 227.

która czyni go istniejącym”[218], to wprowadza w nią pewne rozwiązania przyjęte w ontologii scholastycznej, takie jak podział na byt przygodny i byt konieczny, oraz przekonanie o realnej różnicy między istotą a istnieniem, które to założenia same w sobie mogą zostać podane w wątpliwość. Z tego też względu przyjęte przez Merciera rozwiązanie nie tyle kwestionuje Kantowskie rozumienie zasady przyczynowości, ile raczej stanowi względem niego propozycję alternatywną. I jak się wydaje, właśnie taki zamysł przyświeca Mercierowi. Dąży on bowiem do wykazania, że sądy znajdujące się u podstaw nauk w najwyższym tego słowa znaczeniu — nauk matematycznych i metafizyki — czyli sądy arytmetyczne, geometryczne oraz zasada przyczynowości, mają charakter nie syntetyczny *a priori*, lecz analityczny, i są zatem, jego zdaniem, sądami porządku idealnego. Ich przeciwieństwem będą sądy występujące na gruncie przyrodoznawstwa, które wbrew przekonaniu Kanta o ich syntetycznym *a priori* charakterze, uzna Mercier za syntetyczne *a posteriori*, za sądy z doświadczenia, a zatem — sądy empiryczne.

4.3.7. Empiryczny charakter sądów przyrodoznawstwa

Analizując strukturę sądów występujących w przyrodoznawstwie, Mercier odwołuje się do dwóch przykładów, które w następujący sposób wprowadza Kant na kartach *Krytyki czystego rozumu*: „Przyrodoznawstwo (*Physica*) — pisze — zawiera w sobie sądy syntetyczne *a priori* jako naczelne zasady. Przytoczę tylko kilka twierdzeń dla przykładu, np. twierdzenie, że we wszystkich zmianach świata cielesnego ilość materii pozostaje bez zmian, lub że przy każdym udzielaniu [czemuś] ruchu, działanie i przeciwdziałanie zawsze muszą być sobie równe. W obu tych [zdaniach] występuje jasno nie tylko konieczność, a więc ich źródło aprioryczne, lecz także to, że są sądami syntetycznymi. Albowiem w pojęciu materii nie myślę o jej trwałości, lecz tylko o jej obecności w przestrzeni przez jej wypełnienie. Wychodzę więc rzeczywiście poza pojęcie materii, ażeby myślowo do niego dołączyć *a priori* coś, czego w nim nie pomyślałem. Zdanie to jest więc nie analityczne, lecz syntetyczne, a mimo to *a priori* pomyślane. I tak samo [rzecz się ma] w pozostałych twierdzeniach czystej części przyrodoznawstwa”[219]. Tym razem Mercier praktycznie pomija zastosowaną przez Kanta argumentację za syntetycznym i apriorycznym charakterem tych zdań, koncentruje się natomiast na samych twierdzeniach. W 1885 roku proponuje: „Roz-

[218] Por. ibidem.

[219] I. Kant: *Krytyka czystego rozumu*..., s. 63, B 18.

pocznijmy od stwierdzenia, że jeżeli drugie ze zdań jest syntetyczne, czego naukowcy nie kontestują, nie jest ono *a priori*, ponieważ opiera się na obserwacji faktów. Pierwsze zdanie jest ujęte w terminach mało precyzyjnych. Czy oznacza ono, że w ciałach podległych naszemu doświadczeniu nie ma ani stwarzania, ani niszczenia materii? To jest rezultat indukcji, a nie zasady *a priori*. Czy oznacza ono, że integralne tworzenie i niszczenie substancji należy tylko do Boga? To teza filozoficzna, która jest bardzo odległa od pierwszych zasad nauk przyrodniczych"[220]. W konsekwencji oba twierdzenia próbuje Mercier rozważyć w kontekście wniosków wynikających z fizycznego prawa zachowania energii (*loi de la conservation de l'énergie*). „Prawdą jest stwierdzenie — zauważa — że suma energii cielesnych, dających się mechanicznie ocenić, nie zmienia się we wszechświecie; poza tym wydaje się coraz bardziej prawdopodobne, że wszystkie formy energii cielesnej mogą być oceniane w energii mechanicznej i że w konsekwencji, suma wszystkich energii cielesnych przedstawia stałą ilość, ale jest jasne, że powszechność tego prawa zachowania energii zamiast być zasadą *a priori*, jest wyłącznie niekompletnym jeszcze wynikiem długich i mozolnych obserwacji"[221]. Taki kierunek argumentacji przyjmuje Mercier również w *Kryteriologii* z 1899 i 1900 roku. „Jaki jest — pyta — sens twierdzenia: »ilość materii pozostaje niezmienna«?. Czy jest to prawo *chemii*, oznajmiające, że w reakcjach chemicznych ciężar ciał, które reagują, pozostaje stały? To prawo, odkryte przez Lavoisiera, z pewnością opiera się na doświadczeniu. Czy chce się powiedzieć, że nie ma we wszechświecie ani stwarzania nowej materii, ani niszczenia materii istniejącej? Byłoby to bardziej domniemanie niż prawdziwa pewność, a samo domniemanie ma za oparcie wyłącznie fakty. Tak samo prawo równości działania i przeciwdziałania [*loi de l'égalité de l'action et de la réaction*] ma za gwarancję doświadczenie i stosuje się tylko do świata doświadczalnego"[222]. W *Kryteriologii* z 1906 roku Mercier rozwija ten argument w następujący sposób: „Prawo równości działania i przeciwdziałania — pisze — nie przemawia zresztą na korzyść tezy Kantowskiej. Za mało znamy wewnętrzną naturę materii, aby rościć sobie prawo do twierdzenia *a priori*, że każde działanie poruszyciela A na ciało ruchome B musi w sposób konieczny spowodować taką samą reakcję, jak działanie, któremu ono podlega. W takim sensie i w takiej mierze, w jakiej prawo równości działania i przeciwdziałania jest weryfikowane, ma ono za poręczenie doświadczenie. Dwa prawa »fizyczne« przywołane przez Kanta — podsumo-

[220] D. Mercier: *Théorie de la connaissance certaine...*, s. 186; Idem: *Du fondement de la certitude...*, s. 118.

[221] D. Mercier: *Théorie de la connaissance certaine...*, s. 186—187; Idem: *Du fondement de la certitude...*, s. 118—119.

[222] D. Mercier: *Critériologie générale...*, 1899, s. 220; Idem: *Critériologie générale...*, 1900, s. 225—226.

wuje Mercier — nie są więc »syntetyczne *a priori*«"[223], ale — co można by dopowiedzieć na podstawie przedstawionej argumentacji — w przekonaniu Merciera syntetyczne *a posteriori* i jako konkluzje indukcji mają charakter sądów empirycznych.

4.3.8. Obiektywna manifestacja relacji podmiotu do predykatu

Przeprowadzona przez Merciera analiza poszczególnych przykładów sądów syntetycznych *a priori*, które zamieszcza Kant w *Krytyce czystego rozumu*, daje mu podstawę do sformułowania krytyki samego mechanizmu apriorycznej syntezy. Mercier czyni z tego główną broń przeciwko koncepcji filozofa z Królewca, a jednocześnie kontekst, w którym prezentuje własne rozwiązanie problemu obiektywności sądów porządku idealnego. Podsumowując bowiem swoje analizy, Mercier pisze w 1889 roku następujące słowa: „Odpowiedzieliśmy, jak sądzimy, na zarzuty, które czynił Kant względem sądów analitycznych, że nie mogą one służyć rozwojowi myślenia. Fundamentalne zdania matematyki i metafizyki są — co wykazaliśmy wbrew niemu — zasadami analitycznymi. Jesteśmy zatem, jak sądzimy, uprawnieni do tego, aby stwierdzić obiektywność, powszechną wartość i naukową ważność zdań porządku idealnego. Poza tym — trzeba to powiedzieć, przechodząc dalej — z naszej dyskusji wynika, że *ideologiczna* teoria Kanta nie opiera się na żadnym fundamencie; w rzeczywistości to, co skłoniło Kanta do wymyślenia jego teorii form wrodzonych, jednoczonych ze zmysłowymi zjawiskami, to przekonanie, że jest niemożliwe usprawiedliwienie *ekstensywnych* zasad nauki inaczej niż za pomocą sądów syntetycznych *a priori*. Otóż — podkreśla Mercier — wykazaliśmy, że to przekonanie jest bezpodstawne. A zatem teoria ideologiczna, która za podstawę ma tylko to przekonanie, jest konstrukcją *a priori*, w pełni arbitralną"[224]. Trzeba przy tym zaznaczyć, że o ile w 1885 i 1889 roku Mercier widzi jeszcze w koncepcji Kanta teorię form wrodzonych, o tyle począwszy od 1899 roku, tego rodzaju opinia nie pojawia się już więcej na kartach *Kryteriologii*. Jeszcze silniej akcentuje natomiast Mercier subiektywny aspekt apriorycznej syntezy: „Krytycyzm Kanta opiera się na tym twierdzeniu, że zasadniczym aktem ludzkiego umysłu jest akt syntezy *a priori*. Jest to najpierw akt *syntezy*. W efekcie, gdy formułujemy powszechny i konieczny sąd, który konstytuuje fundamenty nauki, powód

[223] D. Mercier: *Critériologie générale*..., 1911, s. 264.
[224] D. Mercier: *Du fondement de la certitude*..., s. 125.

przypisania w tych sądach predykatu podmiotowi nie pochodzi [*n'est pas empruntée*] z analizy natury podmiotu. Jest to następnie akt syntezy *a priori*. W efekcie powód przypisania w tych sądach predykatu podmiotowi nie pochodzi z doświadczenia. Wynika z tego, że oznajmienie sądów naukowych nie jest motywowane ani racją wewnętrzną, ani dowodem faktów, ale że stanowi ono rezultat naturalnego, ślepego impulsu; *konieczność* nierozłącznie związana z sądami, z których składa się nauka, nie jest *obiektywna*, lecz jest wyłącznie rezultatem konstytucji umysłu — jednym słowem — jest *czysto subiektywna*. Kantowski krytycyzm prowadzi więc logicznie do *subiektywizmu"*[225]. Warto przy tym zwrócić uwagę na fakt, że owa aprioryczna synteza, jako rezultat naturalnego, ślepego impulsu, ma swą podstawę, jak podkreśla Mercier, w naturze ludzkiego umysłu[226], co nie tylko jest przyczyną jej subiektywnego charakteru, ale nadaje jej również odcień psychologiczny. Tak więc, jak pisze David A. Boileau, Mercier „interpretuje Kanta jako subiektywistę na sposób szkockiego filozofa Reida"[227]. W pracy zawierającej porównanie epistemologicznych stanowisk obu filozofów Seweryn Dür

[225] D. Mercier: *Critériologie générale…*, 1899, s. 182; Idem: *Critériologie générale…*, 1900, s. 188. Pogląd ten utrzymuje Mercier mimo formułowanych pod jego adresem uwag krytycznych. W przedmowie do piątego wydania *Kryteriologii* pisze: „Dr Medicus w analizie naszego dzieła znalazł, że fałszujemy myślenie Kanta, określając go subiektywistą. Kant, jak utrzymuje Medicus, przyjmuje obiektywność nauki i broni naukę. Po uważnym badaniu podtrzymaliśmy nasze określenie" (Idem: *Critériologie générale ou Théorie générale de la certitude*. Louvain—Paris 1906, s. VI). Nie jest to zresztą wyłącznie pogląd Merciera. Piotr Łaciak zwraca uwagę na fakt, że w podobny sposób stanowisko Kanta interpretują fenomenolodzy: „Fenomenolodzy zwracają uwagę na to, że w koncepcji Kanta obydwie cechy poznania *a priori*: ogólność i konieczność, zostają ujęte subiektywistycznie, a oznacza to, że mają one podstawę ważności w podmiocie poznającym […]. Zasadnicza intencja podniesionego przez fenomenologów zarzutu subiektywizmu wobec Kanta sprowadza się więc do wytknięcia mu relatywizacji ważności praw *a priori* do ludzkiej subiektywności" (P. Łaciak: *Struktura i rodzaje poznania „a priori" w rozumieniu Kanta i Husserla…*, s. 47). Podobny zarzut formułuje zresztą także Nicolai Hartmann. Relacjonując jego stanowisko, Andrzej J. Noras zaznacza: „Hartmann żywi przekonanie, że Kantowski błąd subiektywizmu wynika z niewłaściwego rozumienia kategorii […]. Błąd subiektywizmu jest dodatkowo spotęgowany błędem kategorialnej identyczności. Hartmann głosi, że wprawdzie doświadczenie i przedmiot doświadczenia nie są tym samym, ale mają takie same »warunki możliwości«. Kantowski błąd subiektywizmu zawiera dwojakie nieporozumienie w ujęciu tego, co aprioryczne. Pierwsze leży w przekonaniu, że to, co aprioryczne, jest poznawalne. Błąd ten zresztą — zdaniem Hartmanna — popełnia nie tylko Kant, ale wielu teoretyków poznania, którzy wyrażali pogląd o racjonalnej poznawalności tego, co aprioryczne. Drugie natomiast wiąże się z poglądem, że to, co aprioryczne, należy pojmować przede wszystkim jako funkcję poznania, a ściślej — jako funkcję podmiotu. Zdaniem Hartmanna, apriorycznośc trzeba rozumieć przede wszystkim w sensie momentów treściowych danych w poznaniu". A.J. Noras: *Kant a neokantyzm badeński i marburski…*, s. 73.

[226] Por. D. Mercier: *Critériologie générale…*, 1899, s. 182; Idem: *Critériologie générale…*, 1900, s. 187.

[227] D.A. Boileau: *A study in neo-thomism…*, s. 656.

podkreśla wszak, że „u Kanta *a priori* ma charakter logiczny, u Reida psychologiczny. U Kanta zasady te są koniecznymi warunkami budowy wiedzy pewnej, opartej na doświadczeniu, u Reida są to pewne twierdzenia, do których dochodzi przez psychologiczną, a nie logiczną analizę elementów poznania i które mają swe źródła w konstytucji naszego umysłu”[228]. Ślady takiej właśnie interpretacji znaleźć można także w dorobku Merciera, toteż nie dziwi fakt, że stanowiła ona przedmiot krytyki zwolenników koncepcji Kanta. Zwracał na to uwagę René Kremer, pisząc, że pośród przeciwników stanowiska Merciera znajdują się tacy, którzy kontestują właśnie jego psychologistyczne interpretacje *Krytyki czystego rozumu*[229]. Kremer zaznaczał jednak, że Mercier „broni interpretacji Kanta, która przez długi czas była tradycyjna również wśród adeptów krytycyzmu”[230]. Zasadniczy problem polega na tym, że jak podkreśla David A. Boileau, „Mercier utrzymywał, iż rzeczywista prawda to nie żadna umysłowa forma; żadna dyspozycja myślącego podmiotu nie jest zdolna do przyznania myślanemu przedmiotowi prawo-

[228] S. Dür: *Reid a Kant. Spór o strukturę poznania naukowego w filozofii nowożytnej*. Opole 1963, s. 46—47.

[229] Por. R. Kremer: *Le Cardinal Mercier philosophe*. „Revue de philosophie” 1926, mars—avril, nr 2, s. 137. Podobnych interpretacji będą zresztą dokonywać także fenomenolodzy. „Z punktu widzenia fenomenologii — zauważa Piotr Łaciak — Kantowski transcendentalizm pozostaje jeszcze światowym subiektywizmem, tzn. psychologizmem i antropologizmem. Kant bowiem dokonuje wprawdzie rozróżnienia między tym, co transcendentalne, a tym, co empiryczne, ale w jego ujęciu to, co transcendentalne, nie jest jeszcze ujmowane w swej absolutnej niezależności od świata”. P. Łaciak: *Struktura i rodzaje poznania „a priori” w rozumieniu Kanta i Husserla…*, s. 211—212.

[230] R. Kremer: *Le Cardinal Mercier philosophe…*, s. 137—138. Z tego też powodu Mercierowska interpretacja doczekała się także pozytywnych recenzji w środowisku zwolenników filozofii Kanta. „Jego dzieło — podkreślał René Kremer — wywołało również ten znakomity rezultat, że dosięgnęło przeciwników i zostało poważnie potraktowane w ich obozie. Przed *Kryteriologią ogólną* nie było na ten temat dzieła o scholastycznej orientacji, które wywołało taki skutek. W długim artykule na łamach »Kantstudien« dr Fritz Medicus zwracał na nie uwagę idealistom i zalecał, aby nie pozostali na nie obojętni” (ibidem, s. 138). Na tego rodzaju pozytywne opinie zwracała również uwagę redakcja „Revue Néo-Scolastique”, publikując w 1901 roku następującą informację: „Merciera krytyka Kanta zasłużyła na uwagę kantystów. Fritz Medicus deklaruje bez ogródek, że *Kryteriologia ogólna* Merciera jest dziełem wybitnym” (*Mélanges et Documents. Le mouvement néo-thomiste*. „Revue Néo-Scolastique” 1901, nr 8, s. 81). Jeszcze obszerniej pisał o tym Léon Noël, który w 1926 roku, w numerze specjalnym „Revue Néo-Scolastique” poświęconym pamięci Merciera, zauważył: „Bardzo szybko od ukazania się drukowanego wydania dzieła [*Kryteriologii* — A.B.] przedstawiciele współczesnej filozofii podkreślali całą jego wagę i rozpoznawali jego wartość. W »Kantstudien« z 1900 roku Fritz Medicus poświęcił mu dogłębny artykuł i warto raz jeszcze przepisać sąd, który sformułował: »Kantyzm jest przyzwyczajony upatrywać znieważenia filozofii krytycznej w dziełach tomistycznych, ale bardzo rzadko spotyka w nich poważne studium problemów. Otóż mamy tutaj książkę, która we wszystkich swoich częściach zajmuje się zasadniczą i rzeczywiście naukową dyskusją o kantyzmie«”. L. Noël: *Le psychologue et le logicien*. „Revue Néo-Scolastique de philosophie” 1926, nr 28, s. 127.

mocnej obiektywności dla jakiejkolwiek innej osoby niż ta, która go myśli, i w momencie, w którym myśli. Co więcej, twierdził on, że wszyscy kantyści muszą przyjąć ten fakt. Ale — dodaje Boileau — jest to dokładnie to, czego żaden kantysta nie przyjmie. Cały wysiłek Kanta polegał na dokładnym pokazaniu, że powszechne i konieczne aspekty naszego doświadczenia wnosi podmiot, to znaczy są one »umysłowymi formami«. Ale wówczas, zgodnie z argumentacją Kanta, te »umysłowe formy« mają transcendentalną właściwość; są one takie, że bez nich nie jest możliwe jakiekolwiek doświadczenie w ogóle. Nie są one zatem prawomocne tylko dla tego, kto je myśli, i w momencie, w którym myśli. Zgodnie z zamysłem Kanta stanowią one fundamentalne założenia wszelkiego rozumienia i wszelkiego postrzeżenia, a zatem mają powszechną wartość dla każdego ludzkiego bytu, wszędzie i w każdym czasie. Kant chce twierdzić, że jako takie, są one częściowo konstytutywne dla całego naszego doświadczenia, które jest doświadczeniem realnych i konkretnych przedmiotów. Nie są one całkowicie konstytutywne dla takiego doświadczenia — obecność surowego wrażenia jest, oczywiście, także wymagana — ale zapewniają jego aspekt formalny, a zatem są współkonstytutywne dla obiektywnej realności. Mówiąc prosto, Kant chce wykazać, że […] przedmioty istnieją tylko w relacji do podmiotu i dlatego też mają obiektywną realność. To, jak możemy sądzić, jest doktryna Kanta i nie widzimy, w jaki sposób dotyka jej Mercierowski krytycyzm. Ta doktryna może być w wielu miejscach nie do przyjęcia i sądzimy, że taką jest, ale nie można tego wykazać tak, jak czyni to Mercier. Kant nie padł ofiarą krytycyzmu w taki sposób, że jest on jedynie subiektywistą”[231]. Tymczasem Mercier interpretuje sytuację Kanta zgoła inaczej. Poza tradycją wywodzącą się od Arystotelesa „widzę — pisze w 1906 roku — tylko dwa sposoby wyrwania przedmiotu myślenia z subiektywizmu. Albo zostanie ów przedmiot postawiony wobec podmiotu; zanim zostanie on postrzeżony, przy-

[231] D.A. B o i l e a u: *A study in neo-thomism…*, s. 664. W podobnym duchu swą ocenę stanowiska Kanta formułuje Marek J. Siemek: „Z gruntu błędne są więc wszelkie próby eksplikacji stanowiska Kantowskiego w kategoriach tradycyjnych przeciwieństw *realizmu* i *idealizmu*, *obiektywizmu* i *subiektywizmu*, *esencjalizmu* i *fenomenalizmu*. Stanowisko Kanta nie daje się umieścić w tego rodzaju osiach dystynktywnych po prostu dlatego, że jest identyczne z teorią konstytuowania się samych tych osi. Toteż zgoła niepodobna zrozumieć, na czym właściwie polega »transcendentalny idealizm« Kanta, jeśli rozpatruje się go jako pewną odmianę »idealizmu w ogóle«, podobnie jak jego »fenomenalizm« w ujęciu rzeczywistości przedmiotowej lub »subiektywizm« w teorii form epistemicznych nie dają się pojąć, jeśli mierzyć je miarą »fenomenalizmu« i »subiektywizmu« w sensie tradycyjnym. Kant po wielekroć podkreśla, że »zjawiskowość« rzeczywistości empirycznej, którą głosi idealizm transcendentalny, nie ma nic wspólnego z tradycyjnie idealistycznym uznaniem jej za złudny pozór (np. B 69—71), a »subiektywność« form (czasu, przestrzeni, kategorii) jest zupełnie innej natury niż empiryczno-psychologiczna subiektywność »jakości wtórnych«”. M.J. S i e m e k: *Transcendentalizm jako stanowisko epistemologiczne*. W: *Dziedzictwo Kanta…*, s. 48—49.

pisze mu się stałą realność, którą umysł będzie miał tylko kontemplować. Do tej formy realizmu przekonany był Platon […]. Albo też dopuści się, że powszechny, nieosobowy umysł uwalnia myślenie z granic, które zostają mu narzucone przez indywidualne świadomości. Logicznym wyrazem tej koncepcji jest transcendentalny idealizm Fichtego. Jako że Kant podejmuje się dedukcji z podmiotu konieczności i powszechności przedmiotu, będzie musiał postrzegać go jako rezultat aktywności nieosobowej. Jeżeli nie, będzie musiał zgodzić się na przyznanie poznaniu — wszelkiemu poznaniu — znaczenia wyłącznie subiektywnego […]. Kant — dodaje Mercier — pokazuje z sukcesem, że psychologiczna skłonność jest niezdolna do tego, aby ukazać nam przedmioty nauk fizycznych i matematycznych takimi, jakimi je widzimy, ale nie zdaje sobie sprawy, że formy zmysłowości i rozumienia również są subiektywne i w konsekwencji, nie mogą nadawać zmysłowym wrażeniom »obiektywności«, której same są pozbawione"[232]. I właśnie w takiej perspektywie sytuuje Mercier własne rozwiązanie pierwszego problemu fundamentalnego — problemu syntezy podmiotu i predykatu. „Subiektywizmowi Kanta — wyjaśnia — przeciwstawiamy następującą tezę, którą wkrótce wykażemy: Bezpośrednie sądy porządku idealnego nie są owocem w pełni subiektywnej syntezy, lecz są *motywowane obiektywną manifestacją* stosunku przynależności lub nieprzynależności dwóch terminów, które ich oznajmienie łączy"[233].

Poszukując alternatywy dla Kantowskiej koncepcji apriorycznej syntezy, Mercier próbuje wykazać, że motyw, który skłania intelekt do połączenia podmiotu i predykatu w sądzie naukowym, nie jest zrelatywizowany do ludzkiej subiektywności[234], lecz ma charakter przedmiotowy. To przekonanie wyraża on w postaci następującego twierdzenia, które proponuje przyjąć za rozwiązanie problemu sformułowanego w ramach pierwszej i najważniejszej

---

[232] D. Mercier: *Critériologie générale…*, 1911, s. 252—253. „Stąd — wyjaśnia również Mercier — owe konsekwencje, w których streszczają się rezultaty krytycyzmu: pewność poznania jest całkowicie *relatywna* względem podmiotu myślącego; jednym słowem — *subiektywna*. Umysł wie, że jest koniecznością, aby myślał tak, jak myśli, ale nie wie w sposób nieunikniony, czy prawa jego myślenia odpowiadają obiektywnym relacjom (*subiektywizm*). Jednakże nie zajmując się wystarczająco tym, aby pozostać w zgodzie z samym ludzkim umysłem, Kant twierdzi, że może on osiągnąć *obiektywne* poznanie rzeczy *zmysłowych* (*pozytywizm*). Utrzymuje on, że poznania empiryczne mają tylko przedstawialność zjawiskową (*fenomenizm*). Jeżeli umysł ludzki może osiągnąć wyłącznie poznanie zjawisk, w sposób oczywisty wszystko, co przekracza dane zmysłowe — metafizyka, noumeny, Absolut — jest niepoznawalne (*agnostycyzm*)". Idem: *Critériologie générale…*, 1899, s. 194; Idem: *Critériologie générale…*, 1900, s. 199—200.

[233] D. Mercier: *Critériologie générale…*, 1899, s. 194—195; Idem: *Critériologie générale…*, 1900, s. 200.

[234] Por. P. Łaciak: *Struktura i rodzaje poznania „a priori" w rozumieniu Kanta i Husserla…*, s. 209.

części swej ogólnej teorii pewności — pierwszego problemu fundamentalnego: „Bezpośrednie sądy porządku idealnego — stwierdza Mercier w 1899 i 1900 roku — nie wynikają ze ślepej subiektywnej syntezy, ale są motywowane obiektywną oczywistością prawdy”[235]. Twierdzenie to rozwija w następujący sposób w wydaniu *Kryteriologii* z 1906 roku: „Gdy wypowiadamy bezpośrednie, pewne sądy — podkreśla — przypisanie predykatu podmiotowi nie następuje w wyniku syntezy *a priori*, lecz dokonuje się pod wpływem manifestacji obiektywnej tożsamości predykatu i podmiotu lub obiektywnej przynależności predykatu do podmiotu”[236]. Mercier podkreśla przy tym: „Jedynym możliwym dowodem tej tezy jest stwierdzenie przez świadomość faktu, że teza się potwierdza. Przeegzaminujmy zatem — proponuje — to, co się dzieje w świadomości, gdy wypowiadamy bezpośredni, pewny sąd. Weźmy za przykład to zdanie arytmetyczne, które według Kanta, byłoby syntetyczne *a priori*, lub — jeszcze prościej — twierdzenie $2 + 2 = 4$”[237]. Otóż, w przekonaniu Merciera, każdy, kto zastanawia się nad przyzwoleniem, dzięki któremu spontanicznie potwierdza prawdziwość danego zdania, obserwuje *fakt* potwierdzenia tożsamości predykatu i podmiotu, lecz również ma świadomość potwierdzenia owej tożsamości *po spostrzeżeniu*, że wychodzi ona na jaw w wyniku uobecnienia w świadomości obu terminów sądu, a zatem ma świadomość, że potwierdza tożsamość podmiotu i predykatu, ponieważ *spostrzegł*, że ujawnia się ona w jego świadomości[238]. „Przypuśćmy — pisze Mercier — że waham się przez moment, wypowiadając się na temat tożsamości lub nietożsamości terminów $(2 + 2)$ i (4): natychmiast mam świadomość dokonywania procesu analizy. Zamiast wyobrażać sobie numeryczne wyrażenie $(2 + 2)$, dokonuję najpierw dekompozycji pierwszego symbolu (2) na jego części składowe $(1 + 1)$, a następnie drugiego symbolu (2) na jego części składowe $(1 + 1)$. Podmiot w ten sposób rozłożony przyjmuje postać $(1 + 1) + (1 + 1)$. W taki sam sposób rozkładam wyrażenie (4) na jego części $(1 + 1 + 1 + 1)$. Podczas gdy te obrazy następują po sobie, uchwytuję w sposób abstrakcyjny ilości, które one symbolizują. Z jednej strony przedstawiam sobie $(1 + 1) + (1 + 1)$ jako dwie części, które mają

[235] D. Mercier: *Critériologie générale…*, 1899, s. 195; Idem: *Critériologie générale…*, 1900, s. 200—201.

[236] D. Mercier: *Critériologie générale…*, 1911, s. 238. Tym samym, jak pisał Witold Rubczyński, „cały nacisk rozważań jego [Merciera — A.B.] *Kryteriologii* spoczął na dociekaniach rękojmi pewności obiektywnie uzasadnionych prawd porządku idealnego, to jest stwierdzalnych przez samą analizę treści pojęć ustosunkowywanych do siebie w sądach”. W. Rubczyński: *Zróżnicowanie kierunków neotomistycznych*. „Przegląd Powszechny” 1930, t. 186, s. 187.

[237] D. Mercier: *Critériologie générale…*, 1911, s. 238.

[238] Por. ibidem. „Gdy zastanawiam się nad przyzwoleniem, które spontanicznie daję temu zdaniu — pisze Mercier w 1899 roku — spostrzegam, że nie tylko stwierdzam tożsamość predykatu 4 i podmiotu $2 + 2$, ale że stwierdzam ją, *ponieważ* najpierw *ją zobaczyłem*”. D. Mercier: *Critériologie générale…*, 1899, s. 195. Por. Idem: *Critériologie générale…*, 1900, s. 201.

zostać z sobą połączone; z drugiej strony widzę te dwie części jako połączone w jedną całość (1 + 1 + 1 + 1); w tych konkretnych symbolach mój intelekt odczytuje dwa abstrakcyjne, określone w sobie pojęcia: z jednej strony — części jednej całości, z drugiej — samą całość składającą się z tych części; w rezultacie — natychmiast — uobecnienie tych dwóch pojęć narzuca mi ogląd i w konsekwencji, potwierdzenie ich tożsamości. Tożsamość dwóch ilości symbolizowanych odpowiednio przez (1 + 1) + (1 + 1) i przez (1 + 1 + 1 + 1) manifestuje się zatem w całej swej jasności. Potwierdzam to umysłowo, ponieważ manifestuje się ona we mnie, ponieważ nie jest dla mnie możliwe, abym tego nie spostrzegł, a w konsekwencji, nie uznał istnienia owej tożsamości. Tę manifestację w pełnym świetle tożsamości podmiotu i predykatu mojego sądu nazywam — podkreśla Mercier — obiektywną oczywistością prawdy [*évidence objective de la vérité*]"[239]. Ten sam mechanizm ujawnia się, w przekonaniu Merciera, we wszystkich innych sądach porządku idealnego, w tym również w zaproponowanym przez Kanta sądzie 7 + 5 = 12. „Zatem — przekonuje — *mam świadomość formułowania sądów pod wpływem obiektywnej oczywistości prawdy*; zgadzania się na przedmiot tych sądów, ponieważ jego obiektywna oczywistość determinuje mnie do tego w sposób konieczny [*nécessitante*], to znaczy *pewny*. Mam zatem w należytej formie świadomość, że moje pewne przyzwolenie nie wynika z subiektywnej syntezy, której determinującego *motywu* nie potrzebowałbym widzieć"[240]. Swoje stanowisko wzmacnia Mercier, odwołując się dodatkowo do dwóch argumentów, które formułuje na potwierdzenie tezy o obiektywnym charakterze syntezy podmiotu i predykatu — argumentu następstwa stanów intelektualnych oraz porównania zdeterminowań oddziałujących na zmysły i intelekt.

Mercier zwraca uwagę na fakt, że zgodnie ze świadectwem świadomości, w stosunku do tego samego zdania poznający podmiot może zarówno znajdować się w stanie wątpienia, jak i skłaniać się ku pewności, aż po zupełną zgodę na rzeczywistość, którą dane zdanie afirmuje. „Dane jest — wyjaśnia Mercier — zdanie: liczba zakończona na 0 lub 5 jest podzielna przez 5. Może się od razu zdarzyć tak, że wątpię, czy terminy zdania muszą być połączone lub rozdzielone; ale dokonuję demonstracji twierdzenia i w miarę jak ujawnia się obiektywna relacja predykatu i podmiotu, skłaniam się ku połączeniu dwóch terminów, aż do chwili gdy spostrzegam ich obiektywną

[239] D. Mercier: *Critériologie générale…*, 1911, s. 238—239. Por.: Idem: *Critériologie générale…*, 1899, s. 195—196; Idem: *Critériologie générale…*, 1900, s. 201—202.

[240] D. Mercier: *Critériologie générale…*, 1911, s. 239. W 1899 roku Mercier podkreśla to również w następujący sposób: „Wystarczający powód mojej zgody na zdanie 2 + 2 = 4 opiera się na oczywistości obiektywnego związku dwóch terminów i jest fałszem, że moja zgoda to wynik w pełni subiektywnej syntezy, której uprzednia przyczyna miałaby mi się wymykać". Idem: *Critériologie générale…*, 1899, s. 196.

odpowiedniość i dokonuję ich połączenia”[241]. „To *następstwo* stanów wątpienia, przekonania, pewności — dodaje Mercier — przez które przechodzę, podczas gdy materia sądu pozostaje ta sama, wyjaśnia się w naszej obiektywistycznej teorii: według nas w rzeczywistości nie ma początkowo żadnej manifestacji tego, czym są terminy sądu względem siebie; w następnym momencie natura ich odniesienia zaczyna się ujawniać, aż do chwili kiedy ostatecznie owo odniesienie ukaże się w pełni takim, jakim jest. Jeżeli zatem prawo dokonanego przez intelekt potwierdzenia jest, jak utrzymujemy, *ujawnieniem się* prawdy ontologicznej, to wyjaśnia się następstwo rozmaitych stanów intelektu wobec tej samej treści; jest ono nawet nieuniknione, przyzwolenie bowiem jest proporcjonalne do obiektywnej manifestacji prawdy, tak jak efekt jest proporcjonalny do swej przyczyny […]. Jeżeli — podkreśla Mercier — przeciwnie, owo przekonanie intelektu, nie będąc podporządkowane manifestacji prawdy obiektywnej, dokonywałoby się za pośrednictwem władzy niezależnie od obiektywnej manifestacji prawdy, owo *następstwo* stanów intelektu byłoby niewyjaśnialne. Można by bez wątpienia zrozumieć, że wobec terminów *jednego* twierdzenia intelekt pozostaje w zawieszeniu i że wobec terminów *innego* twierdzenia znajduje się w stanie przyzwolenia; ale nie sposób zrozumieć, że *ta sama* materia i *ta sama* kategoria powodują tu wątpienie, a tam — przeciwnie — pewność. A zatem — konkluduje Mercier — następstwo stanów intelektu jest nie do pogodzenia z hipotezą Kantowską”[242]. Do podobnej konkluzji prowadzi zresztą Merciera także drugi z argumentów, który formułuje, aby potwierdzić swą tezę

[241] D. M e r c i e r: *Critériologie générale…*, 1911, s. 240. Por.: I d e m: *Critériologie générale…*, 1899, s. 197; I d e m: *Critériologie générale…*, 1900, s. 203. „Przeanalizujmy uważnie — proponuje Mercier — pracę, którą wykonuję, gdy przechodzę w ten sposób od wątpienia do pewności. Co czynię, aby rozwiać me wątpliwości? Uciekam się do wybiegu, szukam sposobu połączenia predykatu z podmiotem za pomocą pośrednika, który ma własność podzielności przez 5 i którego abstrakcyjne pojęcie weryfikuje się w liczbach zakończonych na 0 lub 5. Podejmuję refleksję i dostrzegam, że suma dwóch czynników stanowiących wielokrotność 5 sama jest wielokrotnością liczby 5, a zatem jest podzielna przez 5. Mój element pośredni został znaleziony: każda liczba zakończona na 0 lub 5 jest sumą dwóch części, z których każda jest wielokrotnością 5. W konsekwencji każda liczba może zostać rozłożona na dwie części — grupę dziesiątek z jednej strony i grupę jedności z drugiej. Grupa dziesiątek jest, oczywiście, wielokrotnością liczby 5, jeżeli więc grupa jedności to 0 lub 5, cała liczba jest wielokrotnością 5”. I d e m: *Critériologie générale…*, 1911, s. 240.

[242] D. M e r c i e r: *Critériologie générale…*, 1911, s. 240—241. Por.: I d e m: *Critériologie générale…*, 1899, s. 197—198; I d e m: *Critériologie générale…*, 1900, s. 203. Takie stanowisko Merciera w następujący sposób podsumował Alois Simon: „Niektórzy utrzymują dziś, że Mercier nie zrozumiał Kanta. Nie mam potrzebnych kompetencji do tego, aby zajmować stanowisko w tej debacie. Z naszego punktu widzenia pewne i interesujące wydaje mi się to, że w tym konflikcie między Mercierem a Kantem znajdują się zsumowane różnice pomiędzy umysłem łacińskim a umysłem germańskim: umysłem łacińskim, ukształtowanym całkowicie w formułach arystotelesowskich, w strachu przed subiektywizmem, który na pierwszy rzut oka wydaje

o obiektywnym charakterze syntezy podmiotu i predykatu w sądach porządku idealnego: „Zmysłowe wrażenia są zawsze determinujące; nawet kiedy są one iluzoryczne, ich oddziaływanie na zmysły jest zdecydowane, zgoda, która za nim idzie, jest nieodparta. Bez wątpienia, błędy zmysłów mogą być spostrzeżone, zważywszy, że przeciwstawia się je normalnej percepcji, ale to nie oszukany zmysł jest w stanie rozpoznać swój błąd […]. Dopóki przedmiot przyzwolenia intelektu nie jest zredukowany do terminów o absolutnej prostocie, nie pociąga on intelektu w sposób konieczny. Świadczy o tym fakt, że każde zdanie niebezpośrednie, aby zostało uznane, musi być udowodnione. Otóż dowodzić zdania, to uznać je co najmniej prowizorycznie i metodycznie za wątpliwe. Zatem intelekt ma we właściwej formie zdolność do zawieszenia swego przekonania do tego stopnia, że bezpośrednia oczywistość obiektywnej przynależności lub nieprzynależności predykatu do podmiotu nie determinuje owego przekonania, aby się ukazało. Co więcej — podkreśla Mercier — intelekt ciągle zachowuje możliwość zrewidowania swoich pewności. Może on stwierdzić bezpodstawność przedwczesnego przyzwolenia, uczynić je przedmiotem nowej refleksji i odłożyć swe definitywne przekonanie aż do chwili, gdy manifestacja prawdy wyda mu się kompletna. Umysł ludzki — stwierdza w konsekwencji Mercier — nie jest, jak sądził Kant, siłą aktywną samą z siebie, »*spontanicznością*«; jest on porównywalny z maszyną, której oczywista prawda ontologiczna jest motorem lub — zgodnie ze stosowanym już słowem — *motywem*”[243].

Tak oto, szukając przyczyny pewności, wskazuje Mercier obiektywną oczywistość motywującą pewność ludzkich przekonań, a jego odpowiedź na pytanie o to, czego można być pewnym, brzmi: zdań, których obiektywna oczywistość jest motywem pewności[244]. „Umysł ludzki — podkreśla Mercier — ma zatem w posiadanej zdolności rozróżniania między poznaniami *umotywowanymi* i *nieumotywowanymi* bezpieczne kryterium pożądanych warunków: wewnętrzne, obiektywne i bezpośrednie kryterium pewności. To kryterium — wyjaśnia Mercier — jest *wewnętrzne*: nie jest ono zapożyczone od żadnego zewnętrznego autorytetu, ale spoczywa w samej świadomości

się angażować umysł w pewną, co najmniej pozorną pogardę wobec podmiotu”. A. Simon: *Position philosophique du Cardinal Mercier*. Bruxelles 1962, s. 72.

[243] D. Mercier: *Critériologie générale…*, 1899, s. 198—199; Idem: *Critériologie générale…*, 1900, s. 204—205; Idem: *Critériologie générale…*, 1911, s. 241—242. Tego rodzaju zreflektowane poznanie jest, jak pisze Mieczysław A. Krąpiec, „naturalnym metajęzykiem w stosunku do poznania spontanicznego. Zreflektowane poznanie już samoczynnie reguluje i sprawdza poprawność spontanicznych aktów poznawczych”. M.A. Krąpiec: *Kardynał Dezydery Józef Mercier a Polska*. W: *Belgia — Polska: bilans i perspektywy badawcze. Kolokwium belgijsko-polskie w Katolickim Uniwersytecie Lubelskim 7—8 października 1977*. Red. J. Rebet. Lublin 1988, s. 111.

[244] Por.: D. Mercier: *Critériologie générale…*, 1899, s. 200—201; Idem: *Critériologie générale…*, 1900, s. 206; Idem: *Critériologie générale…*, 1911, s. 244.

podmiotu, który uznaje się za pewny; jest ono *obiektywne*, jeśli zważyć, że polega na oczywistości prawdy ontologicznej, czy też prawdy *obiektywnej*; jest wreszcie *bezpośrednie*, jako że […] do zdań bezpośrednich ograniczyliśmy refleksyjną kontrolę nauki pewnej […]. Co więcej, przewidujemy od tej chwili, że poznania *pośrednie* są oparte na tym samym motywie i ukierunkowane przez to samo kryterium oczywistości obiektywnej, co poznania bezpośrednie […]. Różnica między pierwszymi a drugimi prawdami jest całkowicie relatywna do zdolności poznającego podmiotu — nie wpływa na samą istotę poznawanych przedmiotów”[245]. W konsekwencji, jak podkreśla Mercier, „uznaliśmy za przyjęte, że intelekt ma konieczne i powszechne poznania porządku idealnego. Kant zgadza się z nami w tym punkcie, ale utrzymuje, że konieczność i powszechność naszych poznań nie mogą mieć pochodzenia eksperymentalnego i w rezultacie musi je tłumaczyć konstytucja podmiotu myślącego. Musiał on więc popaść w rodzaj subiektywizmu. Sądzimy, że wykazaliśmy, iż intelekt ludzki jest w posiadaniu *obiektywnego* kryterium prawdy, za którego pośrednictwem jest w stanie *rozpoznać*, czy dane poznanie jest *umotywowane* (*criterium propter quod*, *motyw* pewności), i następnie *rozróżnić* między poznaniami, które zasługują na refleksyjne przyzwolenie, i tymi, które na to nie zasługują (*criterium secundum quod*, *reguła* pewności) […]. Tymczasem — zaznacza jednak Mercier — pozostaje jedna kwestia do wyjaśnienia. Zostało przyjęte, że mamy konieczne i powszechne poznania porządku idealnego. Ten fakt jest kontestowany. Pozytywiści utrzymują, że padliśmy ofiarą pomyłki; wszystkie nasze poznania są według nich szczegółowe”[246]. Z tego też powodu Mercier podejmuje polemikę ze stanowiskiem pozytywistycznym, dążąc do wykazania, że sądy w porządku idealnym mają nie tylko charakter obiektywny, ale również konieczny i powszechny.

[245] D. Mercier: *Critériologie générale…*, 1899, s. 201; Idem: *Critériologie générale…*, 1900, s. 206—207; Idem: *Critériologie générale…*, 1911, s. 244.

[246] D. Mercier: *Critériologie générale…*, 1899, s. 223—224; Idem: *Critériologie générale…*, 1900, s. 229; Idem: *Critériologie générale…*, 1911, s. 266—267. Tymczasem Mercier podkreśla, że „w poszukiwaniu ostatecznego fundamentu pewności to o powszechność naszych poznań chodzi — idealnych i realnych zarazem”. Idem: *La théorie des trois vérités primitives…*, s. 11.

