



Mirosław Tyl

# CHARYZMA I DOKTRYNA

Spór o filozofię chrześcijańską  
w Polsce (1950–1989)



UNIWERSYTET ŚLĄSKI  
WYDAWNICTWO

Mirosław Tyl – historyk filozofii,  
autor książek *Pesymizm*,  
*konserwatyzm, wartości. O filozofii*  
*Henryka Elzenberga* (2001) oraz  
*Filozofia, historia, historia filozofii*.  
*Filozoficzne konteksty polskiej*  
*historiografii XX wieku* (2012).

**Charyzma i doktryna  
Spór o filozofię chrześcijańską  
w Polsce (1950–1989)**



Mirosław Tyl

**Charyzma i doktryna  
Spór o filozofię chrześcijańską  
w Polsce (1950–1989)**

Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego • Katowice 2024

RECENZJA

Stanisław Janeczek

Zbigniew Wolak



**Europejskie  
Miasto Nauki  
Katowice 2024**

# Spis treści

|                                                                        |     |
|------------------------------------------------------------------------|-----|
| Uwagi wstępne .....                                                    | 9   |
| <b>Rozdział 1</b>                                                      |     |
| <b>Wprowadzenie. Filozofia chrześcijańska w powojennej Polsce</b>      |     |
| jako rzeczywistość społeczna .....                                     | 21  |
| <b>Rozdział 2</b>                                                      |     |
| <b>Cienie Października. Filozofia a kryzys zaufania do ideologii .</b> | 59  |
| <b>Rozdział 3</b>                                                      |     |
| <b>Pierwsze kontrowersje wokół tomizmu .....</b>                       | 77  |
| O filozofii katolickiej krytycznie .....                               | 81  |
| Jak unaukować tomizm? .....                                            | 89  |
| Apologia .....                                                         | 97  |
| Kontynuacje .....                                                      | 107 |
| <b>Rozdział 4</b>                                                      |     |
| <b>Zapomniane spory .....</b>                                          | 113 |
| <b>Rozdział 5</b>                                                      |     |
| <b>W kręgu problemów filozoficznej chrystologii i psychologii ...</b>  | 133 |
| <b>Rozdział 6</b>                                                      |     |
| <b>Wokół <i>Schylku chrześcijaństwa tomistycznego</i> .....</b>        | 145 |
| Zniszczenie i wizja .....                                              | 151 |
| Nadzieje pesymistki .....                                              | 167 |
| Aporie tischneryzmu .....                                              | 171 |
| Niewczesne rozrachunki? .....                                          | 179 |
| Między wolnością a prawdą .....                                        | 181 |
| O warunkach filozofii adekwatnie harmonizującej z Objawie-             |     |
| niem .....                                                             | 186 |
| Odpowiedź .....                                                        | 190 |
| Zniszczenie zniszczenia .....                                          | 193 |
| <b>Rozdział 7</b>                                                      |     |
| <b>Jaskinia filozofów .....</b>                                        | 209 |
| Kryzys a filozoficzny realizm .....                                    | 209 |

|                                                                  |     |
|------------------------------------------------------------------|-----|
| Przewyciężyć anachronizmy! .....                                 | 211 |
| Realizm czy idealizm? .....                                      | 217 |
| Zmysł rzeczywistości .....                                       | 222 |
| Na manowcach funkcjonalizmu .....                                | 229 |
| Głos z Delf? .....                                               | 234 |
| Świadectwo .....                                                 | 238 |
| Filozofia – jej klasyczność i współczesność .....                | 248 |
| Jedna czy wiele filozofii? .....                                 | 263 |
| <b>Rozdział 8</b>                                                |     |
| <b>Interludium – dwie recenzje</b> .....                         | 275 |
| <b>Rozdział 9</b>                                                |     |
| <b><i>Scire propter scire czy scire propter amare?</i></b> ..... | 289 |
| Funkcjonalność... – ale jaka? .....                              | 290 |
| Pomost .....                                                     | 296 |
| Trzecia droga .....                                              | 305 |
| Etyka, autonomia i (de)mitologizacje .....                       | 315 |
| Dramatyczna strona filozofii .....                               | 329 |
| Umiar .....                                                      | 334 |
| Poszukiwanie akcji .....                                         | 341 |
| Historia i praktyka tomizmu .....                                | 343 |
| Oblicza pluralizmu .....                                         | 351 |
| Uczestnictwo i metafizyka .....                                  | 359 |
| Ponad starym i nowym? .....                                      | 371 |
| <b>Rozdział 10</b>                                               |     |
| <b>Filozofia i formacja</b> .....                                | 381 |
| Tylko Tomasz .....                                               | 381 |
| Historyzm i potrzeba krytycyzmu .....                            | 383 |
| Wybór .....                                                      | 389 |
| W polemicznym labiryncie .....                                   | 397 |
| <b>Rozdział 11</b>                                               |     |
| <b>Kontemplacja versus myślenie według wartości</b> .....        | 407 |
| Tożsamość .....                                                  | 408 |
| Filozofia i metafora .....                                       | 412 |
| W etosie społecznym – spełnienie .....                           | 415 |
| Rozmowa .....                                                    | 417 |
| Spóźniona polemika .....                                         | 422 |

|                                                         |     |
|---------------------------------------------------------|-----|
| Krytyka zewnętrzna i warunki międzysystemowej komunika- |     |
| cji .....                                               | 425 |
| Klerkizm .....                                          | 430 |
| Metafizyk... – ale jaki? .....                          | 434 |
| Co to jest tomizm? .....                                | 438 |
| Spojrzenie z dystansu .....                             | 441 |
| <b>Rozdział 12</b>                                      |     |
| <b><i>Qui pro quo?</i></b> .....                        | 447 |
| <b>Rozdział 13</b>                                      |     |
| <b>Żargon konkretnego człowieka</b> .....               | 459 |
| Zakończenie. Niezdolność do rozmowy .....               | 501 |
| Bibliografia .....                                      | 511 |
| Indeks nazw osobowych .....                             | 533 |
| Summary .....                                           | 541 |



## Uwagi wstępne

Każda orientacja filozoficzna ma swoją własną pamięć historyczną, własną definicję filozoficznej współczesności, kreuje własne opiniotwórcze autorytety. Komplikuje to realizację postulatu obiektywizmu historycznego oraz możliwość osiągnięcia prawdy w poznaniu historycznofilozoficznym. Jako aspektowe i nieuchronnie uwikłane w założenia filozoficzne jest ono stale zagrożone rozumianiem się z rzeczywistością historyczną naświetlaną z innych punktów widzenia. Jeżeli jednak zgodzimy się, że wszelka prawda, także historyczna, musi być rozumiana w perspektywie pełnej adekwatności (*nie ma niczego w sądach historyka, czego by nie dało się realnie odnaleźć w rzeczywistości historycznej*) oraz że taka adekwatność w poznaniu historycznofilozoficznym *de facto* nie zachodzi, to postulaty obiektywizmu oraz prawdy w historiografii filozofii – gdy chce je zachować – uznać trzeba za idee o charakterze regulatywnym, zdolne nadać kierunek pracy historyka. Być może jest to jedyny sposób, by skutecznie minimalizować ryzyko absolutyzowania określonego podejścia badawczego oraz zgody na relatywizm w obrębie dziejopisarstwa filozoficznego. Immanuel Kant w *Encyklopedii filozoficznej* pisał: „Wszyscy ludzie żywią przesady, tyle że odmiennego rodzaju. Ten tylko jest od nich wolny, komu łatwo przychodzi rozważenie rzeczy z jakiegoś całkiem innego punktu widzenia”<sup>1</sup>. Jeżeli przesądem jest dogmatyczne zawężenie perspektywy poznawczej, a uwolnieniem się od niego rewizja narzuconego punktu widzenia przez zmianę optyki z intencją prowadzącą w stronę obiektywności, to w niniejszej książce – nie bez trudu – to drugie właśnie próbuję uczynić<sup>2</sup>.

---

1 I. Kant, *Encyklopedia filozoficzna*, przeł. A. Banaszkiewicz, Kraków 2003, s. 55.

2 Nawiązuję tu do ustaleń P. Łaciaka z: *Prawda jako idea regulatywna. Husserlowska fenomenologia wobec absolutyzmu i relatywizmu*, „Folia Philosophica”

Historykom filozofii dane są oczywiście momenty zgody ponad podziałami. Czasem jednak nawet banalne w swojej oczywistości uzgodnienia ukrywać mogą skomplikowaną rzeczywistość historyczną, która przy problemowym naświetleniu nieustannie wzbudza kontrowersje. Przypadek taki chciałbym tu rozważyć. Nie ulega mianowicie wątpliwości, że dzieje filozofii uprawianej w Polsce po 1945 roku współtworzyły cztery dominujące nurty: filozofia analityczna, fenomenologia, marksizm oraz tzw. filozofia chrześcijańska<sup>3</sup>. Otóż wszystkie te orientacje zostały wciągnięte w zasadniczy spór o koncepcję filozofii (jej rozumienie, sposób uprawiania oraz nauczania) w ramach akcji ideologizacji humanistyki, zainicjowanej w 1951 roku przez wojujący marksizm na pierwszym po wojnie, stalinowskim Kongresie Nauki Polskiej<sup>4</sup>. Koniec epoki stalinizmu wygasiał międzyrodowiskowe kontrowersje. Uczynił natomiast z dyskusji metafizycznych kwestie wewnętrzne, zwłaszcza po Październiku '56 szczególnie istotne zarówno dla filozoficznego marksizmu, jak i dla filozofii chrześcijańskiej – orientacji najbardziej ze sobą skonfliktowanych od początku wskazanych animozji.

W książce tej zamierzam przyjrzeć się bliżej sporom o koncepcję filozofii, toczącym się wewnątrz filozofii chrześcijańskiej. Były to przede wszystkim spory z tomizmem, o tomizm, uchodzący w interesującym mnie okresie za filozoficznego depozytariusza Urzędu Nauczycielskiego Kościoła. Jeden z głównych bohaterów tej książki, Mieczysław Gogacz, stwierdził w 1969 roku, w okolicznościowym artykule *Filozofia chrześcijańska w Polsce Odrodzonej (1918–1968)* – w celu wypracowania terminologicznej jednoznaczności – że „filozofia chrześcijańska jest w Polsce przede wszystkim tomizmem”<sup>5</sup>.

---

2008, s. 237–255; oraz idem, *Pojęcie przesądu w filozofii krytycznej Kanta i fenomenologii Husserla*, „Studia Philosophiae Christianae” 2015, nr 4, s. 123–149.

3 Zob. np. J. Woleński, *Filozofia polska po 1945 roku*, w: J. Skoczyński, J. Woleński, *Historia filozofii polskiej*, Kraków 2010, s. 525–545.

4 Zob. A. Schaf, *Zadania frontu filozoficznego w świetle uchwał I Kongresu Nauki Polskiej*, „Myśl Filozoficzna” 1951, nr 1–2, s. 16–49; S. Borzym, *Tło filozoficzne nauki polskiej. Od odzyskania niepodległości do stalinowskiego pierwszego kongresu nauki polskiej*, Warszawa 1995, s. 84.

5 M. Gogacz, *Filozofia chrześcijańska w Polsce Odrodzonej (1918–1968)*, „Studia Philosophiae Christianae” 1969, nr 2, s. 53.

Najbardziej znaną odsłoną tych kontrowersji była słynna debata Józefa Tischnera z filozofami ze szkoły lubelskiej, zapoczątkowana głośnym artykułem: *Schylek chrześcijaństwa tomistycznego*, który filozof opublikował w miesięczniku „Znak” w styczniu 1970 roku, burząc całkowicie obraz oczywistego i jakoby stabilnego *status quo*, zaproponowany kilka miesięcy wcześniej przez Gogacza. Trwała ona przez całą dekadę lat siedemdziesiątych, by wygasać stopniowo w pierwszej połowie lat osiemdziesiątych z powodu malejącego zainteresowania dalszą dyskusją ze strony Tischnera.

Spór zainicjowany publikacją *Schylku...* antycypowały wszakże dyskusje wokół filozofii chrześcijańskiej toczone się na łamach prasy katolickiej już od końca lat pięćdziesiątych i dalej, stale, choć z różną intensywnością i w różnych kontekstach, w latach sześćdziesiątych. Również ich przedstawienie, czasem tylko zasygnalizowanie, stanowi ważny cel przeprowadzonych tu analiz. Stanowią one nieraz zapoznany dzisiaj, a ważny kompleks genetycznych uwarunkowań debat lat siedemdziesiątych, z pewnością warty odsłonięcia.

W związku z tym, że otwartą scenę dla tych dyskusji stworzyły ogólnodostępne czasopisma katolickie: „Tygodnik Powszechny”, „Znak”, „Więź” oraz „Życie i Myśl” – spór, o którym mowa, skutkował trwałymi podziałami wewnątrz katolickich środowisk intelektualnych oraz filozoficznych. Dobrym przykładem może być tu dyskusja wokół encykliki Jana Pawła II *Fides et ratio*, zrelacjonowana w „Więzi” w 1999 roku<sup>6</sup>. Więcej, wydaje się, że dyskusje, których przebieg chcę tu przedstawić – bez intencji stawania po czyjejkolwiek stronie – także z bliższej nam perspektywy czasowej nie są li tylko eksponatem historyczno-filozoficznego antykwariatu. Przeciwnie – pomagają, jak się zdaje, lepiej rozumieć pewne aspekty teraźniejszości. Ukształtowały bowiem opinie i filozoficzne preferencje szerokich kręgów inteligencji polskiej w tak znaczący sposób, że w różnych wariantach, zaktualizowane, dochodzą do głosu także

6 Zob. *Odcięci od źródeł. O encyklice „Fides et ratio” ze Stefanem Swieżawskim i Karolem Tarnowskim rozmawia Anna Karoń-Ostrowska*, „Więź” 1999, nr 1, s. 15–21; J. Kowalski, *Tomizm z nakazu?*, „Więź” 1999, nr 7, s. 92–98; K. Tarnowski, *W odpowiedzi ks. Jerzemu Kowalskiemu*, „Więź” 1999, nr 7, s. 98–100.

dzisiaj, wciąż rozbudzając emocje i nadal dzieląc<sup>7</sup>. Wartościujące na przykład przeciwstawianie „katolicyzmu tischnerowskiego” i „katolicyzmu radiomaryjnego”, będące paralelą dawnego podziału na katolicyzm otwarty i zamknięty, reformatorski i integrystyczny – któż pamięta dzisiaj o filozoficznych kontekstach dyskusji toczących się na ten temat na przełomie lat pięćdziesiątych i sześćdziesiątych w przededniu II Soboru Watykańskiego – stanowi niejedyny z pewnością przykład istniejących obecnie napięć, których genezy szukać trzeba w przeszłości<sup>8</sup>.

Historyk rewolucji francuskiej François Furet pisze:

Nie istnieje coś takiego jak czysta interpretacja historyczna, a historia, którą się pisze, tkwi jeszcze w historii, bierze się z historii, jest produktem nietrwałego *ex definitione* stosunku między terażniejszością i przeszłością, spotkania cech szczególnych indywidualnego umysłu z olbrzymim polem jego możliwych zakorzenień w przeszłości. Ale z faktu, że wszelka historia zakłada pewien wybór, pewną predylekcję do tego, co nas interesuje, nie wynika wcale, że zakłada ona istnienie jakiejś opinii na temat badanego przedmiotu. Aby tak się stało, przedmiot ten musi zmobilizować w historyku i w jego publiczności zdolność identyfikacji politycznej lub religijnej, która okaże się trwalsza od upływającego czasu. Tymczasem tę identyfikację czas może zatrzeć lub przeciwnie, zachować ją, a nawet wzmocnić. Zależy to od tego, czy temat, jakim zajmuje się historyk, nadal ma znaczenie – czy też nie – dla jego terażniejszości, jego wartości i jego wyborów<sup>9</sup>.

Otóż dostosowując uwagi Fureta do historycznofilozoficznych badań interesujących mnie zjawisk, chciałbym zauważyć, że nie dążę

7 Zob. A. Woźniak, *Oszukani przez ducha czasu*, <https://www.panstwo.net/370-oszukani-przez-ducha-czasu> (dostęp: 31.10.2023); D. Kot, *Historia pewnego rozczarowania. Spór Tischnera z tomistami*, „Znak” 2019, nr 772, s. 70–77.

8 Zob. A. Nowakowska, D. Wielowieyska, A. Michnik, *Jesteśmy skazani na życie razem*, [https://wyborcza.pl/politykaekstra/1,132907,14940168,Michnik\\_Jestesmy\\_skazani\\_na\\_zycie\\_razem.html](https://wyborcza.pl/politykaekstra/1,132907,14940168,Michnik_Jestesmy_skazani_na_zycie_razem.html) (dostęp: 31.10.2023).

9 F. Furet, *Prawdziwy koniec Rewolucji Francuskiej*, przeł. B. Janicka, Kraków 1994, s. 7–8.

do aktualizacji badanych kwestii i ponownego rozniecenia w ten sposób ideowych sporów, lecz przeciwnie – staram się, na ile to możliwe, szukać różnych form badawczego dystansu, jeśli zaś formułuję oceny, to dotyczą one wyłącznie tych wycinków przeszłości, które rozpatruję z przyjętego punktu widzenia<sup>10</sup>. Interesujące mnie dyskusje traktuję w związku z tym jako istotny – choć trzeba powiedzieć: mało teoretycznie znaczący – przejaw dynamiki filozofii chrześcijańskiej uprawianej w powojennej Polsce. Obserwuję ją – ze zróżnicowaną intensywnością – z trzech, nieraz nakładających się perspektyw.

Po pierwsze, za Pierre'em Bourdieu – a dokładniej w zgodzie z jego teorią pola – traktuję tę dynamiczną przestrzeń jako (sub)pole

10 Spór Tischnera z tomistami np. stał się inspiracją do refleksji nad „fundamentalnymi problemami filozofii” dla M. Jawora, podjętymi w książce *W stronę egzystencjalnego oblicza filozofii. Spór Józefa Tischnera z tomizmem* (Olsztyn 2019). S. Dąbrowski z kolei w pracy *Myślenie filozoficzne w edukacji religijnej: spór Józefa Tischnera z polskim tomizmem w perspektywie pedagogicznoreligijnej* (Toruń 2021) szukał możliwości przeniesienia tytułowego sporu w obszar problemowy współczesnej pedagogiki chrześcijańskiej. Nie mam podobnych ambicji i raz jeszcze zaznaczam, że nie aktualizuję w ten sposób filozoficznej przeszłości, koncentrując się na analizach historycznofilozoficznych z pełną przy tym świadomością, że jest to raczej *historia philosophiae minor*. M. Zembrzusi w artykule „Cienie bez jaskini” – spór M. Gogacza i J. Tischnera o charakter filozofii zauważył, że tytułowa kontrowersja naświetlana jest zazwyczaj jednostronnie – w optyce Tischnerowskiej – i także znana, że względu na kilkukrotne wznowienie zbioru tekstów filozofa pt. *Myślenie według wartości*, zawierającego w części *Konfrontacje* prawie kompletny zbiór jego polemik z tomistami, „natomiast – pisze Zembrzusi – zapomina się, nie publikuje i prawie nie bierze pod uwagę artykułów tych, którzy z nim polemizowali”. To bardzo trafna uwaga. Wskazawszy przykłady, jego zdaniem, krzywdzących tomistów narracji, stwierdził, „że wobec tego sporu nie można pozostać obojętnym, jednocześnie przedstawiając racje oponentów, nie można pozostać bezstronnym obserwatorem. Każdy czytelnik artykułów polemicznych – dodawał – niemalże natychmiast określa swoje stanowisko, szczególnie, gdy jest wychowany i wykształcony w określonym sposobie myślenia”. Rozumiejąc taką postawę, widzę jednak potrzebę symetrii w relacjonowaniu omawianych dyskusji, sam też staram się – wbrew temu, co sugerować mogą uwagi, w których z rozmaitych powodów doceniam różnych bohaterów tej książki – uniknąć zajęcia tego typu zaangażowanej postawy; zob. M. Zembrzusi, „Cienie bez jaskini” – spór M. Gogacza i J. Tischnera o charakter filozofii, w: *Mieczysław Gogacz. Filozofia i mistyka*, red. I. Andrzejuk, T. Klimski, Warszawa 2012, s. 99–114.

ówczesnej filozofii polskiej, w którym toczy się gra: wewnętrzna – o uznanie, prestiż, autonomię, pozycję etc., oraz gra z zewnętrznymi polami władzy: politycznej i kościelnej, które dążą do uzyskania lub utrzymania nad nim różnych form kontroli. Przedstawiane dyskusje stanowiły ważny element tej gry. Na działania i postawy uczestników tych debat, w celu ich rozjaśnienia, rzucam również selektywnie snop światła interakcjonizmu Ervinga Goffmana. Omawiany spór przez swoją otwartą formułę był osobliwym, wieloaktowym przedstawieniem w „teatrze życia codziennego” filozofii, w którym filozofowie odmiennych orientacji wchodziłi ze sobą (co nie zdarza się często, a jeszcze rzadziej bywa widoczne dla szerokiej publiczności) w bezpośrednie polemiczne interakcje, tworząc spektakl, występ. Stawali się aktorami grającymi na scenie w dekoracjach filozoficznych teorii, koncepcji, idei, problemów oraz argumentów, ubrani w kostiumy ich rzeczników lub antagonistów. Występowali, co istotne, przed publicznością czytelników czasopism tworzących scenę otwartą dla każdego, kto gotów był podjąć ryzyko wymodelowania przed widzami, w żywej dyskusji, w konfrontacji z innymi aktorami, własnej tożsamości filozoficznej. Innymi słowy, dla każdego, kto zdecydował się zaprezentować swoje filozoficzne *credo*, skonfrontować się krytycznie lub afirmatywnie z autoprezentacjami innych, a przez to spozycjonować się na filozoficznej scenie. Publiczność zaś obserwująca kolejne akty przedstawienia miała sposobność wyrobienia sobie zdania o aktorach i sztuce – na temat idei filozoficznych oraz użytku, jaki mogłaby z nich zrobić.

Po drugie, potrzeba uchwycenia specyfiki bardzo nietypowych źródeł skłania do sięgnięcia po poręczne narzędzia literaturoznawcze. Nie da się ich bowiem zaklasyfikować do standardowych typów artykulacji przekonań filozoficznych. Badacz pochylający się nad sporem o koncepcję filozofii, toczącym się w polu filozofii chrześcijańskiej w interesującym mnie okresie, nie ma do czynienia z typową profesjonalną literaturą filozoficzną, lecz ze zróżnicowaną formalnie publicystyką prasową: z esejem, felietonem, recenzją, polemiką, opinią krytyczno-analityczną etc., o charakterze w przeważającej mierze pamfletowym. Mam świadomość, że filozofowie nie przywykli do tego typu kategoryzacji. Wydaje się jednak, że tak jest w istocie, jeśli za Henrykiem Markiewiczem uznamy, że:

[...] jako podstawowy termin naukowoliteracki przyjąć należy *pamflet*, przydając mu definicję: utwór atakujący konkretną osobę, zbiorowość, instytucję bądź system poglądów w sposób gwałtowny (przy czym skala stylistyczna sięga od patosu do szyderstwa i wulgarności) lub poprzez argumentację posługującą się faktami dobranymi jednostronnie, wyjaskrawionymi lub fingowanymi („lub” oznacza tu alternatywę logiczną)<sup>11</sup>

oraz że:

[...] tak rozumiany pamflet nie jest gatunkiem literackim, lecz pozagatunkową kategorią organizacji wypowiedzi publicystycznych i literackich, która realizuje się w różnych formach gatunkowych (np. pamflet publicystyczny w rozprawie, artykule, felietonie, [...])<sup>12</sup>.

Markiewicz zauważa także, że obok czystych form pamfletowych „występują oczywiście utwory posiadające w swej instrumentacji gatunkowej tylko pewne pamfletowe współczynniki”<sup>13</sup>. Otóż z tego punktu widzenia uznać można przedstawianą tu debatę, rozciągniętą w czasie na cztery bez mała dekady, za swoistą – zwłaszcza jeśli idzie o dyskusje z lat siedemdziesiątych – „wojnę pamfletów”, toczącą się wokół wspomnianego już głośnego artykułu Tischnera: *Schyłek chrześcijaństwa tomistycznego*<sup>14</sup>. Znakomita większość głosów dyskusyjnych spełnia przynajmniej niektóre kryteria wskazane przez Markiewicza.

I po trzecie, podstawowa i wyróżniona w niniejszym studium jest perspektywa historycznofilozoficzna. W jej zaś optyce interesujący

11 H. Markiewicz, *Paszkwil i pamflet*, „Roczniki Humanistyczne” 1971, z. 1, s. 282.

12 Ibidem.

13 Ibidem. Zob. także: D. Kozicka, *Pamfletowe oblicze dwudziestowiecznej krytyki*, w: *„Chamuły”, „gnidy”, „przemilczacze”. Antologia dwudziestowiecznego pamfletu polskiego*, red. D. Kozicka, Kraków 2010, s. 9–32.

14 Określenie to zapożyczam od Ewy Małłek, autorki książki: *Wojna pamfletów w Anglii 1790–1793. Wokół traktatu Edmunda Burke’a „Reflections on the Revolution in France”*, Toruń 1993.

mnie spór był przede wszystkim konfrontacją perypatetyckiej tradycji reprezentowanej przez tomizm (tomiści chętnie określali ją jako klasyczną) z rzecznikami otwarcia się na filozofię współczesną – tych uosabiał Tischner. Uznać go można w związku z tym za współczesną polską aktualizację *querelle des Classiques et des Modernes*, która – zauważył Umberto Eco – zawsze jest walką toczoną pod znakiem symetrii<sup>15</sup>. Jako zjawisko historyczne oraz filozoficzne była owa *querelle* jedną z najgłośniejszych dyskusji w polskiej filozofii powojennej, z pewnością najdłużej trwającą, toczącą się w skalach, dla których niełatwo znaleźć odpowiedniki w innych nurtach<sup>16</sup>. Absorbując uwagę nie tylko profesjonalnych filozofów, lecz także – powtórzę – szerokich kół inteligencji (zwłaszcza katolickiej), stwarzała okazję do samookreślenia się dyskutantów i obserwatorów sporu. Była zatem ważnym czynnikiem kształtowania się kultury filozoficznej w Polsce o znaczących konsekwencjach światopoglądowych.

Ale nie tylko. Nawiązując do tytułu szkicu Leszka Kołakowskiego *Zakresowe i funkcjonalne rozumienie filozofii*<sup>17</sup>, można powiedzieć, że dyskutowano o sensie i problemowym zakresie badań filozoficznych ważnych z punktu widzenia współczesności, na temat tego, co filozoficznie aktualne albo już przebrzmiałe, oraz – co równie ważne – o społecznej funkcji filozofii uprawianej w kontekście konfesyjnym. Z tego zaś punktu widzenia dyskutanci stawali (i stawiali swoimi polemikami obserwatorów sporu) przed wyborem: *vita contemplativa* czy *vita activa* – filozofii zorientowa-

15 U. Eco, *Na ramionach olbrzymów*, w: idem: *Na ramionach olbrzymów. Wykłady na festiwalu La Milaneseiana w latach 2001–2005*, przeł. K. Żaboklicki, Warszawa 2019, s. 11–12.

16 Mimo to nie dziwi, że W. Mackiewicz, redaktor trzytomowego opracowania *Polska filozofia powojenna* (Warszawa 2001–2005), we *Wprowadzeniu* do pierwszego tomu, w obszernym podrozdziale *Polemiki i spory* (s. 75–122) dotyka tylko, i to raczej bezwiednie, prezentowanych tu dyskusji (s. 117), co potwierdza selektywność pamięci historycznej badaczy ukształtowanych przez „mocne”, by tak rzec, tradycje/środowiska filozoficzne (w tym wypadku przez polski marksizm); nie jest to zarzut, lecz stwierdzenie faktu.

17 L. Kołakowski, *Zakresowe i funkcjonalne rozumienie filozofii*, w: idem, *Kultura i fetysze*, Warszawa 1967, s. 9–41.

nej przede wszystkim teoretycznie (*scire propter ipsum scire*) lub filozofii podporządkowującej teorię życiowej praktyce (*scire propter amare*).

Filozofia jest polemiczna – pisał Jan Woleński – a

[...] polemiki są wielce interesującym źródłem wiedzy o poglądach filozofów, albowiem wymagają nie tylko prezentacji własnych poglądów, ale także i ich obrony. Tak to już jest – dodawał – że gdy przedstawiamy tezy filozoficzne, często niezbyt dbamy o ich uzasadnienie. To właśnie naszym adwersarzom (polemistom) zawdzięczamy to, że podajemy nowe argumenty i ulepszamy stare. Polemiki są też bezcennym źródłem poznawania tzw. pierwszego życia systemu filozoficznego, gdy informują nie tylko o poglądach, lecz także o temperamencie filozofów i rozmaitych okolicznościach, na ogół nieobecnych w suchych wykładach<sup>18</sup>.

Istotnie, uwagi te, sformułowane we *Wstępie* do książki *Szkoła Lwowsko-Warszawska w polemikach*, można w zasadzie bez korekty odnieść do prezentowanych tu sporów. Jednak, choć większość dyskutantów określić można jako filozofów chrześcijańskich i wielu z nich przystałoby pewnie na taką kwalifikację, nie sposób uznać prezentowanych dyskusji za spory o charakterze, by tak rzec, „rodzinnym”. I właśnie dlatego są ciekawe z historycznofilozoficznego punktu widzenia, pokazują bowiem wielopostaciowość oraz vitalność tego nurtu. Fakt ten jednak raczej negatywnie rzutował na ich walory *stricte* teoretyczne. Rację ma bowiem Barbara Stanosz, gdy stwierdza, że:

Polemiki między przedstawicielami odmiennych szkół filozoficznych [a tak jest często w omawianych przeze mnie przypadkach – M.T.] rzadko zasługują na uważną lekturę; obfitują w nieporozumienia i przejawy nieżyczliwości interpretacyjnej, często posuniętej aż do przypisywania adwersarzowi intelektualnej

18 J. Woleński, *Szkoła Lwowsko-Warszawska w polemikach*, Warszawa 1997, s. 7.

ślepoty. Nieporównanie poważniejsze, a dzięki temu ciekawsze – pisze Stanosz – są spory filozoficzne toczone „w rodzinie”...<sup>19</sup>

Okazuje się jednak – przykładem dyskusje o punkt wyjścia etyki w szkole lubelskiej, o których będzie mowa – że i one toczą się nieraz w zagęszczonych emocjami atmosferze, bardziej utwierdzając dyskutantów w zajmowanych stanowiskach, niż skłaniając do modyfikacji własnych przekonań.

Rozważając relację autor – krytyk, Witold Gombrowicz pytał w *Dzienniku 1957–1961*: „Czymże jest ten, czy inny, utwór? »Dziełem sztuki«, »zjawiskiem kulturalnym«, »wykładnikiem procesów społecznych«, »źródłem wzruszeń estetycznych« – czy też może jest to jednak i przede wszystkim dzieło czyjeś, wchodzące w skład czyjegoś życia, będące czymś wysiłkiem duchowym”<sup>20</sup>. Tak jest w istocie. Rację ma zatem autor *Kosmosu*, gdy pisze nieco dalej, że książka – oczywiście także ta – wyrasta z czyjejś rzeczywistości, z czyjegoś przeżycia, a od autora/krytyka, a w tym wypadku od historyka filozofii, można oczekiwać, że sam siebie wprowadzi na scenę, którą obserwuje<sup>21</sup>. W tę samą stronę zmierza Bourdieu, gdy pisze w posłowie do *Homo academicusa*:

Nie sposób pominąć pracy obiektywizacji obiektywizującego podmiotu. To poprzez obranie za przedmiot badań warunków historycznych jego własnej produkcji, a nie na drodze jakiejś refleksji transcendentalnej, podmiot naukowy może zyskać pewną teoretyczną kontrolę nad własnymi strukturami i skłonnościami, jak i nad uwarunkowaniami, których są one wytworem. Tym samym może również zapewnić sobie konkretne środki wzmagające jego zdolność do obiektywizacji. Jedynie taki rodzaj socjoanalizy – nieulegającej narcystycznemu samozadowoleniu i niecierpiącej z niego – przyczynić się może realnie do zastosowania przez badacza wobec rodzimego świata tego rodzaju zdystansowanego oglądu,

19 Zob. blurb książki A. Zabłudowskiego: *Polemiki filozoficzne. Prace zebrane*, Warszawa 2009.

20 W. Gombrowicz, *Dziennik 1957–1961*, Paryż 1987, s. 151.

21 Ibidem, s. 152.

z jakiego etnolog spontanicznie ogląda świat, w który nie jest uwi-  
 kłany głębokim porozumieniem płynącym ze współuczestnictwa  
 w społecznej grze – w owym *illudio*, które nadaje realną wartość  
 tak stawkom, jak i samej grze<sup>22</sup>.

W ramach lakonicznej próby uczynienia zadość tym sugestiom, w tej mierze, w jakiej wydaje mi się to niezbędne i jest dla mnie w tej chwili możliwe, chciałbym napisać kilka słów o sobie. Otóż inicjację filozoficzną zawdzięczam dwóm filozofom – nie jestem jednak ich uczniem – to Józef Życiński oraz Józef Tischner. W pamiętnym roku 1981, jeszcze jako student Politechniki Śląskiej, miałem okazję wysłuchać w przepełnionej auli Wydziału Matematyki UŚ wykładu Życińskiego o Whiteheadzie i Russellu, o okolicznościach powstania i głównych ideach *Principia Mathematica*. Patronowało mu NZS, podczas często ogłaszanych wówczas przez tę organizację godzin wolnych od zajęć. Wykład był błyskotliwy, dowcipny, erudycyjny, pełen anegdot pokazujących, jak filozofia i matematyka łączyły się z życiem filozofów. Nigdy wcześniej nie słyszałem tak porywającego oratorskiego opisu. Mniej więcej w tym samym czasie zacząłem coraz częściej zamiast do Gliwic jeździć do Krakowa, na seminaria Tischnera. Czytał i omawiał ze studentami nowo powstałego PAT-u między innymi *Dialogi* oraz *O Państwie bożym* św. Augustyna. Oprócz kilku zamazanych obrazów nic istotnego nie pozostało w mojej pamięci, poza tym, jak podczas jednych zajęć stwierdził, że Étienne Gilson, autor *Wprowadzenia do nauki świętego Augustyna*, zupełnie go nie zrozumiał, całkowicie się z nim rozminął. Nie pamiętam kontekstu tej wypowiedzi ani argumentacji, na pewno była przekonująca dla słuchaczy. Gdy jednak udało mi się w końcu dotrzeć do tej książki byłem zaskoczony – jako student politechniki nie potrafiłem pojąć, jak można nic nie rozumieć z Augustyna, skoro napisało się na jego temat tak obszerne, jak się okazało, dzieło.

Z Tischnerem spotkałem się dwa lata później w Lublinie. Byłem już wówczas studentem pierwszego roku KUL-owskiej filozofii,

---

22 P. Bourdieu, *Homo academicus. Posłowie – dwadzieścia lat później*, „Praktyka Teoretyczna” 2013, nr 1, s. 33.

z zapalem czytającym księgi o substancji *Metafizyki* Arystotelesa oraz *O bycie i istocie* Tomasza z Akwinu z komentarzami Mieczysława A. Krąpca. To ta trójca wprowadzała mnie w filozoficzną teorię. Przyjechał na kameralną konferencję, bodaj z estetyki, zorganizowaną przez prof. Antoniego B. Stępnia w czytelni profesorskiej biblioteki uniwersyteckiej przy ulicy Chopina. Pamiętam dobry humor uczestników. Tischner był swobodny, pewny siebie i zręczny w polemicznych utarczkach. Coś mówiło się o antagonizmie między nim a filozofami z KUL-u, nie znałem jednak kontekstu tych napięć i raczej mało mnie one wówczas obchodziły. Należałem do małej grupki słuchaczy studentów, którzy w przerwach zamieniali się na krótko w satelity planety Tischner. Na pytanie jednej z moich koleżanek: czy można przenieść się stąd na PAT? – filozof, zmęczony zapewne takimi właśnie skutkami własnego magnetyzmu, odpowiedział: zostańcie tutaj i przyjdźcie do nas po studiach. Z czasem dowiadywałem się coraz więcej o przebiegu i istocie sporów, które między innymi opisuję w tej książce. Filozofię skończyłem ostatecznie na KUL-u i choć z dyplomem nie czułem się tomistą, nie brałem pod uwagę dalszych studiów w Krakowie. Będąc historykiem filozofii mogę natomiast powiedzieć – parafrazując *dictum* Adelarda z Bath – że od moich lubelskich mistrzów nauczyłem się brać rozum za przewodnika, nie zaś niewolniczo podążać na łańcuchu moralizującego autorytetu<sup>23</sup>.

Pragnę podziękować gronu znakomitych socjologów kultury, Paniom Doktor Monice Gnieciak, Barbarze Lewickiej, Marii Tyl (mojej córce) oraz Panom – Doktorowi Marcinowi Gackowi i Profesorowi Krzysztofowi Łęckiemu. W czasach pandemii miałem możliwość dyskusowania z nimi na temat projektu pracy i były to rozmowy niezapomniane oraz niezwykle dla mnie cenne. Zwłaszcza kontakt z Profesorem stwarzał korygujący, zbyt rzadko jednak, ubolewam, osiągalny dla mnie układ odniesienia, bez którego książka ta mogłaby się w ogóle nie ukazywać.

---

23 Zob. J. Le Goff, *Inteligencja w wiekach średnich*, przeł. E. Bąkowska, Warszawa 1966, s. 75.

# Rozdział 1

## Wprowadzenie. Filozofia chrześcijańska w powojennej Polsce jako rzeczywistość społeczna

Przestrzeń filozoficzną w powojennej Polsce tworzyły cztery nurty: marksizm, fenomenologia, filozofia analityczna i tzw. filozofia chrześcijańska<sup>1</sup>. Co do tego, w ramach zróżnicowanych preferencji teoretycznych i formułowanych ocen, panuje wśród badaczy zgoda<sup>2</sup>. To one współtworzyły, mówiąc językiem Pierre'a Bourdieu, polskie pole filozoficzne do końca lat osiemdziesiątych. Pole lokalne

- 
- 1 Określenia „filozofia chrześcijańska” używam w znaczeniu historycznym. W okresie, który obejmuje to studium, mimo kontrowersji, jakie wzbudzało w środowiskach nim określanych, znajdowało się w powszechnym użyciu. Nawiązuję tu m.in. do M.A. Krąpca, który uważał, że pojęcie filozofii chrześcijańskiej rozumieć można historycznie – wówczas odnosi się do okresu, w którym filozofię tak ściśle łączono z teologią chrześcijańską, że „funkcjonowała jako istotny element tego, co można nazwać »kulturą chrześcijańską« epoki”, oraz psychologicznie – gdy filozof ma „dominującą świadomość”, że jest także chrześcijaninem. „Jednakże – dodawał – trzeba z całym naciskiem stwierdzić, że filozofia »sama w sobie« wymyka się wszelkim tego rodzaju określeniom. Charakter filozofii, tak samo jak charakter każdej nauki, wyznaczony jest tylko i wyłącznie przez jej przedmiot i metodę” – zob. *O filozoficznej „szkole lubelskiej”. Rozmowa z o. Mieczysławem Albertem Krąpcem*, „Tygodnik Powszechny” 1968, nr 42, s. 6. Za kanoniczne ujęcie problemu filozofii chrześcijańskiej, z metafizycznego punktu widzenia, w polskiej literaturze filozoficznej interesującego mnie okresu uznaję natomiast uwagi S. Kamińskiego zawarte w: *Metody współczesnej metafizyki (część II)*, „Roczniki Filozoficzne” 1978, t. 24, z. 1, s. 6–11.
  - 2 Mam na myśli np. następujące opracowania: J. Tischner, *Sytuacja w filozofii po II wojnie światowej*, w: idem, *Polski kształt dialogu*, Paryż 1981, s. 17–28; W. Chudy, *Filozofia polska po II wojnie światowej (Szkielet)*, „Studia Philosophiae Christianae” 1985, 21, nr 1, s. 129–141; M.J. Siemek, *Filozofia i społeczeństwo w powojennej Polsce*, w: idem, *Wolność, rozum, intersubiektywność*, Warszawa 2002, s. 307–323; J. Perzanowski, *Bajdy, bajki i ziarno prawdy o współczesnej filozofii polskiej*, <https://portal.tezeusz.pl/2009/08/21/bajdy-bajki-i-ziarno-prawdy-o-wspolczesnej-filozofii-polskiej/> (dostęp: 31.10.2023).

i peryferyjne zarazem, o czym świadczą miejsce polszczyzny w hierarchii języków filozoficznych, skala polskiej recepcji dzieł wyznaczających obszary dyskusyjne i tendencje w centrach pola międzynarodowego, a także obecność w nim polskiej literatury filozoficznej w przekładach na języki dominujące.

Nie dążąc do wszechstronności ujęcia omawianej problematyki, przyglądam się w tym rozdziale – przez pryzmat wybranych koncepcji francuskiego socjologa – interesującym mnie fragmentom historii (sub)pola filozofii chrześcijańskiej. Mam bowiem nadzieję, że przez osiągnięty w ten sposób dystans dobrze nieraz znanym faktom i zjawiskom nadać będzie można inny sens niż proponowany w zastanych opracowaniach historycznofilozoficznych. Czynię to na prawach eksperymentu zastosowania w historiografii filozofii narzędzi sprawdzających się dobrze w socjologii historycznej<sup>3</sup>. Tradycyjne ujęcia mają swoje niewątpliwe zalety, ale i ograniczenia, których filozofowie i historycy filozofii czasem nie dostrzegają, absolutyzując swój punkt widzenia. W *Medytacjach pascaliańskich* Bourdieu wyostrzył to napięcie, przeciwstawiając *społeczną historię filozofii*, która odnosi rzeczywistość teoretyczną do historii społecznej pola filozoficznego, *filozoficznej historii filozofii*, ukazującej i wyjaśniającej dzieje filozofii w ramach autonomicznego rozwoju teorii filozoficznej. Uważał, że zapomnienie o społecznych realiach

3 Podobne próby podejmowane były np. przez socjologów literatury, zob. *Literatura polska po 1989 roku w świetle teorii Pierre'a Bourdieu. Podręcznik*, red. G. Janekowicz, P. Marecki, M. Sowiński, Kraków 2015; współautor/redaktor tej pracy P. Marecki pisze we *Wstępie*: „Samo przyłożenie narzędzi francuskiego socjologa do kontekstu polskiego jest formą eksperymentu, w wyniku którego owe narzędzia zostały ponownie »wynalezione«. Pozostajemy w tej praktyce w zgodzie z literą pism samego Bourdieu, który zachęcał do podobnych eksperymentów. Użycie jego słownika do objaśniania polskiej literatury jest traktowane jako gest »równie wynalazczy i oryginalny, jak akt początkowy« (s. 12). Zob. także M.[aria] Tyl, *Od heteronomii do (relatywnej) autonomii. Rozwój polskiego pola sztuki w latach 1945–1981*, w: *Polskie nauki społeczne w kontekście relacji władzy i zależności międzynarodowych*, red. T. Zarycki, Warszawa 2022, s. 139–154; T. Zarycki, *Polskie pole władzy w XX wieku jako generator znaczeń. Szkic ujęcia syntetycznego*, w: *Polskie nauki społeczne...*, s. 14–15; analogicznym eksperymentem jest książka przywołanej autorki: M. Tyl, *Mai-68: Révolution symbolique ou inertie institutionnelle? L'enseignement artistique à l'École Nationale Supérieure des Beaux-arts dans la tourmente*, Éditions du Littéraire, Paris 2017.

filozofowania prowadzi do pominięcia ważnych czynników rzeczywistości historycznej, które choć mieszczą się poza teorią, filozofowanie istotnie warunkują. Innymi słowy, społeczna historia filozofii stwarza możliwość wglądu w zewnętrzne uwarunkowania myślenia, nabywania i kumulowania kompetencji filozoficznych, także sprawowania dzięki nim symbolicznej władzy. Demaskuje przy tym ten rodzaj filozoficznej świadomości fałszywej, która marginalizuje „podstawę rozumu społecznego”, chcąc bez reszty uprawomocnić siebie w obrębie aktywności wyłącznie teoretycznej<sup>4</sup>. Czy w związku z tym przeciwstawienie społecznej i filozoficznej historii filozofii jest w tym opracowaniu wartościujące? Z całą pewnością nie. Chodzi po prostu o dwie odmienne perspektywy patrzenia na przeszłość filozofii, które mogą funkcjonować efektywnie obok siebie lub wzajemnie się dopełniać, choć z doraźnie przyjmowanego punktu widzenia jedna lub druga może być dla badacza (stosownie do realizowanych celów) mniej istotna (lub nieistotna wcale), co nie znaczy, że jest gorsza – bezwzględnie mniej wartościowa<sup>5</sup>. Jest inna. Z całą pewnością też w społecznej historii filozofii nie szukam kryterium oceny ani poszczególnych typów filozofii, ani tym bardziej teoretycznych dokonań filozofów. Byłby to absurd. Chcę natomiast dzięki jej perspektywie odsłonić uwarunkowania zewnętrzne filozofowania, których filozofowie czasem nie dostrzegają lub nie chcą dostrzegać, uznając je za nieistotne.

4 P. Bourdieu, *Medytacje pascaliańskie*, przeł. K. Wakar, Warszawa 2006, s. 64–71.

5 Filozoficznej historii filozofii poświęciłem książkę *Filozofia, historia, historia filozofii. Filozoficzne konteksty polskiej historiografii filozofii XX wieku*, Katowice 2012. W dystynkcjach *Medytacji pascaliańskich* widzę nie chęć zdezwuowania filozoficznej historiografii, lecz reakcję socjologa (posiadającego *notabene* filozoficzne wykształcenie zdobyte w École normale supérieure oraz rozległe filozoficzne zainteresowania – zob. np. P. Bourdieu, L.J.D. Wacquant, *Zaproszenie do socjologii refleksyjnej*, przeł. A. Sawisz, Warszawa 2001, s. 141–153) na hermeneutyczną chorobę „rytualnego balsamowania” kanonicznych tekstów filozoficznych w ramach „profesorskiej praktyki komentowania”, opisaną np. przez H. Schnädelbacha w: *Morbus hermeneuticus – tezy na temat pewnej choroby filozoficznej*, przeł. K. Krzemieniowa, w: idem, *Rozum i historia. Odczyty i rozprawy*, Warszawa 2001, s. 221–227. Rozróżniając wskazane typy historiografii, sprzeciwiał się Bourdieu marginalizacji znaczenia społecznych uwarunkowań filozofii – zob. P. Bourdieu, *Medytacje...*, s. 70–71.

## 1.

Otóż myśleć w kategoriach pola, powiada Bourdieu, to myśleć relacjonalnie, to uwalniać się od *substancjalizmu*, którym samorzutnie przesiąknięte jest, jego zdaniem, myślenie o różnych obszarach świata społecznego. Parafrazując słynne *dictum* Hegla, autor *Homo academicusa* stwierdzał, że „realne jest relacjonalne”<sup>6</sup>. Pole jest bowiem terenem stale aktywnie oddziałujących na siebie układów sił i walk zmierzających do ich przekształcenia, jest przestrzenią permanentnej zmiany – zatem historii – wynikającej z napięcia między ośrodkami sił, które się w nim stykają<sup>7</sup>. W obrazie rozpatrywanego w ten sposób wycinka rzeczywistości społecznej należy zatem zamiast izolowanych zazwyczaj „bytów” (w tym przypadku filozofów, dzieł, doktryn, szkół, nurtów, instytucji naukowych etc.) uchwycić, na ile to możliwe, istotne relacje, w które wzajemnie ze sobą wchodzi<sup>8</sup>.

Kluczowe jest jednak przede wszystkim ustalenie pozycji, jaką dane (sub)pole zajmuje w stosunku do pola władzy<sup>9</sup>. Z punktu widzenia tej relacji najistotniejszym problemem wszystkich podmiotów uniwersum polskiej filozofii powojennej, zwłaszcza zaś filozofii chrześcijańskiej, była kwestia autonomii. Z powodu swojego przedmiotu, tradycyjnych formacyjnych oraz doktrynalnych funkcji, służebnych związków z całym korpusem nauk teologicznych,

6 P. Bourdieu, L.J.D. Wacquant, *Zaproszenie...*, s. 77–78.

7 Ibidem, s. 83–87.

8 T. Warczok, (re)konstruując w kategoriach pola polski mikrokosmos literacki po 1989 roku, stwierdzał, że wszystkie tego typu obiekty, rozpatrywane na ogół w swojej osobliwości, „są oczywiście ważne, jednak ich właściwy sens objawia się dopiero wtedy, kiedy zarysuje się relacje, związki między nimi”. Zob. T. Warczok, *Dominacja i przekład. Struktura tłumaczeń jako struktura władzy w światowym i polskim systemie literackim*, w: *Literatura polska po 1989 roku w świetle teorii Pierre’a Bourdieu...*, s. 16–17. Przenosząc tę konstatację w obszar polskiej filozofii powojennej i nieco ją temperując, oczekuję, że uchwycony w ten sposób sens będzie nie tyle „właściwy”, ile pozwalający inaczej rozumieć występujące tu zjawiska.

9 Zob. P. Bourdieu, L.J.D. Wacquant, *Zaproszenie...*, s. 87; P. Bourdieu, *Reguły sztuki. Geneza i struktura pola literackiego*, przeł. A. Zawadzki, Kraków 2001, s. 327–328.

specyficznego statusu społecznego większości działających w tym obszarze uczonych filozofia chrześcijańska nie mogła być neutralna. Przeciwnie, doświadczała tak wewnątrz, jak i z zewnątrz – w tym przypadku w dwójnasób – różnych form oporu i nadzoru. Jako całość, subpole to uznać trzeba w związku z tym za heteronomiczne. Znajdowało się bowiem w orbicie bezpośredniego zainteresowania oraz oddziaływania zarówno czynników pola władzy świeckiej – ze względu na fundamentalny światopoglądowy spór, oraz władz kościelnych – ze względu na wskazane społeczne i doktrynalne funkcje. Mówiąc o autonomii, mam na myśli zakres wolności od uwarunkowań zewnętrznych, a zarazem zakres podlegania regułom wewnętrznym pola filozoficznego, które są skumulowanym efektem jego własnej historii, nie zaś standardom narzucanym z zewnątrz.

O uwikłaniu polskiej filozofii powojennej w grę z polem władzy pisano już wiele. Nie ma w związku z tym potrzeby przypomnienia spraw dobrze znanych i wielostronnie już opracowanych. Dość powiedzieć, że rewolucja symboliczna<sup>10</sup>, którą na przełomie lat czterdziestych i pięćdziesiątych usiłował przeprowadzić stalinowski marksizm siłami Adama Schaffa i podległych mu aspirantów Instytutu Kształcenia Kadr Naukowych przy KC PZPR, nie powiodła się, na szczęście<sup>11</sup>. Wyznaczyła jednak linie utrzymujących się przez lata podziałów, stworzyła stereotypy, których część przetrwała nieestety do dzisiaj, zdeterminowała trwale losy wielu aktorów tego pola, którzy dopiero z początkiem lat osiemdziesiątych otrzymali od losu szansę pełnych ideowych i filozoficznych wyzwolin. Wyobrażenie o tym, jak skomplikowana była we wskazanym kontekście sytuacja

10 W perspektywie poznawczej teorii pola akt odwrócenia istniejących hierarchii, zastąpienia starych schematów funkcjonowania nowymi, a w omawianym tu przypadku akt unieważnienia przedwojennych autorytetów oraz hierarchii pola filozoficznego, właściwych mu wyznaczników pracy naukowej i zastąpienie ich standardami wyprowadzonymi z leninowskiej zasady partyjności filozofii.

11 Zob. R. Kuliniak, M. Pandura, Ł. Ratajczak, *Filozofia po ciemnej stronie mocy. Krucjaty marksistów i komunistów polskich przeciwko Lwowskiej Szkole Filozoficznej Kazimierza Twardowskiego*, cz. 1, Kęty 2018; eidem, *Filozofia po ciemnej stronie mocy. Krucjaty marksistów i komunistów polskich przeciwko Lwowskiej Szkole Filozoficznej Kazimierza Twardowskiego*, cz. 2, Kęty 2020.

filozofii nauczanej i uprawianej na uczelniach wyznaniowych, wciąganych wówczas w bezwzględną grę polityczną, której zasady definiowała polityka wyznaniowa PRL i jej agenda – Służba Bezpieczeństwa, daje m.in. książka Dariusza Rosiaka *Wielka odmowa. Agent, filozof, antykomunista* (zwłaszcza jej rozdział *Uniwersytet*)<sup>12</sup>. Mało znane są natomiast relacje, które wiązały przekształcające się wówczas polskie pole filozofii chrześcijańskiej z polem władzy kościelnej. Wskażę je na kilku przykładach, ważnych, jak sądzę, z punktu widzenia sporu o filozofię.

W 1946 roku z inicjatywy ówczesnego biskupa lubelskiego Stefana Wyszyńskiego, Wielkiego Kanclerza KUL-u, został powołany na tej uczelni Wydział Filozofii Chrześcijańskiej, którego trzon kadrowy stanowiła przedwojenna profesura, identyfikująca się na ogół z tak zwanym tomizmem tradycyjnym (m.in. księża profesorowie: Józef Pastuszka, Antoni Korcik, Stanisław Adamczyk, Józef Iwanicki, oraz profesor Czesław Strzeszewski). Nowy wydział, tak jak cała uczelnia, funkcjonował w ładzie organizacyjnym nakreślonym przez konstytucję apostolską Piusa XI *Deus scientiarum dominus* z 1931 roku, dotyczącą uczelni katolickich (w aspekcie ogólnych metod i kierunków nauczania zobowiązywała ona do przestrzegania ustaleń encykliki Leona XIII *Aeterni Patris*, jednoznacznie uznającej myśl Doktora Anielskiego za podstawę nauczania filozofii i teologii<sup>13</sup>) oraz w komplikujących się i brutalizujących z roku na rok warunkach konfrontacji ideologicznej, której stawką było być albo nie być Kościoła w powojennej Polsce. Apogeum owych napięć stanowiło internowanie w 1953 roku wówczas już prymasa Wyszyńskiego oraz usunięcie ze stanowisk najpoważniejszych profesorów KUL-u, w tym rdzenia profesorskiego kadry wydziału filozoficznego tej uczelni<sup>14</sup>. Otóż z jednej strony, jak pisze w swoich wspomnieniach Stefan Świeżawski, te dramatyczne wydarzenia wytworzyły głęboką więź wspólnoty pokrzywdzonych, skojarzoną, niestety, z kompleksem uprzedzeń oraz nieufności wobec tych, którzy pozostali na

12 D. Rosiak, *Wielka odmowa. Agent, filozof, antykomunista*, Wołowiec 2014.

13 [https://www.vatican.va/content/pius-xi/la/apost\\_constitutions/documents/hf\\_p-xi\\_apc\\_19310524\\_deus-scientiarum-dominus.html](https://www.vatican.va/content/pius-xi/la/apost_constitutions/documents/hf_p-xi_apc_19310524_deus-scientiarum-dominus.html) (dostęp: 6.11.2023).

14 S. Janeczek, *Filozofia na KUL-u. Nurty, osoby, idee*, Lublin 2001, s. 63–67.

uczelni. Z drugiej jednak – znacznie odmłodziły podstawową kadre wydziału, nakładając na jej barki ciężary dydaktyki oraz imperatyw ponownego rozpoczęcia wszystkiego od nowa, połączony wszakże z szansą pracy na własnych zasadach<sup>15</sup>. W tych właśnie okolicznościach zaczęło kształtować się młode środowisko filozoficzne KUL-u, z zapalem organizujące się nie tylko wokół zadań dydaktycznych, lecz także, w sensie filozoficznym, wokół nowatorskich wówczas, a nieznanych lub niemających zrozumienia w gronie starej profesury, idei nowego odczytania myśli Akwinaty w duchu tomizmu egzystencjalnego Étienne’a Gilsona i Jacques’a Maritaina. Szybko rodziło się w tym środowisku przeświadczenie, że jest to recepcja źródłowa, w której dociera się do istoty filozofii Tomasza, zapoznanej przez wieki błędnych odczytań i ideologizacji. Otóż okoliczności te stały się zarzewiem kilkuletniego konfliktu, jaki rozgorzał w środowisku akademickim KUL-u między rzecznikami tomistycznej i akademickiej ortodoksji a młodymi tomistycznymi „heretykami” (środowiskiem skupionym wokół Mieczysława A. Krąpca, Stefana Swieżawskiego, Jerzego Kalinowskiego, Stanisława Kamińskiego oraz Karola Wojtyły) po powrocie prymasa z internowania oraz po odzyskaniu stanowisk i katedr przez wcześniej odsuniętych od pracy nestorów. „Cóżście zrobili z chrześcijańskością filozofii na KUL-u?” – pytał prymas Swieżawskiego i Kalinowskiego (ówczesnego dziekana wydziału), osób, zauważmy przy tym, świeckich, jednoznacznie krytycznie oceniając stan filozofii na uczelni, który wówczas zastał<sup>16</sup>.

Konfliktu, o którym mowa, nie powinno się sprowadzać tylko do tarcia o charakterze personalno-instytucjonalnym. Pytanie prymasa niesie, jak się zdaje, istotny sens (meta)filozoficzny oraz doktrynalny z wydźwiękiem politycznym. Jak pisze Stanisław Janeczek, kronikarz kulowskiej filozofii – u początków wydziału ideę filozofii chrześcijańskiej łączono z funkcją fundowania racjonalnego światopoglądu chrześcijańskiego jako całościowej wizji świata, co w realiach walki ideologicznej osiągającej kulminację właśnie

15 S. Swieżawski, *W nowej rzeczywistości 1945–1965*, Lublin 1991, s. 125–132.

16 Ibidem, s. 129. Zob. J. Kalinowski, *Poszerzone serca. Wspomnienia*, Lublin 1997, s. 220–224.

w drugiej połowie lat pięćdziesiątych nabierać musiało szczególnego znaczenia. Tymczasem imponująca działalność naukowa, którą rozwinęto na przestrzeni kilku zaledwie lat – udokumentowana w wydanych w 1956 roku przez poznańskie Pallottinum (dedykowanych i w tłumaczeniu wysłanych Gilsonowi) *Streszczeniach rozpraw doktorskich, magisterskich i seminaryjnych pisanych na Katolickim Uniwersytecie Lubelskim pod kierunkiem prof. dra Stefana Swieżawskiego (historia filozofii) i prof. dra Alberta Krąpca OP (metafizyka)* w wyborze (chodzi o prace z lat 1948–1955) – mogła wydawać się prymasowi wyzuta z elementu formacyjno-funkcjonalnego, oderwana od stanowiących wyzwanie mrocznych realiów politycznych i pogrążona bez reszty w realizacji celów *stricte* naukowych, obcych *notabene* całkowicie otaczającej go elicie<sup>17</sup>. W rzeczy samej, *Wstęp do owych Streszczeń...* – manifest teoretyczno-metodologiczny tego środowiska – był manifestem heretyckim w dwojakim sensie. Po pierwsze, wyrażał stanowisko opowiadające się za pełną autonomią filozofii, nie uwzględniał bowiem jakichkolwiek aspektów funkcjonalnych w studium filozofii; nie ma w nim słowa o chrześcijańskości uprawianej tu filozofii, o funkcjach duszpasterskich, formacyjnych lub ideologicznych/doktrynalnych; mówi się o filozofii po prostu, o potrzebie jej odnowy w obliczu powszechnego kryzysu metafizyki<sup>18</sup>.