4.4. Powszechność i konieczność sądów w porządku idealnym — dyskusja z pozytywistami

Pozytywizm, który, jak pisał Alois Simon, w 1880 roku przeżywał swe apogeum[247], to bez wątpienia, obok koncepcji Kanta, drugi z najważniejszych filozoficznych przeciwników Merciera, a walka z tym stanowiskiem zostaje wręcz wpisana w program neoscholastycznej szkoły lowańskiej. To przecież w 1894 roku, w opublikowanym na łamach „Revue Néo-Scolastique" programowym artykule szkoły Mercier pisze: „Weźmy filozofię, która w opozycji do naszej mieni się »naukową«, czy też »pozytywną« […]. Mówi się nam, że intelekt ludzki ma tylko jeden uprawniony sposób poznania, i odrzuca się *a priori* twierdzenia mające za przedmiot stosunki istotnościowe, absolutne, niezależne od stwierdzenia konkretnych faktów; dostrzega się tylko materię, wzbrania się przed badaniem wszelkich problemów, które dotykają rzeczywistości niematerialnych. Ale — pyta Mercier — czy nie widać, że jest to postulat, który zakłada prawdę pozytywizmu i wszystkich jego konsekwencji? Aby można było postawić tezę, że istnieje tylko jeden sposób poznania, sposób określający się jako »pozytywny«, i jedna kategoria bytów poznawalnych, którą jest świat rzeczywistości fizycznych, trzeba, aby było wewnętrznie oczywiste, że pojęcia bytu i bytu cielesnego są tak samo rozumiane […]. Jest to — podkreśla jednak Mercier — żądanie arbitralne, aby owe pojęcia utożsamiać, i akt tyranicznego dogmatyzmu [*dogmatisme tyrannique*], aby uzależniać całą naukową oraz filozoficzną krytykę od podobnej identyfikacji"[248]. Na tego rodzaju „tyraniczny dogmatyzm" pozytywizmu Mercier zwraca zresztą uwagę już w wystąpieniu inaugurującym jego filozoficzną działalność w Louvain, kiedy to podkreśla: „Podczas gdy pozytywistyczny empiryzm udaje, że zadowala się zebranymi i uzgodnionymi faktami, zatrzymuje po prostu wszelki wznoszący się ku przyczynom i celom zjawisk ruch analizy; zabrania sobie poszukiwań absolutu, który nazywa »niepozna-

[247] Por. A. Simon: *Le Cardinal Mercier*. Bruxelles 1960, s. 43.

[248] D. Mercier: *La Philosophie Néo-Scolastique*. „Revue Néo-Scolastique" 1894, nr 1, s. 12. Por. L. de Raeymaeker: *Le Cardinal Mercier et l'Institut Supérieur de Philosophie de Louvain…*, s. 103—104. Nieprzejednaną postawę Merciera wobec pozytywizmu podkreślał również Maurice de Wulf: „Przeczytajcie pierwsze dzieła filozoficzne Merciera, a zobaczycie, jakie miejsce zajmuje pozytywizm w jego polemikach. Nie przestaje on głosić jego dumnej niewystarczalności, ukazywać, że *fakt doświadczony* nie jest koniecznie *jedyną* realnością, że ludzie nauki popadają w iluzję, kiedy sądzą, że mogą się obyć bez zasad racjonalnych, bez których interpretacja faktów jest niemożliwa". M. de Wulf: *Le philosophe et l'initiateur…*, s. 99—100.

walnym«"[249]. Oba te wystąpienia kryją w sobie zasadniczy zarzut, który formułuje Mercier przeciwko koncepcji pozytywistów i który precyzyjnie definiuje w *Kryteriologii* z 1899 roku: „W oczach pozytywistów […] wszystkie sądy są *empirycznymi* połączeniami faktów […]. Badanie naszych poznań ujawnia, że wszystkie one w ostatecznej analizie redukują się do szczegółowych doświadczeń i do sądów empirycznych"[250]. Skutki takiego sposobu myślenia są, w przekonaniu Merciera, zdecydowanie negatywne, czemu daje wyraz w 1894 roku w przemówieniu wygłoszonym z okazji otwarcia nowych budynków Wyższego Instytutu Filozofii w Louvain. „Nie powiem — podkreśla Mercier — że zewnętrzna obserwacja nie może dostarczyć nam żadnej pewności bez opierania się na obserwacji *wewnętrznej*; nie powiem więcej, że obserwacja koincydencji — albo współistniejących zjawisk, albo przyczyn i skutków — jest sama z siebie niezdolna do tego, by zapewnić nam kiedykolwiek poznanie *prawa* i w konsekwencji, uzasadnić nazwę *nauki* przyrodniczej; te rzeczy powiedziano sto razy i podkreślanie tego byłoby banalne. Chcę zaznaczyć, że nauka nie tkwi w obserwacji ani w eksperymentowaniu na faktach, ale w zrozumieniu faktów dzięki zasadom wyższym"[251]. W konsekwencji Mercier walczy z pozytywizmem, ponieważ w jego przekonaniu, odbiera on fundamentalnym prawom naukowym charakter ogólny i konieczny, a nadaje im wyłącznie status praw obserwacyjnych, formułowanych w ścisłym związku z doświadczeniem. „Czy zasady — pyta Mercier — które leżą u podstaw nauk, są, jak twierdzimy, a wraz z nami twierdzi również Kant, prawdziwie *powszechne*? Nie, odpowiadają pozytywiści, zdania, z których składa się nauka, są stwierdzalne z pewnością tylko w granicach weryfikowalności przez doświadczenie. My, przeciwnie, utrzymujemy, że występują zdania stwierdzalne z pewnością nie tylko z tego powodu, że doświadczenie może je zweryfikować, ale *powszechnie*"[252]. Dlatego też pró-

[249] D. Mercier: *Discours d'ouverture du cours de philosophie de s. Thomas…*, s. 14. Por. M. de Wulf: *Cardinal Mercier: Philosopher*. „The New Scholasticism" 1927, vol. 1, nr 1, s. 2—3.

[250] D. Mercier: *Critériologie générale…*, 1899, s. 225—226; Idem: *Critériologie générale…*, 1900, s. 231— 232; Idem: *Critériologie générale…*, 1911, s. 268—269. Już w *Teorii poznania pewnego* z 1885 roku Mercier pisze: pozytywista, „mimo że jest niezdolny do tego, aby zdać sobie sprawę z cech powszechności i konieczności nauki, zamierza jednak je uzasadnić […]. Jeśli nie przyjmuje niczego poza »nauką pozytywną«, to znaczy poza nauką o realnościach materialnych zawartych w polu obserwacji zmysłowej, nie przeczy jednakże ani istnieniu, ani absolutnej możliwości realności nadzmysłowych; zadowala się on systematycznym lekceważeniem ich poszukiwań; wyraża on raczej obojętność niż wątpliwość". Idem: *Théorie de la connaissance certaine…*, s. 114.

[251] D. Mercier: *Discours prononcé à l'occasion de la remise de son portrait 2 décembre 1894…*, s. 10. Por. Idem: *La création d'une École Supérieure de Philosophie à l'Université de Louvain…*, s. 2.

[252] D. Mercier: *Critériologie générale…*, 1899, s. 224; Idem: *Critériologie générale…*, 1900, s. 230; Idem: *Critériologie générale…*, 1911, s. 267. Por. E. Crahay: *Manifestation*

bę rozwiązania pierwszego problemu fundamentalnego kończy Mercier polemiką ze stanowiskiem pozytywistów, podejmując w pierwszej kolejności szczegółową analizę ich argumentów.

4.4.1. Ogólność i konieczność w ujęciu pozytywistów

O ile w dyskusji z Kantem zamierzał Mercier udowodnić, że aksjomaty algebry, geometrii oraz zasada przyczynowości nie są syntetyczne *a priori*, a zatem mają charakter obiektywny, o tyle teraz, podejmując polemikę z pozytywistami, chce wykazać, że aksjomaty te nie są sądami empirycznymi, mają więc charakter powszechny i konieczny. W opinii Merciera problem powszechnego i koniecznego charakteru twierdzeń matematycznych podzielił samych pozytywistów. O ile bowiem David Hume postulował, zdaniem Merciera, właśnie taki charakter owych twierdzeń, a Hippolyte Taine bronił obiektywnej konieczności aksjomatów przed zarzutami Johna Stuarta Milla, o tyle pozytywiści angielscy: Herbert Spencer, Thomas H. Huxley, a zwłaszcza John Stuart Mill, utrzymywali, że nie ma żadnego zdania, którego pewność nie opierałaby się na doświadczeniu zmysłowym[253]. W artykule *Pozytywizm i prawdy konieczne nauk matematycznych*, zawierającym fragmenty polemiki ze stanowiskiem pozytywistycznym opublikowane w ramach *Kryteriologii* z 1899 roku, Mercier podkreśla, że to właśnie John Stuart Mill jako pierwszy w obozie pozytywistów próbował związać powszechność prawd matematycznych z wyjaśnianiem empirycznym, zmieniając tym samym charakter owych prawd. „Mill — pisze Mercier — jest, jak sądzimy, pierwszym, który usiłował uniwersalizować empiryczne tłumaczenie wiedzy; postawił on śmiało tezę, że arytmetyka, algebra i geometria zawierają wyłącznie fakty — przybliżenia faktów — i że w konsekwencji, ich wartość naukowa jest całkowicie eksperymentalna”[254]. Relacjonując stanowisko

en l'honneur de Mgr D. Mercier. Louvain 1895, s. 8—9. Najobszerniej krytykę stanowiska pozytywistów formułuje Mercier w ramach pracy *Źródła współczesnej psychologii*. Por. D. Mercier: *Les origines de la psychologie contemporaine…*, s. 374—420.

[253] Por.: D. Mercier: *Critériologie générale…*, 1899, s. 240; Idem: *Critériologie générale…*, 1900, s. 245—246; Idem: *Critériologie générale…*, 1911, s. 281.

[254] D. Mercier: *Le positivisme et les vérités nécessaires des sciences mathématiques…*, s. 13. „Nauka liczb — pisze Mill — nie stanowi wyjątku od tego, co wyżej powiedziano, że procesy nauk dedukcyjnych są czysto indukcyjne i że ich ostatnie prawidła są to uogólnienia z doświadczenia” (J.S. Mill: *Logika*. Streścił A. Dygasiński. Warszawa 1879, s. 116). Nieco dalej tłumaczy również Mill, na czym w jego rozumieniu polega istota owych uogólnień — związywania faktów przez pojęcie, czyli, jak twierdzi Mill, porównywania faktów i oznaczania, w czym one są do siebie podobne. Por. ibidem, s. 322.

Milla, Mercier podkreśla, że w przekonaniu brytyjskiego empirysty Euklidesowe definicje z dziedziny geometrii są wyrazem konkretnych realności — przybliżeniami, zgodnie z którymi na przykład punkt oznacza *widzialne minimum* rozciągłości, natomiast linia — *minimum* szerokości[255]. *„Aksjomaty geometrii* — zaznacza Mercier — takie na przykład, jak ten aksjomat Euklidesa: dwie linie proste nie mogą obejmować przestrzeni — czerpią całą swą oczywistość z obserwowanych faktów. Bez wątpienia, nie potrzebujecie fizycznego doświadczenia, aby stwierdzić ważność aksjomatów, ale zastępujecie je doświadczeniem wyobrażeniowym; z kryteriologicznego punktu widzenia, w którym się mieścimy, jedno doświadczenie warte jest tyle samo, co drugie […]. *Doświadczenie* wyobrażeniowe dostarcza więc dowodu, że linie, które obejmują przestrzeń, nie są lub już nie są tym, co nazywamy liniami prostymi, krótko mówiąc, dwie proste nie mogą obejmować przestrzeni"[256]. Mercier dodaje również, że w przekonaniu Milla także cała *arytmetyka* opiera się na definicjach i aksjomatach, takich jak na przykład: trzy to dwa plus jeden; sumy równych ilości są równe; dwie ilości równe trzeciej są równe sobie. Utworzenie tego rodzaju definicji i aksjomatów wymaga doświadczenia, dzięki któremu definicja liczby trzy powstaje na podstawie wrażeń wywoływanych przez konkretne realności — zbiory elementów, które mogą zostać zmysłowo wskazane — podobnie zresztą, jak w wypadku aksjomatów, które zawsze w ostatecznym wymiarze opierają się na tych samych zasadach, co odwołujące się do oglądu rozmaitych konfiguracji jednostek definicje liczb[257]. „Możemy zatem — podkreśla Mercier — uogólnić naszą tezę i powiedzieć, że aksjomaty, tak jak definicje nauk o liczbach, są *prawdami z doświadczenia*. Wartość aksjomatów jest również tylko przybliżona lub warunkowa. W rzeczywistości — tłumaczy Mercier stanowisko Milla — wszystkie zasady arytmetyczne zakładają ten początkowy aksjomat 1 = 1. Otóż nie mamy prawa mówić, że […] odległość oceniona na jeden kilometr jest równa innej odległości ocenionej na jeden kilometr, jeżeli odkryjecie, że […] zmierzone na nowo, dwie odległości, które uznajecie za jeden kilometr, nie są dokładnie jednym kilometrem. Zatem albo 1 jest równe 1 tylko w przybliżeniu, albo aksjomat może podawać się za powszechne prawo liczenia tylko *pod warunkiem* ukrytego założenia, że różnice niezmysłowe są uważane

[255] Por.: D. Mercier: *Critériologie générale…*, 1899, s. 241; Idem: *Critériologie générale…*, 1900, s. 246—247; Idem: *Critériologie générale…*, 1911, s. 282.

[256] D. Mercier: *Critériologie générale…*, 1899, s. 242; Idem: *Critériologie générale…*, 1900, s. 247; Idem: *Critériologie générale…*, 1911, s. 282—283. W bardzo podobny sposób stanowisko Milla w tej kwestii przedstawiał także Hippolyte Taine. Por. H. Taine: *Le positivisme anglais. Étude sur Stuart Mill*. Paris 1878, s. 57—58.

[257] Por.: D. Mercier: *Critériologie générale…*, 1899, s. 242; Idem: *Critériologie générale…*, 1900, s. 247—248; Idem: *Critériologie générale…*, 1911, s. 283. Por. także: J.S. Mill: *Logika…*, s. 116.

za ilości pomijalne”[258]. Co więcej, Mercier dodaje, że podobny, empiryczny charakter mają, w przekonaniu Milla, również pierwsze zasady, w tym także zasada sprzeczności. „*Zasada sprzeczności* — zauważa — i inne pierwsze zasady są uogólnieniami faktów doświadczenia”[259]. Jest to o tyle ważne, że próbując wykazać przeciwko Kantowi analityczny charakter zasady przyczynowości, ukazywał Mercier związek owej zasady z zasadą sprzeczności. Teraz musi bronić przeciwko pozytywistom nieempirycznego charakteru samej zasady sprzeczności. Trzeba przy tym podkreślić, że w opinii Merciera, Mill nie wyklucza ogólnego i koniecznego charakteru tych zasad, podobnie jak aksjomatów i definicji matematycznych, ale wiąże go po prostu z doświadczeniem, przekonując, że to właśnie doświadczenie daje im gwarancję pewności. Mercier zaznacza, że zdaniem Milla, „na tych, którzy przeczą powszechności kryterium doświadczenia, ciąży, jak mówi, ciężar udowodnienia, że istnieją prawdy, których pewność byłaby niezależna od motywów empirycznych […]. Nie możecie w efekcie zaprzeczyć swoim przeciwnikom, mówi Stuart Mill, że doświadczenie przynosi zdaniom »koniecznym« siłę co najmniej *potwierdzającą* i że to eksperymentalne potwierdzenie jest tak ogólne i tak stałe, że z braku innej przyczyny wystarczy, aby zrodzić pewność”[260]. Nie jest to jednak, jak chce tego Mercier, abstrakcyjna ogólność pojęć idealnych, przypisywalnych powszechnie, w takim samym sensie nieokreślonej wielości podmiotów mających te same cechy istotne, lecz ogólność w sensie reprezentatywnym — zbiorowe przedstawienie zmysłowe jako połączenie wielu odrębnych percepcji lub obrazów aspektowo podobnych do siebie przedmiotów[261], kiedy to konkretny, jednostkowy obraz, ze względu na jakąś posiadaną przez siebie cechę, staje się w tym aspekcie znakiem-nazwą

[258] D. Mercier: *Critériologie générale…*, 1899, s. 243; Idem: *Critériologie générale…*, 1900, s. 248—249; Idem: *Critériologie générale…*, 1911, s. 283—284. Por. J.S. Mill: *Logika…*, s. 116. W konsekwencji, jak pisał Hippolyte Taine, relacjonując stanowisko Milla, „istnieje tylko jeden aksjomat — aksjomat tożsamości. Inne są tylko jego zastosowaniami lub rozwinięciami”. H. Taine: *Le positivisme anglais…*, s. 135.

[259] D. Mercier: *Critériologie générale…*, 1899, s. 243; Idem: *Critériologie générale…*, 1900, s. 249; Idem: *Critériologie générale…*, 1911, s. 284.

[260] D. Mercier: *Critériologie générale…*, 1899, s. 244; Idem: *Critériologie générale…*, 1900, s. 249; Idem: *Critériologie générale…*, 1911, s. 284.

[261] Por.: D. Mercier: *Critériologie générale…*, 1899, s. 230; Idem: *Critériologie générale…*, 1900, s. 235—236; Idem: *Critériologie générale…*, 1911, s. 272. „Istota lub natura bytu — twierdził Hippolyte Taine — jest nieokreśloną sumą jego własności” (H. Taine: *Le positivisme anglais…*, s. 41), natomiast Herbert Spencer podkreślał: „Abstrakcja oznacza pewien szczegół odłączony umysłem z sumy własności danego objawu, kiedy ogólność stosuje się do przedmiotu skupiającego w sobie i przedstawiającego wiele podobnych przymiotów. Tam rozważamy właściwości jakiegoś pojedynczego objawu, niezależnie od innych z nim spojonych; tu śledzimy jedynie jego powtarzanie się, czyli częstokrotność, bez względu czy połączony jest z innymi”. H. Spencer: *Klasyfikacja wiedzy*. Tłum. A. Nal. Warszawa 1873, s. 7.

wszystkich innych, podobnych mu konkretów i konkrety te reprezentuje[262]. Mercier przypomina w tym kontekście podstawowy aksjomat pozytywizmu: tylko to, co zmysłowe, może stanowić przedmiot poznania[263], i komentuje następujące słowa Hippolyte Taine'a z jego dzieła *De l'intelligence*: „»Idea ogólna jest tylko nazwą wyposażoną w dwie cechy znaku. Pierwsza cecha to własność bycia przywołaną przez percepcję wszelkiego indywiduum z klasy. Druga cecha to własność wywoływania w nas obrazów indywiduów z tej tylko klasy«. Nazwa związana z poszczególnym doświadczeniem — podkreśla Mercier — taka byłaby zatem, według Taine'a, ostateczna pozostałość z analizy naszych poznań. Nie mielibyśmy, mówiąc właściwie, ogólnych idei"[264]. Takie określenie tego, co ogólne, powoduje, że zmienia się również rozumienie konieczności prawd matematycznych i aksjomatów. „Nie ma zatem zdecydowanie — stwierdza Mercier, przedstawiając stanowisko Milla — żadnego dobrego powodu ani z doświadczenia, ani z analizy, który nakazywałby nam przypisać prawdom matematycznym i — bardziej ogólnie — prawdom koniecznym, czy też prawdom idealnym konieczność różną od konieczności zdań z doświadczenia. Podtrzymujemy więc, że *pewność wszystkich naszych poznań opiera się na podstawie empirycznej*"[265]. Jaki charakter przyjmowałaby zatem owa wywodząca się z doświadczenia konieczność prawd matematycznych i najważniejszych zasad nauk ścisłych? Byłaby to, jak pisze Mercier, ko-

[262] Mercier odwołuje się tu do stanowiska Hippolyte Taine'a, które przedstawia w następujący sposób: „Gdy obserwuję, mówi Taine, pewną liczbę razy sosny, jesiony, kasztany, brzozy, pozostaje mi obraz strzelistego pnia i rozwiniętych gałęzi; tym dwóm wyróżniającym cechom przypisuję *nazwę* — nazwę drzewa. Tak samo, jak dopiero co dym był znakiem płomienia, budząc wspomnienie i prowokując uwagę, tak samo *nazwa »drzewo«* jest znakiem dwóch cech wyróżniających wszystkie indywidua z klasy drzew i tylko z tej klasy; budzi on, gdy jest postrzeżony, obrazy indywiduów klasy, i odwrotnie, indywidua klasy, gdy są postrzeżone, wywołują obraz znaku". D. Mercier: *Critériologie générale…*, 1899, s. 235; Idem: *Critériologie générale…*, 1900, s. 241; Idem: *Critériologie générale…*, 1911, s. 277.

[263] Por.: D. Mercier: *Critériologie générale…*, 1899, s. 228; Idem: *Critériologie générale…*, 1900, s. 233; Idem: *Critériologie générale…*, 1911, s. 270. Herbert Spencer pisze natomiast o drugim, nie mniej ważnym założeniu pozytywistów. „»Każde poznanie jest wynikiem doświadczenia«: Oto — podkreśla Spencer — co utrzymuje Comte i ja z nim". H. Spencer: *Klasyfikacja wiedzy…*, s. 68.

[264] D. Mercier: *Critériologie générale…*, 1899, s. 232; Idem: *Critériologie générale…*, 1900, s. 238; Idem: *Critériologie générale…*, 1911, s. 274. W innym miejscu Taine pisał: „Mamy tylko dwie grupy faktów: jeden fakt zasadniczy, mianowicie proces zużywania i odnawiania, zwany życiem, a z drugiej strony — fakty upodrzędnione, mianowicie czynności i budowa, które umożebniają zasadnicze procesy życia. Wreszcie mamy stosunek, mianowicie konieczność, która podporządkowuje te fakty pod fakt zasadniczy. Fakty i stosunki — nic więcej". H. Taine: *O metodzie*. Tłum. L. Grendyszyński. Przedmowa A. Mahrburg. Warszawa—Petersburg 1890, s. 60.

[265] D. Mercier: *Critériologie générale…*, 1899, s. 247—248; Idem: *Critériologie générale…*, 1900, s. 253; Idem: *Critériologie générale…*, 1911, s. 287. Por. H. Taine: *Le positivisme anglais…*, s. 60.

nieczność „*subiektywna*, to znaczy zależna od osobistej dyspozycji podmiotu myślącego, i nie miałaby wartości obiektywnego oraz powszechnego kryterium. Konieczność aksjomatu oznacza dla nas, uważa Stuart Mill, że negacja aksjomatu jest niezrozumiała”[266]. Mercier zwraca tu uwagę na swoiste odwrócenie porządków: negacja aksjomatu nie jest w tej sytuacji niezrozumiała dlatego, że jego konieczność ma charakter oczywisty, ale aksjomat ma charakter konieczny dlatego, że jego negacja jest niezrozumiała, co więcej, niezrozumiały charakter owej negacji zależy od uwarunkowań subiektywnych — zmienia się w zależności od indywidualnych dyspozycji ludzkiego umysłu[267]. Tak więc, zdaniem Merciera, jak ogólność ujmują pozytywiści nie abstrakcyjnie, lecz reprezentatywnie, tak też konieczność, zamiast na obiektywnym kryterium oczywistości, opiera się w ich ujęciu na subiektywnym kryterium niezrozumiałości[268]. Na taką interpretację ogólności i konieczno-

[266] D. M e r c i e r: *Critériologie générale…*, 1899, s. 253; I d e m: *Critériologie générale…*, 1900, s. 257; I d e m: *Critériologie générale…*, 1911, s. 291. Bardzo podobne stanowisko zajmuje w swej rozprawie *O metodzie* Hippolyte Taine. Por. H. T a i n e: *O metodzie…*, s. 62.

[267] D. M e r c i e r: *Critériologie générale…*, 1899, s. 252—253; I d e m: *Critériologie générale…*, 1900, s. 257—258; I d e m: *Critériologie générale…*, 1911, s. 291—292. Stąd też, w przekonaniu pozytywistów, tego rodzaju konieczny charakter aksjomatów wiąże się ściśle także z doświadczeniem. Zwraca na to uwagę Hippolyte Taine, który w swej pracy poświęconej Millowi zaznacza: „Aksjomaty, jakkolwiek ich przeciwieństwo jest niezrozumiałe, są doświadczeniami pewnej klasy, i to dlatego, że są one doświadczeniami pewnej klasy, ich przeciwieństwo jest niezrozumiałe”. H. T a i n e: *Le positivisme anglais…*, s. 60.

[268] Mercier zaznacza, że kryterium to rozwija przede wszystkim Herbert Spencer, który „tak jak John Mill, utrzymuje, że prawdy idealne są prawdami z doświadczenia, ale dwóch liderów angielskiego empiryzmu nie zgadza się co do hierarchicznego porządku motywów, które determinują nasze pewności. Według Milla najwyższym motywem jest doświadczenie; według Spencera — niemożliwość zrozumienia negacji tego, co określamy jako pewne”. D. M e r c i e r: *Critériologie générale…*, 1899, s. 257; I d e m: *Critériologie générale…*, 1900, s. 262; I d e m: *Critériologie générale…*, 1911, s. 296. Mercier odwołuje się tu do fragmentu *Zasad psychologii* (*Principles of psychology*), w którym Spencer przekonuje: „*Niezrozumiałość negacji* danego poznania jest oznaką tego, że osiągnęło ono wyższą rangę w hierarchii naszej wiedzy. Niezrozumiałość ta jest kryterium, według którego sądzimy, że prawomocność poznania jest nieprzekraczalna” (cyt. za: ibidem). Rodzi się jednak pytanie, pod jakim warunkiem kryterium to może być stosowane. Mercier uznaje, że Spencer dopuszcza je „wyłącznie w wypadku *ścisłej niezrozumiałości* i *dla zdań absolutnie prostych*. Kryterium niezrozumiałości musi być pojmowane w sensie ścisłym tego słowa, jako przyzwolenie absolutnie nie do rozbicia. Konieczność danego zdania tłumaczy się w efekcie niemożnością złamania przyzwolenia ustalonego w naszej strukturze mózgowej przez doświadczenie, niemożnością, w którą popadliśmy” (D. M e r c i e r: *Critériologie générale…*, 1899, s. 258—259; I d e m: *Critériologie générale…*, 1900, s. 263; I d e m: *Critériologie générale…*, 1911, s. 297). Powołując się na Spencera, Mercier wyjaśnia, że zgodnie z tego rodzaju założeniami, istnieją twierdzenia, na przykład takie jak: „Lód jest ciepły”, w których teoretycznie ciepłota lodu daje się pomyśleć, jako że można pomyśleć sytuację, w której woda zamarza w temperaturze wyższej niż temperatura ludzkiego ciała. Jednakże nie sposób pomyśleć sytuacji, w której jeden bok trójkąta byłby równy sumie dwóch pozostałych boków — nie pozwala na to żaden wysiłek wyob-

ści Mercier, oczywiście, zgodzić się nie może, wobec czego formułuje przeciwko niej zdecydowaną krytykę.

4.4.2. Odrzucenie tezy o reprezentatywnym charakterze ogólności

Mercier podkreśla, że taka postać reprezentatywnej ogólności, którą w jego przekonaniu, proponują pozytywiści, nie może przede wszystkim, jako pewna forma zbiorowego przedstawienia zmysłowego, zapewnić twierdzeniom naukowym charakteru powszechnego. „*Zbiorowe* przedstawienie zmysłowe — zwraca uwagę Mercier — na przykład przedstawienie tłumu, jest po prostu *połączeniem wielu* odrębnych percepcji lub obrazów przedmiotów *podobnych* pod pewnymi aspektami, ale różniących się pod innymi. Otóż — podkreśla Mercier — pojęcie *abstrakcyjne* jest przypisywalne *pojedynczo*

raźni, co powoduje, że twierdzenie: „Długość jednego z boków trójkąta nie jest równa sumie długości dwóch boków pozostałych", jest konieczne, ponieważ jego negacja jest niezrozumiała. (Por.: D. M e r c i e r: *Critériologie générale…*, 1899, s. 259; I d e m: *Critériologie générale…*, 1900, s. 264; I d e m: *Critériologie générale…*, 1911, s. 297). Mercier dodaje, że „zdanie, którego zaprzeczenie jest niezrozumiałe, jest jedynym, mówi Spencer, do którego kryterium [niezrozumiałości — A.B.] jest ściśle stosowalne. Inny warunek to taki, że wchodzące w grę zdania muszą być *absolutnie proste*" (I d e m: *Critériologie générale…*, 1911, s. 297—298. Por.: I d e m: *Critériologie générale…*, 1899, s. 259; I d e m: *Critériologie générale…*, 1900, s. 264). Mercier zwraca w tym kontekście uwagę na formułowany przeciwko koncepcji Spencera zarzut, że wiele sądów było — jako negacje zdań prawdziwych — uznawanych niegdyś za niezrozumiałe, a dziś uznaje się je za całkowicie pewne, i w odpowiedzi przytacza słowa samego Spencera: „Sądy błędnie zaakceptowane jako prawdziwe dzięki wierze w niezrozumiałość ich negacji były sądami złożonymi. Otóż do sądów złożonych kryterium niezrozumiałości nie jest stosowalne i niepewne zastosowania kryterium nie świadczą przeciwko samemu kryterium" (cyt. za: D. M e r c i e r: *Critériologie générale…*, 1899, s. 259—260; I d e m: *Critériologie générale…*, 1900, s. 264; I d e m: *Critériologie générale…*, 1911, s. 298). W takim stanowisku Spencera dostrzega jednak Mercier zasadniczy błąd, który jego zdaniem, polega na pomyleniu przez Spencera tego, co niezrozumiałe, z tym, co nie do przyjęcia (*inadmissible*). „Autor — pisze Mercier — płynnie myli »zrozumienie« [*concevoir*] rzeczy i »wiarę« [*croire*] w jej istnienie; w konsekwencji terminów *niezrozumiały* i *nie do zaakceptowania* używa bez zróżnicowania […]. *To, co niezrozumiałe* [*inconcevable*], jest porządku idealnego, wyraża niemożliwość; to, co *nie do uwierzenia* [*incroyable*], czy też raczej *nie do przyjęcia* [*inadmissible*], odnosi się do porządku istnień, jest negacją faktu. Pod przykryciem tej dwuznaczności — konkluduje Mercier — Herbert Spencer wydaje się nadawać pewności ogólną postać; w rzeczywistości jego kryterium stosuje się wyłącznie do istnień". I d e m: *Critériologie générale…*, 1899, s. 261—262; I d e m: *Critériologie générale…*, 1900, s. 266; I d e m: *Critériologie générale…*, 1911, s. 299—300.

i *w tym samym sensie nieokreślonej wielości* podmiotów”[269]. Gwarantuje to powszechność twierdzeń porządku idealnego, która w przekonaniu Merciera, „polega na tym, że nie ma indywiduum znajdującego się w zasięgu podmiotu — nieważne, w jakim miejscu przestrzeni i w jakim momencie czasu — któremu nie odpowiadałby określony atrybut”[270]. Mercier sprzeciwia się koncepcji, która głosi, że pozyskany przy udziale zmysłów materiał empiryczny musi bezwarunkowo zachować swój szczegółowy charakter[271]. Podkreśla natomiast, polemizując przede wszystkim z koncepcją Taine’a, że powszechny charakter twierdzeń naukowych musi się zasadzać nie na podobieństwie rzeczy szczegółowych, lecz na abstrakcji i uogólnieniu: „Znaki, które kierują nami w doświadczeniach życia codziennego, prowadzą nas wyłącznie od jednego przypadku *szczegółowego* do innego przypadku *szczegółowego*. Ta woda ze strumienia ugasiła wczoraj moje pragnienie, więc utrzymuję, że ta woda ugasi moje pragnienie także dzisiaj […]. Wynika z tego, że doświadczenie podąża w sposób konieczny od *podobnego* do *podobnego*. Nie może być inaczej, jeśli zważyć, że nie ma w przyrodzie dwóch rzeczy, które rozpatrywane wraz z ich szczególnościami, ich usytuowaniem w przestrzeni, ich upływem w czasie byłyby identyczne. Woda, którą piłem wczoraj, przypomina tę dzisiejszą, ale nie jest z nią identyczna […]. Otóż — podkreśla Mercier — mamy świadomość, że stosujemy postępowanie całkiem inne: *abstrakcję* i *uogólnienie* [*généralisation*]. Pojmujemy typ *abstrakcyjny*, to znaczy pozbawiony cech szczegółowych, i *ogólny*, to znaczy przypisywalny *tak samo* szczegółowym podmiotom w nieokreślonej liczbie”[272]. Z tego też powodu

[269] D. Mercier: *Critériologie générale…*, 1899, s. 230; Idem: *Critériologie générale…*, 1900, s. 235—236; Idem: *Critériologie générale…*, 1911, s. 272.

[270] D. Mercier: *Critériologie générale…*, 1899, s. 224; Idem: *Critériologie générale…*, 1900, s. 230; Idem: *Critériologie générale…*, 1911, s. 267.

[271] „Jesteśmy dalecy od tego — zapewnia Mercier — aby zaprzeczać, że pierwsze materiały wszystkich naszych poznań uzyskujemy przez doświadczenie zmysłowe, zresztą albo zewnętrzne, albo wewnętrzne; przyjęliśmy taką samą doktrynę w psychologii. Jednak nie jest wykazane, że te materiały muszą zachować w sposób nieograniczony cechy szczegółowości i przygodności, które mają w naturze i w naszych zmysłowych percepcjach. Za Arystotelesem i wszystkimi średniowiecznymi filozofami można sądzić, że materiały empiryczne poddajemy umysłowemu opracowaniu, które nam je ukazuje niezależnie od ich cech indywidualizujących, w stanie abstrakcyjnym […]. Byty grupują się w klasy, wydarzenia wznoszą się ku prawom, *ogólne* nauki przyrody konstytuują się, ponieważ byt abstrakcyjny rozpatrywany refleksyjnie bez tego, co go w przyrodzie i w naszych wrażeniach indywidualizuje, zostaje odniesiony do nieokreślonej serii podmiotów, które pod przykryciem ich cech wyróżniających mają lub mogą mieć tę jedną naturę, którą umysł wydobył na drodze abstrakcji”. D. Mercier: *Critériologie générale…*, 1899, s. 227—228; Idem: *Critériologie générale…*, 1900, s. 233; Idem: *Critériologie générale…*, 1911, s. 269—270.

[272] D. Mercier: *Critériologie générale…*, 1899, s. 236; Idem: *Critériologie générale…*, 1900, s. 241; Idem: *Critériologie générale…*, 1911, s. 277. Por. D. Mercier, D. Nys: *Traité élémentaire de philosophie à l’usage des classes…*, s. 441.

Mercier, polemizując ze stanowiskiem Johna Stuarta Milla, zdecydowanie odrzuca pogląd, jakoby doświadczenie odgrywało zasadniczą rolę w formułowaniu aksjomatów. „Stuart Mill utrzymuje — stwierdza Mercier — że doświadczenie musi dostarczać nie tylko terminów aksjomatów, ale również ich złożoności [*complexus*] […]. Że naturalna skłonność ludzkiego umysłu do zgody na zasady — *habitus principiorum* — rozwija się tylko w kontakcie z doświadczeniem, to rzecz niekwestionowana […]. Ale John Mill idzie dalej. Według niego *fakt* doświadczenia jest *sam powodem determinującym* przekonanie umysłu. To jest nie do utrzymania. Temu twierdzeniu przeciwstawiamy tezę sformułowaną wcześniej, dotyczącą natury oczywistości prawd idealnych […]. Bez wahania zaprzeczamy, że doświadczenie dostarcza bezpośrednim pewnościom porządku idealnego potwierdzenia. Jeżeli doświadczenie udzielałoby potwierdzającej pomocy mojemu przekonaniu, że linia prosta jest krótsza niż linia nieprosta, że 2 + 1 równa się 3, że to, co jest, nie może nie być, moje przekonanie umacniałoby się w miarę doświadczeń. Otóż czy trzeba mówić, że tak się właśnie nie dzieje? Rolą doświadczenia nie jest zatem dostarczanie ani całkowitego, ani częściowego *dowodu* prawd koniecznych, lecz uprzystępnienie materiałów i pożądanych próbek, tak aby intelekt mógł dzięki wysiłkowi abstrakcji i refleksji wydobyć z nich prawa wyższe od szczegółowych i przygodnych uwarunkowań, które materia narzuca obserwowalnym faktom […]. Doświadczenie — konkluduje Mercier — nie jest zatem *motywem* pewności aksjomatów; ono nie może nim być […]. Mamy świadomość, że nasze przyzwolenie na aksjomaty opiera się na oczywistej konieczności abstrakcyjnego stosunku istotnościowego, który wyłania się w wyniku uobecnienia terminów aksjomatu; doświadczenie nie dorzuca do tego przyzwolenia nawet pomocy dowodu potwierdzającego”[273].

4.4.3. Krytyka pozytywistycznego kryterium konieczności

Odrzucając tezę o decydującym wpływie doświadczenia na formowanie aksjomatów, Mercier odrzuca także proponowane zarówno przez Johna Stu-

[273] D. M e r c i e r: *Critériologie générale…*, 1899, s. 248—251; I d e m: *Critériologie générale…*, 1900, s. 253—256; I d e m: *Critériologie générale…*, 1911, s. 288—289. Por.: I d e m: *La notion de la vérité…*, s. 384; I d e m: *Rapport sur les Études Supérieures de Philosophie*. Louvain 1892, s. 10. W ten sposób, jak podkreślał René Kremer, Mercier „wyjawił pozytywistyczny przesąd, który redukuje wszelkie poznanie do poznania faktów i wszelką naukę do nauki eksperymentalnej”. R. K r e m e r: *Le Cardinal Mercier philosophe…*, s. 126.

arta Milla, jak i Herberta Spencera subiektywne, jego zdaniem, rozumienie konieczności, zgodnie z którym konieczność aksjomatów miałaby się opierać na niezrozumiałości ich negacji. Mercier jest przekonany, że „niezrozumiałość zaprzeczenia zdania jest […] *rezultatem* i *subiektywnym wskaźnikiem* jego *obiektywnej* konieczności […]. Angielscy pozytywiści — dodaje — mylą dwie różne formy niezrozumiałości: jedną *negatywną* i *względną*, drugą *pozytywną* i *absolutną*. W rzeczywistości występuje niezrozumiałość całkiem *negatywna* lub mówiąc dokładniej, *nie-pojętość* [*non-concevabilité*] wywodząca się stąd, że dany podmiot jest niezdolny do tego, aby pojąć możliwości określonego zdania […]. Tak ujmowana niezrozumiałość jest *relatywna* i zmienia się wraz z jednostkami i epokami. Ale występuje również niezrozumiałość *pozytywna, absolutna*, oznaczająca, że jakieś zdanie sprzeciwia się całości koncepcji. Sprzeciwia się jej, ponieważ słownie wyraża połączenie dwóch sprzecznych terminów, a połączenie owych terminów jest wewnętrznie niemożliwe. Zdanie: »Całość jest mniejsza niż suma jej części«, jest pozytywnie i absolutnie niezrozumiałe, ponieważ aby je zrozumieć, trzeba by zarazem założyć całość, to znaczy sumę części, i nie założyć, to znaczy wykluczyć tę samą sumę z części; to implikuje sprzeczność. Otóż historia poucza o odmianach dotyczących przypadków niezrozumiałości negatywnej; nie uczy o żadnej z odmian przypadku niezrozumiałości pozytywnej”[274]. Tymczasem taką właśnie koncepcję niezrozumiałości negacji przypisuje Mercier pozytywistom[275] i podkreśla: „Przypadki odmian, które przywołał Stuart Mill i podjęli pozytywiści, aby unieważnić obiektywną wartość prawd koniecznych, są zatem przytaczane niesłusznie. Konieczność zdań porządku idealnego jest charakterystyczna, a oczywistość ich prawdziwości nie pochodzi z doświadczenia”[276]. W konsekwencji, nie jest dla Merciera możliwa do przyjęcia również Spencerowska interpretacja koncepcji konieczności, zgodnie z którą, w przekonaniu Merciera, niezrozumiałość negacji danego zdania odnoszącego się do rzeczywistości miałaby dostarczać *dostatecznej gwarancji* (*garantie suffisante*) jego prawdziwości. Mercier podkreśla, że

[274] D. Mercier: *Critériologie générale…*, 1899, s. 253—254; Idem: *Critériologie générale…*, 1900, s. 258—259; Idem: *Critériologie générale…*, 1911, s. 292—293.

[275] „Dla wielu umysłów — podkreśla Mercier — ograniczona przestrzeń jest niezrozumiała; w rzeczywistości jest ona taką w *negatywnym* rozumieniu tego słowa. Przyzwyczajone do widzenia, że po każdej części rozciągłości następuje zawsze inna rozciągłość, umysły te *nie rozumieją* możliwości rzeczywistej przestrzeni, poza którą nie byłoby więcej przestrzeni rzeczywistej, i deklarują *niezrozumiałość* przestrzeni, która byłaby ograniczona” (D. Mercier: *Critériologie générale…*, 1899, s. 253; Idem: *Critériologie générale…*, 1900, s. 258; Idem: *Critériologie générale…*, 1911, s. 293). Na uzależnianie zrozumiałości danego twierdzenia od zdolności poznawczych ludzkiego podmiotu zwracał uwagę również Hippolyte Taine, relacjonując stanowisko Johna Stuarta Milla. Por. H. Taine: *Le positivisme anglais…*, s. 59—60.

[276] D. Mercier: *Critériologie générale…*, 1899, s. 255; Idem: *Critériologie générale…*, 1900, s. 260; Idem: *Critériologie générale…*, 1911, s. 294.

w przekonaniu Spencera, niemożliwość zanegowania danego zdania udziela takiej gwarancji, ponieważ, jak pisze Mercier, „świadczy ona o jednolitości doświadczenia na korzyść zdania. Dowód — dodaje jednak Mercier — nie jest przekonujący. Skojarzenia umysłowe świadczą w rzeczywistości o sposobie, za którego pomocą ludzki umysł *interpretuje* przyrodę, nie wyrażają one bezpośrednio samej przyrody. Interpretacja *subiektywna*, nawet jeśli była ogólna i stała, mogąc być błędną, nie przedstawia niepowątpiewalnej gwarancji prawdy”[277]. W konsekwencji swe stanowisko podsumowuje Mercier w następujący sposób: „»Niezrozumiałość negacji« mogłaby być traktowana jako kryterium prawdy pod warunkiem przypisania jej znaczenia *niedopuszczalności* negacji; związania subiektywnej niedopuszczalności negacji z *obiektywną koniecznością*, z których pierwsza jest efektem i ujawnieniem w świadomości; dostrzeżenia w tej obiektywnej konieczności nie przygodnego, częstszego lub rzadszego zestawienia faktów, lecz *albo istotnościowego, albo przyrodniczego prawa rzeczy i w drodze konsekwencji — prawa myślenia*. Tak rozumiana formuła Spencerowska stosowałaby się do porządku idealnego oraz porządku realnego i prawdziwie zasługiwałaby na miano najwyższego kryterium poznania pewnego. Ale ta interpretacja — dodaje Mercier — oddala się od pozytywistycznej koncepcji autora i nie jest możliwa do pogodzenia z całością jego filozofii”[278].

Próba rozwiązania pierwszego problemu fundamentalnego: problemu syntezy podmiotu i predykatu, którą podejmuje Mercier w kontekście polemiki z Kantem i rozwija w dyskusji z pozytywistami, prowadzi go do wniosku, że „pewne przyzwolenie na bezpośrednie zdania porządku idealnego motywowane jest obiektywną oczywistością zawartości podmiotu. Zdania te mają zastosowanie powszechne. Obiektywna, powszechna wartość zdań porządku idealnego jest zatem zapewniona”[279]. Mercier dodaje również, że

[277] D. Mercier: *Critériologie générale…*, 1899, s. 262; Idem: *Critériologie générale…*, 1900, s. 267; Idem: *Critériologie générale…*, 1911, s. 300. Zdaniem Spencera, niemożność zanegowania danego zdania wiąże się ściśle z jednolitością samej przyrody. „Rzeczą jest pewną — przekonywał Spencer — że jeśli np. spomiędzy otaczających nas zjawisk setka różnorodnych kształtów ujawni się w stałym porządku, wytworzy to w umyśle naszym silne podejrzenie, że wszystkie objawy odbywają się w tej samej stałej kolejności […]. Jeśli poznane w ten sposób objawy podnoszą się aż do milionów, wyrobimy już sobie zupełnie przekonanie o jednostajności powszechnej […]. Kiedy wreszcie przyjdą [naukowcy — A.B.] do odkrycia poszukiwanego prawa, ogólna ich wiara w powszechność stałego porządku nabiera nowej mocy. Potęga nauki tak wielką jest, że kto postąpił już nieco na drodze badań przyrody, niepodobna mu nie tylko nie wątpić, ale nie być wewnętrznie przekonanym, że nie istnieje we wszechświecie żaden objaw bez praw stałych”. H. Spencer: *Klasyfikacja wiedzy…*, s. 106—108.

[278] D. Mercier: *Critériologie générale…*, 1899, s. 264; Idem: *Critériologie générale…*, 1900, s. 269; Idem: *Critériologie générale…*, 1911, s. 302.

[279] D. Mercier: *Critériologie générale…*, 1911, s. 306. W wydaniu *Kryteriologii* z 1899 i 1900 roku konkluzja ta brzmi nieco inaczej: „Bezpośrednie zdania porządku idealnego są mo-

„ta sama konkluzja może zostać sformułowana jeszcze inaczej. Kryteriologia ofiaruje się szukać, czy umysł jest zdolny do poznania prawdy, czy istnieje znak, w którym prawda jest rozpoznawalna i który pozwala odróżnić prawdę od fałszu. Ze względu na metodę — podkreśla — ograniczyliśmy nasze poszukiwanie do samych poznań *racjonalnych* […], a wśród samych poznań racjonalnych skoncentrowaliśmy od razu naszą uwagę na poznaniach *bezpośrednich*. Postawiliśmy sobie zatem za cel szukać, czy umysł ludzki jest w tych granicach zdolny poznać prawdę. Poszukiwanie zakończyło się konkluzją twierdzącą. Mogliśmy uświadomić sobie, że prawda ontologiczna jest obiektywną przyczyną determinującą nasze subiektywne przekonania. Odtąd jest przyjęte, że ludzki umysł jest *zdolny do poznania prawdy bezpośrednich zdań porządku idealnego*"[280]. Wciąż jednak aktualne pozostaje pytanie o naturę samych terminów sądu, które podlegają intelektualnej syntezie, o to, jaki jest zakres ich przedmiotowej ważności, a przede wszystkim, czy stosują się one do rzeczywistości konkretnej, faktycznie danej w doświadczeniu. „Sąd — podsumowuje Mercier — jest przypisaniem predykatu danemu podmiotowi. Aż do tej pory koncentrowaliśmy naszą uwagę na *akcie*, przez który umysł przypisuje predykat podmiotowi i pokazuje, że akt ten jest *motywowany*. W ten sposób został oceniony element *formalny* sądu. Pozostaje element *materialny — terminy*, które sąd łączy lub rozdziela"[281]. I właśnie tę kwestię, która wiąże się, w przekonaniu Merciera, z problemem obiektywnej realności pojęć, poddaje on szczegółowej analizie jako drugi fundamentalny problem swej ogólnej teorii pewności.

---

tywowane obiektywną oczywistością koniecznej przynależności ich predykatu do ich podmiotu. Reflektujący intelekt może powziąć poznanie tej obiektywnej oczywistości, ma zatem prawo do uznania za prawdziwe zdań w ten sposób motywowanych. Otóż zdania te mają zastosowanie powszechne. Zatem reflektujący intelekt ma prawo stwierdzić obiektywną, powszechną wartość zdań porządku idealnego. A jako że między działalnością refleksyjną a działalnością spontaniczną naszej umysłowej aktywności zaznacza się tylko różnica przypadłościowa i zewnętrzna względem władzy intelektualnej, możemy stwierdzić, mówiąc ogólnie, obiektywną, powszechną wartość zdań porządku idealnego". I d e m: *Critériologie générale…*, 1899, s. 278; I d e m: *Critériologie générale…*, 1900, s. 283.

[280] D. M e r c i e r: *Critériologie générale…*, 1911, s. 306—307.

[281] Ibidem, s. 308. Por.: D. M e r c i e r: *Critériologie générale…*, 1899, s. 281; I d e m: *Critériologie générale…*, 1900, s. 285.

5.

Obiektywna realność pojęć — drugi problem fundamentalny

5.1. Terminy intelektualnej syntezy w świetle problemu realności pojęć

Zmiany w interpretacji klasycznej definicji prawdy, które wprowadza Mercier w kolejnych wydaniach swej teorii pewności, nie tylko wpływają w sposób istotny na kształt pierwszego problemu fundamentalnego, ale również powodują, że pewnym modyfikacjom ulega także drugi problem fundamentalny — problem obiektywnej realności pojęć[1]. „Pokazaliśmy — przypomina Mercier — […] że gdy wypowiadamy sąd porządku idealnego, owa wypowiedź dokonuje się na mocy obiektywnej oczywistości odniesienia. Jednak ta oczywistość jest niezależna od realności przedmiotów, których odniesienie się wypowiada. Jaka jest — pyta Mercier — wartość *terminów*, które łączę w moim zdaniu?"[2] Zarówno w *Teorii poznania pewnego*, traktacie *O fundamencie pewności*, jak i we wszystkich wydaniach *Kryteriologii* Mercier stoi na stanowisku, że terminy, które wchodzą w skład intelektualnej syntezy, mają obiektywną realność. Nasuwa się jednak pytanie,

[1] W polskim tłumaczeniu *Kryteriologii* sformułowanie „la réalité objective des concepts" przetłumaczone zostało jako „przedmiotowa rzeczywistość pojęć". Por. D. Mercier: *Kryteryologia, czyli Traktat o pewności*. Tłum. W. Kosiakiewicz, A. Krasnowolski. Warszawa 1901, s. 348.

[2] D. Mercier, D. Nys: *Traité élémentaire de philosophie à l'usage des classes*. Édité par des Professeurs de l'Institut Supérieur de Philosophie de l'Université de Louvain. T. 1. Louvain 1922, s. 448.

o które dokładnie terminy chodzi. W 1885 roku obiektywną realność wiąże Mercier z podmiotem sądu, podkreślając, że „motywem determinującym nasze poznania intelektualne jest widok związku predykatu z obiektywną realnością podmiotu danego we wrażeniu”[3]. Utrzymuje on tym samym, że to właśnie podmiot wyraża realność przedmiotu, która jest przyczyną determinującą intelekt do przypisania temu podmiotowi odpowiedniego predykatu[4]. Wiąże się to przede wszystkim z sądami empirycznymi czy też, jak zaznacza Mercier, z sądami *syntetycznymi*, które „polegają na stwierdzeniu obiektywnej tożsamości predykatu […] z podmiotem rozważanym co prawda nie w swej istocie gatunkowej, lecz w konkretnej realności, takiej jaką postrzegają ją zmysły”[5]. Mercier rozwija to w następujący sposób, odwołując się do słów Josepha Kleutgena: „Percepcja tylko uobecnia nam przedmiot, podczas gdy aby sformułować sąd na temat postrzeżonego przedmiotu, umysł musi porównać przedstawienia tego, co dzieje się w podmiocie, z ideą realności, i powiedzieć sobie: »to, co postrzegam w sobie, jest rzeczywiste«”[6]. W efekcie, w 1885 roku problem obiektywnej realności pojęć, chociaż nie urasta jeszcze do rangi drugiego problemu fundamentalnego, zajmuje w Mercierowskiej teorii pewności miejsce ważne i dotyczy przede wszystkim podmiotu sądów empirycznych.

5.1.1. Trudności z obiektywną realnością podmiotu

Związanie problemu obiektywnej realności pojęć z podmiotem sądów empirycznych, widoczne w *Teorii poznania pewnego* z 1885 roku, rodzi, oczywiście, pytanie o obiektywną realność sądów porządku idealnego, czy też mówiąc precyzyjniej: realnego w sensie ścisłym, w których podmiot — inaczej niż w wypadku sądów empirycznych — nie ma charakteru jednostkowego konkretu, lecz jest abstrakcyjny. Mercier podkreśla w tym kontekście kluczową rolę abstrakcji. „Pierwsza aktywność intelektu — zauważa — polega zatem na odkrywaniu w realnych przedmiotach, które nasze zmysły nam przedstawiają […], tego, co jest w nich zawarte […]; każdy akt pojmowania przez umysł polega na osobnym uchwytywaniu (abstrahowaniu) jednej z cech […] i każdy z naszych sądów nie czyni nic innego,

[3] D. Mercier: *Théorie de la connaissance certaine*. Louvain 1885, s. 216.

[4] Por. ibidem, s. 96.

[5] Ibidem, s. 153—154. Por. G. Van Riet: *L'Épistémologie thomiste*. Louvain 1946, s. 155—156.

[6] D. Mercier: *Théorie de la connaissance certaine…*, s. 229. Por. G. Van Riet: *L'Épistémologie thomiste…*, s. 158.

jak tylko oznajmia istnienie w tym jednym przedmiocie cech uchwyconych w kolejnych abstrakcjach. Sądy będą mogły się mnożyć, wiązać się wzajemnie z sobą w łańcuchach rozumowań, ale ostatecznie cała ta praca intelektu zredukuje się zawsze do analizy postrzeżonego przedmiotu, to znaczy *do rozkładu podmiotu* na jego elementy (abstrakcja), aby *zrekonstruować* następnie rozłożoną najpierw całość, jednocząc ponownie (synteza) rozmaite elementy, których abstrakcja będzie sukcesywnie dostarczać i z którymi podmiot w rzeczywistości się utożsamia”[7]. „W tym, co dotyczy prawomocności naszych pojęć powszechnych — dopowiada Mercier — trudność polega nie tyle na stwierdzeniu istnienia przedmiotu pojętego wśród postrzeżonej lub wyobrażonej indywidualności, ile na wyróżnieniu tych powszechnych pojęć z konkretnych realności, z którymi zdają się one na pierwszy rzut oka pokrywać”[8]. Takie stanowisko tłumaczy, skąd bierze się w sądzie abstrakcyjny predykat, który — wydobyty z postrzeżonego lub wyobrażonego konkretu jako jego istota lub jedna z cech-przypadłości — jest mu następnie w akcie sądu przypisywany. Nie uwzględnia jednak sytuacji, w której sam podmiot sądu ma charakter abstrakcyjny. Oczywiście, należałoby sądzić, że tu również działa to samo prawo, pozwalające wydobyć ze szczegółowego, dostarczonego przez zmysły materiału ogólne pojęcie-podmiot, któremu następnie przypisywana jest jedna z jego koniecznych własności. Wskazuje na to sam Mercier: „Jeżeli zechcemy poddać refleksji nasze poznania […], zauważymy, że przedmiot bezpośrednio poznany dostarcza nam cech dwojakiego rodzaju: jedne — identyczne dla wszystkich, pośród najrozmaitszych okoliczności z nimi nierozłącznych […] — nazywamy je *esencjalnymi* […]; inne — szczegółowe w stosunku do każdego postrzeżonego przedmiotu, zmienne i różne w każdym z nich — są *przypadłościowymi*, prostymi wskaźnikami zewnętrznymi właściwej im indywidualności. Wolno nam, oczywiście, uwzględniać tylko pierwsze cechy — te, które nazywamy esencjalnymi […]. Wszystkie nasze powszechne, refleksyjne pojęcia są takiej właśnie natury; wszystkie są utworzone w wyniku refleksji umysłu nad bezpośrednim rezultatem pierwotnej abstrakcji i odniesienia abstrakcyjnego pojęcia do nieokreślonej wielości indywiduów, które przedstawia ono w ich wspólnych cechach […]. Jeżeli nasze powszechne pojęcia — pyta Mercier — są tylko tym, co właśnie określiliśmy, a refleksja pokazuje nam, że nie są one istotnie niczym innym, czyż tłumacząc ich powstawanie, nie uwidoczniliśmy ich obiektywnej realności?”[9]. Jeżeli nawet tak jest w istocie, to związek między co prawda obiektywnie realnym, ale jednak abstrakcyjnym pojęciem w funkcji podmiotu, i przypisanym mu predykatem nie mieści się jeszcze w ramach

[7] D. Mercier: *Théorie de la connaissance certaine…*, s. 149—150.
[8] Ibidem, s. 151.
[9] Ibidem, s. 151—153.

przyjętej przez Merciera w 1885 roku interpretacji klasycznej definicji prawdy jako zgodności między konkretną, realnie istniejącą rzeczą i umysłową formą poznawczą[10], która powstaje pod jej wpływem w intelekcie. Sytuacja ta ulega jednak pewnej zmianie w 1889 roku.

W traktacie *O fundamencie pewności* drugi problem fundamentalny zarysowuje się nieco czytelniej, niż miało to miejsce w 1885 roku, a Mercier przyjmuje taki sposób argumentacji, który w zasadniczej postaci zachowa i pogłębi we wszystkich późniejszych wydaniach *Kryteriologii*. Niezmienione pozostaje jednak to, że podobnie jak w 1885 roku, terminem sądu, którego obiektywną realność zamierza Mercier wykazać, jest podmiot: „Mamy zatem sądy pewne, których obiektywność w odniesieniu do porządku idealnego jest dla nas potwierdzona. Czy mają one zastosowanie poza umysłem? To pytanie może zostać sformułowane w takiej oto postaci: Czy podmiot sądu idealnego jest zgodny z rzeczywistością?"[11]. W traktacie *O fundamencie pewności* znika kłopot z abstrakcyjnym charakterem podmiotu, ponieważ tym razem Mercier podkreśla, że aby mogła zapanować zgodność intelektu jako władzy poznawczej z rzeczą, trzeba, aby intelekt już wcześniej, w uprzednim akcie pojmowania, wszedł w posiadanie podmiotu o takim właśnie charakterze. I mimo że w konsekwencji, problematyczność pojawiającego się tu wymogu podwójnej zgodności — po pierwsze, zgodności abstrakcyjnego podmiotu z przypisywanym mu predykatem; po drugie, zgodności owego predykatu z reprezentowaną przez podmiot rzeczą[12] — doprowadzi Merciera w 1899 roku do rezygnacji z wprowadzania w interpretację klasycznej definicji prawdy odniesienia do rzeczywistości, to jednak utrzyma w niej, podobnie jak w wydaniu z 1900 roku, abstrakcyjny charakter podmiotu, a wykazanie jego obiektywnej realności stanie się odtąd *expressis verbis* drugim fundamentalnym problemem jego *Kryteriologii*. Teza, którą formułuje Mercier, poszukując rozwiązania tego problemu, brzmi: „Formy inteligibilne, które dostarczają pierwszego podmiotu naszym sądom, mają obiektywną realność"[13]. Zgodnie z nową interpretacją, jaką przyjął Mercier, praw-

[10] Por. ibidem, s. 38.

[11] D. Mercier: *Du fondement de la certitude*. Louvain 1889, s. 126.

[12] Por. ibidem, s. 20.

[13] D. Mercier: *Critériologie générale ou Théorie générale de la certitude*. Louvain—Paris 1899, s. 284—285; Idem: *Critériologie générale ou Théorie générale de la certitude*. Louvain—Paris 1900, s. 290. Tym razem Mercier podkreśla, że chodzi tu przede wszystkim o obiektywną realność podmiotu abstrakcyjnego: „Debata pomiędzy idealizmem a realizmem dotyczy przede wszystkim tego, aby wiedzieć, czy abstrakcyjne pojęcia, za których pomocą przedstawiamy sobie indywidualne, zmysłowe podmioty, mają obiektywną realność. Ponadto dowód realizmu nie musi obejmować wszystkich cech zawartych w rozumieniu danego podmiotu. Wystarczy, aby dosięgał on kilku najbardziej ogólnych z nich, takich na przykład jak cechy bytu, substancji, działania. W rzeczywistości jedynie tych kilka ogólnych cech jest przedmiotem bezpośrednich, pozytywnych i właściwych przedstawień; inne są z nich wydedukowane i zapożyczają z nich

da jest możliwa tylko za pośrednictwem dwóch aktów pojmowania[14], przy czym za pośrednictwem pierwszego z nich rzecz jako przedmiot inteligibilny uobecnia się w umyśle, za pośrednictwem drugiego natomiast dokonuje się zapożyczenie od przedmiotu inteligibilnego jednego lub więcej atrybutów i powstaje obiektywny termin, który jako predykat, jest w rezultacie przypisywany podmiotowi[15]. Z tego też powodu obiektywną realność miałaby również własność przypisywana w sądzie podmiotowi. Realny charakter tego obiektywnego terminu-predykatu jest bowiem dla Merciera konsekwencją realności inteligibilnego przedmiotu pełniącego w zdaniu funkcję podmiotu. „W rzeczywistości — pisze Mercier — własność jest zapożyczona od podmiotu i przywrócona mu przez sąd. Realność lub irrealność podmiotu pociągnie zatem, jako konieczny wniosek, realność lub irrealność własności"[16]. W konsekwencji, jak podkreśla Mercier, „jest niezaprzeczalne, że mamy abstrakcyjne pojęcia i że uznajemy je za umysłowe wyrazy realności; instynktownie stosujemy je do rzeczy doświadczenia"[17]. Problem polega jednak na tym, czy owe abstrakcyjne pojęcia stosowane są do doświadczenia w sposób uprawniony. Mercier twierdzi, że tak, i próbuje to wykazać w ramach dowodu na obiektywną realność pojęć. W *Kryteriologii* z 1906 roku wprowadza jednak do swej argumentacji zasadnicze zmiany. Nie zamierza już bowiem dowodzić obiektywnej realności podmiotu, lecz obiektywnej realności predykatu.

---

wszystko to, co mają pozytywnego" (I d e m: *Critériologie générale…*, 1899, s. 284; I d e m: *Critériologie générale…*, 1900, s. 289—290). Mimo że klasyczna definicja prawdy w interpretacji Merciera z 1889 i 1900 roku stosuje się do sądów, których podmiot ma charakter abstrakcyjny, to jednak jego obiektywną realność wiąże Mercier również ściśle z podmiotami zachowującymi cechy indywidualne. „Jest zbyteczne — podkreśla — rozważanie podmiotu, który z powodu swych cech rodzajowych lub gatunkowych mógłby sam być przypisany wcześniejszemu podmiotowi indywidualnemu. Oto banalny przykład: Byt zmysłowy jest obdarzony życiem; człowiek jest bytem zmysłowym; Piotr jest człowiekiem; a zatem Piotr ma istotną własność życia. Dlatego jeżeli zdołamy ukazać, że pojęcie tego człowieka, którego nazywamy Piotr, jest bytem realnym, ukażemy zarazem, że bardziej ogólne pojęcia człowieka, zmysłowości, życia mają obiektywną realność. Wreszcie indywidualny podmiot, który mamy bezpośrednio do rozpatrzenia, musi przynależeć do świata cielesnego; jako że pojęcia przedmiotów niecielesnych są zapożyczone z wcześniejszych pojęć bytów cielesnych, realność pierwszych jest dla nas podporządkowana realności drugich". I d e m: *Critériologie générale…*, 1899, s. 283—284.

[14] Por.: D. M e r c i e r: *Critériologie générale…*, 1899, s. 22; I d e m: *Critériologie générale…*, 1900, s. 27.

[15] Por.: D. M e r c i e r: *Critériologie générale…*, 1899, s. 25—26; I d e m: *Critériologie générale…*, 1900, s. 27—28.

[16] D. M e r c i e r: *Critériologie générale…*, 1899, s. 283. Por. I d e m: *Critériologie générale…*, 1900, s. 287—288.

[17] D. M e r c i e r: *Critériologie générale…*, 1899, s. 285; I d e m: *Critériologie générale…*, 1900, s. 290. Por. I d e m: *La notion de la vérité*. „Revue Néo-Scolastique" 1899, nr 6, s. 372.

5.1.2. Obiektywna realność predykatu

Biorąc pod uwagę fakt, że mankamentem poprzedniej interpretacji klasycznej definicji prawdy była możliwość zastosowania owej definicji tylko do porządku idealnego, za podmiot sądu przyjmuje Mercier w 1906 roku nie abstrakcyjne pojęcie, lecz postrzeżeniowy lub wyobrażeniowy konkret, z którego owo pojęcie można wydobyć[18]. Jednocześnie wszakże konsekwentnie nie wprowadza on w nową interpretację odniesienia do rzeczywistości — ów konkretny postrzeżony przedmiot nie jest traktowany głównie jako element rzeczywistości, lecz jako element doświadczenia wewnętrznego, treść świadomości[19]. Z tej perspektywy udowodnienie obiektywnej realności pojęć dotyczy już nie podmiotu, lecz predykatu. „Predykat — zwraca uwagę Mercier — wzięty ze skarbca uprzednio przyjętych poznań jest zestawiony z podmiotem; raz jest z nim zidentyfikowany lub uznany za odpowiadający, to znowu jest od niego oddzielony lub uznany za niezgodny. Czym jest predykat? Z pewnością jest on wyrazem inteligibilnego przedmiotu i z tego tytułu musi być *obiektywny* […]. Zatem — podkreśla Mercier — w odniesieniu do reprezentatywnej wartości terminów sądu problem nie polega, mó-

[18] Por. D. M e r c i e r: *Critériologie générale ou Théorie générale de la certitude*. Louvain—Paris 1911, s. 19.

[19] Mercier tłumaczy to w następujący sposób: „Jaki jest — pyta wpierw — ten pierwszy realny podmiot wszystkich predykatów, które tworzą wiedzę? Czy można przyjąć za uzasadnione jakiekolwiek doświadczenie, tak aby fenomenaliści nie mieli prawa zarzucić nam błędu *petitio principii*? Z pewnością obiektywna realność doświadczenia zewnętrznego nie może zostać założona na wstępie. Jednakże realność doświadczenia wewnętrznego nie jest kontestowalna ani kontestowana przez nikogo" (D. M e r c i e r: *Critériologie générale*…, 1911, s. 313). Mercier odwołuje się tu zarówno do pozytywistów — w tym zwłaszcza do podkreślającego niezaprzeczalną faktyczność istnienia w świadomości określonych odczuć, wrażeń i przekonań Johna Stuarta Milla — jak i do samych sceptyków, którzy zdaniem Merciera, nie kwestionują realnego charakteru wewnętrznych odczuć (por. ibidem, s. 313—314). Odwołuje się on także do następujących słów z *Krytyki czystego rozumu*: „Bez względu na to, jak i przy pomocy jakich środków poznanie odnosiłoby się do przedmiotów, to przecież sposób, w jaki odnosi się ono do przedmiotów bezpośrednio i do którego jako środek do celu zmierza wszelkie myślenie — to naoczność. Dochodzi do niej o tyle, o ile przedmiot jest nam dany. To zaś, przynajmniej dla nas, ludzi, jest znów tylko dzięki temu możliwe, że przedmiot pobudza w pewien sposób nasz umysł. Zdolność uzyskiwania wyobrażeń (zdolność odbiorczości) w taki sposób, w jaki jesteśmy pobudzani przez przedmioty, nazywa się zmysłowością […]. Wszelkie poznanie jednak musi albo wprost, albo pośrednio odnosić się ostatecznie do danych naocznych, u nas przeto do zmysłowości, gdyż w inny sposób nie może nam być dany żaden przedmiot" (I. K a n t: *Krytyka czystego rozumu*. Tłum. R. I n g a r d e n. Kęty 2001, s. 73—74, A 19/B 33). Takie stanowisko Kanta komentuje Mercier krótko: „Twórca transcendentalnego krytycyzmu również zrozumiał, że musi wyjść od doświadczenia wewnętrznego jako niezaprzeczalnej danej". D. M e r c i e r: *Critériologie générale*…, 1911, s. 314.

wiąc ściślej, na ich obiektywności lub nieobiektywności”[20], ale jak można by dopowiedzieć, na wykazaniu ich realnego charakteru. Mercier zaznacza to wyraźnie, pytając: „Sąd odnosi *predykat* do danego podmiotu. Umysłowo ten predykat jest formą poznawczą. Czy obiektywność tej formy pokrywa się z jej reprezentowalnością? Czy mamy prawo powiedzieć, że abstrakcja uczyniona z każdego poznawczego przedstawienia przedmiotu myślenia jest *w sobie* czymś, co jest *realne*?”[21]. Mercier utrzymuje, że tak, i z tej perspektywy, dążąc do wykazania obiektywnej realności już nie podmiotu, lecz predykatu, modyfikuje brzmienie sformułowanej przez siebie w wydaniu z 1889 roku tezy, stwierdzając: „Formy inteligibilne, które dostarczają predykatów naszym sądom, mają obiektywną realność”[22]. Fakt związania problemu obiektywnej realności pojęć z predykatem, a nie z podmiotem sądu, tłumaczy on dodatkowo tym, że abstrakcyjne podmioty sądów same są predykatami odnoszonymi do podmiotu wcześniejszego, który w ostateczności ma charakter konkretny, i dlatego w zdaniu ów konkret-substancja może występować tylko w funkcji podmiotu, podczas gdy wszystkie ogólne pojęcia mogą być odniesionymi do niego predykatami[23]. Wykazanie obiektywnej realności predykatu nie tylko potwierdzałoby więc, w przekonaniu Merciera, obiektywną realność abstrakcyjnego podmiotu, ale również wskazywałoby faktyczne lub możliwe istnienie poza świadomością indywidualnych konkretów, którym gdy występowałyby w zdaniu w jedynej możliwej funkcji podmiotu, przypisywany byłby obiektywnie realny predykat. „Badanie problemu, którego dotykamy — dodaje przy tym Mercier — doprowadzi nas, być może, ostatecznie do konkluzji, że *przedmioty* naszych pojęć są zapożyczone od *rzeczy istniejących* w przyrodzie i tak naprawdę identyfikują się z nimi, ale w takich warunkach, w jakich rozwinęła się debata między realizmem a fenomenizmem, jedyną kwestią bezpośrednio wchodzącą w grę jest ta dotycząca *możliwości w sobie* przedmiotów naszych pojęć. Ograniczamy zatem debatę do tezy o *obiektywnej realności naszych abstrakcyjnych pojęć*”[24], a ściślej mówiąc, do tezy o obiektywnej realności predykatów, takich jak: byt,

[20] D. Mercier: *Critériologie générale…*, 1911, s. 308—309.

[21] Ibidem, s. 309. Por. D. Mercier: *La notion de la vérité…*, s. 385—387.

[22] D. Mercier: *Critériologie générale…*, 1911, s. 311.

[23] Por. ibidem. W takiej jednak sytuacji, jak zaznaczał Wincenty Kosiakiewicz, „zadanie poznawcze jest olbrzymie: substancji istnieje ogromna ilość, a ich różnorodność jest niemal nieskończona. Tymczasem rozum orientować się w tym musi z największą ostrożnością i bardzo powoli posuwać się naprzód. Mercier wielokrotnie na to kładzie nacisk”. W. Kosiakiewicz: *Główne idee systemu neoscholastycznego*. „Ateneum Kapłańskie” 1909, t. 1, s. 108.

[24] D. Mercier: *Critériologie générale…*, 1911, s. 310. Kazimierz Kowalski, komentując takie właśnie stanowisko Merciera, pisał: „Według filozofa lowańskiego najgłębsze rozumowe badanie rzeczywistości będzie nauką o tym, co istnieje w sobie, czyli w swoim porządku samodzielnie. To właśnie nazwał substancją”. K. Kowalski: *Rola ks. Kardynała Merciera w odrodzeniu tomizmu*. „Ateneum Kapłańskie” 1937, t. 39, s. 217.

substancja, jedność, wielość, ponieważ, co podkreśla Mercier, „w rzeczywistości tylko te predykaty są przedmiotem bezpośrednich prostych poznań”[25]. W konsekwencji jego dowód obiektywnej realności predykatów przyjmuje podwójną postać: „Pierwszy dowód tezy — zaznacza Mercier — przedstawia charakter *negatywny*: nie ma powodu sądzić, że formy poznawcze, które dostarczają predykatów naszym sądom, nie mają obiektywnej realności. Drugi dowód pokaże nam w sposób *pozytywny*, że formy te są obdarzone obiektywną realnością”[26].

5.2. Negatywny dowód obiektywnej realności pojęć

Mercier stoi na stanowisku, że jedną z podstawowych trudności, którą jak pisze, „zrodził Kantowski fenomenalizm, jest jawna sprzeczność między powszechnym charakterem naszych pojęć a indywidualnym charakterem rzeczy samych w sobie. Rzeczy same w sobie — wyjaśnia Mercier — będąc zdeterminowane, indywidualne, wykluczają formalnie wszelką mnogość. Nasze pojęcia natomiast są powszechne, implikują formalnie mnogość. Wydaje się więc sprzecznością twierdzić, że przedmiotem pojęcia jest rzecz w sobie. Tę trudność — podkreśla — streszcza sławny *problem uniwersaliów*, który zajmuje tak ważne miejsce w historii myśli”[27]. Do najważniejszych stanowisk w sporze o uniwersalia zalicza Mercier nominalizm, konceptualizm, realizm skrajny, czy też wyolbrzymiony (*exagéré*), oraz realizm umiarkowany i poddając trzy pierwsze krytyce[28], opowiada się za realizmem umiarkowanym, który jego zdaniem, swymi korzeniami sięga Arystotelesa, rozwijany był przez Abelarda, Aleksandra z Hales i Alberta Wielkiego, a najpełniejszy wyraz znalazł w koncepcji Tomasza z Akwinu[29]. Zasadnicza teza tak historycznie ugruntowanego realizmu umiarkowanego brzmi, w przekonaniu Merciera, następująco: „Istnieją powszechne przedstawienia [*représentations*

[25] Por. D. Mercier: *Critériologie générale…*, 1911, s. 311.

[26] Ibidem, s. 315. „Bez wątpienia — pisze w innym miejscu Mercier — istnieją przekonania pewne, które opierają się na rzeczach *realnych*, i to również do filozofii krytycznej należy usprawiedliwienie ich *realnej* obiektywności”. D. Mercier: *L'agnosticisme*. Louvain 1895, s. 16.

[27] D. Mercier: *Critériologie générale…*, 1911, s. 315. Por. D. Mercier, D. Nys: *Traité élémentaire de philosophie à l'usage des classes…*, s. 448.

[28] Por.: D. Mercier: *Critériologie générale…*, 1899, s. 287—292, 306—327; Idem: *Critériologie générale…*, 1900, s. 292—298, 312—333; Idem: *Critériologie générale…*, 1911, s. 315—320, 332—351.

[29] Por.: D. Mercier: *Critériologie générale…*, 1899, s. 292; Idem: *Critériologie générale…*, 1900, s. 298; Idem: *Critériologie générale…*, 1911, s. 321.

universelles], natomiast nie istnieją powszechne realności [*réalités universelles*]. Jak zatem — pyta Mercier — powstaje harmonia między pierwszymi i drugimi? Realności — odpowiada — są szczegółowe, ale mamy zdolność przedstawiania ich sobie abstrakcyjnie. Otóż abstrakcyjny typ, gdy intelekt rozważa go refleksyjnie i odnosi do szczegółowych podmiotów, w których jest on lub może być realizowany, staje się przypisywalny każdemu z tych podmiotów z osobna i zarazem wszystkim bez różnicy. Ta stosowalność abstrakcyjnego typu do indywiduów jest jego *powszechnością*. Realizm umiarkowany — dodaje Mercier — jest według nas prawdziwym rozwiązaniem problemu uniwersaliów; dostarcza on zarazem co najmniej negatywnego dowodu tezy o obiektywnej realności naszych pojęć[30]. Na czym ów dowód miałby polegać? Przede wszystkim Mercier podkreśla, że zgodnie ze stanowiskiem umiarkowanego realizmu elementy natury podległe doświadczeniu i umysłowej spekulacji mogą być rozpatrywane w następujących trzech odrębnych stanach: po pierwsze, jako elementy doświadczenia — mnogość jednostkowych, konkretnych przypadków wyodrębnionych w przyrodzie dzięki posiadanym przez nie cechom jakościowym i uchwytywanych za pomocą aparatu zmysłowego; po drugie, jako wyodrębnione z dostarczonego za pośrednictwem refleksji i obserwacji materiału istoty rzeczy, stosowalne powszechnie do nieokreślonej liczby podmiotów i wykluczające tym samym cechy różnicujące, a implikujące jedność; po trzecie wreszcie, jako stan pośredni między dwoma wymienionymi wcześniej — jako rzecz rozważana w jej elementach konstytutywnych, w sposób absolutny, czyli natura rzeczy jako taka[31]. Ten trzeci stan, w którym mogą pozostawać elementy przyrody, wyjaśnia Mercier dodatkowo w następujący sposób: „Z jednej strony, rozważana w jej elementach konstytutywnych, natura rzeczy nie obejmuje własnych cech różnicujących każdej rzeczy szczegółowej; *nie jest ona zatem*

[30] Por.: D. M e r c i e r: *Critériologie générale…*, 1911, s. 321; I d e m: *Critériologie générale…*, 1899, s. 292—293; I d e m: *Critériologie générale…*, 1900, s. 298—299. Samą istotę abstrakcyjnego typu określa natomiast Mercier w następujący sposób: „Rzecz spostrzeżoną lub wyobrażoną przedstawia sobie intelekt bez przedstawiania cech determinujących, które ją uszczegóławiają […]; taką pozbawioną zdeterminowań materialnych, przestrzennych, czasowych — *abstracta ab hoc, hic, nunc* — nazywa się [rzeczą — A.B.] *abstrakcyjną*". I d e m: *Psychologie*. T. 2. Louvain—Paris 1908, s. 9.

[31] Por.: D. M e r c i e r: *Critériologie générale…*, 1899, s. 294—295; I d e m: *Critériologie générale…*, 1900, s. 299—301; I d e m: *Critériologie générale…*, 1911, s. 322—324. W *Podstawowym traktacie filozoficznym* Mercier zaznacza również: „Oto jak usprawiedliwia się realizm umiarkowany: aby rozwiać widoczną antynomię między cechą idei a cechą rzeczy, wystarczy stwierdzić, że powszechność nie jest pierwotną własnością pojęcia. Istotną cechą pojęcia jest bycie abstrakcyjnym, to znaczy pozbawionym cech determinujących, indywidualizujących. Pojęcie nie jest powszechne samo z siebie, staje się takie tylko w konsekwencji aktu refleksji stwierdzającego, że pojęcie abstrakcyjne stosuje się do nieokreślonej ilości podmiotów". D. M e r c i e r, D. N y s: *Traité élémentaire de philosophie à l'usage des classes…*, s. 448—449.

mnożona. Rozważana w sposób *absolutny*, nie jest ona wcale porównywana z podmiotami, które ją posiadają, i dlatego *nie jest wcale uznawana za jedną pośród wszystkich, powszechną* (*unum versus omnes*). Z drugiej strony natura w stanie absolutnym nie jest *inna* niż rozmaite jej wcielenia w poszczególnych podmiotach. Natura ludzka oznaczająca *człowieka* jest naturą, którą ma *ten człowiek*, z tą jedyną różnicą, że natura ludzka — *człowiek* — przedmiot abstrakcyjnego pojęcia, pomija cechy różnicujące, właściwe temu człowiekowi. Całkiem prawdziwie można więc powiedzieć: Piotr jest człowiekiem, Paweł jest człowiekiem, Jan jest człowiekiem. Bez wątpienia występują u *tego* człowieka cechy różnicujące, nie zawarte w abstrakcyjnym pojęciu *człowieka*, ale nie ma niczego w pojęciu *człowieka*, co nie znajdowałoby się prawdziwie [*en vérité*] u *tego* człowieka. Pojęcie abstrakcyjne — podsumowuje zatem Mercier — jest *nieadekwatne* do typów szczegółowych, które przedstawia i o których jest orzekane — samo słowo *abstrakcja* wskazuje operację, która nie obejmuje wszystkiego, lecz odrywa coś z całości — jednak byłoby niewłaściwe powiedzenie, że pojęcie abstrakcyjne jest *niewierne*, że *fałszuje* rzeczywistość. Przedstawia ono rzeczy w sposób *niekompletny*, ale przedstawia je *prawdziwie* [*vraiment*]"[32]. Z tego też powodu Mercier utrzymuje, że tezie stwierdzającej obiektywną realność abstrakcyjnego pojęcia nie można nic zarzucić. „*Powszechne* przedstawienie — pisze Mercier — ma za bezpośredni przedmiot nie rzeczy szczegółowe, lecz abstrakcyjną istotę [*quiddité*] rzeczy. Zatem obiektywna realność powszechnego przedstawienia znajduje swe potwierdzenie, tak samo jak obiektywna realność abstrakcyjnego pojęcia. Powszechne przedstawienie nie ma innej treści niż abstrakcyjne pojęcie"[33]. W podobny sposób wypowiada się również Mercier

[32] D. M e r c i e r: *Critériologie générale…*, 1911, s. 324. Por.: I d e m: *Critériologie générale…*, 1899, s. 296; I d e m: *Critériologie générale…*, 1900, s. 301—302. Komentując takie stanowisko Merciera, Mieczysław A. Krąpiec zauważa: „Bezpośrednim przedmiotem naszych spontanicznych pojęć (*obiectum conceptuum directum*) jest istota w stanie absolutnym, czyli ujęta w swych cechach konstytutywnych, które ani nie implikują, ani też nie wykluczają cech jednostkowych, lecz po prostu nie zajmują się nimi. Tego rodzaju pojęcia spontaniczne stają się uniwersaliami przez akt refleksji nad ich stanem. Nic zaś nie przeszkadza, aby tego rodzaju spontaniczne pojęcia mogły być odniesione do konkretów". M.A. K r ą p i e c: *Poznawać czy myśleć. Problemy epistemologii tomistycznej*. Lublin 1994, s. 58.

[33] D. M e r c i e r: *Critériologie générale…*, 1911, s. 325. Por.: I d e m: *Critériologie générale…*, 1899, s. 296; I d e m: *Critériologie générale…*, 1900, s. 302. „Treść ta — tłumaczy dodatkowo Mercier — jest samym przedmiotem abstrakcyjnym, który zamiast być rozważany w *bezpośrednim* akcie pojmowania *w odosobnieniu*, w stanie *absolutnym*, jest w akcie *refleksji* rozważany *jednocześnie z innymi szczegółowymi podmiotami*, w których może być realizowany, *odniesiony do nich* i uznany za *taki sam we wszystkich*. *Upowszechniony abstrakt czerpie zatem formalne cechy swej powszechności ze stwierdzenia reflektującego rozumu, który uznaje go za zrealizowany w nieskończoności konkretnych typów*. Otóż to stwierdzenie reflektującego rozumu dodaje do abstrakcyjnego przedmiotu tylko *rozumową relację*. Zatem upowszechnienie abstrakcyjnego pojęcia nie może usunąć jego obiektywnej realności". I d e m: *Critériologie*

w *Logice*: „Za pośrednictwem intelektualnej abstrakcji rzeczy są potwierdzalne lub jeśli można się tak wyrazić, predykatywne [*prédicable*] względem siebie. Dzięki tej samej abstrakcji nasze pojęcia bytów przyrody są przypisywalne do całego gatunku, do całego rodzaju — innymi słowy — odtwarzają one cechy klas, to znaczy rodzajów i gatunków. Abstrakcja czyni możliwym rozumowanie, które zakłada […] termin pośredni, powszechny. Otóż powszechność jest następstwem abstrakcji”[34]. W konsekwencji, jak podsumowuje swą analizę Mercier, „tomistyczne rozwiązanie problemu uniwersaliów uwidacznia, że nie ma konfliktu między cechami rzeczy doświadczenia a cechami naszych przedstawień bądź abstrakcyjnych, bądź powszechnych. Oto — stwierdza — pierwszy negatywny dowód realizmu. Pod warunkiem rozpoznania w człowieku dwóch odrębnych zdolności poznawczych — jednej, dotyczącej zmysłowej percepcji, a drugiej, dotyczącej intelektualnej abstrakcji, refleksji, porównania, odniesienia — usprawiedliwia się obiektywną realność abstrakcyjnych i powszechnych poznań”[35]. Tego rodzaju dowód pełni jednak, w przekonaniu Merciera, wyłącznie funkcję pomocniczą względem właściwej, pozytywnej próby wykazania obiektywnej realności abstrakcyjnych pojęć, konstytuujących predykat sądów. Z tego też powodu formułuje on drugi, kluczowy w jego przekonaniu, dowód, który określa mianem dowodu pozytywnego i bezpośredniego[36].

5.3. Pozytywny dowód obiektywnej realności pojęć

5.3.1. Przesłanka większa dowodu

Pozytywny dowód obiektywnej realności pojęć abstrakcyjnych przyjmuje w zamyśle Merciera postać następującego sylogizmu: „Przedmiot naszych umysłowych form poznawczych [*formes intelligibles*] jest materialnie zawarty w zmysłowych formach poznawczych [*formes sensibles*], do których od-

générale…, 1911, s. 325. Por.: I d e m: *Critériologie générale…*, 1899, s. 297; I d e m: *Critériologie générale…*, 1900, s. 302—303.

[34] D. M e r c i e r: *Logique*. Louvain—Paris—Bruxelles 1905, s. 86—87.

[35] D. M e r c i e r: *Critériologie générale…*, 1911, s. 325. Por.: I d e m: *Critériologie générale…*, 1899, s. 297; I d e m: *Critériologie générale…*, 1900, s. 303. Por. także A. M a s n o v o: *Problemi di metafisica e di criteriologia*. Milano 1930, s. 18.

[36] Por.: D. M e r c i e r: *Critériologie générale…*, 1899, s. 327; I d e m: *Critériologie générale…*, 1900, s. 333; I d e m: *Critériologie générale…*, 1911, s. 352.

nosi go sąd. Otóż przedmiot form zmysłowych jest realny. Formy umysłowe wyrażają zatem obiektywne realności"[37]. Mercier żywi przekonanie, że zgodnie z fundamentalnym prawem sylogizmu: jeżeli przesłanki są prawdziwe, wniosek również będzie prawdziwy, na które to prawo powołuje się w swej *Logice*[38], wystarczy wykazać prawdziwość zarówno większej, jak i mniejszej przesłanki wnioskowania, aby udowodnić obiektywną realność pojęć — predykatów sądu. W tym kontekście kluczowe pytanie, na które zwraca uwagę Léon Noël, brzmi: „Jak powszechne pojęcie może odnosić się do szczegółowych przedmiotów? […] Pojęcia abstrakcyjne — odpowiada Noël — również te najbardziej ogólne, jak działanie, substancja, byt, znajdują swój przedmiot w zmysłowych realnościach postrzeżonych przez moje zmysły

[37] D. Mercier: *Critériologie générale…*, 1911, s. 352. W wydaniu *Kryteriologii* z 1899 roku sylogizm ten przyjmuje następującą postać: „Przedmiot naszych pojęć jest materialnie zawarty w przedmiocie naszych wrażeń, których dostarcza nam doświadczenie wewnętrzne. Otóż obiektywna realność naszych wewnętrznych wrażeń jest pewna. Zatem obiektywna realność naszych pojęć również jest pewna" (Idem: *Critériologie générale…*, 1899, s. 327). W 1900 roku Mercier pisze natomiast: „Przedmiot naszych pojęć jest materialnie zawarty w przedmiocie naszych wrażeń. Otóż obiektywna realność naszych wrażeń jest niewątpliwa. Zatem przedmiot naszych pojęć jest realny" (Idem: *Critériologie générale…*, 1900, s. 333). Znaczenie terminu *forma poznawcza*, którego w późniejszych wydaniach *Kryteriologii* używa Mercier, w następujący sposób wyjaśnia Étienne Gilson: „Pod jakim warunkiem — pyta — może poznający podmiot stać się poznanym przedmiotem, nie przestając być samym sobą? Aby sprostać tej trudności, wprowadza św. Tomasz pojęcie formy poznawczej […]. Wystarczy zatem przyjąć istnienie takiego ogniwa pośredniego, które nie przestając być przedmiotem, byłoby zdolne stać się podmiotem. Pod tym warunkiem rzecz poznana nie zawładnie myślą — czego też istotnie nie czyni — a jednak ona to będzie poznana za pośrednictwem *species* obecnej w poznającej ją myśli […]. *Species* — której przypada ta rola — należy zatem pojmować jedynie jako to, co poznawalne umysłowo, lub to, co poznawalne zmysłowo w samym przedmiocie, istniejące w inny niż on sposób […]. Jest jednak rzeczą niezmiernie ważną, byśmy dobrze zrozumieli, że forma poznawcza przedmiotu i sam przedmiot nie są dwoma odrębnymi bytami. Forma poznawcza jest samym przedmiotem jako forma poznawcza, czyli innymi słowy, jest przedmiotem rozważanym w działaniu i wpływie sprawczym, jaki wywiera na podmiot. W tym jednym znaczeniu możemy mówić, że nie forma poznawcza przedmiotu jest obecna w myśli, lecz sam przedmiot poprzez swoją formę poznawczą" (É. Gilson: *Tomizm*. Tłum. J. Rybałta, M. Tazbir. Oprac. A. i Z. Więckowscy. Warszawa 1998, s. 265—266). W tym kontekście zmysłową formę poznawczą należy rozumieć jako to, co poznawalne zmysłowo w samym przedmiocie, a co istnieje jednocześnie w inny niż ów przedmiot sposób, ze względu na fakt bycia ujmowanym w akcie zmysłowego oglądu przez poznający podmiot. Umysłowe formy poznawcze są natomiast konsekwencją operacji, której dokonuje intelekt czynny na dostarczonym za pośrednictwem zmysłów materiale w postaci zmysłowych form poznawczych. W wyniku procesu abstrakcji intelekt czynny wydobywa z owego materiału pozbawione cech jednostkowych umysłowe formy poznawcze, które dają podstawę pojęciom — abstrakcyjnym i ogólnym podobiznom przedmiotów, które wytwarza intelekt właśnie pod wpływem działania form poznawczych. Por. ibidem, s. 265—270.