17 Szeroko na ten temat pisze Swieżawski w rozdziale „*Gilsoniada*” swoich wspomnień – ibidem, s. 233–262. „To »opowiedzenie się« za linią gilsonowską narażało mnie – czytamy w nim – na wypicie niejednej czary goryczy; dawano mi nie raz do zrozumienia, że takie »spoczęcie w cieniu Gilsona« to wygodne unikanie własnego wysiłku i rezygnacja z osobistej postawy poszukiwawczej i twórczej, a ks. prymas Wyszyński z wyraźną niechęcią odniósł się kiedyś w rozmowie do moich słów zachwytu i uznania dla Gilsona, zaznaczając, że nie powinienem kroczyć za wzorami obcymi, lecz czerpać z polskiej tradycji duchowej i ją rozwijać” – ibidem, s. 257.

18 Zob. *Streszczenia rozpraw doktorskich, magisterskich i seminaryjnych pisanych na Katolickim Uniwersytecie Lubelskim pod kierunkiem prof. dra Stefana Swieżawskiego (historia filozofii) i prof. dra Alberta Krąpca (metafizyka)*, Poznań 1956, s. 2–10. To z takiego rozumienia filozofii wynikać będzie później postawa i stanowisko Swieżawskiego jako audytora Vaticanum II. W panującym na soborze klimacie kryzysu zaufania do tradycyjnego, nieraz zideologizowanego tomizmu, wbrew tendencjom do zwracania się w związku z tym ku filozofii współczesnej lub rezygnacji z filozofii w ogóle w działalności formacyjnej i duszpasterskiej, Swieżawski upominał się o filozofię niezależną od

Po drugie, ontyczno-egzystencjalną koncepcją bytu – czyli nowym odczytaniem Tomasza – dystansował się, powtórzę raz jeszcze, od niemal wszystkiego, co z tomizmem dotychczas łączono, rewidując zastane esencjalne interpretacje tzw. tomizmu kanonicznego. Stanisław Kamiński, nieskory do emfazy, pisał po latach, że rozwijający się po 1956 roku w Polsce tomizm egzystencjalny był awangardowy, to znaczy osadzony na badaniach historycznych, rozwijany w kontekście filozoficznym współczesności, zreflektowany metodologicznie, wierny nie tradycji, nie współczesnemu człowiekowi, lecz badanej rzeczywistości<sup>19</sup>.

## 2.

Dokonująca się nieuchronnie zmiana pokoleniowa, ale przede wszystkim autentyczne osiągnięcia tomistów egzystencjalnych, czyli kumulujący się szybko kapitał naukowy oraz społeczny tego środowiska w postaci prac naukowych i idących za nimi awansów, coraz większego uznania w krajowym polu filozoficznym, krystalizacji wewnątrzśrodowiskowych więzi i hierarchii przejawiającej się w pozycjach zajmowanych przez reprezentantów środowiska w strukturach akademickich, z czasem również w przestrzeni instytucjonalnej kościoła etc. – otóż wszystko to (lata sześćdziesiąte to złote lata filozofii na KUL-u) budowało stopniowo zaufanie władz kościelnych do tworzącej się wówczas szkoły filozoficznej, która – to zjawisko opisywane przez Bourdieu – z filozoficznej jeszcze nie tak dawno herezji przekształciła się w nową ortodoksję, zmuszoną wkrótce do konfrontacji z nowymi tendencjami wywrotowymi<sup>20</sup>.

---

ideologii i duszpasterskich potrzeb Kościoła, przekonany, że autonomiczna, realistyczna i kontemplacyjna filozofia metafizyczna – wierna rzeczywistości, którą chce badać – służy Kościołowi najlepiej. Zob. na ten temat: J. Kalinowski, S. Swieżawski, *La philosophie à l'heure du Concile*, Paris 1965. Książka została wydana po raz pierwszy między trzecią a czwartą sesją soboru. Wersja polska: *Filozofia w dobie soboru*, przeł. C. Gawryś, M. Gawryś, Warszawa 1995.

19 S. Kamiński, *Metody współczesnej metafizyki...*, s. 42–43.

20 Do „oczyszczenia” atmosfery z podejrzeń i nieufności mogła przyczynić się szczerza rozmowa Swieżawskiego z prymasem, przeprowadzona 6 listopada

Zanim nieco bliżej przyjrzyć się tej stronie dynamiki polskiej filozofii chrześcijańskiej, chciałbym zwrócić uwagę na dialektykę wchodzących tu w grę interakcji. Sygnalizowałem wcześniej, że w świetle relacyjnej epistemologii teorii pola daje się zauważyć, że im bliżej pola władzy sytuuje się dane subpole naukowe (im większe ma ono dla pola władzy znaczenie), tym bardziej jest ono heteronomiczne, tzn. pole władzy narzuca mu swoje wytyczne, wartości, standardy oraz cele. Nieuchronnie w związku z tym stawką w konfrontacji z polem władzy staje się relatywna autonomia. Można i warto o nią zabiegać, wyłaniając elitę, której reprezentanci mogliby wejść w pole władzy, stając się tym samym rzecznikami wewnętrznych interesów i wartości pola, które reprezentują<sup>21</sup>. Tę dialektykę wpływów i zależności dobrze ilustruje omawiany tu przykład. Otóż wydaje się, że na stopniowe złagodzenie napięć, na budowanie atmosfery zaufania między filozofami z KUL-u, tworzącymi wówczas zręby szkoły lubelskiej, a prymasem/episkopatem – skutkujące w latach sześćdziesiątych zdominowaniem pola filozofii chrześcijańskiej przez tomistów egzystencjalnych – wpływ miała obecność i rola w obu przestrzeniach – nauki/filozofii oraz władzy – najpierw biskupa i arcybiskupa Krakowa kardynała Karola Wojtyły, jednego ze współtwórców szkoły lubelskiej, a później innych jej wychowanków, na przykład Bohdana Bejzego, Mariana Jaworskiego czy Bronisła-

---

1961 roku. Miała ona dla filozofa duże znaczenie. Przedstawił w niej prymasowi (a przez niego episkopatowi) naukową i personalno-instytucjonalną sytuację całego środowiska oraz jego własne stanowisko sprowadzające się ostatecznie do prośby o „zaufanie i o dopuszczenie różnych dróg w służbie dla Kościoła i w tworzeniu kultury polskiej” – zob. *Tekst memoriału przedstawionego ustnie ks. kardynałowi Stefanowi Wyszyńskiemu przez Stefana Świeżawskiego podczas rozmowy w dn. 6 listopada 1961 r.*, w: S. Świeżawski, *W nowej...*, s. 344, 449–453.

- 21 Zob. na ten temat: T. Zarycki, *Polskie pole władzy w XX wieku jako generator znaczeń. Szkic ujęcia syntetycznego*, w: *Polskie nauki społeczne...*, s. 16. „Hierarchia pól – pisze tu Zarycki – wyraża się zwłaszcza siłą ich reprezentacji (reprezentantów) w polu władzy (zarówno co do ilości, jak i przede wszystkim wpływów w polu władzy reprezentantów poszczególnych pól). W drugim aspekcie chodzi o grę, jaka toczy się w każdym innym ważnym polu społecznym wziętym z osobna, a mianowicie walkę o wyznaczenie elity danego pola, gdyż elita ta wchodzi niejako z definicji w obszar pola władzy”.

wa Dembowskiego. Przedstawiciele i wychowankowie szkoły stali się zapewne formalnymi i nieformalnymi rzecznikami koncepcji filozofii forsowanej przez szkołę w obszarze władz kościelnych oraz właściwego dla szkoły rozumienia typu obecności i miejsca filozofii/tomizmu w szkolnictwie wyznaniowym. W tym wypadku, przypomnę, koncepcji filozofii maksymalnie autonomicznej (ale przecież nie całkowicie) względem instytucjonalno-ideologicznych oczekiwań pola władzy. Inaczej, obecność przedstawicieli szkoły lubelskiej w polu władzy kościelnej oraz w kierownictwie uczelni wyznaniowych (KUL, ATK) gwarantowała polu filozofii chrześcijańskiej relatywną autonomię, która dobrze *notabene* wpisywała się po Soborze Watykańskim II w ogólne zalecenia Magisterium Kościoła.

Każde to z większą rezerwą spojrzeć na obiegowe przekonania, że to Józef Tischner jako pierwszy upomniał się o pluralizm myślenia w polskim Kościele i wywalczył go swoją niezłomną postawą w sporze z „ortodoksją” tomistyczną (Tischner w rozmowie z Adamem Michnikiem dawał do zrozumienia, że to myślenie wyzwolił<sup>22</sup>). Wydaje się raczej, że filozof z Łopusznej, jak nazywają go niektórzy, wszedł w przestrzeń poszerzającej się wolności i liberalizacji, otworzoną szeroko przez soborowy ruch *aggiornamento* – a w realiach polskich, wcześniej, także przez tomistów egzystencjalnych – i po prostu swoją aktywnością ją wypełnił. Nawet przed soborem nikt nie zmuszał go przecież do zajmowania się tomizmem, nie utrudniał opracowania pod kierunkiem Romana Ingardena fenomenologicznego doktoratu. Nie przeszkadzano mu ani w stypendialnym wyjeździe do Leuven w związku z badaniami nad fenomenologią świadomości egotycznej, ani w przewodzie habilitacyjnym – nic o tym nie wiadomo (przynajmniej piszącemu niniejsze). To zaś, że w polu tym w latach pięćdziesiątych, sześćdziesiątych i siedemdziesiątych dominowali tomiści – co może stwarzać z zewnątrz wrażenie monopolu – wiązać trzeba nie z opresyjną lub protomistyczną polityką edukacyjną Kościoła, lecz – obok wskazanych wcześniej powodów – z siłą wielowiekowej tradycji tomistycznej w nauczaniu Kościoła oraz z peryferyjnością całości pola filozoficznego w PRL

22 A. Michnik, J. Tischner, J. Żakowski, *Między Panem a Plebanem*, Kraków 1995, s. 206–207.

we wskazanym okresie w stosunku do centrów filozoficznych pola międzynarodowego. Po prostu, w latach sześćdziesiątych i siedemdziesiątych żelazna kurtyna wciąż była szczelna, a to, czym żyła filozofia w ważnych międzynarodowych ośrodkach filozoficznych, było w Polsce słabo znane. Jeszcze inaczej rzecz ujmując, nie było – z wyłączeniem wąskich elit – dostępu do podstawowych źródeł, a transfer idei był w znaczącym stopniu ograniczony i kontrolowany przez pole władzy politycznej PRL, jako że myśleniem jego władarzy rządziła wówczas wciąż zasada partyjności filozofii (*vide* rozprawa z rewizjonizmem marksistowskim w drugiej połowie lat sześćdziesiątych)<sup>23</sup>.

### 3.

Kategorii *ortodoksja*, *herezja* używam nie z intencją wartościującą i z konotacją religijną/religioznawczą, lecz przede wszystkim w znaczeniu teorii pola, mając na myśli odpowiednio: siły dominujące w polu, narzucające mu swoje standardy i kryteria wartości, oraz siły, które zdecydowanie zastane *status quo* chcą zmienić. Otóż opracowany na soborze dekret o formacji kapłańskiej *Optatam totius*, promulgowany przez Pawła VI w październiku 1965 roku, zalecał łączyć w edukacji filozoficznej „wieczne i wartościowe dziedzictwo” z wynikami badań filozoficznych „nowszej doby”, zacieśniać kontakty z naukami ścisłymi (punkt 15), a w teologii – aby alumni poznając dobrze dzięki filozofii „ ducha obecnych czasów”, nauczyci się głęboko wnikać spekulatywnie w tajemnice zbawienia, mając za mistrza św. Tomasza (punkt 16)<sup>24</sup>. Analogiczne sugestie

23 Trzeba jednak pamiętać, że horyzonty filozoficzne polskich tomistów, nawet mimo tych ograniczeń, były wówczas szerokie i obejmowały nie tylko fenomenologię (przez kontakty tego środowiska, zwłaszcza A.B. Stępnia, z R. Ingardenem oraz schelerowskie studia K. Wojtyły) czy też polską tradycję filozofii analitycznej (przez formację takich uczonych, jak S. Świeżawski, S. Kamiński czy A. Korcik). Zob. na ten temat trafne uwagi: R. Legutko, *O filozofach i filozofii w Polsce*, „Znak Idee” 1990, nr 2, s. 104–107.

24 [https://www.vatican.va/archive/hist\\_councils/ii\\_vatican\\_council/documents/vat-ii\\_decree\\_19651028\\_optatam-totius\\_lt.html](https://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_decree_19651028_optatam-totius_lt.html) (dostęp: 6.11.2023).

i zalecenia niosła z sobą otwarta na współczesność soborowa deklaracja o wychowaniu chrześcijańskim *Gravissimum educationis* (punkt 10)<sup>25</sup>.

Po soborze wciąż obowiązująca konstytucja *Deus scientiarum dominus* została w związku z tym prowizorycznie dostosowana do nowej sytuacji instrukcją *Normae quaedam* z 1968 roku. Potwierdzała ona jednoznacznie wyróżnioną pozycję św. Tomasza z Akwinu w filozoficzno-teologicznej edukacji katolickiej. W posoborowej rzeczywistości Kongregacja do spraw Nauczania Katolickiego zmierzała jednak, co zrozumiale, do opracowania nowej konstytucji, prowadząc na szeroką skalę konsultacje ze środowiskami akademickimi uczelni katolickich w ramach dwóch Międzynarodowych Kongresów Studiów Kościelnych. Rzecz w tym jednak, że już od początku lat siedemdziesiątych stwierdzano niezgodne z ustaleniami soboru zaniedbywanie filozofii w kształceniu kapłanów. W realiach polskich na łamach „Tygodnika Powszechnego” opisywał to zjawisko uczeń Krąpca i uczestnik soboru biskup Bejze. Stwierdzał pogłębiający się brak zainteresowania polskiego kleru studiami filozoficznymi, odnotowywał głosy podważające nieodzowność filozofii klasycznej w teologii, skojarzone, jak się wyraził, z demonstacją totalnej odrazy dla tomizmu, bez wskazywania metodologicznie uzasadnionych alternatyw<sup>26</sup>. Bejze nie wymieniał nazwisk, wiadomo jednak, że od początku lat siedemdziesiątych na łamach ogólnodostępnej prasy katolickiej toczył się ożywiony spór na temat źródeł kryzysu chrześcijaństwa między nieprzejednanym krytykiem tomizmu – Tischnerem a utrwalającymi wówczas własne standardy w pracy badawczej i w nauczaniu tomistami egzystencjalnymi z KUL-u oraz z ATK. Bez ryzyka znaczącego rozminięcia się z intencją artykułu można domniemywać, że Bejze nie wprost właśnie do tych napięć się odwoływał, korzystając z nadarzającej

25 [https://www.vatican.va/archive/hist\\_councils/ii\\_vatican\\_council/documents/vat-ii\\_decl\\_19651028\\_gravissimum-educationis\\_en.html](https://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_decl_19651028_gravissimum-educationis_en.html) (dostęp: 6.11.2023).

26 B. Bejze, *Uczelnie katolickie w nurcie odnowy*, „Tygodnik Powszechny” 1977, nr 41, s. 2; na podobne zjawiska w ośrodkach kształcenia jezuitów zwracał uwagę artykuł J. Popiela, *Jezuici o nauczaniu filozofii*, „Tygodnik Powszechny” 1978, nr 5, s. 1, 2, będący relacją z sympozjum zorganizowanego we wrześniu 1977 roku na Gregorianum.

się sposobności, którą stwarzał II Międzynarodowy Kongres Studiów Kościelnych (Watykan, listopad/grudzień 1976 roku). To z tego wydarzenia zdawał relację czytelnikom „Tygodnika Powszechnego”. Problem polegał na tym, pisał Bejze, że oczekiwano gotowości całkowitego i niezwłocznego wdrożenia na uczelniach wyznaniowych ustaleń przygotowywanej konstytucji z chwilą jej wejścia w życie, a w tym, w realiach polskich, widział kłopot.

Staram się przede wszystkim rejestrować stan świadomości uczestników omawianych dyskusji. Sprawa jest jednak w tym wypadku złożona. Okazuje się, że dokumenty soborowe i posoborowe – z interesującego mnie punktu widzenia charakteryzujące się na ogół wysokim stopniem ogólności i formułowane w retoryce sugestii, zaleceń lub wskazań, a nie jednoznacznie i stanowczo wyrażanych oczekiwań – oraz samą rzeczywistość posoborową można było interpretować odmiennie. Skonfrontujmy na przykład cztery perspektywy.

I tak, biskup Bejze świadomy był złożoności problemu tomizmu na soborze. Widział realny wpływ tego nurtu na kształtowanie się myśli soborowej, co łączył z faktem tomistycznej formacji większości jego uczestników. Wyrażał przekonanie, że tomizm wykazał w ten sposób „zdolność do funkcjonowania w czasach współczesnych”, tyle tylko, że język i metodę „metafizyki chrześcijańskiej” trzeba, jego zdaniem, uwspółcześnić<sup>27</sup>. Dla Romana Ameria natomiast w kluczowych dokumentach soboru (np. w *Optatam totius*) dokonano się odejście od *Aeterni Patris* i rozwodnienie doktrynalne katolicyzmu. Filozoficzny tomizm po soborze zdeformowano i zmarginalizowano (vide Edward Schillebeeckx OP), teologia posoborowa zaś charakteryzować się miała, jego zdaniem, odrzuceniem tomizmu jako filozofii. Zwyciężył za to, według Ameria, pluralizm, historyzm („mobilizm”), sceptycyzm oraz perspektywa podmiotowa i relatywizm<sup>28</sup>. Dietrich von Hildebrand z kolei widział w opacznej

27 Bp B. Bejze, *Rozmowa z prof. Stefanem Swieżawskim o Soborze Watykańskim II nazajutrz po jego zakończeniu*, „Łódzkie Studia Teologiczne” 1996, nr 5, s. 293. Swieżawski, w relacji Bejzego, miał głęboko przeżyć panującą podczas obrad „wolność myśli i słowa”.

28 R. Amerio, *Iota unum. Analiza zmian w Kościele katolickim w XX wieku*, Komorów 2009, s. 615–635.

lub powierzchownej lekturze dokumentów soborowych katalizator sekularyzacji – konia trojańskiego wprowadzanego w posoborowy katolicyzm przez teologicznych dyletantów. Przejawiał się on w fałszywych podziałach na katolicyzm konserwatywny i postępowy, w zastępowaniu tomizmu, czyli filozofii dobrze zharmonizowanej z Objawieniem oraz zgodnej z nauką Kościoła (którą można i trzeba poprawiać, a nie dogmatycznie, „hurtowo” akceptować), „nową filozofią Kościoła”, czyli, dla Hildebranda, filozofią fałszywą (Kanta, Hegla, Heideggera, Freuda)<sup>29</sup>. Tischner zaś, nie powołując się na literę dokumentów kościelnych, uważał, że to tomizm właśnie – jakkolwiek go pojmować, tomizm w każdej postaci, nadal po soborze determinujący życie Kościoła – odpowiada bezwarunkowo za zjawiska posoborowego kryzysu katolicyzmu, któremu chciał zaradzić, stawiając, wbrew Hildebrandowi, właśnie na filozofię współczesną. Można z tego wyciągnąć wniosek, że wolności oraz pluralizmu w myśleniu i życiu Kościoła było po soborze na tyle dużo – pomijam ocenę tego faktu – że bez skrępowania można było czynić z nich niemal dowolny użytek.

#### 4.

Bohdan Cywiński określił *Schylek chrześcijaństwa tomistycznego* – dla wielu trafnie – jako „tezy wittenberskie” Tischnera<sup>30</sup>. Konsekwentnie, bez późniejszych korekt głoszone w nim stanowisko sprowadzić można do trzech obrazoburczych w polskich realiach przełomu lat sześćdziesiątych i siedemdziesiątych tez generalnych<sup>31</sup>. Pierwsza – w sensie filozoficznym/teoretycznym tomizm

29 D. von Hildebrand, *Koń trojański w mieście Boga*, przeł. J. Wocial, Warszawa 2022, s. 21–30, 87–103.

30 B. Cywiński, *Tezy wittenberskie Józefa Tischnera*, „Rzeczpospolita” 2000, nr 229, s. E2–E4.

31 Jako kontrpunkt zob. list *Lumen ecclesiae* z 20 czerwca 1974 roku Pawła VI do generała zakonu dominikanów Wincentego de Couesnongle z okazji 700-lecia urodzin Akwinaty: [https://www.vatican.va/content/paul-vi/la/letters/1974/documents/hf\\_p-vi\\_let\\_19741120\\_lumen-ecclesiae.html](https://www.vatican.va/content/paul-vi/la/letters/1974/documents/hf_p-vi_let_19741120_lumen-ecclesiae.html) (dostęp: 7.11.2023).

jest całkowicie przestarzałą orientacją filozoficzną, która z racji swoich metodologicznych i tematycznych opcji nie jest w stanie nawiązać twórczego dialogu z filozofią współczesną, ograniczając się w konfrontacjach z nią do autoapologetyki. Druga – tomizm zawodzi z punktu widzenia duszpasterskiego, w jego języku nie sposób wyrazić doświadczeń i dylematów współczesnego człowieka, rozumiejąco dotrzeć do niego, na skutek czego wierni, ze względu na tomizm obecny w doktrynie i w praktykach liturgicznych, odchodzą z Kościoła, pełna natomiast rozmaitych chrześcijańskich inspiracji jest filozofia współczesna. Trzecia – tomizm deformuje ewangeliczne Objawienie; logika teologii spekulatywnej tomizmu zniekształca aksjologiczną logikę Objawienia, czyni z Chrystusa – „fundamentu aksjologicznego Objawienia” – jeden z kolejnych spekulatywnych wniosków teologicznych.

Wynikający stąd spór, powtórzę raz jeszcze, stał się istotnym przejawem dynamiki polskiej filozofii chrześcijańskiej, świadectwem liberalnych zmian w Kościele posoborowym, poszerzających przestrzeń wolności, a zatem i potencjalnego pola walki. Tym, jak się zdaje, można tłumaczyć fakt, że początkowo w toku dyskusji na temat *Schyłku...* nikt otwarcie nie podjął kwestii ortodoksyjności (tym razem chodzi o sens doktrynalny) wywrotowych tez tego tekstu. Cienie wątpliwości w tej kwestii dają się dostrzec – jak zobaczymy – w polemice Jacka Salija. Bejze w przywołanym artykule z 1977 roku stwierdzał tylko niepokojący rozróż między jednoznacznymi, jak uważał, zaleceniami dokumentów Magisterium Kościoła a przejawami ostentacyjnego dezawuowania tomizmu, co w ówczesnych realiach polskich wiązać trzeba oczywiście z licznymi już wówczas wypowiedziami Tischnera. Nie miał jednak co do tego wątpliwości i podjął sprawę otwarcie Vittorio Possenti, gdy *Schyłek...* wraz z innymi tekstami autora *Myślenia według wartości* wszedł we włoski obieg intelektualny za sprawą inicjatywy wydawnictwa CSEO (Centro Studi Europa Orientale w Bolonii), które opublikowało w 1984 roku zbiór jego szkiców *I metodi del pensare umano*. W swojej recenzji – Józef Tischner – kontestator tomizmu – Possenti twierdził, że poglądy sformułowane w *Schyłku...* godzą w katolickie rozumienie teologii spekulatywnej, w ustalenia Soboru Watykańskiego II oraz w autorytet Magisterium Kościoła,

uosobiony w nauczaniu Jana Pawła II<sup>32</sup>. Wróć jeszcze do opinii Possentiego, teraz natomiast chciałbym zauważyć, że Tischner w rozmowie z Michnikiem i Żakowskim, wspominając okoliczności towarzyszące polskiej publikacji słynnego artykułu, na pytanie o instytucjonalną reakcję ze strony ówczesnych czynników kościelnych stwierdził, że była, ale nie miała – poza wyjaśniającą rozmową w gronie filozofów i teologów z Papieskiego Wydziału Teologicznego – żadnych praktycznych konsekwencji. „Cokolwiek by się rzekło, w myśli filozoficznej – a w zasadzie także teologicznej – krakowskiego katolicyzmu istniał już oczywisty pluralizm” – podsumowywał skutki swojej publikacji<sup>33</sup>. Istotnie, trzy lata po napisaniu omawianego artykułu – co zaskakuje w kontekście uwag Possentiego – wówczas arcybiskup metropolita krakowski Karol Wojtyła mianował Tischnera docentem PAT-u<sup>34</sup>. Rzadka natomiast wśród filozofów i zróżnicowana tematycznie aktywność publicystyczna w latach siedemdziesiątych pozwoliła autorowi *Schyłku...* zająć rychło mocną pozycję w samym centrum pola filozofii chrześcijańskiej, a w latach osiemdziesiątych stać się autorytetem intelektu-

32 Zob. V. Possenti, *Józef Tischner – kontestator tomizmu*, przeł. I. Zieliński, „Zeszyty Naukowe KUL” 1984, nr 3, s. 76–77; pierwodruk: *Josef Tischner – contestatore del tomismo*, „Studi cattolici” 1984, nr 278–279, s. 287–290.

33 A. Michnik, J. Tischner, J. Żakowski, *Między Panem a Plebanem...*, s. 207.

34 Zob. Z. Stawrowski, *Dobre było*, „Znak” 2002, nr 565, s. 129–130. Stawrowski, uczeń Tischnera, następująco wymierzył skalę zarzutów sformułowanych w *Schyłku...* pod adresem tomistycznego katolicyzmu i właściwej mu praktyki: „Ale sprawa dotyczyła czegoś o wiele bardziej poważnego, nie chodziło w niej jedynie o teoretyczny spór między różnymi szkołami filozoficznymi. Swoim tekstem Tischner – to było jego: »tu stoję i nie mogę inaczej« – otwarcie stawiał sprawę reformy obszaru, który uważał za swój podstawowy krąg odpowiedzialności, obszaru duszpasterskiej misji Kościoła. Wskazywał, że tomizm, postrzegany jako oficjalna katolicka filozofia, usiłując zamknąć chrześcijańskie przesłanie w systemie wiedzy, ideologizuje wiarę i zasłania Objawienie. [...] Jeśli pamiętamy, że wszyscy ówcześni polscy księża i biskupi byli uformowani przez tomizm, tekst wieszczący kres tomistycznego chrześcijaństwa musiał oznaczać włożenie kija w mrowisko. Reakcja na Tischnerowskie tezy nie przekroczyła jednak obszaru merytorycznej dyskusji, w czym duża zasługa kardynała Wojtyły. Mimo poważnych zastrzeżeń zgłaszanych przez oponentów Tischnera włos mu z głowy nie spadł, choć nawet z Rzymu przychodziły zapytania o jego ortodoksję”.

alnym oraz moralnym, porównywalnym jedynie z wcześniejszym przypadkiem Leszka Kołakowskiego.

Dekadę wcześniej, w przedsoberowych jeszcze realiach, w przypadku kontrowersji o wiele mniejszego, jak się zdaje, kalibru odmiennie potoczyły się losy ks. Witolda Marciszewskiego, absolwenta KUL-u, wówczas z doktoratem z logiki, drugiego zastępcy rektora jednego z wyższych seminariów duchownych. Po serii kilkunastu świetnie napisanych artykułów dla „Więzi” i „Znaku” na temat racjonalnego i otwartego podejścia do spraw wiary, konstruujących w zamysłach autora nowoczesny, katolicki, tomistyczny światopogląd; tekstów pisanych z pozycji nie pouczającego autorytetu, lecz autentycznych doświadczeń własnych; tekstów, dodać trzeba, cieszących się dużym uznaniem redakcji obu pism i czytelnickým zainteresowaniem (Marciszewski wspominał, że sam Józef M. Bocheński zachęcał redakcję „Znaku” do dalszej publikacji tego typu artykułów) zderzył się on z zarzutami głoszenia treści heretyckich formułowanymi przez jezuickich polemistów. Chodziło o tezę, że wiara ludzi racjonalnie usposobionych może być czymś opartym li tylko na autorytecie oraz prawdopodobieństwie i nadal będzie wiarą (nie musi być zatem czymś bezwarunkowym, absolutnym, niestopniowalnym, aby być zaakceptowana z punktu widzenia Kościoła) oraz że brak wiary absolutnej nie jest grzechem, czymś moralnie złym. Zależna od kurii krakowskiej redakcja „Znaku” wobec oporu teologów zorganizowała wewnętrzną dyskusję autora owych poczytnych formacyjnych publikacji z polemistami. W jej wyniku okazało się, że od dziecka w istocie był on – ku swemu zdziwieniu, ale i uldze – w świetle ówczesnych doktrynalnych standardów niewierzący. Marciszewski, otrzymawszy wówczas oficjalny zakaz publikowania podpisany ręką prymasa Wyszyńskiego, zrezygnował z funkcji wychowawcy kleru, a po pewnym czasie całkowicie porzucił stan kapłański, rozpoczynając karierę akademicką na UW jako asystent Kazimierza Ajdukiewicza<sup>35</sup>.

35 Zob. wywiad z profesorem Witoldem Marciszewskim: <https://www.facebook.com/kul.filozofia/videos/wywiad-z-profesorem-witoldem-marciszewskim/1303515743341087> (dostęp: 7.11.2023).

## 5.

Jeżeli zgodzić się ze znanym aforyzmem Henryka Elzenberga mówiącym, że filozofowanie jest stanem wojny, że kto się w filozoficznych bataliach nie broni, „to znaczy nie atakuje”, ten traci oblicze własne i „zostaje starty z oblicza ziemi”<sup>36</sup>, to Bourdiańska teoria pola wydaje się dobrym narzędziem do rekonstrukcji polskiego pola filozofii chrześcijańskiej w drugiej połowie dwudziestego wieku, rozumianego jako przestrzeń interakcji społecznych. Pozwala bowiem dostrzec jego stronę konfliktową, słabiej widoczną z preferowanej na ogół, typowo historycznofilozoficznej perspektywy (także z punktu widzenia historii intelektualnej polskiego katolicyzmu). W jej świetle uniwersum to okazuje się właśnie polem walki, i to zaciętej, czasem – ma się wrażenie – bezwzględnej, walki mającej charakter i wydźwięk społeczny. Aby tę konfliktową stronę uchwycić, trzeba zajrzeć do wnętrza tej historycznej już przestrzeni, zarysować strukturę relacji między pozycjami, które zajmowali w niej bohaterowie tego opracowania. Warto też przyjrzyć się „trajektoriom karier” trzech spośród nich – dwóm udanym (jednej w sposób spektakularny) oraz sytuacyjnie nieudanej, ale wskazującej drogę badawczą, którą później, skuteczniej, jak się zdaje, poszli inni.

I tak, pole filozoficzne, jak każde inne, jest strukturą hierarchiczną, to znaczy działają w nim zarówno ci, którzy dominują, jak i zdominowani. Ma ono w związku z tym swoje walki o zachowanie bądź obalenie istniejącego porządku, stanowiące między innymi jeden z mechanizmów reprodukcji jego elit. Dla zdominowanych stawką w tych zmaganiach staje się zakres wolności do filozoficznej samorealizacji, do wywiązywania się z akceptowanych powszechnie w polu filozoficznym funkcji i zobowiązań na własnych, innych od narzucanych przez establishment, często nowych zasadach. Innymi słowy, pole filozoficzne (także pole filozofii chrześcijańskiej) ma swoje siły ortodoksji i heterodoksji – tych, którzy w określonym tu i teraz skumulowali już odpowiednio duży kapitał symboliczny i zajmują w nim pozycje dominujące (zawsze wywalczone, nie dane), oraz zdominowanych, zabiegających dopiero o uznanie. Jeszcze

36 H. Elzenberg, *Kłopot z istnieniem*, Toruń 2002, s. 390.

inaczej, pole filozoficzne ma swój obszar relatywnie autonomiczny, zagospodarowany przez uczonych już uznanych, i obszar heteronomiczny, tworzony przez tych, którzy czuć się mogą ograniczani przez zastane *status quo*, przez reguły, które sytuacyjnie, *hic et nunc*, obowiązują w polu. Są to zazwyczaj badacze „młodzi”, nierzadko awangardyści, mówiąc językiem Bourdieu – heretycy, challengerzy<sup>37</sup>.

Proponuję zatem, by tak spojrzeć na konflikt między rozpoczynającymi swoje akademickie kariery na początku lat pięćdziesiątych „młodymi heretykami” – tomistami egzystencjalnymi forsującymi nowatorskie wówczas odczytanie Tomasza, a powracającą w przestrzeń uniwersytetu z przymusowej izolacji (1952–1956) „starą” tomistyczną profesurą, reprezentującą głównie tomizm „kanoniczny”, jak określano go w *Streszczeniach...* Stworzył on, przypominę, warunki relatywnej wolności i pluralizmu w polu powojennej filozofii chrześcijańskiej, przy czym dominacja heretyków – także była już o tym mowa – przy braku filozoficznej konkurencji w latach sześćdziesiątych stworzyła nową ortodoksję, która została zakwestionowana w styczniu 1970 roku. Z punktu widzenia społecznej historii filozofii opartej na teorii pola<sup>38</sup> był to moment przełomowy w powojennych dziejach filozofii chrześcijańskiej w Polsce, związany z publikacją na łamach „Znaku” *Schyłku...* Tischnera. Stanowi on cezurę dzielącą te dzieje na dwa okresy: przed publikacją tego prowokacyjnego tekstu i po niej. *Status quo ante* – przypominę także – wiarygodnie przedstawił Gogacz, stwierdzając w artykule pt. *Filozofia chrześcijańska w Polsce Odrodzonej (1918–1968)* z 1969 roku, że filozofia chrześcijańska w Polsce była wówczas przede wszystkim tomizmem, a określeń takich, jak: „filozofia chrześcijańska”, „filo-

37 K. Sztandar-Sztanderska, *Teoria praktyki i praktyka teorii. Wstęp do socjologii Pierre’a Bourdieu*, Warszawa 2010, s. 74.

38 Cechą tej strategii obserwacji rzeczywistości społecznej jest to m.in., że bierze ona w nawias problematyczne, czasem kontrowersyjne w odczytaniu intencji osobiste, a koncentruje się na obowiązującym w określonym uniwersum kompleksie relacji strukturalnych; konkretna jednostka jest zatem przede wszystkim posiadaczem określonych cech właściwych dla pozycji zajmowanej w polu. W związku z tym przyglądam się jednostkom wyposażonym w cechy charakterystyczne dla pozycji, które zajmowały w uniwersum powojennej polskiej filozofii chrześcijańskiej rozumianym jako relacyjne pole naukowe.

zofia neoscholastyczna", „neoscholastyka", „scholastyka", dość powszechnie używano zamiennie<sup>39</sup>. Tomizm egzystencjalny narzucał zatem w dekadzie lat sześćdziesiątych swoje merytoryczne i metodologiczne standardy (standardy wciąż wówczas jeszcze, warto pamiętać, *in statu nascendi*). Za wyraz ich krzepnięcia uznać można odbijającą się szerokim echem na początku lat siedemdziesiątych dyskusję na temat książki *Osoba i czyn* Karola Wojtyły – współzałożyciela szkoły lubelskiej, ale i tomisty odszczepieńca, wprowadzającego w dyskurs tomistyczny obce elementy fenomenologiczne<sup>40</sup>.

W opracowaniu Gogacza autor *Schylku...* – uprawiający „problemy chrześcijańskie metodami fenomenologii” – sytuował się na peryferiach uniwersum filozofii chrześcijańskiej w Polsce. Umieszczony został, między innymi z Wojtyłą, w grupie przedstawicieli „innych” jej odmian. Tak było w istocie. Studiował w latach 1955–1957 filozofię na ATK i choć przygotował pod kierunkiem Kazimierza Kłósaka pracę magisterską na temat Mercierowskiej teorii poznania, nie przekonał się do tomizmu w żadnej postaci. W 1957 roku rozpoczął natomiast studia na UJ-ocie, gdzie na seminarium Ingardena zainteresował się głębiej fenomenologią. Zdawszy egzamin magisterski w 1959 roku, opracował pod jego kierunkiem rozprawę doktorską na temat koncepcji „ja transcendentalnego” w fenomenologii Husserla, obronioną w 1963 roku. W drugiej połowie lat sześćdziesiątych dał się już poznać jako otwarty krytyk tomizmu, śmiało formułujący tezę o anachroniczności tego nurtu. Z racji swoich preferencji filozoficznych nie mógł lub nie chciał decydować się na karierę akademicką na zdominowanych przez tomistów uczelniach wyznaniowych; uczelnie państwowe jako miejsce kariery dla kapłana w ogóle nie wchodziły w grę. Miał natomiast z całą pewnością duże ambicje naukowe i akademickie. W 1965 roku przeprowadził się, wiemy to z kalendarium jego życia, do domu księży profesorów w Krakowie przy ulicy św. Marka, prowadził zajęcia w seminarium duchownym, związał się z duszpasterstwem

39 M. Gogacz, *Filozofia chrześcijańska w Polsce Odrodzonej (1918–1968)*, „Studia Philosophiae Christianae” 1969, nr 2, s. 53.

40 Tom 5 „Analecta Cracoviensia” z 1973 roku zawiera bez mała 20 wypowiedzi z dyskusji nad *Osobą i czynem*, która odbyła się 16 grudnia 1970 roku w KUL-u.

akademickim i – sprawa kluczowa – w 1968 roku uczestniczył w światowym zjeździe filozoficznym w Wiedniu, po czym udał się na bez mała roczne stypendium naukowe do Louvain, odbywane pod kątem przygotowywanej rozprawy habilitacyjnej.

## 6.

Gogacz nie tylko w przywołanej wypowiedzi był wyrazicielem tomistycznej *doksy*. W terminologii teorii pola składa się na nią zespół „zdroworozsądkowych” bezdyskusyjnych przekonań, przejmowanych na zasadzie oczywistości i obecnych w świadomości środowiskowej. Wyraża się w nim często bezrefleksyjne lub niedostatecznie zobiektywizowane przywiązanie do istniejącego porządku, akceptacji świata „takim, jaki jest”, także konformizm postaw przyjmowanych najczęściej przez zdominowanych w danym uniwersum. W interesującym mnie przypadku wejście w pole filozofii chrześcijańskiej wiązało się na ogół dla młodych badaczy (oczywiście nie w każdym przypadku, czego dowodem właśnie Tischner) z „bezbolesnym” przyjęciem za własne określonych tomistycznych postulatów i tez, języka, pojęć, koncepcji (Bourdieu nazywał to „doksyczną akceptacją świata”<sup>41</sup>). Jest to na pewno naturalne zjawisko we wczesnym okresie kształtowania się formacji filozoficznej na gruncie określonej tradycji<sup>42</sup>. Bourdieu w *Medytacjach pacaliańskich* pisze:

41 P. Bourdieu, L.J.D. Wacquant, *Zaproszenie...*, s. 162.

42 Bourdieu mówił w związku z tym w rozmowie z L.J.D. Wacquatem: „W sprawach kultury, sztuki, nauki, nie mówiąc już o filozofii, czyli w dziedzinach, którymi myśliciele i uczeni są bezpośrednio zainteresowani, trzeba zachować szczególnie silną czujność refleksyjną. Trzeba walczyć z potocznymi wyobrażeniami będącymi w obiegu w świecie intelektualnym. Zadaniem socjologii kultury, sztuki, nauki, filozofii, krótko mówiąc wszelkiej twórczości kulturalnej pretendującej do uniwersalności, jest wykonanie tego bolesnego, zarówno dla wykonawcy, jak i dla innych, odcięcia się od uczzonej doksy, ze wszystkimi jej »ideologiami zawodowymi« profesjonalistów od myślenia, z ich *credo* i prywatnymi wierzeniami. To dlatego umieściłem te dziedziny na uprzywilejowanym miejscu, dałem im absolutny priorytet w moich badaniach” – zob. P. Bourdieu, L.J.D. Wacquant, *Zaproszenie...*, s. 68–69. Wypada jednak zauważyć, że „demistyfikacja” określonej *doksy*, obrastająca stosowną argumentacją, sama

Ze względu na to, że obecnie „filozof” to prawie zawsze *homo academicus*, jego „rozum filozoficzny” kształtowany przez pole uniwersyteckie i dla tego pola, jest przesiąknięty szczególną tradycją filozoficzną, którą owo pole przenosi i zaszczepia. A zatem subtelnie zhierarchizowanymi autorami i tekstami kanonicznymi, które służą jako punkty odniesienia „najczystszej” myśli i są jej gwiazdami przewodnimi [...]; problemami powstałymi w wyniku historycznie ukształtowanych i uwiecznionych przez szkolną reprodukcję dyskusji; wielkimi stałymi opozycjami wyrażanymi często w formie par terminów antytetycznych...<sup>43</sup>

Otóż konflikty, o których piszę w tej pracy, były możliwe, jak się zdaje, właśnie w ramach tomistycznej *doksy* – kwestionowanej przez niechętnych temu, co powszechnie uznane, lub bronionej przez rzeczników obowiązującej doraźnie wykładni tomizmu. Pisze Bourdieu:

Zdrowy rozsądek to zbiór oczywistych przeświadczeń podzielanych przez wszystkich, zapewniający w ramach określonego społecznego uniwersum pierwotny konsens dotyczący sensu świata, zbiór milcząco uznawanych wspólnych miejsc (w szerokim sensie), które sprawiają, że może dojść do spotkania, dialogu, rywalizacji, a nawet konfliktu.

I nieco dalej:

Wspólną cechą wszystkich zwolenników ortodoksji i heterodoksji znajdujących się w polu jest milczące uznanie tej samej doksy, która sprawia, że mogą oni rywalizować ze sobą, i która określa granice tej rywalizacji (heretyk to wierzący, który głosi konieczność powrotu do najczystszych postaci wiary)<sup>44</sup>.

---

może z czasem stać się bezrefleksyjnie przejmowaną *doksą*, spetryfikowaną w mutujący się stale stereotyp – *vide* powtarzane *ad nauseam* do dzisiaj, bez cienia krytycznej weryfikacji, oklepiane antytomistyczne schlagworty.

43 P. Bourdieu, *Medytacje...*, s. 48.

44 Ibidem, s. 144, 146.

Najlepszą ilustracją tych ustaleń są spory wewnątrz szkoły lubelskiej – te z drugiej połowy lat pięćdziesiątych oraz te, które później toczono na temat podstaw i punktu wyjścia etyki. Można jednak zaryzykować twierdzenie, że w ferworze walk z tomistami, z tomi-  
styczną *doką* (i dzięki niej) także Tischner ukształtował swoją filozoficzną tożsamość, stał się kimś, kogo dzisiaj znamy. Polemika z tomizmem, innymi słowy, jest integralną częścią jego wizerunku.

## 7.

Napięcie między biegunami ortodoksji i heterodoksji determinuje (oczywiście w niejednakowy sposób w każdym przypadku) trajektorie karier aktorów, którzy się między nimi znajdują, wytwarza *status quo* pola, które nigdy nie jest nienaruszalne. Zdominowani, „młodzi”, wchodzący w pole mogą zastany ład podważać. Katalizatorami wywrotowych działań, czynnikami sprzyjającymi herezjom, przesileniom w polu, walkom, czasem rewolucjom symbolicznym są okoliczności towarzyszące pokoleniowym zmianom, kryzysy, momenty lub okresy chaosu, przemiany cywilizacyjne oraz światopoglądowe, transformacje polityczne lub ustrojowe etc. Widzieliśmy, jak uformowaniu się tomistów egzystencjalnych w świadome swej filozoficznej odrębności środowisko sprzyjała w latach pięćdziesiątych walka polityczna, uderzająca rykoszetem w szkolnictwo wyżnaniowe. Odsunięcie od dydaktyki nestorów dało pozostającym na uczelni dużą swobodę samorealizacji. Potrafili ją wykorzystać. Analogiczne, choć znacznie mniej spektakularne, heretyckie wejście w przestrzeń intelektualną polskiego katolicyzmu mieli pod sam koniec odwilży personaliści ze środowiska „Więzi”, którzy w obliczu zdiagnozowanego sytuacyjnie „kryzysu zaufania do ideologii” chcieli znaleźć dla siebie miejsce między socjalizmem/marksizmem a katolicyzmem/tomizmem i zastąpić obowiązujący model religijności tradycyjnej (ludowej) Kościołem otwartym. *Notabene* w przekształconej postaci idea ta jest żywa do dzisiaj.

Fenomen „Tischner” stworzyło natomiast przesilenie w posoborowym Kościele, związane z liberalizacją – *aggiornamento* – oraz nasilający się w latach sześćdziesiątych syndrom zmęczenia tomi-

zmem w świadomości elit inteligencji katolickiej. Jak zobaczymy, w upowszechniających się wówczas przekonaniach, wyrażanych w opiniotwórczej prasie katolickiej, tomizm już się przeżył, utracił swój wcześniejszy potencjał formacyjny, „moc” wyjaśniającą i usensowniającą świat. Poszerzał się natomiast w tym okresie horyzont intelektualnych oczekiwań, kontrastujących z niezaspokojonymi nadziejami na szybką soborową odnowę, która wciąż nie nadchodziła lub przebiegała zbyt wolno. Wydaje się, że to z tymi zjawiskami trzeba wiązać genezę charyzmy filozofa z Łopusznej. Jako kapłan, a zarazem samotny dysydent radykalnym gestem usytuował się w opozycji do ortodoksyjnego filozoficzno-teologicznego mainstreamu, wykorzystując otwartość progresywnie usposobionych środowisk redakcyjnych „Tygodnika Powszechnego” i „Znaku”. W pismach tych znalazł swoje medium, z czasem stając się ich czołowym publicystą. Otóż w terminologii Bourdieu, który chętnie przenosił wyniki badań pola religii w inne obszary badawcze, „prorok” – radykalizm wystąpienia Tischnera pozwala tak właśnie na niego spojrzeć – reprezentujący heterodoksyjną stronę konfliktu daje dyskursywny wyraz aspiracjom, reprezentacjom i uczuciom istniejącym wcześniej<sup>45</sup>. Charyzma jest więc rodzajem relacji społecznej, istnieje jako forma zaspokojenia oczekiwań i wiary grupy scedowanych na określoną jednostkę, nie jest zatem cechą indywidualną (albo nie jest nią wyłącznie), oderwaną od kontekstu społecznego. Fakt ten przesłania zazwyczaj „ideologia charyzmatyczna” – iluzja, że twórca, artysta, a w tym wypadku *wielki* filozof jest kimś innym niż śmiertelnicy, obdarzony nieprzeciętnym talentem, darem – właśnie charyzmą<sup>46</sup>.

45 P. Bourdieu, *Legitimation and Structured Interests in Weber's Sociology of Religion*, w: Max Weber, *Rationality and Modernity*, ed. S. Lasch, S. Whimster, London 1987, s. 130; zob. także: T. Warczok, *Ład konsekrowany, ład zdenaturalizowany. O socjologii religii Pierre'a Bourdieu*, w: *Religijność i duchowość – dawne i nowe formy*, red. M. Libiszowska-Żółtkowska, S. Grotowska, Kraków 2010, s. 159.

46 Zob. P. Bourdieu, *Reguły sztuki. Geneza i struktura pola literackiego*, przeł. A. Zawadzki, Kraków 2001, s. 261.

## 8.

Chcąc rozbudzić intuicyjne rozumienie pola, Bourdieu posługiwał się metaforą gry. Wyjaśniał w rozmowie z Wacquantem:

W każdym danym momencie strukturę pola określa stan stosunków sił między graczami. Można sobie wyobrazić, że każdy grający ma przed sobą stosik różnokolorowych żetonów. Ich barwy odpowiadają różnym rodzajom posiadanego przez gracza kapitału. Wynika z tego, że *względna siła gracza w grze*, jego *pozycja w przestrzeni gry*, a także *strategie grania*, to, co po francusku nazywa się jego *szansą* [...], jego mniej lub bardziej ryzykowne, mniej lub bardziej ostrożne posunięcia i ciosy, działania mniej lub bardziej konserwatywne czy wywrotowe, wszystko to zależy zarazem od ogólnej liczby jego żetonów, jak i od składu ich sterty; od wielkości i struktury kapitału. [...] Dokładniej zaś, strategie przyjmowane przez „gracza” i to wszystko, co określa jego „grę”, zależy *de facto* nie tylko od wielkości i struktury jego kapitału w *rozważanym momencie* i szans w grze, jakie kapitał ów mu zapewnia [...], ale również od *ewolucji w czasie* rozmiaru i składu jego kapitału. To znaczy od jego społecznej drogi życiowej i od zbioru dyspozycji (czyli habitusu), jakie ukształtowały się w długofalowej relacji z pewną obiektywną strukturą możliwości<sup>47</sup>.

Ustalenia te można wykorzystać do (re)konstrukcji karier aktorów omawianego pola.

I tak na przykład Stefan Swieżawski „fascynujący dramat” własnego życia naukowego oraz rodzinnego podzielił w swoich wspomnieniach na akty, których scenerię tworzyły trzy miasta: Lwów, Kraków oraz Warszawa<sup>48</sup>. Nie ma wśród nich zatem Lublina, z którym przecież wiązała się zasadnicza część jego kariery akademickiej, jako że po habilitacji uzyskanej w styczniu 1946 roku rozpoczął od października tegoż roku pracę w KUL-u, kierując do emerytury, na którą przeszedł w 1976 roku, różnymi katedrami i zakładami histo-

<sup>47</sup> P. Bourdieu, L.J.D. Wacquant, *Zaproszenie...*, s. 80.

<sup>48</sup> S. Swieżawski, *Owoce życia 1966–1988*, Lublin 1993, s. 5.

rii filozofii tej uczelni. Swieżawski starał się, i to udanie, zachować możliwie największą niezależność w sferze zawodowej, podporządkowując pracę dydaktyczną badaniom naukowym, którym oddawał się z pełną pasją i zaangażowaniem. Nie było to z pewnością łatwe w peerelowskich realiach lat pięćdziesiątych i sześćdziesiątych, kiedy był uczonym „na dorobku”, z wielkimi ambicjami, z wizją i przemyślaną koncepcją swoich badań oraz kariery naukowej. Nie chciał jednak poświęcić dla nich całkowicie toczącego się z rozmachem życia rodzinnego i towarzyskiego oraz, trzeba to szczególnie zaznaczyć, głębokiego zaangażowania w apostołstwo świeckich. Można z całą pewnością stwierdzić, że układające się w całość, powstające przez lata dzieła: monumentalne *Zagadnienie historii filozofii* oraz sześciotomowe *opus vitae: Dzieje filozofii europejskiej w XV wieku* nie mogłyby powstać bez badań możliwych do przeprowadzenia niemal wyłącznie dzięki licznym i długotrwałym wyjazdom zagranicznym, nie do pogodzenia z bieżącą dydaktyką.

W polskie pole filozoficzne zaraz po wojnie wszedł zatem Swieżawski z dużym kapitałem społecznym i kulturowym (pochodził z zamożnej rodziny ziemiańskiej, utrzymującej po wojnie bardzo żywe środowiskowe kontakty, był odpowiednio do tych możliwości wykształcony oraz uformowany) i poruszał się po nim – w zgodzie z posiadanym habitusem klasowym – z dużą pewnością siebie, bezkompromisowo zabiegając o autonomię, często idąc pod prąd okolicznościom, tendencjom i ludziom. Współorganizował w przemysłany sposób nowe środowisko filozoficzne w KUL-u, które z czasem zaczęto nazywać szkołą. W 1948 roku wydał słynną wówczas, dziś raczej zapomnianą już książkę *Byt. Zagadnienia metafizyki tomistycznej*, która inicjowała w Polsce egzystencjalną recepcję filozofii św. Tomasza (wspominał i doceniał ją po latach także Tischner). Chcąc wszakże zrealizować swoje naukowe ambicje, już jako profesor (1956) związał się również w latach 1957–1963 z Pracownią Historii Filozofii Średniowiecznej działającą przy marksistowskim wówczas IFIS PAN, moderując z Janem Legowiczem, pod okiem Adama Schaffa (nie była to łatwa współpraca) opracowanie monografii polskiej filozofii średniowiecznej. Inicjatywa ta, niemożliwa wówczas do zrealizowania bez kurateli państwowej, dawała sposobność wyjazdów badawczych, nawiązywania

kontaktów, nade wszystko zaś powstania i dynamicznego rozwoju polskiej mediewistyki filozoficznej przez włączenie polskich badaczy w międzynarodową edycję tekstów filozofii średniowiecznej Corpus Philosophorum Medii Aevi. Posiadane od dawna i na bieżąco pomnażane kontakty międzynarodowe Swieżawskiego stanowiły pomost do realizacji tego przedsięwzięcia. Współzakładał Société Internationale pour l'Étude de la Philosophie Médiévale, był audytorem na Soborze Watykańskim II, działaczem Papieskiej Rady Iustitia et Pax, przez lata członkiem zespołu redakcyjnego miesięcznika „Znak”. W każdym z tych obszarów osiągał sukcesy, chętnie podejmował współpracę, umiając przy tym skutecznie walczyć o własne zdanie i zachować niezależność. Świadectwem tej postawy był sygnalizowany wcześniej kilkuletni konflikt ze „starszymi” kolegami oraz z władzami uczelni (nieomijający komplikujących się w związku z tym relacji z prymasem). Także gra i długotrwały konflikt z Legowiczem odnośnie do profilu i kierunku współpracy w PAN<sup>49</sup> oraz bolesne spięcie z Gilsonem, mitygującym Swieżawskiego w związku z koncentrowaniem się przezeń podczas stażu w Centre national de la recherche scientifique wyłącznie na realizacji własnych planów badawczych, niewiążących się zupełnie z działalnością tej placówki organizowaną bezpośrednio w Paryżu<sup>50</sup>. Otóż wszystkie te aktywności, dokonania i zaangażowania przenikało głębokie doświadczenie wiary, scalające w jedność myśl i życie tego nieszablonowego filozofa. Za Bohdanem Cywińskim można powiedzieć, że reprezentował typ nieafiszującej się elitarnej pobożności oświeconej, od młodości ukształtowanej na św. Tomaszu, ożywionej odnową liturgiczną w Kościele, propagowaną przez ks. Władysława Kornilowicza w lwowskim środowisku „Odrodzenia” i lekturą Pisma Świętego<sup>51</sup>. Wspomnienia Swieżawskiego oraz

49 S. Swieżawski, *W nowej...*, s. 301, 312.

50 Ibidem, s. 392–393.

51 Zob. B. Cywiński, *Rodowody niepokornych*, Warszawa 1996, s. 498. Książka ta daje w swoich końcowych partiach znakomitą charakterystykę odrodzenia intelektualnego polskiego katolicyzmu pierwszych dekad XX wieku i roli, jaką odegrał w niej renesans tomizmu. W tym zjawisku (omówionym przez Cywińskiego w rozdziale *Tomasz i Franciszek*) tkwi z pewnością jeden z korzeni przedstawianych w tej książce sporów.

jego publicystyka uświadamiają jednak, że religijność ta nie była czymś li tylko prywatnym, przeciwnie, miała wymiar wspólnotowy i szeroki wydźwięk społeczny<sup>52</sup>.

Losy Tischnera, które częściowo zostały już zaprezentowane, toczyły się inaczej. Rozumiem patos, z jakim Zbigniew Stawrowski opisał jego spektakularne wejście z pozycji całkowicie peryferyjnych w samo centrum polskiego pola filozofii chrześcijańskiej w styczniu 1970 roku. Nie chcę też kwestionować wskazanych przez niego motywacji filozofa z Łopusznej, owego „tu stoję i nie mogę inaczej” w sprawie „reformy obszaru, który uważał za swój podstawowy krąg odpowiedzialności, obszaru duszpasterskiej misji Kościoła”. Nie zamierzam tego czynić, choć wyjaśnienie Stawrowskiego nie przekonuje mnie. Wydaje się elementem ideologii charyzmatycznej, rozświetlającej przeszłość światłami przyszłości – polegającej na rzutowaniu wstecz roli, którą filozof po latach dopiero, zwłaszcza po 1980 roku, w polskim Kościele zaczął odgrywać. Perspektywa pola społecznego podsuwa natomiast inne czynniki wyjaśniające to przełomowe wydarzenie. Wykraczają one – taka tej perspektywy specyfika – poza deklarowane lub przypisywane intencje jednostek działających w polu. Czynniki te oparte są na uchwyconych zależnościach strukturalnych i relacyjnych samego pola. Na zachowanie jednostki w polu ma bowiem wpływ zajmowana doraźnie pozycja w dystrybucji właściwych mu kapitałów, o które w naturalny sposób, w miarę posiadanych możliwości i zgodnie z „logiką” danego uniwersum musi ona zabiegać, jeśli chce odegrać w nim znaczącą rolę lub zająć dogodne dla siebie miejsce.

Przypomnę zatem, że w 1969 roku, jeśli zgodzić się z ustaleniami Gogacza, Tischner znajdował się na peryferiach pola zdominowanego przez wciąż umacniających centralne pozycje tomistów egzystencjalnych<sup>53</sup>. Dysponował wówczas relatywnie skromnym

52 S. Swieżawski, *Wielki przełom 1907–1945*, Lublin 1989, s. 161. Czytamy tu: „Przecież KUL, całe środowisko »Tygodnikowo-Znakowe« w Krakowie, sam Prymas Wyszyński i tyle różnych inicjatyw powojennych to owoce dojrzałe na przedwojennym drzewie Odrodzenia”.

53 Zob. *O filozoficznej „szkole lubelskiej”...*, s. 1, 6 – ta obszerna rozmowa otwiera numer „Tygodnika Powszechnego” (1968, nr 42) poświęcony w całości KUL-owi z okazji 50-lecia istnienia.

kapitałem naukowym: oprócz doktoratu, nie licząc kilku recenzji, był autorem czterech artykułów opublikowanych w profesjonalnych pismach, wśród których wyróżnia się publikacja w księdze pamiątkowej dedykowanej Ingardenowi, obok gwiazd ówczesnej filozofii polskiej. Przegląd bibliografii filozofa uświadamia jednak, że po doktoracie, z roku na rok coraz bardziej udanie i coraz śміiej rozpisowywał, by tak rzec, swoje publicystyczne pióro w „Tygodniku Powszechnym” i „Znaku”, publikując różnie tematycznie sprofilowane artykuły, eseje, „listy”, pod okiem tak wymagających czytelników, recenzentów i krytyków zarazem, jak Hanna Malewska, redaktorka naczelna „Znaku”, czy Jerzy Turowicz, redaktor naczelny „Tygodnika Powszechnego”.

Dysponując zatem w 1970 roku „niską stertą żetonów”, nie mając instytucjonalnego umocowania w postaci etatu na uczelni i związanego z tym oparcia, zaryzykował Tischner w zgodzie ze swoim „góralskim habitusem”<sup>54</sup>, który – jak wiemy – chętnie w rozmaity sposób eksponował (*vide Listy gazdów* z tego okresu), zuchwałą strategię „zaistnienia” przez radykalną i totalną kontestację zastanego *status quo*. Innymi słowy, w momencie publikacji swoich „tez wittenberskich” był typem intelektualnego *freelancera*, przypominającego (z zachowaniem proporcji) przypadek francuskich heretyków/proroków opisywanych przez Bourdieu – Foucaulta, Derridy, Barthes’a, Althussera, Deleuze’a, zajmujących także marginalną pozycję w obrębie francuskiego pola akademickiego, którego instancje niejednokrotnie ograniczały im możliwość robienia akademickiej kariery lub odbierały prawo do oficjalnego prowadzenia prac badawczych. Dzieła ich dalekie były w związku z tym od zgodności z obowiązującymi normami akademickimi. To samo powiedzieć można o stylu dyskusji oraz filozofowania Tischnera.