[38] Por. D. Mercier: *Logique…*, s. 86—87.

i wewnętrznie się tam łączą”[39]. Noël odwołuje się w tym miejscu do następującego fragmentu z *Teorii poznania pewnego*: „To połączenie jawi mi się w sposób tak wewnętrzny, że jeżeli chcę na nie uważać, trudnością dla mnie nie jest zrozumienie tego, że mój postrzeżony za pomocą zmysłów przyjaciel rzeczywiście *jest*, rzeczywiście *działa*, lecz raczej to, że występują we mnie jednocześnie *dwa* akty poznawcze tego przyjaciela, *dwa* akty wzajemnie do siebie nieredukowalne; nie mam trudności z uświadomieniem sobie, że przedmiot mojego pojęcia znajduje się w moim wrażeniu lub obrazie — jest to fakt bezpośredni, którego nie mogę uniknąć — ale trudności takiej bardziej doświadczam, uświadamiając sobie, że nie jest on tożsamy z obrazem lub wrażeniem”[40]. W tym kontekście w swym traktacie *O fundamencie pewności* Mercier dodaje również: „Jest faktem bezpośredniego doświadczenia, że zmysły nie postrzegają tylko tego, co uszczegóławia [*particularise*] istoty rodzajowe lub gatunkowe, ale również same te uszczegółowione istoty; cechy, które determinują taką postrzeżoną przez zmysły indywidualność, zawierają formę, którą determinują”[41]; jak zatem podkreśla Mercier, „przedmiot naszych pojęć znajduje się w przedmiocie naszych wrażeń”[42]. Prawdziwość tego rodzaju twierdzenia jako przesłanki większej dowodu na obiektywną realność pojęć próbuje wykazać w kolejnych wydaniach *Kryteriologii*, odwołując się do dwóch zasadniczych, jego zdaniem, argumentów.

5.3.1.1. Materialna podstawa pojęć

Chcąc udowodnić, że przedmiot pojęć jest materialnie zawarty w zmysłowych formach poznawczych, Mercier argumentuje: „Dane zmysłowe składają się z cech określających [*notes déterminatrices*]. Otóż jest niemożliwe, aby cechy te nie określały czegoś — bytu, substancji, aktywnej zasady itd. — to znaczy przedmiotów intelektualnych przedstawień. Zatem przedmiot formy zmysłowej zawiera przedmiot umysłowych form poznawczych. Zmysły postrzegają materialnie wszystko to, co intelekt pojmuje. Toteż —

[39] L. Noël: *Le psychologue et le logicien*. „Revue Néo-Scolastique de philosophie” 1926, nr 28, s. 138.

[40] D. Mercier: *Théorie de la connaissance certaine…*, s. 229; L. Noël: *Le psychologue et le logicien…*, s. 138—139. Por.: D. Mercier: *Du fondement de la certitude…*, s. 143—144; L. Noël: *La présence des choses à l’intelligence*. „Revue Néo-Scolastique de philosophie” 1930, nr 32, s. 157—159.

[41] D. Mercier: *Du fondement de la certitude…*, s. 143. Por.: Idem: *Critériologie générale…*, 1899, s. 328; Idem: *Critériologie générale…*, 1900, s. 333.

[42] D. Mercier: *Du fondement de la certitude…*, s. 142—143.

podkreśla Mercier — jeżeli możemy wkrótce pokazać, że przedmiot danych zmysłowych jest realny, pokażemy, że taki jest również przedmiot naszych pojęć"[43]. Mercier pogłębia tę myśl, nawiązując do Arystotelesowskich *Analityk wtórych*. „Gdy ten przyjaciel Kaliasz — tłumaczy — o którym mówi Arystoteles w swych *Analitykach wtórych*, przychodzi do mnie, tak że widzę go moimi oczami, słyszę jego głos, że moja ręka ma kontakt z jego ręką, czyż nie jest oczywiste, że moje ogólne pojęcia znajdują swą realność w zmysłowym przedmiocie, który postrzegam? Widzę jasno, że mój przyjaciel Kaliasz jest kimś, czymś; w nim zostaje zrealizowane moje pojęcie *bytu*. Ilościowe aspekty rzeczy mogą zmieniać się w nim, pojawiać się, znikać, podczas gdy on nie przestaje być pod pewnym względem tym, czym jest. Te rzeczy, które się zmieniają, nazywa się *przypadłościami*, to, co pozostaje, nosi nazwę *substancji*; w Kaliaszu weryfikują się zatem moje pojęcia *substancji* i *przypadłości*"[44]. W tym kontekście Mercier, rozwijając swą wypowiedź z 1885 roku, na którą powoływał się Léon Noël, zauważa: „Wszystkie te abstrakcyjne cechy *bytu*, *substancji*, *działania* są wewnętrznie połączone z indywidualnymi cechami, które służą mi do wyróżnienia Kaliasza spośród ludzi, którzy go otaczają; jedność pierwszych z drugimi jest tak głęboka, że *spontanicznie* nie przychodzi mi na myśl, aby je rozdzielać; spontanicznie byłbym raczej skłonny pomylić przedmiot pojęcia z przedmiotem wrażenia; potrzebuję dokonać wysiłku analizy, aby się przekonać, wbrew tezie materialistycznej — że dokonują się we mnie jednocześnie *dwa* akty poznawcze, których *materialny* przedmiot jest wspólny, ale których przedmioty *formalne* są różne, wzajemnie nieredukowalne"[45]. W konsekwencji swój pierwszy argument podsumowuje Mercier w następujący sposób: „Oto zatem pierwszy dowód obiektywnej realności pojęć — jeśli, oczywiście, możemy ustalić

[43] D. Mercier: *Critériologie générale…*, 1911, s. 352. Por. L. Noël: *La critique de l'intelligible et de sa valeur réelle*. „Revue Néo-Scolastique de philosophie" 1935, nr 38, s. 6. W innym miejscu Mercier zauważa również: „W tym, co stanowi przedmiot form zmysłowych, istnieją cechy określające: widzę tego człowieka, o takim wzroście, o takim kolorze itd. Otóż nie jest możliwe, aby istniały cechy określające bez czegoś, co jest przez nie określane, bez bytu, podmiotu, określonej substancji. Zatem przedmiot form zmysłowych przedstawia zarazem, w sposób konieczny, umysłowe formy poznawcze". D. Mercier, D. Nys: *Traité élémentaire de philosophie à l'usage des classes…*, s. 449.

[44] D. Mercier: *Critériologie générale…*, 1899, s. 328; Idem: *Critériologie générale…*, 1900, s. 333—334; Idem: *Critériologie générale…*, 1911, s. 352—353.

[45] D. Mercier: *Critériologie générale…*, 1899, s. 328—329; Idem: *Critériologie générale…*, 1900, s. 333—334; Idem: *Critériologie générale…*, 1911, s. 352—353. „Na czym — pyta w *Psychologii* Mercier — może polegać ta zależność, jeśli nie na tym, że przedmiot myślenia musi być uprzednio postrzeżony za pomocą zmysłów zewnętrznych i wewnętrznych? Otóż przedmiot postrzegalny przez zmysły zewnętrzne lub wewnętrzne jest z definicji przedmiotem zmysłowym. Zatem przedmiot poznań umysłowych jest zaczerpnięty z rzeczy zmysłowych" (Idem: *Psychologie…*, s. 13).

obiektywną realność naszych wrażeń — mamy świadomość, że intelekt *znajduje* w danych doświadczenia zmysłowego swój właściwy przedmiot, *istotę* [*quidditas*] rzeczy; odczytuje on we wnętrzu faktu to, czym rzecz jest, zgodnie z wyrażeniem bliskim świętemu Tomaszowi, który przypisywał tej władzy zdolność *czytania we wnętrzu — intus legere* — jako etymologię słowa »intellectus«"[46].

5.3.1.2. Tworzenie inteligibilnej istoty

Chcąc wykazać prawdziwość przesłanki większej pozytywnego dowodu na obiektywną realność pojęć, Mercier odwołuje się do kolejnego argumentu, który w jego przekonaniu, pokazuje, że przedmiot abstrakcyjnych pojęć zawiera się w zmysłowych formach poznawczych. Przede wszystkim podkreśla więc, że „*istota gatunkowa* składa się z cech, z których każda zawarta jest w danych zmysłowych, a ów skład sam jest nieustannie przez owe cechy kierowany. Tworzenie istoty gatunkowej — dodaje Mercier — jest warunkowane ciągiem sądów, które wszystkie odnoszą do tego samego podmiotu zmysłowego doświadczenia cechy sukcesywnie abstrahowane przez umysł"[47]. Mercier przeciwstawia się tym samym Kantowskiej koncepcji tego, co inteligibilne, która w jego przekonaniu, przyznając podmiotowym strukturom apriorycznym funkcję jednoczenia wrażeń dostępnych w zmysłowym poznaniu, nadaje poznawanemu przedmiotowi status obiektu wyłącznie fenomenalnego, pozbawionego gwarancji obiektywnej realności i tym samym, jak podkreśla Mercier, wynaturza proces pojmowania przedmiotu inteligibilnego[48]. „Z pewnością — pisze Mercier — tworzenie inteligibilnej istoty jest dziełem *syntetycznym*. Umysł ludzki w swych pierwszych posunięciach ujmuje tylko fragmentarycznie to, czym rzecz jest; jest to prawo, na które skazuje go jego wrodzona ułomność. Ułożenie wielu fragmentarycznych cech w jedną całość jest zatem nieuniknionym następstwem abstrakcyjnego sposobu postrzegania pierwszych inteligibilnych elementów i w konsekwencji, warunkiem *sine qua non* poznawania [*cognition*] istoty. Jednak — dodaje Mercier — połączenie dwóch elementów przedmiotu inteligibilnego zakłada ich *porównanie*, a to porównanie rodzi sąd. Otóż w porównaniu implikowa-

[46] D. Mercier: *Critériologie générale…*, 1911, s. 354. Por.: Idem: *Critériologie générale…*, 1899, s. 330; Idem: *Critériologie générale…*, 1900, s. 335.

[47] D. Mercier: *Critériologie générale…*, 1911, s. 354—355. Por. Idem: *Le problème de l'induction scientifique*. Louvain 1900, s. 12—14.

[48] Por.: D. Mercier: *Critériologie générale…*, 1899, s. 330—331; Idem: *Critériologie générale…*, 1900, s. 336; Idem: *Critériologie générale…*, 1911, s. 355.

na jest intuicja porównywanych terminów, w sądzie — intuicja ich zgodności lub niezgodności. I jako że całkowita synteza inteligibilnego przedmiotu jest tylko sumą częściowych syntez jego elementów, stanowi ona owoc porównań i sądów”[49]. Mercier utrzymuje, że o syntezie tej decyduje nie subiektywne prawo apriorycznych struktur, co jego zdaniem, cechuje koncepcję Kanta, lecz jak pisze, *„realna jedność zmysłowej rzeczy* postrzeżonej przez zmysły zewnętrzne lub odtworzonej przez wspomnienie. Umysł — dodaje Mercier — ma świadomość przedstawiania sobie za pomocą wielości abstrakcyjnych cech rzeczy, która w swej konkretnej realności jest jedna; również ma on świadomość, że musi je na nowo zjednoczyć w tej samej istocie, aby z rzeczywistości utworzyć sobie wierne przedstawienie. To zatem przedstawienie jedności obiektywnej realności prowadzi umysł w tworzeniu inteligibilnych istot”[50]. W konsekwencji swą analizę podsumowuje Mercier w następujący sposób: „Nieodparte dążenie, które w sposób naturalny popycha nas ku temu, aby zastosować nasze pojęcie do rzeczy przyrody, przywróciło nam więc zbiór cech, które analiza oddzieliła. Zatem to właśnie zmysłowa realność dostarcza elementów istot inteligibilnych; to na zmysłowym substracie spoczywa jednoczenie tych elementów w istotę zupełną”[51]. Takie stanowisko jest, w przekonaniu Merciera, alternatywą dla Kantowskiego fenomenizmu.

---

[49] D. M e r c i e r: *Critériologie générale…*, 1911, s. 355. Por.: I d e m: *Critériologie générale…*, 1899, s. 330—331; I d e m: *Critériologie générale…*, 1900, s. 336—337. Mercier tłumaczy to w następujący sposób: „Załóżmy, że na skutek obecności osoby, którą widzę, tworzę sobie pojęcie: byt subsystuujący, cielesny, żyjący, czujący, rozumny. Zanim połączę dwie cechy: *byt*, *subsystuujący*, widzę, że to, co jest subsystuujące, jest *bytem*; następnie, przed dołączeniem do cech *byt subsystuujący* cechy *cielesności*, zrozumiałem, że ciało jest substancją i bytem; tak samo cechy: *życie*, *zmysłowość*, *racjonalność*, ujawniły się jako zgodne z cechami cielesności, subsystencji, bytu, zanim moje myślenie połączyło je z tamtymi. Krótko mówiąc, za każdym razem, gdy łączę dwie jakiekolwiek cechy, aby syntetycznie utworzyć inteligibilną istotę, mam świadomość najpierw ich porównywania, później wykonywania *sądu*, za którego pomocą przypisuję jedną cechę innej, ujętej jako podmiot; i mam świadomość, że połączenie dwóch cech zamiast być zespoleniem, którego rezultaty zobaczyłbym, nie śledząc jego obiektywnej racji determinującej, jest formalnie aktem *poznawania* [*acte de cognition*]. Seria częściowych syntez dopełnia się następnie w akcie syntezy całkowitej, z którego wychodzi ostatecznie inteligibilna istota”. I d e m: *Critériologie générale…*, 1911, s. 356. Por.: I d e m: *Critériologie générale…*, 1899, s. 332; I d e m: *Critériologie générale…*, 1900, s. 337—338.

[50] D. M e r c i e r: *Critériologie générale…*, 1911, s. 356. „Ta określona osoba — wyjaśnia Mercier — którą widzieliśmy na własne oczy, zwróciła na siebie uwagę umysłu, dostarczyła nam materiału do aktów abstrakcji, pozwalających […] na sukcesywne pojmowanie abstrakcyjnego bytu, abstrakcyjnej substancjalności, abstrakcyjnej cielesności i tak dalej. Ale podczas gdy abstrahowaliśmy sukcesywnie te rozmaite cechy, zdawaliśmy sobie sprawę, że w osobie, którą nasze oczy postrzegały, cechy te nie znajdowały się w sposób izolowany jedna od drugiej; przeciwnie, widzieliśmy je tam pokrywające się w tej samej realności, co do której czuliśmy się niezdolni, aby ogarnąć ją za jednym razem”. Ibidem, s. 356—357.

[51] Ibidem, s. 357. Por. N. B a l t h a s a r: *Le métaphisicien*. „Revue Néo-Scolastique de philosophie” 1926, nr 28, s. 162—163.

„Kant — podsumowuje Mercier — nie wyjaśnia ani natury intelektualnego aktu poznawczego, ani rozmaitości jego rezultatów. Niewystarczalność teorii fenomenistycznej wzmacnia naszą tezę i potwierdza konkluzję: przedmioty abstrakcyjnych pojęć nie są fikcjami umysłu, ale wyrazami realności, które umysł odkrywa w danych zmysłowych. Pozostaje nam — dodaje Mercier — uwidocznić realność przedmiotu zmysłów: to prowadzi nas do przesłanki mniejszej naszej argumentacji”[52]. Mercier nie spodziewa się jednak, że przesłanka ta, a raczej — jak się wkrótce okaże — podjęta przezeń próba udowodnienia jej prawdziwości, doprowadzi do gwałtownego sporu wśród neoscholastyków — zwolenników i przeciwników stanowiska Merciera — rzucając cień na całokształt jego epistemologii. Przyczyni się do tego przede wszystkim Étienne Gilson, który badając argumentację Merciera, zarzuci mu illacjonizm, a co za tym idzie — ukrytą formę idealizmu.

5.3.2. Przesłanka mniejsza dowodu

Mercierowska próba wykazania prawdziwości przesłanki mniejszej dowodu na obiektywną realność pojęć stała się niewątpliwie jedną z najbardziej dyskutowanych kwestii jego ogólnej teorii pewności i przyczyniła się ostatecznie do rozpętania poważnej dyskusji nad całą koncepcją realizmu Merciera, w której to dyskusji sam zainteresowany już nie uczestniczył, a która trwała jeszcze wiele lat po jego śmierci. Dwa najważniejsze głosy w owym sporze to z jednej strony stanowisko, które prezentował Étienne Gilson, twórca koncepcji realizmu metodycznego[53], a z drugiej strony stano-

[52] D. Mercier: *Critériologie générale…*, 1899, s. 335; Idem: *Critériologie générale…*, 1900, s. 340; Idem: *Critériologie générale…*, 1911, s. 358.

[53] Istotę swojej koncepcji tłumaczy Gilson w kontekście polemiki z koncepcjami realizmu bezpośredniego, pośredniego, a także sporu z idealizmem. „Scholastyka — pisze Gilson — nie jest idealizmem. Czymże więc jest, jeśli nie jest ani realizmem bezpośrednim, ani realizmem pośrednim? Oto jesteśmy skazani na to, by ponownie popaść w realizm naiwny, który tak często zarzucano scholastyce. Być może, uda się znaleźć wyjście z tej sytuacji, trzeba go jednak szukać tam, gdzie ono rzeczywiście jest. Nie wolno mieć żadnych wątpliwości, że współczesna scholastyka jest filozofią realistyczną, nie ma bowiem nic pośredniego między realizmem a idealizmem. Nie sądzimy, aby była realizmem naiwnym, ponieważ jasno sobie uświadamia istnienie idealizmu, istotę problemu, który on wysuwa, jak również pozorną lub rzeczywistą siłę jego argumentów. Scholastyka jest realizmem świadomym, przemyślanym i zamierzonym, nie opiera się jednak na rozstrzygnięciu problemu postawionego przez idealizm, ponieważ założenia tego problemu implikują w sposób konieczny jako jedyne jego rozwiązanie — właśnie idealizm. Innymi słowy, jakkolwiek zaskakująca może się początkowo wydać taka teza, realizm scholastyczny nie jest funkcją problemu poznania — prawdziwe byłoby raczej twierdzenie

wisko Léona Noëla — ucznia Merciera — głoszącego realizm krytyczny bezpośredni[54]. Obydwaj, analizując Mercierowską próbę wykazania prawdziwości owej przesłanki mniejszej pozytywnego dowodu na obiektywną realność pojęć, dochodzą do odmiennych konkluzji. O ile bowiem Gilson twierdzi, że stanowisko, które przyjmuje Mercier, jest ostatecznie realizmem typu pośredniego, a w konsekwencji — illacjonizmem typu kartezjańskiego[55], o tyle Noël chce udowodnić, że Mercier pozostaje na stanowisku krytycznego realizmu bezpośredniego, a jego koncepcja opiera się nie na illacji, lecz na immediatyzmie[56]. W książce *Realizm metodyczny* (*Le réalisme méthodique*), która w języku polskim ukazała się również w ramach opracowania pod tytułem *Realizm tomistyczny*, Étienne Gilson stwierdza: „Stanowisko Merciera […] charakteryzuje się tym, iż wymaga ono wykazania istnienia świata zewnętrznego (realizm kryteriologiczny pośredni)"[57]. Dokładniej rzecz ujmując, byłby to zatem, jak podaje *Leksykon filozofii klasycznej*, illacjonizm, czyli stanowisko, zgodnie z którym „podmiot poznaje przedmioty istniejące niezależnie od niego (realnie), lecz pośrednio: przez rozumowanie kierowane zasadą przyczynowości, a mające za punkt wyjścia stwierdzenie faktu biernego doznawania wrażeń zmysłowych"[58]. Taki właśnie, zbliżony do stanowiska Kartezjusza illacjonizm, widzi w koncepcji Merciera Gilson, a jego głos w tej kwestii wiele środowisk filozoficznych uznało za rozstrzygający. Świadczy o tym chociażby fakt, że cytowany *Leksykon filozofii klasycznej*,

przeciwne — lecz to, co rzeczywiste, jest w nim uznane za różne od myśli, *esse* za różne od *percipi*, a to ze względu na przyjęcie pewnej koncepcji filozofii i na samą możliwość jej uprawiania. Jest to rodzaj realizmu metodycznego". É. G i l s o n: *Realizm tomistyczny*. Warszawa 1968, s. 12.

[54] „Na wstępie filozofii — stwierdza Léon Noël — przyjmujemy realizm bezpośredni [*réalisme direct*] […]. Idea bezpośredniej obecności rzeczy [*présence immédiate des choses*] tkwi u podstaw tomistycznej teorii prawdy i tomistycznej ontologii poznania". L. N o ë l: *Le Réalisme immédiat*. „Revue Néo-Scolastique de philosophie" 1923, nr 25, s. 160—161.

[55] „Przyjmijmy zatem jako stwierdzone — pisze Gilson — że realizm Merciera nie jest realizmem bezpośrednim; w tym wypadku będzie go można porównać z innymi realizmami pośrednimi, a zwłaszcza z realizmem Kartezjusza, i dzięki temu przekonać się, w jakiej mierze ta neoscholastyka pozostaje wierna tradycji, na którą się powołuje, albo przeciwnie, w jakiej mierze od niej się oddala". É. G i l s o n: *Realizm tomistyczny…*, s. 19.

[56] Immediatyzm, jak podaje *Leksykon filozofii klasycznej*, to „stanowisko w epistemologicznym sporze o przedmiot (granice) ludzkiego poznania; pewna odmiana krytycznego realizmu bezpośredniego. Według immediatyzmu bezpośrednim przedmiotem poznania nie są jakieś świadomościowe reprezentacje rzeczy, lecz same rzeczy istniejące niezależnie od podmiotu poznającego; są one dane podmiotowi bez pośredników […]. Wyraźne sformułowanie immediatyzmu przypisuje się Léonowi Noëlowi". *Leksykon filozofii klasycznej*. Red. J. H e r b u t. Lublin 1997, s. 293—294.

[57] É. G i l s o n: *Realizm tomistyczny…*, s. 19; I d e m: *Le réalisme méthodique*. Paris 1936, s. 24. W książce tej znajduje się cała polemika Gilsona ze stanowiskiem Merciera i Noëla. Por. ibidem, s. 1—49.

[58] *Leksykon filozofii klasycznej…*, s. 290.

odwołując się między innymi właśnie do jego *Realizmu tomistycznego*, podaje: „Wyraźne sformułowanie illacjonizmu przypisuje się Désiré Mercierowi […]. Do wywodów Merciera nawiązywał przede wszystkim Léon Noël, który chciał wykazać, że analizy i poglądy Merciera dają się sprowadzić do immediatyzmu (pewnej odmiany krytycznego realizmu bezpośredniego). Stanowiskom tych filozofów przeciwstawiał się Étienne Gilson, twierdząc, że uzasadnianie realizmu opierające się na założeniach filozofii pokartezjańskiej jest przedsięwzięciem z góry skazanym na niepowodzenie”[59]. W podobny sposób — w kontekście stanowiska Gilsona — o Mercierowskim illacjonizmie wspomina też Antoni B. Stępień: Zdaniem Gilsona, „tomizm już w punkcie wyjścia jest zdecydowanym realizmem, a podjęcie dyskusji z idealizmem przed zajęciem stanowiska realizmu grozi nieuchronnie przyjęciem płaszczyzny idealizmu; swoje stanowisko nazywa Gilson realizmem metodycznym. Désiré Mercier, założyciel neotomistycznej szkoły lowańskiej, głosił realizm krytyczny pośredni, formułując dowody istnienia świata realnego, wychodząc od bezpośrednich danych świadomości i zasady przyczynowości”[60]. „Realizm pośredni — dodaje Stępień w przypisie do cytowanego wcześniej fragmentu — nie jest możliwy”[61]. Trzeba jednak zaznaczyć, że niemożliwość realizmu pośredniego podkreśla także Léon Noël, gorący zwolennik i obrońca stanowiska Merciera. Noël stanowisko realizmu pośredniego przypisuje między innymi Kartezjuszowi i jest przekonany, że wraz z nim dzieliła je, jak pisze, „wielka liczba innych filozofów, począwszy od Locke’a i Kanta, aż do Spencera i niejednego bardzo ortodoksyjnego przedstawiciela neoscholastyki. Pozwalam sobie sądzić — dodaje Noël — że ten pośredni realizm nie jest w stanie się utrzymać i z przyjemnością stwierdzam, że pan Gilson przyznaje mi w tym punkcie rację. Sądzę, że ten pośredni realizm nie zdoła się utrzymać, ponieważ z chwilą przyjęcia, że wszelki przedmiot bezpośrednio dany świadomości jest tylko ideą, nie widzę, jak można następnie, wychodząc od tej idei, osiągnąć rzeczy”[62]. Z tego też powodu Noël odrzuca wszelkie posądzenia o illacjonizm, które kierowane były zarówno przeciwko niemu, jak i całej szkole lowańskiej[63], w tym zwłaszcza przeciw-

[59] Ibidem.

[60] A.B. Stępień: *Wstęp do filozofii*. Lublin 1995, s. 134.

[61] Ibidem, przypis 82.

[62] L. Noël: *La méthode du réalisme*. „Revue Néo-Scolastique de philosophie” 1931, nr 33, s. 442.

[63] Wspomina o tym sam Noël w liście z grudnia 1913 roku, adresowanym do dyrektora „Revue Thomiste”. „W »Revue Thomiste« z lipca—sierpnia 1913 roku — pisze — wielebny ojciec Le Rohellec zechciał, bardzo zresztą przyjaźnie, zająć się *Szkicem o »problemie« poznania*, który opublikowałem w »Rocznikach Wyższego Instytutu Filozofii« […]. Le Rohellec przyłącza się, jak mi się wydaje, do doskonałych idei wyłożonych wcześniej w rozmaitych artykułach przez wielebnego ojca Gény’ego — profesora Uniwersytetu Gregoriańskiego. Ideom tym przeciwstawia doktrynę, którą przypisuje »szkole lowańskiej« […]. Ta ogólna krytyka precyzuje się

ko Désiré Mercierowi. O ile jednak w wypadku samego Noëla sprawa wydaje się dość prosta, o tyle w wypadku Merciera rzecz ma się zdecydowanie inaczej. Zwraca na to uwagę Étienne Gilson: „Noël twierdzi, że w takim [jego — A.B.] stanowisku nie ma żadnego illacjonizmu — i można mu wierzyć na słowo, bez sprawdzania, skoro chodzi o jego własną myśl. Posuwa się on jednak dalej i gdy utrzymuje, że nawet Mercier nie głosił nigdy illacjonizmu, nie można się oprzeć pewnemu zdziwieniu”[64]. Sam Noël, chociaż konsekwentnie odmawia uznania Merciera za illacjonistę, wypowiada się tu jednak z pewną ostrożnością. Odpowiadając na formułowane pod adresem Merciera zarzuty, w swym liście do dyrektora „Revue thomiste” z grudnia 1913 roku pisze: „Sądzi się słusznie, że kardynał arcybiskup Malines ma dziś inne sprawy do roboty, niż precyzować w odniesieniu do całej tej krytyki sens rzeczy, które napisał, gdy nauczał w Louvain. Ja ze swej strony nie mam żadnego zlecenia, aby interpretować jego myślenie. Mogę — jak każdy mógłby to uczynić, biorąc za podstawę jego nauczanie i jego pisma — wyłożyć myśl, którą one, jak mi się wydaje, wyrażają, i poza tym refleksje, do których ja sam doszedłem, śledząc linię tego myślenia”[65]. Nie omieszka też Noël tego właśnie uczynić i analizując kształt, jaki w kolejnych wydaniach Mercierowskiej teorii pewności przyjmuje przesłanka mniejsza pozytywnego dowodu na obiektywną realność pojęć, dąży do wykazania, że w stanowisku Merciera nie ma żadnej illacji.

5.3.2.1. Illacja jako rodzaj argumentacji *ad hominem*

Doskonałą okazją do tego, aby szczegółowo przeanalizować problem illacjonizmu w koncepcji Merciera, staje się dla Noëla specjalny numer

w dwóch dokładnie określonych zarzutach. Szkoła lowańska zamierza uczynić »niemożliwym udowodnienie« prawdomówności naszych władz (s. 456). Następnie, gdy chodzi o istnienie rzeczywistości, »filozofowie z Louvain akceptują uciekanie się do wnioskowania i uznają, że jest to stanowisko, które się broni. Ten pośredni realizm, który nazywa się illacjonizmem, jest mało konsekwentny«. Ja — odpowiada Noël — nie rozpoznaję się w tej doktrynie. Szkic, który opublikowałem, jest zresztą wystarczająco jasny w tej kwestii”. L. N o ë l: *Notes d’épistémologie thomiste*. Louvain—Paris 1925, s. 217—218.

[64] É. G i l s o n: *Realizm tomistyczny…*, s. 18. To, że w stanowisku Noëla nie ma żadnej formy illacjonizmu, podkreślał również Louis de Raeymaeker: „W epistemologii to kanonik Noël otwiera nowe drogi […]. Stawia problem krytyczny z całkowitą szczerością i w sposób radykalny zwalcza wszelkie formy illacjonizmu, zachwala realizm z pewnością krytyczny, ale fundamentalnie bezpośredni”. L. de R a e y m a e k e r: *Le Cardinal Mercier et l’Institut Supérieur de Philosophie de Louvain*. Louvain 1952, s. 200.

[65] L. N o ë l: *Notes d’épistémologie thomiste…*, s. 220.

„Revue Néo-Scolastique" poświęcony osobie i dziełu filozoficznemu Merciera, wydany w 1926 roku, w związku z jego śmiercią. W opublikowanym tam artykule *Le psychologue et le logicien* (*Psycholog i logik*) Noël zwraca uwagę na zasadniczą trudność, która zarysowuje się już w 1885 roku, na kartach Mercierowskiej *Teorii poznania pewnego*. „Realna obiektywność wrażeń — twierdzi bowiem Mercier — domaga się sama usprawiedliwienia, co więcej, nie wydaje się, żeby była usprawiedliwialna bez zasady przyczynowości, której obiektywna realność wchodzi jeszcze w grę"[66]. Noël podkreśla, że na tego rodzaju trudność Mercier daje następującą podwójną odpowiedź: Najpierw, że jak zaznacza, „obiektywna realność naszych wrażeń jest faktem bezpośrednim, który nie jest szczerze kontestowany"[67]. Następnie, że „ludzki intelekt jest w stanie uprawomocnić realną obiektywność zasady przyczynowości i użycie tej zasady do dowodu istnienia świata zewnętrznego, nie przesądzając niczego, co nie byłoby zawarte w danych problemu pewności. W efekcie — tłumaczy Mercier — w ilości danych problemu pewności występuje *realny fakt* naszego istnienia i aktów, w których to istnienie jest zaangażowane"[68]. Noël komentuje te słowa Merciera w następujący sposób: „Dla tych, którzy to [to znaczy obiektywną realność wrażeń jako bezpośredni fakt — A.B.] kontestują, zauważa on, że »realna obiektywność« zasady przyczynowości może najpierw utwierdzić się bez odwoływania się do realności zewnętrznych. Wystarczy realność wewnętrzna, którą uchwytujemy w nas samych: »realny fakt naszego istnienia i akty, w które to istnienie jest zaangażowane«. Na zasadzie tak utwierdzonej — dodaje Noël — autor konstruuje swe rozumowanie"[69]. Chodzi tu o następujące słowa Merciera: „Czujemy się *pasywni* w naszych wrażeniach; gdy doświadczamy wrażenia, dokonuje się *w* nas coś, co nie jest *z* nas. Zatem istnieje poza nami jedna przyczyna lub więcej przyczyn pasywnych zjawisk zmysłowości, których nasza natura jest *podmiotem*, nie będąc ich przyczyną. Zatem wreszcie, nasze wrażenia są realnie obiektywne i wolno nam stwierdzić, że nasze abstrak-

[66] D. Mercier: *Théorie de la connaissance certaine…*, s. 147; L. Noël: *Le psychologue et le logicien…*, s. 139. Por. D. Mercier: *La dernière idole*. „Revue Néo-Scolastique" 1903, nr 10, s. 82—83.

[67] D. Mercier: *Théorie de la connaissance certaine…*, s. 147; L. Noël: *Le psychologue et le logicien…*, s. 139. Mercier rozwija tę myśl, tłumacząc: „Że moje zmysłowe percepcje kończą się czymś innym niż modyfikacjami mnie samego, to, jak się wydaje, jest czymś najbardziej dla mnie w świecie oczywistym: również ludzie mają zwyczaj brać obiektywną realność swych zewnętrznych percepcji za kamień probierczy wszelkiej pewności; »to rzuca się w oczy«, mówią spontanicznie do tych, którzy kontestują ich pewne twierdzenia: »to jest oczywiste, widoczne, namacalne«". D. Mercier: *Théorie de la connaissance certaine…*, s. 147—148.

[68] D. Mercier: *Théorie de la connaissance certaine…*, s. 148.

[69] L. Noël: *Le psychologue et le logicien…*, s. 139.

cyjne i powszechne pojęcia również są takie”[70]. W przytoczonych słowach, jak stwierdza Noël, zawiera się „pierwszy wyraz doktryny, którą różni krytycy nazwali później »illacjonizmem« Désiré Merciera. Interesujące jest zwrócenie uwagi na to, że jest ona najpierw tylko odpowiedzią *ad hominem* na użytek sceptyków”[71]. Świadczy o tym fakt, że zarówno przekonanie o realnej obiektywności wrażeń jako bezpośredniego faktu doświadczenia zewnętrznego, jak i twierdzenie o obiektywnej realności zasady przyczynowości formułuje Mercier jako odpowiedź na wątpliwości sceptyków[72], podkreślając, że „sam sceptyk nie może kontestować i wcale nie kontestuje realnego faktu swego zjawiskowego istnienia. Otóż akty — podkreśla Mercier — w których i za których pośrednictwem nasze realne istnienie ujawnia się nam (czy to dzięki zmysłowi wewnętrznemu, czy dzięki intelektualnej świadomości — to mało ważne), pojawiają się i znikają — jednym słowem — są *przygodne*, to znaczy nie mają one w sobie samych racji własnego istnienia. Jeżeli nie mają one w sobie samych racji własnego istnienia, jesteśmy doprowadzeni do tego, aby stwierdzić, że zawdzięczają swe istnienie wpływowi jakiejś *przyczyny*, gdyż inaczej trzeba by zarazem potwierdzić i zanegować przygodne zjawiska, które rozważamy. Zatem zasada przyczynowości jawi się jako mająca realną obiektywność”[73]. W podobny sposób, w przekonaniu Noëla, wypowiada się Mercier w traktacie *O fundamencie pewności*. „W 1889 roku — zauważa Noël — jest to jeszcze to samo, ale autor dorzuca na poparcie swej argumentacji cytat ze Stuarta Milla, w którym angielski psycholog czyni uwagę, że nikt nie wątpi ani nie może wątpić w świadectwo swej świadomości, a zwłaszcza w akty percepcji zewnętrznej, wrażeń, które odczuwa. Można wątpić tylko w zasięg tego świadectwa, w »tamten świat«, o którym zamierza nas ono upewnić. W zewnętrznej percepcji świadomość świadczy bezpośrednio o obecności *nie-ja*; można kontestować wartość tego świadectwa; nie można wątpić »o realności tego faktu jako zjawiska umysłowego lub danej subiektywnej«. Ta uwaga Stuarta Milla — dodaje Noël — wzmacnia punkt wyjścia rozumowania [Merciera — A.B.]: »Doświadczenie wewnętrzne potwierdza obecność w nas postrzeżeń zmysłowych, w których czujemy się pasywni«”[74]. W tym kontekście, podobnie jak w 1885 roku, Mer-

[70] D. Mercier: *Théorie de la connaissance certaine…*, s. 149. Por. L. Noël: *Le psychologue et le logicien…*, s. 139.

[71] L. Noël: *Le psychologue et le logicien…*, s. 139. Por. Idem: *Le réalisme immédiat*. Louvain 1938, s. 121.

[72] Por. D. Mercier: *Théorie de la connaissance certaine…*, s. 147—148.

[73] Ibidem, s. 148—149.

[74] L. Noël: *Le psychologue et le logicien…*, s. 140. Por. D. Mercier: *Du fondement de la certitude…*, s. 147—148. Całe rozumowanie jest zresztą bardzo podobne do tego z 1885 roku. „Doświadczenie wewnętrzne — dowodzi Mercier — potwierdza obecność w nas postrzeżeń zmysłowych, w których czujemy się *pasywni*; gdy mamy wrażenie, dokonuje się *w* nas coś, co

cier pisze: „Obiektywna realność zasady przyczynowości może być ustalona niezależnie od obiektywnej realności naszych *wrażeń*. W efekcie wystarczy nam do tego wyjście od faktów doświadczenia wewnętrznego, co do których widzimy, że sceptycy nie odmawiają i nie mogą odmówić uznania ich istnienia”[75]. Znowu zatem, jak utrzymuje Noël, „z tytułu argumentu *ad hominem* przeciwko sceptykom widzimy pojawiającą się argumentację »illacjonistyczną«. To z tego powodu obiera on za punkt wyjścia rzeczywistość »wewnętrzną« percepcji”[76]. Natomiast, jak twierdzi Noël, osobiste przekonanie samego Merciera wyrażają inne jego słowa, w których, tak jak w 1885 roku, podkreśla: „Że moje zmysłowe percepcje kończą się czymś innym niż modyfikacjami mnie samego, to jak się wydaje, jest czymś najbardziej w świecie oczywistym”[77]. „Nie ma zatem żadnej wątpliwości — komentuje te słowa Merciera Noël — co do ogólnej postawy autora aż do 1889 roku. Dla niego wrażenie dotyka prosto i bezpośrednio zewnętrznej realności *nie-ja*. Poznanie intelektualne znajduje w tej samej realności przedmiot abstrakcyjnych pojęć. Tymczasem pewne umysły nie przyjmują, że wrażenia dosięgają zewnętrznej realności *nie-ja*; rozważają przedmiot wrażeń jako prosty fenomen umysłowy; ta przygodna realność w świetle racjonalnej refleksji domaga się odrębnej od niej przyczyny; ponadto te zjawiska są pasywne — nie pochodzą od nas; trzeba zatem na wszelki sposób rozpoznać istnienie *nie-ja* — zewnętrzną realność, przyczynę zjawisk zmysłowości”[78]. Noël wskazuje jednak pewną odmienność, która ujawnia się w rozumowaniu Merciera w 1885 i 1889 roku[79]. „W strukturze tej argumentacji *ad hominem* — zauważa Noël — zachodzi między 1884 a 1888 rokiem ważna różnica. Gdy chodzi o »rzeczywistość wewnętrzną«, do której stosuje się zasada przyczynowo-

---

nie jest *z* nas. Otóż fakt ten domaga się swej przyczyny. Zatem istnieje poza nami jedna przyczyna lub więcej przyczyn pasywnych zjawisk zmysłowości; innymi słowy, istnieje realnie świat zewnętrzny wobec odczuwającego podmiotu. Zatem, wreszcie, nasze wrażenia mają obiektywną realność i w konsekwencji […], nasze pojęcia mają taką samą wartość”. I d e m: *Du fondement de la certitude…*, s. 148.

[75] D. M e r c i e r: *Du fondement de la certitude…*, s. 149. Por. L. N o ë l: *Le psychologue et le logicien…*, s. 140.

[76] L. N o ë l: *Le psychologue et le logicien…*, s. 140; I d e m: *Le réalisme immédiat…*, s. 122—123.

[77] D. M e r c i e r: *Du fondement de la certitude…*, s. 145. Por. L. N o ë l: *Le psychologue et le logicien…*, s. 140. W artykule z 1895 roku Mercier napisze również: „*Naturalnie* i w sposób nieprzezwyciężony [*invinciblement*] jesteśmy przekonani, że istnieje świat zewnętrzny, że fakty, które dzieją się w nas, mają realność inną niż ich istnienie zjawiskowe”. D. M e r c i e r: *La théorie des trois vérités primitives*. Louvain 1895, s. 2.

[78] L. N o ë l: *Le psychologue et le logicien…*, s. 141; I d e m: *Le réalisme immédiat…*, s. 123.

[79] Należy tu przypomnieć, że Mercierowska *Teoria poznania pewnego*, wydana w 1885 roku, obejmuje wykłady Merciera z lat 1884—1885. Podobnie traktat *O fundamencie pewności* zawiera wykłady z lat 1888—1889. Z tego też powodu Noël, pisząc o obu publikacjach, używa często nie daty ich wydania, lecz wcześniejszej daty rozpoczęcia wykładów.

ści, w 1884 roku autor ma na myśli aktywność podmiotu: »akty, w których i za których pośrednictwem nasze realne istnienie ujawnia się nam« . Toteż gdy mówi później o wrażeniach, w których »czujemy się pasywni«, chodzi o nasze akty odbierania wrażeń [*actes de sensations*], a nie dokładnie o ich treść. I odwołuje się on do Kartezjusza: »myślę, więc jestem«. Ale w 1888 roku Stuart Mill dostarcza mu nowego odniesienia, zgodnie z którym »rzeczywistość wewnętrzna« nie zawiera już tylko naszych aktów, ale również ich treści: »w akcie zewnętrznej percepcji świadomość potwierdza jako podwójny fakt istnienie *ja* jako postrzegającego i istnienie czegoś innego od *ja* jako postrzeżonego«, a owo bezpośrednio dane *nie-ja* jest ujmowane bez wątpienia jako realność, ale w charakterze »danej subiektywnej«. Począwszy od tego momentu — dodaje Noël — między argumentem *ad hominem* a argumentem z bezpośredniego stwierdzenia wystąpi pewna opozycja: jest to, w efekcie, w myśleniu autora ta sama realność bezpośrednio dana świadomości jako realność zewnętrzna, która jest w myśleniu Stuarta Milla rozpatrywana jako »fakt wewnętrzny«. Stosując do tego wewnętrznego faktu zasadę przyczynowości, docierałoby się do odrębnej od niego realności zewnętrznej, która nie byłaby już taką samą, jak udzielająca się bezpośrednio zmysłowi wspólnemu”[80]. Oczywiście, przejrzystość tego rodzaju argumentacji pozostawia wiele do życzenia i tak naprawdę nie daje precyzyjnej odpowiedzi na pytanie, czy koncepcję Merciera cechuje illacjonizm czy immediatyzm. Noël jest tego świadomy, ale, jego zdaniem, świadomy tego był również Mercier. „Nie zapominajmy — zwraca uwagę Noël — że jesteśmy w *Kryteriologii ogólnej*. O co tu chodzi? Wyłącznie o ustalenie — ogólnie — że nasze pojęcia mają realną wartość. Czy autor nie mógł myśleć, że z tego punktu widzenia dwa argumenty dostarczają konkluzji prowizorycznie wystarczającej i że kwestia wyboru między realizmem bezpośrednim a realizmem pośrednim zależy od kryteriologii specjalnej? W rzeczywistości — podkreśla Noël — w 1884 i 1888 roku kwestia ta jest podjęta w specjalnej części traktatu. Cały problem zmysłowej percepcji i wartości doświadczenia jest szeroko rozważany”[81]. Noël wskazuje tu następujące słowa z owej części specjalnej, które jego zdaniem, wykluczają illacjonizm w koncepcji Merciera: „Subiektywne wrażenia — twierdzi Mercier — nie są prostym i bezpośrednim przedmiotem, ale warunkiem *sine qua non* percepcji; są one tym, co czyni percepcję możliwą; ale kresem samej umożliwionej w ten sposób percepcji jest przedmiot zewnętrzny wobec odbierającego wrażenia podmiotu […]. Te wrażenia czynią więc was poznającymi coś […], nie będąc same bezpośrednio postrzegane […], są one *id quo*, ale nie *id quod*

[80] L. N o ë l: *Le psychologue et le logicien…*, s. 141—142; I d e m: *Le réalisme immédiat…*, s. 123—124. Por. D. M e r c i e r: *Du fondement de la certitude…*, s. 147—149.