54 Jan Hartman we wspomnieniu pośmiertnym filozofa pisał: „Nie brak mi wdzięczności i pamięci dla niego. Ale zarazem wyrzucam sobie, że czasami *góral* przesłonił mi *filozofa*. [...] A być może nie tylko ja odnoszę wrażenie, że przesłonięcie Tischnera filozofa przez Tischnera księdza czy nawet właśnie Tischnera *górala* jest jakimś fenomenem ogólniejszym w naszym środowisku” – zob. J. Hartman, *Pominajmy na mądrość dobrego*, „Principia – Ekspres Filozoficzny” 2000, nr 25, s. 2.

*Schylek...* uznać można zatem za pamfletowy manifest heretycki, mający moc sprowokowania rewolucji symbolicznej – całkowitego zanegowania obowiązującej tomistycznej *doksy*, tomistycznej ortodoksji, odwrócenia standardów i hierarchii w polu, rewizji jego teoretyczno-metodologicznych preferencji. Wikłał się nim Tischner w dwojaką konfliktową relację: a) totalnej negacji zastanego pola filozofii i teologii katolickiej, których reakcyjność i pedagogiczną dysfunkcję piętnował; b) w relację „kontrolowanego” konfliktu z polem władzy kościelnej oraz z Magisterium Kościoła, którego autorytet nie wprost zakwestionował. Dzięki kardynałowi Wojtyłe, informuje Stawrowski, „włos mu z głowy nie spadł”, ale i roztropności Malewskiej, która zatrzymała publikację drugiej części „tez”, poświęconej krytyce pola władzy kościelnej, zawdzięczał filozof możliwość dalszej nieskrępowanej działalności, w której konsekwentnie wymierzał polemiczne ciosy oraz formułował własne alternatywne propozycje filozoficzne. Ważnym elementem tej strategii pozycjonowania się w polu, powtórzę raz jeszcze, było uczynienie platformą dyskusji ogólnodostępnych i wielonakładowych czasopism konfesyjnych wychodzących w Krakowie, w środowisku, w którym Tischner był zdomowiony i którego z czasem stał się filozoficzną wizytówką, oraz typ publikacji (głównie esej), w którym czuł się najlepiej. Jego oponenci z Lublina i Warszawy natomiast, zmuszeni do podejmowania rzuconej im rękawicy, publikując w tych czasopismach swoje polemiki, mówiąc językiem sportowym – zawsze „grali na wyjeździe”<sup>55</sup>.

W dyskusję wokół tomizmu, toczącą się w posoborowej atmosferze swobody wypowiedzi, którą podtrzymywały przejęte ideami

55 E. Goffman pisze: „Często kontrolę nad miejscem akcji uważa się za przewagę w interakcji”. Wydaje się, że Tischner potrafił ją wykorzystać; zob. E. Goffman, *Człowiek w teatrze życia codziennego*, przeł. H. Datner-Śpiewak, P. Śpiewak, Warszawa 2008, s. 123. Nieco wcześniej (s. 96) czytamy: „Jeżeli uznamy percepcję za formę kontaktu i wspólnoty, to kontrola nad tym, co jest postrzegane, będzie zarazem kontrolą nad kontaktem, a ograniczenie i regulowanie tego, co jest pokazywane, będzie ograniczaniem i regulowaniem kontaktów. [...] Niemożność panowania nad informacjami otrzymywanymi przez publiczność zagraża tworzonej definicji sytuacji, jaką chce się jej przekazać, niemożność regulowania kontaktu może doprowadzić do obrzędowego skalania wykonawcy”.

*aggiornamento* środowiska „Tygodnika Powszechnego” i „Znaku”, włączył się w 1977 roku artykułem *Ani scholastyka, ani fenomenologia* Alfred „Alf” Gawroński h. Rola<sup>56</sup>. Był aktorem spoza polskiej sceny filozoficznej – jak Tischner, „na wejściu”, filozoficznym *freelancerem*. Pozostał nim do końca. Zaproponował zaskakującą wówczas drogę środka; jak łatwo się domyślić, dla obu ścierających się stron w jednakowym stopniu nie do przyjęcia. Można powiedzieć, że wchodząc z zewnątrz w polskie pole filozofii chrześcijańskiej, ze znikomym kapitałem naukowym<sup>57</sup>, Gawroński próbował zająć w nim pozycję oraz zdobyć uznanie przez unieważnienie tej swoiście polskiej odśłony *querelle des Classiques et des Modernes*, jaką był spór tomistów z Tischnerem; przekroczyć lub znieść zastany antagonizm ortodoksji i herezji (filozofii klasycznej/perypatetyckiej oraz filozofii świadomości), wyprowadzając swoją propozycję z *linguistic turn*, wyznaczającego w dwudziestym wieku zupełnie nową perspektywę filozofowania. Tischner zignorował tę propozycję, oczekując od filozofii analiz nie tego, jak się mówi, ale o czym się mówi<sup>58</sup>. Kiedy natomiast w 1990 roku, w drugim numerze „Znaku-Idei” Gawroński opublikował artykuł *Kiedy „być” znaczy „istnieć”? Z archeologii pytań metafizycznych*, w którym wskazywał perspektywy modernizacji języka metafizyki klasycznej, stwierdzając, że „rozwój współczesnych nauk o języku potwierdza [...] słuszność podstawowych intuicji tomizmu egzystencjalnego”<sup>59</sup>, odpowiedź Krąpca na te propozycje była chłodna i jednoznacznie negatywna. Widział w Gawrońskim dyletanta, który postuluje uprawianie filozofii warunkowanej z zewnątrz wynikami językoznawstwa. *Principiis obsta!* – kończył swoją

56 A. Gawroński, *Ani scholastyka, ani fenomenologia*, „Tygodnik Powszechny” 1977, nr 27, s. 1–2.

57 Gawroński nie był formalnie związany z żadnym środowiskiem naukowym, nie miał też wyższych stopni naukowych. Uchodził *de facto* za filozoficznego samouka z ambicją i z pasją oddającego się filozofowaniu, wówczas jednak jeszcze bez znaczących profesjonalnych dokonań.

58 J. Tischner, *Refleksje nad myśleniem i uczestnictwem*, „Tygodnik Powszechny” 1977, nr 49, s. 1–2.

59 A. Gawroński, *Kiedy „być” znaczy „istnieć”? Z archeologii pytań metafizycznych*, „Znak-Idee” 1990, s. 18.

wypowiedź<sup>60</sup> i trudno oprzeć się wrażeniu, że w ten właśnie sposób podsumowywał całość zgłaszanych od lat przez Gawrońskiego postulatów naprawy filozofii chrześcijańskiej w „post-tomistycznej epoce kultury katolickiej”<sup>61</sup>. Należy niewątpliwie ubolewać, że podstawowe opracowania historyczne filozofii polskiej drugiej połowy dwudziestego wieku milczą zupełnie o tym nieszahlonym badaczu, zasłużonym dla popularyzacji w Polsce – zwłaszcza w ośrodkach filozofii chrześcijańskiej – filozofii lingwistycznej. Co ciekawe, w środowisku filozoficznym KUL-u silny jest dzisiaj nurt badań łączących filozofię klasyczną z podejściem analitycznym, czemu towarzyszy odnotowywany regres orientacji *stricte* metafizycznej<sup>62</sup>.

## 9.

Kończąc, chciałbym zwrócić krótko uwagę na formułowane przez antagonistów reguły akceptacji i wykluczenia, definiowania swoich i obcych. Logika pola zakłada, że zdominowani zawsze mogą wykazać się siłą, natomiast zajmujący pozycje dominujące skłonni są do wykluczania z pola „buntowników”, zwłaszcza wówczas, gdy ich propozycje definiują jako zagrażające *status quo* herezje. Gracie ścierający się ze sobą dążą zatem często do tego, aby się odróżnić od tych najbardziej im zagrażających, pomniejszyć konkurentów, wzmacniając lub ustanawiając w ten sposób własne standardy<sup>63</sup>. Okazję do tego stwarza właściwa polu filozoficznemu – analogicznie

60 M.A. Krąpiec, *Czy językoznawstwo warunkuje filozofowanie?*, „Znak-Idee” 1990, s. 19–29.

61 A. Gawroński, *O filozofii lingwistycznej. Odpowiedź pani Hannie Rosnerowej*, „Znak” 1978, nr 294, s. 1498.

62 P. Gutowski, *Stefan Świeżawski wobec Soboru Watykańskiego II*, „Ethos” 2012, nr 4, s. 260. Jest to *notabene* całkowicie zgodne z tradycją i duchem szkoły lubelskiej. W opracowaniu z 1959 roku czytamy: „Zainteresowanie filozofią analityczną jest cechą całego środowiska metodologicznego KUL” – zob. S. Majdański, W. Marciszewski, *Metodologia na Wydziale Filozoficznym w latach 1949–1958*, „Zeszyty Naukowe KUL” 1959, z. 2, s. 140.

63 P. Bourdieu, L.J.D. Wacquant, *Zaproszenie...*, s. 61, 81–82.

jak w przypadku innych pól produkcji kulturowej<sup>64</sup> – chwiejna semantyka takich pojęć, jak: „filozofia”, „filozof”, „myśliciel”, „mędrzec”, „filozofia współczesna”, „filozofia świadomości”, „(neo)scholastyka”, „tomizm” etc., którymi wszyscy się posługują, nadając sens w ramach odmiennych tradycji, nurtów, kierunków, także doświadczeń własnych. Edmund Husserl pisze wszak:

Filozofia – mądrość (*sagesse*) – jest absolutnie osobistą sprawą filozofującego. Musi się ona stać *jego* mądrością, pozyskaną przezeń samego, dążącą do uniwersalizmu wiedzy, wiedzą, za którą może on odpowiadać od początku i na każdym kroku w oparciu o zdobyte przez siebie samego naoczne zrozumienie<sup>65</sup>.

Chwiejność ta, jak zauważa Bourdieu w odniesieniu do pola literackiego, ale można jego uwagi uznać za adekwatne także do specyfiki pól naukowych<sup>66</sup>, „jest [...] wytworem i warunkiem walk, mających na celu narzucenie definicji tychże pojęć...”<sup>67</sup>.

W rezultacie – czytamy w *Regułach sztuki* – choć pole literackie (bądź inne) jest w sposób uniwersalny miejscem walki o definicję pisarza (artysty, uczonego etc.), to jednak nie istnieje uniwersalna definicja pisarza [także uczonego lub filozofa – M.T.], zaś analiza napotyka zawsze tylko definicje odpowiadające pewnemu stadium rywalizacji o narzucenie prawomocnej definicji pisarza<sup>68</sup>.

Analogicznie negocjowanie definicji „filozofii”/„filozofa” jest zatem elementem i symptomem walki, rywalizacji o narzucenie własne-

64 P. Bourdieu, *Reguły sztuki...*, s. 340–342.

65 E. Husserl, *Medytacje kartezjańskie*, przeł. A. Wajs, Warszawa 1982, s. 2–3. Podobnie uważa J. Ortega y Gasset, *Ewolucja teorii dedukcyjnych*, przeł. E. Bur-ska, Gdańsk 2004, s. 295. „Filozofia – pisze – to z pewnością bardzo osobista sprawa. Stawką jest w niej życie filozofa. Gra toczy się więc o życie”.

66 P. Bourdieu, *Reguły sztuki...*, s. 328. Czytamy tu: „Czytelnik będzie mógł, w całym tekście, zastąpić słowo *pisarz* słowem *artysta*, *filozof*, *uczony*, zaś pojęcie tego, co *literackie* – pojęciem tego, co *artystyczne*, *filozoficzne*, *naukowe* etc.”.

67 Ibidem, s. 342.

68 Ibidem, s. 341–342.

go rozumienia, a przez to monopolu na „obowiązujące” określenie. Chodzi o uprawomocnienie lub ugruntowanie w ten sposób własnej pozycji jako pełnoprawnej bądź wyróżnionej.

Wejście w pole, innymi słowy, wiązać się może z wyborem „strategii zaistnienia” polegającej na przededefiniowaniu obowiązujących standardów i prowadzić do starć ukierunkowanych na wykluczanie przez forsowanie własnej definicji przynależności w retoryce (w tym przypadku): „to jest filozofia” albo „to nie jest filozofia” (prawdziwa, autentyczna, na czasie, profesjonalna etc.) lub „X jest filozofem” bądź „X nie jest filozofem” (prawdziwym, autentycznym, profesjonalnym etc.) – to znaczy spełniającym wymogi/kryteria/zasady pola filozoficznego tak, jak „ja” lub „my” je rozumiemy, a rozumiemy je oczywiście właściwie. Przy czym wysiłki „na rzecz narzucenia i uznania takich czy innych kompetencji i przynależności – powiada Bourdieu – mogą, zależnie od koniunktury, zostać lub nie zwieńczone sukcesem”<sup>69</sup>. Otóż w interesującym mnie przypadku strategii tego rodzaju – w sposób oczywiście dostosowany do realiów i czynnych uwarunkowań – stosowano, nadając na przykład nobilitujący bądź też negatywnie stygmatyzujący sens używanej terminologii (np. pojęciom: tomizm, filozofia klasyczna, filozofia współczesna, subiektywizm, irracjonalizm, spekulacja, metafizyka, system, historyzm, ahistoryzm etc.), jak i wykluczając adversarza własną definicją filozoficzności oraz prowadzoną z jej perspektywy krytyką zewnętrzną. I tak, Tischner już na samym początku swoich zmagania z tomistami – otwarcie określając się jako filozof współczesny (linię rodowodową, w którą się wpisywał, wyznaczały nazwiska Husserla, Heideggera, Ingardena), kapłan, choć nie profesjonalny teolog ani tym bardziej „urzędnik” Kościoła, oczekujący od filozofii nie tylko teoretycznej, lecz także duszpasterskiej efektywności – wyrażał przekonanie, że u podstaw tomizmu tkwi niedopracowana idea filozofii jako nauki, celem zaś ma być konfrontacja „filozofii wieczystej” św. Tomasza ze współczesnością. Dlatego też, mimo pewnych osiągnięć, dzieli tomizm, jego zdaniem, los wszelkich konformizmów:

69 P. Bourdieu, L.J.D. Wacquant, *Zaproszenie...*, s. 82.

To całkiem proste: gdy ktoś obok nas – wyjaśniał – wymyśla metody i dokonuje nowych odkryć, kierunek, którego racją bytu jest nieustanna konfrontacja, będąc być może wciąż jeszcze cenny ze względów dydaktycznych czy psychologicznych, staje się jednak po pewnym czasie, pod względem ściśle naukowym po prostu zbyteczny<sup>70</sup>.

Krótko mówiąc, ahistoryczny tomizm, uwikłany, zdaniem filozofa z Łopusznej, w realizację żywotnych dla siebie apologetycznych celów, nie jest w stanie sprostać współczesnym standardom filozoficzności, które wyznacza na przykład bliska mu fenomenologia.

Jeszcze bardziej czytelnie ten typ argumentacji jest widoczny w niektórych wypowiedziach Gogacza, obrońcy tomizmu i adwersarza Tischnera. Filozof z ATK chętnie w omawianych tu wypowiedziach publicystycznych odwoływał się z intencją wartościującą do podziałów „na dwoje”, na przykład: jest rzeczywistość i wytwory ludzkiej świadomości (kultura), zatem albo uprawiamy filozofię bytu, albo filozofię świadomości (i jej wytworów) – oczywiście filozofią w pełnym tego słowa znaczeniu jest filozofia bytu, wierna rzeczywistości. I dalej w ten sam sposób: albo jesteśmy realistami, to znaczy w rzeczach samych szukamy tego, co czyni je rzeczami, albo jesteśmy funkcjonalistami, neoplatonikami, to znaczy utożsamiamy to, czym jest rzecz, z jej odniesieniem do innych rzeczy lub do świadomości. To zaś znaczy, że albo uprawiamy realistyczną metafizykę, czyli autentyczną filozofię, która zajmuje się realnym bytem, albo zajmujemy się podmiotowymi „ujęciami”, treściami stanów świadomości, przeżyciami świata i siebie, logicznymi modelami lub sposobami poznawania, czyli *de facto* wytworami, konstruktami świadomości, a nie tym, co rzeczywiste/realne. A „nie ma filozofii, gdy przedmiotem analiz nie są realne byty”, i tylko tomizm otwiera drogę do tak rozumianej rzeczywistości<sup>71</sup>. Także w przypadku Gawrońskiego wykluczającą funkcję, w ramach jego definicji sytuacji pola

70 J. Tischner, *W kręgu spraw psychologii i filozofii*, „Znak” 1967, nr 151, s. 96.

71 M. Gogacz, *Filozofia i inspiracje*, „Tygodnik Powszechny” 1974, nr 9, s. 2; idem, *Czym zajmuje się filozofia*, „Znak” 1974, nr 243, s. 1150–1158; idem, *Będziemy dalej filozofować*, „Życie i Myśl” 1978, nr 1, 44–55.

współczesnej filozofii chrześcijańskiej, pełniły takie określenia, jak „scholastyka” lub „fenomenologia”, afirmatywną zaś – „filozofia języka”, „filozofia lingwistyczna” etc.<sup>72</sup>

Refleksja nad skutecznością tych strategii – to ostatnia uwaga – skłania do wniosku, że mogły być one przekonujące (jak wiele argumentów formułowanych w tych dyskusjach) dla już wcześniej przekonanych do określonej opcji. Śledząc przebieg owych sporów, w zasadzie nie sposób znaleźć polemistów, którzy zrewidowali swoje stanowisko, byli zaś tacy, którzy swoje poglądy radykalizowali. Można jednak powiedzieć, że spór o koncepcję filozofii chrześcijańskiej, przy wszystkich swoich mankamentach wynikających z publicystycznej formuły oraz permanentnej krytyki zewnętrznej z obu stron, zmienił układ sił w omawianej przestrzeni. Był istotnym czynnikiem – oczywiście nie jedynym – kształtowania tożsamości filozoficznych jego najaktywniejszych uczestników, pozycjonowania się w planie całości polskiego uniwersum filozoficznego (i szerzej – intelektualnego), ale i krystalizowania się oraz postępującej petryfikacji istniejących do dzisiaj podziałów.

72 A. Gawroński, *Ani scholastyka, ani fenomenologia...* Jest to wątek pojawiający się także w dyskusji na temat artykułów A. Gawrońskiego: *Kiedy „być” znaczy „istnieć”? Z archeologii pytań metafizycznych* oraz M.A. Krapca: *Czy językoznawstwo warunkuje filozofowanie?*, zob. *Dyskusja. Udział biorą: Alfred Gawroński, Jerzy Perzanowski, Elżbieta Wolicka, Józef Życiński, „Znak-Idee”* 1990, nr 2, np. uwagi Gawrońskiego na s. 30–55.



## Rozdział 2

# Cienie Października

## Filozofia a kryzys zaufania do ideologii

Dla rozważanego tu zjawiska historycznofilozoficznego lata pięćdziesiąte stanowią ważny okres dojrzewania świadomości problemu koncepcji filozofii chrześcijańskiej oraz wstępnej polaryzacji stanowisk – pod koniec dekad. Można zaryzykować twierdzenie, że do momentu zamknięcia „Znaku” i przejęcia kontroli nad „Tygodnikiem Powszechnym” przez władze PRL, co nastąpiło po śmierci Stalina w 1953 roku, nie kwestionowano miejsca tomizmu w nauczaniu Kościoła i nie podważano znaczenia, jakie przypisywano mu w kształtowaniu formacji szerokich kręgów ludzi wierzących, zwłaszcza inteligencji katolickiej i duchowieństwa, do których adresowana była z łam czasopism wyznaniowych bogata i różnorodna tematycznie, dobrze rozpoznawalna tomistyczna publicystyka.

Nie znaczy to oczywiście, że tomizm wypełniał wówczas całość horyzontu filozoficznych oczekiwań oraz że nie dostrzegano już wówczas problemu – tzw. kryzysu filozofii tomistycznej. Kwestia ta pojawiła się na przykład w dwóch obszernych artykułach, opublikowanych na łamach „Tygodnika Powszechnego” w październiku 1951 roku i w styczniu roku następnego. Autorem pierwszego – Czy „kryzys tomizmu”? – był ks. Jan Piwowarczyk, ojciec założyciel i pierwszy redaktor naczelny tego pisma. Drugi natomiast – *Rzecz o kryzys tomizmu* – przygotował ks. Piotr Chojnacki, ówczesny kierownik Katedry Filozofii Chrześcijańskiej przy paradoksalnie wciąż jeszcze istniejącym Wydziale Teologii Katolickiej Uniwersytetu Warszawskiego. Oba teksty dają wyobrażenie, jak postrzegany był tomizm w opiniotwórczej publicystyce katolickiej tego okresu i jak reagowano na rodzące się wówczas wątpliwości. Generalnie rzecz ujmując, Piwowarczyk z dystansem odniósł się do tezy o kryzysie (neo)tomizmu. Jeśli można o nim mówić – twierdził – to

tylko w sensie wyzwań, jakie stawia przed tomizmem współczesność<sup>1</sup>. Chojnacki natomiast tego typu głosy uznał raczej za nieporozumienia i wyraz nietrafnej krytyki zewnętrznej. Żywotność i aktualność tego nurtu widział w jego zdolności do reagowania na nowe idee, pojawiające się w filozofii i w nauce, w umiejętnym odnajdywaniu przez tomistów równowagi między twardym rdzeniem ich filozofii a tym, co niosły ze sobą dokonujące się zmiany<sup>2</sup>. Warto o tych tekstach pamiętać, wydają się bowiem dzisiaj symptomatyczne w tym sensie, że antycypują – jak zobaczymy – najczęściej formułowane tezy i argumenty uczestników przyszłych dyskusji na temat filozofii w obrębie polskiego katolicyzmu. Pytanie, czy tomizm jest w stanie skutecznie podjąć wyzwania współczesności (teoretyczne, praktyczne), podnosili jego zagorzali krytycy, natomiast nieznamość tomizmu i wynikające z krytyki zewnętrznej nieporozumienia wytykali krytykom jego oddani obrońcy.

W najmroczniejszych dla powojennego katolicyzmu w Polsce latach 1953–1956 problem, którego historię staram się tu w zarysie przedstawić, był z oczywistych względów całkowicie drugorzędny – Kościół w Polsce walczył wówczas o przetrwanie. Dokonująca się po śmierci Stalina powolna liberalizacja życia całkowicie ominęła bowiem państwową politykę wyznaniową. W końcu jednak dokonała się także i w tym obszarze. Powrót w październiku 1956 roku prymasa Wyszyńskiego z internowania, a zwłaszcza wznowienie działalności pierwszego zespołu redaktorów-założycieli „Tygodnika Powszechnego” oraz reaktywacja „Znaku” stworzyły nową sytuację. Nastąpiło wówczas coś, co z niewielką tylko przesadą można by określić jako „nowe otwarcie” – podjęcie ponownie aktywnej działalności w ramach otwierających się perspektyw. Towarzyszył temu proces modyfikacji stanu świadomości opiniotwórczych elit katolickich; świadomości, w której odzwierciedlały się skomplikowane i bolesne nieraz doświadczenia: nadzieja na zmianę i towarzysząca jej mobilizacja łączyły się mimo wszystko z bezradnością; przekonanie o niepowtarzalności chwiejnej koniunktury szło w parze z wciąż doskwierającym poczuciem wykluczenia, zagrożenia moral-

1 J. Piwowarczyk, *Czy kryzys tomizmu?*, „Tygodnik Powszechny” 1951, nr 43, s. 1.

2 P. Chojnacki, *Rozwój a kryzys tomizmu*, „Tygodnik Powszechny” 1952, nr 2, s. 1.

nego i egzystencjalnego ryzyka, które wystawiały na próbę formację i charakter ludzi wierzących. Wydaje się, że to właśnie ta sytuacja wygenerowała spór o charakter i znaczenie filozofii chrześcijańskiej w ówczesnych warunkach polskich – spór, który miał wówczas przede wszystkim charakter funkcjonalny/formacyjny, a wtórnie tylko teoretyczny. Pytanie wywoławcze dla toczących się w kolejnych latach dyskusji można sformułować w związku z tym następująco: jakiej filozofii potrzebują katolicy, by w trudnym czasie skomplikowanych przemian światopoglądowych dokonujących się w Polsce i w świecie zachować i racjonalnie ugruntować swoją wiarę? Szło zatem w istocie o odwieczny problem relacji wiary do rozumu.

Otóż obecność problematyki filozoficznej, w formie dostosowanej do ówczesnego modelowego czytelnika, w pierwszych po reaktywacji numerach obu wskazanych czasopism jest łatwo zauważalna. Redakcja „Znaku” na przykład miała wówczas świadomość znaczenia filozofii dla formacji ludzi wierzących i ze względu na stałą współpracę z pismem Stefana Swieżawskiego dobrze orientowała się w dążeniach lubelskich tomistów. Dają temu wyraz noty odredakcyjne, wprowadzające w te numery pisma, w których podejmowano jako wiodące tematy filozoficzne i w których na eksponowanych miejscach odnaleźć można publikacje lublinian<sup>3</sup>. Popularyzują filozofię i ugruntowują wówczas mocną wciąż pozycję tomizmu oprócz Stefana Swieżawskiego także Mieczysław Gogacz, Mieczysław Albert Krąpiec, Stanisław Kamiński, Antoni B. Stępień, Franciszka Wilczek, Zofia Zdybicka, by wymienić tylko niektórych. Oczywiście wszystkie te inicjatywy nikną w gąszczu kolejnych numerów tych pism, rozplývają się w wartkiej rzece niezliczonych wydarzeń i tematów podejmowanych na bieżąco, a dotyczących wszystkich niemal sfer życia społecznego. Jednak dla kogoś zainteresowanego filozofią obecność właściwej dla niej problematyki oraz obecność tomizmu były łatwo zauważalne i wizerunkowo wyraziste, zaprezentowane również, trzeba przyznać, z dużą na ogół kulturą. Można powiedzieć, że z publicystyki tej wyłania się tomizm świadomy siebie, swojego miejsca w dziejach filozofii oraz zbieżności z doświadczeniem religijnym katolika.

3 Zob. np. „Znak” 1957, nr 47; „Znak” 1958, nr 44, 48.

Powstanie na początku 1958 roku miesięcznika „Więź” zmieniło tę sytuację. Założyli go aktywiści warszawskiego Klubu Inteligencji Katolickiej skupieni wokół Tadeusza Mazowieckiego. Już w pierwszym numerze, wydawać by się mogło w nowych realiach, pojawiły się bowiem opinie wyrażające wątpliwości odnośnie do filozoficznego *status quo* w obrębie polskiego katolicyzmu. Pretekstem oraz tłem do sformułowania zastrzeżeń był komplikujący się stan świadomości ludzi wierzących, żyjących w polskiej rzeczywistości drugiej połowy lat pięćdziesiątych. Realne potrzeby oraz oczekiwania przynajmniej pewnej grupy katolickiej inteligencji warszawskiej zwięźle ujął wówczas Mazowiecki – redaktor naczelny pisma, w artykule programowym: *Rozdroża i wartości*<sup>4</sup>. Wsłuchajmy się w ten głos.

Autor przemawiał nie tylko sugestywnym słowem, lecz nade wszystko tym, co przeczytać można było między wierszami jego tekstu. Wypowiadał się jako rzecznik pokolenia, którego świadomość ukształtowała się w latach czterdziestych, pokolenia naznaczonego piętnem wojny i dramatycznymi paradoksami realiów powojennych; pokolenia rzuconego w rzeczywistość progresywnych przemian światopoglądowych, cywilizacyjnych i kulturowych, w świat politycznie podzielony, spowity widmem nowych konfliktów społecznych. Pisał w imieniu ludzi silnie osadzonych w rzeczywistości – „wrosniętych w glebę epoki”, ale którym rzeczywistość ta, jak zauważał, ciąży. W jego wypowiedzi wyczuwa się pokoleniową traumę, jakiś rodzaj trwałego lęku, połączonego jednak z odwagą i determinacją do działania, mimo stale obecnego ryzyka jednoznacznego określenia się w ten sposób wobec swoich i obcych. Otóż „Więź” swoją działalnością – organiczną pracą z czytelnikiem, jak zapowiadał Mazowiecki – miała iść pod prąd dominujących nastrojów, przełamywać narastający pesymizm, cynizm i nihilizm, szukać prawdy, trwałych wartości nadrzędnych, tropić zagubiony sens – wszystko to w imię wyznawanych zasad i w poczuciu odpowiedzialności za dobro wspólne. Perspektywa ideowa pisma miała być

4 T. Mazowiecki, *Rozdroża i wartości*, „Więź” 1958, nr 1, s. 5–13. Kontekst społeczno-polityczny powstania „Więzi” oraz jej profil ideowy wszechstronnie naświetla A. Micewski w książce: *Współrzędzić czy nie kłamać? PAX i Znak w Polsce 1945–1976*, Paryż 1978, s. 177–204.

jednoznacznie personalistyczna oraz chrześcijańska – katolicka, ale otwarta, wzorowana na postawie i działaniach personalistów francuskich<sup>5</sup>. Miała łączyć zatem społeczne ideały lewicy z wartościami chrześcijańskimi. Chodziło w projektowanych dążeniach pisma o rewindykację podmiotowości człowieka w kulturze, bieżącej polityce, także w ekonomii oraz życiu społecznym, z uwzględnieniem wszakże wartości najwyższej – osobowego Boga.

Realizacja takiego programu miała służyć „naprawie polskiego życia”, ale i włączeniu się w proces wyprowadzenia życia intelektualnego katolików z getta, w którym zamknął je stalinizm oraz rodzima tradycja katolicyzmu. „Więź” – zachowując katolicką tożsamość – miała stać się platformą światopoglądowego pluralizmu, otwartości na różne drogi, wbrew dotychczasowym glajchszaltującym tendencjom. Miała dawać świadectwo, lecz nie moralizować. Jednocześnie też z determinacją chciano podtrzymywać nowe *status quo* polityczne w Polsce – nie ma powrotu do kapitalistycznych form życia – pisał Mazowiecki – ale i „nie może być odwrotu od zasadniczych zdobyczy i kierunku Października”<sup>6</sup>.

Otóż w tak zarysowany profil pisma wpisywał się w tym samym numerze wspólny artykuł Juliusza Eski i Adama Stanowskiego *Wstęp do dialogu z „polskim egzystencjalizmem”*<sup>7</sup>, pisany charakterystycznym dla tego czasu językiem aluzji, metafor, elips, bez jednoznacznych odniesień do konkretnych wydarzeń, osób czy środowisk. Generalnie rzecz biorąc, autorzy postulowali konieczność podjęcia tytułowego dialogu w osnowie dylematów światopoglądowych, głęboko przeżywanych w ówczesnych realiach przez ludzi o katolickim rodowodzie. Wyszli w związku z tym od ciekawego spostrzeżenia dotyczącego osobliwości recepcji egzystencjalizmu w powojennej Polsce. Zauważyli mianowicie, że zanim się ona na dobre rozpoczęła w latach 1946–1947, została radykalnie przerwana przez stalinizm,

5 P. Kosicki, *Promieniowanie personalizmu. Mounier, „Esprit” i początki „Więzi”*, „Więź” 2008, nr 2–3, s. 111–122.

6 T. Mazowiecki, *Rozdroża i wartości...*, s. 12.

7 J. Eski, A. Stanowski, *Wstęp do dialogu z „polskim egzystencjalizmem”*, „Więź” 1958, nr 1, s. 26–38.

by odrodzić się na nowo w odwilżowych realiach<sup>8</sup>. Była to oczywiście recepcja oparta nie tyle na merytorycznej znajomości myśli/tekstów klasyków tego nurtu, na jakimś swoście polskim podjęciu i rozwinieciu właściwej egzystencjalizmowi problematyki teoretycznej – tu zapóźnienia sięgały *de facto* jeszcze przedwojnia, ile na internalizacji egzystencjalistycznej aury, przechwyceniu – mówiąc językiem Guya Deborda – ogólnego klimatu, niedookreślonych idei lub intuicji w zakresie analogicznych do przeżywanych na zachodzie Europy egzystencjalnych doświadczeń ludzkich. Egzystencjalizm był zatem, zdaniem autorów artykułu, obecny w Polsce nie jako myśl, trend intelektualny, lecz jako postawa; rozumiany nie teoretycznie, lecz ekspresjonistycznie i funkcjonalnie, jako jeden z wyznaczników niedookreślonego światopoglądu.

Za szerzeniem się „postawy egzystencjalistycznej” w jej najbardziej trywialnej wersji, zwłaszcza wśród młodych, stać miała, zdaniem Eski i Stanowskiego, moda, stylizowanie się na „zachodniość” i „nowoczesność”. U „ludzi inteligentnych” zaś podłożem był bardziej już wyrafinowany „snobizm na dekadencję, na tragiczną rolę człowieka obcego w świecie”. W obu jednak przypadkach był to egzystencjalizm funkcjonalny, wyrażający przede wszystkim możliwość w tamtych realiach kontestację powszechnie obowiązujących norm moralnych i obyczajowych.

Istniała wszakże obok tego pośledniego nurtu recepcji recepcja, zdaniem autorów, autentyczna, budząca szacunek, ale jednocześnie i głęboki niepokój.

Obserwujemy wielu ludzi – pisali autorzy artykułu – którzy wyszedłszy z pozycji katolickich czy marksistowskich, czy też z pozycji liberalnego humanizmu dochodzą po wielu wstrząsach i konfliktach, po wielu borykaniach się, do postawy, którą określają lub którą my mamy ochotę określić jako egzystencjalistyczną<sup>9</sup>.

8 O literackiej recepcji egzystencjalizmu w latach pięćdziesiątych pisze wnikliwie (przywołując tekst Eski i Stanowskiego) M. Kisiel w książce *Zmiana. Z problemów świadomości literackiej przełomu 1955–1959 w Polsce*, Katowice 2014, s. 31–35, 83–87.

9 J. Eska, A. Stanowski, *Wstęp...*, s. 27.

Z ich rozważań wynikało jednak, że tak jak w poprzednim przypadku, postawa ta zyskuje głębszą samowiedzę i światopoglądowe dookreślenie nie dzięki recepcji myśli filozoficznej w sensie ścisłym, lecz dzięki przyswojeniu literackiej wykładni egzystencjalistycznych idei – *vide* twórczość literacka Sartre'a. Jest to wciąż ponadto „egzystencjalizm praktyczny”, funkcjonalny – generalnie bowiem, przekonywali autorzy, egzystencjalizm polski to przede wszystkim postawa życiowa: snobistyczna, refleksyjna bądź naturalna (jeśli płynie z autentycznych życiowych doświadczeń).

Otóż – i tu docieramy do podejmowanych w tym opracowaniu kwestii – tę wyrafinowaną postawę egzystencjalistyczną Eska i Stanisławski związali z kryzysem zaufania do ideologii.

Słowo „ideologia” – pisali – może tu oznaczać zarówno marksizm, jak też katolicyzm, a szczególnie jakieś określone systemy filozofii chrześcijańskiej. To wszystko, co rości sobie pretensje do uniwersalizmu, do całościowego wyjaśniania spraw świata i człowieka, do podporządkowania sobie życia ludzkiego i normowania go w imię swoich założeń<sup>10</sup>.

Łatwo domyślić się oczywiście, że owe „określone systemy filozofii chrześcijańskiej” to tomizm po prostu, jako w zasadzie jedyny wówczas (na pewno w warunkach polskich) filozoficzny depozytariusz Magisterium Kościoła. Dla autorów artykułu postawa egzystencjalistyczna stanowiła z jednej strony wyraz bezsilności oraz braku życiowych perspektyw, z drugiej zaś – właśnie uzewnętrznienie podejrzliwości wobec ideologii lub „wyspekulowanych teorii”. Stała za nią, ich zdaniem, potrzeba demistyfikacji, głód autentyzmu, chęć odważnego mierzenia się z tragizmem życia i ucieczki przed płytkim optymizmem gotowych rozwiązań. Autorzy przywoływali opinie upatrujące w tak rozumianym egzystencjalizmie reakcję na ekspansję antyhumanistycznej cywilizacji technokratycznej, „cywilizacji ideologii i światopoglądów oderwanych od współczesności i od współczesnego człowieka”, które nie są zdolne

10 Ibidem, s. 29.

odpowiedzieć przekonująco na palące pytanie: „jak żyć we współczesnym świecie?”<sup>11</sup>.

Eska i Stanowski nie usiłowali wpisać się w ów najsubtelniejszy polski egzystencjalizm. Zdefiniowali się raczej jako ludzie stojący na gruncie światopoglądu uniwersalistycznego (czytaj: katolickiego), pragnący zainicjować swoim tekstem krytyczny namysł w łonie własnej formacji nad fenomenem egzystencjalizmu, tak jak wyrażał się on w polskich realiach, w celu modernizacji i poszerzenia własnego stanowiska. Przyświecała im, jak się zdaje, myśl, że od egzystencjalizmu można się czegoś ważnego o współczesności dowiedzieć, że będąc „wyrazem epoki”, zatem „ściśle z tą epoką związany”, egzystencjalizm – jeśli się go dobrze zrozumie, a nie bezkrytycznie przyjmie lub bezmyślnie odrzuci – pokazuje to, co może być niewidoczne z pozycji spetryfikowanego światopoglądu uniwersalistycznego, który domaga się gruntownej aktualizacji. Podkreślali w związku z tym sytuacyjność egzystencjalizmu, jego silne osadzenie w realiach współczesności, odmiennność zatem od koncepcji filozofii klasycznej, na której uniwersalistyczny katolicki światopogląd zawsze się opierał. Dawali ponadto do zrozumienia, że egzystencjalizmu nie sposób adekwatnie ocenić, nie uwzględniając właśnie owej sytuacyjności – czyli z zewnątrz, z perspektywy maksymalistycznych, uniwersalistycznych i ahistorycznych dążeń poznawczych właściwych filozofii klasycznej.

Autorzy *Wstępu...*, przypomnę, dostrzegali w egzystencjalizmie dążenie do demistyfikacji wielkich struktur światopoglądowych, do rewindykacji podmiotowości i godności ludzkiej, eksponowali również jego katarktyczną funkcję oraz zdolność autodemistyfikacji – zdolność obnażania niewystarczalności rozwiązań własnych. Z faktu zaś, że wielu niegdysiejszych wyznawców systemów uniwersalistycznych przechodziło na pozycje egzystencjalizmu, wyciągali wnioski, że systemy te nie aktualizują się tak szybko, jak wymaga tego życie, że rozmiągając się z rzeczywistością i potrzebami człowieka współczesnego, wchodzą w stan kryzysu, bo „człowiek nie znajduje w nich odpowiedzi na wiele problemów, które przed nim stoją”<sup>12</sup>.

---

11 Ibidem, s. 32.

12 Ibidem, s. 33.

Z drugiej strony jednak stwierdzili, że egzystencjalizm zatrzymał się w pół drogi. Relatywnie dobrze wywiązuje się ze swych funkcji krytycznych, ale niewiele daje w zamian za to, co swoją krytyką podważa. Odarłszy człowieka ze złudzeń, raczej pozostawia go samemu sobie – burzy, lecz nie buduje, nie daje oczekiwanego oparcia w konkretnych sytuacjach życiowych i dylematach moralnych. Egzystencjalistyczny krytycyzm i pesymizm może w związku z tym w umysłowości potocznej przerodzić się w nihilizm.

Ostatecznie trzeba chyba stwierdzić – czytamy we *Wstępie...* – że jeśli sama filozofia egzystencjalizmu w takiej formie, w jakiej jest przez swoich twórców głoszona, zawiera wiele cennych i godnych uwagi wartości, to praktyczna postawa egzystencjalistyczna czy egzystencjalizująca, która rozpowszechniła się w społeczeństwie, odgrywa rolę znacznie mniej pozytywną i budzić musi poważny i uzasadniony niepokój<sup>13</sup>.

Zdaniem redaktorów „Więzi” powodzenie polskiego egzystencjalizmu (dryfującego w stronę nihilizmu) uwarunkowane jest przez samą „rzeczywistość i załamanie się w ludzkiej psychice interpretacji tej rzeczywistości, interpretacji, która pozwalałaby zachować wiarę w jej sens i w sens wysiłku zmierzającego do jej przekształcenia”<sup>14</sup>. Sytuacja ta, ich zdaniem, stanowi wyzwanie dla wszystkich „środków ideowych” reprezentujących współczesne ideologie, a w szczególności dla rzeczników filozofii uniwersalistycznych. To, czy destrukcyjne tendencje tkwiące potencjalnie w egzystencjalizmie wezmą górę, zależeć będzie – diagnozowali – od gotowości i zdolności tych środowisk do odpowiedzi na wyzwania współczesności, od tego, czy filozofie te podejmą ryzyko nowego samookreślenia, czy przezwyciężą własny kryzys kontaktu ze współczesnym człowiekiem, czy podejmą dialog z filozoficznym egzystencjalizmem, nie naruszając przy tym swojej istoty. Generalny wniosek tych rozważań wzywał do asymilacji i aktualizacji:

<sup>13</sup> Ibidem, s. 35.

<sup>14</sup> Ibidem, s. 36.

Nie może być [...] innej propozycji, jak tylko propozycja jakiegoś współzawodnictwa w odpowiedzi na problemy współczesnego człowieka. Ale w tym współzawodnictwie trzeba jakby wchłonąć, zrozumieć i przyswoić wszystkie te wartości, które przynosi egzystencjalizm, choćby to były tylko znaki zapytania postawione nad dramatyczną stroną egzystencji człowieka naszych czasów. Wydaje się bowiem, że ten, kto tych znaków zapytania nie podejmie – nie znajdzie drogi do zrozumienia wielkiej części zwątpień i problemów człowieka XX wieku<sup>15</sup>.

Perspektywa przemysłów Eski i Stanowskiego nad kondycją/deficytami uniwersalistycznych światopoglądów oraz nurtów i postaw filozoficznych obecnych wówczas w Polsce – przemysłów unikających konkretyzacji i nieroszczących sobie prawa do wypowiedzenia ostatniego słowa – była jednoznacznie funkcjonalna. Nie sposób w związku z tym ominąć pytania o jej adekwatność. Czy ten przeszycony eufemizmami tekst był wówczas – pod koniec odwilży – trafnym i rozsądnym ujęciem otaczającej autorów rzeczywistości, na którą starali się spojrzeć z dystansu, przez pryzmat „problemu polskiego egzystencjalizmu”? Widać ich starania, aby w numerze inauguracyjnym działalności pisma zdobyć zaufanie czytelnika, dać wyraz autentycznie przeżywanym niepokojom i rozterkom (podejmują na przykład problem wolności, godności, sensu życia człowieka wyalienowanego społecznie i ekologicznie), nie wchodząc jednocześnie w otwarty konflikt ani z siłami pola władzy politycznej, odchodzącymi już wówczas wyraźnie od idei Października, ani z odradzającą się po stalinizmie instytucją Kościoła<sup>16</sup>. Jeśli arty-

---

15 Ibidem, s. 37.

16 „Mazowiecki zdążył w ostatniej chwili – pisze Magdalena Czocho. »Więź« wypłynęła na fali październikowej odwilży, chociaż zapewne był to już ostatni moment na powstanie takiego pisma. Pierwsza połowa 1958 roku, kiedy ukazuje się miesięcznik, to już odwrót od Października, nie ma już »Po Prostu«, cenzura znowu ma pełne ręce roboty, na linii Kościół – państwo znowu iskrzy. A jednak Październik określił pozycję wyjściową »Więzi« i można powiedzieć, że »Więź« korzystała ze »zdobyczy Października« w praktyce”. Zob. <http://wiesz.com.pl/2018/10/01/wiez-swietne-slowo-jak-tadeusz-mazowiecki-zalozyl-czaso-pismo/> (dostęp: 2.12.2022).

kuł był próbą gry z czytelnikiem (także zatem z establishmentem wewnętrznym), to jej stawkę upatrywać można w rozbudzaniu potrzeby modernizacji tradycyjnego światopoglądu religijnego, opartego między innymi na filozofii klasycznej – na tomizmie (ze specyficzną dla niego optymistyczną wizją człowieka i świata, tak rażąco kontrastującą z realiami), oraz w próbie określenia warunków dialogu, w który światopogląd ten i fundująca go orientacja filozoficzna muszą wejść z myślą współczesną, bo w niej przecież świadomość współczesnego człowieka najlepiej się odnajduje. Za doraźnym „problemem polskiego egzystencjalizmu” ukrywałby się w tym wypadku problem szerszy i poważniejszy, z którego rzeczywistej rangi obaj publicyści raczej nie zdawali sobie jeszcze sprawy. W związku z tym ich wypowiedź – uwagi filozoficznych laików – uznać można za inicjującą dla dyskusji na temat poszukiwanego typu i miejsca filozofii w formacji ludzi wierzących; za głos – będzie o tym mowa szerzej w ostatnim rozdziale tej książki – wyrażający rozterki „konkretnego człowieka”, który zgłasza swoje oczekiwania pod adresem filozofii/filozofów i spodziewa się ich zaspokojenia. Warto również zaznaczyć, że we *Wstępie...* w załączkowej postaci sformułowano zastrzeżenia, które powracać będą później, zgłaszane już wprost pod adresem tomizmu jako filozofii chrześcijańskiej, także te, które nieraz słyszy się również dzisiaj.

Ale na omawiany tekst redaktorów „Więzi” można spojrzeć jeszcze inaczej. Dostrzec w nim mianowicie pierwsze symptomy kształtującej się w środowiskach inteligencji katolickiej świadomości fałszywej, naiwności, braku właściwego wyczucia realiów, odpowiedniej hierarchizacji tego, o czym – jak powie później Tischner – w polskich realiach myśleć można i trzeba. Rejestrował je w 1964 roku na łamach „Tygodnika Powszechnego” Stefan Kisielewski w pamflocie na własne redakcyjne środowisko: *Strusie w krainie termitów. List do przyjaciół z „Tygodnika”*. Wytykał w nim liderom pisma: Antoniemu Gołubiewowi i Jackowi Woźniakowskiemu – forsującym, jak sądził, personalistyczny ideał wszechstronnego rozwoju osobowości, jako postulowanej dominanty światopoglądu religijnego – brak wyobraźni w rozpoznaniu warunków, w których zarówno w skali globalnej, jak i w rzeczywistości Polski gomułkowskiej toczy się realna walka o obecność i funkcjonalność kultury

katolickiej<sup>17</sup>. Kilka lat później natomiast, na początku 1969 roku – po dotkliwym pobiciu, z zakazem publikowania – w kontekście napięcia między prymasem a progresywnie po Soborze Watykańskim II usposobionym środowiskiem „Tygodnika Powszechnego” pisał Kisiel w swoim dzienniku:

[...] „Tygodnik” irytuje mnie okropnie, ostatnio artykuł Turowicza o kryzysie w Kościele zupełnie taki, jakby autor żył we Francji czy Włoszech i żadne tutejsze problemy go nie obchodziły. Sprawa „modernizacji” Kościoła tutaj schodzi w ogóle na drugi plan wobec takich kwestii jak stosunek do totalnego kłamstwa, szerzącego się wszędzie [...]<sup>18</sup>.

Czy w związku z tym – jeśli podniesione przez Kisielewskiego wątpliwości uznać za uzasadnione (do tej kwestii jeszcze powrócę) – Eski i Stanisławski, wbrew deklarowanemu przez Mazowieckiego mocnemu trzymaniu się rzeczywistości, nie podtrzymywali jednak odwilżowej iluzji, która ograniczyła później, zdaniem Kisielewskiego, trzeźwość myślenia koryfeusza „Tygodnika”? Realia końca lat pięćdziesiątych były przecież nie mniej dokuczliwe, a osiągnięta w relacjach państwo – Kościół liberalizacja krucha. Wydaje się, że każda jednoznaczna odpowiedź na to pytanie będzie dyskusyjna.

Tezę o inercji i nieprzystawaniu do rzeczywistości uniwersalistycznych filozofii, tym razem z wyraźnym już wskazaniem na tomizm, rozwinął Eski w opublikowanym kilka miesięcy później eklezjologicznym artykule *O kierunek katolickiej formacji intelektualnej*<sup>19</sup>. Wcielił się w nim w wyraziciela dylematów części inteligencji katolickiej, formułując stanowisko, które z czasem połączyło wielu adwersarzy tomizmu. Podjął mianowicie kwestię znaczenia i ukie-  
runkowania intelektualnej podbudowy życia religijnego – formacji intelektualnej, „która rodzi w konsekwencji pewną życiową postawę”. Wskazał w związku z tym dwie alternatywne tendencje, które tra-

17 S. Kisielewski, *Strusie w krainie termitów. List do przyjaciół z „Tygodnika”, „Tygodnik Powszechny” 1964, nr 31, s. 3.*

18 S. Kisielewski, *Dzienniki*, Warszawa 1996, s. 161.

19 J. Eski, *O kierunek katolickiej formacji intelektualnej*, „Więź” 1958, nr 5, s. 11–20.

dyscyplinie żywe są, jego zdaniem, w katolickim życiu intelektualnym: tendencję apologetyczną oraz tendencję filozoficzną<sup>20</sup>. Było to, jak się zdaje, autorskie ujęcie opisanego jeszcze przed wojną przez Jacka Woronieckiego antagonizmu fideistycznego i racjonalnie pogłębio- nego modelu życia religijnego wewnątrz polskiego katolicyzmu<sup>21</sup>. Eska twierdził, że obie te tendencje są sobie świadome i traktują się wzajemnie jako zagrożenie. „Filozofowie” zarzucają „apologetom” tradycjonalizm i nieufne nastawienie do tego, co nowe; „apologeci” natomiast „filozofom” – klerkostwo, kwietyzm, przeintelektualizowanie i snobizm.

Apologetyka w przyjętym przez Eskę rozumieniu ma stanowić „uzbrojenie” katolika wobec ataków na wiarę – z dyscypliny teologicznej staje się zachowawczym stylem myślenia lub modelem wychowawczym. Za apologetycznym nastawieniem stoi, twierdził, „nieufność wobec ludzkiego umysłu”<sup>22</sup>, wobec jego zdolności do samodzielnej oceny, autonomicznego wyboru i poszukiwania prawdy.

Nieufność ta, nawet nieformułowana bezpośrednio, przenika „apologetyczną” formację wychowawczą. Dlatego umysłowość uformowana pod jej wpływem – pisał – będzie statyczna, jednostronnie tradycyjna i bojaźliwa. Z drugiej strony będzie ona nastawiona w sposób zasadniczy polemicznie i wrogo do wszelkich koncepcji obcych, nie tylko wobec tego, co jest w nich z katolicyzmem sprzeczne, ale i wobec tego, co jest w nich twórcze i prawdziwe<sup>23</sup>.

„Filozofowie” są natomiast przeciwieństwem „apologetów”, ale i ich postawy nie są wolne od ryzyka. Autor omawianego artykułu wyróżnił dwie orientacje w ramach „tendencji filozoficznej” polskiego

20 Ibidem, s. 11–12.

21 J. Woroniecki, *Życie religijne współczesnej inteligencji polskiej*, „Prąd” 1922, nr 1–4, s. 287–316.

22 Ibidem, s. 13.

23 Ibidem, s. 14. Eska oczywiście zdystansował się od katolicyzmu zamkniętego na autentyczne wartości pozareligijne, uznał postawę apologetyczną za nieprzydatną, bo nieskuteczną, zwłaszcza dla formowania ludzi samodzielnie myślących, których ogólny rozwój intelektualny przewyższa intelektualną jakość ich religijnego przygotowania.

katolicyzmu. Jedna chce budować „odrębną kulturę chrześcijańską”, izolującą się „w ramach pluralizmu kulturowego kultury współczesnej” od kultur innych. Jest to postawa zamknięta, stwarzająca niebezpieczeństwo uwięzienia katolika w wyznaniowym getcie. Orientacja druga natomiast, uznając światopoglądową różnorodność kultury, ale i zabiegając o „kulturalną jedność społeczeństwa” – nie łatwo, trzeba przyznać, tę syntezę zrozumieć – jest otwarta. Według jej rzeczników idee w ramach pluralizmu kulturowego przenikają się, a całą myśl ludzką trzeba w związku z tym traktować jako skarb, z którego „chrześcijanin czerpie prawdę niezależnie od tego, skąd ona pochodzi, pod tym tylko warunkiem, że jest autentyczna”<sup>24</sup>. Nic nie stoi na przeszkodzie, przekonywał Eska, antycypując przyszłe postulaty Tischnera, aby filozofia i myśl katolicka czerpały ze źródeł obcych, tak jak czerpały w późnym antyku; wierzył przy tym w „należyty rozsądek i ostrożność”, które zabezpieczą je przed niepożądanymi skutkami<sup>25</sup>. Tendencji otwartej, uważał, zagraża być może pewien eklektyzm, ale przecież niekoniecznie herezja, jeśli zaufać autorytetowi Urzędu Nauczycielskiego Kościoła i należytemu wyczuciu *sensus catholicus*.

Eska, przypomnę, świadom był ryzyka wyboru w ramach wskazywanych alternatyw. Ktoś taki jednak jak Kisiel, niepodzielający zapewne optymizmu odnośnie do rozpoznawalności i siły *sensus catholicus*, nieufny wobec *autentyzmu* jako kryterium zobowiązującej prawdy, mógłby wszelako jego preferencje uznać za kamień węgielny pod budowę polifonicznej wieży Babel – rozwodnionego katolickiego światopoglądu, kształtującego się w poststalinowskiej rzeczywistości PRL – w tym trudnym, by nie powiedzieć: przełomowym okresie walki o niezależność Kościoła w Polsce. Uznać, że spowodują nie odnowę, lecz erozję życia religijnego, gdy zasilić je „autentycznymi prawdami” bez względu na ich rodowód. Na tego typu zagrożenia kilkanaście lat później wskaże, jak zobaczymy, dominikanin Jacek Salij podczas dyskusji nad *Schyłkiem chrześcijaństwa tomistycznego* Tischnera. Realne niebezpieczeństwa dostrzegał jednak Eska gdzie indziej:

---

<sup>24</sup> Ibidem, s. 17.

<sup>25</sup> Ibidem.

Trudno [...] – pisał – odmówić racji „apologetom”, gdy stawiają oni „filozofom” zarzut oderwania od szerokich rzesz wiernych, od tego nurtu, którym płynie życie religijne większości katolickiego społeczeństwa. Formacji „filozoficznej” – i to chyba zarówno pierwszej, jak i drugiej orientacji – grozi „przeintelektualizowanie”<sup>26</sup>.

Publicysta „Więzi” miał na myśli ucieczkę od rzeczywistości do filozoficznego getta, do wieży z kości słoniowej, w świat oderwanych od życia teoretycznych problemów, „skłonność do życia w świecie teorii i wyobraźni, do zamykania się w kole ludzi sobie podobnych”<sup>27</sup>. Ucieczka ta skutkuje niezrozumieniem potrzeb, języka i religijności „mas wiernych”, nieumiejętnością właściwego podejścia do spraw społecznych i spraw kultury. „Bardzo często zresztą – dodawał – »filozofowie« widzą te problemy i rozwiązanie ich uważają za sprawę palącą, ale jakoś nie mogą i nie umieją wydostać się z zakłętego koła teorii”<sup>28</sup>.

Formacja katolicka, postulował w związku z tym, musi mocno trzymać się realiów, „zejść na ziemię”; trzeba przerzucić most między dążeniami elity katolickich intelektualistów a potrzebami katolickiej inteligencji – język teorii przełożyć na język konkretnych problemów społecznych. Przede wszystkim jednak odnaleźć *sensus catholicus* w codziennym życiu Kościoła.

Czy katolik – pytał zatem Eska – lekarz, inżynier, nauczyciel czy urzędnik będzie miał czas na studiowanie św. Tomasza czy Maritaina, co dla wielu „filozofów” jest nieodzownym warunkiem stania się katolikiem „oświeconym”? Odpowie zapewne, że tak, to bardzo ważne, ale on ma wiele bardzo konkretnych problemów osobistych i zawodowych, które przede wszystkim domagają się rozwiązania z pozycji katolickich, a na gruntowne studium filozofii i tak nie ma czasu i odpowiedniego przygotowania. Gorzej, jeśli uwierzy, że rzeczywiście na to, żeby być katolikiem oświeconym,

26 Ibidem, s. 18.

27 Ibidem.

28 Ibidem.

trzeba gruntownie studiować św. Tomasza i Maritaina. Wówczas gotów zrezygnować i machnąć ręką<sup>29</sup>.

Na intelektualistach katolickich spoczywa zatem obowiązek zajęcia postawy otwartej i rozumiejącej. Eska oczekiwał od nich podnoszenia na wyższy poziom „świadomości katolickiej”, wprowadzania „młodszych braci” w intelektualny świat katolicyzmu.

Zastrzeżeniom i usprawiedliwieniom Eski, zrozumiałym w kontekście czasu, towarzyszyła ostrożność, ogólnikowość sformułowań oraz schematyzacja zajmowanych wówczas postaw. Wydaje się, że wierzył w wyobrażnię socjologiczną czytelnika, do którego się zwracał, w aktywizującą zdolność czytania między wierszami. Jeśli tak, to jego diagnoza, przy całej swojej niedookreśloności, okazuje się aspektowo trafna, by nie powiedzieć: profetyczna. Jej tezy, jak sygnalizowałem, powtarzać będą później zdeklarowani adwersarze tomizmu, z Tischnerem na czele, który nie raz zaznaczał, że jego perspektywa polemik z oderwanym od życia tomizmem jest punktem widzenia „miejskiego proboszcza”, zatroskanego o wiernych ze swojej parafii, do których *via* tomizm, uważał, nie sposób dotrzeć<sup>30</sup>. Dzisiejszemu czytelnikowi jednak, pozbawione jakichkolwiek odniesień do realiów (osób, środowisk, instytucji, zjawisk etc.) wywody i konstatacje Eski wydawać się mogą wsparte na hipostazach *ad hoc* urobionych konstrukcji, które chciał ożywić w umyśle czytelnika. Przywodzą w związku z tym ponownie na myśl spostrzeżenia Kisielea. Można pytać na przykład, co autor miał na myśli, pisząc o „pluralizmie kultury współczesnej” czy „fakcie światopoglądowego pluralizmu współczesnej kultury”, a zarazem i „kulturalnej jedności społeczeństwa”<sup>31</sup> w realiach Polski końca lat pięćdziesiątych?

29 Ibidem, s. 19.

30 Zob. np. J. Tischner, *O co właściwie chodzi?*, „Znak” 1970, nr 193–194, s. 1027; A. Michnik, J. Tischner, J. Żakowski, *Między Panem a Plebanem*, Kraków 1995, s. 79, 117.

31 J. Eska, *O kierunek...*, s. 17. Trzy lata później, w ankiecie „Znaku”, wypowiedział się Eska znaczenie bardziej przekonująco. Uniwersalistyczne tezy o „światopoglądowym pluralizmie kultury współczesnej” oraz „kulturalnej jedności społeczeństwa” wyrażające nadzieje i złudzenia czasów liberalizacji zastąpiło bardziej realistyczne spostrzeżenie, że „świadomość katolicka uczestniczy

W trzy lata zatem po zakończeniu budowy Pałacu Kultury i Nauki w Warszawie, w sytuacji, kiedy organ dopiero co powstałego Towarzystwa Krzewienia Kultury Świeckiej – dwutygodnik „Argumenty” ukazywał się w nakładzie 20 000 egzemplarzy, „Więź” natomiast w nakładzie 2500 egzemplarzy? Przecież warunkiem rzeczywistego pluralizmu jest wolność, a jego zakres proporcjonalny do zakresu wolności obywatelskich.