[81] L. N o ë l: *Le psychologue et le logicien…*, s. 142; I d e m: *Le réalisme immédiat…*, s. 124.

percipitur"[82]. W tym kontekście, jak podkreśla Noël, precyzuje również Mercier rolę, jaką nadaje w swej koncepcji zasadzie przyczynowości. „Czy uczynić wreszcie — pyta Mercier — odwołanie do zasady przyczynowości? Jednak poza tym, że byłoby to przypisanie naszym bardziej niepozornym percepcjom wyższych funkcji intelektu, nie rozwiązałoby to trudności. W rzeczywistości zasada przyczynowości, zastosowana do danych zmysłu wewnętrznego, dobrze ujawnia umysłowi istnienie jakiegoś świata zewnętrznego, ale nie mówi nam niczego na temat liczby i natury czynników, które go budują. Stwierdzamy więc, że powszechny, nieuchronny fakt eksterioryzacji naszych wrażeń znajduje swe wytłumaczenie tylko w istnieniu poza nami rzeczy zmysłowych, do których odnoszą nas nasze wrażenia"[83]. Tak więc, w przekonaniu Noëla, Mercier jasno potwierdza, że jego koncepcja jest immediatystyczna, a ewentualny illacjonistyczny argument wprowadzony jest tylko jako argument *ad hominem*, skierowany przeciwko sceptykom. Już wkrótce jednak sytuacja ta mocno się komplikuje. W 1899 roku bowiem znika z Mercierowskiej teorii pewności jej druga, specjalna część, a sama struktura jego argumentacji ulega pewnym modyfikacjom.

5.3.2.2. Problem realności doświadczenia wewnętrznego

Jeżeli przyjąć interpretację, jaką zaproponował Léon Noël, zasadnicze pytanie, które należałoby postawić w kwestii illacjonizmu, dotyczy tego, czy po 1889 roku w kolejnych wydaniach *Kryteriologii* Mercier dalej głosi immediatyzm, a illację stosuje wyłącznie jako rodzaj argumentu *ad hominem*, czy też jego stanowisko ulega zmianie. Sam Noël zauważa, że „bez wątpienia ostatnie wydania *Kryteriologii* zawierają — co do koniecznego użycia zasady przyczynowości, aby »stwierdzić z pewnością istnienie jednej lub wielu rzeczywistości pozaumysłowych« — kilka zdań bardzo kategorycznych"[84]. Można przy tym odnieść wrażenie, że Mercier stopniowo radykalizuje swe stanowisko — do tego stopnia, że jak zauważa Noël, „przeczy nawet, że mamy »bezpośrednią intuicję« istnienia świata zewnętrznego"[85].

---

[82] D. Mercier: *Du fondement de la certitude…*, s. 277—278. Por. L. Noël: *Le psychologue et le logicien…*, s. 142—143.

[83] D. Mercier: *Du fondement de la certitude…*, s. 279. Por. L. Noël: *Le psychologue et le logicien…*, s. 143.

[84] L. Noël: *Le psychologue et le logicien…*, s. 143; Idem: *Le réalisme immédiat…*, s. 126.

[85] Ibidem.

Czy świadczy to o jego illacjonizmie? Odpowiedź nie narzuca się tu jednoznacznie chociażby dlatego, że kolejne, drukowane wydania *Kryteriologii* różnią się od siebie dość istotnymi szczegółami. W 1899 i 1900 roku Mercier, formułując tezę-przesłankę mniejszą swego pozytywnego dowodu, nadaje jej następującą postać: „Zmysłowe formy mają [*sont douées*] obiektywną realność”[86]. W 1906 roku podaje on natomiast dwukrotnie jej właściwe brzmienie. Po raz pierwszy, pisząc na samym początku dowodu, przed przystąpieniem do rozpatrywania przesłanki większej: „Przedmiot form zmysłowych jest realny”[87]; po raz drugi, przystępując bezpośrednio do jej analizy: „Formom zmysłowym odpowiada coś rzeczywistego, jakaś rzecz w sobie”[88]. Pozornie wydaje się, że w 1906 roku zarówno w pierwszym, jak i w drugim wypadku chodzi właściwie o to samo, jednakże jak się wkrótce okaże, to podwójne sformułowanie będzie miało dość istotne, precyzujące znaczenie dla właściwego zrozumienia zamysłu, który przyświecał Mercierowi. Niezależnie jednak od tego, Noël zwraca uwagę na fakt, że tego rodzaju różnice między wydaniami z 1899 i 1900 a 1906 roku „nie pozwalają wskazać, w jakim sensie mogłyby ewoluować idee niegdyś wyrażone w kryteriologii specjalnej”[89]. We wszystkich tych wydaniach Mercier rozpoczyna od poszukiwania odpowiedniego punktu wyjścia badania problemu obiektywnej realności zmysłowych wrażeń — punktu wspólnego zarówno dla starożytnych sceptyków, jak i dla Hume’a oraz Kanta — a w wydaniu z 1900 i 1906 roku — także dla idealistów niemieckich i neokantystów[90]. W tym kontekście, w 1899 roku podkreśla, że nikt z nich „realności pewnego doświadczenia — albo wewnętrznego, albo zewnętrznego — nie neguje”[91]. W 1900 i 1906 roku nieco bardziej ostrożnie pisze, że negowana nie jest „realność pewnego doświadczenia, co najmniej wewnętrznego”[92]. Trzeba przy tym podkreślić, że na poparcie tej tezy przywołuje Mercier słowa Stuarta Milla, które wcześniej, w 1889 roku, cytował w ramach argumentacji *ad hominem* przeciwko sceptykom[93]. Widać tu zatem znaczącą zmianę. Mercier nie buduje już dodatkowej, niezależnej od swojego stanowiska argumentacji przeciwko

[86] D. Mercier: *Critériologie générale…*, 1899, s. 335; Idem: *Critériologie générale…*, 1900, s. 341.

[87] D. Mercier: *Critériologie générale…*, 1911, s. 352.

[88] Ibidem, s. 358.

[89] L. Noël: *Le psychologue et le logicien…*, s. 144; Idem: *Le réalisme immédiat…*, s. 126.

[90] Por.: D. Mercier: *Critériologie générale…*, 1899, s. 335—336; Idem: *Critériologie générale…*, 1900, s. 341—342; Idem: *Critériologie générale…*, 1911, s. 358—359.

[91] D. Mercier: *Critériologie générale…*, 1899, s. 335. Por. Idem: *Les origines de la psychologie contemporaine*. Louvain—Paris 1925, s. 263—264.

[92] D. Mercier: *Critériologie générale…*, 1900, s. 341; Idem: *Critériologie générale…*, 1911, s. 358.

[93] Por.: D. Mercier: *Critériologie générale…*, 1899, s. 335; Idem: *Critériologie générale…*, 1900, s. 341; Idem: *Critériologie générale…*, 1911, s. 359.

komukolwiek, ale szuka wspólnego dla wszystkich punktu wyjścia i znajduje go w wewnętrznym poczuciu doświadczenia. Takie stanowisko powoduje, że argumentacja, jaką przyjął Noël w odniesieniu do wcześniejszych wydań teorii pewności, napotyka teraz poważniejsze trudności. „Zgoda filozofów — przekonuje Mercier — jest zatem powszechna co do istnienia w nas *wewnętrznego poczucia* doświadczenia”[94]. „Jaka jest jednak precyzyjnie — pyta Noël — ta realność wewnętrznego doświadczenia i jak rozumieć użycie zasady przyczynowości?”[95] Sam Mercier proponuje w 1899 roku: „Przeanalizujmy to poczucie [wewnętrzne poczucie doświadczenia — A.B.]: co mówi nam doświadczenie? Mówi nam ono, że jesteśmy *pasywni* w naszych wrażeniach”[96]. „Gdy przechadzając się po polu — zaznacza dalej Mercier we wszystkich wydaniach *Kryteriologii* — kontempluję błękitne niebo, słyszę śpiew ptaków, wdycham zapach powietrza, depczę ziemię, czuję, że dzieją się we mnie zdarzenia, które nie pochodzą ode mnie, *ulegam wrażeniom* światła, śpiewu, zapachu, kontaktu, oporu. Te pasywne wrażenia, które czuję, że doświadczam, są przypadkowe: rodzą się w efekcie, później się rozwijają, aby następnie zmniejszać się i znikać. Nie mają więc w nich samych swej racji dostatecznej, ale wymagają *przyczyny* innej niż one same. Jaka jest ta przyczyna? Ja sam nie tworzę wrażeń, ponieważ, przeciwnie, ja ich *doznaję*. Jest więc poza mną przyczyna *aktywna*, która *czyni* mnie im podległym. Ostatecznie zatem wrażenia zakładają coś niezależnego od moich przedstawień”[97]. Na tym jednak zdaniu kończy się ścisłe podobieństwo

[94] Ze względu na fakt, że zarówno ten, jak i następne cytowane fragmenty stanowią podstawę sporu między Noëlem a Gilsonem i przedmiot ich ożywionej dyskusji, są one w przypisie cytowane w brzmieniu oryginalnym: „L'accord des philosophes est donc général sur l'existence en nous d'un *sentiment intime* d'expérience”. D. M e r c i e r: *Critériologie générale…*, 1899, s. 336; I d e m: *Critériologie générale…*, 1900, s. 342; I d e m: *Critériologie générale…*, 1911, s. 359.

[95] L. N o ë l: *Le psychologue et le logicien…*, s. 144; I d e m: *Le réalisme immédiat…*, s. 127.

[96] „Analysons ce sentiment : que nous dit l'expérience ? Elle nous dit que nous sommes *passifs* dans nos sensations” (D. M e r c i e r: *Critériologie générale…*, 1899, s. 336). W 1900 roku zdanie to formułuje Mercier nieco inaczej pisząc: „Przeanalizujmy to poczucie: co mówi nam świadomość? Mówi nam, że jesteśmy *pasywni* w naszych wrażeniach” — „Analysons ce sentiment : que nous dit la conscience ? Elle nous dit que nous sommes *passifs* dans nos sensations” (I d e m: *Critériologie générale…*, 1900, s. 342). O ile zatem w 1899 roku Mercier odwołuje się po prostu do doświadczenia, o tyle w 1900 roku doprecyzowuje, że owo doświadczenie traktuje immanentnie, jako treści świadomości. Takie stanowisko wzmacnia, niewątpliwie, konieczność odwołania się do zasady przyczynowości. W 1906 roku Mercier utrzymuje kierunek, który obiera w 1900 roku, nieznacznie tylko modyfikując styl swej wypowiedzi: „Przeanalizujmy — proponuje — to poczucie: świadomość mówi nam, że jesteśmy *pasywni* w naszych wrażeniach” — „Analysons ce sentiment : la conscience nous dit que nous sommes *passifs* dans nos sensations”. I d e m: *Critériologie générale…*, 1911, s. 359.

[97] „Lorsque, me promenant dans les champs, je contemple le ciel azuré, j'entends le chant des oiseaux, je respire les senteurs de l'air, je foule le sol : je sens qu'il se passe en moi des

w ujęciu przesłanki mniejszej pozytywnego dowodu na obiektywną realność pojęć w poszczególnych wydaniach *Kryteriologii*. W 1899 roku, podsumowując swój wywód, Mercier stwierdza, że owe wrażenia zakładające coś niezależnego od przedstawień „mają przedmiot *realny*"[98]. W 1900 roku dodaje: „Mają przedmiot *realny*, a nawet istniejący"[99]. Natomiast w 1906 roku pisze, że tym, co zakładają, jest „jakiś byt lub jakieś byty zdolne uczynić nas podległymi zmysłowym wrażeniom. Wiele umysłów — dodaje w tym kontekście — wzbrania się uznać, że trzeba uciekać się do zasady przyczynowości, aby upewnić się co do istnienia świata zewnętrznego. Wyobrażają sobie chętnie, że mamy bezpośrednią intuicję tego istnienia. Jesteśmy przekonani, że popełniają błąd. Postrzegamy bezpośrednio w naszych aktach istnienie rzeczywistości *wewnętrznej*. Mamy bezpośrednią zmysłową intuicję rzeczy zewnętrznych i bez pośrednictwa tworzymy sobie *pojęcie* abstrakcyjne tego, czym one są. Ale jest dla nas niemożliwe, by *stwierdzić z pewnością istnienie* jednej lub wielu rzeczywistości *pozaumysłowych* bez używania zasady przyczynowości. Nie zauważamy w zwykłym biegu życia tego dyskursywnego procesu, tak bardzo stał się nam powszedni; przyzwyczajenie zmniejsza wysiłek uwagi i, w następstwie, świadomość naszej aktywności"[100]. Tego rodzaju podsumowanie okazuje się kluczowym, a zarazem najgoręcej dyskutowanym momentem całego sporu. Jeżeli bowiem trzymać się interpretacji Noëla w odniesieniu do wydań Mercierowskiej teorii pewności z lat 1885 i 1889,

événements qui ne viennent pas de moi, *je subis des impressions* de lumière, de chant, de senteurs, de contact, de résistance. Ces impressions passives que je me sens éprouver sont contingentes : elles naissent, en effet, puis se développent, pour ensuite diminuer et s'évanouir. Elles n'ont donc pas en elles-mêmes leur raison suffisante, mais exigent une *cause* autre qu'elles-mêmes. Cette cause quelle est-elle ? Je ne crée pas moi-même les impressions puisque, au contraire, je les *subis*. Il y a donc, hors de moi, une cause *active* qui me les *fait* subir. Donc, enfin, les sensations supposent quelque chose d'indépendant de mes représentations". D. Mercier: *Critériologie générale…*, 1899, s. 336—337; Idem: *Critériologie générale…*, 1900, s. 342; Idem: *Critériologie générale…*, 1911, s. 359—360.

[98] „Elles ont un objet *réel*". D. Mercier: *Critériologie générale…*, 1899, s. 337.

[99] „Elles ont un objet *réel* et même existant". D. Mercier: *Critériologie générale…*, 1900, s. 342.

[100] „[…] un ou des êtres capables de nous faire subir des impressions sensibles. Plusieurs esprits se refusent à admettre, qu'il faille recourir au principe de causalité pour s'assurer de l'existence du monde extérieur. Ils se persuadent volontiers que nous avons de cette existence une intuition directe. Nous avons la conviction qu'ils font erreur. Nous percevons immédiatement en nos actes l'existence d'une réalité *interne*. Nous avons l'intuition sensible directe de choses extérieures et, sans intermédiaire, nous nous formons la *notion* abstraite de ce qu'elles sont. Mais il nous est impossible d'*affirmer avec certitude l'existence* d'une ou de plusieurs réalités sans employer le principe de causalité. Nous ne remarquons pas, dans le cour ordinaire de la vie, ce procédé discursif, tant il nous est devenu familier ; l'habitude diminue l'effort de l'attention et, par suite, la conscience de notre activité". D. Mercier: *Critériologie générale…*, 1911, s. 360.

to wydaje się, że po 1889 roku Mercier zmienia swe podejście do problemu realności zmysłowych form poznawczych. Skierowana przeciwko sceptykom argumentacja illacjonistyczna, która uzupełniałaby, czy też mówiąc inaczej, ukrytyczniała jego własne, immediatystyczne stanowisko, znika, podkreślona zostaje natomiast pewność wewnętrznego doświadczenia — pewność istnienia treści świadomości — jako, w przekonaniu Merciera, możliwy wspólny punkt wyjścia wszystkich filozoficznych stanowisk. Kluczowe pytanie, które nasuwa się w tym momencie, brzmi: Czy realność owych treści dana jest świadomości bezpośrednio, czy też można stwierdzić ją tylko na podstawie zasady przyczynowości? Wydania *Kryteriologii* z 1899 i 1900 roku nie dają w tym względzie wystarczającej jasności. Z jednej bowiem strony w cytowanych wcześniej fragmentach Mercier pisze, że wrażenia zakładają niezależny od przedstawień, realny przedmiot (1899) i że przedmiot ten faktycznie istnieje (1900), z drugiej jednak strony sposób dowodzenia jego istnienia opiera się na wnioskowaniu. Owo wnioskowanie rozpatrywane samo w sobie, tak jak przedstawia się ono w 1899 i 1900 roku, skłaniałoby raczej do przypisania Mercierowi illacjonizmu, gdyby nie wydanie z 1906 roku, w którym zostaje ono zwieńczone bardzo dwuznaczną konkluzją. Z jednej bowiem strony Mercier stwierdza: „Jest dla nas niemożliwe *stwierdzić z pewnością istnienie* jednej lub wielu rzeczywistości *pozaumysłowych* bez używania zasady przyczynowości”[101], z drugiej natomiast podkreśla: „Mamy bezpośrednią zmysłową intuicję rzeczy zewnętrznych i bez pośrednictwa tworzymy sobie *pojęcie* abstrakcyjne tego, czym one są”[102]. Léon Noël interpretuje takie stanowisko Merciera w następujący sposób: „Autor pisze: »Postrzegamy bezpośrednio w naszych aktach istnienie rzeczywistości *wewnętrznej* […], ale jest dla nas niemożliwe *stwierdzić z pewnością istnienie* jednej lub wielu rzeczywistości *pozaumysłowych* bez używania zasady przyczynowości«. Czy to do »rzeczywistości wewnętrznej« naszych aktów, czy do »rzeczywistości wewnętrznej« ich zawartości stosować się będzie ta zasada? Trochę wyżej mówi: »Zawartość poznania eksperymentalnego posiada realność niezależną od naszych przedstawień […]. W zawartości świadomości występują dwie części: jedna zmienna, druga niezależna od naszych przedstawień i nieoddzielalna […] (od) poczucia konieczności«. Czy to od tej zawartości przechodzimy do rzeczywistości pozaumysłowej, która jest jej przyczyną? Wydaje się, że istnieją dla autora dwa stopnie »realności«. Realność nazywana »wewnętrzną« pochodzi już jednakże z »realności«. I czy to nie ona dostarcza podstawy cech pojęciowych zaczerpniętych z doświadczenia: »Gdy ten przyjaciel Kaliasz, o którym mówi Arystoteles, przychodzi do mnie, tak że widzę go moimi oczami, słyszę jego głos […], czyż nie jest oczywiste, że

[101] Ibidem.
[102] Ibidem.

moje ogólne pojęcia znajdują swą realność w zmysłowym przedmiocie, który postrzegam? Widzę jasno, że mój przyjaciel Kaliasz jest kimś, czymś: w nim zostaje zrealizowane moje pojęcie *bytu*«. Ale gdy chodzi o precyzyjne określenie, do jakiego stopnia [*jusqu'à quel point*] Kaliasz *jest*, do jakiego stopnia jego indywidualność jest zewnętrzna względem mojej indywidualności, konieczne będzie pewne rozumowanie dyskursywne, w które wmiesza się zasada przyczynowości. Ta doktryna — stwierdza ostatecznie Noël — nie różni się *istotnie* od tej z 1889 roku"[103]. Tymczasem zdecydowanie inny wniosek wyprowadza z koncepcji Merciera Étienne Gilson.

5.3.2.3. Zasada przyczynowości jako argument za illacjonizmem

Formułując w stosunku do koncepcji Merciera zarzut illacjonizmu, Gilson nie analizuje — tak jak to czynił Noël — poszczególnych wydań jego teorii pewności, ale skupia się na ostatnim etapie rozwoju jego filozoficznych poglądów — na takim ujęciu problemu obiektywnej realności pojęć, które znaleźć można w *Kryteriologii* z 1906 roku[104]. Gilson nie kwestionuje przy tym — co trzeba zaznaczyć — przesłanki większej pozytywnego dowodu na obiektywną realność pojęć, który proponuje Mercier. Podkreśla on, że aby poznawać świat zewnętrzny za pomocą pojęć, myśl musi czerpać podstawę do ich utworzenia w doświadczeniu, co pozwala zrozumieć także, dlaczego konieczna jest również przesłanka mniejsza dowodu. O ile bowiem, jak dodaje, w pierwszym wypadku zostaje potwierdzone istnienie ścisłej zależności między pojęciem i danymi zmysłowymi, które stanowią podstawę jego utworzenia, o tyle w drugim wypadku nasuwa się pytanie, czy owe dane zmysłowe odpowiadają rzeczywistości istniejącej poza podmiotem[105]. W tym kontekście wskazuje jednak Gilson pewien problem. „Czy może być — pyta — sposób bezspornego ustalenia, że istnieje jakaś rzeczywistość poza my-

[103] L. Noël: *Le psychologue et le logicien…*, s. 144—145. Por.: D. Mercier: *Critériologie générale…*, 1911, s. 352—353, 359; L. Noël: *Le réalisme immédiat…*, s. 127.

[104] W książce pod tytułem *Realizm tomistyczny*, w rozdziale drugim (*Realizm i metoda*), poświęconym między innymi omówieniu realizmu Merciera, Gilson pisze: „Wszystkie cytaty zamieszczone w tym rozdziale zostały zaczerpnięte z dzieła D. Merciera, *Critériologie générale ou Théorie générale de la certitude*. Louvain—Paris 1918. Porównaj zwłaszcza s. 352 oraz s. 358—360" (É. Gilson: *Realizm tomistyczny…*, s. 16). Wydanie to, podobnie jak wydanie z 1911 roku, jest kolejną edycją wersji z 1906 roku.

[105] Por. É. Gilson: *Realizm tomistyczny…*, s. 15—16. Por. także L. Noël: *Le réel et l'intelligence*. „Revue Néo-Scolastique de philosophie" 1925, nr 27, s. 19.

ślą? Jeżeli nie — jesteśmy skazani na odmawianie naszym pojęciom wszelkiej realności naprawdę obiektywnej, w znaczeniu, jakie nadaje temu słowu filozofia realistyczna. Jeżeli tak — nic nam nie przeszkodzi przyjąć, że rzeczywistość, której istnienie zostało w ten sposób udowodnione, jest właśnie tą rzeczywistością, z którą intelekt nasz styka się za pośrednictwem zmysłów"[106]. W świetle sformułowanej przez Merciera konkluzji nie można mieć wątpliwości, że w jego przekonaniu, w grę wchodzi jedynie druga z owych dwóch możliwości: „Ukazaliśmy — pisze Mercier, formułując końcowy wniosek pozytywnego dowodu na obiektywną realność pojęć — że umysłowe formy poznawcze, które zaopatrują w predykaty nasze sądy, znajdują swój przedmiot w formach zmysłowych […]. Wykazaliśmy, że odpowiadają im rzeczywistości. Wnioskujemy o obiektywnej realności naszych pojęć abstrakcyjnych i w konsekwencji, o obiektywnej realności naszych powszechnych poznań"[107]. Nie ma wątpliwości, że taka konkluzja jest wyraźnie realistyczna, jednakże Gilson stawia pytanie, o jaki realizm tu chodzi? Jego zdaniem, o realizm pośredni[108].

Gilson wskazuje dwa zasadnicze, jego zdaniem, elementy, które obecne są w wywodzie Merciera. Po pierwsze, zasada przyczynowości, której obiektywności, jako zasady analitycznej, a więc sądu porządku idealnego, dowodził Mercier już wcześniej, w swej dyskusji ze stanowiskiem Kanta; po drugie, fakt doświadczalny, który tak naprawdę, jak twierdzi Gilson, ma charakter wewnętrznego poczucia doświadczenia[109], zgodnie z następującymi słowami Merciera: „Realność pewnego doświadczenia, co najmniej *wewnętrznego*, nie jest negowana ani przez starożytnych sceptyków, ani przez Hume'a, ani przez inicjatora fenomenizmu nowożytnego i współczesnego: prawdopodobnie jest tak, że nie może być szczerze zanegowana[110]. Gilson zwraca uwagę na fakt, że owo poczucie wewnętrznego doświadczenia zawiera dwa momenty. Pierwszy z nich to moment bierności, jako że jak podkreśla Mercier, „świadomość mówi nam, że jesteśmy *pasywni* w naszych wrażeniach. Gdy przechadzając się po polu, kontempluję błękitne niebo, słyszę śpiew ptaków, wdycham zapach powietrza, depczę ziemię, czuję, że dzieją się we mnie zdarzenia, które nie pochodzą ode mnie, *ulegam wrażeniom* światła, śpiewu, zapachu, kontaktu, oporu"[111]; drugi to moment przypadkowości owych wrażeń, co zdaje się podkreślać Mercier, zauważając: „Te pasywne wrażenia, których — jak czuję — doświadczam, są przypadkowe: rodzą się w efekcie, później się rozwijają, aby następnie zmniejszać

[106] É. Gilson: *Realizm tomistyczny…*, s. 16.
[107] D. Mercier: *Critériologie générale…*, 1911, s. 363.
[108] Por. É. Gilson: *Realizm tomistyczny…*, s. 17.
[109] Por. ibidem, s. 16.
[110] D. Mercier: *Critériologie générale…*, 1911, s. 358.
[111] Ibidem, s. 359—360. Por. É. Gilson: *Realizm tomistyczny…*, s. 17.

się i znikać. Nie mają więc w nich samych swej racji dostatecznej, ale wymagają *przyczyny* innej niż one same”[112]. W ten sposób, zdaniem Gilsona, oczywista przypadkowość doznawanych wrażeń zmusza Merciera do szukania ich przyczyny, której szuka konsekwentnie, pytając: „Jaka jest ta przyczyna? Ja sam — odpowiada — nie tworzę wrażeń, ponieważ, przeciwnie, ja ich *doznaję*. Jest więc poza mną przyczyna *aktywna*, która *czyni* mnie im podległym. Ostatecznie zatem wrażenia zakładają coś niezależnego od moich przedstawień, jakiś byt lub jakieś byty zdolne uczynić nas podległymi zmysłowym wrażeniom”[113]. Gilson utrzymuje, że jest to wyraźny realizm pośredni. „Przyjmując za punkt wyjścia poczucie wewnętrznego doświadczenia — przekonuje — a następnie w oparciu o zasadę przyczynowości wnioskując o zewnętrznej realności jego przedmiotu — wprowadzamy, oczywiście, tym samym między doświadczenie psychologiczne a jego przedmiot czynnik pośredni, którym jest właśnie dowód”[114]. Mocnym argumentem za taką interpretacją stają się dodatkowo cytowane już słowa samego Merciera: „Wiele umysłów wzbrania się uznać, że trzeba uciekać się do zasady przyczynowości, aby upewnić się co do istnienia świata zewnętrznego. Wyobrażają sobie chętnie, że mamy bezpośrednią intuicję tego istnienia. Jesteśmy przekonani, że popełniają błąd”[115]. Jednakże, jak zauważa Gilson, „nie godzono się z taką interpretacją i przeciwstawiał się jej filozof tak dobrze znający tajniki myśli Merciera, że nie można jego opinii pominąć, nie przekonawszy się, jaką ma ona wartość”[116]. Chodzi tu, oczywiście, o Léona Noëla, który nie tylko nie zgadza się z zaproponowaną przez Gilsona interpretacją, ale również polemizuje z podejściem Gilsona do samej kwestii realizmu.

5.3.2.4. Bezpośrednia intuicja rzeczy zewnętrznych jako argument za immediatyzmem

Dyskusja między obydwoma filozofami nawiązuje się przede wszystkim pod wpływem opublikowanego przez Gilsona w 1930 roku w „Philosophia Perennis” artykułu *Le réalisme méthodique* (*Realizm metodyczny*), którego wątki już rok później na łamach „Revue de Philosophie” podjął i dyskuto-

[112] D. Mercier: *Critériologie générale…*, 1911, s. 360. Por. É. Gilson: *Realizm tomistyczny…*, s. 17.
[113] Ibidem.
[114] É. Gilson: *Realizm tomistyczny…*, s. 17.
[115] D. Mercier: *Critériologie générale…*, 1911, s. 360.
[116] É. Gilson: *Realizm tomistyczny…*, s. 17.

wał Réginald Garrigou-Lagrange, a także Marie-Dominique Roland-Gosselin w artykule opublikowanym na łamach „Revue des questions philosophiques et théologiques"[117]. Noël, powołując się na słowa tej ostatniej, zauważa, że Gilsonowi okazji do opublikowania owego artykułu dostarczyła niewątpliwie wydana przez Noëla w 1925 roku książka *Notes d'épistémologie thomiste*[118]. Gilson krytykuje przedstawioną tam koncepcję realizmu bezpośredniego, a Noël odpowiada na tę krytykę w swym artykule z 1931 roku, zatytułowanym *La méthode du réalisme*, formułując jednocześnie własne zarzuty skierowane przeciwko głoszonemu przez Gilsona realizmowi metodycznemu[119]. Bardzo szybko jednak, bo już w 1932 roku, dyskusja koncentruje się na koncepcji Merciera. W swym artykule *Le progrès de l'épistémologie thomiste* Noël pisze: „Trzeba najpierw powrócić do dyskusji, którą toczyliśmy w zeszłym roku z Étienne Gilsonem na temat metody realizmu. W »Revue des sciences philosophiques et théologiques« Gilson kontynuuje tę rozmowę […]. O ile jego uwaga przynosi nam zaszczyt, o tyle skłania do kilku wyjaśnień. Skłania do nich o tyle, że Gilson bada w tym samym czasie doktrynę kardynała Merciera, i porównanie, które czyni między tą doktryną a naszą, wydaje się ukazywać pewne nieporozumienia"[120]. Noël zarzuca więc Gilsonowi przede wszystkim to, że w swej krytyce nie uwzględnia artykułu *Le psychologue et le logicien*, a zwłaszcza przeprowadzonej w nim przez Noëla szczegółowej analizy problemu illacjonizmu w poszczególnych wydaniach Mercierowskiej teorii pewności. „Należy wyrazić żal — pisze Noël — że wybitny profesor Kolegium Francuskiego [*Collège de France*] nie wziął pod uwagę studium, które opublikowaliśmy po śmierci kardynała Merciera, dotyczącego rozwoju jego myślenia w kolejnych wydaniach *Kryteriologii*. Pokazaliśmy tam, prowadząc badanie tekstów, dlaczego wcale nie jest pewne, że »illacjonizm«, którego wyraz znajduje się w pewnych zdaniach *Kryteriologii*, konstytuuje całość myślenia autora na temat dowodu realizmu. Wynika z tego przedstawienia, że mogliśmy, począwszy od 1913 roku, odrzucić formalnie »illacjonizm«, nie skazując się na posądzenie o wyraźne rozbieżności między myśleniem naszym a naszego mistrza. Mówiąc szczerze — dodaje Noël — odczuwam pewien wstyd, nalegając dzisiaj, jak to zaraz uczynię, na retrospektywną egzegezę moich własnych pism; ale

[117] Por. L. N o ë l: *La méthode du réalisme…*, s. 433—434.

[118] Por. ibidem, s. 434.

[119] Por. ibidem, s. 433—447.

[120] L. N o ë l: *Le progrès de l'épistémologie thomiste*. „Revue Néo-Scolastique de philosophie" 1932, nr 34, s. 430. Artykuł ten w nieco tylko zmodyfikowanej formie przedrukował następnie Noël w wydanej przez siebie w 1938 roku książce *Le réalisme immédiat* (*Realizm bezpośredni*), w ramach rozdziału zatytułowanego *Encore la méthode du réalisme* (*Jeszcze o metodzie realizmu*), który stanowi kompilację fragmentów owego artykułu oraz fragmentów z cytowanego już artykułu *Le psychologue et le logicien*. Por. I d e m: *Le réalisme immédiat…*, s. 119—145.

jako że Gilson może zechcieć uznać za interesujące równie staranne ich przeczytanie, wypada, abym pomógł rozwiać trudności, które ta lektura mogła zrodzić"[121]. W konsekwencji Noël streszcza swe analizy z 1926 roku[122], rozbudowując jednak kwestie poświęcone wydaniu *Kryteriologii* z 1906 roku, do którego odwołuje się Gilson. „Mercier — zaznacza najpierw Noël — wydaje się od początku nie spostrzegać, że używając argumentu [przyczynowości — A.B.], zabrania sobie skądinąd twierdzić, że realność jako taka i w sobie jest daną bezpośrednią. Mogą być tego dwa powody: pierwszy taki, że argument przyczynowości jest tylko argumentem *ad hominem*; drugi taki, że w samej tej argumentacji chodzi raczej pod nazwą »faktów doświadczenia« o zjawiska psychiczne, które konstytuują *ja* w stanie postrzegającego, a nie o dane postrzeżone, które się mu przeciwstawiają. Później wydaje się — dodaje Noël — że z jednej strony coraz bardziej autor porzuca istnienie »w sobie« postrzeżonej danej, rozważanej odtąd jako realność »wewnętrzna«; z drugiej natomiast strony, że argumentacja nie jest już po prostu postępowaniem *ad hominem*, ale że traktuje się ją jako jedynie logicznie wartościową. W 1906 roku ta ewolucja zostaje zakończona i teksty późniejszych wydań nie będą już modyfikowane. To wówczas tylko znajdujemy przez Gilsona przywołane zdania, w których kardynał zaprzecza bezpośredniej intuicji istnienia świata zewnętrznego. Zdania te — podkreśla jednak Noël — byłyby bez wątpienia rozstrzygające, gdyby nie istniały w *Kryteriologii* i *Metafizyce* fragmenty, w których realizm bezpośredni wyraża się ciągle w terminach początkowych"[123]. Noëlowi chodzi tu przede wszystkim o cytowane już stwierdzenie Merciera, że „mamy bezpośrednią zmysłową intuicję rzeczy zewnętrznych i bez pośrednictwa tworzymy sobie *pojęcie* abstrakcyjne tego, czym one są"[124]. Zdanie to ma dla Noëla znaczenie kluczowe przede wszystkim dlatego, że pozostaje w zgodzie z jego własnym twierdzeniem, wyrażającym, w jego przekonaniu, istotę realizmu bezpośredniego: „Istnienie tego, co rzeczywiste — twierdzi Noël — jest bezpośrednią daną świadomości. Gdy poznaję coś rzeczywistego, wówczas tym, co jest bezpośrednio dane świadomości, jest sam przedmiot rzeczywisty. Aby dotrzeć do niego, nie trzeba czynić żadnych kroków — wystarczy tylko świadomość wypełniona tym, co się poznaje"[125]. Noël utrzymuje, że takie samo stanowisko reprezentuje również Mercier. Argumentuje, że wewnętrzne poczucie doświadczenia, potwierdzające istnienie świata zewnętrznego, implikuje — ze

[121] L. N o ë l: *Le progrès de l'épistémologie thomiste…*, s. 430. Por. I d e m: *Le réalisme immédiat…*, s. 120.

[122] Por. L. N o ë l: *Le progrès de l'épistémologie thomiste…*, s. 431—432.

[123] Ibidem, s. 432. Por. I d e m: *Le réalisme immédiat…*, s. 128.

[124] D. M e r c i e r: *Critériologie générale…*, 1911, s. 360.

[125] L. N o ë l: *Notes d'épistémologie thomiste…*, s. 220. Por. I d e m: *La présence immédiate des choses*. „Revue Néo-Scolastique de philosophie" 1927, nr 29, s. 181.

względu na samą swą bierność — przekonanie o realności świata zmysłowego jako czegoś, co nie jest po prostu częścią *ja*, co ma inną niż owo *ja* realność i co zatem nie jest prostym zjawiskiem psychicznym[126]. Trzymając się argumentacji Noëla, należałoby przyjąć, że gdy Mercier pisze: „Postrzegamy bezpośrednio w naszych aktach istnienie rzeczywistości *wewnętrznej*. Mamy bezpośrednią zmysłową intuicję rzeczy zewnętrznych i bez pośrednictwa tworzymy sobie *pojęcie* abstrakcyjne tego, czym one są"[127], zakłada tym samym, że w owym *bezpośrednim* postrzeżeniu rzeczywistości wewnętrznej zawiera się *bezpośrednia* zmysłowa intuicja rzeczy zewnętrznych, i umysł, dokonując operacji abstrahowania na materiale, który w badanej rzeczywistości wewnętrznej odnajduje, tworzy sobie *bezpośrednio* pojęcie tego, czym owe rzeczy zewnętrzne są. Takie stanowisko byłoby tożsame ze stanowiskiem samego Noëla, gdy pisze on, że „istnienie tego, co rzeczywiste, jest bezpośrednią daną świadomości. Gdy poznaję coś rzeczywistego, wówczas tym, co jest bezpośrednio dane świadomości, jest sam przedmiot rzeczywisty. Aby dotrzeć do niego, nie trzeba czynić żadnych kroków — wystarczy tylko świadomość wypełniona tym, co się poznaje"[128]. W tym kontekście akcent, który kładzie Mercier na doświadczenie wewnętrzne, należałoby tłumaczyć przede wszystkim względami metodycznymi. Doświadczenie wewnętrzne jest dla Merciera jedynym pewnym punktem, co do którego zgadzają się zarówno realiści, jak i idealiści, dlatego też właśnie ten punkt należałoby przyjąć za pozycję wyjściową w dialogu między tymi stanowiskami. Taką pozycję zdaje się przyjmować sam Mercier, kiedy pisze, że „zgoda filozofów jest powszechna co do istnienia w nas *wewnętrznego poczucia* doświadczenia"[129] i że „realność pewnego doświadczenia, co najmniej *wewnętrznego*, nie jest negowana ani przez starożytnych sceptyków, ani przez Hume'a, ani przez inicjatora fenomenizmu nowożytnego i współczesnego"[130]. Owo wewnętrzne poczucie doświadczenia zawierałoby zatem treść zdecydowanie realną, skoro Mercier pyta, podsumowując wypowiedź Kanta i przechodząc do analizy owego doświadczenia: „Czy nie jest powiedziane, że zawartość poznań eksperymentalnych ma *realność* niezależną od naszych przedstawień?"[131].

---

[126] Por. L. N o ë l: *Notes d'épistémologie thomiste…*, s. 221—222. Por. także: D.A. B o i l e a u: *Cardinal Mercier: A memoir.* Introduction by R. A u b e r t. Preface by G. D a n n e e l s. Leuven 1996, s. 88—89. Alois Simon podkreślał w tym kontekście, że „Noël rozpoznał w Mercierze »pasywność *ja* wobec inwazji obecnych danych«, co da początek immediatyzmowi". A. S i m o n: *Position philosophique du Cardinal Mercier*. Bruxelles 1962, s. 32.

[127] D. M e r c i e r: *Critériologie générale…*, 1911, s. 360.

[128] L. N o ë l: *Notes d'épistémologie thomiste…*, s. 220.

[129] D. M e r c i e r: *Critériologie générale…*, 1911, s. 359.

[130] Ibidem, s. 358.

[131] Ibidem, s. 359. W nieco inny sposób zdaje się Mercier wspominać o tym w artykule *Le bilan philosophique du XIX^e siècle* (*Bilans filozoficzny XIX wieku*), w następujący sposób komentując stanowisko Herberta Spencera: „Przedmiot każdego aktu świadomości wydaje się

Podobne w treści twierdzenie wypowiada Mercier, podsumowując ową analizę: „Ostatecznie więc — konkluduje — wrażenia zakładają coś niezależnego od moich przedstawień, jakiś byt lub jakieś byty zdolne uczynić nas podległymi zmysłowym wrażeniom”[132]. Jeżeli jednak przyjąć taką argumentację, która nadaje stanowisku Merciera wyraźny rys immediatyzmu, to nasuwa się natychmiast pytanie, gdzie w takim razie jest miejsce dla zasady przyczynowości, o której pisze on przecież bardzo wyraźnie? Wydaje się, że próba uzgodnienia stanowiska Noëla i Merciera napotyka w tym punkcie bardzo poważne trudności. Od trudności nie jest jednak wolna również interpretacja proponowana przez Gilsona.

5.3.2.5. Próba interpretacyjnego uspójnienia

Étienne Gilson w swej analizie przenosi środek ciężkości na stwierdzenie Merciera dotyczące bezpośredniego postrzegania istnienia rzeczywistości wewnętrznej. Z tej perspektywy jednak niemało trudności sprawia mu analiza owej bezpośredniej intuicji rzeczy zewnętrznych, o której pisze Mercier, a którą Noël akcentuje jako zasadniczą. W swym rozumowaniu Gilson zdaje się ostatecznie przyznawać, że bezpośrednia intuicja rzeczy zewnętrznych implikuje realizm bezpośredni. W następujący sposób komentuje on bowiem kluczową dla Noëla wypowiedź Merciera: „»Mamy bezpośrednią zmysłową intuicję rzeczy zewnętrznych i bez pośrednictwa tworzymy sobie *pojęcie* abstrakcyjne tego, czym one są«. I rzeczywiście — pisze Gilson — ponieważ nasza intuicja zmysłowa implikuje samorzutną konstatację jakiegoś świata poza naszym umysłem, jest ona niejako zmysłową intuicją rzeczy zewnętrznych w tym sensie, że rzeczy, które ujmuje, są jej bezpośrednio dane jako zewnętrzne. Jednak bezpośrednia zmysłowa intuicja rzeczy zewnętrznych nie jest bynajmniej równoważna z intelektualną pewnością realności ich istnienia. Tym, czego nam zmysły dostarczają, jest samo zjawisko poznania, w którym rzeczywiście to, co jest postrzegalne w akcie poznawczym, utożsamia się z tym, co postrzega w tymże akcie. To, czego nam dostarcza pojęcie abstrakcyjne przedmiotu, to nadal, jak zawsze, tyl-

określony; istnieje zatem realność bardziej ogólna, której ograniczeniem jest przedmiot aktualnie obecny w świadomości; w konsekwencji możliwość świadomości dostarcza dowodu absolutnej realności. Ponadto świadomość *ja* jest warunkowana świadomością *nie-ja*. Nie warunkuje się jednak absolutu. Zatem ponad opozycją *ja* i *nie-ja* istnieje realność absolutna”. D. Mercier: *Le bilan philosophique du XIX^e siècle*. „Revue Néo-Scolastique” 1900, nr 7, s. 30—31.