---

w ogólnym procesie światopoglądowego zamętu i dzieli jego losy. Stąd mała popularność tomizmu wśród przedstawicieli »nowej fali«, jako systemu już dziś anachronicznego (jak wszystkie systemy) i niedającego sobie rady z porządkowaniem tego obrazu świata, jaki rysuje się dziś człowiekowi. Stąd z jednej strony zainteresowanie próbami poszukiwania systemów nowych (Teilhard de Chardin), z drugiej strony poszukiwanie drogowskazów uczących »jak żyć« czy to w egzystencjalizmie, czy wreszcie w samej elementarnej prawdzie religijnej” – zob. *Głosy o współczesnych postawach religijnych w Polsce*, „Znak” 1961, nr 90, s. 1647.



## Rozdział 3

### Pierwsze kontrowersje wokół tomizmu

W dniach 29 kwietnia–1 maja 1960 roku – dziesięć lat po pierwszej publikacji w „Znaku” *ABC tomizmu* Innocentego Bocheńskiego<sup>1</sup> – warszawski Klub Inteligencji Katolickiej zorganizował spotkanie dyskusyjne, w którym wzięli udział filozofowie z Warszawy, Lublina i Krakowa. Było ono pomyślane jako arena nieskrępowanej

---

<sup>1</sup> Zob. I. Bocheński, *ABC tomizmu*, „Znak” 1950, nr 23, s. 89–126. Tekst ten wpisywał się w całą serię artykułów popularyzujących tomizm w „Znaku” na przełomie lat czterdziestych i pięćdziesiątych (pisali również na ten temat m.in. S. Swieżawski, W. Granat, M.A. Krąpiec, J. Maritain) i do tego stopnia wzbudził zainteresowanie czytelników, że jego publikację powtórzono w numerze 25. z tegoż roku. Jednak po latach, w rozmowie z J. Parysem, Bocheński stwierdził, że *ABC tomizmu* „[...] to jest dowcip dla dzieci. Ja sobie chciałem – wyjaśniał – zakpić ze Stalina, a ludzie to na serio wzięli”. Rozmowa z Parysem niejednego czytelnika mogłaby skłonić do wniosku, że „późny” Bocheński nie traktował swojego wczesnego zaangażowania w ruch tomistyczny za epizod szczególnie chwalebny we własnej biografii intelektualnej. Konsekwentnie stylizował się w niej na bezkompromisowego filozoficznego analityka, który filozofię chrześcijańską zajmującą się np. dowodzeniem istnienia Boga lub nieśmiertelności duszy (a temu właśnie sam się oddawał w ramach działalności Koła Krakowskiego) uznaje za zabobon (*vide* – *Sto zabobonów*). A.B. Stępień, wspominając okoliczności polskiej publikacji *ABC...*, był „zadziwiony” tym wyznaniem i, jak się zdaje, dostrzegł w nim rysę cynizmu (zob. A.B. Stępień, *Józef Maria (Innocenty) Bocheński i jego ABC tomizmu*, w: idem, *Studia i szkice filozoficzne*, t. 2, Lublin 2001, s. 206–207). *ABC...* ukazało się równolegle nakładem Katolickiego Ośrodka Wydawniczego „Veritas” w Londynie. Rok wcześniej zaś w artykule *Lenin, czyli o znaczeniu tomizmu* Bocheński przekonywał czytelników londyńskiego „Życia” (1949, nr 22), także w żywej dyskusji, którą tekst ów wywołał (zainicjował ją sam A. Żółtowski), że Zachód ma tylko jedno filozoficznie skuteczne antidotum na leninizm – tomizm. Jeśli istotnie oba teksty świadczyć mają o poczuciu humoru wielkiego filozofa z okresu transformacji z tomisty w filozofa analitycznego, to jest ono osobliwe, a obserwowane z dystansu wydaje się po prostu i przede wszystkim drwiną z czytelnika. Zob. *Między logiką a wiarą*, z Józefem M. Bocheńskim rozmawia Jan Parys, Montricher 1992, s. 117.

konfrontacji różnych poglądów na temat rozumienia filozofii oraz tomizmu. Obszerłą relację z tego wydarzenia – w postaci omówień lub streszczeń wystąpień uczestników – zamieszczono w listopadowym numerze „Znaku” z tegoż roku<sup>2</sup>. Wydaje się ono ważne z trzech względów. Po pierwsze, było platformą wypowiedzi ludzi na ogół młodych, adeptów i sympatyków filozofii. Daje w związku z tym panoramę preferencji, zainteresowań oraz oczekiwań ludzi rozpoczynających dopiero swoje filozoficzne kariery (uwaga ta nie dotyczy, rzecz jasna, wszystkich w jednakowym stopniu), szukających własnego idiomu oraz „strategii zaistnienia”. Po drugie, inicjowało już w pełnym tego słowa znaczeniu późniejsze dyskusje na temat *status quo* filozofii chrześcijańskiej w Polsce, stwarzając uczestnikom okazję do samookreślenia się w przestrzeni dostępnych wówczas filozoficznych możliwości, a tym samym symptomatycznego zróżnicowania się stanowisk zajmowanych i sublimujących się później w kolejnych odsłonach tych sporów. Redakcja „Znaku” w słowie wprowadzającym do listopadowej relacji uznała wypowiedzi uczestników za elementy zobiektywizowanej charakterystyki sytuacji katolickich środowisk filozoficznych w Polsce, jako że w wymianie opinii uczestniczyli także przedstawiciele środowisk laickich, w tym marksiści, reprezentowani przez Leszka Kołakowskiego. Po trzecie, relacja z warszawskiego mitingu skłania do wniosku, że jego uczestnicy nie widzieli konieczności odniesienia się do preferencji filozoficznych, zaleceń lub wytycznych formułowanych w tym czasie przez Magisterium Kościoła, bądź w ogóle nie zdawali sobie sprawy z ich istnienia. Wiadomo natomiast, że takie preferencje były i że w gronie uczestników dobrze zorientowany, a na pewno wyjątkowo wyczulony w tym zakresie był wówczas – bynajmniej nie był to paradoks – właśnie Kołakowski. Z tych względów trzeba się warszawskim dyskusjom przyjrzeć nieco bliżej. Tworzą one merytoryczny grunt oraz tło prowadzonych w tym opracowaniu analiz.

Spójrzmy najpierw na definicję sytuacji filozofii chrześcijańskiej, którą *ex post* sformułowano w krótkim edytoriale. Daje ona wyobrażenie o tym, jak tomizm, intuicyjnie utożsamiany z filozo-

---

2 Zob. *Warszawskie spotkanie filozoficzne*, „Znak” 1960, nr 77, s. 1397–1444.

fią chrześcijańską/katolicką, postrzegany był wówczas z zewnątrz. „W szczególności – pisano – ujawniają one [wypowiedzi uczestników spotkania – M.T.] nie tyle może kryzys (bo trudno by może mówić o rozkwicie czy też o załamaniu się oddziaływania), ile raczej problem współcześnie w Polsce uprawianego tomizmu”<sup>3</sup>. Miał to być problem o charakterze merytorycznym i „technicznym” zarazem. Chodziło w drugim przypadku o uwarunkowania zewnętrzne filozofowania – o instytucjonalne oraz polityczne ograniczenia, skutkujące izolacją filozoficznych środowisk wyznaniowych. Bardzo odważnie na tej podstawie zdiagnozowano specyfikę i skutki myślenia w filozoficznym getcie:

[...] pewien brak zainteresowania, obcość w stosunku do palących problemów, powstających w związku z rozwojem nauk przyrodniczych oraz rozpowszechnianiem się postaw sceptycznych, agnostycznych czy egzystencjalnych; trudność w nawiązywaniu kontaktu i znalezieniu wspólnego języka zarówno z szerszymi kręgami inteligencji, jak też z intelektualistami o odmiennej formacji umysłowej<sup>4</sup>.

Można przypuszczać, że opór wobec tych konstatacji mógł się rodzić przede wszystkim w filozoficznym środowisku KUL-u, na które redakcja „Znaku” wskazała bezpośrednio. Mógł wynikać z często później wyrażanego przeświadczenia o werbalnym charakterze krytyk, z faktu, że na przykład filozofowanie w kontekście przyrodznawstwa jest w nim stale podejmowane, choćby w ramach sekcji filozofii przyrody Wydziału Filozofii Chrześcijańskiej<sup>5</sup> i ma

3 Zob. „Znak” 1960, nr 77, s. 1397.

4 Ibidem, s. 1398.

5 Zob. na ten temat: S. Janeczek, *Filozofia na KUL-u. Nurty, osoby, idee*, Lublin 2001, s. 67–94, 125–130. Autor pokazuje tu istotne różnice w koncepcji filozofii między tomistami łowańskimi pracującymi w ramach sekcji filozofii przyrody a tomistami egzystencjalnymi działającymi w ramach sekcji filozofii teoretycznej. Kontrowersje te uznać można za wewnątrzśrodowiskowy wariant sporu o filozofię chrześcijańską, zwłaszcza w kontekście stawianych tomizmowi zarzutów anachroniczności, nienadążania za osiągnięciami nauki lub nieuwzględniania jej wyników.

odzwierciedlenie w publikacjach jej pracowników (działalność publicystyczną w tym zakresie, właśnie na łamach „Znaku”, prowadził przecież Kazimierz Kłósak, który w tym samym *notabene* numerze opublikował tekst o antropologii filozoficznej Teilharda de Chardin z przyrodoznawczą problematyką w tle). Natomiast w dyskusje o charakterze światopoglądowym i formacyjnym toczące się zarówno w „Znaku”, jak i w „Więzi” lub w „Tygodniku Powszechnym” włączali się przecież wielokrotnie swoją eseistyką liderzy tego środowiska: Karol Wojtyła, Mieczysław A. Krąpiec oraz Stefan Swieżawski. Jakkolwiek było, głos redakcji uznać można na pewno za wyraz przekształcających się filozoficznych oczekiwań opiniotwórczych elit inteligencji katolickiej w Polsce.

Rolę komentatorki spotkania powierzono Halinie Bortnowskiej, wówczas jeszcze studentce filozofii KUL-u (magisterium uzyskała w 1961 roku), która w swoim sprawozdaniu, warto to zaznaczyć, dążyła do bezstronności. Nie napisała apologii w imieniu *schola nostra*, ale wobec ataków na tomizm chciała oddać mu sprawiedliwość. Jej spostrzeżenia korygowały zatem wrażenie, które mógł wzbudzać dość jednostronny, trzeba przyznać, głos autorów edytoriału. Bortnowska stwierdziła przede wszystkim brak wspólnego języka uczestników spotkania. Zderzyły się bowiem na nim, jej zdaniem, trzy zupełnie nieprzystające do siebie koncepcje metafizyki: klasyczna, neopozytywistyczna i irracjonalistyczna, co skutkowało tym, że dyskutujący znaleźli się na wieży Babel. Inicjatywę warszawskiego KIK-u uznała więc za wydarzenie ciekawe bardziej z psychologicznego i socjologicznego niż merytorycznego (teoretycznego) punktu widzenia: „zwykła rzecz – pisała – że przy tak rozbieżnych tendencjach dyskusja przekształcała się w konfrontację – o wypracowaniu wspólnych wniosków, o tak zwanym przekonywaniu można tylko pomarzyć”<sup>6</sup>.

W związku z tym Bortnowska sformułowała w swoim sprawozdaniu szereg uwag do przemyślenia. Dają się one sprowadzić do trzech problemów z zakresu psychologii filozofowania. Wskazała zatem, po pierwsze, na wzajemne warunkowanie się przyjętej przez filozofa koncepcji filozofii i właściwego mu idiomu myślenia; po

6 H. Bortnowska, *Wstęp: uwagi sprawozdawcy*, „Znak” 1960, nr 77, s. 1401.

drugie, na związek stylu filozofowania i osobowości filozofa i po trzecie, podniosła kwestię istnienia racjonalnych motywów wyboru koncepcji filozofii, czym upomniała się o wolność i pluralizm w polu filozoficznym. Ponadto, wbrew wielu opiniom wyrażonym na warszawskim spotkaniu widziała w tomizmie filozofię otwartą: na mistykę, na „ontologiczną dedukcję”, na doświadczenie potoczne i dane nauk szczegółowych; nienegującą wartości poznawczej literatury. Wyjaśniała tę otwartość metafizycznie – analogią bytu, „która sprawia, że język pojęciowy nie wyraża i nie może ze swej istoty wyrazić konkretnego w sposób adekwatny i wyczerpujący”<sup>7</sup>. Rygorystyczne pojęciowe poznanie metafizyczne nie przekreśla doświadczenia tajemnicy, ale i nie zaspokaja wszystkich potrzeb poznawczych. Tomizm to wie, dawała do zrozumienia, i akceptuje taki stan rzeczy.

Lektura tekstów stanowiących autorskie opracowania wypowiedzi uczestników spotkania świadczy rzeczywiście o niemałych napięciach towarzyszących dyskusji. Kontur tomizmu zaś, nakreślony przez Bortnowską niejako od wewnątrz, każe uznać za idealizację oraz zrewidować. Być może tomizm był taki w oczach tomistów lub taki mógłby być, rzecz w tym jednak, że inni postrzegali go na ogół inaczej. Warto przyrzeć się zatem temu, jak różnicowały się stanowiska dyskutantów, oddając najpierw głos oponentom, potem „reformatorom”, a na koniec obrońcom tzw. filozofii chrześcijańskiej/katolickiej, czyli tomizmu. Taki podział tworzy oczywiście uproszczoną schematyzację stanowisk. Przyjmuję go jednak ze względu na potrzebę przejrzystości prezentacji. Wiele wypowiedzi miało *de facto* charakter zniuansowany, nieraz stonowany, obok elementów jednoznacznie polemicznych zawierało pierwiastki niewątpliwie koncyliacyjne.

## O filozofii katolickiej krytycznie

Otóż w listopadowym numerze „Znaku” Kołakowski, przypomnę, reprezentował zaproszonych na warszawskie spotkanie przedstawicieli środowisk laickich. Miał już za sobą okres agresywnego

---

7 Ibidem, s. 1402.

antyklerykalizmu, który wyraził się najpełniej w *Szkicach o filozofii katolickiej* (1955). Można powiedzieć, że w drugiej połowie lat pięćdziesiątych dynamicznie ewoluował jako pierwszoplanowa postać ruchu marksistowskiego rewizjonizmu w Polsce. Po opublikowaniu *Jednostki i nieskończoności* (1958) zajął się fenomenem bezwyznaniowego chrześcijaństwa w siedemnastowiecznych Niderlandach, rozpatrując go w kontekście ówczesnych konfliktów społecznych. Zmieniło to z pewnością jego podejście do filozofii o inspiracji konfesyjnej, co znalazło wyraz w jego wystąpieniu.

Poproszony przez organizatorów, aby sformułował („najogólniej i najzwięźlej”) swój stosunek do filozofii katolickiej, Kołakowski określił się jako osoba pozbawiona „niemal całkowicie uczuć sakralnych jakiegokolwiek rodzaju”<sup>8</sup>. Nie chcąc wszakże urazić uczuć religijnych „kolegów katolików”, postanowił, na ile to możliwe, unikać ocen i nie wdawać się w analizę racji oraz preferencji rzeczowych, które umiejscowiły go w obozie – jak się wyraził – przeciwnym niż większość zebranych. Mówił po prostu o swoich sympatiach i antypatiach, wychodząc z przekonania, że stosunek do filozofii i światopoglądów obejmuje nie tylko rzeczowe skłonności, lecz także znacznie ciekawsze, pierwotniejsze genetycznie motywy o charakterze afektywnym, które nie wymagają, uważał, uzasadnienia. „Filozofie – pisał Kołakowski i warto tę uwagę zapamiętać, gdyż tłumaczy, w moim przekonaniu, genezę i logikę wielu polemicznych starć przedstawianych w tym opracowaniu – nie są neutralne wobec swojej genezy, nie są ideami bezosobowymi, a nasz stosunek afektywny do nich bywa pospolicie związany z sympatiami i antypatiami do osób lub do środowisk, w których powstały”<sup>9</sup>. Innymi słowy, myślenie filozoficzne – prezentowane w tej książce analizy z pewnością to potwierdzają – znajduje się, zdaniem Kołakowskiego, „pod ogromną presją” owej afektywnej aury, która zawsze otacza myśli adwersarzy. W związku z tym stwierdził, że jego antypatia do filozofii katolickiej wiąże się bezpośrednio z antypatią wobec religii w ogóle.

8 L. Kołakowski, *Głos w dyskusji o filozofii katolickiej*, „Znak” 1960, nr 77, s. 1402–1403.

9 Ibidem, s. 1403.

W mojej niechęci do religii chrześcijańskiej – pisał – motywy natury moralnej są ważniejsze aniżeli sytuacja argumentacyjna tej religii. Jest to niechęć do moralnego zniewolenia, które religia ta w sobie zawiera: wiary w absolut, przeciwko któremu nigdy i w żadnych warunkach niepodobna się zbuntować. Jest to również niechęć do fałszywych pocieszeń: każda religia jest dla mnie pod-szyta strachem przed uznaniem autentycznej sytuacji człowieka w świecie. Jest to również niechęć do okrucieństwa: na przykład przypuszczenie, że może istnieć świat, gdzie szczęście doskonale pewnej grupy ludzi może współistnieć z maksymalnym nieszczęściem innych, że więc Bóg może część ludzi zmuszać do tego, by czuli się doskonale szczęśliwi, chociaż wiedzą, że inni, choćby najbliżsi im ludzie, znajdują się na dnie nieszczęścia – a niebo i piekło na tym polega<sup>10</sup>.

Wskazane powody niechęci do chrześcijaństwa uznał Kołakowski w istocie za banalne i niewarte mnożenia. Mimo to traktować je można za wyraz jego ówczesnych preferencji poznawczych – postawy afirmatywnej wobec dążeń emancypacyjnych, wolności i podmiotowości ludzkiej, stanowiących filozoficzną dominantę jego ówczesnego myślenia. Autor *Notatek o współczesnej kontrreformacji* przyznał się jednak do wymagającej bardziej rzeczowego uzasadnienia niechęci do filozofii katolickiej w wersji tomistycznej, zorientowanej na racjonalizację danych Objawienia, którą w swoim wystąpieniu po prostu wykpił. Otóż filozoficzne próby racjonalizacji wiary uważał za niefortunne, nudne i jałowe, przez wieki, jak się wyraził, powtarzające te same dowody, które w istocie niczego nie dowodzą.

Nie oburza mnie – stwierdzał – ani mnie nie irytuje irracjonalność wiary; nudzą mnie i niecierpliwą próby budowania fałszywych fasad racjonalizujących. Przestałem już czytywać literaturę tomistyczną, nie sposób słuchać wiecznie tych samych i tak samo nieudolnych prób racjonalizacji. Nic tam, proszę państwa, z niczego nie wynika: nigdy Bóg nie „wyniknie” z żadnego ruchu, z żadnego

---

10 Ibidem, s. 1404.

życia, z żadnej konieczności natury czy przypadkowości natury – mogą być tylko dalsze wieki daremnego oczekiwania na geniusza, który by wreszcie dowiódł coś, czego dowieść niepodobna”.

Odwołując się do koncepcji afektywnej determinacji preferencji filozoficznych, Kołakowski zadeklarował jednak sympatię oraz życzliwe zrozumienie do takiej filozofii chrześcijańskiej, która odważnie przyznałaby się do własnej irracjonalności, która nie chce na siłę racjonalizować wiary, lecz przyznaje, że „drzewo życia” i „drzewo poznania” są w opozycji, jak się wyraził, nieuleczalnej; do filozofii, która organizuje swój dyskurs w oparciu o maksymę Tertuliana – *credo qua absurdum*, „która bez wykrętnych interpretacji za swoje uznałaby hasła *Pierwszego Listu do Koryntian* – *placuit Deo per stultitiam predicationis salvos facere credentes, nonne stultam fecit Deus sapientiam huius mundi* itd.”<sup>12</sup>, a więc takiej, która nie przystraja się – powiadał – w girlandy fikcyjnych dowodów, próbując w ten sposób przystosować się do współczesnej kultury umysłowej. Pseudoracjonalistyczne postawy współczesnych katolickich środowisk intelektualnych i filozoficznych uznał za relikty naiwnego racjonalistycznego rygoryzmu rodem z osiemnastego wieku. Wiary i rozumu – przekonywał słuchaczy/czytelników – nie sposób pogodzić, gdyż rozum jest z natury ateistą, a wobec tego jedyną możliwą do zaakceptowania dla niego opcją światopoglądową ludzi wierzących jest przywołany obraz świata Świętego Pawła. Chcąc zaś poważnie traktować filozofię, trzeba żądać od niej, „aby nie stroiła się w cudze kostiumy i nie kompensowała własnego kompleksu niższości wobec »pozytywnej« wiedzy za pomocą niezręcznego naśladowania jej zabiegów tam, gdzie to niemożliwe”<sup>13</sup>. Stwierdzał zatem ostatecznie, wbrew opozycji rzeczowej, że mogłby darzyć sympatią taką filozofię katolicką, która powraca w punkcie wyjścia do pytania Tertuliana: „quid Athenis et Hierosolymis?”.

Będąc zdeklarowanym ateistą, a przy tym aktywnym oponentem „filozofii katolickiej”, Kołakowski orientował się w koncep-

---

11 Ibidem, s. 1004–1405.

12 Ibidem, s. 1405.

13 Ibidem, s. 1406.

cyjach teoretycznych i aparaturze pojęciowej filozofii klasycznej/tomistycznej. Potwierdzają to *Szkice o filozofii katolickiej*. Potrafił w związku z tym wejść – na ogół w konfrontacyjnej retoryce frontu ideologicznego – w dyskusję z tomistami na temat szczegółowych kwestii filozoficznych. Jego zmagania z „filozofią katolicką” – także w omawianym tu przypadku – stanowią dobrą egzemplifikację wrogiego, krytycznego i walczącego rozumienia oraz otwierającej na rozumienie siły negatywnych afektów, o czym pisał Otton F. Bollnow<sup>14</sup>. Można powiedzieć, że z zewnątrz i dla potrzeb konfrontacji z obcą sobie i ujmowaną jednoznacznie jako wroga rzeczywistością chrześcijaństwa starał się – w autentyzm jego postawy nie sposób wątpić – zrozumieć i zdemistyfikować ducha jego filozofii. Łączył w tym celu krytykę immanentną (zorientowaną na niedoskonałości strukturalne) z krytyką zewnętrzną (realizującą się albo przez umieszczenie krytykowanej doktryny w szerszym kontekście uwarunkowań, który jednak pozwala rozumieć jej intencje i układ, albo przez konfrontację ze współczesnością, wykazując w ten sposób jej reakcyjność lub anachronizm). Strategia ta widoczna jest w polemikach Kołakowskiego z tomistami (*vide* boje z Kłósakiem udokumentowane w *Szkicach...*), zmienia jednak zdecydowanie swój wektor i afektywne nastawienie w studiach nad filozofią Spinozy, które w naturalny sposób przeszły później we wspomniane już badania siedemnastowiecznych herezji<sup>15</sup>.

Uwagi Kołakowskiego o afektywnej genezie myślenia warto stale mieć na uwadze. Mogą stanowić hermeneutyczny klucz (niejedyń, rzecz jasna, ale dość uniwersalny) do zrozumienia wielu antagonizmów w obrębie tych i późniejszych sporów z tomizmem. Dlatego przedstawiłem je szerzej. Wszelako, nawiązując do spostrzeżeń Bortnowskiej na temat możliwych ujęć filozofii, różnicę między Kołakowskim a tomistami (różnicę uniemożliwiającą spotkanie wokół filozoficznych kwestii, głębszą krytykę immanentną,

14 O.F. Bollnow, *Rozumienie krytyczne, w: Wokół rozumienia. Studia i szkice z hermeneutyki*, wybór i przekł. G. Sowiński, Kraków 2013, s. 163–178.

15 Piszę o tym szerzej w książce: *Filozofia, historia, historia filozofii. Filozoficzne konteksty polskiej historiografii filozofii XX wieku*, Katowice 2012, s. 177–233.

która skutkować by mogła „twórczym rozumieniem”<sup>16</sup>) upatrywać trzeba przede wszystkim w odmiennej koncepcji filozofii. Wyjaśnia ją szkic filozofa *Zakresowe i funkcjonalne rozumienie filozofii* z 1962 roku. Wyróżnia on mianowicie koncepcje zakresowe filozofii, które definiują ją ze względu na autonomiczny i ahistorycznie dający się wyodrębnić kompleks podejmowanych zagadnień lub swoiście stosowaną metodę, oraz funkcjonalne. Te drugie – do których Kołakowski zaliczył marksizm – skłaniają do tego, by ujmować filozofię przede wszystkim jako „dyskursywny sposób wyrażania poglądu na świat”<sup>17</sup>. Co ciekawe, zastanawiając się nad możliwością uzgodnienia różnorodnych koncepcji filozofii, tak funkcjonalnych, jak i zakresowych, autor *Jednostki i nieskończoności...* stwierdzał zarówno historyczny konflikt różnych obrazów świata przedstawianego z odmiennych punktów widzenia, jak i hermetyczne zamknięcie się różnych stylów myślenia oraz narastającą nieprzekładalność języków filozofii współczesnej<sup>18</sup>.

Bez tak erudycyjnego bagażu, a z moralizatorskich raczej pozycji do dyskusji na warszawskim spotkaniu filozofów podchodził Marian Przełęcki, logik i etyk. W 1960 roku daleki był jeszcze od otwartego zadeklarowania swojej osobiwej „bezwyznaniowej religijności”, której po raz pierwszy dał wyraz dziewięć lat później na łamach „Więzi”, w eseju o oksymoronicznym tytule *Chrześcijaństwo niewierzących*<sup>19</sup>. W swoim wystąpieniu odróżnił przeżycia metafizyczne od metafizycznych systemów. Pierwsze – doświadczenie zachwyty, poczucia tajemnicy, sensu, „drugiego planu” – uznał za jedno z najgłębszych i najcenniejszych ludzkich doświadczeń. Zauważył jednak, że zdolność do metafizycznego przeżywania świata nie zakłada akceptacji metafizycznego systemu, nie jest też zarezerwowana wyłącznie dla ludzi religijnych, którzy metafizyczne przeżycia religijne obudowują systemami religijnych przekonań. Więcej nawet, za nieporozumienie uznał systemowe wyrażanie przeżyć

16 Zob. O.F. Bollnow, *Rozumienie...*, s. 172–173.

17 L. Kołakowski, *Zakresowe i funkcjonalne rozumienie filozofii*, w: idem, *Kultura i fetysze*, Warszawa 1967, s. 15.

18 Ibidem, s. 34–35.

19 M. Przełęcki, *Chrześcijaństwo niewierzących*, „Więź” 1969, nr 6 (134), s. 83–92.

metafizycznych, nie mają one bowiem, jego zdaniem, charakteru poznawczego, lecz emocjonalny; *ergo* – nie można ich ująć w systemy twierdzeń prawdziwych lub fałszywych, szukać można natomiast wyrazu dla nich na terenie sztuki.

Ta emotywistyczna, by tak rzec, koncepcja doświadczenia metafizycznego nie miała oczywiście nic wspólnego ze źródłowym doświadczeniem rzeczywistości, z intelekcją, którą tomiści umieszczali w punkcie wyjścia metafizykowania. Na niej jednak oparł się Przełęcki, stawiając tezę, że twierdzenia metafizyczne (do których zaliczył hipotezę teistyczną), wyrażające, jak można mniemać, właśnie przeżycia metafizyczne, tak jak on je rozumiał, nie mają charakteru twierdzeń naukowych. A że twierdzenia o istnieniu Boga nie są twierdzeniami typu logiczno-matematycznego ani twierdzeniami typu empirycznego, że nie sposób ich empirycznie sprawdzić lub sfalsyfikować, przeto nie spełniają rygorów myślenia obowiązującego w nauce. Hipoteza teistyczna jest natomiast, jego zdaniem, odpowiedzią na najgłębsze ludzkie potrzeby i pragnienia – na potrzebę wiary w obiektywny sens świata i ludzkiego życia, którą rozbudzić może doświadczenie na przykład cierpienia lub śmierci. Zaspokajanie tych potrzeb decyduje o wartości systemów religijnych. Wszelako zarówno hipoteza teistyczna, jak i hipoteza ateistyczna wraz z odpowiadającymi im postawami są tak samo wartościowe poznawczo – względy teoretyczne nie mogą rozstrzygnąć kwestii wyższości jednej z nich. Wybór zaś, którego dokonujemy, jest w istocie – zdaniem Przełęckiego – moralnym wyborem ideału, który jest nam bliższy.

Otóż ucieczce w złudne pocieszenia religijne przeciwstawił Przełęcki heroizm ateisty, który z godnością staje „wobec bezsensownego świata”. Uzbrojony w rygory myślenia naukowego, ateista rozciąga je na całość działalności poznawczej i akceptuje tylko to, co dzięki nim może być stwierdzone.

Wyrzeczenie się rygorów rzetelnego myślenia – mówił/pisał – dla zaspokojenia emocjonalnych potrzeb, szukanie oparcia w wytworach nieodpowiedzialnej spekulacji, akceptacja pewnych przekonań tylko dlatego, iż bez nich tak trudno byłoby żyć – to

postępowanie sprzeczne z „intelektualnym honorem”, z godnością człowieka jako istoty myślącej<sup>20</sup>.

Przełęcki – świadczy o tym jego rozmowa z Anną Brożek<sup>21</sup> – pozostał owej honorowej postawie wierny, przy czym bliski mu w młodości ateistyczny heroizm wyewoluował z czasem we wspomniane chrześcijaństwo niewierzących – aprobujące, bez ryzyka wiary, chrześcijańską etykę w autorskiej interpretacji. Bogusław Wolniewicz, znający Przełęckiego przez lata – idę tu za relacją Piotra Nowaka – nazwał ją „abstrakcyjną etyką pasywnej wszechdobroci”, w którą wrośnięty miał być charakterystyczny rys osobowości uczonego – konsekwentny kwietyzm: w odruchu serca pomagać innym, o ile nie jest to zajęcie zbyt absorbujące<sup>22</sup>.

Andrzej Grzegorczyk – matematyk, logik, filozof, po wojnie przez pewien czas asystent Władysława Tatarkiewicza – swoje wystąpienie potraktował natomiast jako okazję do związłego zaprezentowania oryginalnego programu filozoficznego, który ujął w formułę: „metafizyka bez spekulacji”<sup>23</sup>. Jego zapowiedzią był opublikowany dwa lata wcześniej artykuł *Między dyskursywnym a kontemplacyjnym myśleniem. Doświadczenie, teoria, rozumienie* („Znak” 1958, nr 43, s. 36–57), rozwinięciem – *Metafizyka rzeczy żywych* („Znak” 1961, nr 80, s. 154–162), szerokim zaś opracowaniem – zbiór szkiców *Schematy i człowiek* (wydany w 1963 roku w ramach Biblioteki „Więzi”). Na warszawskim spotkaniu, odróżniwszy w punkcie wyjścia, jak Przełęcki, „metafizyczne przeżycie” od „metafizycznej konstrukcji pojęciowej”, Grzegorczyk stwierdził, że „neotomistyczna konstrukcja pojęciowa często robi wrażenie [...] zbędnego balastu, ograniczającego aktywność duchową”<sup>24</sup>. Neotomizm (jak neogoty w architekturze) uznał za anachronizm, który do niczego nowego doprowadzić w filozofii nie może. W obliczu tak poważnych deficytów tomizmu zadeklarował otwarcie intelektualną sympatię dla

20 Zob. *Warszawskie spotkanie...*, s. 1408–1409.

21 <https://www.youtube.com/watch?v=oPpmoKd3dba> (dostęp: 7.12.2022).

22 Zob. P. Nowak, *Filozofowie (w trzech słowach)*, Warszawa 2022, s. 367–368.

23 *Warszawskie spotkanie...*, s. 1417–1421.

24 Ibidem, s. 1417.

jego ateistycznych krytyków, mimo że uważał się za katolika. Otóż program Grzegorzcyka, jego sympatie i antypatie stają się lepiej zrozumiałe i usprawiedliwione na gruncie bliskiej mu koncepcji filozofii/metafizyki, którą – jeśli trzymać się typologii Bortnowskiej – nazwać trzeba irracjonalistyczną. Filozofia to, jego zdaniem, twórczość wewnętrzna, która ma wymiar światopoglądowy: „Celem filozofowania jest zbudowanie sobie i ewentualnie ludziom własnego kręgu (z którymi się współżyje) swoistego światopoglądu”<sup>25</sup>, zaspokojenie potrzeb wewnętrzno-duchowych, jak wyraził się w innym miejscu. Postulował w związku z tym odróżnienie zabiegów poznawczych filozofii i nauki, ze względu na zasadniczą odmienność metod nauk empirycznych i metafizyki. „W sumie – podsumowywał swoje dywagacje – w filozofii chrześcijańskiej miałbym skłonność nawiązywać do nurtu egzystencjalistycznego: Augustyna, Pascala. Z nurtu neopozytywistycznego można czerpać wiele, jeśli chodzi o krytykę tradycyjnego uprawiania filozofii, natomiast odrodzenie widzę w egzystencjalizmie i filozofii wartości”<sup>26</sup>.

## Jak unaukować tomizm?

Bardzo osobiście podczas warszawskiej dyskusji wypowiadał się Adam Stanowski, jeden z bohaterów poprzedniego rozdziału, pedagog, socjolog, wówczas pracownik KUL-u, współorganizator i działacz KIK-u oraz członek redakcji „Więzi”. W jego wystąpieniu łączyły się autorefleksja, wyważona krytyka wewnątrzśrodowiskowa oraz polemika z opiniami laickich uczestników dyskusji. Stanowski należał do kręgu uczniów i przyjaciół Stefana Swieżawskiego<sup>27</sup> i to jemu właśnie zawdzięczał młodzieńczą fascynację tomizmem, którą określił jako „entuzjazm na kredyt”.

W tomizmie – mówił już jednak w czasie przeszłym – pociągał [...] konsekwentny realizm, pozytywny stosunek do tego, co

25 Ibidem.

26 Ibidem, s. 1421.

27 Zob. S. Swieżawski, *W nowej rzeczywistości*, Lublin 1991, s. 120–121.

materialne, szacunek dla człowieczeństwa, dla bardzo realistycznie pojętej natury ludzkiej, zaufanie do ludzkiego rozumu, pełna głębokiej harmonii wizja rzeczywistości, odkrywająca jej wewnętrzny ład. Wszystko to sprawiało, iż ukazywany przez tomizm obraz rzeczywistości i proponowany stosunek do niej uważało się za własny<sup>28</sup>.

Przemawiał wówczas do niego tomizm „jako filozofia szczególnie bliska katolicyzmowi pojętemu jako religia wcielenia”<sup>29</sup>, ale metodologicznie od Objawienia niezależna. Bliski był mu tomistyczny styl filozofowania: empiryzm skojarzony z racjonalizmem, dążenie do maksymalnej ścisłości, uniwersalizm, ale i historyzm.

Przekonania Stanowskiego – to specyfika młodości – komplikowały się wszakże szybko i ewoluowały. Zajął z czasem wobec tomizmu postawę krytycznego obserwatora, będącą rezultatem doświadczeń i przemyśleń własnych, socjologicznego sprofilowania zainteresowań oraz obserwacji wewnątrzśrodowiskowych sporów o właściwy profil filozofii uprawianej i nauczanej na KUL-u. Ścierały się w nich – była już o tym mowa – dążenia oraz preferencje przedstawicieli różnych tomistycznych orientacji. Filozofia uprawiana wówczas w środowisku kulowskim znajdowała się w fazie przejściowej, a dokonujące się zmiany nie miały charakteru cięć, lecz raczej płynnych metamorfoz. Pamiętajmy, że młodzi tomiści egzystencjalni, do których Stanowskiemu było najbliżej, mieli jeszcze wówczas niemal wszystko przed sobą. Stąd zapewne tomizm bez przymiotnika w jego wystąpieniu, w którym jako widz i uczestnik kulowskiego życia filozoficznego, bodaj jego pierwszy portrecista<sup>30</sup>, dzielił się z uczestnikami spotkania wynikami poczynionych obserwacji.

28 Zob. *Warszawskie spotkanie...*, s. 1412.

29 Ibidem.

30 Zob. A. Stanowski, *Środowisko filozoficzne KUL i filozofia chrześcijańska*, „Więź” 1958, nr 5, s. 21–30. Wypowiedź Stanowskiego dobrze wpisywała się w formułę warszawskiego spotkania – generalizując jednak, a w konsekwencji z konieczności upraszczając obraz filozofii chrześcijańskiej w powojennej Polsce, bardziej sprzyjała krystalizacji stereotypów, niż rozwiewała rodzące się wątpliwości. Warto ją zatem dzisiaj zestawiać ze wskazanym tekstem, w którym

Redaktor „Więzi” wskazywał przede wszystkim na mankamenty tomizmu, diagnozował je i proponował środki zaradcze. Jego wątpliwości wzbudzała na przykład strona formalna i metodologiczna tomistycznych koncepcji – anachroniczność aparatury pojęciowej oraz tradycyjnych narzędzi logicznych. Opowiadał się za rozważną ich modernizacją w oparciu o zdobycze współczesnej logiki, semantyki i metodologii; wierzył w postęp w tym zakresie i, jak zobaczymy, w gronie uczestników warszawskiego spotkania filozoficznego nie był co do tego odosobniony. Mówił ponadto o odstawaniu tomizmu od współczesności. Wprawdzie nie powołał się – jak kilka lat później uczyni to Świeżawski w *Zagadnieniu historii filozofii* – na tezę Nicolaia Hartmanna o końcu filozofii systemowej i nastaniu ery systematycznych badań problemowych, lecz jego uwagi szły w tym właśnie kierunku. Tomizm – Stanowski miał zapewne na myśli to, co w praktyce naukowo-dydaktycznej tomistów było wciąż dominujące – jawił mu się jako system zamknięty, zawierający

[...] gotowe odpowiedzi na wszystkie sensowne problemy filozoficzne. Wszystko to – dodawał – co działo się w filozofii po św. Tomaszu, traktuje się przy takim nastawieniu albo jako nieporozumienie, tworzenie problemów pozornych, albo wynikające z ignorancji lub złej woli stawianie pod znakiem zapytania spraw dawno ustalonych i rozstrzygniętych. Aby osądzić dowolną tezę filozofii nowożytnej, wystarczy skonfrontować ją z odpowiednim tekstem św. Tomasza, uzupełnionym ewentualnie prostą dedukcją<sup>31</sup>.

Otóż praktykę zewnętrznego analizy/krytyki wszystkiego z pozycji tomistycznych Stanowski uznał za sprzeczną z uniwersalizmem myśli Tomasza, będącej fragmentem, nie zaś teoretycznym zwieńczeniem dziejów filozofii. Wierzył w jej rozwój, ale nie przez sublimację doktryny, lecz przez badanie problemów stawianych przez współczesność w oparciu o własny dorobek.

---

Stanowski spoglądał na fenomen kulowskiej filozofii w sposób bardziej empatyczny i, by tak rzec, integralny.

31 *Warszawskie spotkanie...*, s. 1413–1414.

Taka definicja sytuacji wewnątrz polskiego tomizmu mogła prowokować. Słysząc w niej echo rewizjonistycznych rozliczeń tamtych czasów. Kojarzy się dzisiaj, ale mogła kojarzyć się także uczestnikom warszawskiej dyskusji, z krytyką stalinowskiej wersji marksizmu, formułowaną w tym okresie przez rewizjonistów dobrze znających jego filozoficzną *praxis* z autopsji<sup>32</sup>. Jak zobaczymy, powtórzy i rozwinie tę charakterystykę niedookreślonego, może i celowo zhipostazowanego tomizmu dziesięć lat później Józef Tischner, a za nim Adam Michnik, któremu tomizm kojarzył się właśnie z ortodoksyjnym marksizmem.

Dostrzegł ponadto Stanowski w ówczesnych praktykach tomistów skłonność do doktrynerstwa, czynienie z tomizmu struktury samej dla siebie, w której miejsce autentycznego badania rzeczywistości zastępuje studiowanie systemu oraz żonglowanie opanowanymi w ten sposób elementami tomistycznej *doksy* – pojęciami, schematami, regułami. Stwierdzał w związku z tym zagrożenie teoretyczną alienacją tego nurtu, na co antidotum widział w nowym odczytaniu Tomasza.

Niebezpieczeństwa tego można uniknąć – wyrażał nadzieję – na gruncie konsekwentnie realistycznej, egzystencjalnej interpretacji tomizmu przy zachowaniu nieustannej troski o to, by studium filozofii nie miało charakteru czysto werbalnego, by odbywało się w atmosferze nieustannej konfrontacji z rzeczywistością, by każdy adept filozofii od danych doświadczenia, przeżywszy niejako osobiście proces abstrakcji czy separacji – doszedł do podstawowych pojęć metafizycznych, nauczył się dostrzegać w danej nam empirycznie rzeczywistości metafizyczną strukturę. A nie jest to bynajmniej rzeczą niemożliwą<sup>33</sup>.

Za zasadny uznał również zarzut wyjałowienia tomistycznego optymizmu (zaufanie do harmonii przenikającej tomistyczną wizję natury), który kontrastuje z dramatycznym doświadczeniem

32 Zob. A. Walicki, Leszek Kołakowski i warszawska szkoła historii idei, „Aletheia” 1987, nr 1, s. 121–153.

33 Warszawskie spotkanie..., s. 1415.

egzystencjalnym współczesnego człowieka. Tomizm wydaje się tu kapitulować wobec egzystencjalizmu, który adekwatniej odpowiada na dylematy współczesnego człowieka. Wyjaśniał jednak, że to sami tomiści zwulgaryzowali ów optymizm i że powrót w tej kwestii do Tomasza może nadać mu ponownie realny sens. Krótko mówiąc, tomizm jako całość, obserwowany z polskiej perspektywy, wzbudza uzasadnioną nieufność, posiada jednak w sobie – *vide* egzystencjalna recepcja – aktualizujący się właśnie potencjał naprawczy, zdolny rewitalizować tomistyczną tradycję.

Stanowski nie był usatysfakcjonowany kierunkiem i charakterem warszawskiej dyskusji. Dawał do zrozumienia uczestnikom i czytelnikom, że rzeczywistym probierzem filozofii jest samo myślenie, ścieranie się rzeczowych racji w sporze, a nie deliberacje na temat filozoficznych preferencji i gustów. W tym, jak się zdaje, widział słabość debaty. Trzymając się jednak przyjętej konwencji, odniósł się, jako krytyczny rzecznik filozofii chrześcijańskiej i tomizmu, do wypowiedzi Kołakowskiego oraz Przełęckiego. Otóż deklaracji pierwszego – że ceniłby oryginalną filozofię chrześcijańską, idącą pod prąd utartych w niej tendencji, mówiącą rzeczy nowe, ale i otwarcie przyznającą się do własnej irracjonalności – przeciwstawił Stanowski predylekcję do filozofii niesiłającej się na oryginalność, mającej odwagę być kontynuacją. Uważał, że postulowanie dziś racjonalnego uprawiania metafizyki wymaga znacznie większej odwagi niż oświadczenie *credo quia absurdum*, które wpisuje się w panującą modę na irracjonalizmy. W postulowanym natomiast przez Przełęckiego ideale moralnym heroicznego konsekwentnego racjonalisty dostrzegł stoicką pozę. Przeciwwstawił jej swój wzorzec moralny:

Ideał filozofii, która chce [...] być zwyczajną, która wie, że człowiek szuka i szukać musi ostatecznego sensu swego życia, i pragnie mu w tym pomóc, pragnie tej jego bodajże najgłębszej potrzebie służyć. A w tym poszukiwaniu chce być tak racjonalna i tak ścisła, jak tylko to będzie możliwe, nie rezygnując jednak z niego tylko dlatego, by nie wykroczyć przeciw jakiejś narzuconej sobie *a priori* formule ścisłości czy racjonalności<sup>34</sup>.

34 Ibidem, s. 1416.

Analogicznie na temat deficytów metafizyki uprawianej w kontekście religijnym oraz na temat perspektyw jej modernizacji wypowiedział się podczas warszawskiego spotkania filozofów – „zaskoczony propozycją zabrania głosu” – Jan Franciszek Drewnowski. Nestor w gronie młodych filozofów, przed wojną związany ze środowiskiem progresywnych analityków Koła Krakowskiego, na użytek publikacji w „Znaku” obszernie opracował i rozwinął swoje wystąpienie w 23 zwięzłych punktach. Dominowała w nich problematyka z zakresu teorii i metodologii nauk, podjęta głównie w kontekście relacji filozofia – logika. Zaproszenie Drewnowskiego na omawianą konferencję tłumaczyć można tym, że już przed wojną intensywnie angażował się w modernizację tomizmu, to zaś stanowiło jeden z ośrodkowych wątków toczącej się dyskusji. Wypowiadał się na niej z pełnym przekonaniem o słuszności własnych racji, sugestywnym językiem, nie ukrywając dezaprobaty dla dążeń filozofii współczesnej (np. Martina Heideggera, Emmanuela Mouniera, Teilharda de Chardin) i zaprzepaszczania szans na naukowe unowocześnienie myśli katolickiej. Nawiązując w związku z tym do sformułowanego przed wojną programu badawczego, postulował stworzenie nowoczesnej syntezy filozoficznej opartej na myśli św. Tomasza, ale wyrażonej metodycznie w nowoczesnym języku, z zastosowaniem precyzyjnych narzędzi logicznych oraz semiotycznych w argumentacji i wykładni wyników. Twierdził przy tym, że tylko „stanowisko katolickie pozwala na naukowo poprawne sformułowanie twierdzeń o rzeczywistości nadprzyrodzonej”<sup>35</sup>, że fakt wcielenia Boga, Objawienia, w połączeniu z łaską czynią człowieka zdolnym poznać tę rzeczywistość w sposób poprawny naukowo i „po ludzku zrozumiały”. Synergia wiary i rozumu dojść ma do skutku dzięki operowaniu „analogią teologiczną”, która, jego zdaniem, jest koniecznym warunkiem poprawności naukowej twierdzeń metafizyki/teologii dotyczących tego, co nadprzyrodzone. Teologia – argumentował – korzystała od wieków z wielu nauk w celu wyrażenia prawdy objawionej w sposób naukowo poprawny – tak czyniono w średniowieczu, tak powinno być i teraz. Szukać trzeba zatem

---

<sup>35</sup> Ibidem, s. 1433.

„nowoczesnych metod naukowych w teologii, stawiających teologię na równi z innymi nowoczesnymi naukami”<sup>36</sup>.

Drewnowski rozważał status metafizyki/filozofii w bezpośrednim związku z teologią, to naukowej metafizyki bowiem potrzebuje dziś teologia najbardziej. *Philosophia ancilla theologiae* – ta formuła nie zdezaktualizowała się, jego zdaniem. Nowoczesna metafizyka powinna zaś, jak w średniowieczu, ogarnąć całość ludzkiej wiedzy. Otóż – i tu, jak się zdaje, tkwiło sedno tego, co chciał zakomunikować zebranym – nie nadaje się do tego celu:

[...] tradycyjna metafizyka scholastyczna, której terminologia jest tak samo zacofana w stosunku do dzisiejszych usprawnień techniki myślenia, jak terminologia alchemii średniowiecznej w porównaniu do matematycznej aparatury dzisiejszej fizyki jądrowej<sup>37</sup>.

Terminologiczne zapóźnienie współczesnej metafizyki skutkuje uprzedzeniami po obu stronach – po stronie metafizycznych tradycjonalistów i po stronie naukowców. Jedni i drudzy, aczkolwiek z innych powodów, podkreślają odrębność myślenia metafizycznego od naukowego, co skutkuje odradzaniem się doktryny o podwójnej prawdzie.

Jak zatem uprawiać poszukiwaną metafizykę naukową? Niczym Kartezjusz, Drewnowski wskazał cztery warunki/etapy tworzenia teorii. Trzeba – po pierwsze – określić sposób kontaktu z rzeczywistością, uzyskiwania pierwszych, bezpośrednich danych (np. w oparciu o doświadczenie zmysłowe, introspekcję, ogląd istoty); po drugie, ustalić terminologię i zasady jej stosowania przez zdeterminowanie znaków dla odpowiednich danych bezpośrednich i podanie reguł posługiwania się tymi znakami; po trzecie, opracować teorię: wskazać aksjomaty, utworzyć potrzebne definicje i rozwinąć z nich twierdzenia w oparciu o przyjęte reguły sensu; po czwarte, sprawdzać twierdzenia teorii przez odwołanie się na powrót do danych bezpośrednich.

<sup>36</sup> Ibidem, s. 1434.

<sup>37</sup> Ibidem, s. 1435.

Okazuje się jednak z dalszych wywodów filozofa, że choć te cztery uniwersalne prawidła budowy teorii sprawdzać się mają relatywnie dobrze w „naukach techniczno-przyrodniczych”, to ich aplikacja do metafizyki/humanistyki jest kłopotliwa i wciąż znajduje się w powijakach<sup>38</sup>. Z powszechną zgodą, że „cała filozofia chrześcijańska musi być budowana na nowo, nowocześnie”<sup>39</sup>, kontrastuje niechęć do korzystania z logiki symbolicznej na czołowych uczelniach katolickich (*vide* „paleo-tomiści” z Gregorianum i Angelicum<sup>40</sup>), a z nią Drewnowski na tym polu wiązał największe nadzieje. Jana Salamuchy i własne próby sprzed ćwierćwiecza usprawnienia terminologii uznał za pokaz możliwości formalizacji teologii oraz filozofii. Nie znalazły one jednak naśladowców. To zatem, co w publicystyce, na przykład Mouniera, wygląda zachęcająco, zauważał, nie uzyskuje oczekiwanego wyrazu w zaawansowanej teorii.

Ufny wszelako w patronat Opatrzności nad życiem Kościoła powszechnego, twierdził Drewnowski, że zaprzepaszczenie w Polsce szans na modernizację myśli katolickiej nie będzie miało dla życia Kościoła większego znaczenia – uważał, że zostaną do tego celu powołane „zdrowsze kręgi kultury”, lepiej rozumiejące potrzebę doskonalenia narzędzi myślenia w teologii. Realny cel wciąż był zatem elementarny, nie wykraczał poza wskazany etap drugi: „Ci katolicy, którzy znają się na dzisiejszych wysokosprawnych narzędziach myślenia, powinni przede wszystkim skupić swoje wysiłki na wydobyciu metafizyki z jej zacofania terminologicznego”<sup>41</sup>. Będzie jeszcze okazja, aby do Drewnowskiego powrócić. W latach pięćdziesiątych i sześćdziesiątych na łamach „Znaku”, „Tygodnika Powszechnego” i „Więzi” kilkakrotnie przypominał o dążeniach Koła Krakowskiego, próbował je w powojennych realiach popu-

38 „Niemożność wtłoczenia w zwykłe naukowe ramy treści nadprzyrodzonych skłania do zupełnej rezygnacji z naukowej poprawności wszędzie tam, gdzie zaczyna się stosować pojęcie »duchowy«, a więc – w całej humanistyce”. Ibidem, s. 1437.

39 Ibidem, s. 1438.

40 Spostrzeżenia te potwierdza Bocheński, zob. J.I.M. Bocheński, *Wspomnienia*, Komorów 2010, s. 121.

41 *Warszawskie spotkanie...*, s. 1439.

laryzować na nowo, wchodząc w związek z tym w spór na temat możliwości aplikacji logiki do filozofii klasycznej z filozofami ze szkoły lubelskiej.

## Apologia

Przedstawieniu swej wypowiedzi dyskusyjnej Bohdan Bejze nadał tytuł: *Tomizm mniemany i autentyczny*. Reagował w nim na głośno rozbrzmiewające na warszawskim spotkaniu rekwiem dla metafizyki tomistycznej. Dosłuchał się w nim wielu głosów pogardliwych, nade wszystko jednak, jego zdaniem, fałszywych – „pokaźnej porcji sformułowań jaskrawo mylnych”<sup>42</sup>. Dotyczyły one trzech kwestii: 1) rzekomo nieprecyzyjnej i nieprzekonującej z empirycznego punktu widzenia argumentacji w kwestii istnienia Boga (*vide* Tomaszowe *quinquae viae*); 2) jałowo-spekulatywnego, schematycznego charakteru metafizyki tomistycznej, oderwanej od kontemplacji i „osobistego przeżycia” metafizyka; 3) anachroniczności tomizmu, który ma się jakoby znajdować poza horyzontem filozoficznych oczekiwań i dążeń współczesności.

Źródło pierwszych nieporozumień wiązał Bejze z nazbyt autonomicznym traktowaniem filozofii Boga – rozpatrywaniem jej w oderwaniu od metafizyki (teorii bytu, tak jak pojmowana jest ona w tradycji perypatetyckiej), której jest *de facto* integralną częścią<sup>43</sup>.

42 B. Bejze, *Tomizm mniemany i autentyczny*, „Znak” 1960, nr 77, s. 1429. Mini-esej Bejzego poprzedzało wymowne motto z dziennika J. Zawieyskiego *Brzegiem cienia*: „Zawsze najbardziej nas przejmuje konflikt w obrębie tej samej ideologii”.

43 Po szczegółową charakterystykę filozofii Boga i charakterystykę analogicznego poznania jego istoty oraz przymiotów odsyłał Bejze do swego artykułu: *O tomistycznej filozofii Boga*, opublikowanego dwa lata wcześniej („Znak” 1958, nr 50–51, s. 897–910). Artykuł ten zawiera przegląd najnowszej wówczas literatury związanej z filozofią Boga, rys historyczny separowania tej dyscypliny od metafizyki, dokonującego się w filozofii nowożytnej (od Bacona przez Wolffa, Leibniza do Cousina) oraz mocną tezę, że czynnikiem decydującym o poznaniu Boga (zarazem wymownym świadectwem metafizycznego charakteru filozofii Boga) jest „poprawne rozumienie złożonej struktury realnego bytu” – ibidem, s. 910.

Z jego wywodów można wyciągnąć wniosek, że filozofia Boga jest przynajmniej w dwojakim sensie zależna od metafizyki: w funkcjonowaniu aparatury pojęciowej oraz strukturalnie, w wyjaśnianiu i uzasadnianiu swoich tez odwołuje się bowiem do metafizyki, po prostu *implicite* zakłada jej ustalenia. Rozważania w ramach filozofii Boga (np. na temat właściwego rozumienia i oceny „pięciu dróg”) trzeba łączyć zatem z filozofią bytu – przekonują, gdy „są prowadzone [...] przy pomocy metafizycznych pojęć, zasad i metody, które należy opracować i uznać, zanim postawi się pytanie o przyczynę świata”<sup>44</sup>. Bejze rozumiał trudności w akceptacji podejścia klasycznego. Upatrywał je w niedostatkach metodologicznych metafizyki. Zwracał jednak uwagę na postępujące prace w tym zakresie, nadrabianie zaległości<sup>45</sup>.

Oddalając drugi zarzut, Bejze stwierdzał, że filozofia, tak jak pojmują ją tomiści – wbrew stereotypom – jest zjawiskiem historycznym i zarazem dziełem społecznym, a sam tomizm (współczesny, egzystencjalny) – systemem uniwersalistycznym, nieodzownie wymagającym „przeżycia intelektualnego i osobistego wysiłku”. Nie jest w związku z tym wyrazem myślenia spekulatywnego (choć miał w swojej historii okresy przerostu spekulacji), lecz zakłada nieustanną konfrontację myśli z realnie istniejącym bytem – osobisty kontakt poznawczy z rzeczywistością, który znamionuje prawdziwego tomistę. Bejze sugerował zatem, że utożsamienie tomizmu ze spekulatywną scholastyką jest uproszczeniem, które nie uwzględnia jego realistycznego i egzystencjalnego nastawienia.

W kwestii rzekomej anachroniczności wskazał natomiast na znaczącą, łatwo – jego zdaniem – dostrzegalną obecność tego nurtu w panoramie filozofii współczesnej; był w związku z tym przekonany, że tomizm mimo wszystko odpowiada umysłowości współczesnej. Decyduje o tym właściwy mu realizm – otwartość na nieustannie zmieniającą się wieloaspektową rzeczywistość, na problemy aktualne *hic et nunc*. Świadczy to o witalności tomizmu,

44 B. Bejze, *Tomizm mniemany...*, s. 1430.

45 Miał zapewne na uwadze badania prowadzone w środowisku lubelskim, które dwa lata później znalazły wyraz w książce: S. Kamiński, M.A. Krąpiec, *Z teorii i metodologii metafizyki*, Lublin 1962.

który odradza się dzisiaj ponownie nie jako spetryfikowany system twierdzeń, lecz jako realistycznie otwarta filozofia, zasługująca w tym sensie na miano „filozofii wieczystej”.

Bejze starał się w swojej wypowiedzi prostować nieporozumienia i rozwiewać mnożące się wokół tomizmu nieporozumienia. Antoni B. Stępień natomiast zajął w dyskusji stanowisko charakteryzujące się znacznie większą asertywnością. Jak można wnosić z tonu krótkiego streszczenia jego wypowiedzi zatytułowanego *Racjonalny irracjonalizm?*, poczuł się zgłaszającymi zastrzeżeniami pod adresem tomizmu/filozofii chrześcijańskiej nie tyle dotknięty, ile zirytowany. Odnosił się w nim do tych wystąpień, które mieszały, jego zdaniem, dyskurs *stricte* filozoficzny ze światopoglądowym; które cechował werbalizm, irracjonalizm, krytyka zewnętrzna tomizmu, oparta na niezrozumieniu specyfiki filozofii klasycznej oraz nieznamości właściwych jej standardów naukowości, innych, rzecz jasna, niż absolutyzowane przez niektórych adwersarzy tomizmu standardy właściwe przyrodoznawstwu. Dystansował się także od nieodpowiedzialnego dyskutowania „od końca” – podejmowania kwestii istotnych wprawdzie w sensie światopoglądowym, ale (gdy chcieć rzetelnie zająć wobec nich stanowisko filozoficzne) zakładających wcześniejsze rozwiązanie innych zagadnień.

Wydaje się, że Stępień miał na myśli przede wszystkim wypowiedzi Kołakowskiego, Przełęckiego i Grzegorzcyka. Nie dążył do kompromisu i nie szukał z nimi porozumienia. Przeciwnie, akcentował zasadnicze różnice, wypowiadając się w retoryce profesjonalnego filozofa racjonalisty – za jakiego z pewnością się uważał – który nie tyle „filozofuje”, ile „u p r a w i a f i l o z o f i ę”, który w punkcie wyjścia metafizyki nie umieszcza nieprzekazywalnych metafizycznych przeżyć, lecz szuka intersubiektywnie dostępnych treści poddających się analizie<sup>46</sup>.

Za fasadą irracjonalizmu, kultu autentycznego przeżycia czy wyrażania sympatii – czytamy w streszczeniu jego wypowiedzi – kryje się jakiś racjonalizm. Obawiam się, że nie ten z najmocniejszych. Zaryzykowałbym tezę, iż wszelki teoretyczny irracjonalizm ma

46 A. Stępień, *Racjonalny irracjonalizm?*, „Znak” 1960, nr 77, s. 1421, podkreśl. – A.S.

swoj fundament w kiepskim racjonalizmie, tym spieszącym się, niekonsekwentnym, nieświadomym samego siebie<sup>47</sup>.

Wszelako za jeszcze bardziej niebezpieczny uznał – bardzo trafnie, trzeba powiedzieć – nieświadomy siebie „irracjonalizm odwagi”, wyrażający się w niewiedzy, operujący stereotypami oraz hipostazami urobionymi na podstawie kiepskich podręcznikowych danych. Co zatem może przeciwstawić „uprawiający filozofię” tym, którzy nie zawsze odpowiedzialnie „filozofują”? Przytoczę obszerniejszą odpowiedź Stępnia na to pytanie, wyraża się w niej bowiem, wyartykułowane przystępnym językiem, jego filozoficzne *credo* oraz kryterium demarkacji – filozofa, realisty i racjonalisty, który swojej pracy nie traktuje jako ekspresji osobowości lub wyrazu przekonań światopoglądowych, lecz uznaje ją za wysiłek poznawczy zorientowany na prawdę, zakładający:

Dokładne odróżnienie przeżyć informatywnych od emocji, nastrojów i popędów. Eliminowanie motywów pozapoznawczych, troskę o uzyskanie wiedzy pewnej i rzetelnej o tym, co istnieje. Cierpliwość opartą o doświadczenie poprzedników. Sprawną znajomość trzech zasadniczych języków filozoficznych: tomistycznego, fenomenologicznego i pozytywistycznego. Unikanie założeń z góry rozstrzygających to, co dyskusyjne (np. istnienie wiedzy koniecznej). Powstrzymywanie się od stawiania pytań o sens istnienia ludzkiego i o istnienie Boga przed dokładnym zbadaniem naszego (i naszego otoczenia) istnienia i poznania. Przestrzeganie konsekwencji płynących z aspektowości naszego poznania (poznajemy daną rzecz zawsze z określonego punktu widzenia)<sup>48</sup>.

O wiele bardziej koncyliacyjną postawę zajął natomiast Stanisław Kamiński – filozof, historyk nauki, metodolog i logik, jeden z ojców założycieli szkoły lubelskiej. Pojednawcze i poszukujące nastawienie zasygnalizował już w tytule omówienia swojego wystąpienia: *O niejednostronną metodykę metafizyki*. I tak, wielość de-

---

<sup>47</sup> Ibidem, s. 1422

<sup>48</sup> Ibidem, s. 1422–1423.

klarowanych przez uczestników dyskusji koncepcji metafizyki, akcentowanie przez nich kwestii, w jaki sposób filozofię/metafizykę<sup>49</sup> uprawiać, wiązał z faktem, że sposób (metoda) uprawiania metafizyki stanowi jej charakterystyczną właściwość. Szukając w tym kontekście możliwego porozumienia ze zwolennikami innych ujęć metafizyki lub z tymi, którzy jak Przełęcki widzieli w niej wytwór nieodpowiedzialnej spekulacji (czyniący jakoby zadość emocjom, a nie rygorom rzetelnego myślenia naukowego), Kamiński zajął stanowisko, które można by określić jako umiarkowanie pluralistyczne – już w punkcie wyjścia rezygnujące z dążenia do jednostronnego ujęcia metody filozofowania<sup>50</sup>. Chciał w związku z tym wykazać, że sposób uprawiania metafizyki, po pierwsze, „nie bywa i nie powinien być tylko jedną z czystych postaci metody naukowej” (wskazywanej przez metodologię nauk); po drugie, nie musi być alternatywnym wyborem „poznawania ściśle naukowego albo irracjonalnej aktywności duchowej człowieka (pewnego przeżycia)”; lecz – po trzecie – zdaje się „metodą wykorzystującą harmonijnie wszystkie wartościowe źródła poznania”<sup>51</sup>.

Analiza realnych sposobów filozofowania – stwierdził przede wszystkim – skłania do wniosku, że filozofujący nie korzystają li tylko z jednej metody. Wszelka jednostronność w tym względzie skutkuje, jego zdaniem, miernymi i banalnymi rezultatami. Pluralizm metod uprawiania metafizyki wymusza już sama znacząca złożoność jej problematyki oraz konieczność wyróżnienia w niej: a) logiki struktury systemu filozoficznego, b) metody badania określonego przedmiotu i c) sposobu wykładania rezultatów tych badań. Innymi słowy: trzeba rozróżnić naukę jako zespół nieraz bardzo złożonych czynności poznawczych od nauki jako wytworu, rezultatu tych czynności. Dlatego racjonalna metafizyka nie musi być uprawiana jedynie metodą dedukcyjną lub indukcyjną (w odmiennie przyrodniczej lub humanistycznej), często natomiast posługuje się nimi częściowo i komplementarnie. „Stąd stwierdzenie – pisze

49 Pojęć tych, co znamienne dla szkoły lubelskiej, używał Kamiński świadomie zamiennie.

50 S. Kamiński, *O niejednostronną metodykę metafizyki*, „Znak” 1960, nr 77, s. 1424.

51 Ibidem.

Kamiński – niepełnego posługiwania się przez filozofa jakąś metodą naukową nie jest równoznaczne z tym, że jego filozofowanie nie może być racjonalne albo że jest tylko niezręcznym naśladowaniem nauki”<sup>52</sup>. *Notabene* metafizyki z pewnością nie może zdyskredytować metodologia zewnętrzna, „uksztaltowana na podstawie i dla jakiegoś poznania różnego od metafizyki”<sup>53</sup>. Metodologia – przekonywał – powinna zawsze służyć poznaniu, a nie odwrotnie, dlatego też dla specyficznego filozoficznego/metafizycznego poznania szukać należy „odpowiednio specyficznej metodologii”. Wystrzegać się trzeba zatem aplikacji do filozofii metod tylko dlatego, że sprawdziły się dobrze poza filozofią oraz – tu Kamiński miał zapewne na myśli tezę Kołakowskiego o afektywnym warunkowaniu preferencji filozoficznych – oceniania swoistej metody metafizyki na podstawie indywidualnych nawyków, upodobań i „subiektywnej postawy epistemologicznej”.

Zauważył przy tym, że swoista dla filozofii metoda wzbogacana bywa nieraz o moment przeżywania prawdy i pewnych, jak się wyraził, wartości pozapoznawczych. „Prawdy filozoficzne i w ogóle wartości filozoficzne ze względu na swój głęboki i tajemniczy charakter bywają nie tylko poznawane i formułowane w języku, ale zarazem swoście przeżywane”<sup>54</sup>. W związku z tym, twierdził, nie jesteśmy skazani (a wynikało to z wypowiedzi Przełęckiego i Grzegorzcyka) ani na „wykluczające przeciwstawienie metafizycznych konstrukcji pojęciowych i przeżyć metafizycznych”, ani na „przeciwstawienie metody naukowej poznania metodzie filozoficznej samego przeżywania”<sup>55</sup>. Taki rygorystyczny dualizm, podszyty nieraz intencją wartościującą, łączył Kamiński z charakterystyczną dla współczesności dwubiegunowością postaw światopoglądowych, opierających się bądź na nauce, bądź na irracjonalnych przeżyciach (neopozytywizm – egzystencjalizm). Sugerował wyjście poza te podziały:

Dlaczego – pytał – nie połączyć proporcjonalnie tych postaw i nie przyjąć gradualizmu między racjonalnym a irracjonalnym, czysto

---

52 Ibidem, s. 1425.

53 Ibidem.

54 Ibidem, s. 1426.

55 Ibidem.

naukowym poznaniem a poznaniem zmieszanym z czynnikami emocjonalnymi i wolitywnymi. Wydaje się to właśnie najbardziej naturalne dla człowieka, którego istotą nie jest tylko to, że jest czymś myślącym, ani jedynie to, że jest czymś przeżywającym emocjonalnie. Harmonijne i właściwie hierarchiczne połączenie tych funkcji wydaje się być czymś najbardziej odpowiednim dla natury ludzkiej. Stąd racjonalna konstrukcja metafizyki, jeśli utrudnia nadmiernie rozwój metafizycznego przeżywania, to właśnie broni harmonii i hierarchii funkcji człowieka, a nie jest „pewnym balastem ograniczającym aktywność duchową, niszczącym autentyczność przeżyć” [teza Grzegorzcyka – M.T.]. Ale i odwrotnie, gdy nawet częściowo nieprzekazywalne przeżywanie prawd metafizycznych towarzyszy pojęciowemu ujęciu metafizyki, to nie obraża się racjonalnego poczucia i nie sprzeciwia „intelektualnemu honorowi” [teza Przełęckiego – M.T.] i godności całego człowieka, o ile tylko w harmonijny sposób dopełniona zostaje w nim działalność jego umysłu<sup>56</sup>.

Kamiński zaznaczał jednak z mocą, że nie chodzi w tym wypadku o proste połączenie, zsumowanie reguł różnych metod, lecz o wypracowanie swoistych i odrębnych reguł postępowania – jak można domniemywać, postulowanej w tytule omówienia niejednostronnej metodyki metafizyki – dla specyficznego poznania filozoficznego/metafizycznego. Poznania głębszego, wszechstronniejszego, bardziej też zarazem jednolitego, które mogłoby „stanowić podstawę poznawczą dla pełnego, niejednostronnego i jednolitego, racjonalnie uzasadnionego światopoglądu”<sup>57</sup>. Potrzeb ludzkich nie zaspokaja w pełni ani nauka, ani filozofia naśladująca naukę, ani „wiedza” czerpana z przeżycia kontaktu z tajemnicą. Potrzeba tu właśnie filozofii, ale takiej, która relatywnie, w odpowiednich proporcjach uwzględni „momenty racjonalno-spekulatywne, intelektualno-intuicyjne i empiryczne oraz rolę poznawczą przeżyć”<sup>58</sup>.

---

<sup>56</sup> Ibidem.

<sup>57</sup> Ibidem, s. 1427, podkreśl. – S.K.

<sup>58</sup> Ibidem.

Otóż Kamiński był przekonany, że takie wielostronne warunki spełnia metoda, którą posługują się współcześni polscy zwolennicy filozofii klasycznej w jej perypatetyckim nurcie. I nawet jeśli uznać ją tylko za program filozoficzny – a tak wówczas w istocie było, zasadnicze bowiem prace tego środowiska, powtórzę raz jeszcze, przyniosły dopiero lata następne – to jest to program, uważał, realny, bo zgodny z wszechstronną metodologią nauk, a przede wszystkim z celami i naturą człowieka<sup>59</sup>. Nie używał przy tym, co znamien-

---

59 Warto przytoczyć *in extenso* charakterystykę metody metafizyki, którą postulował Kamiński w swoim wystąpieniu. Laikom i osobom nieznającym dążeń tomistów z Lublina, a było ich zapewne wielu na warszawskim spotkaniu, mogła się ona wydawać tłumaczeniem *ignotum per ignotum*, przykładem scholastycznej pedanterii, która w istocie tylko zaciemnia obraz problemu. Nie przekraczała jednak z pewnością kompetencji Przełęckiego oraz Grzegorzcyka i pewnie do nich była przede wszystkim adresowana. Tak czy inaczej, daje ona pojęcie o złożoności zagadnienia metody metafizyki, o specyfice metodologii filozofii i o poziomie, na którym uprawiano ją w Lublinie. Zwłaszcza zaś o tym, jak bardzo kwestie metodologiczne wiązały się w tym przypadku z ustaleniami/założeniami filozoficznymi (np. z teorią analogii bytu i analogii poznania), jak bardzo metoda ta uwarunkowana była specyfiką przedmiotu, do badania którego ją opracowywano, i jakimi kompetencjami filozoficzno-metodologicznymi trzeba było dysponować, by ją rzeczowo ocenić, a nie dezawuować tylko dlatego, że ma się inne wyobrażenia na temat metafizyki lub dlatego, że neotomizm budzi raczej skojarzenia z neogotykiem niż z klasyczną problematyką filozoficzną. Poprzeczkę Kamiński zawiesił w każdym razie wysoko, pisał: „1. – Metoda ujmowania pojęciowego i wyrażania tez metafizyki pozwala w sposób adekwatny, ale nie jednoznaczny tylko analogiczny przedstawić metafizyczną wizję świata. Nie pomniejsza to istotnie waloru poznawczego tez, bo ujmowane aspekty świata są analogiczne w swych elementach. 2. – W metodzie konstruowania pojęć i dochodzenia do tez zagwarantowana jest w pełni genetyczna rola doświadczenia zmysłowego, którego dane mogą nadto służyć jako przesłanki specyficznych rozumowań redukcyjnych, uzasadniających pewne tezy. 3. – Dedukcja we współczesnym ścisłym sensie jest metodą pomocniczą w »pokazywaniu« poszczególnych tez metafizyki, a dedukcja w szerszym sensie sposobem uznawania niektórych tez. Nie może natomiast dedukcja formalna być ani metodą systematyzowania tez metafizyki, ani wystarczającą metodą ich uznawania. 4. – Sposobem uzasadniania tez jest metoda odwoływania się do oczywistości zmysłowo-intelektualnej. Intuicja intelektualna nie jest czystym wglądem czy oglądem, lecz występuje pomieszana z poznaniem zmysłowym oraz abstrakcyjno-dyskursywnym (zwłaszcza w przekazywaniu uzasadnień). Stąd można powiedzieć, że system metafizyki jest w zasadzie co do sposobu przyjęcia jego tez »łańcuchem

ne, określenia „tomizm”, chcąc, jak się zdaje, pokazać w ten sposób możliwość wyjścia poza krystalizujące się podczas warszawskiej dyskusji stereotypy na jego temat.

Kamiński – była to cecha wielu jego wypowiedzi – poszukiwał porozumienia. Otwierając się na intuicje/preferencje oponentów, próbował znaleźć dla nich paralele na gruncie klasycznej w rozumieniu tomistów koncepcji filozofii, której był rzecznikiem. Zupełnie inny typ narracji dla zaprezentowania i uzasadnienia własnej filozoficznej tożsamości wybrał natomiast Mieczysław Gogacz. W omówieniu swojego wystąpienia na warszawskim spotkaniu filozoficznym, zatytułowanym *Naczelne prawa istnienia*, zajął stanowisko znacznie bardziej pryncypialne, by nie powiedzieć *ex cathedra*. Wyraźnie, jak można sądzić, poirytowany wystąpieniami przeciwników tomizmu, zareagował na nie miniwykładem/prezentacją kluczowych elementów egzystencjalnej interpretacji myśli Akwinaty. Zdefiniowawszy mianowicie na początku filozofię jako zespół twierdzeń tłumaczących pierwsze przyczyny bytu ze względu na pierwsze prawa istnienia i myślenia<sup>60</sup>, opowiedział się jednoznacznie po stronie realizmu, pluralizmu, racjonalizmu, obiektywizmu i empiryzmu genetycznego. Kluczowe tezy tak zorientowanej filozofii ujął natomiast następująco:

Z prostego doświadczonego faktu, że istnieją dwie rzeczy różne, filozof dochodzi do stwierdzenia 1 – prawa tożsamości: rzecz jest sobą; 2 – prawa niesprzeczności: jedna rzecz nie jest drugą; 3 – prawa wyłączonego środka: rzecz jest sobą lub nie sobą; 4 – prawa racji dostatecznej: byt ma to, dzięki czemu jest bytem; 5 – tym, dzięki czemu byt jest bytem, może być także tylko byt, inaczej bowiem obowiązywałby absurd, że niebyt daje byt; 6 – materia

---

oczywistości«. 5. – Dla pełnego ujęcia pojęciowego świata, a zwłaszcza dla »głębszego zrozumienia« tez metafizyki potrzebne jest osobiste przeżycie intelektualne formułowanej czy też przekazywanej prawdy. Przeżycie to ma charakter zasadniczo informatywny, choć czasem nieprzekazywalny”. Ibidem, s. 1427–1428.

60 M. Gogacz, *Naczelne prawa istnienia*, „Znak” 1960, nr 77, s. 1439. Zob. także: S. Kamiński, *Czym są w filozofii i w logice tzw. pierwsze zasady*, „Roczniki Filozoficzne” 1963, t. 11, z. 1, s. 5–23.

i forma jest przyczyną istoty, ale nie sprawcą przyczyną bytu; 7 – przyczyną sprawcą bytu, czyli przyczyną zaistnienia bytu, jest byt, który w swojej istocie posiada istnienie; 8 – istnienie jest pierwszym aktem bytu, bez istnienia nic nie może znaleźć się w porządku realnych konkretów; istnienie, jeżeli nie jest tożsame z istotą rzeczy, jest utracalne i udzielane przez byt samoistny; 9 – byt samoistny wykrywa się przy analizie racji dostatecznej tłumaczącej zmianę<sup>61</sup>.

Jeśli szukać egzemplifikacji dla spostrzeżeń redaktorów „Znaku” (w tym Bortnowskiego), o których mowa była wcześniej – spostrzeżeń na temat jakości kontaktu tomistów z otoczeniem, trudności, z jakimi borykają się w znalezieniu wspólnego języka z szerszymi kręgami inteligencji katolickiej i z ludźmi o odmiennej formacji umysłowej – to miniwykład tomizmu autorstwa Gogacza dobrze się do tego nadaje. Filozof raczej nie rozważał w nim wątpliwości, mówił natomiast, jak jest i że nie może być inaczej. Jego wypowiedź pozbawiona była walorów koniunktywu, epatowała natomiast indyktywem oraz incipitami fraz w rodzaju: „filozofia jest...”, „filozofia nie może...”, „filozofia musi...”, „filozof musi...”, „powinien...”, „bada...” etc. Problem oczywiście nie w tym, że w sensie merytorycznym można wystąpieniu Gogacza cokolwiek zarzucić (znał tomizm znakomicie), lecz w jego walorach dydaktycznych oraz polemicznych, w tym, że było zrozumiałe, może i przekonujące dla tych, którzy do tomizmu już dawno się przekonali, natomiast przez duże natężenie akcentów perswazyjnych mogło skutecznie zniechęcać obserwujących tomizm z boku, zwłaszcza że dyskusje, jak można sądzić na podstawie prezentacji w „Znaku”, toczyły się na poziomie metafizycznych generalistów. Rozpatrując sprawozdania z warszawskiej dyskusji na płaszczyźnie popularyzatorskiej, trzeba pamiętać, że wyjąłowaną przez stalinizm świadomość i wyobraźnię filozoficzną szerokich kręgów ówczesnej inteligencji w Polsce kształtowała wówczas już kompletna *Historia filozofii* Władysława Tatarkiewicza, dająca zobiektywizowany, wieloaspektowy i pluralistyczny obraz całości dziejów filozofii. Na tym tle, uwzględniając odwilżowe otwarcie w kultu-

---

61 M. Gogacz, *Naczelne prawa...*, s. 1443.

rze polskiej, jednostronny i apodyktyczny wykład filozofii/tomizmu w ujęciu Gogacza budzić mógł nie najlepsze skojarzenia.

## Kontynuacje

Pokłosiem omówionej debaty, ale i pogłębieniem refleksji na temat poszukiwanej formuły filozofii chrześcijańskiej – tej na miarę aktualnych wówczas oczekiwań – był artykuł Stefana Wilkanowicza *Powrót z krainy filozofów*<sup>62</sup>, opublikowany trzy miesiące później na łamach „Znaku”. Trudno powiedzieć, czy autor – niedawny absolwent kulowskiej filozofii (ale mający już za sobą także studia politechniczne), ówczesny sekretarz redakcji tego pisma – nawiązywał w nim nie wprost do przywołanego w poprzednim rozdziale artykułu Juliusza Eski *O kierunek katolickiej formacji intelektualnej*, ale wyrażał analogiczne wątpliwości. Podobnie jak Stanowski na warszawskim spotkaniu filozofów, lecz szerzej, w formule osobistych wspomnień pisał Wilkanowicz o swojej drodze w stronę filozofii/tomizmu, o próbie, na którą życie wystawiało jego młodzieńcze fascynacje oraz o potrzebie twardego stąpania po ziemi. Podejmował w związku z tym kwestię formacyjnej funkcji filozofii, rozważanej w kontekście światopoglądowych rozterek ludzi wierzących. Dostrzegał potrzebę podnoszenia poziomu kultury umysłowej, ale nie na drodze popularyzacji filozofii profesjonalnej, lecz przez uobecnianie „filozofii żywej”, „filozofii ludzkiego losu”, przystającą do rzeczywistych potrzeb, trafiającą do laików w przystępnej formie<sup>63</sup>. W tym duchu zachęcał swoich przyjaciół – lubelski *plebs philosophantium*, jak się wyraził – do wypraw poza krainę filozofów w celu nawiązania kontaktu z żywym człowiekiem<sup>64</sup>.

Tekstowi Wilkanowicza – będzie okazja, aby przyjrzeć mu się nieco bliżej w ostatnim rozdziale – towarzyszył w tym samym numerze „Znaku” esej Grzegorzcyka: *Metafizyka rzeczy żywych*<sup>65</sup>.

62 S. Wilkanowicz, *Powrót z krainy filozofów*, „Znak” 1961, nr 80, s. 137–153.

63 Ibidem, s. 150–151.

64 Ibidem, s. 153.

65 A. Grzegorzcyk, *Metafizyka rzeczy żywych*, „Znak” 1961, nr 2 (80), s. 154–162.

Autor rozwijał w nim tezy wyrażone przez siebie na warszawskim spotkaniu. Postulował teraz wszakże nie tyle budowanie światopoglądu z dominantą filozoficzną, ile opracowanie metafizyki w oparciu o fizyczno-biologistyczny opis świata (tego, co żyje i działa) jako alternatywy dla „rozważań tradycyjnej metafizyki, zajmujących się w praktyce wyłącznie czczym ze swej istoty analizowaniem samego »pojęcia istnienia« w oderwaniu od całego bogactwa otaczającej nas rzeczywistości”<sup>66</sup>. Przytyk adresowany w stronę tomistów był czytelny, werbalnie mocny, merytorycznie jednak nie należał do najgłębszych. Spotkał się też, jak zobaczymy, ze zdecydowaną reakcją Gogacza. Wart jest jednak odnotowania dlatego, że petryfikował w omawianych sporach praktykę werbalizmu bez merytorycznego pokrycia. Pewność siebie oraz, by tak rzec, filozoficzna wyniosłość stanowiły elementy charakterystyczne dla wielu wypowiedzi Grzegorzcyka<sup>67</sup>. Projektował w nich filozofię próbującą łączyć kontemplację, analizę, opis fenomenologiczny oraz wartościowanie z rygorystycznym metafizycznym (metodologicznym) racjonalizmem. W pełny sposób oddaje jego ówczesne dążenia filozoficzne książka *Schematy i człowiek. Szkice filozoficzne*, opublikowana w 1963 roku w serii Biblioteka „Więzi”. Dystansował się w niej – z pozycji logika, metodologa, ale i osobliwego metafizyka – między innymi

---

66 Ibidem, s. 162.

67 Wiele lat później od Grzegorzcykowego stylu polemicznego zdystansowała się B. Skarga w: *Odpowiedź Profesorowi Grzegorzcykowi*, „Przegląd Filozoficzny” 1994, nr 3, s. 99–105. Widziała w nim ahistoryczne, szukające „sztucznej ścisłości”, jałowe, bo oparte na anachronicznym już ideale naukowości – czysto zewnętrzne podejście do inaczej myślących. Nie miejsce tu, by przedstawiać jej polemikę z Grzegorzcykiem (wymiana zdań wywiązała się w związku z artykułem filozofki *Racja i bycie*, opublikowanym w „Przeglądzie Filozoficznym” 1993, nr 3), ale dotyczy ona kwestii ważnej i ciekawej z punktu widzenia omawianych dyskusji. Chodzi właśnie o styl lub formę polemicznych ekspresji, zdecydowanego przerostu w nich afektywnych racji, o których wspominał Kołakowski, w stosunku do trafnych argumentów *ad rem*. Nieświadomość własnych ograniczeń warsztatowych (np. w zakresie rzetelnej wiedzy historycznofilozoficznej) u bardzo młodych wówczas w gruncie rzeczy filozofów, skojarzona z absolutyzowaniem własnych preferencji filozoficznych oraz z immunizacją na argumenty adwersarzy stanowiły cechy charakterystyczne wielu omawianych tu wypowiedzi dyskusyjnych o charakterze jednoznacznie pamfletowym.

od neotomizmu, stwierdzając jego anachronizm, „spekulatywizm”, a przede wszystkim rzekome logiczno-metodologiczne braki<sup>68</sup>. Do opublikowanego rok wcześniej tomu Krapca i Kamińskiego: *Z teorii i metodologii metafizyki* Grzegorzcyk się jednak nie odniósł. Wtórował mu natomiast „głosem od wydawcy”, uwolniony już wówczas od instytucjonalno-doktrynalnej lojalności, Witold Marciszewski w wyrafinowanym minieseju *Zaufanie do tego, co żywe*. Stanowił on pochwałę postawy filozoficznej autora uwikłanego w konflikt zwolenników starego i nowego – pochwałę samotnego myśliciela, w którym Marciszewski dostrzegł kontestatora ideowych „instytucji” spetryfikowanych w filozoficzny kanon i rutynę, struktur nieufnych wobec tego, co żywe, a funkcjonujących wciąż wewnątrz społeczności Kościoła.

Na artykuły Wilkanowicza i Grzegorzcyka spojrzeć można (nie jest to oczywiście perspektywa jedyna) jak na oddalony w czasie epilog warszawskiego spotkania, który sprowokował dalszą dyskusję wokół tomizmu. Dwa miesiące później bowiem na łamach „Znaku” zdecydowanie zareagował na oba teksty Gogacz artykułem: *Trzeba pozostać w krainie filozofów*. Zarzucał w nim Wilkanowiczowi symplifikację problemu funkcji filozofii, jej praktyczność, redukcję do światopoglądu, a Grzegorzcykowi – trywializację problemu metafizyki<sup>69</sup>. W tym samym numerze do tekstu Wilkanowicza, ale ze znacznie większym zrozumieniem i aprobatą odniosła się natomiast Bortnowska, którą *Powrót z krainy filozofów* skłonił nie do krytyki, lecz do współmyślenia „z punktu widzenia obywatela krainy filozofów”. Rozumiała zgłaszaną przez Wilkanowicza potrzebę otwarcia filozofii na „aktualne potrzeby światopoglądowe”, ale stanowczo opowiadała się także (w duchu programu szkoły lubelskiej) za autonomią filozofii świadomej zarówno własnych dążeń teoretycznych, jak i funkcji hierarchizowania wartości, kierunkującej poszukiwania światopoglądowe, akceptującej różnorodność ogłądów

68 Zob. np. A. Grzegorzcyk, *Schematy...*, s. 62; neotomizm był jednym z negatywnych układów odniesienia dla poszukiwań Grzegorzcyka, przykładem, jak filozofii nie należy, jego zdaniem, uprawiać.

69 M. Gogacz, *Trzeba pozostać w krainie filozofów*, „Znak” 1961, nr 82, s. 557–562.

rzeczywistości<sup>70</sup>. Wspomnę już tylko, że omawiane polemiczne starcie zamknął felietonem filozoficznym: *O bełkocie pozytywnie (głos raczej niepoważny w kontrowersji Grzegorzcyk – Gogacz)* niejaki Wit Marcisz (Witold Marciszewski?) w czerwcowym numerze „Znaku” z 1961 roku. W jakby z Kołakowskiego wziętej konwencji „błazna” naigrywającego się z głoszącego prawdy ostateczne „kapłana” komentował w nim głównie wypowiedzi Gogacza<sup>71</sup>.

Paralelę zarysowanych dyskusji na temat *status quo* filozofii chrześcijańskiej były diagnozy stanu polskiego katolicyzmu, których nie brakowało na początku lat sześćdziesiątych, w związku z przygotowywanym, a później toczącym się od jesieni 1962 roku Soborem Watykańskim II<sup>72</sup>. One także prowokowały do problematyzowania dotychczasowej pozycji tomizmu. Niektóre z tych wypowiedzi omówię szerzej w ostatnim rozdziale książki, teraz zauważę tylko, że stwierdzano w nich zagrożenie laicyzacją, rozszerzający się ruch tzw. nowej fali – ludzi kontestujących zastaną rzeczywistość lub indyferentnych wobec ideowych zaangażowań – podnosząc na tym tle problem społecznej funkcji filozofii, ale i anachroniczności tomizmu w kontekście formacyjnych potrzeb ludzi wierzących. Eska zauważał na przykład w ankiecie „Znaku” (grudzień 1961): *Głosy o współczesnych postawach religijnych*, że dylematy światopoglądowe nie omijają katolików i że anachroniczny tomizm nie radzi sobie z porządkowaniem obrazu świata<sup>73</sup>. Podobnego zdania był Marek Skwarnicki, uważający, że tomizm to rozdział zamknięty,

70 H. Bortnowska, *Światopogląd – filozofia – nauki szczegółowe*, „Znak” 1961, nr 82, s. 566–567, 572–573.

71 W. Marcisz, *O bełkocie pozytywnie (głos raczej niepoważny w kontrowersji Grzegorzcyk – Gogacz)*, „Znak” 1961, nr 84, s. 852–854.

72 Wskażę kilka tylko znaczących wypowiedzi na ten temat: J. Tischner, *Zagadnienie istnienia Boga w świadomości współczesnego katolika. Przyczynek do badań nad strukturą polskiego katolicyzmu powiatowego*, „Więź” 1960, nr 1, s. 64–75; K. Wojtyła, *Uwagi o życiu młodej inteligencji*, „Znak” 1961, nr 84, s. 761–769; H. Bortnowska, *Kościół, laicyzm i kultura masowa*, „Znak” 1961, nr 84, s. 843–851; A. Morawska, *Perspektywy. Katolicyzm a współczesność*, Warszawa 1963; J. Eska, *Kościół otwarty*, Kraków 1963; J. Turowicz, *Chrześcijanin w dzisiejszym świecie*, Kraków 1963.

73 *Głosy o współczesnych postawach religijnych w Polsce*, „Znak” 1961, nr 90, s. 1647.

że odegrał już pozytywnie swoją rolę wcześniej, a w ówczesnych realiach dopisywać można do niego jedynie przyczynki<sup>74</sup>. Opinii takich nie podzielała jednak Bortnowska. Za odrzuceniem tomizmu stały, jej zdaniem, raczej niespełnione nadzieje i rozczarowania, ale i bardzo powierzchowna znajomość filozofii Tomasza, skutkująca „tomizmem amatorskim”, który nie jest w stanie spełnić niczych oczekiwań<sup>75</sup>.

74 Ibidem, s. 1657–1658.

75 Ibidem, s. 1672–1673. Dwugłowski Bortnowskiej i Gogacza w sprawie artykułu Wilkanowicza w 82. numerze „Znaku” towarzyszyła prezentacja środowiska filozoficznego KUL-u. Jej autor – A.B. Stępień – pisał: „Sądzę, iż nie jest najlepiej, gdy w Polsce – i to w środowiskach katolickich – brak niekiedy informacji o sytuacji filozofii na KUL. Sądzę też, iż z uwagi chociażby na społeczne funkcje filozofii sytuacja ta zainteresuje szersze grono Czytelników” – zob. A.B. Stępień, *Środowisko filozoficzne KUL*, „Znak” 1961, nr 82, s. 574–579. Uwagę tę traktuję również jako reakcję na przedstawioną dyskusję, wyraz subiektywnie odczuwanego niedosytu, by nie powiedzieć rozczarowania co do intensywności, charakteru, a może przede wszystkim odpowiedniej formy obecności środowiska filozoficznego KUL-u w opiniotwórczej prasie katolickiej, a zatem i w świadomości jej czytelników. Można się zgodzić z tym, że brakowało wiernego i atrakcyjnego dla laika portretu środowiskowego, a co za tym idzie możliwości dobrego poinformowania o filozoficznych zainteresowaniach i propozycjach jego przedstawicieli, mimo że nie brakowało przecież, choćby po 1956 roku, w „Tygodniku Powszechnym”, „Znaku” czy „Więzi” obszernych tekstów poświęconych tematyce filozoficznej czołowych przedstawicieli kulowskiej filozofii: np. Krąpca, Świeżawskiego, autorów obdarzonych przecież dobrym piórem. Publikował w „Znaku” i sam Stępień, a nieliczne teksty Kamińskiego były w sensie publicystycznym na znakomitym poziomie (także w aspekcie popularyzatorskim). Warto jednak zauważyć, że cały 48. numer „Znaku” z 1958 roku dotyczył sprawozdania z corocznego Tygodnia Filozoficznego, poświęconego filozofii współczesnej, co dawało niewątpliwie rozeznanie w zainteresowaniach kulowców. Trzeba też zauważyć, że „Znak” przez dekady raczej regularnie na swoich łamach zamieszczał sprawozdania z tego wydarzenia.



## Rozdział 4

### Zapomniane spory

Warszawski mityng filozoficzny doczekał się omówienia także na łamach „Więzi”. Jeszcze w maju 1960 roku na gorąco zrelacjonował go Andrzej Siemianowski – wówczas student filozofii UW, ale i członek zespołu redakcyjnego tego pisma, specjalizujący się na ogół w recenzowaniu publikacji filozoficznych<sup>1</sup>. Siemianowski w sprawozdaniu nie odnotował swojej aktywności podczas tego wydarzenia, nie odnotowano jej również w „Znaku”. Był najpewniej jedynie obserwatorem toczących się dyskusji, choć, jak pisze, „wysunął projekt” odbycia kolejnej debaty tego typu – na tematy etyczne – w Poznaniu. Trzy lata później – wciąż jeszcze bez dyplomu z filozofii – poczuł się już wszakże gotowy włączyć się w rozprawę z tomizmem i zabrał się do niej z rozmachem i bez kompleksów. Jego artykuł: *Spór o aktualną wartość tomizmu*, opublikowany w listopadowo-grudniowym numerze „Więzi” z 1963 roku stanowił bowiem atak frontalny na tomizm jako filozoficzną podstawę chrześcijańskiego (katolickiego) światopoglądu. Siemianowski wpisywał się w ten sposób zarówno w perspektywę warszawskiej dyskusji, jak i w tematykę ankiety „Znaku” (1961, nr 90) dotyczącej współczesnych postaw religijnych. Także w żywe w środowisku warszawskim dyskusje na temat kierunków odnowy Kościoła w Polsce, toczące się w klimacie odnowy intelektualnej przenoszonych z Rzymu w licznych już sprawozdaniach z kolejnych sesji soborowych. Spójrzmy na główną linię jego wywodów oraz ich konsekwencje.

Przywoławszy artykuł Stefana Wilkanowicza: *Powrót z krainy filozofów* oraz rozległe monograficzne ujęcie umysłowości ludzi wierzących, przedstawione w książce Anny Morawskiej: *Perspektywy. Katolicyzm a współczesność*, Siemianowski już na samym początku swego pamfletowego artykułu stwierdził autorytatywnie, że tomizm zdezaktualizował się jako podstawa formacyjna człowieka

---

1 Zob. A. Siemianowski, *Spotkanie filozofów*, „Więź” 1960, nr 5, s. 146–149.

wierzącego. Jak wcześniej Marek Skwarnicki i Juliusz Eska, był zdania, że owszem – tomizm miał swoje zasługi w życiu powojennej inteligencji katolickiej w Polsce. Niejednego potrafił zafascynować nie tylko jako filozofia, lecz także postawa katolicka, którą kształtował swoją antropologią, etyką, Maritainowską wizją humanizmu integralnego, personalizmem; jako remedium na sentymentalizm oraz fasadowość postaw religijnych. Potrafił rozładowywać stare kompleksy fideizmu, zacofania i konserwatyzmu. Jednak jako system teologiczno-filozoficzny (wobec zmian klimatu psychospołecznego, nowych mód intelektualnych i snobizmów) przestał wzbudzać – jego zdaniem – szersze uznanie i zrozumienie. Rozniecił zatem po wojnie ferment intelektualny, wraz z którym pojawiły się pierwsze głosy wołające o reformę Kościoła, ale się zdezaktualizował jako relikwiny współczesnej kontrreformacji.

Pytania stawiane przez tomizm wobec problemów i dylematów moralnych, jakie narzuca człowiekowi codzienna praktyka życia, są już, zdaniem Siemianowskiego, nieadekwatne. Nurt ten jest daleki od refleksji nad ludzkim losem, od zmagania ludzi z ich codziennością, nie potrafi dostroić się do niepokojów i wątpliwości szerokich kręgów społecznych. Jako filozofia nie może więc liczyć na popularność. „W oparciu o spostrzeżenia osobiste – pisał – ryzykuję hipotezę, że rdzenna problematyka metafizyczna i związane z nią subtelne dystynkcje pojęciowe nie wzbudziły zainteresowania i zrozumienia w szerszych kręgach inteligencji katolickiej”<sup>2</sup>. Autor *Sporu...* śmiało wyrokował w związku z tym, że dzieje tomizmu to już część prehistorii soboru i związanego z nim ruchu intelektualnego.

Uwagi ogólne na temat kondycji i miejsca tomizmu w świadomości społecznej – usprawiedliwione w ówczesnych uwarunkowaniach choćby w tym sensie, że współbrzmiały z licznymi głosami podnoszącymi analogiczne zastrzeżenia – Siemianowski uzupełnił dość karkołomną w istocie próbą rozpatrzenia (w relatywnie krótkiej, publicystycznej wypowiedzi, chcąc zapewne namacalnie przekonać czytelnika do swoich racji) wybranych kwestii doktrynalnych, jego zdaniem kłopotliwych, abstrakcyjnych, niezrozumiałych, wręcz błędnych lub pustych, a na pewno oderwanych od życia. Był

---

2 A. Siemianowski, *Spór o aktualną wartość tomizmu*, „Więź” 1963, nr 11–12, s. 32.

to w bataliach z tomizmem bodaj pierwszy przypadek interpretacji wyrwanych z szerszego kontekstu doktrynalnego koncepcji teoretyczno-metodologicznych, celowo dobranych pod kątem zdeprecjonowania tomizmu. Jak zobaczymy, próba ta wzbudziła słuszną, aczkolwiek bezsilną irytację oponentów młodego krytyka.

Zapewne wbrew własnym intencjom – kreował się wszak przed czytelnikiem na filozofa znającego się na rzeczy – swymi analizami Siemianowski potwierdził często powtarzaną opinię o trudnościach w zrozumieniu tomizmu. Wzmacniając kształtujący się stereotyp wytknął mianowicie tomistom schematyzm i daleką od ścisłości scholastyczną pedanterię, postawę integrystyczną wobec nauki współczesnej. Dalej, interpretacyjne podziały – „poważne różnice zdań” na temat tego, co stanowi największe odkrycie Akwinaty. Skoncentrował się jednak nade wszystko na analizie tomizmu egzystencjalnego, zwłaszcza poglądów Mieczysława A. Krąpca, preparując, jak się wyraził, „mały akt oskarżenia przeciwko tomizmowi egzystencjalnemu, który *mając zamiłowanie do rzeczywistości, nie ma zrozumienia dla bytu*”<sup>3</sup>. Stwierdzał w nim na przykład, że różnica między istotą a istnieniem oraz akcent na stronę egzystencjalną bytu nie gwarantują skuteczności poznawczej. Pojęcie „istnienie” (oderwane od treści) wydawało mu się, jak wcześniej Grzegorzcykowi, puste, a separacja jako metoda prowadząca do uznania realnej różnicy między istotą a istnieniem (*sic!*) oparta na „nieoczywistych i niekoniecznych” założeniach<sup>4</sup>. Krytykował arbitralne zakładanie pluralizmu bytowego oraz mglistość podziału na byty substancjalne i przypadłościowe. Nie przekonywały go odwoływanie się tomistów w zabiegach poznawczych (uzasadnianiu twierdzeń metafizycznych) do tzw. intuicji intelektualnej ani teza o intersubiektywności poznania metafizycznego. W opracowanej przez Krąpca i Stanisława Kamińskiego teorii oraz metodologii metafizyki widział nieprzekonujące dążenie do wykazania, „że wszelka próba filozoficznej interpretacji świata nieodwołująca się do zasad tomizmu egzystencjalnego skazana jest na całkowitą porażkę”<sup>5</sup>.

3 Ibidem, s. 35, podkreśl. – M.T.

4 Ibidem, s. 36.

5 Ibidem, s. 39.

Siemianowskiego podzwonne dla tomizmu nie skłoniło przedstawicieli szkoły lubelskiej do otwartej polemiki. Łamy marcowego i kwietniowego numeru „Więzi” z 1964 roku redakcja pisma otworzyła natomiast dla polemicznych głosów kilku dyskutantów, w tym Haliny Bortnowskiej<sup>6</sup>. Jej wypowiedzi – *Rozprawa z metodą* – nie sposób zaliczyć do tych z gatunku *sine ira et studio*. Z tonu i użytej frazeologii można wnioskować, że tekst Siemianowskiego wyrażnie ją poirytował. Otwarcie przyznała, że swoją odpowiedź pisała z intencją „zniszczenia” go jako dyskutanta<sup>7</sup>.

Zła robota przeżera nasze życie intelektualne – wyjaśniła swoje punkty wyjścia – zatruwa jego atmosferę, przeszkadza w porozumiewaniu się, kompromituje słuszne sprawy, jeszcze bardziej ogranicza swobodę wyrażania myśli. [...] Tomizm trzeba atakować, filozofów należy niepokoić – tylko w tym wszystkim musi być sens i porządek, trzeba rozumieć, co się mówi i o czym. [...] Złą robotę widzę także wtedy, gdy krytyk postępuje tak jak pewna mała dziewczynka, która po przejrzaniu podręcznika wyższej matematyki oświadczyła: „Jakie to głupie – ja wcale tego nie rozumiem”<sup>8</sup>.

Paradoksalnie jednak – uznając uwagi Siemianowskiego za powierzchowne, nieprecyzyjne, nieobiektywne, demagogiczne i intencjonalnie dokuczliwe dla tomistów, „w bardzo głębokim sensie nieodpowiedzialne” – Bortnowska w wielu kwestiach potwierdziła trafność jego zastrzeżeń. Zwłaszcza tych dotyczących nieprzystawania tomizmu do współczesnych potrzeb światopoglądowych ludzi wierzących. „Kryzys kontaktu – stwierdzała – kryzys porozumienia ze współczesnością trwa, trzeba o nim pisać jak najwięcej, ale konkretniej”<sup>9</sup>. Tomizm, jej zdaniem, nie jest rzetelnie znany, nie jest też jednak właściwie popularyzowany, nie daje współczesności tego, co mógłby dać, nie wykorzystuje swoich szans. Integryzm tomizmu wobec nauki współczesnej rzeczywiście daje się zauwa-

6 H. Bortnowska, *Rozprawa z metodą*, „Więź” 1964, nr 3, s. 68–79.

7 Ibidem, s. 69.

8 Ibidem, s. 68.

9 Ibidem, s. 72.

żyć, ale nie jest, w jej opinii, tak głęboki jak Siemianowski sądzi. Przebrzmiała tomistyczna formacja lat czterdziestych istotnie nie nadążyła za ekumenicznymi tendencjami współczesności, lecz nowe, egzystencjalne odczytanie Tomasza – jej zdanie współbrzmiało tu z przeświadczeniami Adama Stanowskiego – może włączyć się w nurt poszukiwań nowej syntezy<sup>10</sup>. Zdecydowanie i jednoznacznie negatywnie Bortnowska odniosła się natomiast do dokonanej przez Siemianowskiego krytyki tomizmu jako systemu filozoficznego. Nie wchodząc w szczegóły jej argumentacji, można powiedzieć, że w przekonaniu młodej redaktorki „Znaku” jest to krytyka zdecydowanie zewnętrzna, grzesząca *pars pro toto* – uwikłana w atakowanie błędnie rozumianych szczegółów i na tej podstawie odrzucająca całość, której *de facto* krytyk nie ogarnia, *ergo* nie rozumie. Tomizm przemawia zaś właśnie jako system i nie może, w jej opinii, być zrozumiały wyłącznie we fragmentach, jak każda inna autentyczna filozofia<sup>11</sup>.

W bardzo ciekawej z psychologicznego, socjologicznego i historycznego punktu widzenia wypowiedzi Tytusa Faytta zatytułowanej *Po co tomizm?* (z omawianego trzeciego numeru „Więzi” z 1964 roku) wyraz znalazło natomiast stanowisko nie profesjonalnego filozofa, lecz przedstawiciela szerokich kręgów inteligencji, która swoją formację duchowo-intelektualną ukształtowała bezpośrednio po II wojnie światowej, w warunkach nasilającej się walki ideologicznej<sup>12</sup>. Otóż odwołując się do osobistych doświadczeń, Faytt wspominał okres wyjątkowego zainteresowania młodzieży akademickiej tomizmem. Na podstawie jego wspomnień („Publikacje tomistyczne – pisał – wędrowały z rąk do rąk na podobieństwo *bestsellerów*, nie tylko zresztą »Byt« Swieżawskiego czy »ABC« Bocheńskiego, ale także przedwojenne edycje dzieł Hugona, Maritaina, Żychlińskiego, Peilleaube’a i innych”) wyciągnąć można wniosek, że w drugiej połowie lat czterdziestych i na początku lat pięćdziesiątych tomizm nie miał filozoficznego konkurenta w świadomości ludzi młodych, pragnących pogłębić i poszerzyć swój katolicki światopogląd,

10 Ibidem, s. 75–76.

11 Ibidem, s. 78.

12 T. Faytt, *Po co tomizm?*, „Więź” 1964, nr 3, s. 79–82.

szukających „własnego porządku filozoficznego” w niespokojnym okresie powojennej walki światopoglądowej<sup>13</sup>. „Chcieliśmy wiedzieć – wyjaśniał – jak myśleć i jak żyć, aby *homo religiosus* nie kłócił się w każdym z nas z *homo sapiens*”<sup>14</sup>. W tamtych uwarunkowaniach tomizm był w środowiskach inteligencji katolickiej „substratem, ucieleśnieniem filozofii” stwarzającej takie właśnie możliwości. Faytt przestał być jednak tomistą. Z perspektywy czasu stwierdzał, że upatrywanie w tomizmie formy racjonalizacji i systematyzacji przekonań religijnych było tyleż efektem utylitarystycznego nastawiania młodzieży, co błędnej tomistycznej dydaktyki, przypisującej temu nurtowi takie znaczenie w formowaniu chrześcijańskiego światopoglądu, którego on nie ma i mieć nie powinien. Ubolewał, że pomieszano w tym zakresie pojęcia i potrzeby – znajomość Pisma Świętego i liturgii zastępowano znajomością zasad tomistycznej ontologii i kosmologii. Za piętę achillesową dydaktyki tomistycznej uznał hermetyczną terminologię, język polskich tomistów oraz sposób popularyzacji tej filozofii. Z wyjątkiem otwartej na inne współczesne orientacje filozoficznej eseistyki Kłósaka, piśmarstwo innych tomistów Faytt określił jako ezoteryczne, nazbyt elitarne, lansujące *de facto* (vide: *Dlaczego zło?* Krąpca) „tomizm dla tomistów”<sup>15</sup>. Stąd między innymi upowszechniająca się „zdrada tomizmu”<sup>16</sup>, uwarunkowana nade wszystko życiem po młodzieńczym przesileniu, życiem upominającym się wprawdzie o filozofię, ale nieprzystającym już do tomistycznych schematów<sup>17</sup>.

W gronie adwersarzy Siemianowskiego znalazł się również redemptorysta i tomista egzystencjalny w jednej osobie – Bolesław Celiński. Był wśród nich najbardziej teoretycznie ukierunkowany, czemu dał wyraz w swojej replice: *Czy spór o tomizm?*<sup>18</sup>. Tytuł trafnie oddawał konfuzję autora, który w Siemianowskiego krytyce tomizmu widział, jak Bortnowska, ciąg rażących merytorycznych nie-

---

<sup>13</sup> Ibidem, s. 80.

<sup>14</sup> Ibidem.

<sup>15</sup> Ibidem, s. 82.

<sup>16</sup> Ibidem.

<sup>17</sup> Ibidem.

<sup>18</sup> B. Celiński, *Czy spór o tomizm?*, „Więź” 1964, nr 3, s. 78–82.

porozumień oraz błędów, trudności na poziomie szkolnym, dezinformujących *de facto* niezorientowanego w tematyce filozoficznej czytelnika. Wyeksponuję najistotniejsze zastrzeżenia, które, zdaniem Celińskiego, ukazują i dezawuuują zarazem Siemianowskiego jako krytyka tomizmu. Zauważył mianowicie, że separacja nie jest oczywiście w żadnym przypadku – jak chce Siemianowski – sposobem wyznaczania realnej różnicy między istotą a istnieniem, lecz metodą dochodzenia do pojęcia bytu jako bytu; dalej – że pojęcie „istnienie” nie jest bynajmniej puste, lecz zawsze związane z konkretną treścią, bo dla tomisty istnieją jedynie konkretne rzeczy – byty złożone właśnie z istoty i istnienia. Siemianowskiego krytyka koncepcji substancji w tomizmie oraz zastrzeżenia odnośnie do zasadności pluralizmu bytowego były, w opinii Celińskiego, szczytem nieporozumień. Dawał do zrozumienia, że jego tezy kolidują z oczywistym i elementarnym doświadczeniem jednostkowości ludzkiej, odrębności człowieka, który przecież nie zlewa się z rzeczywistością w jedność. Kwestionowanie zaś przez autora *Sporu...* intuicji intelektualnej jako formy poznania w filozofii bytu uznał za niezasadne, skoro jest sprawdzonym narzędziem metafizycznego poznania, opierającym się na tzw. pierwszych zasadach (np. na zasadzie niesprzeczności czy zasadzie racji dostatecznej).

W podobnym tonie co Bortnowska i Celiński, próbując przy okazji godzić esencjalną i egzystencjalną interpretację tomizmu, wypowiadała się publicystka „Więzi” Jolanta Ostoja<sup>19</sup>. W odpowiedzi na artykuł Siemianowskiego upominała się o respekt dla tomizmu, wskazywała to samo źródło krytyk – błędne rozumienie filozofii tomistycznej. Ostoja neutralizowała centralną dla dyskusji kwestię światopoglądowych/formacyjnych odniesień filozofii, twierdząc – trzeba powiedzieć: słusznie – że istnieje potrzeba ścisłego i wyrazistego „przeprowadzenia linii demarkacyjnej pomiędzy polityką Kościoła, teologią i filozofią tomistyczną”<sup>20</sup>. Filozofia – jej zdanie

19 J. Ostoja, *Filozofia najbardziej współczesna*, „Więź” 1964, nr 3, s. 75–78.

20 Ibidem, s. 76. Warto zapamiętać te uwagi Ostoi. Dekadę później, w sporze Tischnera z tomizmem, kwestia formacyjnej funkcjonalności tomizmu stale będzie wracać. Tischner, jak Siemianowski, będzie eksponował jego duszpasterskie deficyty, tomiści zaś, np. Swieżawski, podkreślać będą niezbywalną potrzebę autonomii filozofii.

było zbieżne z poglądem tomistów egzystencjalnych z Lublina, ale i Piotra Chojnackiego – jest autonomiczna wobec Objawienia i światopoglądowych oczekiwań. Wbrew Siemianowskiemu twierdziła ponadto, że metafizyka tomistyczna może być i jest uprawiana w dialogu z nauką oraz filozofią współczesną – tomizm zatem, konkludowała, gdy dobrze go poznać, nie traci aktualności.

Głosami oponentów Siemianowski nie poczuł się przekonany, czemu dał wyraz w odpowiedzi na polemiczne głosy<sup>21</sup>. Nie ma potrzeby szczegółowo referować tej wypowiedzi – powtarzała ona, czasem z drobnym pojednawczym retuszem, wygłoszone wcześniej tezy. Trzeba jednak zauważyć, że tak jak od strony teoretycznej nie sposób odmówić racji jego krytykom, tak z punktu widzenia poza-teoretycznych odniesień filozofii, których dość powszechnie oczekiwano i szukano (*vide* wypowiedź Faytta), kolejna odsłona sporu z tomizmem – z Józefem Tischnerem w roli głównej – potwierdziła aktualność jego tez i wątpliwości. Innymi słowy: jako doktryna filozoficzna tomizm zdawał się nienaruszony i tryumfował (przynajmniej w przekonaniu jego rzeczników), jednak jako filozoficzna podstawa światopoglądu ludzi wierzących, dla szerokich kręgów inteligencji katolickiej, z punktu widzenia konkretnego człowieka, laika – wyraźnie już kapitulował.

W spór z Siemianowskim – przypomnę – nie włączyli się tomiści z Lublina, dość regularnie publikujący w tym czasie na łamach ogólnodostępnych periodyków wyznaniowych. To znamienne, bo z pewnością śledzili omawianą dyskusję, zwłaszcza że Krąpiec startł się kilka miesięcy wcześniej na łamach „Więzi” z Siemianowskim, który zdecydowanie krytycznie zrecenzował jego książkę *Dlaczego zło?*<sup>22</sup>. Wygląda na to, że zignorowali Siemianowskiego, nie chcąc

21 A. Siemianowski, *Odpowiedź polemistom*, „Więź” 1964, nr 4, s. 82–89.

22 Zob. A. Siemianowski, „Dlaczego zło” M.A. Krąpca, „Więź” 1963, nr 4, s. 98–101; M.A. Krąpiec, *W sprawie recenzji A. Siemianowskiego*, „Więź” 1963, nr 9, s. 115–117; A. Siemianowski, *Odpowiedź recenzenta*, „Więź” 1963, nr 9, s. 117–118. Ówczesne periodyki wyznaniowe zabiegając o kontakt z czytelnikiem – *vide* redaktorskie dylematy Wilkanowicza – stwarzały demokratyczną przestrzeń, w której student, jak w tym przypadku, mógł swobodnie skrytykować książkę profesora, nienależącą przecież do gatunku literatury popularnonaukowej. Przedstawić ją czytelnikom „Więzi” jako miejscami powierzchowną, trudną

zejść na poziom szkolnej dyskusji teoretycznej, na który wspiał się autor *Sporu o aktualną wartość tomizmu*. To natomiast, że do zabrania głosu nie sprowokowały ich kwestie światopoglądowe, mogłoby świadczyć o tym, że opowiadając się za autonomią filozofii, nie przeceniali wagi tych kwestii, choć wydawały się już wówczas palące, czego dowodziła aktualność tematu w prasie katolickiej. Nie znaczy to oczywiście, że o społecznych funkcjach/powinnościach filozofii milczeli całkowicie. Świadczy o tym na przykład eseistyka Stefana Swieżawskiego, zebrana w tomie *Rozum i tajemnica*, wydanym w Znaku w 1960 roku, zwłaszcza zaś przywołany przez Bortnowską w dyskusji z Siemianowskim artykuł tego autora: *O niektórych przyczynach niepowodzeń tomizmu*<sup>23</sup>. Potwierdza to także, choć inaczej, dyskusja, która wywiązała się w 1961 roku na łamach miesięcznika „Znak” między innymi za sprawą *Powrotu...* Wilkanowicza.

W tym samym czasie sprawa otwartej na kwestie społeczne perspektywy filozofowania wypłynęła również – zaskakująco – w so-borowym z ducha tekście Wilkanowicza: *Ekumenizm a przyszłość cywilizacji*<sup>24</sup>. Stawiając w nim z wyjątkowym rozmachem kwestię znaczenia postawy ekumenicznej, wykraczającej poza ramy chrześcijaństwa w poszukiwaniu „wspólnych wartości jako intelektualnej i moralnej bazy tworzącej się cywilizacji planetarnej” („ekumenizm integralny”), widział Wilkanowicz dla niej miejsce także – *per analogiam* – w obrębie filozofii. Zainspirowany artykułem Mieczysława Gogacza *Współczesne interpretacje tomizmu* („Znak” 1963, nr 113), nie zadowolając się jego ustaleniami, a snując własne rozważania

---

w lekturze, pisaną mało potoczystym, miejscami wyraźnie niedopracowanym stylem, zawierającą trudności logiczne, niejasną, uwikłaną w problematyczne założenia metafizyczne etc., i oczywiście, w kształtującej się już na dobre frazeologii krytyki tomizmu, stawiać jej zarzut „niewrażliwości na pytania współczesnego człowieka”. Po ukazaniu się zaś błyskotliwej repliki autora, obnażającej merytoryczne deficyty recenzenta, student ów mógł trwać nadal przy własnych poglądach, nie dokonując w nich nawet retuszu. Jest raczej mało prawdopodobne, by Siemianowski mógł opublikować tego typu recenzję w filozoficznych czasopiśmie profesjonalnych.

23 S. Swieżawski, *O niektórych przyczynach niepowodzeń tomizmu*, „Znak” 1957, nr 11, s. 490–508.

24 S. Wilkanowicz, *Ekumenizm a przyszłość cywilizacji*, „Znak” 1964, nr 119, s. 505–517.

na temat warunków rozwoju filozofii/tomizmu (także w Polsce), uczynienia go nurtem kształtującym świadomość szerokich kręgów inteligencji, postulował przeniesienie „metody ekumenicznej” w obszar pracy na rzecz modernizacji tego nurtu. „Metoda ekumenizmu” na gruncie religijnym łączy zawsze, jego zdaniem, dwie tendencje: „powrót do źródeł” i „dialog ze światem” – z tym, co na zewnątrz danego Kościoła<sup>25</sup>. Wilkanowicz wierzył jednak, że ma charakter uniwersalny – stanowi warunek odnowy/rozwoju „każdej postawy ideowej, każdego systemu myślowego”. W zastosowaniu do filozofii oznaczało to konieczność badania podstaw określonego systemu myślowego, jego dróg rozwojowych i równoległego konfrontowania się z tym, co ukształtowało się i kształtuje poza nim. Otóż eksponowany przez Gogacza tomizm precyzujący/egzystencjalny realizuje, zdaniem Wilkanowicza, pierwsze zadanie – wraca, w przekonaniu swoich rzeczników, do autentycznej myśli i intencji Tomasza, kuleje natomiast, gdy idzie o dialog z tym, co uobecnia się poza nim, i to nie tylko w sensie teoretycznym. Dialog bowiem nie musi się sprowadzać do asymilacji metod i często kłopotliwej syntezy twierdzeń różnych kierunków i tradycji filozoficznych (tomizm łowański, w nomenklaturze Gogacza – asymilujący). Jego rezultatem ma być dostrzeżenie i podjęcie problematyki odkrytej przez inne orientacje myślowe, wynikającej z procesów dokonujących się w świecie oraz zaproponowanie własnych rozwiązań.

To jednak tylko postulaty – o rzeczywistej kondycji filozofii i o aktualnej fazie recepcji tomizmu w Polsce pisał Wilkanowicz, potwierdzając częściowo diagnozę Faytta:

Trzeba jednak przyznać, że sytuacja filozofii nie przedstawia się zbyt optymistycznie, w szczególności sytuacja tomizmu. Po okresie wielkiego zainteresowania notuje się wyraźne osłabienie jego tętna. [...] Mówi się nawet o generalnym kryzysie filozofii. W każdym razie nie ona nadaje ton kulturze współczesnej<sup>26</sup>.

---

25 Ibidem, s. 508.

26 Ibidem, s. 511.

Tomiści interesują się nowościami w filozofii i poza nią:

[...] ale – twierdził Wilkanowicz – jedno trzeba tu z naciskiem podkreślić: na ogół nie widać związku pomiędzy tomizmem precyzującym a pracami nad nową problematyką filozoficzną, pomiędzy „powrotem do źródeł” a „dialogiem ze światem”. Nie wiadać filozofów, którzy by tak jak Maritain potrafili robić i jedno, i drugie. [...] Tymczasem konieczność tego związku wcale nie jest dla wszystkich jasna<sup>27</sup>.