[132] D. Mercier: *Critériologie générale*..., 1911, s. 360.

ko zjawisko poznania, w którym to, co jest poznawalne umysłowo w akcie, utożsamia się z tym, co w nim poznaje intelekt. Gdyby ten *bezpośredni realizm ontologiczny* [podkr. — A.B.] nie był dany — stwierdza Gilson — to nie istniałoby wewnętrzne poczucie, które jest jego wyrazem, i kryteriologia, chcąc wykazać istnienie świata zewnętrznego, nie miałaby się na czym oprzeć”[133]. Zaraz wszakże dodaje: „Lecz i odwrotnie, gdyby realizm ontologiczny był jednocześnie realizmem kryteriologicznym, w którym to wypadku byłby rzeczywiście realizmem kryteriologicznym bezpośrednim, to nie byłoby powodu, dla którego miałby wykazywać istnienie świata zewnętrznego, skoro byłoby ono bezpośrednio dane nie tylko w sobie, lecz także dla intelektu. Stanowisko Merciera natomiast — podkreśla Gilson — charakteryzuje się tym, że wymaga ono wykazania istnienia świata zewnętrznego (realizm kryteriologiczny pośredni), aby intelekt, wychodząc poza surowe dane doświadczenia wewnętrznego, mógł stwierdzić z całkowitą pewnością, że świat zewnętrzny istnieje i że jest bezpośrednio ujmowany przez zmysły (realizm ontologiczny bezpośredni)”[134]. Wydaje się w tym kontekście, że zarówno Noël, jak i Gilson napotykają w swoim rozumowaniu podobną pod względem formalnym, fundamentalną trudność. Ten pierwszy, próbując sprowadzić stanowisko Merciera do immediatyzmu, staje wobec problemu wprowadzonej przezeń zasady przyczynowości. Ten drugi, chcąc wykazać illacjonizm Merciera, natrafia na przeszkodę w postaci stwierdzenia o bezpośrednim charakterze postrzegania rzeczywistości wewnętrznej i bezpośredniej zmysłowej intuicji rzeczy zewnętrznych. Trudność ta unaocznia się wyraźnie, gdy przytoczy się wprost słowa samego Merciera, zestawiając oba problematyczne fragmenty w konfiguracji, którą proponuje on sam: „Wiele umysłów wzbrania się uznać, że trzeba uciekać się do zasady przyczynowości, aby upewnić się co do istnienia świata zewnętrznego. Wyobrażają sobie chętnie, że mamy bezpośrednią intuicję tego istnienia. Jesteśmy przekonani, że popełniają błąd. Postrzegamy bezpośrednio w naszych aktach istnienie rzeczywistości *wewnętrznej*. Mamy bezpośrednią zmysłową intuicję rzeczy zewnętrznych i bez pośrednictwa tworzymy sobie *pojęcie* abstrakcyjne tego, czym one są. Ale jest dla nas niemożliwe *stwierdzić z pewnością istnienie* jednej lub wielu rzeczywistości *pozaumysłowych* bez używania zasady przyczynowości”[135]. Jeżeli, zdaniem Merciera, w błędzie są ci, którzy wyobrażają sobie, że mają bezpośrednią intuicję istnienia świata zewnętrznego, to jak pogodzić to z następującym w dalszej części tekstu stwierdzeniem, że istnieje bezpośrednia zmysłowa intuicja rzeczy zewnętrznych? Są tu możliwe co najmniej dwa rozwiązania. Albo tekst Merciera zawiera ewiden-

[133] É. Gilson: *Realizm tomistyczny*..., s. 18.
[134] Ibidem, s. 18—19.
[135] D. Mercier: *Critériologie générale*..., 1911, s. 360.

tne sprzeczności, co jednak jest mało prawdopodobne, albo też — z takich czy innych względów — jest niekompletny i nie oddaje całościowo stanowiska Merciera w kwestii realizmu. Ku temu ostatniemu rozwiązaniu zdaje się skłaniać Léon Noël: „Wypada dorzucić, że w pierwszych wydaniach *Kryteriologii* realizm ten wyrażał się w sposób najwyraźniejszy w rozdziale specjalnym, poświęconym problemowi percepcji. Rozdział ten zniknął w wydaniach późniejszych i kwestia jest zarezerwowana dla *Kryteriologii szczegółowej*, którą autor zamierzał napisać jako ciąg dalszy *Kryteriologii ogólnej*, a która nigdy nie ujrzała światła dziennego. Dlatego dyskutowane kwestie tracą dużo ze swej wartości i wydaje się prawdopodobne, że wyrażają tylko niekompletny aspekt myślenia Merciera. Jak zatem — pyta jednak Noël — myślenie to jest spójne? Jesteśmy tutaj — odpowiada — ograniczeni do hipotez i być może, nie będą one wcale satysfakcjonujące, pozostawiając nas w pewnym zamęcie, którego nie rozproszymy całkowicie”[136]. Mimo to taką właśnie próbę interpretacyjnego uspójnienia koncepcji Merciera Noël podejmuje. Od samego początku musi jednak zmierzać się ze wspomnianą już swoistą sprzecznością, która wyrasta ze słów samego Merciera, gdy ten twierdzi, że błąd popełniają ci, którzy wyobrażają sobie chętnie, że dysponują bezpośrednią intuicją istnienia świata zewnętrznego, a jednocześnie dodaje, że poznający podmiot ma bezpośrednią zmysłową intuicję rzeczy zewnętrznych[137]. Wydaje się, że aby rozwiązać tego rodzaju sprzeczność, należałoby przyjąć, że bezpośrednia intuicja istnienia świata zewnętrznego, której poznający podmiot nie ma, i bezpośrednia zmysłowa intuicja rzeczy zewnętrznych, którą ma, należą po prostu do innych porządków. Lecz jeśli istotnie należą, to w takim razie do jakich?

Analizując przesłankę mniejszą Mercierowskiego pozytywnego dowodu na obiektywną realność pojęć, Étienne Gilson dochodzi do wniosku, że „stanowisko Merciera […] charakteryzuje się tym, iż wymaga ono wykazania istnienia świata zewnętrznego (realizm kryteriologiczny pośredni), aby intelekt […] mógł stwierdzić z całkowitą pewnością, że świat zewnętrzny istnieje i że jest ujmowany bezpośrednio przez zmysły”[138]. Nasuwa się tu pytanie, czy rzeczywiście taka jest intencja Merciera. Odwołując się do słów jego samego, nietrudno zauważyć, że podkreśla konieczność oparcia się na zasadzie przyczynowości po to, aby jak twierdzi, „**upewnić się** [*s'assurer* — podkr. — A.B.] co do istnienia świata zewnętrznego”[139], ponieważ „jest dla nas niemożliwe ***stwierdzić z pewnością*** *istnienie* [*affirmer avec certitude* —

[136] L. Noël: *Le progrès de l'épistémologie thomiste…*, s. 433—434; Idem: *Le réalisme immédiat…*, s. 128—129.

[137] Por. D. Mercier: *Critériologie générale…*, 1911, s. 360.

[138] É. Gilson: *Realizm tomistyczny…*, s. 19.

[139] D. Mercier: *Critériologie générale…*, 1911, s. 360.

podkr. — A.B.] jednej lub wielu rzeczywistości *pozaumysłowych*"[140]. A zatem nie jest prawdą, jak zdaje się sugerować Gilson, że stanowisko Merciera wymaga także, aby dowód pozwolił stwierdzić z całkowitą pewnością, że świat zewnętrzny jest ujmowany bezpośrednio przez zmysły[141]. Mercier podkreśla przecież, że „mamy bezpośrednią zmysłową intuicję rzeczy zewnętrznych i bez pośrednictwa tworzymy sobie *pojęcie* abstrakcyjne tego, czym one są"[142]. Stanowisko Merciera wymaga natomiast **stwierdzenia z pewnością, upewnienia się** co do istnienia rzeczywistości pozaumysłowych, których bezpośrednią zmysłową intuicję ma podmiot poznający. Dzieje się tak, ponieważ pewność — co stanowi żelazną tezę całej kryteriologii Merciera — jest funkcją intelektu, a nie zmysłów, i przyznaje to sam Gilson, gdy pisze w cytowanym już fragmencie, że „bezpośrednia zmysłowa intuicja rzeczy zewnętrznych nie jest bynajmniej równoważna z intelektualną pewnością realności ich istnienia"[143]. Gilson zestawia wypowiedź Merciera: „Wiele umysłów wzbrania się uznać, że trzeba uciekać się do zasady przyczynowości, aby upewnić się co do istnienia świata zewnętrznego. Wyobrażają sobie chętnie, że mamy bezpośrednią intuicję tego istnienia. Jesteśmy przekonani, że popełniają błąd"[144], z cytowaną już także wypowiedzią Noëla: „Powiedziałem więc, że moim zdaniem, zasada przyczynowości nie powinna wchodzić w grę, gdy idzie o ustalenie czegoś, co rzeczywiste"[145]. Komentuje owe wypowiedzi w następujący sposób: „Jeden mówi: nie mogę się obejść bez zasady przyczynowości; drugi stwierdza: obchodzę się bez niej doskonale. Wydaje mi się, że rozumiem, co twierdzi jeden i drugi; jeżeli jednak jeden z nich dodaje, że zgadza się drugim, i jeżeli jest to prawda, to absolutnie nie wiem, jakie można by nadać znaczenie któremukolwiek z tych trzech twierdzeń"[146]. Tymczasem kluczem do zrozumienia właściwego znaczenia obu stwierdzeń zdają się podkreślane wcześniej słowa samego Merciera, z których wynika, że zasada przyczynowości nie jest mu potrzebna do ustalenia czegoś, co rzeczywiste (bo jest to dane bezpośrednio w świadectwie zmysłów), ale do **upewnienia się** co do istnienia świata zewnętrznego. Jeżeli jednak w bezpośrednim postrzeżeniu rzeczywistości wewnętrznej zawiera się bezpośrednia zmysłowa intuicja rzeczy zewnętrznych, a zatem istnienie tego, co rzeczywiste, jest bezpośrednią daną świadomości w ten sposób, że tym, co bezpośrednio dane świadomości, jest sama rzeczywistość pozaumysłowa, to po co dodatkowo upewniać się o jej istnieniu? O istnieniu czego

[140] Ibidem.
[141] Por. É. Gilson: *Realizm tomistyczny…*, s. 19.
[142] Por. D. Mercier: *Critériologie générale…*, 1911, s. 360.
[143] É. Gilson: *Realizm tomistyczny…*, s. 18.
[144] D. Mercier: *Critériologie générale…*, 1911, s. 360.
[145] L. Noël: *Notes d'épistémologie thomiste…*, s. 220.
[146] É. Gilson: *Realizm tomistyczny…*, s. 19.

miałaby upewniać zasada przyczynowości? Jeżeli, jak twierdzi Mercier, „jest dla nas niemożliwe *stwierdzić z pewnością istnienie* jednej lub wielu rzeczywistości *pozaumysłowych* bez używania zasady przyczynowości”[147], to zgodnie z proponowaną interpretacją, owe rzeczywistości pozaumysłowe, przynależąc do świata rzeczywistego, czy wręcz konstytuując go i utożsamiając się z nim, musiałyby jednocześnie wymykać się świadectwu zmysłów, tak że byłoby niemożliwe uchwycenie ich istnienia za pomocą bezpośredniej zmysłowej intuicji rzeczy. Tylko bowiem w tym wypadku ma sens odwoływanie się do zasady przyczynowości i, jednocześnie, pozostawanie w obrębie realizmu krytycznego bezpośredniego. Jeżeli zatem realizm Merciera jest, jak twierdzi Noël, realizmem bezpośrednim, to o jaką rzeczywistość pozaumysłową mu chodzi, skoro wymaga stosowania zasady przyczynowości, aby upewnić się o jej istnieniu? Odpowiedź, którą proponuje Noël, brzmi: chodzi **o rzecz samą w sobie**.

5.3.2.6. Między rzeczą samą w sobie a zjawiskiem

W liście do dyrektora „Revue Thomiste” z grudnia 1913 roku, który w 1925 roku opublikowany zostaje w książce *Notes d’épistémologie thomiste*, Léon Noël tak komentuje posłużenie się przez Merciera zasadą przyczynowości w ramach pozytywnego dowodu na obiektywną realność pojęć: „Jeżeli kardynał Mercier odwołuje się do zasady przyczynowości, to czyż można sądzić, że czyni to po to, aby ustalić istnienie *nie-ja*? Wydaje mi się to bardzo mało prawdopodobne; przeciwnie, wydaje mi się pewne, że uważa on *nie-ja* za pierwszą daną”[148]. Jeżeli zatem Mercier nie posługuje się zasadą przyczynowości, aby dowieść istnienia świata zewnętrznego, to dlaczego w ogóle się nią posługuje? Noël uważa, że owa zasada nie służy ustaleniu istnienia poza podmiotem poznającym jakiegoś realnego *nie-ja*, ale *rzeczy samej w sobie*[149]. W konsekwencji Noël wyraża następujące przekonanie: „Jaki będzie zatem ten inny termin, do którego prowadzi go [Merciera — A.B.] zasada przyczynowości? Ten inny termin to są, jak rozumiem, rzeczy same w sobie. Chodzi dokładnie o nie, kiedy wskazuje się na »coś niezależnego od moich przedstawień, jakiś byt lub jakieś byty zdolne uczynić nas podległymi zmysłowym wrażeniom«”[150]. Tego rodzaju argumentację przywołuje Noël rów-

[147] D. Mercier: *Critériologie générale*..., 1911, s. 360.
[148] L. Noël: *Notes d’épistémologie thomiste*..., s. 223.
[149] Por. ibidem.
[150] Ibidem, s. 223—224.

nież w 1932 roku w swej polemice z Gilsonem. „Spróbowaliśmy — stwierdza — ujednolicić rozmaite deklaracje Merciera, wyróżniając, zgodnie z jego myśleniem, dwa stopnie *nie-ja*: pierwszy stopień bezpośrednio obecny, ale który nie byłby jeszcze realnością w sobie; drugi stopień, który byłby rzeczą w sobie i do którego dochodziłoby się od podmiotu za pośrednictwem zasady przyczynowości”[151]. Jeżeli zatem przyjąć za Noëlem, że między rzeczą samą w sobie a zjawiskiem nie ma całkowitego przeciwieństwa, ponieważ zjawisko jest pewnym jej aspektem[152], to sam Gilson, który dzięki lekturze *Notes d'épistémologie thomiste* zna argumentację Noëla, przyznaje, że „w takim wypadku argumentacja Merciera rzeczywiście nie polegałaby na wnioskowaniu, lub też — w każdym razie — wnioskowanie to prowadziłoby od istnienia rzeczy znanej w pewien sposób do istnienia tej samej rzeczy znanej w pewien inny sposób. Tłumaczy to — dodaje Gilson — dlaczego uczniowie Merciera nie chcą widzieć żadnej illacji w jego dowodzie i — jeżeli ich interpretacja jest wierna — mają całkowitą rację. Istnienie, do którego mam dotrzeć, jest mi już dane od pierwszej chwili mego poznania i zasada przyczynowości może mi jedynie pomóc dotrzeć do niego inaczej i lepiej”[153] — czyli po prostu *upewnić się* co do owego istnienia. W tym właśnie miejscu trzeba by powrócić do cytowanego już na początku właściwego brzmienia rozpatrywanej tu przesłanki mniejszej Mercierowskiego dowodu, którą on sam dwukrotnie formułuje w wydaniu *Kryteriologii* z 1906 roku. Po raz pierwszy, na samym początku dowodu, przed przystąpieniem do rozpatrywania przesłanki większej: „Przedmiot form zmysłowych jest realny”[154], i po raz drugi, przystępując bezpośrednio do jej analizy: „Formom zmysłowym odpowiada coś realnego, jakaś rzecz w sobie”[155]. W kontekście przedstawionej wcześniej interpretacji wydaje się, że jeżeli Mercier stawia sobie zadanie wykazania, że przedmiot form zmysłowych jest realny (pierwsze sformułowanie), to jednocześnie zdaje się precyzować (drugie sformułowanie), że to coś realnego, co w sensie ostatecznym odpowiada formom zmysłowym, to *rzecz sama w sobie*, i to właśnie jej realny charakter chce Mercier wykazać. A ponieważ, idąc tropem Noëla, owa rzecz ujmowana sama w sobie nie jest poznającemu podmiotowi dana bezpośrednio, w bezpośredniej zmysłowej intuicji rzeczy zewnętrznych (realizm bezpośredni), *upewnienie się* co do jej istnienia wymaga zastosowania zasady przyczynowości. Czy taka interpretacja zgadza się jednak ze stanowiskiem Merciera? Okazuje się nieoczekiwanie, że sam Mercier dostarczył tu mocnego argu-

[151] L. Noël: *Le progrès de l'épistémologie thomiste…*, s. 434; Idem: *Le réalisme immédiat…*, s. 129.

[152] Por. L. Noël: *Notes d'épistémologie thomiste…*, s. 224.

[153] É. Gilson: *Realizm tomistyczny…*, s. 25.

[154] D. Mercier: *Critériologie générale…*, 1911, s. 352.

[155] Ibidem, s. 358.

mentu potwierdzającego, którego prawdopodobnie Gilson nie znał, a Noël najwidoczniej go przeoczył. W artykule-dyskusji na temat pojęcia prawdy, opublikowanym w 1900 roku na łamach „Revue Néo-Scolastique", Mercier w następujący sposób prezentuje swe stanowisko w kwestii obiektywnej realności pojęć: „Mamy, bez wątpienia, nadzieję — pisze — dotrzeć *ostatecznie* do tego, aby pokazać, że nasze pojęcia pochodzą od rzeczy; mamy w sercu wrodzoną potrzebę, aby czuć się w kontakcie z rzeczywistością doświadczenia […]. To zatem do rzeczy samej w sobie, do realności w sobie — takich, jakie istnieją niezależnie od naszego umysłu — zamierzamy *dojść*. Ale jak umysł osiąga pewność, że istnieje świat rzeczy w sobie? Wyłącznie — takie jest przynajmniej nasze przekonanie — za pomocą odniesienia zasady przyczynowości do wrażeń, które *ja* czuje, że doznaje. Inną rzeczą jest, odnotujmy to wyraźnie — podkreśla Mercier — zmysłowa percepcja rzeczy zewnętrznych, inną rzeczą jest sąd, że istnieją rzeczy zewnętrzne i, *a fortiori*, pewność, że sąd ten jest prawdziwy. Kresem zmysłowej percepcji jest fakt. Pewność prawdziwości sądu: »rzeczy zewnętrzne istnieją«, ma za przedmiot konieczność lub, co wychodzi na to samo, niemożliwość sprzeczności: jest niemożliwe, jeżeli doświadczam w sobie takich biernych wrażeń, żeby nie było ich aktywnej przyczyny, jakiegoś *nie-ja*, które wywołuje we mnie wrażenia, którym podlegam. Zatem pewność istnienia rzeczy przyrody jest podporządkowana pewności zasad idealnych, zwłaszcza sprzeczności i przyczynowości"[156]. Z tej perspektywy nieco inaczej prezentuje się sens dokonanej przez Merciera analizy owego *wewnętrznego poczucia doświadczenia*, które jest w podmiocie poznającym, a które zdaniem Noëla, właśnie dlatego — mimo że jest wewnętrzne — implikuje realizm bezpośredni, że zawiera się w nim *bezpośrednia* zmysłowa intuicja rzeczy zewnętrznych i w rezultacie, istnienie tego, co rzeczywiste, jest bezpośrednią daną — pierwszą daną świadomości. Jak pisze Mercier, „te pasywne wrażenia, których — jak czuję — doświadczam, są przypadkowe: rodzą się w efekcie, później się rozwijają, aby następnie zmniejszać się i znikać. Nie mają więc one w nich samych swej racji dostatecznej, ale wymagają *przyczyny* innej niż one same"[157]. Czy ową przyczyną nie jest właśnie rzecz sama w sobie, która sama nie będąc bezpośrednio dana zmysłowej percepcji, warunkuje te zjawiska, jako pewne jej aspekty? Mercier również stawia sobie pytanie o charakter owej przyczyny, jednak w *Kryteriologii* z 1906 roku nie daje odpowiedzi wprost. Stwierdza jedynie, że ma ona charakter aktywny i tak naprawdę to ona warunkuje występowanie w podmiocie określonych zmysłowych wrażeń, które zdają się w niej zapodmiotowione: „Jaka jest — pyta Mercier — ta przy-

[156] D. Mercier: *Observations et discussion. La notion de la vérité*. „Revue Néo-Scolastique" 1900, nr 7, s. 195—196.

[157] D. Mercier: *Critériologie générale…*, 1911, s. 360.

czyna? Ja sam nie tworzę wrażeń, ponieważ, przeciwnie, ja ich doznaję. Jest więc poza mną przyczyna aktywna, która czyni mnie im podległym. Ostatecznie zatem wrażenia zakładają coś niezależnego od moich przedstawień, jakiś byt lub jakieś byty zdolne uczynić nas podległymi zmysłowym wrażeniom"[158]. Jeżeli więc zaproponowana przez Noëla interpretacja jest słuszna, to analizując literalnie wywód Merciera, ***coś niezależnego*** *od przedstawień*, co warunkuje wrażenia, byłoby tym, co pragnął wykazać jako realnie istniejące, formułując przesłankę mniejszą swego dowodu: *formom zmysłowym odpowiada* ***coś realnego***, i byłaby to ***jakaś rzecz w sobie***.

Mimo iż taka interpretacja, jeżeli oczywiście jest zgodna z zamysłem Merciera, eliminuje z jego dowodu wszelkie inklinacje ku illacjonizmowi, to jednak Gilson sygnalizuje kolejne trudności, których rozwiązanie może mieć, w ostatecznym rozrachunku, decydujące znaczenie dla właściwego odczytania koncepcji Merciera. Problem, zdaniem Gilsona, ujawnia się na kanwie niejasności, które wiążą się z pojęciem rzeczy samej w sobie. „Aby to zrozumieć — wyjaśnia Gilson — trzeba spróbować uchwycić, czym jest — w takim ujęciu zagadnienia — zjawisko i w jakim pozostaje ono stosunku do rzeczy samej w sobie. Mówi się, że dzięki zasadzie przyczynowości będzie możliwe przejście od zjawiska do rzeczy samej w sobie; czy będzie to jednak przejście od czegoś do tego samego, czy też od czegoś do czegoś innego?"[159] Jeżeli rzeczywiście, jak twierdzi Noël, zjawisko jest pewnym aspektem rzeczy i nie ma między nimi całkowitego przeciwstawienia, to dlaczego nie wystarcza tu zasada tożsamości i Mercier odwołuje się do zasady przyczynowości? „Jeżeli — jak pyta dalej Gilson — zasada tożsamości nie może wystarczyć do przyjęcia istnienia *nie-ja*, to czyż nie jest tak właśnie dlatego, że istnienie *nie-ja* jest czymś innym niż istnienie *ja*?"[160] A zatem, aby interpretacja Noëla mogła się obronić, zjawisko, czyli *nie-ja*, bezpośrednio dane świadomości musiałoby jednocześnie być i nie być rzeczą samą w sobie, natomiast rzecz sama w sobie, jako dana świadomości, w pewnym sensie musiałaby być samym zjawiskiem. Tu rodzi się zasadnicze pytanie. Czy koncepcja Merciera wytrzymuje taką interpretację, lub też czy jest ona w ogóle możliwa w ramach jego filozofii? W grudniu 1913 roku Noël jest przekonany, że tak. „Nie sądzę także — stwierdza — że stosuje on [Mercier — A.B.] zasadę przyczynowości, aby przejść od czegoś do tego samego […]. Ale czy rzeczy te są inne niż *nie-ja* bezpośrednio dane świadomości? Moim zdaniem, tak i nie. »Pomiędzy rzeczą a zjawiskiem, jak powiedziałem, nie ma radykalnej opozycji; zjawisko jest po prostu aspektem, który rzecz przyjmuje dla nas«. Ale dodawałem: »Te zjawiska nie tylko tłumaczą rzecz, one są

[158] Ibidem.
[159] É. Gilson: *Realizm tomistyczny*…, s. 24—25.
[160] Ibidem, s. 25.

po prostu tą rzeczą nie w jej całkowitości, nie we wszystkich jej aspektach, lecz w pewnym aspekcie, który jednakże dobrze do niej przynależy i którego nie powinno się od niej oddzielać«"[161]. Ale w 1931 roku, pod wpływem zastrzeżeń Gilsona, wypowiada się już Noël z dużo większą ostrożnością. „Nie ukrywamy trudności — zaznacza — które ta interpretacja pozostawia. Gilson podjął się ich unaocznienia i nie możemy przeczyć, że jego obserwacje są dość silne. »Albo — dodaje Noël, cytując Gilsona — dokonamy wnioskowania prowadzącego od istnienia rzeczy samej w sobie poznawanej jako zjawisko do istnienia rzeczy samej w sobie jako takiej i wówczas będzie to realizm bezpośredni; jeżeli jednak naprawdę chodzi tu o to samo istnienie, to nic nie będzie dowiedzione w odniesieniu do istnienia tego zjawiska, ponieważ przyjmie się je z góry; albo też wnioskowanie to poprowadzimy od jednego bytu zjawiskowego do innego bytu o odrębnym istnieniu i w tym wypadku dowód Merciera jest dowodem prawdziwym, lecz jego realizm nie jest już realizmem bezpośrednim«. Bez wątpienia — stwierdza Noël — i powiedzmy to wyraźnie: ani w jednym, ani w drugim sensie dowód ten nie wydaje nam się prowadzić do oczekiwanego rezultatu. Nasza próba interpretacji myślenia kardynała Merciera zmierzała wyłącznie do ukazania, że to myślenie nie streszcza się w »illacjonizmie«, który w efekcie zbytniego uproszczenia pewni krytycy mu przypisywali"[162]. Zastanawiający jest w tym kontekście fakt, że Noël, będąc właściwie o krok od przedstawienia, jeżeli nie całkowicie, to przynajmniej w pewnym stopniu satysfakcjonującej odpowiedzi na zarzuty Gilsona, nie drąży dalej postawionego przezeń problemu, koncentruje się natomiast na odrzuceniu zarzutu illacjonizmu formułowanego w odniesieniu do jego własnego stanowiska[163]. Jest to tym dziwniejsze, że tego rodzaju odpowiedź podpowiadają mu już teraz wyraźnie teksty samego Merciera, a on sam podąża przez chwilę tym tropem w cytowanym już liście z grudnia 1913 roku. Niestety, w 1931 roku tropu tego nie podejmuje, kierując dyskusję na inne tory. Tymczasem okazuje się, że ze wskazanych przez Gilsona trudności rysuje się niezwykle interesujące wyjście, a wyjście to wskazuje sam Mercier, podejmując krytykę Kantowskiej koncepcji rzeczy samej w sobie.

[161] L. N o ë l: *Notes d'épistémologie thomiste…*, s. 223—224.

[162] L. N o ë l: *Le progrès de l'épistémologie thomiste…*, s. 434; I d e m: *Le réalisme immédiat…*, s. 129—130.

[163] Por.: L. N o ë l: *Le progrès de l'épistémologie thomiste…*, s. 434—438; I d e m: *Le réalisme immédiat…*, s. 130—133.

5.3.2.7. Problem poznawalności noumenu

Aby odpowiedzieć na wątpliwości, które podnosi Gilson w kontekście próby potraktowania zasady przyczynowości jako narzędzia umożliwiającego przejście od zjawiska do rzeczy samej w sobie, trzeba najpierw zastanowić się, w jaki sposób sam Mercier odnosi się do pojęcia rzeczy samej w sobie. Wątpliwości, które zgłasza Gilson, nie są w gruncie rzeczy niczym nowym. Pojawiały się one już wielokrotnie w historii filozofii współczesnej, przede wszystkim przy okazji dyskusji nad stanowiskiem Kanta i wprowadzonym przez niego rozróżnieniem między rzeczą samą w sobie a zjawiskiem. Sam Kant nie podał żadnego definitywnego rozstrzygnięcia owych problemów, co przyczyniło się do licznych, trwających do dziś sporów nad właściwą interpretacją jego stanowiska[164]. Trudności sygnalizowane przez Gilsona dostrzega również sam Mercier, gdy analizuje owo Kantowskie rozróżnienie, i to właśnie te trudności czyni on punktem wyjścia wyeksponowania swej koncepcji jako alternatywy dla stanowiska Kanta. Mercier, cytując fragment z dzieła Émile Boiraca *L'idée du phénomène* (*Idea fenomenu*), wskazuje zasadniczy problem, który wiąże się z rozróżnieniem między fenomenem a noumenem: „Jeżeli nie ma żadnego odniesienia między fenomenem i noumenem, nie mamy więcej prawa uważać obu za jedną i tę samą realność; byłoby poprawniej mówić, że fenomen jest jakąś rzeczą, a noumen jest jakąś inną rzeczą. Noumen jawiący się nam całkowicie innym niż jest — to tak, jak gdyby nie pojawiał się nam wcale. Jeśli jednak, przeciwnie, jest tam jakieś odniesienie, to jest to w głębi sam noumen, który jest obecny w tym fenomenie: jeden jest substancjalnie identyczny z drugim i różnica, która je wskazuje, jest prostą różnicą punktu widzenia, jak ta, która w systemie Spinozy odróżnia substancję od jej atrybutów i przejawów. Nie trzeba zatem mówić, że nie poznajemy noumenu; przeciwnie, poznajemy wyłącznie jego, mimo że, bez wątpienia, nie poznalibyśmy go nigdy w całości"[165]. Zdaniem Merciera, w swym rozróżnieniu między fenomenem a noumenem Kant popada w sprzeczności. „Opozycja wprowadzona przez Kanta — zauważa Mercier — między rzeczami samymi w sobie i tymi rzeczami takimi, jakimi nam się jawią, między noumenami a fenomenami jest sprzeczna w sobie. Więc, ostatecznie, można by powiedzieć Kantowi: albo noumen istnieje, albo nie istnieje. Jeśli nie istnieje, cała pańska teoria, ufundowana na domniemanej realności noumenu w odniesieniu do fenomenu, jest radykalnie fałszywa; a jeśli istnieje, jest ona bez wątpienia prawdziwa w so-

[164] Por. A.J. Noras: *Kant a neokantyzm badeński i marburski*. Katowice 2005, s. 49—57.

[165] Cyt. za: D. Mercier: *Critériologie générale…*, 1911, s. 371. Por.: Idem: *Critériologie générale…*, 1899, s. 344—345; Idem: *Critériologie générale…*, 1900, s. 350—351.

bie, ale jako że nie możemy wiedzieć, czy rzeczywiście on istnieje, jest to jedna z tych prawd, co do których nigdy nie jest możliwe odróżnienie ich od ich przeciwieństw”[166]. Tym jednak, co przede wszystkim krytykuje Mercier w stanowisku Kanta, jest kwestia zasadniczej niepoznawalności rzeczy samej w sobie[167]. O ile bowiem, w przekonaniu Merciera, przyjęcie owej niepoznawalności stało się podstawą fenomenalizmu Kanta, o tyle poznawalność rzeczy samej w sobie, którą chce wykazać autor *Kryteriologii*, stanowić ma gwarancję jego realizmu. Pytanie jednak, czym byłaby tak rozumiana rzecz sama w sobie w koncepcji Merciera i w jakiej pozostawałaby relacji do zjawiska?

Rozwiązanie tego problemu sugeruje sam Mercier, gdy stawia ostatecznie pytanie, czy w koncepcji Kanta rzecz sama w sobie jest, czy też nie jest poznawalna. Pytanie to pada na kanwie rozważań nad sprzecznościami, które zdaniem Merciera, ujawnia próba pogodzenia rozumu praktycznego z rozumem czystym[168]. Jeżeli zatem, w ramach rozumu praktycznego, rzecz sama w sobie jest poznawalna z tego powodu, że jak zaznacza Mercier, „powinność moralna jest zarazem wyższa od uwarunkowań zjawiskowych i przedmiotu pewności, dlaczego — pyta — substancje-przyczyny nie miałyby być z tego samego tytułu noumenami, rzeczywistościami metafizycznymi jeżeli nie istniejącymi, to przynajmniej możliwymi w sobie, i dlaczego nie miałyby stanowić przedmiotu pewności, podobnie do tych w porządku moralnym?”[169] Ten fragment zdaje się wskazywać kierunek, w którym zmierza Mercierowska interpretacja rzeczy samej w sobie: w miejsce Kantowskiego noumenu wprowadza Mercier klasyczne pojęcie substancji i właśnie na tej podstawie próbuje rozwiązać trudności wynikające z relacji zjawiska do rzeczy samej w sobie, które to trudności wskazuje również Gilson w swej dyskusji z Noëlem. Czy jednak rzeczywiście substancją można zastąpić Kantowską rzecz samą w sobie i czy pozwoli to jednocześnie wykazać, że realizm Merciera jest realizmem krytycznym bezpośrednim? Odpowiedź na to pytanie znajduje się w innym wielkim dziele Merciera — *Metafizyce ogólnej*[170].

---

[166] D. Mercier: *Critériologie générale…*, 1911, s. 369—370; Idem: *Critériologie générale…*, 1899, s. 344; Idem: *Critériologie générale…*, 1900, s. 349—350. Por. R. Kremer: *Le Cardinal Mercier philosophe*. „Revue de philosophie” 1926, mars—avril, nr 2, s. 133.

[167] Por. D. Mercier: *Critériologie générale…*, 1911, s. 367—368. Por. także Idem: *L'agnosticisme…*, s. 5—8.

[168] Por.: D. Mercier: *Critériologie générale…*, 1899, s. 343—344; Idem: *Critériologie générale…*, 1900, s. 348—349; Idem: *Critériologie générale…*, 1911, s. 366.

[169] D. Mercier: *Critériologie générale…*, 1911, s. 367.

[170] Podkreślał to René Kremer, pisząc: „Trzeba uzupełnić nieco fragmentaryczne wyjaśnienia o dyskusję z fenomenizmem w *Metafizyce ogólnej* […]. Zobaczymy w tym ostatnim dziele […], jak Mercier pojmował stosunek fenomenu do noumenu”. R. Kremer: *Le Cardinal Mercier philosophe…*, s. 137.

5.3.2.8. Substancja jako rzecz istniejąca w sobie

Analizując pojęcie substancji, Mercier wskazuje zarazem zastrzeżenia, które wysuwają zwolennicy fenomenizmu wobec tego pojęcia, a zwłaszcza wobec klasycznego rozróżnienia na substancję i przypadłości[171]. Zastrzeżenia te to z jednej strony brak dowodów przemawiających za substancjalnością bytów lub *ja* świadomego, wyprowadzonych bądź z obserwacji zewnętrznej, bądź ze świadomości; z drugiej strony natomiast popadanie w pułapkę psychologicznej iluzji, która każe umysłowe konstrukty utożsamiać z elementami świata zewnętrznego[172]. Co więcej, jak zauważa Mercier, sami zwolennicy metafizyki substancjalnej przyznają, że tak naprawdę, substancje są im nieznane. „Co wiedzą oni o substancji — pyta Mercier — jeśli nie to, że jest ona *czymś niezdeterminowanym, nieznanym w sobie*, co służy jako podstawa przypadłościom?"[173] Już w tym miejscu Mercier zdaje się sygnalizować zasadnicze podobieństwo między Kantowską rzeczą samą w sobie, zinterpretowaną na sposób realistyczny, i klasycznym pojęciem substancji. Podobieństwo to staje się jeszcze wyraźniejsze, gdy Mercier podejmuje się analizy charakterystycznego dla scholastycznego perypatetyzmu stwierdzenia, że istota lub substancja rzeczy cielesnych stanowi bezpośredni, właściwy przedmiot intelektu ludzkiego. „Substancje cielesne — pisze Mercier — są bezpośrednim przedmiotem myśli w tym sensie całkowicie względnym, że ich pojawienie się w myśleniu następuje przed pojawieniem się substancji niematerialnych: w efekcie umysł dociera do poznania ludzkiego tylko w zależności od poznania ciał; to poznanie w stosunku do tamtego poznania jest *bezpośrednie*"[174]. Czy jednak rozważane w sobie, w sposób absolutny, substancje cielesne stanowią przedmiot bezpośredniej percepcji? Mercier odpowiada: „Tak, mamy pojęcie *bezpośrednie* substancji w tym sensie, że wszystko, co umysł ujmuje w naturze, postrzega od razu jako *coś istniejącego w sobie*. Opór, którego w kontakcie doświadcza ręka dziecka, światło, które uderza w jego oczy, budzi umysłową intuicję *czegoś stawiającego opór, czegoś posiadającego kolor* […]. To pierwsze pojęcie jest więc z *przypadłości*, ale z przypadłości *ujętej na sposób rzeczy występującej w sobie, aliquid sistens in se*, substancji […]. **Tak rodzi się spontanicznie pierwsze**

[171] Por. D. Mercier: *Métaphisique générale ou Ontologie*. Louvain—Paris 1910, s. 248—249.

[172] Ibidem, s. 248. Por. D. Mercier: *Phenomenism and ancient metaphysics*. In: *Cardinal Mercier's philosophical essays. A study in neo-thomism*. Introduction by R. Mc Inerny, M.P. Grace. Leuven 2002, s. 436.

[173] D. Mercier: *Métaphysique générale…*, s. 248. Por. Idem: *Phenomenism and ancient metaphysics…*, s. 436.

[174] D. Mercier: *Métaphysique générale…*, s. 253.

pojęcie substancji: ***rzecz istniejąca w sobie*** [podkr. — A.B.]*, jedna, różna od każdej innej*. To pojęcie jest *dokładnie bezpośrednie*, ale jest *niejasne* [*implicite*] i *spontaniczne*: w tym stadium umysł ma intuicję substancji, ale nie zdaje sobie sprawy z tego, co ją konstytuuje"[175]. Na te same słowa Merciera wskazuje także Léon Noël w swym liście z grudnia 1913 roku[176]. Nie analizuje ich jednak głębiej, lecz jedynie dodaje: „Nie wchodźmy w ten wykład. Jest wystarczająco jasne, że dla niego [Merciera — A.B.] ujmujemy bezpośrednio coś innego niż stany psychiczne"[177]. Tymczasem to właśnie ten fragment z *Metafizyki ogólnej* zdaje się kluczowy dla ostatecznego rozwiązania trudności, które sygnalizuje Gilson. Nie tylko widać tu wyraźnie, że Mercier sprowadza rzecz samą w sobie do substancji, a element zjawiskowy (fenomenalny) do przypadłości (co wskazuje jednocześnie na sposób, w jaki będzie próbował rozwiązać problem opozycji między rzeczą samą w sobie a zjawiskiem), ale przytoczony fragment zdaje się również potwierdzać realizm bezpośredni, którego w koncepcji Merciera upatruje Noël. Jeżeli bowiem w *Kryteriologii* Mercier twierdzi: „Mamy bezpośrednią zmysłową intuicję rzeczy zewnętrznych i bez pośrednictwa tworzymy sobie *pojęcie* abstrakcyjne tego, czym one są"[178], z czego Noël wyciąga wniosek, że w *bezpośrednim* postrzeżeniu rzeczywistości wewnętrznej zawiera się *bezpośrednia* zmysłowa intuicja rzeczy zewnętrznych i umysł, dokonując operacji abstrahowania na materiale, który w owej rzeczywistości wewnętrznej odnajduje, tworzy sobie *bezpośrednio* pojęcie tego, czym owe rzeczy zewnętrzne są[179], to teraz Mercier wyraźnie potwierdza, że owa bezpośrednia intuicja rzeczy zewnętrznych jest w gruncie rzeczy bezpośrednią intuicją substancji, chociaż

---

[175] „Oui, nous avons de la substance une notion *immédiate,* en ce sens que, tout ce que l'esprit saisit dans la nature il le perçoit, de prime abord, comme *quelque chose d'existant en soi*. La résistance que la main de l'enfant éprouve au contact, la lumière qui frappe ses yeux, éveillent l'intuition intellectuelle de *quelque chose de résistant,* de *quelque chose de coloré* […]. Cette première notion est donc d'un *accident,* mais d'un accident *saisi à la façon d'une chose posée en soi, aliquid sisten in se,* d'un *être sistant*, d'une substance […]. Ainsi naît spontanément la première notion de la substance : *une chose existant en soi, une, distincte de toute autre*. Ce notion est *strictement immédiate,* mais elle est *implicite* et *spontanée* : à ce stade, l'esprit a l'intuition de la substance, mais ne se rend pas compte de ce qui la constitue" (D. Mercier: *Métaphysique générale…*, s. 253—254. Por. Idem: *Phenomenism and ancient metaphysics…*, s. 439—440). Analizując ten fragment w różnych wydaniach *Metafizyki*, Nicolas Balthasar stwierdził: „Mercier nigdy nie podpisał się pod tym, co zwano mianem *illacjonizm*, czy też realizm pośredni". N. Balthasar: *Le métaphysicien…*, 160.

[176] Por. L. Noël: *Notes d'épistémologie thomiste…*, s. 222—223.

[177] Ibidem, s. 223. W artykule z 1932 roku Noël przytacza jedynie ów fragment w przypisie jako potwierdzenie bezpośredniego charakteru Mercierowskiego realizmu, nie komentuje go jednak i nie poświęca mu większej uwagi. Por. L. Noël: *Le progrès de l'épistémologie thomiste…*, s. 432, przypis 2.

[178] D. Mercier: *Critériologie générale…*, 1911, s. 360.

[179] Por. L. Noël: *Notes d'épistémologie thomiste…*, s. 220.

owa intuicja ma charakter spontaniczny i niejasny. Jeżeli zatem, ze względu na ową niejasność, zasada przyczynowości miałaby, zdaniem Noëla, pomóc w *upewnieniu się* co do istnienia rzeczy samej w sobie, a zatem umożliwić niejako przejście od zjawiska do rzeczy samej w sobie, to nasuwa się pytanie, czy da się to wykazać na podstawie relacji substancja — przypadłość, którą Mercier przyjmuje w miejsce dualizmu noumen — fenomen, unikając jednocześnie trudności z tego dualizmu wynikających, a sygnalizowanych przez Gilsona.

Mercier wskazuje fakt, że owo pojęcie substancji jest ściśle bezpośrednie, jednak niejasne i spontaniczne[180]. W tym stadium poznania umysł ma intuicję substancji, ale nie zdaje sobie sprawy z tego, co ją konstytuuje. Pojawia się zatem następująca kwestia: w jaki sposób umysł dociera do wyraźnego poznania tego, co konstytuuje substancjalność?[181] Drążąc ten problem, Mercier stawia pytanie, czy wszystko, co umysł ujmuje w danych zmysłowych, przedstawia mu się jako rzecz istniejąca w sobie, jedna i różna od każdej innej. Odpowiada zdecydowanie: „Nie: w miarę jak umysł przygląda się bliżej rezultatom obserwacji, rozkłada je — prawem jego działania jest abstrahować i w konsekwencji, rozkładać — i porównuje jedne z drugimi, zauważa wytwory analizy, które nie zawierają już wszystkich cech tej *rzeczy istniejącej w sobie, jednej i różnej od każdej innej*, którą od razu spostrzegł. *Iść, siadać* […] bez wątpienia wyrażają coś realnego, ale *ich realność nie istnieje sama w sobie*; aby istnieć, *potrzebuje istnieć w innej rzeczy niż ona, w kimś*, kto idzie lub siada"[182]. Ta analiza prowadzi Merciera do wyodrębnienia w tym, co bezpośrednio jawi się umysłowi w doświadczeniu zmysłowym jako rzecz istniejąca w sobie — jedna i różna od każdej innej rzeczy — elementu substancjalnego i przypadłościowego. Rzeczywistość, która nie istnieje w sobie, ale aby istnieć, potrzebuje innej rzeczy niż ona, to *przypadłość*[183]. Byt, w którym istnieje przypadłość i który uważany jest za istniejący w sobie, a nie w czymś innym, to *substancja*. „Substancja — pisze Mercier — prezentuje się, co widać, w podwójnym charakterze: służy ona jako podmiot dla przypadłości i istnieje w sobie. W porządku *logicznym* jej rola jako podmiotu jawi się jako pierwsza, ale w porządku *ontologicznym* istnienie w sobie jest jej zasadniczą doskonałością. W porządku *logicznym* istnienie realności niezdolnych do istnienia bez istnienia w innych prowadzi do stwierdzenia koniecznego istnienia przypadłości podmiotu […]. Jednak w porządku *ontologicznym* doskonałość, z której powodu byt

[180] Por. D. Mercier: *Métaphysique générale…*, 253—254; Idem: *Phenomenism and ancient metaphysics…*, s. 442.

[181] Por. D. Mercier: *Métaphysique générale…*, s. 254.

[182] Ibidem. Por. D. Mercier: *Les origines de la psychologie contemporaine…*, s. 331—332.

[183] Por. D. Mercier: *Métaphysique générale…*, s. 254; Idem: *Phenomenism and ancient metaphysics…*, s. 442—443.

istnieje w sobie, jest *zasadnicza*. W efekcie istnieć w sobie, wystarczać sobie to doskonałość absolutna; służyć za podmiot czemuś innemu jest własnością względną"[184]. Mercier dodaje jednocześnie, że o ile dla samej substancji zasadniczym jest istnienie w sobie, o tyle nie jest wcale oczywiste, że musi ona umożliwiać istnienie przypadłości, nie można bowiem udowodnić *a priori*, że nie jest możliwe istnienie substancji bez przypadłości[185].