O ówczesnej sytuacji tomizmu polskiego – znając ją dobrze z autopsji – twierdził natomiast:

Dobrze wiadomo, że w ramach filozoficznego środowiska KUL-u uformowała się grupa ludzi pracująca intensywnie nad powrotem do źródeł tomizmu. Pisze o tym Mieczysław Gogacz w referowanym artykule. Nie uformował się natomiast zespół ludzi zajmujących się rodzącą się problematyką filozoficzną. Nie znaczy to, że nie ma prac z tej dziedziny, są i nieraz bardzo cenne, ale globalnie biorąc, istnieje pewna dysproporcja pomiędzy obydwoma kierunkami naukowej aktywności. Tymczasem potrzeby w tej drugiej, tzn. współczesnej dziedzinie są niemałe i pilne. Trzeba podkreślić, że chodzi tu nie tyle o dialog z istniejącymi, uformowanymi kierunkami filozoficznymi – bo ten istnieje – ale o głębszą analizę nowych zjawisk, jak np. wspomniana już synteza Teilharda de Chardin, problematyka związana z rozwojem niektórych nauk szczegółowych [...] czy też z procesami zachodzącymi w kulturze<sup>28</sup>.

27 Ibidem. W świadomości „powierzchnownego obserwatora” może w ten sposób kształtować się pesymistyczny obraz rozzewu dążeń filozofów chrześcijańskich: „jedni grzebią się w historii, odwracając się plecami od współczesnej myśli filozoficznej i współczesnej problematyki, inni zaś całkiem porzucają tomizm i gonią za nowościami, zostawiając antykwariuszom troskę o *philosophia perennis*”. Dziesięć lat później okazało się za sprawą sporu Tischnera z tomistami, że rozzew rzeczywiście nie jest pozorny, lecz jak najbardziej realny i przekłada się na silne oraz trwałe, paradoksalnie zarówno destrukcyjne, jak i stymulujące rozwój, antagonizmy w polskim polu filozofii chrześcijańskiej.

28 Ibidem, s. 511–512.

Wydaje się, że autor korygował tę wypowiedź – albo lepiej powie-  
dzieć: wychodził poza – przekonania oraz postulaty Świeżawskie-  
go i Krąpca z końca lat pięćdziesiątych, kiedy to obaj filozofowie  
definiowali kierunek prac teoretycznych lubelskich tomistów jako  
podejmowanie aktualnie ważnej problematyki filozoficznej – cho-  
dziło o przewyżnianie kryzysu metafizyki. Mając pełne zrozu-  
mienie dla filozofii teoretycznej, której autonomię szanował, jako  
redaktor i publicysta czasopism, by tak rzec, z misją społeczną  
Wilkanowicz oczekiwał od filozofii jeszcze szerszego otwarcia. Pis-  
ma takie jak „Więź” i „Znak” – uważał – programowo działają na  
styku naukowych środowisk filozoficznych i kręgów czytelniczych  
o zainteresowaniach ogólnych, stwarzając w ten sposób przestrzeń  
oddziaływań wzajemnych. Mogą na przykład uwrażliwiać filozo-  
fów profesjonalnych na procesy zachodzące w kulturze, skłaniać  
do ich analizy i przez to popularyzować filozofię. Brakuje zatem  
jednoczącej pracy nad problemami nie tyle teoretycznymi (ta jest  
podejmowana), ile tymi, które podsuwa życie tu i teraz.

Podsumowując, przedstawiony tu w zarysie, mało efektowny,  
a w zasadzie nic nieznaczący ze *stricte* filozoficznego punktu wi-  
dzenia i dziś już niemal całkowicie zapomniany spór o filozofię –  
spór z tomizmem, o tomizm – zainicjowany przez Siemianowskiego  
można uważać za kolejny wyraz zmieniających się w środowiskach  
inteligencji katolickiej na przełomie lat pięćdziesiątych i sześćdzie-  
siątych filozoficznych oczekiwań; przejaw chęci przełamywania  
zastanych „monopoli” filozoficznych, szukania alternatyw i plu-  
ralizmu w polu ówczesnej filozofii konfesyjnej w Polsce. Można  
oczywiście ubolewać, że skomplikowane kwestie teoretyczne przy-  
woływano w formie i na poziomie doraźnej, czasem pamfletowej  
polemiki (tak działo się także później). Skutkowało to – jak podczas  
warszawskiego spotkania filozoficznego – nieuchronną niekonklu-  
zywnością dyskusji w tym zakresie oraz brakiem rozstrzygających  
ustaleń. Mimo tych mankamentów spór ten wydaje się jednak  
ważny dlatego, że antycypował wielką i wciąż komentowaną kon-  
trowersję w sprawie filozofii chrześcijańskiej między Tischnerem  
a tomistami ze szkoły lubelskiej. Wyznaczał zasadnicze obszary  
przyszłych dyskusji, modelował styl publicystycznej argumenta-  
cji, a przede wszystkim podejmował w istocie tę samą zasadniczą

dla środowisk laikatu kwestię: czy ujawniający się i narastający w rozmaitych formach po wojnie kryzys duchowości chrześcijańskiej można przezwyciężyć także w oparciu o filozofię Tomasza? Był to też, co warto podkreślić, jeden z gorących tematów rozważanych podczas obrad soboru. W gronie dyskutujących – mam na myśli nie tylko kontrowersje wokół artykułu Siemianowskiego, lecz także wcześniejsze spory – zdania były podzielone, ale byli oni na ogół zgodni, że z filozofii w tej kwestii zrezygnować nie sposób.

Dla Leszka Kołakowskiego wszakże, który kilka lat później wciąż zajmował wobec katolicyzmu i filozofii katolickiej (cokolwiek miałoby to znaczyć) stanowisko jednoznacznie krytyczne (choć już nie wrogie), problem erozji duchowości chrześcijańskiej wskazywał na jedną ze zmitologizowanych i mitotwórczych form życia we współczesnej „kulturze analgetyków”. W *Obecności mitu* pisał:

Schyłek scholastycznego modelu chrześcijaństwa wydaje się nieodwracalny; myślę – modelu, który próbował uczynić z mitologii pełnoprawny fragment wiedzy, a jednocześnie mit zinstytucjonalizowany przeobrazić w administratora doczesnego życia. Jednak gwałtowne tempo odrotu od tej interpretacji katolickiej religijności ostatnich lat świadczy o zaskakującej plastyczności katolicyzmu; zdania, które przed piętnastu laty brzmiały jak groźne herezje, stały się monetą obiegową, tj. dopuszczoną przynajmniej do obiegu, jeśli nie przyjmowaną powszechnie<sup>29</sup>.

Słowa na temat zaskakującej plastyczności katolicyzmu pisał Kołakowski w 1967 roku, mając zapewne na myśli *aggiornamento*, które postulował i niósł ze sobą Sobór Watykański II. Są trafne. Jak zobaczymy jednak w kolejnych rozdziałach, dla wielu przedstawicieli opiniotwórczych elit polskiej inteligencji katolickiej wiosna Kościoła postępowała zbyt wolno i nieproporcjonalnie do rozbudzonych oczekiwań. Sobór budził powszechny entuzjazm, ale jego dziedzictwo – chodzi o wytyczne zmian oraz wdrażanie ich w życie – znaczące kontrowersje. Uwaga o schyłku scholastycznego modelu chrześcijaństwa (traktuję to określenie jako skrót

29 L. Kołakowski, *Obecność mitu*, Paryż 1972, s. 106.

myślowy) okazuje się natomiast profetyczna z punktu widzenia sporu o filozofię chrześcijańską. Jak istotny był to w realiach polskich problem – bez względu na to, jakie chciałoby się zająć wobec niego stanowisko, komu przyznać rację – z całą jaskrawością pokazał artykuł Józefa Tischnera *Schylek chrześcijaństwa tomistycznego* opublikowany w styczniu 1970 roku oraz trwająca dekadę dyskusja, którą wywołał. Zaangażowały się w nią – sygnalizowałem już to zjawisko i szeroko omówię je w kolejnych rozdziałach – środowiska skupione wokół „Tygodnika Powszechnego”, „Więzi” i „Znaku”, obserwowali czytelnicy tych pism. Jej skutkiem stały się zaś podziały, które utrwała się do dzisiaj.

Sporu sprowokowanego przez Siemianowskiego, powtórzę raz jeszcze, nie sposób uznać za merytorycznie ważny – był raczej niewiele znaczącym wydarzeniem publicystycznym w obszarze polskiej historii intelektualnej pierwszej połowy lat sześćdziesiątych. Nie można jednak dokonać podobnej redukcji w przypadku dyskusji, którą w tym samym czasie na łamach „Znaku” podjął Jan F. Drewnowski z autorami artykułu *O sposobie poznania istnienia Boga* – Zofią Zdybicką i Stanisławem Kamińskim<sup>30</sup>. Mimo esejistyczno-publicystycznej formuły i dającego się wyczuć emocjonalnego napięcia pod wieloma względami wydaje się ona wzorcowa zarówno z teoretycznego, jak i moralnego punktu widzenia (chodzi o wymagania uczciwości intelektualnej). Można ubolewać, że omawiane w dalszej części tego opracowania spory nie miały na ogół takiego właśnie charakteru.

Otóż przedwojenny program precyzacji filozofii i teologii Koła Krakowskiego, w swoim własnym autorskim ujęciu, przypomniał Drewnowski po wojnie w artykułach: *Czy metafizyka i religia wytrzymują krytykę naukową?* („Roczniki Filozoficzne” 1948, t. 1, s. 83–98); *Teologia w świecie techniki* („Więź” 1964, nr 9, s. 36–58); *Stosowanie logiki symbolicznej w filozofii* („Studia Philosophiae Christianae” 1965, z. 2, s. 53–65), oraz w polemice ze wskazanym artykułem Zdybickiej i Kamińskiego, kontynuowanej później korespondencyj-

30 Z. Zdybicka, S. Kamiński, *O sposobie poznania Boga. Artykuł dyskusyjny*, „Znak” 1964, nr 120, s. 636–661.

nie<sup>31</sup>. Drewnowski, jak pisał o nim Stanisław Majdański: „Zarzucił głównym reprezentantom szkoły lubelskiej zbyt odstępstwo od programu logicznego uściślenia filozofii na rzecz nazbyt przesadnego podkreślania unikalności-specyfiki jej poznania (intuicyjnego), jej języka i metod”<sup>32</sup>. Uważał, że ograniczanie metod formalnych zostało przez nich przeakcentowane. Z osobistych wspomnień Majdańskiego dowiadujemy się jednak, że w latach pięćdziesiątych na zajęciach Kamińskiego pilnie studiowano (analizowano, komentowano) teksty przedstawicieli Koła Krakowskiego, w tym Drewnowskiego – odnosząc się do jego idei „zrazu kontynuatywnie, potem coraz to krytyczniej, zgodnie z ewolucją szkoły lubelskiej”<sup>33</sup>. Drewnowski, wspominał Majdański: „[...] jakby okopał się na pozycjach KK, [...]. Drugi [Kamiński – M.T.] był już w innej fazie swojego rozwoju niż ta z lat pięćdziesiątych, gdy studiowałem w KUL i potem. Stąd najogólniej ujmując, zaistniały różne nieporozumienia”<sup>34</sup>. Pod wpływem Krąpca Kamiński na początku lat sześćdziesiątych zwrócił się bowiem w stronę tomizmu egzystencjalnego i choć nieporozumienia, jak pisze Majdański, były do przewyciężenia, to kontynuacją dialogu Kamiński nie był już wówczas zainteresowany. Niemalże wpływ na przebieg i wygaśnięcie kontaktów miały również powojenne losy Drewnowskiego. Zaraz po wojnie, mimo obustronnego zainteresowania, jego zatrudnienie w KUL-u nie doszło do skutku. Nie mając zaś możliwości profesjonalnego rozwijania filozoficznych zainteresowań, bez oparcia instytucjonalnego, skazany był w polskim powojennym polu filozoficznym na kapryśny los „wolnego strzelca”. Pisał Majdański:

31 J.F. Drewnowski, *Uwagi w związku z artykułem dyskusyjnym ks. St. Kamińskiego i S. Zofii Zdybickiej*, „Znak” 1965, nr 128–129, s. 346–355.

32 S. Majdański, *Ani secentyzm, ani fideizm: u progu nowoczesnej syntezy filozoficznej, czyli Jana Franciszka Drewnowskiego program precyzacji filozofii klasycznej*, w: J.F. Drewnowski, *Filozofia i precyzja*, Lublin 1996, s. 29.

33 S. Majdański, *Wokół postaci i myśli Jana Franciszka Drewnowskiego – z moich wspomnień i refleksji*, „Studia Philosophiae Christianae” 2019, nr 2, s. 51.

34 Ibidem.

Nie tkwiąc w żadnym środowisku i nie mając dostępu do bazy publikacyjnej, nie mógł tak jak chciał wyrazić swoich poglądów. Szkoda, że ówczesna dyskusja nie przeciągnęła się, nie weszła w głąb i w szczegóły, mniej byłoby zwykłych nieporozumień i wzajemnego wyważania otwartych drzwi<sup>35</sup>.

Zadawalające przedstawienie tej dyskusji wymagałoby ukazania szerokiego kontekstu przed- i powojennych sporów na temat logicyzacji nauki, filozofii chrześcijańskiej oraz teologii, także pierwszej fazy kształtowania się koncepcji filozofii/metafizyki w szkole lubelskiej. Wszystko to wykracza poza ramy tego opracowania. Skoncentruję się w związku z tym na zasadniczym wątku tej polemiki.

W interpretacji Drewnowskiego Zdybicka i Kamiński byli przekonani, że zagadnienie istnienia Boga daje się ująć w sposób naukowy i racjonalny i że tomizm egzystencjalny dysponuje metodą naukowego poznania/wy tłumaczenia istnienia. Metoda ta miała być jednak różna od wszystkich metod znanych we współczesnej metodologii nauk. Tomizm egzystencjalny odszedł bowiem – tak Drewnowski rozumiał stanowisko Zdybickiej i Kamińskiego – od modeli dziewiętnastowiecznej skrajnie racjonalistycznej recepcji tomizmu, w związku z czym zmieniło się także ujęcie dowodu istnienia Boga. Nie polega on tylko na wynikaniu wniosku z przesłanek na mocy praw logiki, ale bardziej niż na prawach logiki opiera się na znajomości struktury bytu (istoty, istnienia etc.), pryncypiów bytowych oraz tzw. skutkowości bytu (koniecznej zależności bytu kontyngentnego od Przyczyny Ostatecznej). Dlatego dowody istnienia Boga nie są dowodami w sensie współczesnej logiki i jej narzędzia są w tej materii niewystarczające.

Wszystko to jednak „mniemania”, jak uważał Drewnowski, które wyrażają wprawdzie rzeczywiste trudności, ale i nieporozumienia. Podszedł do nich z nastawieniem korygująco-normatywnym – jak starszy kolega, dydaktycznie i z domieszką ironii. Twierdził na przykład, że wbrew sceptycyzmowi w tej kwestii, dającemu się zauważyć w publikacjach filozofów z KUL-u, udoskonalony język symboliczny klasycznego rachunku logicznego stwarza możliwość

---

35 S. Majdański, *Ani scjentyzm, ani fideizm...*, s. 29.

wypowiedzenia wszystkiego, co się da racjonalnie wyrazić, także zatem treści pojęć filozoficznych. Nie przekonały go wywody na temat odrębności metody tomizmu egzystencjalnego, uważał że: „[...] nauka o konkretnym istnieniu, za jaką podaje się tomizm egzystencjalny, wcale się tak bardzo nie różni w swych ogólnych metodach naukowych od innych nauk o rzeczywistości”<sup>36</sup>.

W naukowym dowodzeniu istnienia Boga nie musimy myśleć oczywiście tylko o dedukcji, bo we wszystkich naukach, poza formalnymi, dowodzi się ze skutków o przyczynach. Ale tak jak dla wytłumaczenia zjawisk fizykalnych potrzebne są ogólne teorie (*vide* mechanika klasyczna), tak tomizm analogicznie potrzebuje swojej „ogólnej teorii naukowej o wszechświecie”. Tą zaś mogłaby być, sugerował, powszechnie uznana przez uczonych/filozofów „teoria Absolutu”, tak jak uznana została powszechnie w dziewiętnastym wieku mechanika klasyczna.

Tomizm, zdaniem Drewnowskiego, słusznie „pretenduje do roli naukowego poznawania i tłumaczenia istnienia”, znajduje się jednak dopiero we wstępnej fazie „analiz fenomenologicznych”, które niesłusznie „niektórzy tomiści” uznają za „całą naukową teorię istnienia” (ta, jak można domniemywać z jego wypowiedzi, miałyby być zapleczem teorii Absolutu). Tym „pośpiechem” tłumaczył niechęć tomistów z KUL-u do systematyzacji logicznej i zapoznanie logicznej architektoniki dzieła Tomasza oraz scholastyki czternastego wieku. Dydaktycznie dawał też do zrozumienia, że tomizm lubelski dopiero antycypuje zaawansowane filozoficzne teorie naukowe, jak kiedyś alchemia astrofizykę lub fizykę jądrową. Ostatecznie stwierdził, że logikę – klasyczny rachunek logiczny – powinno się stosować w filozofii, „jeżeli metafizyka ma być wyłożona w postaci wytrzymującej krytykę naukową”<sup>37</sup>, sama bowiem analiza fenomenologiczna nie zapewni nowoczesnej nauki o istnieniu. Krótko mówiąc: „Tomizm egzystencjalny jest dziś próbą stworzenia nowoczesnej nauki o istnieniu; nie stanowi jednak jeszcze nowoczesnego sformułowania całego dorobku klasycznej metafizyki”<sup>38</sup>.

36 J.F. Drewnowski, *Uwagi w związku z artykułem dyskusyjnym...*, s. 351.

37 Ibidem, s. 355.

38 Ibidem.

Nie przekonują zatem, dawał do zrozumienia czytelnikowi, jego propozycje w zakresie dowodzenia istnienia Boga.

Otóż krytyczne uwagi Drewnowskiego zgłaszane pod adresem tomizmu egzystencjalnego Zdybicka i Kamiński sprowadzili do problemu metody filozofii klasycznej, relacji logiki do filozofii oraz do specyfiki dowodów na istnienie Boga. W pierwszej kwestii zauważyli, że wbrew sugerowanym czytelnikowi wątpliwościom polemisty metoda tomizmu egzystencjalnego jest naukowa, ale swoście, tak jak swoista jest naukowość filozofii klasycznej. Rzecz w tym, że specyfiki racjonalnego poznania metafizyki klasycznej nie uwzględnia współcześnie wykładana, zbyt ciasna, ich zdaniem, metodologia nauk, a ona, jak się zdaje, była układem odniesienia dla Drewnowskiego. Nie ma, twierdzili, ani powszechnie uznanej metodologii filozofii, ani tym bardziej metodologii filozofii klasycznej. Żadna też uznana metoda naukowa nie nadaje się do automatycznej aplikacji w obszar filozofii klasycznej. W badaniach nad metodologią metafizyki nie panuje jednak regres. Przeciwnie, uwzględniając między innymi przedwojenne doświadczenia Koła Krakowskiego, tomizm egzystencjalny – dawali jednoznacznie do zrozumienia adwersarzowi oraz czytelnikom – uczynił znaczący krok naprzód. Wyjaśniali w związku z tym, że przy budowie nowoczesnej metodologii metafizyki trzeba uwzględnić przede wszystkim jej specyficzny przedmiot formalny (badanie ostatecznych uwarunkowań istnienia w ogóle, jakiegokolwiek bytu) oraz właściwe jej intuicyjno-dyskursywne zabiegi poznawcze.

Zdybicka i Kamiński z wyraźną irytacją odnieśli się do uwag Drewnowskiego na temat rozumienia relacji logika – filozofia, sugerujących, że w Lublinie zapoznano znaczenie logiki w filozofii. Wyjaśniali, że to nie kompleks logiki symbolicznej środowiska lubelskiego, lecz starannie przemyślana i uświadomiona swoistość poznania filozofii metafizycznej każe szukać uprawnomocnienia też metafizyki także poza formalizacją logiczną, gdyż obejmuje ona zdania semantycznie niemieszczące się w ramie klasycznego rachunku logicznego. Można zatem instrumentalnie przystosować narzędzia logiczne do opracowania „swoistej” semiotyki i metodologii metafizyki klasycznej, ale – wbrew Drewnowskiemu – logika nie jest „gotowym narzędziem rozwiązywania wszystkich

filozoficznych problemów”<sup>39</sup>. W metafizyce występują ponadto wyrażenia o znaczeniu analogicznym i transcendentálním, których nie da się, stwierdzili, używać w sposób całkowicie jednoznaczny, a próby Innocentego M. Bocheńskiego symbolizacji teorii analogii metafizycznej uznali za „co najmniej wątpliwe”.

Ma to swoje konsekwencje w dowodzeniu istnienia Boga. Dowód ten nie jest, zdaniem Zdybickiej i Kamińskiego, ściśle dedukcyjny, co nie znaczy, że nie jest naukowy, racjonalny. Trzeba tylko wyjść poza scjentystyczną koncepcję wiedzy naukowej i pamiętać, że „[...] dotychczas nie udowodniono, że prawa logiki formalnej wyczerpują poprawnie konkludujące układy zdań oraz iż wynikanie scharakteryzowane w klasycznym rachunku logicznym jest jedyną formą wynikania niezawodnego”<sup>40</sup>. Natomiast „W dowodzie na istnienie Boga, jak w prawie każdym dowodzie w metafizyce, musi się wziąć pod uwagę całą wiedzę metafizyczną o bytach realnych; należy dostrzegać również związki treściowo-bytowe”<sup>41</sup>.

Innymi słowy, w dowodach zdania łączą się ze sobą nie tylko ze względu na formę (wyciąganie wniosków z przesłanek), lecz zachodzi w nich konieczne wynikanie oparte na związkach treściowych, uprawnione bezpośrednio ujętymi koniecznymi stanami rzeczy. Metafizyczny dowód istnienia Boga (sprawa filozofii nie religii, choć dla religii nieobojętna) spełnia zatem kryteria naukowości i wytrzymuje naukową krytykę, jeśli tego, co naukowe, nie ogranicza się do procedur dowodowych logiki formalnej i weryfikacji w rozumieniu metodologii empirystycznej<sup>42</sup>. Jest to jednak postępowanie, którego nie należy odrywać od całego kontekstu filozofii tomistycznej. Padły również w ich wypowiedzi ważne stwierdzenia odnośnie do relacji filozofia klasyczna – nauka i możliwego zarzutu integryzmu:

39 S. Kamiński, Z. Zdybicka, *W odpowiedzi na uwagi Jana F. Drewnowskiego*, „Znak” 1965, nr 128–129, s. 359–360.

40 Ibidem, s. 362.

41 Ibidem.

42 Ibidem.

Jedynie na płaszczyźnie metafizyki klasycznej można szukać racjonalnej, nieobalalnej odpowiedzi na zagadnienie egzystencji Boga. [...] Świat w swej ontycznej strukturze nie zmienił się – nie ma więc potrzeby zmiany obiektywnych podstaw dla dowodu. Fakt istnienia bytu, którego istnienie jest utracalne, oraz konieczne uwarunkowania przygodnego bytu są takie same dla człowieka XIII i XX wieku. Wiedza metafizyczna nie zależy zasadniczo od praw nauk szczegółowych. Główne problemy filozofii bytu nie opierają się na pytaniach i odpowiedziach matematyki, przyrodoznawstwa i humanistyki. Teza stwierdzająca istnienie lub nieistnienie Boga jest zdaniem, którego negacja lub afirmacja nie pociąga za sobą jakiegokolwiek zmiany w strukturze naukowej interpretacji świata i jest niezależna od treści nauki jako takiej<sup>43</sup>.

W konkluzjach zaś, raz jeszcze odnosząc się do zasadniczej kontrowersji, stwierdzali:

Przeciw żadnej formie logicznej rozumowania nie podnosimy nawet cienia podejrzenia co do jej ważności oraz nigdzie nie twierdzimy, jakoby jakiegokolwiek rozumowanie w metafizyce mogło być niezgodne z prawami logiki. Zgadzamy się z tym, że klasyczny rachunek logiczny jest dla rozumowania w każdej nauce jak tabliczka mnożenia dla matematyka. Jaki to byłby jednak matematyk, który by nie wyszedł w swoich rozumowaniach poza tabliczkę mnożenia? Podobnie i metafizyk obok norm rozumowania podanych przez logikę posługuje się również postępowaniem myślowym, którego reguły nie zostały dotąd całkowicie skodyfikowane w logice formalnej. I w tym jedynie sensie uznajemy nieadekwatność współczesnej logiki dla metafizyki klasycznej<sup>44</sup>.

---

43 Ibidem, s. 362–363.

44 Ibidem, s. 365.

## Rozdział 5

# W kręgu problemów filozoficznej chrystologii i psychologii

Z punktu widzenia rozpatrywanego tu wycinka dziejów filozofii w powojennej Polsce druga połowa lat sześćdziesiątych to powolne dojrzewanie Józefa Tischnera – zarówno do wypracowania własnej formuły uprawiania filozofii chrześcijańskiej, jak i do podjęcia w związku z tym otwartej konfrontacji z tomizmem. Najbardziej znaczące z tego okresu dla prowadzonych tu analiz są dwa teksty filozofa dotyczące filozoficznej chrystologii oraz już otwarcie polemiczny wobec tomizmu artykuł, w którym systematycznie rozważa zagadnienia z obszaru psychologii filozoficznej. Przyjrzyć się krótko wybranym tezom autora.

W szkicu *Filozofia czeka na wcielenie*, opublikowanym w „Znaku” na początku 1966 roku, Tischner analizował dziewiętnastowieczny spór o Chrystusa, w którym pod wpływem nowych chrystologii – neohegłowskiej i Renanowskiej – dokonał się, uważał, powolny rozkład tradycyjnej chrystologii katolickiej. Jego zdaniem dążono wówczas do tego, by dezaktualizującą się „wizję Chrystusa” zastąpić nową, lepiej dopasowaną do ówczesnej umysłowości. Zmiany miały charakter „znaczeniowy” (modyfikacja sensu terminów w tezach o Chrystusie), ale i „przeżyciowy” (zmiana sposobu odczuwania treści tradycyjnej chrystologii). W dziewiętnastowieczne spory o Chrystusa nie włączyła się wszakże filozofia katolicka – zabrakło bowiem, twierdził Tischner, poważnego jej reprezentanta w ówczesnej awangardzie intelektualnej<sup>1</sup>. Uważał ponadto, że starania zmierzające do ożywienia filozofii tomistycznej okazały się w tym zakresie niewystarczające – paradoksalnie nawet, „sojusznika w tych dążeniach [modernizacji chrystologii tradycyjnej – M.T.] znajdował

---

1 J. Tischner, *Filozofia czeka na wcielenie. Esej z pogranicza historii i filozofii*, „Znak” 1966, nr 139–140, s. 90.

Kościół, dziwnym trafem, w niektórych koncepcjach skłóconych z nim neoheglistów i Renana”<sup>2</sup>.

Kilka miesięcy później – również w „Znaku” – Tischner kontynuował te rozważania w eseju *Jezus egzystencjalizmu*, osadzając problematykę chrystologiczną tym razem w filozoficznych realiach dwudziestego wieku. Tekst otwiera mocno postawiona teza: „Przypomnijmy prawdę podstawową: wszelka chrystologia, jaka istniała w przeszłości i jaka jest do pomyślenia w przyszłości, stoi pod wpływem panującej współcześnie filozofii człowieka”<sup>3</sup>. Uzasadnienie tego przekonania, stanowiącego wiodący motyw artykułu, uznać można za swoistą apologię filozofii i chrystologii współczesnej – najbliższych oczywiście autorowi – jako alternatyw dla filozofii i chrystologii tradycyjnej, utożsamianej przezeń z chrystologią tomistyczną. Zdaniem Tischnera filozofia współczesna to zespół doktryn/koncepcji (egzystencjalizm, hermeneutyka, fenomenologia, bergsonizm, neopozytywizm) podejmujących „dramatyczny wysiłek”, by uchwycić i rozumiejąco opisać to, co dane bezpośrednio w żywym doświadczeniu świata – bez udziału dedukcji i wyjaśniania przyczynowego – w ramach surowego zakazu wychodzenia poza to doświadczenie<sup>4</sup>. „Stało się dzisiaj jasne – pisał, jakby wbrew temu zakazowi – że filozofia jest możliwa nawet wtedy, gdy w świecie nie istnieją żadne związki przyczynowe i gdy rezygnuje się w niej z wyjaśniania rzeczy przez »pierwsze przyczyny«”<sup>5</sup>. Otóż tradycyjna/tomistyczna chrystologia, chcąc wyjaśnić treść świadomości Jezusa, opiera się, jego zdaniem, na metodach i pojęciach metafizyki (takich jak: natura, osoba, substancja, unia hipostatyczna, przyczyna, racja dostateczna). W związku z tym Jezus tej chrystologii stał się *de facto* „Jezusem metafizyki” i jako taki jest całkowicie nie-

2 Ibidem, s. 100.

3 J. Tischner, *Jezus egzystencjalizmu*, „Znak” 1966, nr 144, s. 743.

4 Ibidem, s. 745.

5 Ibidem. Tischner uważał, że bez pojęcia przyczyny „obchodzą się [...] zasadniczo trzy główne kierunki współczesnej filozofii: fenomenologia, egzystencjalizm i, co jest zupełnie zrozumiałe, neopozytywizm”; czas przyniósł jednak pewną korektę tego śmiałego twierdzenia w postaci trzeciego tomu *Sporu o istnienie świata*, pt. *O strukturze przyczynowej świata realnego* R. Ingardena.

zrozumiały dla filozofii współczesnej, operującej w zupełnie innej przestrzeni teoretyczno-problemowej. W chrystologii współczesnej nie wykracza się bowiem poza „zespół treści świadomości Jezusa, ujawnianych w jego wypowiedziach, w podjętych przez Niego decyzjach, dążeniach itd.”<sup>6</sup>. Innymi słowy, pytania współczesnej chrystologii wyrastają – w zgodzie z tezą wstępną artykułu – z filozofii, której podstawowym dążeniem jest badanie zawartości ludzkiej świadomości – to ona stanowi teoretyczny układ odniesienia dla poszukiwania odpowiedzi na pytanie o „boską samoświadomość”. Jeśli zaś ktoś chciałby dociekać kwestii, czy Jezus rzeczywiście był Bogiem – kwestii, wobec której filozofia współczesna, wierna swym podstawowym założeniom i dążeniom, jest, zdaniem Tischnera, bezradna – to wówczas dopiero jest miejsce dla filozofii „badającej świat przez »pierwsze przyczyny«”<sup>7</sup>.

Stopień wyrotowości tych uwag można próbować wymierzyć przemówieniem Jana Pawła II, skierowanym kilkanaście lat później, na progu pontyfikatu, w setną rocznicę ogłoszenia *Aeterni Patris*, do profesorów i studentów Angelicum. Powołując się w nim na encyklikę *Redemptor hominis*, w której za *Summą* Tomasza ukazał Chrystusa jako odkupiciela człowieka i świata, centrum kosmosu oraz historii, drogę dla Kościoła – papież uznał wszystko to razem za podstawowe i najważniejsze tematy „wiedzy chrześcijańskiej”, retorycznie przy tym pytając: „Czyż chrystologia nie jest podstawą i pierwszym warunkiem opracowania pełniejszej antropologii, odpowiadającej wymogom naszych czasów? Nie wolno nam przecież zapomnieć, że tylko Chrystus »w pełni objawia człowieka samemu człowiekowi« (por. Konst. duszp. »Gaudium et spes«, n. 22)”<sup>8</sup>.

Jeszcze surowiej na łamach „Znaku” Tischner ocenił teoretyczne możliwości neotomizmu w artykule *W kręgu spraw psychologii i filozofii*, ze stycznia 1967 roku. Podjął w nim problem statusu teoretyczno-metodologicznego psychologii w kontekście kryzysu nauki i filozofii przełomu dziewiętnastego i dwudziestego wieku – kryzysu

6 Ibidem, s. 746.

7 Ibidem, s. 763.

8 *Aktualność myśli św. Tomasza z Akwinu*, przeł. W. Szymona, „W drodze” 1980, nr 3, s. 11.

rozumianego tak, jak zaproponował to Edmund Husserl w *Die Krisis der Europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie*. Wydaje się, że filozof starał się w tym nasyconym treścią tekście ponowić i zaktualizować refleksję nad epistemologicznym ugruntowaniem zantynomizowanej psychologii doświadczalnej – w jej współczesnej wersji – w ramach Husserlowskiego projektu psychologii fenomenologicznej/czystej. Twierdził wszakże przy tym – co najbardziej tu istotne – że podobnego uprawomocnienia potrzebuje także uwikłana w analogiczne antynomie psychologia racjonalna neotomistów, która jako filozoficzna nauka o duszy i duchowości (rodzaj metafizyki szczegółowej) uważana była przez reprezentantów tego nurtu (tak można wnosić z uwag Tischnera, będących, trzeba pamiętać, jego ujęciem psychologii racjonalnej) za filozoficzną podstawę psychologii doświadczalnej. Antynomie obu tych psychologii brać się miały stąd, „że do badań nad świadomością przystępowało się z niewyjaśnionymi i nieuprawnionymi założeniami”<sup>9</sup>.

Otóż Tischner uważał, że psychologia racjonalna neotomistów nie tylko nie odpowiada na pytania stawiane przez psychologię fenomenologiczną – nie może zatem odgrywać analogicznej, fundującej (w sensie teoretycznym) roli – lecz także takich pytań nie jest w stanie w ogóle postawić, tkwiąc bez reszty w polu problemowym narzuconym jej ostatecznie przez teologię<sup>10</sup>. Ponownie zatem w jego rozważaniach na temat neotomizmu pojawił się wątek (będzie później wielokrotnie do niego wracał) radykalnej odmienności przestrzeni teoretyczno-problemowych, w których operują neotomizm i filozofia współczesna. W związku z tym wysiłki podejmowane w tym nurcie, by uzgodnić założenia, terminologię oraz klasyczną problematykę teologiczno-metafizyczną ze współczesną wersją psychologii doświadczalnej, uznał za jałowe.

Skoncentruję się wycinkowo na problematyczności psychologii racjonalnej, tak jak rozumiał ją Tischner. Otóż za najbardziej podstawową jej antynomię uznał przeciwieństwo:

9 J. Tischner, *W kręgu spraw psychologii i filozofii*, „Znak” 1967, nr 151, s. 98–99.

10 Ibidem, s. 91.

między dążeniem każdej rzetelnej filozofii do opisywania badanego materiału, stosując w tym celu pojęcia i terminy wywiedzione wprost z nieskażonej intuicji tego materiału, a dążeniem psychologii racjonalnej do ekstrapolacji na psychikę i świadomość pojęć metafizyki<sup>11</sup>.

Filozofia świadomości natomiast, ale także psychologia fenomenologiczna/czysta przez rozmaite zabiegi (redukcji, wątpienia, destrukcji) oczyszcza swoje instrumentarium badawcze z pojęć i założeń dyscyplin szczegółowych, wyzwalając się w ten sposób z dogmatyzmu; eliminuje wszelkie wtręty fałszujące „pierwotne doświadczenie świadomości”, chcąc w ten sposób określić właściwe pole badań psychologicznych oraz opisać pierwotną strukturę świadomości.

Neotomizm – pisał Tischner – przyjmuje postawę odwrotną. I to, jak się zdaje, tłumaczy, dlaczego w pewnym momencie poza nim rozpoczął się gwałtowny rozwój filozofii świadomości, podczas gdy psychologia racjonalna trwa nadal w systemie pojęć i problemów odziedziczonych po klasycznej metafizyce średniowiecznej<sup>12</sup>.

Innymi słowy, psychologia racjonalna neotomistów kształtuje się i operuje w polu teoretycznym filozofii/metafizyki klasycznej, częściowo także teologii, i jako taka sama wymaga teoretycznej podbudowy przez antydogmatyczną psychologię fenomenologiczną. Wyjaśniając genezę niedomagań psychologii racjonalnej, Tischner stwierdzał:

Wydaje mi się, że u podstaw tomizmu legła niedopracowana do końca idea filozofii jako nauki. Jego głównym celem miała być konfrontacja „filozofii wieczyste” św. Tomasza ze współczesnością. Stąd też, mimo niewątpliwych osiągnięć na wielu polach, musiał on wcześniej czy później podzielić los wszelkich konformizmów. To całkiem proste: gdy ktoś obok nas wymyśla metody i dokonuje nowych odkryć, kierunek, którego racją bytu

11 Ibidem, s. 95, podkreśl. – JT.

12 Ibidem, s. 96.

jest nieustanna konfrontacja, będąc być może wciąż jeszcze cenny ze względów dydaktycznych czy psychologicznych, staje się jednak po pewnym czasie, pod względem ściśle naukowym po prostu zbędny<sup>13</sup>.

Analogicznie jak w przypadku Andrzeja Siemianowskiego, ale pewnie z innych względów, pierwsze Tischnerowskie konfrontacje z tomizmem nie spotkały się z reakcją jego przedstawicieli. Dopiero po kilku latach, w związku z dyskusją nad *Schyłkiem chrześcijaństwa tomistycznego* – tekstem, który nie mógł już pozostać bez echa – Antoni B. Stępień przywołał artykuł *W kręgu spraw psychologii i filozofii*, stwierdzając, że jego autor uległ ówczesnej modzie na mówienie o antynomiach, że w swoich rozważaniach nadużywa tego terminu, pisząc li tylko o różnicach, a nie o realnych sprzecznościach<sup>14</sup>. Ta lapidarna odpowiedź może oczywiście nie zadowalać, zwłaszcza że wniosek generalny, jaki nasuwał się wówczas w związku z przemyśleniami Tischnera na temat filozoficznej chrystologii i filozoficznej psychologii – oczywiście jeśli przemyślenia te przyjąć – byłby następujący: tomizm (i dotyczy to wszystkich jego odmian, bez wyjątku), mimo wysiłków, by ze współczesnością się skonfrontować, do współczesności się dostosować, tak lub inaczej do niej zbliżyć, za tą współczesnością po prostu nie nadąża, pozostając permanentnie poza głównym nurtem jej filozoficznych dążeń. Zastrzeżenia te sugerowały odmienne, niesprowadzalne do siebie paradygmaty, w ramach których mieszczą się tomizm i filozofia współczesna. Wpisywały się również w nurt zapoczątkowanych już wcześniej dyskusji teoretycznych na temat statusu filozofii chrześcijańskiej. I choć nie były wówczas niczym nowym, uznać je można za relatywnie wtedy najdojrzalsze, bo znacznie głębiej teoretycznie uzasadnione (czy przekonująco, to inna sprawa). Zgłaszane były przy tym przez filozofa, który identyfikował się wprawdzie w sensie filozoficznym z fenomenologią, ale (z racji tego, że był katolickim duchownym) z tomizmem był jakoś obeznany, choć dla filozofów

13 Ibidem, podkreśl. – J.T.

14 A.B. Stępień, *Przedwczesne podzwonne tomizmowi?*, „Znak” 1970, nr 193–194, s. 999–1000.

z Lublina oczywiście zdecydowanie niewystarczająco. Po latach – w rozmowie z Adamem Michnikiem i Jackiem Żakowskim – rekonstruując swój stan świadomości z końca lat sześćdziesiątych, Tischner mówił, że nie mógł poprzestać na tym, co tomizm wówczas proponował, że podobnie jak marksizm tomizm się zdogmatyzował. „Z tomistycznych tekstów zacząłem się dowiadywać – stwierdzał – że wszystko, co stało się w Europie od czasów Kartezjusza, to intelektualne śmieci, które nadają się tylko do wyrzucenia. Dla mnie – człowieka ze szkoły Ingardena, Husserla, Heideggera – to nie było do przyjęcia”<sup>15</sup>.

Ale istniała też i inna motywacja, która w tekstach Tischnera wyraźnie nie doszła jeszcze wówczas do głosu, a – stanowiąc obecny raczej w tle polemiczny kontekst – wpisywała się w nurt formacyjnych konfrontacji z tomizmem, zapoczątkowanych jeszcze pod koniec lat pięćdziesiątych przez Adama Stanowskiego i Juliusza Eskę. W przywołanej rozmowie z Michnikiem i Żakowskim Tischner stwierdzał, że w omawianym okresie miał już pełną świadomość, że językiem tomizmu nie sposób ze współczesnym człowiekiem rozmawiać: „Jako duszpasterz – wspominał – spotykałem różnych ludzi w konfesjonale, na rekolekcjach, na lekcjach religii i widziałem już, że językiem tomizmu się z nimi nie porozumiem”<sup>16</sup>. Więcej nawet, w wymiarze duszpasterskim odchodzenie od tomizmu uznawał wówczas za najistotniejszy warunek porozumienia ze współczesnym człowiekiem<sup>17</sup>.

Odpowiedź na zastrzeżenia Tischnera przyszła kilka lat później, przede wszystkim w wypowiedziach Stępnia, świadczących o tym, że przynajmniej niektórzy tomiści inaczej niż Tischner postrzegali relację tomizm – filozofia współczesna. Badacz ten wielokrotnie wskazywał na twórcze spotkania fenomenologii i tomizmu, sam też *notabene* – tak jak i Tischner – w latach sześćdziesiątych pozostawał w bardzo bliskich kontaktach naukowych z Romanem

15 A. Michnik, J. Tischner, J. Żakowski, *Między Panem a Plebanem*, Kraków 1995, s. 78.

16 Ibidem.

17 Ibidem, s. 117; zob. także *Dyskusja o duszpasterstwie akademickim*, „Znak” 1966, nr 139–140, s. 29–30.

Ingardenem. Każdy jednak, kto chciałby w tej kontrowersji wymierzać racje, powinien pamiętać – zwracał na to uwagę Stefan Wilkanowicz – że relacja tomizm – współczesność jest co najmniej dwuaspektowa: ma kontekst teoretyczny (tu tomiści mają swoje racje) oraz społeczny (tu jest ich znacznie mniej).

Na zarzut integralizmu tomizmu wobec filozofii i nauki współczesnej odpowiedział natomiast we właściwy sobie sposób Stanisław Kamiński w czerwcowym numerze „Znaku” z 1969 roku. W rozmowie z Władysławem Stróżewskim na temat kondycji i dążeń filozofii współczesnej w kontekście rozwoju nauki i przemian cywilizacyjnych stwierdzał mianowicie, że treściowe bogactwo tej filozofii często nie idzie w parze ze ścisłością i metodologiczną samoświadomością. Dążenie do wyjaśnień w sensie ścisłym uznał natomiast za wiodące dla współczesnej nauki i sprzyjające doskonaleniu filozofii.

Jedynie teoretyczne wyjaśnianie – mówił – zaspokaja w pełni potrzeby intelektu i praktyki. A trzeba wiedzieć, że filozofia dziś najpopularniejsza często jeszcze ogranicza się do opisu treści świadomości oraz ludzkich perypetii i dążeń. Nie bez wpływu przemian zachodzących w stanowisku naukowców zaczyna się dostrzegać nieadekwatność czysto opisowej filozofii do spełnienia zadań, jakie faktycznie narzuca jej życie. Może upowszechni się myśl – dodawał – że nieodzowna jest teoria, wskazująca ostateczne racje tego, co w ogóle istnieje, jeśli nie musi istnieć<sup>18</sup>.

Trudno oczywiście dziś stwierdzić, czy Kamiński miał tu na myśli Tischnerowską pochwałę dążeń filozofii współczesnej, podejmującej „dramatyczny wysiłek”, by zerwać z wszelką teorią, wyjaśnianiem przyczynowym i bezpośrednio, bez założeń wstępnych, rozumiejąco opisać to, co dane w pierwotnym doświadczeniu świata. Jakkolwiek było, opowiadał się jednoznacznie po stronie dążeń klasycznej filozofii metafizycznej, która z punktu widzenia metodologicznych rygorów oraz teoretycznych preferencji wydawała

18 W. Stróżewski, *Dialektyka ludzkiego myślenia. Rozmowa z ks. prof. Stanisławem Kamińskim*, „Znak” 1969, nr 180, s. 717.

mu się, wbrew Tischnerowi, niewątpliwie zbieżna z nauką współczesną. Dał też w przywołanej rozmowie przegląd zagadnień, nad którymi pracowano wówczas w ramach prowadzonego przez niego seminarium metodologii nauk. Analizowano na nim między innymi funkcję informacyjną terminów chemii, problem wyjaśniania teleologicznego w biologii, rolę wyjaśniającą teorii fizykalnych, ontyczne uwarunkowania wyjaśniania w socjologii oraz aparaturę pojęciową etnologii.

Wypowiedzi Tischnera i Kamińskiego uznać można za zwieńczenie dotychczasowych dyskusji. Problem filozofii chrześcijańskiej – stawiany początkowo na płaszczyźnie przede wszystkim funkcjonalnej – został w nich przededefiniowany w kwestię: jak w ogóle uprawiać filozofię. Wydają się też najdojrzalsze, ale każda w innym sensie. Tischner najgłębiej wszedł analitycznie w kwestie teoretyczne, zamykając się jednak przy tym dość bezkompromisowo we współczesnym paradygmacie filozofii świadomości. Postawa Kamińskiego natomiast była równie filozoficznie jednoznaczna, ale zarazem znacznie bardziej otwarta, niedezawuująca oponenta. Widział i w pełni aprobował pluralizm filozofii współczesnej, wołał jednak w ramach owej różnorodności szukać miejsc wspólnych, nie zaś eksponować różnice. W gronie osób angażujących się w zarysowane dyskusje postawa taka nie była częsta, z czasem stawała się też coraz bardziej odosobniona. W latach siedemdziesiątych zaś, jak zobaczymy, w zasadzie po obu stronach, dominowała retoryka konfrontacji, zakreszłania kredowych kół, w których szczelnie zamykali się oponenti skorzy do absolutyzowania własnego stanowiska, pouczenia adwersarzy, do wytykania im błędów, ograniczeń lub zaniechań.

*Czy są dziś w Polsce fideiści?* pytał w tytule artykułu uczeń Stefana Świeżawskiego – Leszek Kuc w październikowym numerze „Więzi” z 1968 roku. Nawiązywał do szkicu Jacka Woronieckiego: *Życie religijne polskiej inteligencji katolickiej* z 1926 roku i odpowiadał na tytułową kwestię twierdząc – fideizm AD 1968, rozumiany jako niechęć do racjonalnego pogłębiania wiary, a *de facto* bezmyślność w sprawach religijnych, jest faktem. Zwłaszcza młoda polska inteligencja katolicka – zależna (w różnym stopniu oczywiście) od wpływu mentalności pozytywistycznej i technicznej, kultu niedo-

określonego autentyzmu, hołdując indywidualizmowi i etyce skrajnie sytuacyjnej – ciążyła wciąż, zdaniem Kuca, w stronę wygodnych wzorców i stereotypów tradycyjnej religijności – „tradycyjnego polskiego fideizmu”<sup>19</sup>. Kryterium postawy fideistycznej upatrywał w stosunku do informacji religijnej. Wskazywał w związku z tym na dwie inicjatywy rozbudzenia świadomego przeżywania wiary u polskiego inteligenta, podjęte w powojennej Polsce. Były to: nauczanie filozofii chrześcijańskiej i teologii, w które zaangażowały się środowiska naukowe KUL-u i ATK, szukające, jak się wyraził, „żywotnego kształtu filozofii tomistycznej”, oraz – po roku 1956 – działania zorientowane na wolne od teoretyzowania bieżące informowanie o życiu Kościoła, propagowanie tematyki praktycznej i etycznej „w sposób »żywy«”<sup>20</sup>. Zdaniem Kuca ta druga inicjatywa znalazła programowy wyraz w omawianym tu wcześniej artykule Wilkanowicza *Powrót z krainy filozofów*. Wszelako oba te eksperymenty, uważał, zawiodły, już to z powodu braku zainteresowania fideisty tym, co mogłoby dotknąć go zbyt osobiście (wstrząsnąć sumieniem, przyzwyczajeniami etc), już to z powodu braku czasu, okazji i odpowiednich kompetencji, aby sprostać wymogom teoretycznego wykładu/tekstu, już to wreszcie z powodu nieodpowiedniej formuły wykładu i na ogół niewielkiej chłonności słuchaczy. Co zatem robić? Mimo wszystko działać, uważał – w kaznodziejstwie, katechizacji, dziennikarskiej publicystyce szukać operatywnych form kontaktu z mentalnością słuchacza lub czytelnika, poruszać go do tego stopnia, by *nolens volens* czuł się zmuszony internalizować przekazywane treści jako autentyczne przeżycia wytrącające z nawyków, które zamykają go w statycznym i ubogim modelu religijności. Otóż powtórzoną przez Kuca – za Woronieckim – diagnozę tradycyjnego polskiego fideizmu uznać można za zdefiniowanie realnej stawki w sporach o filozofię chrześcijańską, toczonych w powojennej polskiej prasie konfesyjnej do końca lat sześćdziesiątych. Stanowiły ją przede wszystkim stan świadomości ludzi wierzących oraz jakość ich religijnych doświadczeń. Tekst Kuca, choć nie było to z pewnością intencją autora, prowokował jednak do formułowania

19 L. Kuc, *Czy są dziś w Polsce fideiści*, „Więź” 1968, nr 10, s. 39–42.

20 Ibidem, s. 44–45.

pesymistycznych podsumowań owych sporów. Czy kolejna odsłona dyskusji, tym razem z Tischnerem jako głównym adwersarzem tomizmu, zmieniła obraz kondycji polskiego inteligenta katolika na korzyść? Nie miejsce tu, by rozstrzygać tę kwestię. Daje jednak do myślenia wywiad Zbigniewa Nosowskiego ze Stefanem Swieżawskim, opublikowany na łamach „Więzi” w lutym 1998 roku pod znamennym tytułem: *Stare wady polskiej inteligencji katolickiej*. Swieżawski, z pewnymi zastrzeżeniami, powtórzył w nim diagnozę Woronieckiego i Kuca. Zgadzając się z Tischnerem w kwestii tzw. końca epoki tomistycznej, ale rozumiejąc przez ów koniec zdecydowane odejście od tomizmu zideologizowanego, a nie od tomizmu w ogóle, sugerował, że w filozofii chrześcijańskiej wciąż brakuje rozeznania, jakiej konkretnie filozofii trzeba, by z fideistycznych form życia religijnego w końcu można się było wyzwolić<sup>21</sup>.

---

21 *Stare wady polskiej inteligencji katolickiej. Z prof. Stefanem Swieżawskim rozmowa Zbigniew Nosowski, „Więź” 1998, nr 2, s. 61.*



## Rozdział 6

### Wokół Schyłku *chrześcijaństwa tomistycznego*

Rozmowa Józefa Tischnera z Adamem Michnikiem i Jackiem Żakowskim, spisana w książce *Między Panem a Plebanem*<sup>1</sup>, skłania do wniosku, że na opracowanie *Schyłku chrześcijaństwa tomistycznego* istotny wpływ, oczywiście nie jedyny, miało roczne stypendium (trwające od jesieni 1968 roku), którego zasadniczą część spędził filozof w Lowanium, pracując w archiwum Edmunda Husserla. Efektem tych badań była rozprawa *Fenomenologia świadomości egotycznej*, na której podstawie habilitował się na ATK w 1972 roku. *Schylek...* bazował zapewne i na innych doświadczeniach. Stypendium poprzedził mianowicie miesięczny pobyt w Wiedniu, gdzie Tischner wziął udział w XIV Międzynarodowym Kongresie Filozoficznym, podczas którego miał okazję słuchać wpływowych wówczas filozofów, między innymi sędziwego Gabriela Marcela<sup>2</sup>. Wyjazd do Europy Zachodniej otworzył mu ponadto swobodny dostęp do najnowszej literatury filozoficznej. Był to skok w zupełnie inną rzeczywistość, w nieznane realia wolnego świata, kontakt z najbardziej wówczas nośną myślą filozoficzną, słabo wówczas w Polsce znaną<sup>3</sup>. Otwierało to perspektywę oglądu polskiego pola filozoficznego z pozycji pola międzynarodowego. Tischner zetknął się na przykład wówczas po raz pierwszy z myślą Emmanuela Levinasa, która później silnie inspirowała jego filozofię dramatu, oraz, co nie mniej istotne z punktu widzenia omawianej tu dyskusji, miał okazję obserwować

---

1 A. Michnik, J. Tischner, J. Żakowski, *Między Panem a Plebanem*, Kraków 1995.

2 Zob. E. Morawiec, *Sprawozdanie z Międzynarodowego Kongresu Filozoficznego w Wiedniu, dn. 02–08.09.1968 r.*, „*Studia Philosophiae Christianae*” 1971, nr 1, s. 297–302. Morawiec podkreślał rozmach, rangę i ontologiczno-metafizyczną orientację kongresu, w którym uczestniczyli m.in.: L. von Bertalanffy, L. Landgrebe, K.R. Popper, L. Hintikka, a z Polaków – R. Ingarden, A.T. Tymieniecka i T. Kotarbiński.

3 Zob. W. Bonowicz, *Tischner*, Kraków 2001, s. 227–255.

bezpośrednio życie Kościoła na Zachodzie – zjawiska, które opisywał Jerzy Turowicz w głośnym artykule *Kryzys w Kościele* ze stycznia 1969 roku<sup>4</sup>. Nie ma wątpliwości, że pobyt poza krajem dawał możliwość obserwacji zjawisk i procesów słabo widocznych w polskich realiach oraz opisanie, zdiagnozowanie i zdefiniowanie kryzysu, w którym, zdaniem wielu, Kościół katolicki, mimo soboru, wciąż był pogrążony.

Przesilenia historyczne sprzyjają przełomom osobistym, stwarzają charyzmatyczne osobowości ucieleśniające ducha czasu. Pisałem o tym w rozdziale *Filozofia chrześcijańska jako rzeczywistość społeczna*. Przyglądałem się w nim postaci Tischnera z perspektywy teorii pola Pierre'a Bourdieu. Stałem się wówczas spojrzeć na filozofa z Łopusznej z dystansu socjologii historycznej, aby z jej perspektywy uchwycić jego rolę w powojennej historii intelektualnej polskiego katolicyzmu, dla której publikacja *Schylek...* ma znaczenie, jak sądzę, kluczowe.

Otóż *Schylek...* również dla jego autora miał charakter przełomowy – inicjacyjny. Kończył okres poszukiwań własnego pola problemowego i idiomu narracyjnego. W rozmowie z Michnikiem i Żakowskim, w rozdziale *Osamotnienie*, Tischner wyznawał:

Po prostu nie miałem własnego języka. Ten, którym operowałem, był tak drętwy, że nie trzymał się tego świata. W końcu taka sytuacja prowadzi człowieka do buntu, który w ostatecznym rozrachunku jest skierowany przeciwko samemu sobie. [...] Ostatecznie nigdy bym sporu z tomizmem nie zaczął – przekonywał współrozmówców – gdybym nie zobaczył, że mam rację i że muszę przekroczyć swoją pozycję, stanąć na wysokości zadania<sup>5</sup>.

4 J. Turowicz, *Kryzys w Kościele*, „Tygodnik Powszechny” 1969, nr 1, s. 1–3.

5 A. Michnik, J. Tischner, J. Żakowski, *Miedzy Panem a Plebanem...*, s. 203. A. Bobko, uczeń Tischnera, redaktor antologii jego tekstów, wydanej w ramach Biblioteki Narodowej przez Zakład Narodowy im. Ossolińskich, zaskakuje tezą, że *Schylek...* był „swoistym podsumowaniem sporu z tomizmem”. Z oczywistych względów jestem odmiennego zdania – *Schylek...* dyskusję Tischnera z tomizmem, trwającą przez całą dekadę lat siedemdziesiątych, otwierał, a nie podsumowywał. Zob. A. Bobko, *Józefa Tischnera myślenie o człowieku*, w: J. Tischner, *O człowieku. Wybór pism filozoficznych*, Wrocław 2013, s. X.

Z przywołanej rozmowy dowiadujemy się również, że *Schylek*... składał się pierwotnie z kilku części, ale za radą/sugestią pierwszej zapewne jego czytelniczki – Hanny Malewskiej filozof zdecydował się opublikować na łamach „Znaku” tylko jedną część, dotyczącą teologii spekulatywnej – powiązań między Objawieniem a filozofią i teologią. Części poświęcone zagadnieniu władzy w Kościele oraz używaniu filozofii w celu jej sprawowania trafiły do szuflady. „Malewska – wspominał Tischner – uznała, że nie należy poruszać problemu władzy w Kościele czy władzy Kościoła, i w ówczesnych warunkach miała rację”<sup>6</sup>.

Elementy składowe owych uwarunkowań diagnozował wspomniany artykuł Turowicza. W oparciu o analizę obszernego przeglądu bieżącej prasy zachodniej (w tym amerykańskiej) autor rozważał w nim wskazane w tytule zjawisko na płaszczyźnie doraźnej praktyki duszpasterskiej, jako refleks powszechnego kryzysu cywilizacyjnego (Kościół bowiem silnie zakorzeniony jest we współczesności, twierdził), ale przede wszystkim ujmował je jako skutek inercji istniejących instytucji kościelnych oraz spetryfikowanej mentalności, które z oporem poddają się soborowym reformom, mimo dążeń i zaangażowanej postawy awangardy laikatu, teologów i duszpasterzy, by ustalenia Vaticanum II wcielić po prostu w realne życie<sup>7</sup>. Hasła: *contestation, participation*, napędzające pół roku wcześniej rewoltę paryskiej młodzieży, uznał Turowicz za ważne w odniesieniu do ówczesnej sytuacji w Kościele, w którym wciąż istnieje „tragiczny *décalage*, rozziew”, jak się wyraził, między świadomością awangardy upominającej się o instytucjonalną partycypację i współodpowiedzialność świeckich za Kościół a zachowawczą świadomością hierarchii<sup>8</sup>.

Na sytuację Kościoła można było jednak patrzeć nie tylko przez pryzmat prasy zachodniej. Stefan Kisielewski – 11 marca 1968 roku dotkliwie pobity przez Ochotnicze Rezerwy Milicji Obywatelskiej

6 Ibidem, s. 204–205.

7 J. Turowicz, *Kryzys w Kościele...*, s. 1–3. Zob. także uwagi Turowicza na ten temat w: J. Żakowski, *Trzy ćwiartki wieku. Rozmowy z Jerzym Turowiczem*, Kraków 1990, s. 115–116.

8 J. Turowicz, *Kryzys w Kościele...*, s. 3.

i pozbawiony możliwości publikowania – w swoich *Dziennikach* dał wyraz zupełnie odmiennemu hierarchizowaniu spraw/postaw/działań ważnych z punktu widzenia ówczesnej kondycji Kościoła w Polsce. Pisał bowiem zaraz po lekturze tekstu Turowicza, pod datą 5 stycznia, ze świadomością, że temat ten staje się jego obsesją:

Tymczasem w „Tygodniku” ukazał się artykuł Turowicza „Kryzys w Kościele”, który mnie wściekł potwornie. Facet pisze, jakby nie żył w Polsce i w komunizmie, ale gdzieś we Francji czy we Włoszech. Te subtelne problemy „kolegialności” w Kościele tutaj nie mają najmniejszego sensu albo, co gorsza, mają zupełnie przeciwny – tutaj ważny jest zgoła inny problem: stosunek moralności prywatnej do „publicznej”<sup>9</sup>.

I nieco dalej:

Bardzo mnie zmierził „Tygodnik”, a raczej niektórzy jego wodzowie: Jerzy [Turowicz], ksiądz Andrzej [Bardecki] i Żychiewicz, czyli ojciec Malachiasz. Mają w głowie tylko... walkę z prymasem o reformę Kościoła, przy czym są tak rozżarci, że mówią o prymasie dosłownie ostatnimi słowami. Zdaje się, że Wyszyński zaczepił ich w jakimś kazaniu w kościele Mariackim, stąd wściekłość. Ci idioci uważają się niemal za księży Kościoła i nie mają teraz większych zmartwień, jak tylko owe reformy, które tyczą się może świata zachodniego, ale nie nas, bo tutaj głupkowaty moloch komunizmu przytłacza wszystko, a wszelkie dyskusje soborowo-reformatorskie toczą się wobec marksistowskiej klaki, zainteresowanej w tym, aby katolicyzm był jak najmniej intensywny, jak najbardziej rozwodniony przez „liberalizację”. Nie wiedzą, gdzie żyją, mają tylko swoje „hobby”: za dobrze im się, kretynom, wiedzie<sup>10</sup>.