Z tej analizy Mercier wyciąga niezwykle ważne wnioski. Przede wszystkim potwierdza, że jak pisze, „mamy bezpośrednie poznanie substancji, jednak jest ono proste i niejasne. Przedstawia ono w efekcie *to coś istniejące w sobie*; otóż *to coś istniejące w sobie* spełnia definicję substancji; mamy więc pierwsze pojęcie bezpośrednie, które ma za przedmiot substancję"[186]. Pokrywa się to z cytowanym fragmentem *Kryteriologii*: „Mamy bezpośrednią zmysłową intuicję rzeczy zewnętrznych i bez pośrednictwa tworzymy sobie *pojęcie* abstrakcyjne tego, czym one są"[187]. W takim ujęciu stanowisko Merciera byłoby zbieżne z przytaczaną już wypowiedzią Noëla, że „istnienie tego, co rzeczywiste, jest bezpośrednią daną świadomości. Gdy poznaję coś rzeczywistego, wówczas tym, co jest bezpośrednio dane świadomości, jest sam przedmiot rzeczywisty. Aby dotrzeć do niego, nie trzeba czynić żadnych kroków — wystarczy tylko świadomość wypełniona tym, co się poznaje"[188]. Jest to zarazem stanowisko charakterystyczne dla realizmu bezpośredniego. Jeżeli pierwsze, bezpośrednie pojęcie substancji, które ma poznający podmiot, jest proste i niejasne, to, jak pisze dalej Mercier, „pierwsze pojęcie [substancji — A.B.] nie przedstawia nam formalnie ani substancjalności bytu substancjalnego, ani rozróżnienia substancji i jej przypadłości: dowodem tego jest, że same przypadłości są od razu uchwytywane na sposób konkretnej rzeczy istniejącej w sobie"[189]. Dzieje się tak, ponieważ owo pojęcie substancji tworzy się pod działaniem przypadłości, które jednak uj-

[184] D. Mercier: *Métaphysique générale…*, s. 254, 255—256. Por. D.A. Boileau: *Cardinal Mercier: A memoir…*, s. 77.

[185] Por. D. Mercier: *Métaphysique générale…*, s. 256.

[186] Ibidem, s. 256—257.

[187] D. Mercier: *Critériologie générale…*, 1911, s. 360.

[188] L. Noël: *Notes d'épistémologie thomiste…*, s. 220. W 1930 roku Noël w następujący sposób tłumaczy swe stanowisko: „Istnieje pewna forma poznania bardziej bezpośrednio niż każda inna związana z przedmiotem, która w założeniu ma jako swój warunek fizyczną obecność tego przedmiotu, na którym się zatrzymuje. Na czym polega ta obecność? Wydaje się, że zawiera ona fizyczne istnienie poznanej rzeczy, istnienie niezależne od aktu poznania jako takiego, istnienie realizowane w warunkach, które pozwalają, że akt poznania kończy się bezpośrednio na nich". L. Noël: *La présence des choses à l'intelligence…*, s. 150—151.

[189] „[La — A.B.] première notion ne nous représente formellement ni la substantialité de l'être substantiel, ni la distinction de la substance et de ses accidents : à telle enseigne que les accidents eux-mêmes sont de prime abord appréhendées à la façon d'une chose concrète existant en soi". D. Mercier: *Métaphysique générale…*, s. 257.

mowane są na sposób rzeczy istniejącej w sobie właśnie dlatego, że są one zapodmiotowione w substancji, która przez nie się jawi. Z tego też powodu, jak pisze Mercier, „samą substancję poznajemy tylko w sposób pośredni, *jako że jest podmiotem własności, które podpadają bezpośrednio pod nasze doświadczenie*"[190]. I właśnie tutaj rozwiązuje się kwestia stosowania zasady przyczynowości w koncepcji Merciera. Nie chodzi Mercierowi o to, żeby jak próbował tego dowieść Gilson, za pomocą zasady przyczynowości upewnić się co do tego, że świat zewnętrzny w ogóle istnieje i że jest ujmowany bezpośrednio przez zmysły[191], ponieważ jego istnienie jest faktem potwierdzonym w bezpośrednim świadectwie zmysłów i bezpośrednio ujmowanym przez intelekt. Chodzi o dotarcie do fundamentalnego i konstytutywnego punktu tego świata, do substancji samej w sobie, ponieważ pierwsze bezpośrednie pojęcie substancji, które poznający podmiot posiada, ze względu na swą prostotę i niejasność nie ujawnia różnicy między substancją a przypadłościami oraz samej substancjalności bytu. Zasada przyczynowości jest zatem potrzebna Mercierowi do tego, aby przejść od zjawiska do rzeczy samej w sobie, czyli od przypadłości do substancji samej, ponieważ owa substancjalność jawi się wyłącznie *pośrednio*, przez pryzmat zapodmiotowionych w niej przypadłości. A zatem tylko za pomocą zasady przyczynowości intelekt jest w stanie *stwierdzić z pewnością* istnienie jednej lub wielu rzeczywistości pozaumysłowych, czyli po prostu istnienie substancji rozpatrywanej w sobie, niezależnie od wszelkich przypadłości, przez które się jawi. Potwierdza to konkluzja samego Merciera: „Specyficzna natura substancji cielesnych nie stanowi przedmiotu bezpośredniego doświadczenia: zgadzamy się co do tego z fenomenistami. Jednak nie wynika z tego, że jest ona niepoznawalna [jest poznawalna pośrednio, za pomocą zasady przyczynowości — A.B.]. Teza pozytywistyczna jest co najmniej nielogiczna; uważamy ją ponadto za fałszywą"[192].

---

[190] „La substance elle-même nous ne la connaissons que d'une manière médiate, *en tant qu'elle est le sujet des propriétés qui tombent immédiatement sous notre expérience*". D. Mercier: *Métaphysique générale…*, s. 256.

[191] Por. É. Gilson: *Realizm tomistyczny…*, s. 19.

[192] „La nature spécifique des substances corporelles ne fait pas l'objet d'une expérience directe : nous en tombons d'accord avec les phénoménistes. Mais il ne s'ensuit pas, qu'elle est inconnaissable. La thèse positiviste est, pour le moins, illogique ; nous la croyons, en outre, fausse". D. Mercier: *Métaphysique générale…*, s. 257.

5.3.2.9. Realizm Merciera jako realizm krytyczny bezpośredni

Wydaje się, że zaproponowane rozwiązanie nie tylko nie przeczy bezpośredniemu charakterowi realizmu Merciera, ale ponadto wskazuje, jak chce tego Noël, że ów realizm ma charakter krytyczny. W tym też sensie należałoby rozumieć cytowane już słowa Merciera: „Wiele umysłów wzbrania się uznać, że trzeba uciekać się do zasady przyczynowości, aby upewnić się co do istnienia świata zewnętrznego. Wyobrażają sobie chętnie, że mamy bezpośrednią intuicję tego istnienia. Jesteśmy przekonani, że popełniają błąd”[193]. Ponadto przyjęcie przez Merciera takiego rozwiązania pozwalałoby uniknąć podstawowej trudności, którą sygnalizuje Gilson, a która w odniesieniu do realistycznie zinterpretowanej koncepcji Kanta wiąże się z przejściem od zjawiska do rzeczy samej w sobie. Gilson pyta, czy będzie to przejście od czegoś do tego samego, czy też od czegoś do czegoś innego. Ani tak, ani tak. Będzie to przejście od przypadłości jako bytu istniejącego w czymś innym, który do swego istnienia potrzebuje podłoża substancjalnego, do substancji jako bytu istniejącego w sobie, który jawi się przez pryzmat zapodmiotowionych w nim przypadłości. Dlatego też, mimo że jak twierdzi Noël, zjawisko jest pewnym aspektem rzeczy i nie ma między nimi całkowitego przeciwstawienia[194], nie wystarcza tu zasada tożsamości i Mercier odwołuje się do zasady przyczynowości. Zasada tożsamości nie wystarcza, ponieważ zarówno substancja, jak i przypadłość, rozpatrywane w sobie, różnią się od siebie zasadniczo. Substancja jest bytem istniejącym w sobie, przypadłość — bytem istniejącym w czymś innym. Nie ma tu tożsamości i konieczne jest zastosowanie zasady przyczynowości. Ale nie jest również prawdą, że jest to przejście od czegoś do czegoś innego, ponieważ między substancją i przypadłościami zachodzi ścisły związek: przypadłości istnieją dzięki zapodmiotowieniu w substancji jako ich podłożu, substancja natomiast jawi się przez pryzmat przypadłości. W tym kontekście odwołanie się Merciera do zasady przyczynowości nie implikuje żadnej illacji w jego koncepcji, ale świadczy o krytycznym charakterze jego realizmu, który byłby właśnie realizmem krytycznym bezpośrednim. Wydaje się, że taką interpretację koncepcji Merciera postulował również między innymi Witold Rubczyński, który pisał, że „Mercier szukał w gruncie rzeczy stanowiska, które by godziło realizm bezpośredni z krytycznym”[195]. W podobnym duchu wypowia-

[193] D. Mercier: *Critériologie générale…*, 1911, s. 360.

[194] Por. L. Noël: *Notes d'épistémologie thomiste…*, s. 224.

[195] W. Rubczyński: *Zróżnicowanie kierunków neotomistycznych*. „Przegląd Powszechny” 1930, t. 186, s. 28.

dał się też Kazimierz Kowalski, twierdząc, że „Mercier odważnie zabrał się do krytycznego, rozumowego skontrolowania i filozoficznego uzasadnienia faktu naturalnej i spontanicznej pewności umysłu ludzkiego, [uzasadnienia — A.B.], którego wynik ostateczny i prawie przez wszystkich neoscholastyków dzisiaj uznany jest teorią realizmu bezpośredniego”[196]. Trzeba jednak również pamiętać, że stanowisko Merciera różni się w pewnym stopniu od stanowiska Léona Noëla — tego, któremu przypisuje się *expressis verbis* sformułowanie koncepcji realizmu krytycznego bezpośredniego. Zwraca na to uwagę sam Noël, kiedy odwołując się do swych słów z 1913 roku i tłumacząc, jak należy rozumieć słowo *refleksje*, którego użył, określając własne stanowisko wykształcone pod wpływem analizy myślenia Merciera[197], zaznacza: „Dla uważnego czytelnika oznaczało to, że te »refleksje« mogły równie dobrze nie zgadzać się całkowicie z »myśleniem«, którego były one częścią”[198]. W 1913 roku zaznacza on także: „Moim zdaniem, zasada przyczynowości nie może wchodzić w grę przy ustalaniu istnienia tego, co realne. Istnienie tego, co realne, jest bezpośrednią daną świadomości […]. Czy kardynał Mercier — pyta w tym kontekście Noël — głosi illacjonizm?”[199]. Jego zdaniem, nie; i z tej perspektywy przedstawia własną interpretację koncepcji Merciera, zaznaczając jednak również, że zachodzi „różnica między naszym osobistym myśleniem, a tym, które interpretowaliśmy”[200]. Przyczynę takiego stanu rzeczy tłumaczy on przede wszystkim tym, że jak zauważa, „nasz dawny mistrz zakończył nauczanie, znajdując się w sytuacji, w której nie mógł już zajmować stanowiska w dyskusjach szkół, gdy tymczasem dosięgali go jeszcze krytycy. Wyłożyliśmy przed kilkoma miesiącami doktrynę, która wydaje się nam prawdziwa [doktrynę realizmu bezpośredniego — A.B.] i która opiera realizm na bezpośrednim ujęciu; podstawowe zgodności zabraniają nam eksponowania rozbieżności między ową doktryną a tą, która wyraża się w ostatnich wydaniach *Kryteriologii ogólnej*; faktycznie zresztą ta rozbieżność była mniej radykalna, niż mogło się wydawać na pierwszy rzut oka”[201]. Można również przypuszczać, że gdyby w 1906 roku Mercier nie został mianowany arcybiskupem i nie zakończył tym samym w praktyce swojej filozoficznej aktywności, wiele spornych kwestii z jego koncepcji

[196] K. Kowalski: *Kardynał Mercier*. „Kwartalnik Filozoficzny” 1926, t. 4, s. 366—367. Por. D.A. Boileau: *Cardinal Mercier: A memoir…*, s. 114.

[197] Por. L. Noël: *Notes d'épistémologie thomiste…*, s. 220.

[198] L. Noël: *Le progrès de l'épistémologie thomiste…*, s. 435; Idem: *Le réalisme immédiat…*, s. 130.

[199] L. Noël: *Notes d'épistémologie thomiste…*, s. 220—221.

[200] L. Noël: *Le progrès de l'épistémologie thomiste…*, s. 435. Por. Idem: *Le réalisme immédiat…*, s. 131.

[201] L. Noël: *Le progrès de l'épistémologie thomiste…*, s. 436; Idem: *Le réalisme immédiat…*, s. 132.

znalazłoby swe rozwiązanie w drugiej, szczegółowej części teorii pewności, której wydanie przygotowywał. Wspomina o tym sam Mercier, pisząc w zakończeniu *Kryteriologii ogólnej*: „Ta druga część kryteriologii, co do której opublikowania nie straciliśmy całkiem nadziei, będzie miała za przedmiot nasze pewności. Przeegzaminujemy tam stopniowo zasady, fakty świadomości, stwierdzenia dedukcyjne i indukcyjne, istnienie i naturę świata zewnętrznego, realności metafizyczne, wspomnienia, wiarę w autorytet drugiego”[202]. Podobne zdanie, tym razem już bezpośrednio dotyczące problemu poznawalności substancji samej w sobie, wypowiada Mercier w *Metafizyce ogólnej*, podkreślając, że niemożność bezpośredniego doświadczenia specyficznej natury substancji cielesnych nie świadczy o jej niepoznawalności, i dodając jednocześnie, że precyzyjne ustalenie tego ostatniego punktu zrealizowane zostanie w ramach *Kryteriologii specjalnej*[203]. Należy przy tym zaznaczyć, że w *Kryteriologii ogólnej* Mercier podaje jedynie zarys swego stanowiska w kwestii realizmu i czyni to przy okazji pozytywnego dowodu na obiektywną realność pojęć. Wychodząc bowiem od interpretacji klasycznej definicji prawdy i poszukując właściwej postawy, jaką powinien zająć intelekt wobec problemu pewności, zmierza Mercier przede wszystkim do rozwiązania pierwszego problemu fundamentalnego — problemu syntezy podmiotu i predykatu — co w konsekwencji, wiąże się z próbą wykazania obiektywnego, powszechnego i koniecznego charakteru sądów porządku idealnego. Takie rozwiązanie wzmacnia, oczywiście, pozycję zasady przyczynowości, która jako zasada analityczna, przynależąca, w przekonaniu Merciera, do porządku idealnego, służy w ramach przesłanki mniejszej pozytywnego dowodu na obiektywną realność pojęć do tego, aby upewnić się co do istnienia rzeczy samych w sobie — podstawy dla zmysłowych form poznawczych[204]. Mercier wie, że aby jego pozytywny dowód był prawdziwy, a konkluzja pewna, konieczne jest wykazanie prawdziwości zarówno jego większej, jak i mniejszej przesłanki. A ponieważ prawdziwość i pewność sytuuje on po stronie intelektu, wiążąc je przede wszystkim z sądami porządku idealnego i realnego w sensie ścisłym, wprowadza w przesłankę mniejszą wnioskowanie odwołujące się do zasady przyczynowości jako takiej właśnie idealnej zasady, która w jego przekonaniu, pewność owej przesłanki ugruntuje. Dopiero dzięki wzmocnieniu za pomocą zasady analitycznej bezpośredniej zmysłowej percepcji, która chociaż jest bezpośrednia, sama w sobie pozbawiona jest najwyższej intelektualnej pewności, może Mercier z przekonaniem zamknąć drugi problem fundamentalny w następującej konkluzji: „Zmysłowa percepcja indywidualnej rzeczy przedstawia — zgodnie z bezdyskusyj-

[202] D. Mercier: *Critériologie générale*..., 1911, s. 385.
[203] Por. D. Mercier: *Métaphysique générale*..., s. 257.
[204] Por. N. Balthasar: *Le métaphysicien*..., s. 175.

nym świadectwem świadomości i przyznaniem wszystkich poważnych filozofów — przedmiot *realny*. Otóż refleksja mówi nam, że predykat sądu wyraża abstrakcyjnie to, co jest materialnie zawarte w przedmiocie zmysłowej percepcji. Predykat jest zatem obdarzony obiektywną realnością"[205]. Niezależnie od tego, czy konkluzja ta jest rzeczywiście wiążąca, Noël nie chce widzieć w koncepcji Merciera illacjonizmu i jeżeli zaproponowana tu interpretacja stanowiska belgijskiego kardynała jest poprawna, ma on w tym względzie całkowitą rację. Byłoby to bowiem stanowisko, które nie tyle głosi *expressis verbis* realizm bezpośredni, ile pozwala się do takiej formy realizmu sprowadzić i z tej perspektywy, dużo bardziej niż z perspektywy illacjonistycznej, ujawnia ono swą wewnętrzną spójność, czytelność i konsekwencję. Ostatecznie kwestia ta pozostaje jednak ciągle otwarta przede wszystkim dlatego, że sam Mercier nie zdążył już systematycznie opracować tego problemu w ramach planowanej *Kryteriologii specjalnej*. I chyba właśnie tym należy także tłumaczyć rozmaite niedopowiedzenia, których doszukać się można w trakcie uważnej lektury jego rozumowania w ramach przesłanki mniejszej dowodu na obiektywną realność pojęć, które to niedopowiedzenia stały się przyczynkiem do dyskusji nad całokształtem jego realizmu.

[205] D. Mercier: *Critériologie générale*..., 1911, s. 378.

Zakończenie

Niewątpliwie *Kryteriologia ogólna* Désiré Merciera jest już dziś w dużej mierze dziełem historycznym. Nie znaczy to jednak, że można ją przenieść do lamusa historii. Wręcz przeciwnie, oddziałała ona niezwykle mocno na epistemologię nurtu neoscholastycznego, a i dziś stanowi cenną inspirację dla wielu neotomistów. Podkreślał to także Józef Zawadzki, dodając: „O pracy Merciera pisał jeden z poważniejszych tomistów, dominikanin, ojciec Munnynck: »Z ową prawością, która była jego drugą naturą, pokazał wszystkie ciernie, wszystkie trzęsawiska, wszystkie trudności. Nie sądzimy, że zostały całkowicie rozwiązane; lecz myśli (*idées*) jego o tym przedmiocie wcale nie są bezużyteczne i pewne z jego sformułowań stały się klasycznymi. Przynajmniej jest już rzeczą niemożliwą zapoznać problem i dzięki danemu przezeń impulsowi idziemy ku rozwiązaniu«"[1]. Wspominał o tym również Léon Noël, pisząc: „Jego stanowisko było szeroko dyskutowane wśród tomistów i główne zarysy problemu, tak jak je naszkicował, zyskują coraz powszechniejszą akceptację"[2]. Są też źródłem inspiracji. Już w 1909 roku, w programowym artykule neoscholasycznej szkoły mediolańskiej Agostino Gemelli odwołuje się do *Kryteriologii* Merciera i przyjmuje zaproponowane przez niego rozwiązanie problemu pewności[3]. Fakt ten w następujący sposób komentował Konstanty Michalski: „Kiedy Gemelli i Canella wydawali w roku

[1] J. Zawadzki: *Filozof-Kardynał Mercier (1851—1926)*. „Znak" 1961, nr 4, s. 493.

[2] L. Noël: *Le réalisme immediat*. Louvain 1938, s. 269. Por. Idem: *Après le Congrès thomiste. La discussion sur le réalisme*. „Revue Néo-Scolastique de philosophie" 1925, nr 27, s. 389.

[3] Por. *Il nostro programma*. „Rivista di filosofia neo-scolastica" 1909, nr 1, s. 16—17. Por. także L. Noël: *Mélanges et Documents. Le mouvement néo-thomiste*. „Revue Néo-Scolastique" 1909, nr 16, s. 119—120.

1909 pierwszy numer »Rivista di filosofia neoscolastica«, oczy ich były zapatrzone w niezwykłą postać Merciera; Gemelli nazwał go w programowym artykule genialnym założycielem także włoskiego centrum neoscholastycznego; Canella w kilku artykułach rozwijał zasadnicze myśli z kryteriologii belgijskiego prymasa; duchem szkoły lowańskiej owiane były rozprawy Trediciego i Lanny'ego"[4]. Dopiero później grupa włoska, oddaliwszy się dość znacznie od pozycji Merciera, zbliżyła się do koncepcji Józefa Geysera, najwybitniejszego przedstawiciela kierunku neoscholastycznego w Niemczech, którego prace stanowią swoiste uzupełnienie dawniejszych prac kardynała[5].

Zarówno osoba Désiré Merciera, jak i jego myśl filozoficzna mocno oddziaływały także na polskie środowisko filozoficzne. Recepcja poglądów kardynała rozpoczęła się w Polsce już za jego życia. Patronował jej „Przegląd Filozoficzny", wydając specjalną serię książek pod nazwą Biblioteka Neoscholastyczna, w której ukazały się przekłady dzieł kardynała[6]. Sam Mercier nie tylko orientował się w zainteresowaniach polskich filozofów, ale bardzo szybko nawiązał z nimi kontakt. Wśród alumnów Seminarium Leona XIII znaleźli się, obok duchownych amerykańskich i irlandzkich, również duchowni z Polski. Tak więc podstawowy wpływ Désiré Merciera oraz całego środowiska lowańskiego na sytuację filozoficzną w Polsce dokonywał się za sprawą osób studiujących w Louvain zarówno za życia, jak i po śmierci kardynała[7]. Wśród tych osób wymienić należy przede wszystkim Idziego Radziszewskiego, rektora Akademii Duchownej w Petersburgu, a od 1918 roku założyciela Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego, człowieka, który był szczególnie zafascynowany zarówno osobą Désiré Merciera, jak i całym środowiskiem lowańskim. Podkreśla to Mieczysław A. Krąpiec, dodając, że pragnieniem Radziszewskiego było przeniesienie całego doświadczenia Uniwersytetu Lowańskiego do Polski i zrealizowanie go w formie Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego. Sam Uniwersytet, zgodnie z zamysłem Radziszewskiego, miał być otwarty wzorem Lowanium nie tylko na teologię

[4] K. Michalski: *Centra ruchu neoscholastycznego*. „Przegląd Współczesny" 1924, t. 9, s. 244.

[5] Por. ibidem, s. 244—250. O wpływie Merciera na inne ośrodki i o oddziaływaniu koncepcji szkoły lowańskiej pisał także Maurice de Wulf. Por. M. de Wulf: *Le philosophe et l'initiateur*. „Revue Néo-Scolastique de philosophie" 1926, nr 28, s. 120—124.

[6] Por. M.A. Krąpiec: *Kardynał Dezydery Józef Mercier a Polska*. W: *Belgia — Polska: bilans i perspektywy badawcze. Kolokwium belgijsko-polskie w Katolickim Uniwersytecie Lubelskim 7—8 października 1977*. Red. J. Rebeta. Lublin 1988, s. 107—108. Na język polski przełożone zostały następujące dzieła Merciera: *Logique* (1900), *Les Origines de la Psychologie contemporaine* (1900), *Critériologie générale* (1901), *Psychologie* (1902), *Métaphisique générale* (1903).

[7] Por.: ibidem; C. Głombik: *Odmiany neotomizmu a tomizm o. Józefa Bocheńskiego*. W: *Ojciec Józef Bocheński. Drogi życia i myślenia filozoficznego. W stulecie urodzin uczonego*. Red. C. Głombik. Katowice 2004, s. 97.

i filozofię, ale również na nauki przyrodnicze[8]. W opinii Krąpca tę wszechstronność zapewnić Uniwersytetowi mieli profesorowie tej miary, co Kazimierz Kowalski — późniejszy biskup chełmiński, Jan Stepa — późniejszy biskup tarnowski, oraz Kazimierz Kłósak, którzy przenieśli do nauki polskiej zarówno sposób filozofowania panujący w ośrodku belgijskim, jak i samą problematykę filozoficzną, zorientowaną epistemologicznie i otwartą na wyniki badań nauk szczegółowych[9]. Zwolennikiem wielu idei szkoły lowańskiej był w Polsce również Piotr Chojnacki, który studiował we Fryburgu, w Louvain i Paryżu[10]. Mówiąc o wpływach Désiré Merciera na filozofię polską, nie można także nie wspomnieć o Konstantym Michalskim, który, jak pisał Czesław Głombik, w 1909 roku „opuścił Kraków i udał się na dwuletnie studia filozoficzne do Louvain"[11].

Chociaż po 1906 roku sam Mercier praktycznie nie angażuje się już w dyskusje filozoficzne, to problematyka epistemologiczna przezeń nakreślona jest na różne sposoby podejmowana i znajduje kontynuatorów wśród jego uczniów. Należy tu wymienić przede wszystkim Léona Noëla i Charles'a Sentroula, którzy byli jego bezpośrednimi uczniami, a także Josepha Beysensa, René Jeannière'a i Paula Gény'ego, którzy znali Merciera z publikacji[12]. Szczególnie ważną rolę odegrał, oczywiście, w tym kontekście wielokrotnie wspominany już Léon Noël, który nie tylko w oryginalny sposób rozwijał myśl Merciera w swych najważniejszych pracach[13], ale także konfrontował ją ze stanowiskiem innych zwolenników realizmu krytycznego, który zapoczątkował Mercier w filozofii neoscholastycznej, a później przejęli niektórzy przedstawiciele neotomizmu. Wystarczy wskazać jego artykuł z 1925 roku, opublikowany w „Revue Néo-Scolastique de philosophie" pod tytułem *Le réel et l'intelligence*, w którym Noël pisze: „Sygnalizowali-

[8] Por. M.A. Krąpiec: *Kardynał Dezydery Józef Mercier a Polska…*, s. 108. Radziszewski studiował u Merciera w Louvain w latach 1899—1900, a zatem bezpośrednio po zakończeniu kryzysu językowego. Por. K. Szałata: *Obrona filozofii tomistycznej na początku dwudziestego wieku*. „Studia Philosophiae Christianae" 1985, nr 2, s. 197.

[9] Por. M.A. Krąpiec: *Kardynał Dezydery Józef Mercier a Polska…*, s. 108—109.

[10] Por. C. Głombik: *Metafizyka kultury. Grabmann — Maritain — neoscholastyka polska*. Warszawa 1982, s. 172—183.

[11] C. Głombik: *Filozof i pamięć: refleksje nad dziełem filozoficznym Konstantego Michalskiego w pięćdziesiątą rocznicę śmierci uczonego*. Katowice 1997, s. 33. Gruntownych informacji o rozwoju myśli neoscholastycznej w Polsce, w tym również o polskiej recepcji tradycji lowańskiej, dostarczają także inne prace Czesława Głombika: *Metafizyka kultury. Grabmann — Maritain — neoscholastyka polska…*; *Początki neoscholastyki polskiej*. Katowice 1991; *Tomizm czasów nadziei*. Katowice 1994; *Impulsy i zbliżenia. Siedem szkiców z dziejów czesko-polskich kontaktów filozoficznych*. Katowice 1996.

[12] M.A. Krąpiec: *Poznawać czy myśleć. Problemy epistemologii tomistycznej*. Lublin 1994, s. 64.

[13] W tym kontekście oprócz licznych artykułów do najważniejszych prac L. Noëla należałoby zaliczyć: *Notes d'épistémologie thomiste*. Louvain—Paris 1925; *Le réalisme immédiat…*

śmy już naszą fundamentalną zgodność z niektórymi ze znaczących tomistów: Génym, Garrigou-Lagrange'em, Le Rohellekiem. Moglibyśmy wymienić spośród nich jeszcze innych"[14]. Niewątpliwie do owych „innych" Noël zaliczał także Roland-Gosselina[15] oraz Josepha Maréchala. Postać tego ostatniego — belgijskiego jezuity, który w latach 1910—1935 wykładał filozofię w domu studiów zakonnych w Louvain[16] — wydaje się tu szczególnie ważna ze względu na jego fundamentalne dzieło *Punkt wyjścia metafizyki* (*Le point de départ de la métaphisique*). Poszczególne tomy tego dzieła ukazywały się w wielu wydaniach — także zbiorowych — w latach 1922—1949, wywołując żywą dyskusję zarówno wśród zdecydowanych przeciwników, jak i gorących zwolenników, a późniejszych kontynuatorów koncepcji Maréchala. Z biegiem lat — zauważa Józef Herbut — utworzył się nawet odrębny nurt filozoficzny zwany tomizmem transcendentalnym lub „szkołą Maréchala". Należą do niej J.B. Lotz, A. Marc, K. Rahner, B.J.F. Lonergan, W. Brugger, G. Isaye, A. Grégoire, E. Coreth, O. Muck i inni mniej znani z publikacji[17]. Mimo że Maréchal bezpośrednio nie zalicza się do przedstawicieli szkoły lowańskiej, to jednak nie sposób nie uznać jej inspirującego charakteru dla jego koncepcji. W następujący sposób wspomina zresztą o tym sam Maréchal we wprowadzeniu do swego *Punktu wyjścia metafizyki*: „Pisząc te słowa w samym Louvain, w sąsiedztwie kwitnącego Instytutu Filozofii, założonego przez Jego Eminencję kardynała Merciera, było nam przyjemnie zaświadczyć w prosty sposób o szacunku, jakim darzymy dzieło epistemologiczne, znakomicie zapoczątkowane przez *Kryteriologię* znamienitego prałata: badania zarazem solidne i na wskroś doskonałe […] jawią się nam z żywą korzyścią i żałujemy nie tylko ze względu na szacunek, że nie możemy przeanalizować ich szczegółowo w tej pracy"[18]. O ile zatem związki Maréchala ze szkołą lowańską wymagają głębszego zbadania, o tyle niepodważalny jest fakt, że takie związki miały miejsce. Podkreślał to również Léon Noël: „Kardynał Mercier nauczał współczesnego tomizmu; nie przestano w to wierzyć, a czyż nie widzieliśmy jeszcze niedawno współmieszkańca naszego miasta — ojca Maréchala — próbującego wysiłkiem zarówno orygi-

[14] L. N o ë l: *Le réel et l'intelligence*. „Revue Néo-Scolastique de philosophie" 1925, nr 27, s. 6, przypis 1.

[15] W artykule *La présence immédiate des choses* Noël, odwołując się do „szkoły Kardynała Merciera", pisze: „Sądzimy, że analiza refleksywna, odpowiadając wymogom krytycznym współczesnej filozofii, musi umożliwić odnalezienie podstaw realizmu zmysłu wspólnego i ustalenie go definitywnie, w sposób absolutnie jasny i satysfakcjonujący dla umysłu. Ojciec Roland-Gosselin jest dokładnie tego samego zdania". L. N o ë l: *La présence immédiate des choses*. „Revue Néo-Scolastique de philosophie" 1927, nr 29, s. 180.

[16] M.A. K r ą p i e c: *Poznawać czy myśleć…*, s. 95.

[17] Por. J. H e r b u t: *Metoda transcendentalna w metafizyce*. Opole 1987, s. 5.

[18] J. M a r é c h a l: *Le point de départ de la métaphisique*. Cahier 5: *Thomisme devant la Philosophie critique*. Paris 1949, s. 43, przypis 2.

nalnym, jak i potężnym zrekonstruować tomizm od wewnątrz, nadając mu strukturę analogiczną do tej z systemu Kanta? […] Dla tych, którzy myślą tak jak Maréchal lub tak jak kardynał Mercier, pozostaje prawdą, że nie ma dobrej metafizyki bez krytycznego wprowadzenia”[19].

Z tej perspektywy widać wyraźnie, że osoba i dzieło Désiré Merciera wywarły ogromny wpływ na kształtowanie się nowoczesnej teorii poznania w ramach neoscholastyki i neotomizmu. Koncepcja Merciera, w rozmaity sposób przejmowana, interpretowana i rozwijana przez jego uczniów i kontynuatorów, stała się zarzewiem rozlicznych dyskusji i sporów, które w konsekwencji doprowadziły z jednej strony do wykrystalizowania się czytelnych stanowisk teoriopoznawczych w obrębie szeroko rozumianej filozofii realistycznej, z drugiej natomiast potwierdziły konieczność szukania kompromisu między różnorodnymi stanowiskami obecnymi także dziś w ramach epistemologii neotomistycznej. „Bilansując rzecz jako całość — pisał Józef M. Bocheński — trzeba też przyznać, że zwycięzcą w tej walce jest niewątpliwie wielki duch kardynała Merciera: bo to, z czego jego uczniowie ustąpili, z tego byłby ustąpił niewątpliwie i on sam, dbałby przede wszystkim o czystość nauki; a jego poglądy na konieczność wydobycia z tomizmu żywotnej broni przeciw nowoczesnym prądom rozkładowym na terenie intelektualnym znalazły ogólny posłuch”[20].

[19] L. Noël: *Le réalisme immédiat…*, s. 23.

[20] J.M. Bocheński: *Przegląd naukowy. Z ruchu tomistycznego*. „Ateneum Kapłańskie” 1934, t. 34, s. 502.

Bibliografia

Bibliografia podmiotowa

A propos de l'enseignement de la scolastique. „Revue Néo-Scolastique" 1905, nr 12, s. 339—347.

Critériologie générale ou Théorie générale de la certitude. Louvain—Paris 1899.
Critériologie générale ou Théorie générale de la certitude. Louvain—Paris 1900.
Critériologie générale ou Théorie générale de la certitude. Louvain—Paris 1906.
Critériologie générale ou Théorie générale de la certitude. Louvain—Paris 1911.

Discours d'ouverture du cours de philosophie de s. Thomas. Louvain 1882.
Discours prononcé à l'occasion de la remise de son portrait 2 décembre 1894. Louvain 1895.
Discussion de la théorie des trois vérités primitives. Louvain 1897.
Discussions. Réponse au R.P. Kuntz. „Revue Néo-Scolastique" 1903, nr 10, s. 192—201.
Du fondement de la certitude. Louvain 1889.

„Ecco l'allarme" — Un cri d'alarme. Louvain 1899.

Induction complète et induction scientifique. Louvain 1900.

Kryteryologia, czyli Traktat o pewności. Tłum. W. Kosiakiewicz, A. Krasnowolski. Warszawa 1901.

La création d'une École Supérieure de Philosophie à l'Université de Louvain. Louvain 1891.

La définition philosophique de la vie. Bruxelles 1892.
La dernière idole. „Revue Néo-Scolastique" 1903, nr 10, s. 73—91.
L'agnosticisme. Louvain 1895.
La liberté d'indifférence et le déterminisme. „Revue Néo-Scolastique" 1904, nr 11, s. 5—17.
La notion de la vérité. „Revue Néo-Scolastique" 1899, nr 6, s. 371—403.
La pensée et la loi de la conservation de l'énergie. Louvain 1900.
La Philosophie Néo-Scolastique. „Revue Néo-Scolastique" 1894, nr 1, s. 5—18.
La psychologie de Descartes et l'anthropologie scolastique. „Revue Néo-Scolastique" 1896, nr 3, s. 183—241.
La psychologie de Descartes et l'anthropologie scolastique. „Revue Néo-Scolastique" 1897, nr 4, s. 386—407.
La psychologie de Descartes et l'anthropologie scolastique. „Revue Néo-Scolastique" 1898, nr 5, s. 193—199.
La psychologie expérimentale et la philosophie spiritualiste. Bruxelles 1900.
La théorie des trois vérités primitives. Louvain 1895.
*Le bilan philosophique du XIX*e *siècle*. „Revue Néo-Scolastique" 1900, nr 7, s. 5—32, 315—329.
Le positivisme et les vérités nécessaires des sciences mathématiques. „Revue Néo-Scolastique" 1899, nr 6, s. 12—29.
Le problème de l'induction scientifique. Louvain 1900.
Les origines de la psychologie contemporaine. Louvain—Paris 1925.
Les preuves thomistes de l'existence de Dieu. Louvain 1903.
Logique. Louvain—Paris—Bruxelles 1905.
L'unité et le nombre d'après saint Thomas d'Aquin. „Revue Néo-Scolastique" 1901, nr 8, s. 258—275.

Métaphisique générale ou Ontologie. Louvain—Paris 1910.
Modern consciousness. In: *Cardinal Mercier's philosophical essays. A study in neo-thomism*. Introduction by R. Mc Inerny, M.P. Grace. Leuven 2002, s. 551—587.

Neoscholastycyzm. Warunki jego żywotności. Kraków 1904.

Observations et discussion. Induction complète et induction scientifique. „Revue Néo-Scolastique" 1900, nr 7, s. 204—228.
Observations et discussion. La notion de la vérité. „Revue Néo-Scolastique" 1900, nr 7, s. 190—204.

Phenomenism and ancient metaphysics. In: *Cardinal Mercier's philosophical essays. A study in neo-thomism*. Introduction by R. Mc Inerny, M.P. Grace. Leuven 2002, s. 435—446.
Pourquoi le doute méthodique ne peut être universel. Louvain 1897.
Psychologie. T. 1—2. Louvain—Paris 1908.

Rapport sur les Études Supérieures de Philosophie. Louvain 1892.

The Encyclical and philosophy. In: *Cardinal Mercier's philosophical essays. A study in neo-thomism*. Introduction by R. Mc Inerny, M.P. Grace. Leuven 2002, s. 543—550.

Théorie de la connaissance certaine. Louvain 1885.

Vers l'Unité. „Revue Néo-Scolastique de philosophie" 1913, nr 20, s. 253—278.

Bibliografia przedmiotowa

Ageorges J.: *Le Cardinal Mercier*. Paris [b.r.w.].

Antologia filozofii francuskiej XIX wieku. Wyboru dokonała, wstępem, notami, komentarzem opatrzyła B. Skarga. Warszawa 1978.

Aubert R.: *Désiré Mercier et les débuts de l'Institut de Philosophie*. In: *Le Cardinal Mercier (1851—1926). Un prélat d'avant-garde*. Hommage édité par J.-P. Hendrickx, J. Pirotte, L. Courtois. Louvain 1994, s. 99—115.

Aubert R.: *Le Cardinal Mercier et l'Accadémie royale en Belgique*. In: *Le Cardinal Mercier (1851—1926). Un prélat d'avant-garde*. Hommage édité par J.-P. Hendrickx, J. Pirotte, L. Courtois. Louvain 1994, s. 117—139.

Aubert R.: *Le Cardinal Mercier: Introduction à l'étude d'une personalité*. In: *Le Cardinal Mercier (1851—1926). Un prélat d'avant-garde*. Hommage édité par J.-P. Hendrickx, J. Pirotte, L. Courtois. Louvain 1994, s. 87—97.

Balthasar N.: *Le métaphisicien*. „Revue Néo-Scolastique de philosophie" 1926, nr 28, s. 153—185.

Bańka J.S.: *Jedność bytu i logosu. Kant i presokratycy*. Poznań 1998.

Beauduin É.: *Le Cardinal Mercier*. Tournai 1966.

Bibliographie des travaux de D. Mercier. „Revue Néo-Scolastique" 1926, nr 28, s. 250—259.

Bocheński J.M.: *Na marginesie artykułu „Okresy i kierunki filozofii neoscholastycznej"*. „Ateneum Kapłańskie" 1934, t. 34, s. 518—520.

Bocheński J.M.: *Przegląd naukowy. Z ruchu tomistycznego*. „Ateneum Kapłańskie" 1934, t. 34, s. 494—502.

Boileau D.A.: *A study in neo-thomism*. In: *Cardinal Mercier's philosophical essays. A study in neo-thomism*. Introduction by R. Mc Inerny, M.P. Grace. Leuven 2002.

Boileau D.A.: *Cardinal Mercier: A memoir*. Introduction by R. Aubert. Preface by G. Danneels. Leuven 1996.

Borzym S.: *Wartenberg jako krytyk Kanta*. W: *Dziedzictwo Kanta*. Red. J. Garewicz. Warszawa 1976, s. 188—218.

Breviarium Fidei. Wybór doktrynalnych wypowiedzi Kościoła. Oprac. S. Głowa, I. Bieda. Poznań 1998.

Charles P.: *L'écrivain spirituel*. „Revue Néo-Scolastique de philosophie" 1926, nr 28, s. 236—249.
Chojnacki P.: *Okresy i kierunki filozofii neoscholastycznej*. „Ateneum Kapłańskie" 1934, t. 34, s. 350—368.
Chojnacki P.: *Podstawy filozofii chrześcijańskiej*. Warszawa 1955.
Chojnacki P.: *Wybór pism*. Wstęp M. Szyszkowska. Oprac. M. Szyszkowska, C. Tarnogórski. Warszawa 1987.
Chronique. „Revue des sciences philosophiques et théologiques" 1926, année 15, s. 260—279.
Comunicazioni della redazione. „Rivista di filosofia neo-scolastica" 1909, nr 3, s. 414.
Crahay E.: *Manifestation en l'honneur de Mgr D. Mercier*. Louvain 1895.

Dąmbska I.: *Kanta filozofia matematyki i kontynuacja niektórych jej myśli w twórczości H. Poincarégo*. W: *Dziedzictwo Kanta*. Red. J. Garewicz. Warszawa 1976, s. 287—307.
Descartes R.: *Medytacje o pierwszej filozofii wraz z Zarzutami uczonych mężów i odpowiedziami autora oraz Rozmowa z Burmanem*. Tłum. M. i K. Ajdukiewicz, S. Swieżawski, I. Dąmbska. T. 1. Warszawa 1958.
Descartes R.: *Rozprawa o metodzie właściwego kierowania rozumem i poszukiwania prawdy w naukach*. Tłum., słowo od tłumacza i przypisy W. Wojciechowska. Warszawa 1970.
Diogenes Laertios: *Żywoty i poglądy słynnych filozofów*. Tłum. I. Krońska, K. Leśniak, W. Olszewski, przy współpracy B. Kupisa. Wstęp K. Leśniak. Warszawa 1982.
Dogiel G.: *Metafizyka*. Kraków 1992.
Domińczak S.: *Kardynał Mercier 1851—1926*. „Kwartalnik Teologiczny" 1926, r. 4, z. 1, s. 1—16.
Dreinert T.: *Źródła jedności poznania w koncepcji Kanta*. W: *Między kantyzmem a neokantyzmem*. Red. A.J. Noras przy współudziale D. Kuboka. Katowice 2002, s. 34—66.
Drozdowicz Z.: *Kartezjusz a współczesność*. Poznań 1980.
Dubly H.L.: *The life of Cardinal Mercier*. Translated by H. Wilson. Cork [b.r.w.].
Dür S.: *Reid a Kant. Spór o strukturę poznania naukowego w filozofii nowożytnej*. Opole 1963.

Encyklopedia Popularna PWN. Red. R. Łąkowski. Warszawa 1982.

Folghera J.D.: *Jugement et vérité*. „Revue Thomiste" 1899, septembre—octobre, année 7, s. 427—446.
Folghera J.D.: *La notion de la vérité*. „Revue Thomiste" 1899, novembre—décembre, année 7, s. 695—713.
Folghera J.D.: *Un débat sur l'induction*. „Revue Thomiste" 1900, septembre—octobre, année 8, s. 678—690.
Forget J.: *Comptes-rendus*. „Revue Néo-Scolastique" 1895, nr 2, s. 218—224.

Gade J.A.: *The life of Cardinal Mercier*. New York—London 1934.
Gemelli A.: *Le fondement biologique de la psychologie*. „Revue Néo-Scolastique" 1908, nr 15, s. 389—415.
Gilson É.: *Le réalisme méthodique*. Paris 1936.
Gilson É.: *Realizm tomistyczny*. Warszawa 1968.
Gilson É.: *Tomizm*. Tłum. J. Rybałta, M. Tazbir. Oprac. A. i Z. Więckowscy. Warszawa 1998.
Gilson É., Langan T., Maurer A.A.: *Historia filozofii współczesnej*. Tłum. B. Chwedeńczuk, S. Zalewski. Warszawa 1979.
Głombik C.: *Filozof i pamięć: refleksje nad dziełem filozoficznym Konstantego Michalskiego w pięćdziesiątą rocznicę śmierci uczonego*. Katowice 1997.
Głombik C.: *Impulsy i zbliżenia. Siedem szkiców z dziejów czesko-polskich kontaktów filozoficznych*. Katowice 1996.
Głombik C.: *Metafizyka kultury. Grabmann — Maritain — neoscholastyka polska*. Warszawa 1982.
Głombik C.: *Odmiany neotomizmu a tomizm o. Józefa Bocheńskiego*. W: *Ojciec Józef Bocheński. Drogi życia i myślenia filozoficznego. W stulecie urodzin uczonego*. Red. C. Głombik. Katowice 2004, s. 91—105.
Głombik C.: *Początki neoscholastyki polskiej*. Katowice 1991.
Głombik C.: *Tomizm czasów nadziei*. Katowice 1994.
Goyau G.: *Le Cardinal Mercier*. Paris 1930.
Gromiec W.: *Immanuel Kant: historiozofia i myśl polityczna a schematy interpretacyjne*. W: *Dziedzictwo Kanta*. Red. J. Garewicz. Warszawa 1976, s. 83—105.