Słów tych nie pisał człowiek rozgoryczony, któremu odmówiono na przykład paszportu, lecz pobity za wypowiedziane słowa. Pamiętamy, że w grudniu następnego roku w Gdańsku dokonano pogromu

9 S. Kisielewski, *Dzienniki*, Warszawa 1995, s. 163.

10 Ibidem, s. 165–166.

protestujących robotników. Kisiel nie dawał recept, nie wskazywał drogi, uważał tylko, że konflikt wewnątrz polskiego katolicyzmu między laikatem i hierarchią wokół form i trybu reform Kościoła osłabia ów Kościół od środka, wzmacnia natomiast siły i możliwości zewnętrznego wroga, który dąży do jego destrukcji. Przy czym stawką nie był tu tylko, jak się zdaje, sam Kościół, lecz także zakres wolności oraz forma życia w PRL.

Synoptyczna lektura *Kryzysu w Kościele* Turowicza, *Dziennika* Kisiela oraz pierwszego rozdziału trzeciej księgi *Dawnego ustroju i rewolucji* Alexis de Tocqueville'a<sup>11</sup> wraz z odnośnym do niego komentarzem François Fureta z *Prawdziwego końca Rewolucji Francuskiej*<sup>12</sup> pozwala zauważyć pewną paralełę. Wydaje się mianowicie, że *per analogiam* do przedrewolucyjnej Francji z monarchią absolutną, która nieudolnie próbuje się zreformować, Francji rozdartej konfliktami wewnętrznymi, w której uciążliwa rzeczywistość zderza się z filozoficzno-literacką wizją „Francji oświeconej”, a realne rządy krajem z wymyślonymi przez filozofów abstrakcyjnymi zasadami, na których rządy te powinny się opierać – w Polsce drugiej połowy lat sześćdziesiątych istniały dwa Kościoły i podobne pomieszanie ról społecznych. Jeden Kościół realny: instytucjonalny, zhierarchizowany, zarządzany przez biskupów oraz proboszczów w diecezjach i parafiach, w którym władza działała z góry na dół; Kościół posiadający jeden główny organ kolegialny – episkopat, z prymasem Wyszyńskim na czele, który czuł się i był osobiście odpowiedzialny za jego los. Był to Kościół walczący, stawiający na katolicyzm ludowy jako strategię przetrwania, istniejący w sieci uciążliwych uwarunkowań politycznych, społecznych oraz kulturowych, w czasie dynamicznych przemian światopoglądowych. Kościół ten nie był tylko alternatywą, lecz (wciągnięty w walkę) konkurentem analogicznie strukturalnie zorganizowanego peerelowskiego państwa, które dążąc do całkowitego monopolu światopoglądowego chciało ów

11 A. de Tocqueville, *Dawny ustrój i rewolucja*, przeł. H. Szumańska-Grossowa, Kraków 1994, s. 155–163; chodzi o rozdział pt. *O tym, jak w połowie osiemnastego wieku literaci stali się głównymi politykami w kraju i co z tego wynikło*.

12 F. Furet, *Prawdziwy koniec Rewolucji Francuskiej*, przeł. B. Janicka, Kraków 1994, s. 47–50.

Kościół zlikwidować lub zwasalizować. Obok niego wszakże istniał Kościół drugi – abstrakcyjny, demokratyczny, „otwarty” (cokolwiek to znaczy), warunkowany nie odpowiedzialnością za wynik starcia z bezwzględnym rywalem, imperatywami działania i realnie sprawowaną władzą, lecz siłą wyobraźni intelektualistów katolickich – przez ich wartości i cele. Innymi słowy, Kościół istniejący nie jako korelat realiów, lecz hipostaza idei – istniejący w świadomości elity laikatu, mogący ucieleśniać się na przykład na spotkaniach KIK-u, w publicystyce prasowej, w spisywanych w niej „kajetach zażaleń”. Inaczej – był to Kościół istniejący w publikacjach dziennikarzy, literatów, filozofów, po prostu autorów wykonujących pracę, by tak rzec, imaginacyjną – kształtowania opinii i władania nimi, poza realną odpowiedzialnością i ze znikomym wpływem na praktykę władzy<sup>13</sup>. Publicystyka ta wyrażała i kształtowała przy tym świadomość elit nie mas, stanowiących w strukturze Kościoła element pasywny.

Można powiedzieć, że publikacją *Schyłku...* Tischner złożył otwarty akces do tego ruchu, dając mu zaskakującą wówczas filozoficzno-teologiczną legitymizację – jak się okazało niezwykle przekonującą dla wielu (także dzisiaj) diagnozę kryzysu Kościoła oraz uzasadnienie oczekiwanych i postulowanych zmian. Pozycja kapłana dodawała jego wypowiedzi wiarygodności i siły wyrazu, taki głos liczył się i ważył bardziej. Nie trzeba wielkiej wyobraźni, by uzmysłwić sobie, że podobny pamfletowy atak na tomizm sformułowany przez osobę świecką miałby zupełnie inny wydźwięk (jeśli w ogóle znalazłoby się dla niego miejsce w katolickiej prasie). Co ciekawe, w *Schyłku...* nie pada słowo „pluralizm”, które później często pojawiało się w wypowiedziach filozofa, tłumaczących jego intencje walką o pluralizm myślenia w Kościele.

W dzienniku Kisiela próżno szukać reakcji na publikację *Schyłku...* oraz na trwający potem przez dekadę spór Tischnera z tomizmem o profil filozofii chrześcijańskiej. Sprawa chorego, rzekomo przez tomizm, katolicyzmu nie interesowała go wcale, choć wiąże

13 Zob. na ten temat artykuł M. Tunaka, *Kryzys w Kościele? „Spór” Prymasa Wyszyńskiego i Jerzego Turowicza o wizję przemian soborowych w Kościele oraz formy „katolicyzmu”*, „Our Europe. Ethnography – Ethnology – Anthropology of Culture” 2018, vol. 7, s. 29–40, zwłaszcza s. 32–33.

się przecież bezpośrednio z zagadnieniami, o których pisał Turowicz w *Kryzysie...*, jako całościowa tegoż kryzysu diagnoza. To ważna informacja, którą warto uwzględnić przy ocenie historycznego znaczenia omawianych tu dyskusji. Także w cenionych historycznych opracowaniach relacji państwo – Kościół w powojennej Polsce odnotowujemy analogiczne „białe plamy”<sup>14</sup>. Czy nie wkraczamy zatem w filozoficzny mikrokosmos?

## Zniszczenie i wizja

Tischner dostrzegał zatem w *Schylku*... inne niż Kisiel niebezpieczeństwa zagrażające Kościołowi. „Nie jest dziełem przypadku – stwierdzał, otwierając swój tekst – że niemal wszystkie ogniska zapalne sporów przenikających współczesny katolicyzm stoją w bezpośrednim lub pośrednim związku z tomizmem”<sup>15</sup>.

Współczesna filozofia „śmierci Boga” stanowiła na przykład, jego zdaniem, reakcję na tomistyczną koncepcję natury Boga i specyfiki jego stosunku do świata. Spór o prawo naturalne wypływać miał z krytyki tomistycznej teorii podstaw etyki. Problem autorytetu i posłuszeństwa w społecznościach religijnych związał z rozstrzygnięciami tomistycznej antropologii. Z kolei nowożytna fizyka i fenomenologia podważać miały tomistyczne pojęcie substancji, leżące u podstaw interpretacji Eucharystii. Podawał Tischner i inne przykłady.

Sytuację zaostrza fakt – dodawał – że teoretyczne rozstrzygnięcia tomizmu stały się w katolicyzmie źródłem licznych przepisów prawnych i liturgicznych regulujących codzienną praktykę religijną chrześcijanina. Badania nad początkami chrześcijaństwa i dziejami powstawania tych przepisów odsłoniły ich „historyczne”

14 Zob. np. P. Raina, *Kościół katolicki a państwo w świetle dokumentów*, Poznań 1995; A. Dudek, *Państwo i Kościół w Polsce 1945–1970*, Kraków 1995; A. Dudek, R. Gryz, *Komuniści i Kościół*, Kraków 2003; J. Żaryn, *Dzieje Kościoła katolickiego w Polsce*, Warszawa 2003.

15 J. Tischner, *Schylek chrześcijaństwa tomistycznego*, „Znak” 1970, nr 187, s. 1.

podłoże. W ten sposób spór z wyżyn teorii przesunął się na poziom życia<sup>16</sup>.

Otóż konsekwentna praktyka uzasadniania i wyjaśniania wiary lub postaw religijnych w kategoriach tomizmu pograżyć miała, zdaniem filozofa z Łopusznej, współczesny katolicyzm w wewnętrznym kryzysie. Polegać miał on na kolizji tych praktyk z życiem: na tym, że doświadczenie religijne współczesnego chrześcijanina „wyłamuje się z ram doświadczenia religijnego przez tomizm aprobowanego i przewidywanego”<sup>17</sup>. Co ciekawe, zdaniem Tischnera, wyrastanie współczesnego katolicyzmu poza schematy tomizmu jest związane z głębszym poznaniem oraz przeżyciem podstaw i istoty chrześcijaństwa. Jest zatem nie tyle kryzysem katolicyzmu jako takiego, spowodowanym na przykład przez czynniki zewnętrzne – co wyrażnie sugerował artykuł Turowicza (współczesny katolik żyje w dynamicznie zmieniających się realiach kulturowych, do których Kościół musi, a nie potrafi się dostosować) – ile kryzysem pewnej historycznej wersji interpretowania ewangelicznego Objawienia, związanej ściśle z filozofią i teologią tomistyczną. Krótko mówiąc, elementem wspólnym „wszystkich niemal ważniejszych ognisk zapalnych we współczesnym katolicyzmie jest rozkład chrześcijaństwa tomistycznego”<sup>18</sup>.

Na użytek prowadzonych analiz autor dokonał ważnych ustaleń terminologicznych. Wyjaśniając, co rozumie pod pojęciem „chrześcijaństwo tomistyczne”, pisał:

Filozofia tomistyczna była, jak wiadomo, filozofią głębokiej syntezy danych Objawienia chrześcijańskiego z podstawowymi danymi filozofii racjonalnej typu arystotelesowskiego. Aby synteza mogła się powieść, trzeba było dokonać pewnej reinterpretacji nie tylko filozofii Arystotelesa, lecz także danych religii chrześcijańskiej. [...] W wyniku tej syntezy pojawiła się w historii europejskiej kultury szczególna odmiana teologii i filozofii chrześcijańskiej, znana

---

16 Ibidem, s. 2.

17 Ibidem.

18 Ibidem, podkreśl. – J.T.

pod nazwą tomizmu. Ale nieodłącznym cieniem jednej i drugiej musiała być i rzeczywiście była szczególna wersja interpretacji chrześcijaństwa. Tej właśnie wersji nadaję tutaj nazwę – „chrześcijaństwo tomistyczne”<sup>19</sup>.

Na pytanie zaś, co to jest tomizm, Tischner udzielił w *Schyłku...* odpowiedzi znamiennej w tym sensie, że była ogólna:

We wszystkich rozważaniach na temat tomizmu i tomistycznego chrześcijaństwa – wyjaśniał – pojawia się kluczowe pytanie: co to jest tomizm? Inaczej: w jakim stopniu za „tomizm” resp. „tomistyczne chrześcijaństwo” odpowiedzialny jest św. Tomasz, a w jakim jego komentatorzy i autorzy „tomistycznych” podręczników filozofii? Zagadnienie jest złożone. Dlatego właśnie należy unikać dwóch skrajnych rozwiązań: przyjmować z jednej strony, że za wszystko jest odpowiedzialny św. Tomasz, z drugiej że św. Tomasz nie jest odpowiedzialny za nic. W niniejszym artykule stosuję pojęcie tomizmu w sposób dość szeroki. Obejmuje nim nie tylko doktrynę samego Tomasza, ale także poglądy myślicieli, którzy wyraźnie i z podstawą w rzeczy deklarowali swą przynależność do tego kierunku i w powszechnej opinii filozoficznej zostali za tomistów uznani<sup>20</sup>.

Tak rozumiany tomizm był dla autora filozofią oraz teologią syntezy, która ustala równoważności między zespołami pojęć: religijnych i filozoficznych, chrześcijańskich i arystotelesowskich w celu wzajemnej ich substytucji. Oczywiście najbardziej typowym wyrazem syntezy/substytucji ma być „objaśniające” uzasadnienie prawdziwości tez Objawienia na podstawie struktur teoretycznych tomizmu. Dążono w ten sposób, twierdził Tischner, do uzyskania jednolitej całości doktrynalnej w oparciu o arystotelesowskie standardy poznania naukowego i filozoficznego.

Synteza/substytucja dla potrzeb doktrynalnych to nie wszystko. Na jej podstawie tomistyczne chrześcijaństwo zorganizowało swoją

19 Ibidem, s. 2–3.

20 Ibidem, s. 3.

praktykę prawną i liturgiczną, ukształtowało model formacji wier-nych. Na przykład ewangeliczne wizje człowieka i Boga, relacyjnie splecione z ich filozoficzno-teologicznymi substytutami, określały formy życia duchowego, warunkowały rozumienie tego, co sprawiedliwe i niesprawiedliwe, doskonałe i niedoskonałe, co do Boga prowadzi i od niego oddala.

Szereg przepisów liturgicznych – wyjaśniał filozof – byłby nie do pomyślenia bez stojącej u ich podstaw tomistyczno-substancjalistycznej teorii Eucharystii. Katolicka praktyka sakramentalna inspirowała się w znacznej mierze tomistyczną, to jest przyczynowo-sprawczą, koncepcją łaski uczynkowej. Ale praktyka nie rozróżniła tego, co ściśle ewangeliczne, od tego, co filozoficzne. Wszystko szło tutaj na rachunek jednego i tego samego właściciela – religii katolickiej<sup>21</sup>.

Jedynie katolicka dogmatyka częściowo wymykała się tomistycznej formie.

Wszelako dla Tischnera chrześcijaństwo tomistyczne jest już tworem historycznym, ale swą historyczność zapoznającym i przez to anachronicznym. Nie leje się młodego wina w stare bukłaki. Nieprzystawanie tomizmu do współczesnej mentalności oraz stanu współczesnej filozofii/nauki, w połączeniu z pogłębieniem wiedzy na temat źródeł chrześcijaństwa i Objawienia doprowadziło, jego zdaniem, do rozkładu spekulatywnej syntezy filozoficzno-teologicznej tomizmu. Wyraził się on w antynomiach między tezami tomizmu a niektórymi inaczej już dzisiaj rozumianymi elementami chrześcijaństwa. To zaś pociągnęło za sobą potrzebę wyjścia poza spetryfikowane ramy syntezy chrześcijaństwa tomistycznego i szukania nowych form ekspresji doświadczenia wiary.

Zarysowawszy w ten sposób charakter i przyczyny przeżywania się chrześcijaństwa tomistycznego, Tischner postanowił przybliżyć czytelnikom „Znaku” wybrane aspekty tego zjawiska na przykładzie analizy formy teologii spekulatywnej tomizmu. Tu bowiem synteza filozofii i Objawienia zaznacza się, jego zdaniem,

---

21 Ibidem, s. 4.

szczególnie wyraziście. Reperkusje zaś owej przed wiekami dokonanej syntezy trwają – twierdził – do dzisiaj i w związku z tym, jeżeli chce się kontynuować dialog filozofii z Objawieniem – a to, jak się zdaje, Tischner postulował – trzeba przemyśleć krytycznie blaski i cienie dawnych ujęć tego typu. W artykule skoncentrował się oczywiście jedynie na wybranych kwestiach, ale takich, które pozwalają, w jego opinii, zrozumieć teoretyczne tło zjawisk kryzysowych oraz samą ideę syntezy nauki i Objawienia.

Aby uniknąć nieporozumień – wyjaśniał – pragnę podkreślić, że podstawową intencją artykułu nie jest ani krytyka czegokolwiek lub kogokolwiek, ani formułowanie postulatów „uzdrawiających”. Nie chciałbym wykraczać tutaj poza ramy ścisłego opisu zjawiska, które stanowi część otaczającego nas świata religii, filozofii, nauki. Niestety nie zawsze udaje mi się być wiernym owej podstawowej intencji. Wszystko, co tu napisałem, jest w ostatecznym rozrachunku dyskusyjne, ale zdaję sobie sprawę z tego, że moje krytyki i moje postulaty są w tej sytuacji i z racji daleko idącej szkodliwości jeszcze bardziej dyskusyjne niż cała reszta<sup>22</sup>.

W rzeczy samej, *Schyłek...* będąc wbrew tym deklaracjom miazdzącą krytyką tomizmu, wywołał polemiczną burzę trwającą ponad dekadę<sup>23</sup>.

22 Ibidem, s. 5.

23 Po latach, z hermeneutycznym dystansem, w rozmowie z Michnikiem i Żakowskim filozof tak naświetlał swoje ówczesne motywacje: „Ten tytuł wyraźnie mówił, że nie chodzi o schyłek chrześcijaństwa w ogóle, ale o schyłek pewnej formacji – pewnego typu interpretacji chrześcijaństwa – trochę totalizującej. Dopiero potem można było wystąpić z tezą, że walczy się o pluralizm filozoficzny w Kościele katolickim. To nie była jednak teza zbyt odważna, zbyt ryzykowna, bo w owych czasach na Zachodzie działy się rzeczy o wiele bardziej skrajne i taki postulat był niczym z punktu widzenia Kościoła powszechnego” (A. Michnik, J. Tischner, J. Żakowski, *Między Panem a Plebanem...*, s. 203–204). Stajemy ponownie przed problemem punktu wyjścia Tischnerowskich polemik z tomizmem. Czy rzeczywiście polski filozof w sutannie, katolik, był wówczas aż tak krępowany gorsetem obowiązującej wykładni doktrynalnej, że konieczne było podjęcie z nią otwartej walki? Czy taka definicja sytuacji dobrze oddaje ówczesne realia? Fragment przywołanej rozmowy nie brzmi

Tischner uważał, że podstawowa antynomia tomistycznej teologii spekulatywnej wynika ze zderzenia „logiki Objawienia” chrześcijańskiego z logiką tejże teologii, która – sugerował – stała się dla Objawienia łożem Prokrusta. Dla Tomasza, stwierdzał, ewangeliczna epifania była faktem paradoksalnym w tym sensie, że stanowiła objawienie prawdy, a skoro tak, to przynajmniej częściowo powinna odgrywać rolę analogiczną do roli przypisywanej w jego czasach nauce. Rzecz w tym, że choć synteza prawdy Objawienia z „formalnymi wartościami” ówczesnej nauki była historyczną koniecznością, Objawienie tych standardów w sposób oczywisty nie spełniało. Mimo to, zdaniem Tischnera, Akwinata wybrał drogę „pozytywnego unaukowienia” Objawienia:

[...] to jest takiego przekształcenia jego formy, a w pewnym zakresie także i treści, by ono samo mogło stanowić naukę w ówczesnym

---

przekonująco z punktu widzenia uwarunkowań lat sześćdziesiątych, choć jej główni uczestnicy wyraźnie rozumieją w niej siebie samych i siebie nawzajem jako dysydentów walczących z opresyjnymi strukturami – jeden PRL-u, drugi Kościoła. Można przecież widzieć je inaczej. Naukowe losy Tischnera świadczą bowiem o tym, że „totalizujący” monopol tomizmu nie był dla niego realną przeszkodą w filozoficznej samorealizacji. Dominacja tomizmu w ówczesnym polskim polu filozofii chrześcijańskiej to efekt trzech, jak sądzę, czynników: po pierwsze, tego, że tomizm był od stuleci podstawą doktrynalną katolicyzmu jako takiego; po drugie, ukształtowania się po wojnie niezwykle prężnego tomistycznego środowiska filozoficznego na KUL-u; po trzecie, izolacji filozofii polskiej w stosunku do pola międzynarodowego w tym okresie, choć nie brakowało wśród filozofów chrześcijańskich uczonych (również niebędących tomistami) znających dążenia filozofii współczesnej i badawczo w niej osadzonych, jak np. S. Kamiński, S. Swieżawski, A.B. Stępień, A. Wawrzyniak, K. Wojtyła, później także M. Heller, J. Życiński i wielu innych. Wydaje się, że ten ostatni czynnik był decydujący, nie zaś forsowanie tomizmu jako „filozofii z nakazu”. Jeśli zgodzić się z ustaleniami artykułu M. Gogacza *Filozofia chrześcijańska w Polsce Odrodzonej*, to istotnie trudno mówić o pluralizmie filozoficznym w pełnym tego słowa znaczeniu w omawianym kontekście historycznym (lata sześćdziesiąte). Rzeczywisty pluralizm trzeba było aktywnością naukową dopiero stwarzać, ale też po soborze hasło walki o pluralizm kojarzyć się może z zapalem Don Kichota. Wystarczyło po prostu korzystać z otwierających się szeroko możliwości i Tischner, jak inni, przecież to robił. Natomiast koncepcja „walki o pluralizm” w formule niszczącej krytyki tomizmu wydaje się w ówczesnych uwarunkowaniach tyleż niepotrzebna, co najmniej pożądana.

rozumieniu tego pojęcia. Celem naukotwórczej syntezy św. Tomasa było zatem ukonstytuowanie nauki objawionej. Objawienie wносиło do niej swą świętą prawdę. Ówczesny model naukowości dostarczał schematów oczyszczających i porządkujących. Rezultatem syntezy była teologia, o której mówiło się, że jest świętą doktryną<sup>24</sup>.

Otóż źródło antynomii tomistycznej teologii leżeć ma w głębokiej różnicy między wewnętrzną logiką Objawienia chrześcijańskiego a wewnętrzną logiką (strukturą formalną) tejże teologii. Formalny schemat teologii spekulatywnej odzwierciedlał zaś formalny schemat metafizyki – to znaczy „idea uniwersalnej dedukcji” wniosków z podstawowej tezy/intuicji, właściwa formie „filozofii pierwszej”, inspirowała i determinowała – w jego przekonaniu – formę teologii spekulatywnej<sup>25</sup>. Problem w tym jednak, że „logika” Objawienia wymyka się metodom schematyzacji – nie jest bowiem „partykularyzacją logiki metafizyki”, lecz przykładem „logiki aksjologicznej, logiki wartości czy, jak się czasami mówi, »logiki wiary«”<sup>26</sup> z Jezusem w centrum – jej treścią i jej argumentem.

Antynomia między wewnętrzną logiką Objawienia chrześcijańskiego a wewnętrzną logiką spekulatywnej teologii tomistycznej – wnioskował Tischner – wynika z połączenia w jednej i tej samej syntezie naukotwórczej dwóch zasadniczo różnych struktur logicznych: metafizycznej, w której schematem obowiązującym jest formalny schemat „od zasad do wniosków”, i aksjologicznej, w której obowiązuje schemat „jakościowy” – kto uznał i co uznał. Wynikiem połączenia jest daleko idąca destrukcja schematu aksjologicznego. Znajduje ona swój wyraz między innymi w miejscu, jakie przyznaje chrystologii pierwsza i druga „logika”. Jezus, będący aksjologicznym fundamentem Objawienia, jest dla teologii

24 Ibidem, s. 6, podkreśl. – J.T.

25 Tischner powoływał się tu na artykuł W. Świerżawskiego, *Egzegeza biblijna i teologia spekulatywna u św. Tomasza z Akwinu*, „Znak” 1970, nr 187, s. 27–41.

26 Ibidem, s. 8.

spekulatywnej tomizmu tylko jednym z kolejnych „wniosków” teologicznych<sup>27</sup>.

Filozof z Łopusznej wskazał dwie znaczące konsekwencje przenikania teologii przez filozofię na gruncie tomizmu: zmianę tradycyjnego sensu filozofii oraz sensu Objawienia. W pierwszym przypadku dokonała się teologizacja, a w zasadzie sakralizacja, filozofii służącej teologii.

Niekiedy bywa tak – pisał – że określona teza filozoficzna czy cała filozoficzna koncepcja, pojawiająca się w sylogizmie teologicznym lub w bardziej ogólnej teorii teologicznej [jako przesłanka – M.T.], inspirowała określoną praktykę wiary, czy to sakramentalną, czy to liturgiczną. Nie stanowiąc części doktryny ściśle objawionej, teza filozoficzna staje się jednak częścią składową codziennego życia religijnego. To radykalnie zmienia jej dotychczasowy charakter. Odtąd staje się ona mniej lub bardziej nietykalna dla krytyki, święta, religijna, właśnie teologiczna<sup>28</sup>.

Jako przykład przywołał „tomistyczną koncepcję Eucharystii” (i wynikające z niej przepisy liturgiczne), która doprowadziła do absolutyzowania w sensie poznawczym tomistycznej koncepcji substancji. Wskutek tego skrajny substancjalizm tomizmu miał wejść w codzienną praktykę katolicyzmu. Jako drugi przykład wskazał tomistyczną koncepcję działania łaski uczynkowej na człowieka, zakładającej tomistyczny model ludzkiej świadomości oraz sprawczych działań przyczynowych w jej wnętrzu. Także w tym przypadku „teologizację” koncepcji filozoficznej dopełnia uwarunkowana nią praktyka liturgiczna. Otóż oba wskazane przypadki teologizacji, a w zasadzie sakralizacji, koncepcji teoretycznych tomizmu zaimpregnowane są, by tak rzec, na krytykę z pozycji osiągnięć teoretycznych współczesnej filozofii i nauki, co – można się już łatwo domyślić intencji wywodu – wyjaśnia integryzm tomizmu. Skutek jest oczywiście dramatyczny:

---

<sup>27</sup> Ibidem.

<sup>28</sup> Ibidem, s. 9–10.

We wzajemnym promieniowaniu teologii i filozofii, którego korzenie sięgają podstawowej koncepcji teologii, należy szukać przyczyn kryzysu, w jakim znalazła się dzisiaj teologia katolicka. Większość z jej „oczywistych” przesłanek została poddana radykalnej krytyce i przez naukę zrewidowana. Praktyka liturgiczna i prawna oparta na tych przesłankach odsłoniła swą próżnię znaczeniową. Wielu ludzi znalazło się w sytuacji, w której rezygnacja z katolicyzmu narzucała się raz po raz jako jedyne rozwiązanie<sup>29</sup>.

Paradoksem tak rozumianej teologizacji jest przy tym zamiana ról. *Philosophia ancilla theologiae*, ale w pewnym momencie to teologia stała się służebnicą filozofii:

Jeżeli bowiem pod pojęciem służby będziemy rozumieli także obronę tego, komu się służy, to trzeba stwierdzić, że w wielu przypadkach konfliktowych to właśnie teologia służyła obroną sprzymierzonej z nią filozofii. Świadectwem tego były niektóre pozycje indeksu ksiąg zakazanych. Jest rzeczą wiele dającą do myślenia, że na jego kartach znajdowaliśmy nazwiska przedstawicieli tych kierunków filozoficznych, które stały w opozycji nie tyle do chrześcijaństwa, ile właśnie do... realizmu tomistycznego (np. Kartezjusz, Malebranche, nawet Bergson)<sup>30</sup>.

Drugą konsekwencją przenikania teologii przez filozofię, na którą Tischner zwrócił uwagę, było preferowanie przez tomistyczną teologię „metafizycznego” sensu Objawienia: „[...] konsekwentne metafizyczne podejście interpretacyjne do źródłowych tekstów chrześcijaństwa”<sup>31</sup>. Pisano – stwierdzał – niejako drugą metafizykę ujmującą byt pozazjawiskowy, opartą już nie na „naturalnym rozumie”, lecz na wierze. Preferowanie przez tomistyczną teologię spekulatywną metafizycznego podejścia do Objawienia skutkowało w związku z tym zapoznawaniem jego warstwy aksjologicznej, zdaniami Tischnera, pierwotnej – wartości przecież (zwłaszcza etyczne),

29 Ibidem, s. 11.

30 Ibidem, s. 11–12.

31 Ibidem, s. 13.

nie metafizyka, fascynowały i odradzały ludzi. Utrata zaś perspektywy aksjologicznej w kontekście rozumienia istoty chrześcijaństwa przekształcała je z religii w religijną ideologię<sup>32</sup>.

Umetafizycznienie Objawienia wygenerowało inny jeszcze konflikt, symptomatyczny dla współczesnego kryzysu katolicyzmu:

[...] konflikt między katolicyzmem a nowożytnym przyrodoznawstwem. Ma on swe źródło w sposobie interpretowania tekstów Pisma św. Tylko głębokie przeświadczenie o tym, że Pismo św. jest utworem konsekwentnie realistycznym, podobnym pod tym względem do utworu metafizycznego i tomistycznego, mogło doprowadzić do tragicznego sporu o teorię Kopernika, Galileusza, ewolucjonizm i późniejsze im podobne<sup>33</sup>.

Tę fazę swoich rozważań podsumowywał Tischner surową dla tomizmu konstatacją (dotyczącą w istocie całej kształtującej się przez stulecia katolickiej wykładni Objawienia, potwierdzanej wielokrotnie przez Magisterium Kościoła):

Po uzmysłowieniu sobie tego, jak głęboko weszła we wnętrza chrześcijaństwa pewna historyczna wersja filozofii i jak daleko sięgnęły następstwa tego wtargnięcia, ogólny wniosek nasuwa się sam przez się: to nie religia, lecz właśnie wpłątana w religię pewna konkretna filozofia legła u podstaw większości sytuacji, które określamy dzisiaj mianem kryzysowych. Kryzys nie jest kryzysem chrześcijaństwa. Jest to kryzys pewnej historycznej wersji interpretacyjnej chrześcijaństwa. Z tego podstawowego faktu powinien zdać sobie dzisiaj sprawę nie tylko współczesny teolog, lecz także współczesny filozof deklarujący swą przynależność do chrześcijaństwa, w tej liczbie także tomista, jeżeli tylko jest głęboko przekonany, że czas mimo wszystko nie zdezaktualizował pewnych podstawowych zasad tego kierunku<sup>34</sup>.

---

32 Ibidem, s. 13–14.

33 Ibidem, s. 14.

34 Ibidem.

Nasuwa się kilka uwag. W *Schyłku...* Tischner wielokrotnie ujmował specyfikę tomizmu za pomocą kategorii/koncepcji syntezy – intuicyjnie trafiającej do czytelnika, prosto, przekonująco podanej, ale jednocześnie – w różnych kontekstach „synteza” pojawia się w tekście artykułu około pięćdziesięciu razy (*sic!*) – mogącej rozbudzić wątpliwości, jeśli czytelnik ów potrafił wyjść poza skróty myślowe podręczników. Narzucać się mogło wówczas mimo woli pytanie: czy rzeczywiście wszystko to jest aż tak w tomizmie schematyczne, trywialnie proste, tak błędne, deformujące i tak anachroniczne? U podstaw filozofii i teologii spekulatywnej tomizmu widział Tischner ideę filozofii chrześcijańskiej, której istotą ma być właśnie synteza Objawienia z danymi filozofii. Synteza tak rozumiana stawała się w jego wywodach czymś na kształt ośrodkowej idei tomizmu jako całości filozoficzno-teologicznej, a zarazem – w jego interpretacji – łączeniem od setek lat przysłowiowej wody z ogniem. Zwraćano uwagę jednak, że Tischnerowski wizerunek tomizmu nie był, by tak rzec, portretem szkicowanym z natury. Filozof nie prowadził źródłowych studiów tomistycznych, milczał w każdym razie na ten temat w swojej autobiografii intelektualnej, opowiedzianej w rozmowie z Michnikiem i Żakowskim. Dominikanin Jan A. Kłoczowski – będzie jeszcze o tym mowa – stwierdzał zaś z przekonaniem, że „Tischner nie miał zielonego pojęcia o tomizmie”<sup>35</sup>. Sugerował, że swoje rozumienie tomizmu czerpał głównie z podręczników seminaryjnych, opracowań, także, można przypuszczać, z opinii krążących w ówczesnej prasie katolickiej, których nie brakowało w latach pięćdziesiątych i sześćdziesiątych. Istotnie, choć trudno bez zastrzeżeń przyjąć tezę o całkowitej nieznajomości tomizmu przez Tischnera, prezentowana w *Schyłku...* koncepcja tego nurtu ma rzeczywiście kilka elementów wspólnych z charakterystyką, którą dał na przykład wspomniany już Piotr Chojnacki na łamach „Tygodnika Powszechnego” w artykule z 1952 roku: *Rozwój a kryzys tomizmu*<sup>36</sup>.

35 Nie czuję żadnej presji. Z Ojcem Profesorem Janem Andrzejem Kłoczowskim OP o „Beczce”, ateizmie i umieraniu rozmawiają Karol Kleczka, Krzysztof Mazur i Paweł Rojek, „Pressje” 2010, teka 21, s. 136.

36 P. Chojnacki, *Rozwój a kryzys tomizmu*, „Tygodnik Powszechny” 1952, nr 2, s. 1–2. Czytamy tu m.in., że tomizm zalecany jest „jako najwznioślejszy wytwór umysłu ludzkiego umożliwiający syntezę świata wiedzy przyrodzonej

Pokrywa się również z niektórymi sformułowaniami z jego podręcznika: *Podstawy filozofii chrześcijańskiej*, który ukazał się w 1955 roku<sup>37</sup>.

Jest to zatem celowe w tego typu tekstach uproszczenie czy może jednak problem natury metodologicznej? Zatrzymajmy się na chwilę przy tym pytaniu. Leszek Kołakowski kilkanaście lat wcześniej pisał mianowicie w zakończeniu *Jednostki i nieskończoności*:

Praca nad historią doktryn filozoficznych, podobnie jak praca portrecisty, nie może zmierzać do odtworzenia rzeczywistości w sposób bez reszty adekwatny, wolny od własnego wkładu i własnej, z góry powziętej koncepcji malarzkiej i stylu. [...] Jednakże – wyjaśniał – praca historyczna jest narażona na większe niebezpieczeństwo deformacji niż malarstwo portretowe; jest bowiem raczej próbą przeniesienia rzeczywistości dwuwymiarowej w przestrzeń stereometryczną niż odwrotnie – jak w przypadku malarstwa. Mając jako *datum* pewną rzeczywistość gotową i uformowaną w postaci tekstów, a więc rzeczywistość nierozciąglą w czasie, dąży ona do jej zinterpretowania i lokalizacji w przestrzeni nieskończenie bardziej rozległej, historycznej – zarówno biorąc pod uwagę miejsce badanej rzeczywistości wobec tego, co ją w czasie poprzedza i co w czasie po niej następuje, jak też jej miejsca we współczesności szerzej pojętej – [...] współczesnym życiu intelektualnym, współczesnych wydarzeniach dziejowych oraz w układzie czynnych sił w polityce, w nauce, w starciach ideologicznych. Tutaj właśnie dokonać się musi praca selekcji, gdzie dowolność jest największa, ponieważ materiał jest zbliżony do nieskończonego,

---

i świata wiary", że tomizm syntetyzujący wiedzę humanistyczną i przyrodniczą z wiarą – *vide* D. Mercier – nie zamyka się w sobie, lecz jest stale otwarty.

37 Zob. P. Chojnacki, *Podstawy filozofii chrześcijańskiej*, Warszawa 1955, s. 25–36 (zwłaszcza s. 32, 35). O syntezie tomistycznej i potrzebie nowej syntezy Objawienia z wytworami kultury współczesnej pisał również W. Granat w artykule *Nowe spojrzenie na tomizm* („Znak” 1948, nr 14, s. 617), przywołując z aprobatą pracę Chojnackiego *Neoscholastyka*, w której odnalazł dowód na to, że da się połączyć metodycznie tomizm z myślą współczesną. W popularnym na przełomie lat pięćdziesiątych i sześćdziesiątych w Polsce *ABC tomizmu* Bocheńskiego kategoria ta jest jednak nieobecna. Nie odnajdzie się jej również na eksponowanym miejscu w publicystyce Świeżawskiego.

[...] to znaczy pozwalający na konstruowanie *ad libidum* owej przestrzeni wokół rzeczywistości badanej<sup>38</sup>.

Dużo zależy zatem od kontekstu, w jakim umieści się rekonstruowaną doktrynę. W rozdziale pierwszym wskazałem jedną z możliwych zasad organizujących stereometryczną przestrzeń, w której da się umieścić Tischnerowską interpretację tomizmu. Można wskazać także inną – nadać na przykład jego rekonstrukcji tomizmu obrazoburczy sens w kontekście dziejów kultury, Kościoła i filozofii w Polsce, wychylonych z ówczesnej teraźniejszości ku przyszłości. W tej optyce filozof z Łopusznej przemawiał z pozycji surowego krytyka tradycji i współczesności katolicyzmu, jako rzecznik zmiany *status quo*. Rzecznik, dodam, z wizją, którą chciał i potrafił wcielić w życie.

Wracam do *Schyłku*... i wątku syntezy. Zdaniem autora koncepcja filozofii chrześcijańskiej jako filozofii syntetyzującej oderwała się z czasem od tomistycznych korzeni, stając się „czymś w rodzaju normy obowiązującej całą filozofię chrześcijańską”. Mówiono na przykład o końcu syntezy tomistycznej, wciąż jednak postulując jakieś nowe/inne syntezy Objawienia – z filozofią lub nauką współczesną. Wszelako Tischner przekonywał, że za sprawą obowiązującego współcześnie modelu naukowości rozkład syntez tomistycznych zaszedł już tak daleko, iż sama idea syntezy wyjaśniającej uległa dezaktualizacji. W perspektywie obowiązującego standardu naukowości – twierdził – koncepcja filozofii jako nauki syntetyzującej utraciła naukowo zrozumiały sens. Oczekiwanie w związku z tym, że dzisiejsza filozofia chrześcijańska powtórzy tomistyczną syntezę, uznał za nieporozumienie, wypychające ją na margines współczesnego pola naukowego. Tomizm, chcąc wyjaśnić zjawiska, wykracza poza nie (poza możliwe doświadczenie) w stronę tego, co niezjawiskowe, co bezpośrednio nie jest dane. Dla nauki współczesnej natomiast, w imię pewności, doświadczenie tego, co jest lub może być dane, stało się nieprzekraczalnym horyzontem

38 L. Kołakowski, *Jednostka i nieskończoność. Wolność i antynomie wolności w filozofii Spinozy*, Warszawa 1958, s. 607–608.

działalności poznawczej. W nim – w realnym i możliwym doświadczeniu – szuka się wyjaśnienia i racji dla zjawisk.

Radykalnie pozafenomenalny świat „natur”, „racji”, „zasad”, „princypiów metafizycznych”, który w tomistycznej teologii „podłożył się” pod świat Objawienia, stał się dzisiaj niezrozumiały dla nauki, i to nie z powodu marazmu intelektualnego uczonych lub ich zarozumiałości, lecz z powodu konsekwentnego wykroczenia poza aksjomat współczesnej nauki – poza możliwe doświadczenie<sup>39</sup>.

W ten sposób, będąc syntezą wyjaśniającą, teologia chrześcijańska staje się poznawczo niewydolna niczym kombinatoryka – pozwala wprowadzić myśleć o jakimś przedmiocie, ale nie pozwala niczego z tego przedmiotu poznać<sup>40</sup>.

Więcej jednak – idea nauki syntetyzującej, jako zasada/norma „całej nauki chrześcijańskiej” (jej praktyki i teorii), pociąga za sobą także problemy moralne. Mianowicie jeżeli założyć się, przekonywał filozof, że aktem „naukowo-chrześcijańsko-twórczym” jest akt syntezy wyjaśniającej Objawienie danymi nauki i filozofii, to praktyczną konsekwencją tego stanu rzeczy staje się przekonanie, że postęp poznawczy wyrażający się w sądach urobionych na podstawie „szeroko pojętego doświadczenia” jest czynnością z punktu widzenia chrześcijaństwa wątpliwą, co skutkuje nieufnością, podejrzliwością i lękiem – po prostu integryzmem wobec nauki współczesnej.

Wniosek ten, dla niektórych dyskusyjny, nie zaskakuje, mimo że Tischnera rozumienie tomizmu kształtowali także tomiści lowańscy, których nie tak łatwo przecież posądzać o integrizm. W świetle podręcznikowego twierdzenia Chojnackiego, że filozof chrześcijański powinien kierować się prawdami wiary jako normami negatywnymi (*fides est norma negativa philosophiae*) – czyli stwierdzając kolizję rozumu z wiarą, musi zawiesić jego sądy, zrewidować je formalnie i merytorycznie, szukając błędnych założeń prowadzących do konfliktu z wiarą – wątpliwości autora *Schyłku*...

---

39 J. Tischner, *Schyłek*..., s. 16.

40 Ibidem.

stają się z punktu widzenia współczesnych standardów naukowości zrozumiałe<sup>41</sup>. Sugerowany jednak wniosek generalny: synteza taka czy inna nie może stanowić dzisiaj podstawy jakiejkolwiek nauki z prawdziwego zdarzenia – wydaje się za szeroki<sup>42</sup>.

Syntetyzujące nastawienie komplikuje, zdaniem Tischnera, sytuację naukowca chrześcijanina. Szukając wciąż sposobności do dokonania syntezy (wyboru, porównywania i substytucji tez), musi on „trud zdobycia prawdy dla samej prawdy i całe ryzyko z tym trudem związane” pozostawić innym. Oznacza to nieobecność „nauki katolickiej” w awangardzie życia intelektualnego współczesności. Owszem, porównywanie teorii to praktyka obecna w nauce współczesnej. Jest też rzeczą oczywistą, że synteza tak rozumiana pozostanie ważną częścią teologii i filozofii chrześcijańskiej. Nie może jednak stać się podstawowym postulatem „dla całej naukowej działalności naukowca chrześcijanina”<sup>43</sup>.

Przytoczę na zakończenie dwa istotne wnioski sformułowane przez Tischnera. Pierwszy wypływał z jego analizy „podstawowej antynomii teologii spekulatywnej”, która stawiać ma teologa przed

41 Zob. P. Chojnacki, *Filozofia tomistyczna i neotomistyczna*, Poznań 1947, s. 28; Z. Roskał, *Piotra Chojnackiego eklektyczna koncepcja filozofii przyrody*, „Roczniki Filozoficzne” 2021, t. 69, z. 4, s. 190–191 oraz M. Heller, *Chrześcijański pozytywizm*, „Znak” 1996, nr 489, s. 66 – autor pisze tu o widocznej sztuczności łączenia w szkole lubelskiej „neotomistycznej doktryny” z filozofią nauki typu pozytywistycznego; wątpliwości w tej materii zgłasza jednak S. Janeczek, *Filozofia na KUL-u. Nurty, osoby, idee*, Lublin 2001, s. 138.

42 J. Tischner, *Schylek...*, s. 17. Przekonania takie rewidował M. Heller w książce *Nowa fizyka i nowa teologia* (Tarnów 1992, s. 63–64), uważając, że synteza nie tylko jest możliwa, lecz także konieczna w celu przezwyciężenia konfliktu między nauką a wiarą w czasach postpozytywistycznych. Rozważa tu Heller teorię dwóch niewspółmiernych płaszczyzn epistemologicznych: nauk empirycznych i filozofii (także teologii i religii). Wskazując warunki jej adekwatności, stwierdzał: „W szczególności rozróżnienie płaszczyzn nie powinno oznaczać apriorycznego wykluczenia możliwości jakiejkolwiek syntezy, ale oczywiście synteza nie może polegać na bez troskim ignorowaniu płaszczyzn, lecz musi brać pod uwagę metodologiczną i teoriopoznawczą odrębność elementów, które mają wejść do przyszłej syntezy”. Ustalenia te przeniósł na separujące rozróżnienie Tischnera: filozofii sceny (wśród nich tomizmu, a dla Hellera także nauk empirycznych jako „dyscyplin sceny”) i filozofii dialogu.

43 Ibidem, s. 18.

alternatywą: albo w zgodzie z ideą filozofii chrześcijańskiej jako nauki syntetyzującej „[...] unaukować Objawienie, to znaczy uczynić z Objawienia naukę ścisłą, podobną w swej budowie formalnej do obowiązującego nas dzisiaj modelu nauki”<sup>44</sup>; albo „objawić Objawienie”, to znaczy potraktować je jako „[...] szczególny fenomen religijny i kulturowy, po czym uczynić je tematem szeroko pojętych badań opisowych”. Otóż wobec impasu chrześcijaństwa tomistycznego, wobec braków metodologicznych tomizmu, które uniemożliwiają podjęcie rzetelnych badań nad chrześcijaństwem i światem, wybór drugiej opcji narzuca się, jego zdaniem, jednoznacznie<sup>45</sup>.

Drugi wniosek podsumowywał całość artykułu. Tischner pisał: „Na »schyłek chrześcijaństwa tomistycznego« można patrzeć z co najmniej dwóch punktów widzenia: z punktu widzenia filozofii i z punktu widzenia chrześcijaństwa”<sup>46</sup>. Z pierwszej perspektywy schyłek ów nie może dziwić, gdyż wszelka filozofia jest historyczna – systemy filozoficzne powstają i przemijają w czasie; dlatego absolutyzowanie tomizmu świadczy o niezrozumieniu historycznej natury filozofii i filozofowania, jest zapomnieniem o historyczności rozumu, którego naturalnym prawem jest rozwój. Przyjęcie drugiej pozwala natomiast stwierdzić głębię Objawienia, którego nie jest w stanie wyczerpać jakikolwiek system pojęć. Na wysiłki filozofów trzeba zatem patrzeć tolerancyjnie, ale z dystansem.

Z obydwu punktów widzenia wyłania się prosty wniosek. Jak w łonie każdej filozofii ukryta jest negacja samej siebie, tak w chrześcijaństwie ukryta jest cicha negacja każdej filozofii chcącej jego treść wyczerpać bez reszty. W pewnych okresach historii utajone negacje odsłaniają się. Wtedy powstaje pozór dysharmonii nowej, nieoczekiwanej, niepokojącej. W istocie rzeczy jest to jednak tylko pozór nowości<sup>47</sup>.

---

44 Ibidem, s. 18–19.

45 Ibidem.

46 Ibidem, s. 19.

47 Ibidem, s. 20.

## Nadzieje pesymistki

Halina Bortnowska jako pierwsza odniosła się do tekstu Tischnera. W analizie *Znaki zapytania* włączyła trafnie *Schylek...* w nośny w ówczesnej prasie „światowej, a nawet polskiej” nurt refleksji na temat kryzysu: Kościoła, religii, wiary, myśli, instytucji religijnych, ale i kultury, wręcz człowieczeństwa. Wszelako: „Mamy prawo i podstawę myśleć – pisała – że czas obecny nie jest tylko czasem kryzysu Kościoła (nawet w najszerszym i najbardziej wzniosłym sensie terminu »Kościoł«)”<sup>48</sup>.

Wyduje się, że z respektem, bez intencji otwartego polemizowania – inaczej zatem niż sześć lat wcześniej, kiedy ostro zareagowała na artykuł Siemianowskiego *Spór o aktualną wartość tomizmu* – a w zgodzie z tytułem stawiała Bortnowska pytania, starała się podążać za myślą autora *Schyłku...*, szukając alternatyw dla problematyzowanego w nim „chrześcijaństwa tomistycznego”. Zestawienie *Rozprawy z metodą*, którą walczyła z Siemianowskim, ze *Znakami zapytania* uświadamia, że autorka obu tych tekstów ewoluowała, szybko dojrzewając do tego, by z budzącym uznanie dystansem – nie była to często zajmowana postawa – spojrzeć na polskie pole filozofii chrześcijańskiej okiem nie przedstawicielki(-a) określonej opcji (takich nigdy nie brakowało), lecz bezstronnego obserwatora.

Trafnie zauważyła, że tekst Tischnera rozpatruje kwestię kryzysu Kościoła nie na poziomie zjawisk społeczno-kulturowych, na przykład w kontekście celów niedawno zakończzonego soboru (*aggiornamento*), lecz sięga przez nie głębiej, w sferę podstaw doktrynalnych katolicyzmu, usiłując diagnozować wewnętrzny rozkład „formacji tomistycznej”. Istnienie tej formacji uznała oczywiście za fakt historyczny, związany z aprobowanym przez Magisterium Kościoła, co najmniej od *Aeterni Patris*, modelem teologii spekulatywnej. Wszelako nie przekonała jej generalna optyka *Schyłku...* – Tischnerowska redukcja problemu kryzysu w Kościele katolickim do kontekstu nieodwracalnej jakoby erozji jego doktrynalnego rdzenia. Chciała postrzegać go (ze świadomością używania wielkich słów) raczej w kontekście ogólnego „kryzysu człowieczeństwa” we

48 H. Bortnowska, *Znaki zapytania*, „Znak” 1970, nr 187, s. 21.

współczesnym świecie. Kryzys w Kościele i kryzys człowieczeństwa, w jej przekonaniu, nie sprowadzają się do teorii i nie ma co liczyć na to, że w jej ramach mogą być przezwyciężone. Można powiedzieć, że Bortnowskiej znacznie bliżej było w związku z tym do perspektywy rozumienia trudnej sytuacji Kościoła, którą przyjmował wówczas Turowicz i którą w dyskusji z Tischnerem przyjął później, jak zobaczymy, Vittorio Possenti.

Gdzie szukać zatem dróg wyjścia z kryzysu katolicyzmu, jaki kierunek wskazuje dynamika obserwowanych zmian? Te pytania, jej zdaniem, są otwarte i każda odpowiedź może być brana pod uwagę, musi jednak zakładać – zaznaczała – szerszą analizę zastanej sytuacji kryzysowej, bowiem „kryzys, choć w nieco innej postaci, objął i całkiem niescholastyczne i nietomistyczne [...] środowiska protestanckie”<sup>49</sup>, dotyka zatem nie tylko katolicyzmu – a to przede wszystkim sugerowała Tischnerowska formuła „schyłku chrześcijaństwa tomistycznego” – lecz chrześcijaństwa w ogóle. Problem jest zatem głębszy. Tomizm to nie jedyna przecież „synteza wyjaśniająca” kojarzona z Objawieniem, a jeśli się zdezaktywizował, to może w samej idei syntezy – pytała, rozwijając intuicje Tischnera – w kojarzeniu wiary z filozofią tkwi przyczyna kryzysu? „Może – dociekała dalej – chrześcijaństwo obciążone jest dziś nie tylko rozkładem tomizmu czy neoscholastyki, lecz dezintegracją filozofii w ogóle? Albo tych syntez filozoficznych, które dotąd próbowało asymilować”<sup>50</sup>?

Idąc tym tropem, autorka *Znaków zapytania* stwierdzała, że człowiek współczesny inaczej niż wcześniej pojmuje rolę i możliwości filozofii, co komplikuje łączenie jej z Objawieniem. Współczesna świadomość filozoficzna uwikłana jest w historyzm – świadomość historyczną, „czucie historii”, co suponuje ewolucyjną wizję człowieka (*ergo* Kościoła), inną więc niż klasyczna/tomistyczna. Bortnowska zgadzała się zatem ze spostrzeżeniami Tischnera o ignorowaniu przez tomizm historyczności rzeczywistości ludzkiej, podobnie też jak on – w kontekście zadań formacyjnych i duszpasterskich – widziała napięcie między dominującą współcześnie świadomością

---

49 Ibidem, s. 22.

50 Ibidem, s. 23.

przyrodoznawczą a modelem formacji chrześcijaństwa tomistycznego, które nie radzi sobie z uzgodnieniem tez metafizyki i teologii spekulatywnej z tezami nauk szczegółowych. Uznanie przez tomizm niewspółmierności obu kompleksów tez oczywiście nie rozwiązuje problemu, który łączy się (zgadzała się i w tym punkcie z autorem *Schyłku...*) z zanikiem potrzeby nieempirycznego wyjaśniania świata.

Nie były to oczywiście kwestie niedostrzegane wcześniej. Rozważano je już na początku lat sześćdziesiątych w polemikach dotyczących funkcji filozofii w kształtowaniu formacji ludzi wierzących. Bortnowska przywołała artykuł Wilkanowicza *Powrót z krainy filozofów*, wspominała także własne starcie z Siemianowskim z 1964 roku, w którym, przypomnę raz jeszcze, inaczej niż teraz, zdecydowanie – choć świadoma przyczyn jego niepowodzeń – broniła tomizmu. Rozważając tezy oraz argumenty Tischnera, stwierdzała jednak, że nie ma antymetafizycznej rewolty, raczej brak zainteresowania metafizyką albo instrumentalne jej traktowanie, jako doraźnego narzędzia w światopoglądowych sporach. Tu zaś za najcenniejszą uznała koniunkturę na aksjologizację metafizyki – upatrywanie w niej fundamentu hierarchii wartości, przypisywanie jej funkcji komentowania świata z punktu widzenia wartości (*vide* tekst Wilkanowicza).

*Znaki* zapytania pozostawały na poziomie generalistów. Co miało konkretnie oznaczać metafizyczne ugruntowanie wartości lub tłumaczenie z ich perspektywy świata, to autorka pozostawiła wyobraźni czytelnika. Pytała w każdym razie, czy metafizyka tomistyczna jest w stanie takie oczekiwania spełnić. Uchylając się od odpowiedzi, uznała aksjologizację, w zgodzie z sugestiami Tischnera, za możliwe lekarstwo na atrofię współczesnych zainteresowań filozoficznych i kłopoty teologii.

Drugą znaczącą tendencję radzenia sobie z kryzysem filozofii uprawianej w kontekście wiary dostrzegła – za artykułem Edwar-da Schillebeeckxa: *O katolickie zastosowanie hermeneutyki*, opublikowanym w „Znaku” (nr 169/170) – w rozwoju hermeneutyki i jej otwarciu się na bliskie człowiekowi współczesnemu doświadczenie historii. „Dzięki niej – pisała z nieukrywaniem optymizmem – można będzie pogodzić historyczną ciągłość, wierność wobec tradycji

i sprawiedliwość wobec niej – z szukaniem odpowiedzi na własne pytania”<sup>51</sup>. Chrześcijaństwo nie może znaleźć się poza historią, wyrzec się odpowiedzialności za historię. Upowszechnianie się postawy hermeneutycznej – wyrokowała – uderzy niewątpliwie w „chrześcijaństwo tomistyczne” i w zastany model teologii spekulatywnej aprobowany przez Kościół. Tu jednak, mimo zgody w kluczowych punktach z ustaleniami autora *Schylku...*, Bortnowska zdystansowała się od wskazanej przez niego drogi wyjścia z kryzysowej zapaści.

Czy efektem zderzenia – pytała – będzie nawrót do teologii pozytywnej „objawiającej objawienie”, jak pisze Tischner? Nie sądzę. Ostra świadomość metodologiczna przekreśla iluzję, że można Objawienie po prostu „objawiać”. Zawsze mamy do czynienia z jego interpretacjami, przy czym w grę wchodzi nasz ludzki wkład, nieodmiennie filozofujący czy metafizykujący. *Fides quaerens intellectum* będzie podejmować próby spekulacji, interpretując na nasz użytek depozyt objawienia. (Rezygnacja z interpretacji oznaczać może jedynie naiwny fundamentalizm)<sup>52</sup>.

Aksjologicznie zorientowana teologia spekulatywna będzie oczywiście inna niż scholastyczna, przewidywała Bortnowska. Liczyła na to, że będzie żywa, potrzebna, otwarta na „tematy dnia”, że będzie się zmieniać. Musi jednak wykraczać poza teorię i tak jak praktyka potrydenckiego chrześcijaństwa wspiera i konserwuje jego teorię, tak należy domniemywać, że to praktyka zadecyduje o losach nowej formacji intelektualnej w katolicyzmie. „Nie wiele tu powodów do optymizmu” – konkludowała jednak pesymistycznie, niecierpliwa, jakby na przekór sobie<sup>53</sup>.

---

51 Ibidem, s. 25.

52 Ibidem.

53 Ibidem, s. 25–26. Będzie jeszcze o tym mowa nieco szerzej, ale zasygnalizuję przy tej okazji, że z rozbudowaną aksjologiczną charakterystyką teologii wyjdzie cztery lata później M. Gogacz w artykule *Godność osoby ludzkiej*, opublikowanym na łamach „Więzi”, i spotka się ona ze zdecydowaną krytyką Tischnera.

## Aporie tischneryzmu

Andrzej Półtawski jako jeden z niewielu adwersarzy Tischnera podjął z tezami *Schyłku...* dyskusję przede wszystkim filozoficzną i z tego względu jego wypowiedź zasługuje na szersze zaprezentowanie. Jego polemika otwierała blok dyskusyjny *Wokół artykułu „Schyłek chrześcijaństwa tomistycznego”*, zamieszczony w podwójnym 193–194 numerze „Znaku” z 1970 roku. Był to rzadki przykład krytyki wewnętrznej, kiedy to nie z pozycji własnych preferencji filozoficznych (tak działo się najczęściej), ale na terenie wyznaczonym przez tezy, z którymi się polemizuje, na podwórku przeciwnika podejmuje się problem, badając, co oponent chciał pokazać w ramach swojego podejścia (swoją metodą), i na ile mu się to udało. Trzeba powiedzieć, że był to tekst napisany *sine ira et studio*, ale gruntownie krytycznie, z dającą się wyczuć nutą ironii, co wzbudziło irytację krytykowanego.

Otóż Półtawskiego nie przekonała flagowa teza Tischnera o antynomicznym związku chrześcijaństwa z tomizmem. Analizując fragmenty *Schyłku...*, postanowił wykazać, że tak jest tylko pozornie. Przede wszystkim zaś – nie podejmując z braku kompetencji kwestii teologicznych, nie wchodząc w detale Tischnerowskiej krytyki tomizmu, bo tomistą również nie był, wreszcie nie podejmując kwestii kryzysu współczesnego katolicyzmu – w ramach interpretacyjnego eksperymentu, potraktował *Schyłek...* (zaznaczając, że nie odnosi się do poglądów, które Tischner gotów byłby żywić poza tym tekstem) jako ukryty, dany między wierszami wykład eklektycznej doktryny autora – nazwał ją „tischneryzmem”. Cudysłowu użył Półtawski chyba nie tylko ze względów językowych:

Postaram się [...] – pisał – wyodrębnić pewne tezy, które tekst zdaje się głosić, i pokazać pewne ich implikacje. Napisałem „zdaje się głosić”, gdyż – jak zobaczymy – artykuł nie jest ani zbyt jasny, ani starannie myślowo uporządkowany. Osobiście podejrzewam też, że tischneryzm taki, jaki się odsłania w tekście, stoi do tego, do czego Autor gotów jest się przyznać, w stosunku dość złożonym i że niejedno jego twierdzenie zostanie przez Tischnera kategorycznie zanegowane. Ale mam chyba prawo analizować sam tekst,

bo on jest właśnie tym, z czym jedynie może mieć do czynienia normalny czytelnik. Autor zaś nie może się – jak sądzę – zaprzecć całkowicie opublikowanych przez siebie zdań<sup>54</sup>.

W rzeczy samej, tak ustawiony hermeneutycznie tekst Półtawskiego – z mottem z Norwida: „Oryginalność to sumienność wobec źródeł” – wzbudził dość gwałtowną reakcję Tischnera<sup>55</sup>.

Zdaniem Półtawskiego Tischner przeciwstawiał sobie: a) „autentyczne” chrześcijaństwo Ewangelii, b) tomizm, c) współczesną naukę i filozofię. Tomizm jest w kolizji z obu pozostałymi elementami przeciwstawienia, natomiast niejasny w wywodach Tischnera wydał się Półtawskiemu związek chrześcijaństwa z filozofią i nauką.