Harmignie P.: *Le moraliste*. „Revue Néo-Scolastique de philosophie" 1926, nr 28, s. 186—224.
Herbut J.: *Metoda transcendentalna w metafizyce*. Opole 1987.
Husserl E.: *Badania logiczne*. Tłum. J. Sidorek. T. 1. Toruń 1966.

Il nostro programma. „Rivista di filosofia neo-scolastica" 1909, nr 1, s. 3—22.
In memoriam. „Revue Néo-Scolastique" 1926, nr 28, s. 9—22.

Kamiński S.: *Metody współczesnej metafizyki*. „Roczniki Filozoficzne" 1978, t. 26, z. 1, s. 3—50.
Kant I.: *Krytyka czystego rozumu*. Tłum. R. Ingarden. Kęty 2001.
Kant I.: *O formie i zasadach świata dostępnego zmysłom oraz świata inteligibilnego*. Tłum. A. Banaszkiewicz. W: I. Kant: *Pisma przedkrytyczne*. Red. J. Rolewski, M. Żelazny. Toruń 1999.
Kant I.: *Prolegomena do wszelkiej przyszłej metafizyki, która będzie mogła wystąpić jako nauka*. Tłum. B. Bornstein. Oprac. J. Suchorzewska. Warszawa 1993.
Koj L., Gut A.: *Uwagi o antypsychologizmie Fregego i Husserla*. W: *Psychologizm — antypsychologizm*. Red. A. Olech. Kraków 2001, s. 29—59.
Kopaliński W.: *Słownik wyrazów obcych i zwrotów obcojęzycznych*. Warszawa 1989.

Kosiakiewicz W.: *Główne idee systemu neoscholastycznego*. „Ateneum Kapłańskie" 1909, t. 1, s. 97—110.
Kowalski K.: *Kardynał Mercier*. „Kwartalnik Filozoficzny" 1926, t. 4, s. 365—369.
Kowalski K.: *Rola ks. Kardynała Merciera w odrodzeniu tomizmu*. „Ateneum Kapłańskie" 1937, t. 39, s. 209—222.
Krąpiec M.A.: *Kardynał Dezydery Józef Mercier a Polska*. W: *Belgia — Polska: bilans i perspektywy badawcze. Kolokwium belgijsko-polskie w Katolickim Uniwersytecie Lubelskim 7—8 października 1977*. Red. J. Rebeta. Lublin 1988, s. 103—113.
Krąpiec M.A.: *Poznawać czy myśleć. Problemy epistemologii tomistycznej*. Lublin 1994.
Kremer R.: *Le Cardinal Mercier philosophe*. „Revue de philosophie" 1926, mars—avril, nr 2, s. 117—139.

Lajeunie É.M.: *Le Cardinal Mercier*. „Revue Thomiste" 1926, mars—avril, année 31, s. 97—103.
Lalande A.: *Vocabulaire technique et critique de la philosophie*. Paris 1960.
Laveille: *Le Cardinal Mercier*. Paris 1929.
Leclercq J.: *La grande figure du Cardinal Mercier*. Bruxelles 1926.
Leksykon filozofii klasycznej. Red. J. Herbut. Lublin 1997.
Leon XIII: *Bref pontifical du 25 décembre 1880 (traduction)*. In: L. de Raeymaeker: *Le Cardinal Mercier et l'Institut Supérieur de Philosophie de Louvain*. Louvain 1952, s. 232—234.
Leon XIII: *Bref pontifical du 11 juillet 1888 (traduction)*. In: L. de Raeymaeker: *Le Cardinal Mercier et l'Institut Supérieur de Philosophie de Louvain*. Louvain 1952, s. 236—237.
Leon XIII: *Bref pontifical du 8 novembre 1889 (traduction)*. In: L. de Raeymaeker: *Le Cardinal Mercier et l'Institut Supérieur de Philosophie de Louvain*. Louvain 1952, s. 238—240.
Leon XIII: *Bref pontifical du 7 mars 1894 (traduction)*. In: L. de Raeymaeker: *Le Cardinal Mercier et l'Institut Supérieur de Philosophie de Louvain*. Louvain 1952, s. 243—246.

Łaciak P.: *Struktura i rodzaje poznania „a priori" w rozumieniu Kanta i Husserla*. Katowice 2003.

Manifestations en l'honneur de Mgr Mercier, 2 décembre 1894. Louvain 1895.
Maréchal J.: *Le point de départ de la métaphisique*. Cahier 5: *Thomisme devant la Philosophie critique*. Paris 1949.
Maria Leonia: *Kardynał Mercier, obrońca ojczyzny*. Katowice 1949.
Masnovo A.: *Problemi di metafisica e di criteriologia*. Milano 1930.
Mélanges et Documents. Discours adressé par s.s. Léon XIII aux catholiques belges, présents à Rome le 27 décembre 1900. „Revue Néo-Scolastique" 1901, nr 8, s. 84—85.
Mélanges et Documents. Le mouvement néo-thomiste. „Revue Néo-Scolastique" 1901, nr 8, s. 74—84.

Mélanges et Documents. Le mouvement néo-thomiste. „Revue Néo-Scolastique" 1902, nr 9, s. 224—235.
Mélanges et Documents. Le mouvement néo-thomiste. „Revue Néo-Scolastique" 1903, nr 10, s. 203—218.
Mercier D., Nys D.: *Traité élémentaire de philosophie à l'usage des classes*. Édité par des Professeurs de l'Institut Supérieur de Philosophie de l'Université de Louvain. T. 1. Louvain 1922.
Michalski K.: *Centra ruchu neoscholastycznego*. „Przegląd Współczesny" 1924, t. 9, s. 231—255.
Mill J.S.: *Logika*. Streścił A. Dygasiński. Warszawa 1879.
Montaigne M. de: *Próby*. Tłum. i przedmowa T. Boy-Żeleński. Kraków 2004.
Morawiec E.: *Odkrycie egzystencjalnej wersji metafizyki klasycznej*. Warszawa 2004.

Ned É.: *Mélanges et Documents. Le mouvement philosophique en Belgique depuis 1830*. „Revue Néo-Scolastique" 1905, nr 12, s. 348—358.
Noël L.: *Après le Congrès thomiste. La discussion sur le réalisme*. „Revue Néo-Scolastique de philosophie" 1925, nr 27, s. 389—393.
Noël L.: *La critique de l'intelligible et de sa valeur réelle*. „Revue Néo-Scolastique de philosophie" 1935, nr 38, s. 5—23.
Noël L.: *La méthode du réalisme*. „Revue Néo-Scolastique de philosophie" 1931, nr 33, s. 433—447.
Noël L.: *La présence des choses à l'intelligence*. „Revue Néo-Scolastique de philosophie" 1930, nr 32, s. 145—162.
Noël L.: *La présence immédiate des choses*. „Revue Néo-Scolastique de philosophie" 1927, nr 29, s. 179—196.
Noël L.: *Le Cardinal Mercier*. Turnhout 1920.
Noël L.: *Le progrès de l'épistémologie thomiste*. „Revue Néo-Scolastique de philosophie" 1932, nr 34, s. 427—448.
Noël L.: *Le psychologue et le logicien*. „Revue Néo-Scolastique de philosophie" 1926, nr 28, s. 125—152.
Noël L.: *Le réalisme immediat*. Louvain 1938.
Noël L.: *Le Réalisme immediat*. „Revue Néo-Scolastique de philosophie" 1923, nr 25, s. 154—174.
Noël L.: *Le réel et l'intelligence*. „Revue Néo-Scolastique de philosophie" 1925, nr 27, s. 5—28.
Noël L.: *Mélanges et Documents. Le mouvement néo-thomiste*. „Revue Néo-Scolastique" 1909, nr 16, s. 119—128, 282—290.
Noël L.: *Notes d'épistémologie thomiste*. Louvain—Paris 1925.
Noël L., Pelzer A.: *Mélanges et Documents. Le mouvement néo-thomiste*. „Revue Néo-Scolastique" 1907, nr 14, s. 94—97, 569—572.
Noras A.J.: *Kant a neokantyzm badeński i marburski*. Katowice 2005.

Olech A.: *Wstęp*. W: *Psychologizm — antypsychologizm*. Red. A. Olech. Kraków 2001, s. 7—11.

Olivieri D.J.: *De la sensation d'après Mgr Mercier*. „Revue Thomiste" 1905, mai—juin, année 13, s. 197—208.
Olivieri D.J.: *Question de psychologie: La liberté*. „Revue Thomiste" 1905, septembre—octobre, année 13, s. 454—463.

Pascal B.: *Myśli*. Tłum. T. Boy-Żeleński. Warszawa 1996.
Pelzer A.: *Mélanges et Documents. Le mouvement néo-thomiste*. „Revue Néo-Scolastique" 1904, nr 11, s. 478—486.
Pelzer A.: *Mélanges et Documents. Le mouvement néo-thomiste*. „Revue Néo-Scolastique" 1905, nr 12, s. 250—269.
Perrier J.L.: *The revival of scholastic philosophy in nineteenth century*. New York 1909.

Radziszewski I.: *Odrodzenie filozofii scholastycznej*. Warszawa 1901.
Raeymaeker L. de: *Le Cardinal Mercier et l'Institut Supérieur de Philosophie de Louvain*. Louvain 1952.
Ramaekers G.: *Le Grand Cardinal belge, D.J. Mercier (1851—1926)*. Bruxelles 1926.
Rodis-Lewis G.: *Kartezjusz i racjonalizm*. Tłum. S. Cichowicz. Warszawa 2000.
Rubczyński W.: *Zróżnicowanie kierunków neotomistycznych*. „Przegląd Powszechny" 1930, t. 186, s. 23—48, 175—197.
Russel B.: *Dzieje filozofii Zachodu*. Tłum. T. Baszniak, A. Lipszyc, M. Szczubiałka. Warszawa 2000.
Rutten: *Le Cardinal Mercier*. Paris 1926.

Saisset É.: *Le scepticisme*. Paris 1865.
Sekstus Empiryk: *Zarysy Pirrońskie*. Wstęp i tłum. A. Krokiewicz. Warszawa 1998.
Siemek M.J.: *Transcendentalizm jako stanowisko epistemologiczne*. W: *Dziedzictwo Kanta*. Red. J. Garewicz. Warszawa 1976, s. 17—57.
Simon A.: *Le Cardinal Mercier*. Bruxelles 1960.
Simon A.: *Position philosophique du Cardinal Mercier*. Bruxelles 1962.
Siwek W.: *Encyklika „Aeterni Patris" a neoscholastyka*. „Ateneum Kapłańskie" 1929, t. 24, s. 113—126.
Spencer H.: *Klasyfikacja wiedzy*. Tłum. A. Nal. Warszawa 1873.
Stępień A.B.: *Wstęp do filozofii*. Lublin 1995.
Strasser S.: *Désiré Mercier et le problème de la psychologie néothomiste*. „Revue philosophique de Louvain" 1951, nr 49, s. 697—713.
Szałata K.: *Obrona filozofii tomistycznej na początku dwudziestego wieku*. „Studia Philosophiae Christianae" 1985, nr 2, s. 193—208.
Szymańska B.: *Antoni Lange i myśl Kantowska. Recepcja kantyzmu w okresie antypozytywistycznego przełomu w Polsce*. W: *Dziedzictwo Kanta*. Red. J. Garewicz. Warszawa 1976, s. 219—229.

Taine H.: *Le positivisme anglais. Étude sur Stuart Mill*. Paris 1878.
Taine H.: *O metodzie*. Tłum. L. Grendyszyński. Przedmowa A. Mahrburg. Warszawa—Petersburg 1890.
Tomasz z Akwinu: *Suma teologiczna*. Tłum. P. Bełch. Londyn 1975.
Tomasz z Akwinu: *Suma teologiczna. Słownik terminów*. Oprac. A. Andrzejczuk. Wstęp M. Gogacz. Warszawa—Londyn 1998.

Van Riet G.: *L'Épistémologie thomiste*. Louvain 1946.

Wais K.: *Neoscholastyka*. „Przegląd Teologiczny" 1922, r. 3, s. 6—18.
Wais K.: *Śp. Kardynał Mercier*. „Gazeta Kościelna" z 7 lutego 1926, nr 6, s. 64—68.
Wais K.: *Śp. Kardynał Mercier*. „Gazeta Kościelna" z 14 lutego 1926, nr 7, s. 76—80.
Wieczorek K.: *Spory o przedmiot poznania*. Katowice 2004.
Woleński J.: *Epistemologia*. T. 2. Kraków 2001.
Woleński J.: *Psychologizm i metalogika*. W: *Psychologizm — antypsychologizm*. Red. A. Olech. Kraków 2001, s. 61—78.
Woźniczka M.: *Konsekwencje sporu psychologizm — antypsychologizm w dydaktyce filozofii*. W: *Psychologizm — antypsychologizm*. Red. A. Olech. Kraków 2001, s. 169—189.
Wulf M. de: *Cardinal Mercier: Philosopher*. „The New Scholasticism" 1927, vol. 1, nr 1, s. 1—14.
Wulf M. de: *Initiation à la philosophie thomiste*. Louvain 1932.
Wulf M. de: *Introduction à la Philosophie Néo-Scolastique*. Louvain—Paris 1904.
Wulf M. de: *Kantisme et Néo-Scolastique*. „Revue Néo-Scolastique" 1902, nr 9, s. 5—18.
Wulf M. de: *Le Cardinal Mercier et les Universités américaines*. „Revue Néo-Scolastique de philosophie" 1920, nr 22, s. 113—116.
Wulf M. de: *Le philosophe et l'initiateur*. „Revue Néo-Scolastique de philosophie" 1926, nr 28, s. 99—124.

Zawadzki J.: *Filozof-Kardynał Mercier (1851—1926)*. „Znak" 1961, nr 4, s. 484—496.

Indeks osobowy

Abbeloos Jean Baptist 27, 43, 57, 61—64, 67
Abelard Piotr 316
Ageorges Joseph 27, 30, 59, 109, 373
Ainezydem 151
Ajdukiewicz Kazimierz 158, 374
Ajdukiewicz Maria 158, 374
Albert Wielki 103, 316
Aleksander z Hales 316
Anaksagoras 152
Andrzejczuk Artur 87, 379
Anzelm z Canterbury 105
Arkezylaos 151
Arystoteles 19, 33, 38, 39, 42, 43, 100—111, 133, 134, 191, 207, 209, 226, 251, 271, 289, 293, 304, 316, 322, 337
Aubert Roger 14, 18, 21, 24—26, 40, 44, 53, 59, 60, 62, 63, 65—67, 71, 102, 200, 249, 255, 343, 373
Augustyn z Hippony 19, 171
Avenarius Richard H.L. 104
Awerroes (Ibn Ruszd) 40

Baader Joseph von 16
Bacon Francis 155
Baets Maurice de 63, 69
Balfour Arthur J. 60, 95, 260
Balmès Jaime Luciano 10, 24, 181—189, 193, 197, 212, 215
Balthasar Nicolas 27, 56, 105, 245, 281, 324, 356, 362, 373
Banaszkiewicz Artur 265, 375
Bańka Jakub S. 269, 373
Baszniak Tadeusz 11, 378
Baudrillart Alfred H.M. 40
Bautain Louis E.M. 14, 16, 42
Bayle Pierre 151
Beauduin Édouard 16, 32, 373
Becker Jules de 63
Beijsens (Beysens) Joseph 125, 367
Bełch Pius 87, 379
Berkeley Georges 41
Bersani Stefano 38, 242, 243
Berthelot René 93
Besse Clément 59, 70
Bieda Ignacy 16, 373
Billa Michel A. 36, 37
Binet Alfred 104
Bocheński Józef M. 50, 76, 366, 369, 373, 375
Boecjusz (Anicius Manlius Severinus Boethius) 33
Boileau David A. 25—35, 38, 39, 44, 46, 56, 59, 65—68, 72—75, 77, 87, 95, 102, 115, 116, 120, 135, 139, 195,

200, 201, 206, 249, 255, 258, 261, 274, 281, 287—289, 343, 358, 361, 373
Boirac Émile 353
Bonald Louis G.A. de 14, 16, 42, 95
Bonetty Augustine 16
Bornstein Benedykt 266, 375
Borzym Stanisław 281, 373
Bossu Léon 28, 29
Boudens Robrecht 67
Bouquillon Thomas 66
Boy-Żeleński Tadeusz 153, 154, 377, 378
Branchereau Louis 16
Brants Victor 70
Broussais François J.V. 41
Brugger Walter 368
Brunetière Ferdinand 95, 260
Brunschvicg Léon 153
Buffier Claude 182
Burman Frans 158, 374

Cabanis Pierre J.G. 41
Caietanus 133, 134, 139
Canella Giulio 365, 366
Cantoni Carlo 253, 254
Cardella 22
Caretti 22
Carnoy 39
Charcot Jean-Martin 40
Charles Pierre 34, 374
Charron Pierre 151
Chojnacki Piotr 13, 14, 17, 19, 48—50, 76, 367, 374
Chwedeńczuk Bohdan 17, 183, 375
Cichowicz Stanisław 157, 378
Comte August 40, 256, 258, 301
Condillac Étienne de 41
Coreth Emmerich 18, 368
Cornoldi Giovanni 10, 22—26, 32, 44, 59—61, 73
Coster Jean de 56, 70
Courtois Luc 14, 255, 373
Cousin Victor (Wiktor) 14, 41, 95, 260
Couturat Louis 93, 99
Craene Georges de 56, 69, 70, 101, 165
Crahay Edouard 53, 54, 56, 69, 70, 297, 374

Danneels Godfried 25, 102, 200, 249, 343, 373
Dąmbska Izydora 158, 277, 374
Dechamps Victor-Auguste 25, 30
Defourny Maurice 56, 68
Deploige Simon 56, 67—69, 71, 72, 74
Descamps E. 70
Descartes René (Kartezjusz) 10, 12, 14, 15, 27, 39, 41—43, 70, 84, 95, 99, 100, 102, 146, 148—150, 153, 155—166, 169—182, 185—187, 194, 196, 202, 205, 206, 211, 212, 255, 258, 262, 264, 265, 326, 327, 332, 372, 374, 378
Deschamps F. 70
Deussen Paul 104
Deutinger Martin 16
Dewey John 260
Dezza Paolo 20
Diogenes Laertios 154, 374
Dogiel Gerard 217, 374
Domet de Vorges Edmond Ch.E. 54, 70, 125
Domińczak Stanisław 13—16, 18, 20, 27, 28, 39, 40, 374
Dorlodot Henry de 57, 62—64, 75
Dreinert Tomasz 259, 374
Drozdowicz Zbigniew 178, 374
Dubly Henry L. 25—27, 257, 260, 374
Duns Szkot Jan 19, 105
Dupont 28, 29
Dür Seweryn 287, 288, 374
Dygasiński Adolf 298, 377

Ebbinghaus Hermann 104
Egidi 22
Eriugena Jan Szkot 43
Ermoni Vincent 70
Eucken Rudolf 252—254
Euklides 171, 204, 279, 298, 299

Fabre (Fabre d'Envieu) Jules 14

Fechner Gustav Th. 11, 104
Ferrata Domenico 66
Fichte Johann G. 41, 141, 259, 290
Folghera Johannes D. 125—127, 129, 130, 132—134, 136, 139, 218, 220, 243, 247, 374
Fontaine Théodore 55, 56
Fontaine Thomas 69
Forget J. 69, 120, 242, 272, 374
Fouillée Alfred É. 104, 259
Frege Gottlob 97—99, 375
Fries Jakob F. 259
Fröbes Joseph 103

Gade John A. 17, 27, 29, 30, 57, 375
Gardair J. 70
Garewicz Jan 257, 373—375, 378
Garrigou-Lagrange Réginald 201, 341, 368
Gemelli Agostino 91, 365, 366, 375
Gény Paul 327, 367, 368
Geyser Józef 103, 366
Ghysebrechts H. 80
Gilson Étienne 17—20, 22, 24, 33, 34, 42, 43, 45, 49, 59, 60, 69, 75, 93, 182, 183, 320, 325—328, 335, 338—342, 344—347, 349—354, 356, 357, 359, 360, 375
Gioberti Vincenzo 14, 42
Gladston William E. 254
Głombik Czesław 42, 50, 76, 92—94, 366, 367, 375
Głowa Stanisław 16, 373
Goffart A. 70
Gogacz Mieczysław 87, 379
Gonzalez Zeferino 30, 189, 200, 201
Goossens Pierre-Lambert 44, 72, 74
Gorgiasz 150
Goyau Georges 25—28, 30, 67, 375
Grabmann Martin 42, 76, 94, 367, 375
Grace Michael P. 46, 87, 155, 255, 355, 372, 373
Graty Auguste J.A. 14, 260
Graubner Hans 277
Grégoire Auguste 368
Grendyszyński Ludomir 301, 379
Gromiec Włodzimierz 259, 375
Günther Anton 16
Gut Arkadiusz 97, 99, 375

Halleux Jean 56, 69, 70
Hallez H. 70
Harlez Charles J. de 39, 52
Harmignie Pierre 41, 163, 257, 261, 375
Hartmann Nicolai 287
Hegel Georg W.F. 14, 15, 41, 259
Helmholtz Hermann von 11
Helputte Georges 65
Hendrickx Jean-Pierre 14, 255, 373
Henry J. 15
Henry Ludwig 39
Heraklit 150
Herbart Johann F. 41
Herbut Józef 103, 326, 368, 375, 376
Heymans Jan F. 70
Höffding Harald 104
Homans J. 70
Huet Pierre D. 151
Hugonin Flavien 16
Hume David 41, 93, 94, 202, 256, 258, 261, 266, 298, 334, 339, 343
Husserl Edmund 92, 93, 96—99, 101, 107, 265, 270, 276—278, 283, 287, 288, 290, 375, 376
Huxley Thomas H. 298
Huys J. 70

Ingarden Roman 263, 282, 314, 375
Isaye Gaston 368

Jacobi Friedrich H. 95, 146, 259
Jacops J. 28
James William 94, 95, 260
Janet Paul 190
Jankelevitch (Jankélévitch) Samuel 254
Janssens Edgar 56, 69
Jeannière René 367
Jouffroy Théodore 41, 94, 95, 260

Kaliasz 322, 337, 338
Kamiński Stanisław 203, 375
Kant Immanuel 9, 11—13, 27, 40, 41, 54, 84, 85, 90, 92, 94, 95, 99, 106, 112, 146, 164, 202, 217, 233, 251—281, 283—298, 300, 314, 316, 323—325, 327, 334, 339, 343, 353—355, 360, 369, 373—378
Karneades 151
Kauffmann 104
Kaufmann Nicolas 70, 133
Keesen 65
Kleutgen Joseph 10, 17, 19, 24, 28—30, 200, 201, 215, 310
Kłósak Kazimierz 367
Koj Leon 97, 99, 375
Kopaliński Władysław 50, 87, 375
Kosiakiewicz Wincenty 80, 92, 106, 168, 214, 309, 315, 371, 376
Kowalski Kazimierz 9, 10, 31, 50, 78, 107, 315, 361, 367, 376
Krasnowolski Antoni 80, 92, 106, 168, 214, 309, 371
Krąpiec Mieczysław A. 9, 22, 23, 117, 148, 149, 183—188, 199, 201, 203, 215, 231, 232, 294, 318, 366—368, 376
Kremer René 59, 94, 128, 129, 197, 288, 305, 354, 376
Krokiewicz Adam 152, 378
Krońska Irena 154, 374
Kubok Dariusz 259, 374
Kuntz 165, 371
Kupis Bogdan 155, 374
Kusch Martin 100, 101

Laforêt Nicolas J. 16
Lajeunie Étienne M. 40, 203, 376
Lalande André 93—96, 98, 99, 101, 376
Lamennais Hugues-Félicité R. de 14, 16, 42, 95, 151, 260
Langan Thomas 17, 18, 20, 22, 24, 33, 34, 43, 45, 49, 59, 60, 69, 75, 183, 375
Lange Antoni 257, 378
Lanny 366
Lantsheere Léon de 56, 68, 69
Laveille 13, 31, 76, 376
Lavoisier Antoine L. 285
Le Rohellec Joseph 327, 368
Leclercq J. 34, 376
Leclère Albert 254
Legrand G. 70
Leibniz Gottfried W. 9, 27, 265
Lemius Joseph 67
Leon XIII (Gioacchino Pecci) 17—26, 31, 32, 40, 44—46, 48, 49, 51, 54, 57—62, 64, 67, 73—75, 251, 252, 254, 366, 376
Lepidi Alberti 25, 66
Leśniak Kazimierz 154, 155, 374
Liberatore Matteo 18, 19, 23, 32, 59, 61
Lipszyc Adam 11, 378
Locke John 41, 255, 327
Lonergan Bernard J.F. 368
Lotz Johannes B. 368
Lupus 16
Luter Martin 253

Łaciak Piotr 265, 270, 276—278, 283, 287, 288, 290, 376
Łąkowski Rafał 79, 374

Mahrburg Adam 20, 301, 379
Maistre Joseph de 14
Malebranche Nicolas 14, 42
Malloc 95
Mandato P. de 22
Mansion Paweł 39, 69, 70
Marc A. 368
Maréchal Joseph 368, 369, 376
Maria Leonia 58, 376
Maria M. de 22
Maritain Jacques 22, 42, 76, 94, 201, 367, 375
Martens Charles 56
Masnovo Amato 20, 42, 125, 319, 376
Maurer Armand A. 17, 18, 20, 22, 24, 33, 34, 43, 45, 49, 59, 60, 69, 75, 183, 375

Maus Isidore 56, 70
Mazzella Camillo 58, 62, 64—66
Mc Inerny Ralph 46, 87, 155, 255, 355, 372, 373
Medicus Fritz 173, 287, 288
Melis de 22
Mercier Désiré *passim*
Mercier Leon 28
Michalski Konstanty 23, 24, 37, 88, 92, 94, 125, 147, 233, 365—367, 375, 377
Michotte Albert 56, 68
Mill John S. 40, 256, 298—302, 305, 306, 314, 330, 332, 334, 377, 379
Mivart St. George J. 69
Montaigne M. de 10, 151, 154, 169, 377
Morawiec Edmund 10, 11, 377
Muck Otto 368
Munnynck M. de 70, 125, 365

Nal A. 300, 378
Natorp Paul 101
Naville Ernest 35
Ned Édouard 254, 259, 377
Neidl W. 18
Nève Paul 69
Newman John H. 36
Noël Léon 10, 14, 20, 27, 30, 31, 56, 58, 59, 68, 70—72, 76, 77, 79, 85, 93, 103, 107, 108, 113, 114, 125, 134, 140—143, 156, 158, 162, 190, 197—203, 233, 252, 254, 266, 273, 288, 320—322, 326—338, 340—352, 354, 356—358, 360, 361, 363, 365, 367—369, 377
Noras Andrzej J. 258, 259, 261, 266, 287, 353, 374, 377
Nys Désiré 30, 35, 56, 65, 68, 69, 71, 76, 81, 135, 137, 139, 142, 143, 149, 150, 154, 155, 167—169, 178, 179, 181, 189, 197, 205—208, 214, 235, 239, 245, 304, 309, 316, 317, 322, 377

Olech Adam 96, 97, 375, 377, 379
Olivieri D.J. 40, 108, 378
Oliwa Piotr 40
Olszewski Witold 154, 374
Ostwald Wilhelm 56

Palmieri Domenico 22, 61, 187, 188
Parmenides 150
Pascal Blaise 10, 95, 146, 151—153, 378
Pasquier E. 70
Paulsen Friedrich 104, 251, 253, 254
Paweł św. 69
Pecci Giuseppe 17, 18, 23, 24, 32, 44, 59—61
Peeters Charles 79
Pelzer Auguste 50, 56, 59, 104, 202, 253, 254, 377, 378
Perrier Joseph L. 22, 23, 25, 26, 60, 64, 378
Pesch 55
Pfligersdorfer G. 18
Piat J. 70
Pieraerts Constant P.J. 27, 32, 43
Pirotte Jean 14, 255, 373
Pirron 151, 378
Pius IX 15—17, 21
Pius X 72
Platon 33, 42, 100, 265, 290
Poincaré Henry 277, 374
Porfiriusz 228, 246
Potvain 191, 195
Prisco Giuseppe 24, 32, 59, 61
Protagoras 150
Ptolomeusz z Cyreny 151

Radziszewski Idzi 69, 366, 367, 378
Raeymaeker Louis de 21, 23—33, 39, 40, 43, 44, 46, 52—75, 77, 100, 101, 163, 258, 296, 328, 376, 378
Rahner Karl 368
Ramaekers Georges 14—16, 25, 30, 77, 106, 199, 378
Rebeta Jerzy 201, 294, 366, 376
Reid Thomas 14, 41, 94, 95, 146, 182, 287, 288, 374
Reinhold Karl L. 259

Remer V. 22
Renan Joseph E. 29
Richeville 253
Riehl Alois 266
Rodis-Lewis Geneviève 157, 158, 160, 165, 378
Roland-Gosselin Marie-Dominique 201, 341, 368
Rolewski Jarosław 266, 375
Rosmini (Rosmini-Serbati) Antonio F.D. 14, 16
Rossini G. 18
Rousseau Isidore J. du 27, 29
Royer-Collard Pierre P. 14
Rubczyński Witold 81, 84, 291, 360, 378
Russel Bertrand 11, 378
Rutten 34, 378
Rybałta Jan 320, 375

Saisset Émile 167, 190, 378
San de 55
Sanchez Franciszek (Portugalczyk) 151
Sanseverino Gaetano 23, 24, 59, 60
Satolli Francesco 66, 67, 72
Schelling Friedrich W.J. 14, 41, 259
Schiffini S. 22
Schneid Mathias 55
Schopenhauer Arthur 14
Sekstus Empiryk 151, 152, 154, 378
Sentroul Charles 56, 69, 70, 367
Sidorek Janusz 107, 375
Siemek Marek J. 289, 378
Siger z Rabantu 40
Simon Alois 10, 15, 21, 25, 26, 28, 43, 45, 54, 57, 59, 61, 63—67, 86, 108, 162, 293, 294, 296, 343, 378
Simons Gasper 56
Siwek Władysław 14, 155, 378
Skarga Barbara 10, 84, 373
Soens E. 70
Sokrates 42
Spencer Herbert 40, 70, 104, 259, 298, 300—303, 306, 307, 327, 343, 378
Spinoza Baruch 353
Stepa Jan 367
Stępień Antoni B. 327, 378
Stöckl Albert 55
Strasser Stéphane 102, 378
Strauss David F. 29
Suarez Francisco 18, 19, 201
Suchorzewska Janina 266, 375
Swieżawski Stefan 158, 374
Szałata Kazimierz 20, 21, 367, 378
Szczubiałka Michał 11, 378
Szymańska Beata 257, 378
Szyszkowska Maria 50, 374

T'Serclaes Charles de 62, 63
Taine Hippolyte 40, 298—302, 304, 306, 379
Talamo Salvatore 24, 32, 59—61
Tambuyser R. 25
Taparelli d'Azeglio Luigi 18
Tarnogórski Czesław 50, 374
Tazbir Mieczysław 320, 375
Tedeschini 22
Thiéry Armand 56, 67—69, 71, 101
Tomasz z Akwinu (Doktor Anielski) 10, 15, 18—25, 27—35, 38, 39, 42, 44—46, 48, 52, 54, 56, 59—61, 64, 66, 67, 70—75, 77—79, 83, 87, 90, 102, 103, 105, 112, 125, 132—134, 140, 141, 165, 171, 182, 191, 200—204, 207, 209, 223, 251—255, 316, 320, 323, 371, 372, 379
Tongiorgi Salvatore 10, 22, 27, 61, 187—193, 195, 197, 210—212
Tracy Destutt de 84
Tredici Giacinto 366

Ubaghs Gerhard C. 14, 16, 29
Urraburu Joanne J. 22

Valente 22
Vallée-Poussin Charles J. de la 70
Van Ballaer Pierre 40
Van Beneden Pierre-Joseph 39
Van Cauwelaert 69
Van den Gheyn Gabriel 56
Van Gehuchten Arthur 39

Van Olmen F. 189
Van Overbergh Cyrille 56, 70
Van Riet Georges 79, 113—122, 125, 128, 129, 134, 135, 137, 143, 144, 148, 176, 189—191, 200, 201, 207, 210, 218, 223, 224, 230, 236, 239, 241, 255, 310, 379
Van Roey E. 70
Van Weddingen Alois 44
Ventura (de Raulica) Gioacchino 14, 42
Verriest G. 70
Volkelt Johannes 261
Von der Lancken Fritz 260
Von Geissel Johannes 16
Von Hertling Georg 55

Wais Kazimierz 9, 13, 14, 16, 20, 21, 23, 24, 29, 56, 61, 69, 379
Wartenberg Mścisław 281, 373
Weber Ernst H. 11
Wieczorek Krzysztof 261, 266, 379
Więckowski Andrzej 320, 375
Więckowski Zbigniew 320, 375
Wilson Herbert 25, 257, 374
Wojciechowska Wanda 156, 374
Woleński Jan 97, 98, 100, 101, 107, 265, 379
Wolff Christian 9, 14, 22, 96
Woźniczka Maciej 109, 379
Wulf Maurice de 15, 28, 37, 39, 42, 43, 48, 50, 52, 56, 68, 69, 71, 85, 86, 95, 100, 102, 137, 140, 141, 143, 162—165, 187, 209, 212, 252—254, 258, 296, 297, 366, 379
Wundt Wilhelm 11, 56, 96, 100, 101, 104, 105

Zalewski Sylwester 17, 183, 375
Zawadzki Józef 34, 78, 260, 365, 379
Ziehen Theodor 104
Zigliara Tomasso 19, 21, 25, 32, 55, 59—61

Żelazny Mirosław 266, 375

Aleksander Bańka

Désiré Mercier
Théorie générale de la certitude

Résumé

Le but primaire de la dissertation présente, c'est l'exposition de la théorie épistémologique de Désiré Mercier — le fondateur de l'école néo-scolastique de Louvain — qui montre non seulement les questions primaires de sa philosophie, mais aussi l'évolution de la pensée de ce grand cardinal belge, par rapport aux éditions consécutives de ses œuvres et l'acquis philosophique tellement riche. Cela concerne surtout la « Critériologie générale » — l'œuvre fondamentale de Mercier — dans laquelle il dégage de textes classiques de Thomas d'Aquin la théorie systématique de la connaissance, qui affermis l'épistémologie thomiste sur les chemins du réalisme philosophique.

Dans sa partie essentielle la dissertation se compose de l'introduction, de cinques chapitres et de la conclusion. Le chapitre premier, qui montre le fond historique du développement de la théorie de Mercier, est concentré surtout sur la présentation du programme et de la méthode de l'activité scientifique réalisée dans l'Institut Supérieur de Philosophie, fondé à Louvain par Mercier.

Le chapitre deuxième étude l'évolution de la méthode de l'interprétation, formulée par Mercier pour la définition classique de la vérité, et ouvre le champ de l'analyse de trois questions fondamentalles (les trois chapitres consécutifs de la dissertation), qui déterminent, selon Mercier, l'emplacement correct du problème critériologique.

La première question (chapitre troisième) concerne la position que l'intellect doit prendre devant le problème de la certitude. Mercier présente son attitude, appelée le « dogmatisme rationnel », au cours de la discussion avec les partisans du scepticisme et la philosophie cartésienne de l'un côté, et avec les représentants de l'attitude nomée « l'ancien dogmatisme » de l'autre.

La deuxième question (chapitre quatrième) concerne le caractère spécifique de la relation entre le deux éléments fondamentals du jugements — le sujet et le prédicat. Elle est donc liée avec la synthèse du sujet et du prédicat dans le jugement, c'est-à-dire avec le premier problème fondamental dans le cadre duquel Mercier pose la question du caractère et de la valeur cognitive de diverses espèces des

jugements. Sa résolution de ce problème est devancée par sa polémique avec les opinions d'Immanuel Kant et avec les thèses principalles de la philosophie positiviste. En cas de Kant cette polémique concerne la question de la certitude objective des jugements scientifiques, tandis que en cas de positivistes — leur caractère objectif et nécessaire.

Enfin la troisième question (chapitre cinquième) se lie avec le problème de la position ontologique des concepts, qui constituent le sujet et le prédicat dans le jugement. Elle concerne donc le problème de la réalité objective des concepts, c'est-à-dire le deuxième problème fondamental. Mercier veut montrer dans son analyse, que les formes intelligibles, qui fournissent les prédicats des jugements, possèdent la réalité objective, mais la façon dans laquelle il prouve sa thèse, provoque une discussion très grave. Les deux voix les plus importantes dans cette discussion, c'est de l'un côté Étienne Gilson — l'auteur de la théorie du réalisme méthodique — et de l'autre côté Léon Noël, le disciple de Mercier, qui proclame le réalisme critique immédiat. Gilson essaye de montrer que la position philosophique de Mercier c'est finallement le réalisme médiat, appelé aussi l'illationisme cartésien. Par contre Noël veut prouver que Mercier reste sur la position du réalisme critique immédiat et sa théorie s'appuye non pas sur l'illation, mais sur l'immédiatisme. L'analyse critique de l'épistémologie de Mercier conduit à prouver que la thèse de Noël semble être plus correcte. La théorie générale de la certitude créée par Mercier est ainsi définitivement réaliste et peut présenter une voix très précieuse dans la discussion non pas seulement avec les modifications contemporaines de l'idéalisme, mais aussi avec des courants nombreux de la philosophie réaliste.

Aleksander Bańka

Désiré Mercier's general theory of certainty

Summary

The main aim of this dissertation is to present a theoretical-cognitive conception by Mercier, a founder of a Neo-scholastic Louvain school, showing not only the issues crucial to his philosophy, but also an evolution of an epistemological thought by a Belgian cardinal, based on particular editions of his works and a rich philosophical output. It concerns mainly *A general criteriology*, Mercier's main work in which a systematic theory of cognition is derived from Thomas Aquinas's classical texts, confirming a tomistic epistemology on the paths of a philosophical realism.

In its main part, the work consists of the introduction, five chapters and conclusion. The first chapter depicts a historical background against which Mercier's conception developed, and focuses mainly on the presentation of the programme and the method of an academic activity conducted in the Higher Institute of Philosophy founded in Louvain by Mercier.

The second chapter examines an evolution of Mercier's means of interpretation of a classical definition of truth, and leaves a place for the analysis of three fundamental issues (the three subsequent chapters) which, according to Mercier, define a proper position of a criteriological problem.

The first of them (in chapter three) is related to the attitude an intellect should hold towards the issue of certainty. Mercier's point of view, regarded as "a rational dogmatism", is presented in a discussion with the advocates of scepticism and Cartesian standpoint on the one hand, and the representatives of the so called "old dogmatism" on the other.

The second issue (chapter four) concerns the nature of the references in his opinion between its two basic constituents: a subject and predicate, and, thus, it is connected with the first fundamental problem — a synthesis of the subject and predicate, i.e. the question on the status and cognitive value of different kinds of opinion. Before Mercier solves the problem, he polemicises with Immanuel Kant's position, as well as main theses of a positivist philosophy. Such a polemics, in the case of Kant, relates to the issue of an objective certainty of academic opinions, whereas in the case of positivists, their objective and essential nature.

Finally, the third aspect (chapter five) is connected with the problem of an ontic status of notions constituting the subject and predicate in a statement, and, thus, concerns the so called second fundamental issue, i.e. the issue of an objective reality of notions. In his analysis, Mercier attempts to show that cognitive forms giving statements to predicates, possess an objective reality, however, the way he justifies his thesis becomes the subject of a serious philosophical argument. The two most important voices in this argument are represented by Étienne Gilson, a creator of the conception of a methodological realism on the one hand, and Léon Noël, Mercier's student, in favour of a critical direct realism on the other hand. As much as Gilson tries to prove that Mercier's standpoint is eventually an indirect realism, and, in consequence, an illationism of a Cartesian type, Noël wants to prove that Mercier is still in a position of a critical direct realism and his conception is based not on illation, but immediatism. A critical analysis of Mercier's conception shows that it is Noël's point of view that is more probable. Mercier's general theory of certainty is definitely realistic and can be valuable in a discussion with not only contemporary versions of idealism, but also with different branches of a realistic philosophy.

Redaktor
Małgorzata Pogłódek

Projektant okładki
Paulina Tomaszewska-Ciepły

Redaktor techniczny
Barbara Arenhövel

Korektor
Agnieszka Plutecka

Copyright © 2008 by
Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego
Wszelkie prawa zastrzeżone

ISSN 0208-6336
ISBN 978-83-226-1777-9

Wydawca
Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego
ul. Bankowa 12B, 40-007 Katowice
www.wydawnictwo.us.edu.pl
e-mail: wydawus@us.edu.pl

Wydanie I. Ark. druk. 24,5. Ark. wyd. 33,0. Przekazano do łamania w lipcu 2008 r. Podpisano do druku we wrześniu 2008 r. Papier offset. kl. III, 90 g

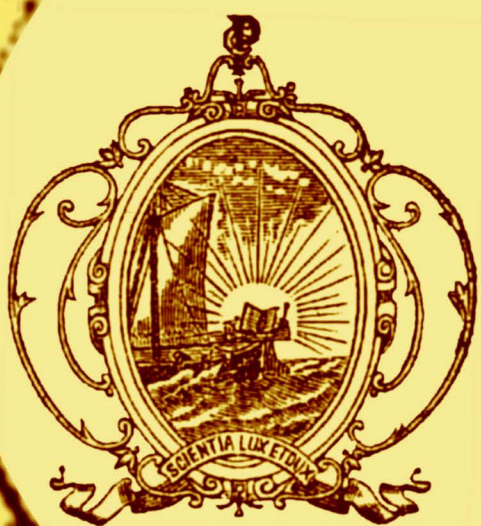
Cena 50 zł

STUDIO NOA Ireneusz Olsza
ul. Emerytalna 17c/48, 40-729 Katowice

„Jest to jedna warstwa pracy, mająca znaczenie kulturowo-historyczne. Druga natomiast warstwa, systematyczna, zajmująca się szeroko rozumianym zagadnieniem pewności, może być odczytana jako ważny przyczynek do niekończącej się dyskusji na ten temat. Podkreślić należy tutaj zarazem szerokie i bardzo precyzyjne ujęcie tematu. Zagadnienie pewności w rozumieniu D. Merciera analizowane jest przez Autora na różnych poziomach, począwszy od problemu psychologicznego przeżycia przyjemności, poprzez spór o pojęcie znaczenia sądów analitycznych i empirycznych, po sposoby dowodzenia obiektywnej realności pojęć. Pomimo podjęcia tylu różnych wątków z uznaniem trzeba stwierdzić, że nie ucierpiała na tym w żadnym wypadku struktura całości wywodu, wręcz przeciwnie, na wszystkich etapach argumentowania zachowała jasność i klarowność [...]. Trzeba przyznać, że w sposób mistrzowski Autor wyłapuje nawet drobiazgowe dystynkcje pojęciowe i bardzo sugestywnie przekonuje czytelnika o ich znaczeniu dla podjęcia takiej, a nie innej argumentacji przez D. Merciera”.

Z recenzji wydawniczej
ks. dr. hab. Joachima Piecucha, prof. UO

Cena 50 zł



ISSN 0208-6336
ISBN 978-83-226-1777-9