Czyżby Tischner – pytał – uważał naukę i filozofię współczesną *in toto* za szczególnie „chrześcijańską”? Wydaje się, że nie. Wyjście proponowane przez niego jest, jak zobaczymy za chwilę, inne: głosi on niemożliwość i bezsensowność syntezy intelektualnej obejmującej wszystkie nauki i – *a fortiori* – takiej, jaka by objęła zarówno nauki, jak i dane Objawienia. Wyznaje po prostu teorię „wielu prawd”<sup>56</sup>.

Pytanie nie było błahe. Cztery lata później, w polemice z Turowiczem, Tischner mocno postawił kontrowersyjną dla niektórych polemistów tezę (tutaj widzimy jej genezę), że filozofia współczesna jest jak nigdy wcześniej przesiąknięta chrześcijańskimi inspiracjami i wartościami, dlatego właśnie, chcąc uprawiać filozofię inspirowaną chrześcijaństwem, ku niej trzeba się zwracać. Tezy tej konsekwentnie bronił w odpowiedziach na krytyczne głosy adwersarzy.

W ramach przeciwstawienia: tomizm – nauka współczesna ważnym kontekstem polemik z tomizmem uczynił Tischner w *Schyłku...* filozofię nauki i metodologię nauk. Czerpiąc z nich obficie, dowo-

54 A. Półtawski, *O metodzie naukowej, pogańskim realizmie i chrześcijańskim idealizmie*, „Znak” 1970, nr 193–194, s. 991.

55 Kilka lat później podobnie ustawiał swoje polemiki z M. Gogaczem sam Tischner i wzbudzały one u Gogacza podobne reakcje.

56 A. Półtawski, *O metodzie...*, s. 992.

dził anachroniczności tomizmu. Otóż do jakości tych odniesień Półtawski odniósł się z dużą rezerwą. Zakwestionował stanowczą, uogólniającą tezę, jakoby dla współczesnej nauki doświadczenie („to, co dane lub może być dane”) stanowiło nieprzekraczalny horyzont dążeń poznawczych, i jej konsekwencję: że tomizm permanentnie poza to doświadczenie wykraczając, stał się metodologicznie anachroniczny<sup>57</sup>. „Całe te wywody – twierdził Półtawski – opierają się na niewyjaśnionym i wieloznacznym pojęciu »doświadczenia« i »tego, co dane« czy »zjawiska«”<sup>58</sup>. Nie ma czegoś takiego, uważał, jak uniwersalny, „obowiązujący model naukowości”, a matematyczne przyrodoznawstwo nieustannie wykracza poza „możliwe doświadczenie”, konstruując modele teoretyczne wyjaśniające hipotezy formułowane na podstawie obserwacji zjawisk. Matematyczne przyrodoznawstwo „[...] buduje [...] właśnie pewne dedukcyjnie uporządkowane teorie matematyczne, w których występują całe plejady bytów niedanych »bezpośrednio« (patrz współczesne badania budowy materii)”<sup>59</sup>. Więcej, jeśli tak stawiać sprawę, sugerował autor polemiki, nasuwa się wniosek, że inkryminowana przez Tischnera tomistyczna koncepcja przedmiotu nauki jest zgodna z koncepcją matematycznego przyrodoznawstwa. Nie można uważać, twierdził ponadto, że którykolwiek z preferowanych przez autora *Schyłku...* nurtów filozofii wyraża po prostu obowiązujący współcześnie model naukowości. Z Tischnerowskich analiz Półtawski wyciągnął natomiast wniosek, że „w tischneryzmie model ten jest modelem idealistycznej filozofii świadomości, nie zaś np. fizyki matematycznej”<sup>60</sup>. Sugerował w ten sposób, jak się zdaje, że rzeczowe rozważania na ten temat powinny iść za praktyką badawczą określonych typów nauk szczegółowych, matematyczno-przyrodniczych, a nie za generalizującą filozoficzną spekulacją.

Półtawski nieufnie odnosił się ponadto do sposobu posługiwania się przez Tischnera terminem „substancjalizm”. Filozof z Łopusznej, jego zdaniem, bez rzeczowych odniesień do źródeł,

57 Zob. J. Tischner, *Schylek...*, s. 16.

58 A. Półtawski, *O metodzie...*, s. 992.

59 Ibidem, s. 992–993.

60 Ibidem, s. 993.

twierdził, że tomizm głosił „skrajny” substancjalizm, skrytykowany skutecznie przez nowożytne przyrodoznawstwo i fenomenologię. Półtawski nie potrafił dociec, co Tischner, mówiąc o skrajnym substancjalizmie, ma w istocie na myśli, i czy zgodziłby się na przykład na substancjalizm „umiarkowany”. „Z tekstu artykułu zdaje się jednak wynikać, że dla Tischnera substancjalizm jest w gruncie rzeczy równoznaczny z realizmem”<sup>61</sup>.

Podobne wątpliwości, tym razem w kontekście Tischnerowskich rozważań na temat koncepcji łaski uczynkowej w tomizmie, wzbudzało u Półtawskiego użycie terminu „świadomość” oraz rozważania na temat tomistycznego „modelu ludzkiej świadomości”, zaskakująco, zdaniem autora *Schyłku...*, formalnie zbieżnego z modelem świadomości w... psychoanalizie. Tischner odwoływał się tu najprawdopodobniej do swoich badań, których pokłosiem był opublikowany w „Znaku” trzy lata wcześniej esej o antynomiach psychologii racjonalnej tomizmu oraz psychologii doświadczałnej, „przełamywanych” przez psychologię fenomenologiczną<sup>62</sup>. Otóż według Półtawskiego zdystansowanie się w *Schyłku...* zarówno od tomistycznej, jak i od psychoanalitycznej koncepcji świadomości<sup>63</sup> wiązało się nie tylko z tym, że tischneryzm nie przyjmuje nauki współczesnej *in toto* („realistyczna psychoanaliza jest także »be«”), lecz również z tym, że zasadniczy opór tischneryzmu budzi nie tyle może tomizm czy jak najbardziej współczesna psychoanaliza, ile po prostu realizm. Półtawski nie dawał przy tym wiary tezie głoszonej w *Schyłku...*, że „ogromna większość współczesnych kierunków psychologii i filozofii” odeszła od tomistycznego, *ergo*: i psychoanalitycznego, „realistycznego” modelu świadomości, od realizmu *tout court*.

W *Schyłku...* bodaj najistotniejszą kategorią interpretacyjną była kategoria syntezy. Na dwudziestu stronach tekstu – przypominę – autor użył tego terminu około pięćdziesięciu razy, w dwóch,

61 Ibidem, s. 994.

62 Zob. odpowiednie fragmenty poprzedniego rozdziału, tam też odniesienie do źródła.

63 Z wywodów Tischnera wynikało również, zdaniem autora omawianej polemiki, że utożsamia on koncepcję człowieka z koncepcją świadomości i że psychoanaliza, jak tomizm, jest koncepcją realistyczną.

w zasadzie zbliżonych do siebie kontekstach znaczeniowych. Raz chodziło o syntezę (wyjaśniającą) danych Objawienia z filozofią arystotelesowsko-tomistyczną, tak by można było stosownie do potrzeb dokonywać wzajemnej substytucji pojęć obu syntetyzowanych kompleksów treści znaczących. Innym razem chodziło o ideę syntezy – to użycie było już bardziej wieloznaczne – przyświecającą pewnemu modelowi uprawiania nauki, w tym oczywiście i filozofii, przy czym teza: „z punktu widzenia współczesnej idei poznania naukowego koncepcja »syntezy wyjaśniającej« nie posiada dla nauki żadnego istotnego znaczenia”<sup>64</sup>, dezawuowała – w przekonaniu Tischnera – tomizm, który rozumiał właśnie jako doktrynę programowo syntetyzującą<sup>65</sup>. „Filozofia tomistyczna – pisał – była, jak wiadomo, filozofią głębokiej syntezy danych Objawienia chrześcijańskiego z podstawowymi danymi filozofii racjonalnej typu arystotelesowskiego”<sup>66</sup>.

Otóż Półtawski nie odniósł się do tego typu skojarzeń, raczej błędnych. Konia z rzędem temu, kto w filozoficznych tekstach na przykład tomistów egzystencjalnych, których Tischner przede wszystkim miał zazwyczaj na myśli, polemizując z tomizmem, znajdzie sugerowane przez niego substytuty pojęciowe; kto w tekstach metodologicznych, takich jak choćby *Z teorii i metodologii metafizyki*, znajdzie opracowanie owej anachronicznej „idei syntezy wyjaśniającej”, przyświecającej rzekomo uprawianiu realistycznej filozofii bytu; kto wskaże w metafizycznym/teoretycznym działaniu „ideę uniwersalnej dedukcji”, cokolwiek miałoby to znaczyć, która zdaniem Tischnera organizować miała metafizyczną teorię. W poszukiwaniu kolejnych elementów tischneryzmu Półtawski komentował natomiast z punktu widzenia problemu syntezy wywody Tischnera poświęcone aktualnym koncepcjom filozofii, które ten formułował

64 Zob. J. Tischner, *Schylek...*, s. 15.

65 Ibidem: „W perspektywie obowiązującego nas dzisiaj modelu naukowości – stanowczo stwierdzał autor – koncepcja filozofii jako nauki syntetyzującej nie tylko straciła na atrakcyjności, ale także utraciła naukowo zrozumiały sens. Uniwersalna synteza typu tomistycznego jest z racji ściśle teoretycznych niemożliwa do urzeczywistnienia, a nawet niemożliwa do konsekwentnego wyobrażenia”.

66 Ibidem, s. 2.

w oparciu o ustalenia współczesnej teorii nauki. Nie przekonywały zatem autora polemiki konstatacje, że po wyeliminowaniu wieloznaczności zawartych w idei syntezy powszechnie odstąpiono od dążeń uniwersalnie syntetyzujących w nauce i filozofii na rzecz analizy odrębnych obszarów rzeczywistości i dbałości o koherencję „teorii regionalnych”. Uważał, że w tischneryzmie skutkuje to „teorią wielu prawd” (także wielu niezgodnych ze sobą światów poszczególnych nauk), opartą na swoistym idealizmie, bo „nauka – w tym ujęciu – nie bada poszczególnych dziedzin jednego ostatecznie świata, a tworzy je różnie dla różnych swoich »światów«”<sup>67</sup>. Półtawski pisał:

Nie wiem, kto – zdaniem Tischnera – udowodnił, że „warunki syntezy uniwersalnej są niemożliwe do realizacji” w tym znaczeniu, że nie należy się o taką syntezę – w ż a d n y m ze znaczeń tego słowa – starać i że tylko regionalne teorie mogą być koherentne<sup>68</sup>.

Nie wiem też – pytał dalej – jak Tischner wymierzył „większość” filozofii współczesnych, które z syntezy (w tym wielorakim i niezbyt sprecyzowanym, ale zawsze niemożliwym rzekomo do realizacji sensie) zrezygnowały. Bo nawet on sam, głosząc pewien „obowiązujący model nauki”, głosi przynajmniej pewną jedność metodologiczną nauk; choć z jego rozważań wynikałoby raczej – jak widzieliśmy – że takiego modelu właściwie nie ma – przynajmniej, jeśli zaliczymy do nauki fizykę teoretyczną i wyniki badań psychologii głębi<sup>69</sup>.

Za groteskowe uznał Półtawski rozważania Tischnera na temat idei nauki syntetyzującej jako podstawowej normy dla „całej

---

67 A. Półtawski, *O metodzie...*, s. 995.

68 Ibidem, podkreśl. – A.P. „Takie ujęcie – wyjaśniał dalej swoje wątpliwości Półtawski – nie zdaje się mieć wiele wspólnego z »obowiązującym modelem nauki« takim, jak go rozumie wielu naukowców i filozofów. Nauka od początku dążyła do racjonalnego opanowania umysłem całej rzeczywistości, całego realnego świata i nie wydaje się, aby teza o wielości rzeczywistości w sensie braku zgodności między poszczególnymi jej regionami była bezspornym czy nawet prawdopodobnym elementem takiego modelu”.

69 Ibidem.

nauki chrześcijańskiej” i na temat problemów natury moralnej, które wiążą się z tym dla naukowca chrześcijanina<sup>70</sup>. Któż bowiem twierdzi – pytał – że nauka jest wyłącznie syntezą, a synteza typowo chrześcijańską metodą badawczą? Czym innym – czego według Półtawskiego Tischner nie rozróżniał – jest przecież idea nauki lub filozofii jako spójnej, syntetyzującej całości, „czym innym zaś jakaś przedziwna koncepcja nauki jako związanej »bez reszty idea syntezy«”<sup>71</sup>. Stawiał Półtawski i inne pytania związane z uwagami Tischnera na temat roli syntezy w nauce i filozofii, które brały się stąd, że nie potrafił rozeznaczyć się co do znaczenia używanego w nich pojęcia syntezy. Uznał natomiast syntezę we wskazanym przez siebie sensie, oprócz analizy, za istotny teoriiotwórczy faktor współczesnej nauki i filozofii.

W swojej obszernej analizie *Schyłku...* nie był Półtawski przekonany zanegowaniem możliwości syntezy Objawiania z filozofią opartą na arystotelesowskim modelu naukowości, w związku z rzekomą antynomią Objawienia i filozofii typu arystotelesowskiego. Synteza, twierdził, nie mogłaby dojść do skutku już to na mocy sprzeczności między syntetyzowanymi całościami, już to przy braku elementów wspólnych, już to w razie odmowy sensu syntetyzowania, gdy stwierdza się niemożność oddania istoty chrześcijaństwa w kategoriach poznania naukowego (a ku temu właśnie, jak się zdaje, skłaniał się Tischner). Powstanie niegdyś teologii spekulatywnej było dla Tischnera wynikiem głębokiego dialogu wiary i wiedzy – dlaczemu zatem, pytał Półtawski, nie można takiego dialogu powtórzyć na innym szczeblu?

Autor omawianej polemiki odniósł się także do kwestii autentyczności doświadczenia chrześcijaństwa, podniesionej przez Tischnera w związku z tezą o kryzysie katolicyzmu, wygenerowanym przez współczesne głębsze poznanie i przeżycie Ewangelii. Nie kwestionując pierwszego, Półtawski nie rozumiał, jak Tischner potrafił ocenić drugie i porównując z minionymi – „od Apostołów do św. Tomasza i dalej aż do dzisiaj” – stwierdzić, że dzisiejsze przeżywanie Ewangelii jest głębsze. Brakowało Półtawskiemu w *Schyłku...* uwag na

70 J. Tischner, *Schylek...*, s. 16.

71 A. Półtawski, *O metodzie...*, s. 996.

temat swoistości autentycznego chrześcijaństwa, tak jak pojmował je jego autor; uwag innych niż te, które ujmowały owo autentyczne chrześcijaństwo na tle negatywnego układu odniesienia – chrześcijaństwa tomistycznego. Tomizm jako systematyzacja prawd wiary oczywiście nie był i nie jest w stanie przewidzieć wszystkich możliwych doświadczeń religijnych, ale Tischner nie wskazał tych, których dotychczasowa teologia, bliska tomizmowi, nie mogłaby zaaprobować. „Trzeba by jakoś pokazać – pisał – że w ramach autentycznego chrześcijaństwa takiego, jak je rozumie nasz Kościół, istnieje taka kategoria wartościowych przeżyć religijnych, które stoją jakoś w sprzeczności z doktryną tej teologii”<sup>72</sup>. Nie godził się Półtawski również z tezą, że tomizm pomija zawartą w Objawieniu „teorię wartości”, i z upraszczającym utożsamieniem historycznej doktryny katolickiej z „chrześcijaństwem tomistycznym”.

Konkludując, uznał Półtawski tischneryzm, w teorii poznania, za:

[...] swoisty antyracjonalizm, polegający na przyjęciu „obowiązującego modelu nauki”, według którego nie może istnieć jednolity obraz świata i jedna prawda naukowa i w konsekwencji odrzucający możliwość stworzenia syntezy chrześcijańskiej, obejmującej zarówno taką prawdę, jak i treść Objawienia; w ontologii – idealistyczną koncepcję człowieka i rzeczywistości; w metodologii przyjęcie za „powszechnie uznane” tez, które akurat przyjmujemy sami i za „podważone przez naukę” tych, które nam się nie podobają, oraz przyznanie wyższej ścisłości naukowej metodzie egzystencjalizmu Heideggera niż metodzie fizyki matematycznej; a także awersję do syntezy w nauce i filozofii, uzasadnioną w teorii dość osobliwie względami etycznymi, w praktyce zaś zanegowaną przez samo opublikowanie omawianego, bardzo pryncypialnie syntetyzującego artykułu<sup>73</sup>.

Ponadto, akcentując historyczność filozofowania, tischneryzm stawia pod znakiem zapytania sens syntezy filozofii i chrześcijaństwa;

---

<sup>72</sup> Ibidem, s. 998.

<sup>73</sup> Ibidem, s. 998–999.

jednocześnie zdaje się proponować – i tu napięcie – budowanie nowej teologii w oparciu o elementy współczesnej idealistycznej filozofii świadomości.

Wątpliwości i pytań w związku z tischneryzmem było zatem sporo. Wzbudziły one nieskrywaną irytację krytykowanego, którego replice przyświecało hasło: jedno wielkie nieporozumienie. W swojej odpowiedzi filozof z Łopusznej wykazywał, że tekst Półtawskiego dramatycznie rozmija się z linią jego artykułu, cechy zaś tischneryzmu uznał bardziej za epitety niż trafne ujęcia pojęciowe jego wywodów. W niczym w zasadzie nie przyznając racji adwersarzowi, doprecyzowywał swoją wypowiedź, odznajując się przede wszystkim od przypisanego mu idealizmu transcendentalnego („idealizmu w ontologii”)<sup>74</sup>.

## Niewczesne rozrachunki?

W tekście – *Przedwczesne podzwonne tomizmowi?*<sup>75</sup> – Antoni B. Stępień zwięźle wypunktował wątpliwości, które wzbudził w nim nie tylko Schyłek..., lecz także wcześniejsze wypowiedzi jego autora<sup>76</sup>. Powinny one, stwierdzał, doczekać się już wcześniej należytej odpłaty ze strony tomistów. Ostatecznie dopiero publikacja ze stycznia 1970 roku sprowokowała go do zabrania głosu. Ze względu na zróżnicowany charakter uwag Stępnia wskażę na kwestie, moim zdaniem, najistotniejsze.

Po pierwsze, nie ma antynomii, bo nie ma sprzeczności – uważał jak Półtawski – między logiką Objawienia a teologią tomistyczną i Tischner choć taką sprzeczność stwierdził, to jej nie wykazał<sup>77</sup>. Po prostu nie można zasadnie mówić o sprzeczności między

74 J. Tischner, *O co właściwie chodzi?*, „Znak” 1970, nr 193–194, s. 1021.

75 A.B. Stępień, *Przedwczesne podzwonne tomizmowi?*, „Znak” 1970, nr 193–194, s. 999–1001.

76 Chodziło o przedstawione w poprzednim rozdziale krytyczne wobec tomizmu wypowiedzi Tischnera z artykułu *W kręgu spraw psychologii i filozofii*.

77 U Tischnera, przypomnę, czytamy: „Antynomia między wewnętrzną logiką Objawienia chrześcijańskiego a wewnętrzną logiką spekulatywnej teologii

teocentryzmem a chrystocentryzmem, *ergo*: odpowiednio między metafizyką/teologią a aksjologią. Jest różnica, lecz różnica nie czyni sprzeczności ani antynomii.

Po drugie, Tischner w *Schylku...* przywołał artykuł Wacława Świerzawskiego: *Egzegeza biblijna i teologia spekulatywna u św. Tomasza z Akwinu* jako historyczną ilustrację dla tezy o całkowitym zdeterminowaniu teologii spekulatywnej przez dedukcyjny schemat metafizyki tomistycznej. Skutkować to miało właśnie jej sprzecznością z aksjologiczną, jakościową „logiką Objawienia”, która w formalnych schematach tomizmu po prostu, jego zdaniem, się nie mieści. Otóż wydaje się, że filozof z Lublina również, choć nie wprost, do analiz Świerzawskiego nawiązywał (a być może był po prostu tego samego zdania) – ten bowiem na temat swoistości teologii spekulatywnej Tomasza pisał w swoim szkicu między innymi:

Dane Pisma Świętego, które stanowią dane teologii pozytywnej, rozwijają się i dopełniają w spekulatywnym teocentryzmie przez Chrystocentryzm i historię zbawienia. Realizując harmonię istniejącą pomiędzy teocentryzmem i chrystocentryzmem, teologia spekulatywna ogranicza swoje zadania do swego zakresu – wprowadza współczesny język do wyrażania danych objawienia i przedstawia teorie mające pomóc w rozumieniu objawienia, ale wskazuje przy tym zawsze na fundament, który nie zmienia się nigdy<sup>78</sup>.

Zatem, zdaniem Świerzawskiego (i do tych uwag, być może, Stępień nawiązywał), nie ma rozziwu między teologią spekulatywną tomizmu a Objawieniem. Przeciwnie, autor *Egzegezy...* widział na tym polu, wbrew temu, czego w jego tekście doszukał się Tischner, harmonijne dopełnianie się. Stępień pisał zaś: „Sprzeczność taka może zachodzić jedynie na gruncie pewnej filozofii lub teologii,

---

tomistycznej wynika z połączenia w jednej i tej samej syntezie naukotwórczej dwóch zasadniczo różnych struktur logicznych: metafizycznej, w której schematem obowiązującym jest formalny schemat »od zasad do wniosków«, i aksjologicznej, w której obowiązuje schemat »jakościowy« – kto uznał i co uznał”. Zob. J. Tischner, *Schylek...*, s. 8.

78 W. Świerzawski, *Egzegeza biblijna i teologia spekulatywna...*, s. 37.

którą Tischner – świadomie lub nieświadomie – czytelnikowi zdaje się podsuwać. To jednak nie obciąża tomizmu”<sup>79</sup>.

Po trzecie, autor omawianej wypowiedzi (i nie tylko on) nie potrafił się odnaleźć w tomizmie w wykładni Tischnera. Innymi słowy, nie podzielał ani Tischnera rozumienia tomizmu, ani tym bardziej przekonania o jego schyłku. Przeżywał się tomizm tradycyjny, na to się godził, ale nie tomizm w ogóle.

Po czwarte wreszcie, dystansując się, jak Bortnowska, od programowej tezy Tischnera, aby „objawiać Objawienie”, Stępień stwierdził, że walka o lepszą teologię musi być walką o filozofię w teologii (a „lepszą filozofię zastąpić można jedynie gorszą – uważał – racjonalizm irracjonalizmem”<sup>80</sup>). Za Kamińskim i Krąpcem zauważał przy tym, że tomizm jest świadomy roli, jaką odgrywa w teologii, w duchu zaś szkoły lubelskiej dodawał, że upominanie się o tomizm jest upominaniem się nie o doktrynę, lecz o filozofię i teologię *tout court*, jako formę zaspokajania „typowo ludzkich aspiracji poznawczych”<sup>81</sup>.

## Między wolnością a prawdą

Dyskusyjnej, a nie tylko polemicznej wypowiedzi dominikanina Jacka Salija, opublikowanej pod tytułem *Duch prawdy, Duch wolności*, warto przyjrzeć się bliżej. W zestawieniu z innymi wyróżnia się przenikliwością. W pierwszym kontakcie, wyznawał Salij, odebrał tekst Tischnera za nieporozumienie, za jeszcze jeden przykład przebrzmiałej już krytyki przedsoborowego katolicyzmu, dziwiąc się, że ceniony przezeń autor „zdecydował się coś takiego napisać i opublikować”. Głębsze jednak pochylenie się nad *Schylkiem...* przerodziło się w uznanie, ale i wzmocniło sprzeciw. Salij uznał, że artykuł Tischnera, posługujący się w tytule „tomistyczną etykietką”,

79 A.B. Stępień, *Przedwczesne podzwonne...*, s. 1000.

80 „Nikt oczywiście nie chce powiedzieć – pisał – że tą filozofią musi być zinstytucjonalizowany, zwerbalizowany, eklektyczny, zachowawczo nastawiony tomizm”. Ibidem, s. 1001.

81 Ibidem.

dotyczy nie tyle doktrynalnej swoistości tomizmu, ile jego uprzywilejowanej pozycji i że w imię wolności myślenia oraz pluralizmu nurt ten krytykowany jest po to, by autor mógł zdecydowanie odciąć się od preferowania w Kościele wyłącznie takiej myśli, która uznana została za wpływającą bezpośrednio z Objawienia<sup>82</sup>. Tischner miał w ten sposób postulować swoisty „leseferyzm ideologiczny”, który Salij wyraził następująco:

[...] nie przeszkadzajmy żadnej myśli deklarować swej zgodności z Objawieniem i konfrontować się swobodnie z innymi systemami; dla Kościoła nie ma filozofii uprzywilejowanych ani filozofii podejrzanych, są tylko ludzie wierzący, którzy próbują swoją wiarę zobaczyć jako w pełni zharmonizowaną z rzeczywistością i w tym celu sięgają do rozmaitych systemów filozoficznych<sup>83</sup>.

Taka interpretacja *Schyłku...*, na którą Tischner zapewne by przystał, ewokowała wszelako pytanie, czy istotnie wszystkie filozofie znajdujące się w horyzoncie zainteresowań katolików są wobec Objawienia równorzędne? Deklarując, że nie zamierza odgrywać roli adwokata tomizmu (depiedestalizacja tomizmu, wierzył, wyjdzie mu tylko na dobre, zahamuje – pisał z właściwą braciom kaznodziejom swadą – ekspansję roju miernoty wśród adeptów tomizmu), świadomy negatywnych konsekwencji forsowania priorytetów, Salij skłonny był, mimo wszystko, bronić specjalnego statusu w Kościele tych filozofii, które z „natury rzeczy” bliższe są chrześcijaństwu niż inne. Zajął zatem w kwestii relacji filozofia – chrześcijaństwo stanowisko podobne do Półtawskiego. Docenił „kapitalne” uchwylenie przez Tischnera wielopostaciowego zjawiska instytucjonalnej, nobilitującej teologizacji uprzywilejowanych filozofii, petryfikującej i uwsteczniającej w istocie myśl filozoficzną katolicyzmu, odrzucił jednak zasadność recepty Tischnera, pytając: czego spodziewać się można po filozoficznym leseferyzmie w łonie katolicyzmu?

82 J. Salij, *Duch prawdy, duch wolności*, „Znak” 1970, nr 193–194, s. 1002.

83 Ibidem.

Razem z Tischnerem – pisał – boję się Kościoła, w którym trzeba myśleć na komendę. Ale boję się również Kościoła, jaki – wydaje mi się – on chciałby budować, Kościoła-wieży Babel. Boję się Kościoła, w którym każdy myśli i mówi, co mu się podoba. Jeśli się proponuje ideologiczny liberalizm, trzeba się liczyć z konsekwencjami. Szczególnie boję się konsekwencji takiego liberalizmu w dziedzinie wiary: wiadomo przecież, jak często z określonych założeń filozoficznych mogą owocować – czasem nawet nieoczekiwane – twierdzenia teologiczne. Przyjmując na przykład pewne kierunki myślowe, trudno byłoby zachować w sensie dosłownym naukę Kościoła, że Eucharystia jest naprawdę Ciałem i Krwią, że naprawdę zmartwychwstajemy, że naruszenie Bożego przykazania jest w każdej sytuacji złem i grzechem, że Chrystus jest Odkupicielem, a nie tylko Wzorem do naśladowania<sup>84</sup>.

Krótko mówiąc – refleksyjny dystans chrześcijaństwa/katolicyzmu wobec filozofii jest potrzebny, ale nie wobec wszystkich filozofii jednakowo.

Specjalny opór Salija wzbudziły poglądy autora *Schyłku...* na temat istoty Objawienia – miała nią być, cytował Tischnera, „nauka o Jezusie i o tym, w co On wierzył i innym do wierzenia podawał”. Objawienie dla Tischnera nie niosło ze sobą żadnej nowej metafizyki, ale wizję wartości i ich realizacji na wzór Chrystusa. Otóż oddalając zarzut płytkiego moralizatorstwa, jaki pod adresem Tischnera można by, uważał, postawić odnośnie do jego ujęcia istoty chrześcijaństwa, a wyrażając swoje, jak się zdaje, teologiczno-filozoficzne *credo*, pisał:

Ale chrześcijaństwo to coś nieskończenie więcej niż nauka Chrystusa i naśladowanie Chrystusa. Chrześcijaństwo w swojej istocie to radosna nowina o odkupieniu, którego dokonał Chrystus przez Krzyż i Zmartwychwstanie. Chrystus jednak przyniósł nam nową metafizykę: nową wizję historii [...]; nową wizję człowieka [...]. Oczywiście, jest to metafizyka nierozzerwalnie złączona z aksjologią, i bez niej byłaby nieporozumieniem i pustką. Niemniej nie

---

84 Ibidem, s. 1003.

aksjologia stanowi istotę chrześcijaństwa – a tak zrozumiałem ks. Tischnera – ale właśnie metafizyka<sup>85</sup>.

W konkluzji swojej wypowiedzi autor omawianego tekstu pytał, czy rzeczywiście skazani jesteśmy na wybór między Kościołem, w którym „myśli się na komendę”, a Kościołem-wieżą Babel: „Czy naprawdę prawda i wolność muszą być rozdzielone? Czy ten sam Duch Święty, który w nas jest obecny, nie jest zarazem Duchem Prawdy i Duchem Wolności?”<sup>86</sup>. Pytania tak sformułowane nie doczekały się bezpośredniej odpowiedzi, co nie znaczy, że nie było jej wcale. Newralgiczną kwestię, która dochodzi w nich do głosu, ująć można chyba następująco: kto jest depozytariuszem Prawdy i jak, za pomocą jakich narzędzi, artykułować jej treść? To zaś otwiera pryncypialny teologiczny spór o autorytet w Kościele, o zaufanie w interpretacji Objawienia i istotę katolicyzmu. Salij, wskazując problem wyboru między ortodoksją, czyli doświadczeniem kumulującym się w tradycji, a spontaniczną jej rewizją, był przekonany – nie on jeden, *vide* przykład Półtawskiego czy Kamińskiego – że jednak nie wszystkie filozofie w oczekiwany przez Kościół sposób harmonizują z Objawieniem. Bez wskazywania na tomizm z budzącym respekt przekonaniem zwracał uwagę przede wszystkim, jak Kamiński<sup>87</sup>, na filozofie metafizyczne<sup>88</sup>.

---

85 Ibidem, s. 1004.

86 Ibidem.

87 S. Kamiński, *Filozofia a teologia*, w: idem, *Światopogląd, religia, teologia*, Lublin 1998, s. 173–174.

88 Po latach, być może w oparciu o wieloletnie doświadczenie życia w teologicznej wieży Babel, w artykule *Jakiej filozofii potrzebuje teologia?* („Forum Teologiczne” 2011, nr 12, s. 19–20) Salij sformułował, głównie za *Fides et ratio*, wyjątkowo liberalne kryteria przydatności: 1) orientacja na prawdę w dociekaniaх filozoficznych, 2) stawianie pytań o sens świata i człowieka z wiarą, że można je poznać, 3) współmyślenie z innymi w atmosferze dialogu i przyjaźni, 4) dopełnianie prawdy miłością i dobrem, 5) pokora i 6) moralna prawda filozofujących. Niewiele opcji filozoficznych nie byłoby w stanie spełnić tych kryteriów. O jaką zatem teologię chodzi? Okazuje się, że – jak pisał J.Z. Słowjewski (Hamilton) – „o filozofię najtrudniej, gdy trudno o jakieś inne poza filozofią lekarstwo”.

Reakcja Tischnera na uwagi/wątpliwości Salija uświadamia specyfikę publicystycznych dyskusji filozoficznych, stanowiących przedmiot tego opracowania: płynną adekwatność sądów, nieuchronność niedopowiedzeń, sytuacyjną zmienność akcentowania ważności głoszonych tez jako sposób na uniknięcie kłopotliwej dyskusji, ryzyko nadinterpretacji, potrzebę w związku z tym stałej gotowości do korekty poglądów, a jednocześnie niełatwą rolę zakładnika wypowiedzianych słów. W kontekście zaś przedstawianej dyskusji świadczy o zasadności pytania Salija: „Ciekaw jestem ogromnie, czy protestuję przeciwko rzeczywistym poglądom Tischnera, czy może tylko przeciw niektórym nie dość jasnym jego sformułowaniom?”<sup>89</sup>. Rzeczywiście, odnosząc się do kwestii Kościoła a wieża Babel, autor *Schyłku...* uderzył w wysokie tony:

Ale preferencja „systemów” w ramach chrześcijaństwa czy katolicyzmu mniej mnie tutaj interesuje. Artykuł mój był poświęcony w ostatecznym rozrachunku sprawom epistemologii. Najpoważniejszy zarzut, jaki postawiłem tomizmowi, był ten, że nie stawia on nowych pytań filozoficznych, nie inspiruje problemów naukowych naprawdę nowych i nie dysponuje odpowiednią metodyką, w oparciu o którą można by robić prawdziwe odkrycia naukowe i filozoficzne. Pluralizm, o który mi szczególnie chodziło, ma być przede wszystkim pluralizmem *m e t o d y c z n y m*. Chodzi o zaaszczepienie myśli chrześcijańskiej nowych metod badania świata i chrześcijaństwa. Pod tym względem jestem za „wieżą Babel”, zaznaczając, że w nauce nie jest ona możliwa do urzeczywistnienia. Metody naukowe kontrolują się tutaj nawzajem, odsłaniają zarówno swe perspektywy, jak ograniczenia. Nic nie jest bardziej „nietolerancyjne” niż krytyka naukowa. Ale też nikt oprócz niej nie jest tutaj kompetentny. I proszę nie podejrzewać, że za metodą idzie system [...]. Postulat pluralizmu metodycznego jest szczególnie aktualny w Polsce, gdzie kryzys religijności przybrał formę kryzysu katolicyzmu wśród inteligencji. Wydaje mi się, że ten pluralizm może być dopiero fundamentalnym warunkiem powstania polskiej wersji „oświeconej” duchowości chrześcijańskiej, własnej, a zarazem

89 J. Salij, *Duch prawdy...*, s. 1004.

uniwersalnej. I, powiedzmy to otwarcie, propozycja takiego pluralizmu nie wynika z jednostronnej fascynacji czymkolwiek lub kimkolwiek, lecz z czegoś bardziej elementarnego, co na swój sposób jest udziałem każdego chrześcijanina – z codziennej troski mieskiego proboszcza, który odważy się mieć oczy trochę otwarte<sup>90</sup>.

Zatem za kryzysem katolicyzmu, za aktami apostazji stoi ostatecznie niewydolność epistemologiczna tomizmu; potrzebny jest w związku z tym pluralizm metodyczny myśli chrześcijańskiej, nie jest on jednak możliwy w nauce (gdzie metody kontrolują się nawzajem), ale szczególnie aktualny jest w Polsce... – potrzeba chyba dalszych wyjaśnień.

Jeśli było to wskazanie kierunku działania w rozpoczynającej się właśnie, jak chciał Tischner, „epoce potomistycznej”, to trzeba powiedzieć, że o metodycznej innowacyjności w naukach filozoficzno-teologicznych „Znak” parokrotnie informował polskiego czytelnika w latach sześćdziesiątych, między innymi w związku z tematyką obrad soboru<sup>91</sup>. Postulat nie był zatem niczym nowym. Jeśli zaś brać pod uwagę ówczesny kontekst polski, to w ocenie *status quo* – które na pewno nie wypadało jeszcze wówczas najlepiej, ale przecież nie całkowicie negatywnie (*vide Osoba i czyn* Karola Wojtyły) – brać warto pod uwagę, jak czynił to Kisiel, także polityczne położenie katolicyzmu polskiego. Z tego zaś punktu widzenia było to nie tylko ryzykowne przedsięwzięcie dla giganta, lecz także wyraz jakiegoś fundamentalnego rozczarowania rezultatami *Vaticanum II*, które Tischner podzielał, jak się zdaje, z Turowiczem.

## O warunkach filozofii adekwatnie harmonizującej z Objawieniem

Stanisław Grygiel, absolwent kulowskiej filozofii i jeden z ówczesnych redaktorów „Znaku”, w swojej wypowiedzi zatytułowanej *Język*

90 J. Tischner, *O co właściwie chodzi?...*, s. 1026–1027, podkreśl. – J.T.

91 Zob. np. „Znak” 1968, nr 169–170 oraz M. Jaworski, *Kronika współczesnej filozofii religii*, „Znak” 1966, nr 149, s. 1132–1150.

*filozofii a język Objawienia* – podnosił w niej problem przystawiania filozofii do Objawienia – ujął *Schylek*... jako próbę odpowiedzi na fundamentalne pytanie „o możliwość syntezy wyjaśniającej i uzasadniającej dane Objawienia przez dane nauki i filozofii”<sup>92</sup>. Starał się, jak Bortnowska, raczej współmyśleć z Tischnerem nad podjętymi problemami, niż po prostu z nim polemizować. Zgodził się z tezą (i uznał ją za centralną w wypowiedzi filozofa z Łopusznej), że nie ma jak dotąd filozofii posiadającej adekwatne narzędzia do ujęcia faktu Objawienia. Nie ma sensu wobec tego absolutyzować żadnej z nich, a każdej, gdy wypełni swą rolę, trzeba po prostu dać odejść. Zdystansował się w ten sposób od przekonań tych oponentów autora *Schyłku*..., którzy sugerowali, że realizm stanowi typ filozofii najlepiej zestrajający się z Objawieniem (*eo ipso* najlepiej nadaje się do jego racjonalizacji).

Otóż Grygiel starał się pogłębić temat, wskazując w interrogatywno-retorycznej formie warunki, które poszukiwana filozofia (synteza wyjaśniająca) powinna spełniać. Pytał:

[...] czy istnieje możliwość takiej filozofii, która by dysponowała podobnym do biblijnego językiem, tzn. językiem dwupłaszczyznowym, dającym [...] podstawę dla egzystencjalnej obecności Słowa w słowie? Czy istnieje filozofia, która operując treściami nie gubiłaby na ich rzecz Rzeczywistości osobowej, która jest Tajemnicą? Czy istnieje możliwość takiej filozofii, która by uobecniała rzeczywistość niemożliwą do wyrażenia treścią jako taką; która by nie zamieniała tego rodzaju faktu w pojęcie<sup>93</sup>.

Szukając odpowiedzi na tak sformułowane pytania/warunki, stwierdził, że nie są dobrym materiałem na poszukiwaną syntezę wyjaśniającą filozofie typu esencjalnego, gdyż operują, jego zdaniem, zamkniętym systemem pojęć, oderwanych od konkretnego, także Konkretnego, którym jest absolutna Rzeczywistość. Język tych filozofii, nakładany na symboliczny język tekstu biblijnego, w związku z tym zawodzi, więcej – jest niszczący, prowokuje piętnowaną przez filozofa z Łopusznej teologizację tez filozoficznych. Przychylniej

92 S. Grygiel, *Język filozofii a język Objawienia*, „Znak” 1970, nr 193–194, s. 1004.

93 Ibidem, s. 1006–1007.

Grygiel spojrział natomiast – inaczej niż Tischner – na filozofię Tomasza z Akwinu w interpretacji egzystencjalnej, na tak zwany tomizm egzystencjalny, roszczący sobie również historycznie uzasadnioną pretensję do bycia filozofią najlepiej zharmonizowaną z Objawieniem. Za złe miał Tischnerowi programowe zgłajchszaltowanie tomizmu i upraszczającą tezę o kryzysie chrześcijaństwa tomistycznego. „Czy jednak – pytał mimo to – [...] filozofia egzystencjalna spełnia wspomniany na początku warunek podejścia do danych Objawienia? Czy język metafizyki egzystencjalnej operujący analogią bytu spełnia to zadanie?”<sup>94</sup>.

Tak i nie – odpowiadał. Tak, bo analogiczny, otwarty na symboliczny aspekt tekstów świętych język metafizyki egzystencjalnej (zorientowany na konkret) ma potencjał, by uobecniać, wyrażać rzeczywistość biblijną, tyle tylko – i tu, jak się zdaje, ograniczenie tomistycznej metafizyki egzystencjalnej w ujęciu Grygiela – że jedynie „[...] w aspekcie relacji: Absolut-warunek-Stwórca – przygodne-uwarunkowane-stworzone”<sup>95</sup>. Metafizyka ta, innymi słowy, jest przede wszystkim „filozofią stwarzania”. Rzecz w tym, że Objawienie nie wyczerpuje się – powiada Grygiel – w prawdzie o stwarzaniu, dotyczy bowiem konkretnego człowieka. Metafizyka „[...] musi ująć człowieka także w jemu właściwych strukturach, a język jej odpowiednio go wyrazić, tak by go uobecnić jako człowieka”<sup>96</sup>. Do zasobów językowych poszukiwanej filozofii należeć powinien zatem, oprócz języka wyrażającego strukturę bytu (język pierwszego stopnia), oprócz języka wyrażającego różnicę między człowiekiem i resztą świata (język drugiego stopnia), także język trzeciego stopnia – wyrażający i uobecniający jedyny, niepowtarzalny świat konkretnej jednostki internalizującej Objawienie. Jest to, powiada Grygiel, język w najściślejszym sensie symboliczny, a filozofia, która nim operuje, nie jest filozofią stwarzania, lecz zbawienia. Ze spotkania takiej filozofii z Objawieniem – snuł swoje przemyślenia – mogłaby powstać „właściwa teologiczna całość” oparta na mistyce. Wszelako:

---

94 Ibidem, s. 1008.

95 Ibidem, s. 1009.

96 Ibidem, s. 1010.

Czy istnieje taka filozofia poza poezją (prawdziwą)? Czy uda się ją stworzyć? Czy uda się odkryć logikę właściwą tego rodzaju filozofowaniu (żeby nie wpaść w niekontrolowane impresje)? Jeżeli odpowiedź jest twierdząca, to teza Tischnera, że żadnej filozofii nie można wiązać z nauką Kościoła głoszącą Fakt Objawiony, chyba powinna ulec modyfikacji<sup>97</sup>.

Oczywiście odpowiedzi twierdzącej w omawianym tekście Grygiel nie sformułował. Stwierdzał natomiast z dużym przekonaniem, by nie powiedzieć: ze stanowczością, że język niespełniający warunków „uobecniania” w medium symbolu nie nadaje się do wyrażania rzeczywistości/treści objawionej. Otóż język filozofii tradycyjnej – sugerował, odziewając się zarazem od tego, że ową szacowną filozofię podważa – nie dysponuje symbolicznym językiem trzeciego stopnia. Język zamknięty w schematach interpretacyjnych nie uobecnia, niestety, obietnicy Objawienia. Trzeba w związku z tym wyznaczyć tej filozofii granice kompetencji, unikać zwłaszcza abstraktyzacji systemów i systemowych tez.

Autor omawianej wypowiedzi, raczej przewidywalnej w konkluzjach, skłonny był spokojnie doszukiwać się generalnej intencji *Schyłku...* w postulatcie niewiązania Objawienia nierozzerwalnie „z tą czy inną współczesną koncepcją nauki, z tą czy inną filozofią”<sup>98</sup>. Kończąc swoje przemyślenia, stawiał wszakże Tischnerowi pytania:

[...] czy widzi możliwość filozofii operującej takim językiem, który by był adekwatny (względnie) tekstowi biblijnemu oraz w ogóle danym Objawienia? Myślę o języku symbolów. Czy tego rodzaju filozofia nie otwiera racjonalnej drogi do Objawienia<sup>99</sup>?

Kwestie te, jak zresztą cały tekst Grygiela – pisany przez „człowieka usiłującego coś w tym wszystkim zrozumieć”<sup>100</sup> – nie zainspirowały Tischnera, choć wydaje się, że podobnie jak Salij Grygiel

<sup>97</sup> Ibidem, s. 1011.

<sup>98</sup> Ibidem, s. 1013.

<sup>99</sup> Ibidem.

<sup>100</sup> Ibidem, s. 1004.

dobrze zrozumiał *intentio operis* jego wypowiedzi – postulat leseferyzmu ideowego w łonie katolicyzmu. Natomiast z perspektywy zadeklarowanego *intentio auctoris* (konsekwentnie podtrzymującego swoją prowokacyjną definicję spornej sytuacji) niewiele wnosił do dyskusji, którą gotów był on toczyć na wywołany tytułem temat. Filozof z Łopusznej w swojej odpowiedzi na wątpliwości podniesione przez dyskutantów szedł w stronę dookreślenia postulatu poszukiwania alternatywy dla ówczesnej filozofii chrześcijańskiej. Zaznaczył tylko, że jego reakcja na wątki wprowadzone do dyskusji przez Grygiela jest oczywiście afirmatywna, ale wymagałyby one osobnego potraktowania, odbiegają bowiem, uważał, od meritum dyskusji.

## Odpowiedź

Przypomnę bibliograficzne fakty. W lipcowo-sierpniowym numerze „Znaku” z 1970 roku, w bloku tematycznym: *Wokół artykułu „Schylek chrześcijaństwa tomistycznego”*, redakcja pisma zebrała razem (poza komentarzem Bortnowskiej, który ukazał się w styczniu, towarzysząc, jako pierwsza reakcja, *Schylkowi...*) wszystkie omówione tu głosy polemistów/dyskutantów i zestawiała je z odpowiedzią Tischnera zatytułowaną: *O co właściwie chodzi?* Część zamieszczonych w niej uwag już przedstawiłem, na bieżąco łącząc je z głosami dyskutantów. Jako że ich opinie nie skłoniły filozofa do rewizji własnych przekonań, wskażę jeszcze tylko te wątki, które w zgodzie z tytułem miały czynić jego stanowisko bardziej klarownym.

Tischner stwierdził mianowicie, że *Schylek...* był pomyślany jako refleksja nad niewyartykułowanym wprost, ale czytelnym, jak mniemał, pytaniem: „Jakie mogą być losy chrześcijaństwa w świecie ukształtowanym i kształtującym się pod wpływem innej niż tomistyczna filozofii?”. Wyjściowymi danymi wywołującymi tę kwestię i uzasadniającymi uchwyconą w niej definicję sytuacji filozofii chrześcijańskiej (AD 1970) były fakty mające dla niego moc oczywistości:

[...] nurt tomizmu – pisał – we współczesnej filozofii posiada charakter marginesowy i nie wywiera niemal żadnego wpływu na kierunki jej rozwoju. Nie ma wielkiej nadziei, aby filozofia ta w najbliższej, a nawet względnie odległej przyszłości odzyskała autorytet, jaki posiadała w średniowieczu. Wpływ chrześcijaństwa i katolicyzmu sięgnął i nadal sięga w stronę Trzeciego Świata, gdzie tomizm nie miał, nie ma i chyba nigdy nie będzie miał rangi własnej filozofii ludów, które tam zamieszkują. Wreszcie „oczywistość” ostatnia: istotą chrześcijaństwa jest pluralizm<sup>101</sup>.

Stąd właśnie wypływa palące pytanie: „Jakie mogą być losy »chrześcijaństwa tomistycznego« w świecie nietomistycznym?”<sup>102</sup>.

Tischner uznał, że uwagi Grygiela i Salija potwierdzają słuszność kluczowej tezy *Schyłku...*, że tomistyczna „synteza wyjaśniająca” Objawianie w kategoriach przebrzmiałej filozofii tomistycznej zagraża dzisiejszemu i przyszłemu chrześcijaństwu powtórzeniem bolesnych doświadczeń, przez które przeszło ono w czasach nowożytnych; że stawia myśl chrześcijańską na z góry przegranych pozycjach. Myśl ta bowiem, przypomnę tezę *Schyłku...*, nie mieści się już w standardach filozoficzno-metodologiczno-naukowych współczesności, natomiast skojarzenie (związanie) Objawienia z filozofią Heideggera stwarza, w jego opinii, możliwość nowej teologizacji.

„Rozumiejący opis sytuacji” chrześcijaństwa tomistycznego oraz współczesnego katolicyzmu usprawiedliwia ponadto, zdaniem Tischnera, ujęcie ich jako pogrążonych w kryzysie, przy czym kryzys pierwszego uwarunkował kryzys drugiego, ten zaś – kryzys katolicyzmu – szczególnie jaskrawo dawać ma o sobie znać w realiach polskich, zdominowanych wciąż przez religijność ludową. „Kryzys katolicyzmu wśród inteligencji stanowi polską odmianę współczesnego kryzysu religijności”<sup>103</sup>.

Salij, Grygiel i Stępień zarzucili filozofowi z Łopusznej operowanie zuniformizowanym wizerunkiem tomizmu.

101 J. Tischner, *O co właściwie chodzi?...*, s. 1013.

102 Ibidem.

103 Ibidem, s. 1014.

Sądziłem [...] – wyjaśniał w odpowiedzi – że gdy idzie o ostateczne źródło teoretyczne tomistycznego chrześcijaństwa: przeniesienie struktury formalnej metafizyki na naukę o Objawieniu, i o konsekwencje tego zabiegu, to pod tym względem nie ma istotnych różnic między poszczególnymi kierunkami w tomizmie. Zasadniczo wszystkie one stoją na bazie tradycyjnej, Arystotelesowskiej koncepcji poznania<sup>104</sup>.

Ponadto autor *Schylku...* uważał, że z punktu widzenia natury postulowanej przez tomistów relacji teologia – filozofia koncepcje poznania naukowego, „idealnych dowodów naukowych”, „idealnej struktury nauki” są identyczne w tomizmie egzystencjalnym i esencjalnym.

W odpowiedzi na uwagi plemistów, „ogarnięty jakąś nieokreśloną melancholią” po lekturze ich tekstów, Tischner ubolewał, że zamiast ze zrozumieniem spotykał się z zarzutami i epitetami, na przykład antyracjonalizmu i irracjonalizmu, leseferyzmu, błędnego koła w rozumowaniu etc. Skupiając się na zarzutach, wyjaśniał, że nowe perspektywy dla filozofii i teologii chrześcijańskiej, to znaczy alternatywy dla racjonalistycznej filozofii i teologii tomistycznej w kontekście zjawiska teologizacji, widzi w antyspekulatywnych nurtach współczesnej filozofii i teologii, w których kładzie się nacisk na odejście od spekulacji w imię wierności źródłom – *vide* teologia biblijna. W tym też nurcie antyspekulatywnym umieszczał swój postulat (ideę, hasło): „objawić Objawienie”<sup>105</sup>.

Raz jeszcze w związku z tym jednoznacznie opowiedział się przeciw monopolom, a za pluralizmem w myśli katolickiej. Czytał to wbrew lękom plemistów, dostrzegających w jego koncepcjach niebezpieczeństwo heterogenizacji filozofii chrześcijańskiej, a w konsekwencji dezintegracji katolicyzmu w formule – *Kościół wieżą Babel*. Nietrudno dostrzec śmiałość tej wizji w ówczesnym kontekście polskim, wizji adresowanej przede wszystkim do rzeźników reform i Kościoła otwartego. Pluralizm metodyczny jako czynnik otwarcia się filozofii chrześcijańskiej na idee/metody filo-

---

<sup>104</sup> Ibidem, s. 1015–1016.

<sup>105</sup> Ibidem, s. 1021.

zofii i nauki współczesnej stawał się tu czymś w rodzaju obietnicy zastąpienia w przyszłości ludowej religijności Polaków „oświeconą” duchowością chrześcijańską (w zamyśle polską i uniwersalną zarazem). Tischner zdecydowanie poszedł w tę stronę, mimo że w religijności ludowej, forsowanej przez episkopat z prymasem na czele, widzieć można i trzeba realną, a przede wszystkim skuteczną strategię przetrwania Kościoła w PRL-u.

## Zniszczenie zniszczenia

Najbardziej kompetentni i predestynowani do zabrania głosu znawcy problematyki teoretycznej i metodologicznej tomizmu nie podjęli rzuconej im w 1970 roku rękawicy. Daje to do myślenia, jako że Tischner w tej i kolejnych odsłonach sporu nieustannie ich prowokował, uzasadniając swoje tezy ważnymi argumentami teoretycznymi oraz metodologicznymi, ilustrując je cytataми z najnowszej tomistycznej literatury przedmiotu, autorstwa między innymi Stanisława Kamińskiego i Mieczysława A. Krąpca. Nie miejsce tu by szeroko roztrząsać powody, dla których koryfeusze polskiego tomizmu dyskusji z Tischnerem nie podjęli, cedując ją na innych. Nie sprzyjały temu z pewnością zajmowane przez nich pozycje oraz odgrywane role społeczne – w 1970 roku Krąpiec został rektorem KUL-u i piastował tę funkcję przeszło dekadę, Kamiński zaś był dziekanem Wydziału Filozofii Chrześcijańskiej<sup>106</sup>. Dość powszechnie wiadomo, że odbierali jego publicystykę jednoznacznie negatywnie w sensie merytorycznym, uznając Tischnera za filozoficznego ignoranta<sup>107</sup>.

Socjologicznej perspektywy interpretacyjnej erystycznego aspektu prezentowanych tu polemik – zasygnalizuję tylko ten trop –

106 Światło rzuca na tę kwestię książka reportaż D. Rosiaka, *Wielka odmowa. Agent, filozof, antykomunista*, Wołowiec 2014. Abstrahuję oczywiście – chcę to z całą mocą zaznaczyć – od „sensacyjno-demaskatorskiej” wymowy tej książki.

107 Również S. Swieżawski komentując wystąpienie Tischnera podczas promocji w Paryżu w październiku 1985 roku książki *Polska jest Ojczyzną*, pisał w *Owocach życia 1966–1988*, że raz jeszcze nabrał wówczas przekonania, „że jest świetnym komentatorem poezji (w tym wypadku Norwida), a nie znawcą filozofii” (s. 382).

dostarcza Goffmanowski interakcjonizm, między innymi koncepcja „technik twarzy”. Erving Goffman pisze mianowicie: „Kiedy zdarza się incydent, osoba, której twarz jest zagrożona, może próbować odtworzyć porządek rytualny, stosując jedną ze strategii, podczas gdy inni uczestnicy mogą chcieć lub oczekiwać zastosowania innej”<sup>108</sup>. Jedną z podstawowych technik twarzy jest zaś unik, nie zawsze będący oczywiście – trzeba zaznaczyć – oznaką słabości; stać za nim może po prostu zdrowy rozsądek:

Najpewniejszym sposobem ochrony własnej twarzy jest unikanie kontaktów, w których takie zagrożenia mogą się pojawić. Unikanie kontaktów i przekazywanie delikatnych spraw w ręce pośredników można odnaleźć w każdym społeczeństwie. Podobnie, członkowie wielu społeczeństw wiedzą, jak cenną jest umiejętność wycofania się w porę w sytuacji grożącej utratą twarzy<sup>109</sup>.

Przypomnę, że rozpatruję w niniejszym opracowaniu dynamikę powojennej filozofii chrześcijańskiej na podstawie publicystycznej obecności jej przedstawicieli w opiniotwórczej prasie katolickiej tego okresu – przede wszystkim w kontekście omawianego sporu. To oczywiście tylko jeden aspekt historii, jedna z możliwych perspektyw jej obserwacji, ale tę właśnie wybrałem. Uznaję go za zjawisko swoiste, teoretycznie być może marginalne, ale jednak istotnie kształtujące stan świadomości oraz dążenia tych filozofów, którzy w prasie tej znaleźli podstawowe (lub ważne) medium swojej filozoficznej wypowiedzi. Działając w tym polu, trudno było pozostać obojętnym wobec omawianych dyskusji. Naruszając radykalnie *status quo*, stanowiły przez całe lata narzucający się autorom układ odniesienia podczas formułowania opinii metafizycznych oraz pretekst do samookreślenia<sup>110</sup>.

108 E. Goffman, *Twarz: analiza rytualnych aspektów interakcji społecznych*, w: idem, *Rytuał interakcyjny*, przeł. A. Szulżycka, Warszawa 2006, s. 26.

109 Ibidem, s. 15–16.

110 Nie szukam i nie przyjmuję – to także chciałbym przypomnieć – „głębszej” systematycznej perspektywy naświetlania i wartościowania owej dynamiki. Jestem jednak jak najdalszy od tego, by sugerować w ten sposób, że *vox populi* – mam na myśli czytelników prasy katolickiej obserwujących tę dyskusję (ich

Otóż patrząc z tej perspektywy, można odnieść wrażenie, że tomiści raczej nie rozpoznali dokładnie stawki, o którą zaczęła toczyć się gra w polskim polu filozofii chrześcijańskiej wraz z nagłym wtargnięciem i rozpowszechnianiem się w szerokim obiegu intelektualnym (przy okazji kolejnych odsłon dyskusji) wywrotowych idei *Schyłku chrześcijaństwa tomistycznego*. Co za tę stawkę można uznać? Sądzę, że można ją zdefiniować jako utrzymanie, a przy efektywnej dyskusji nawet wzmocnienie pozycji filozofii klasycznej (metafizycznej perspektywy filozofowania, zwłaszcza w kontekście Objawienia) w rodzimym polu filozoficznym, bez konieczności marginalizacji adwersarza, którego kapitał symboliczny, przy braku reakcji ze strony pola władzy kościelnej, stał się nagle na tyle duży, że mógł on własną pozycję utrzymać i dalej zaznaczać. Ów brak skutecznej i proporcjonalnej odpowiedzi spowodował, jak się zdaje, postępujące w latach siedemdziesiątych i osiemdziesiątych (ale zauważalne już wcześniej) stopniowe przesuwanie się tomizmu w przestrzeni intelektualnej polskiego katolicyzmu z centrum ku peryferiom, dokonujące się zwłaszcza w ramach działalności czasopism i wydawnictw wyznaniowych<sup>111</sup>. W konsekwencji zatem

---

głosy przedstawię szerzej w ostatnim rozdziale) – stanowi uznawane przeze mnie kryterium oceny konfrontujących się ze sobą wizji filozofii chrześcijańskiej.

- 111 Dostrzegali to zjawisko sami tomiści, *vide* Swieżawski i Stępień. Proces słabnięcia oddziaływania tomizmu przedstawiłem na przykładach w pierwszej części pracy. Pierwsze jego oznaki dają się zauważyć już pod koniec lat pięćdziesiątych. Można przywołać np. rozczarowanie Swieżawskiego, który ubolewał w 1959 roku, że jego wykłady dla wąskiego grona osób skupionych wokół redakcji „Tygodnika Powszechnego”, wprowadzające w myśl św. Tomasza, nie spotkały się ze zrozumieniem słuchaczy, co skłoniło go do stwierdzenia, że od tego momentu jego drogi i drogi „Tygodnika” zaczęły się rozchodzić (zob. S. Swieżawski: *W nowej rzeczywistości*, Lublin 1991, s. 310). Warto odnotować również uwagę A.B. Stępnia, który wspominając losy słynnego *ABC tomizmu* Bocheńskiego oraz obecność tomizmu w latach pięćdziesiątych na łamach „Tygodnika Powszechnego” i „Znaku” – łączył ją z przekonaniem szerokich kręgów ówczesnej inteligencji katolickiej, że tomizm „jest intelektualną szansą odparcia agresywnej ideologii marksistowskiej podającej się za »jedynie naukową«” – stwierdzał, że „dzisiaj [był rok 1991 – M.T.] oba te pisma są dalekie od tomizmu” (zob. A.B. Stępień, *Józef Maria (Innocenty) Bocheński OP i jego „ABC tomizmu”*, w: idem, *Studia i szkice filozoficzne*, t. 2, Lublin 2001, s. 206).

osłabienie początkowo szerokiego i intensywnego oddziaływania własnego środowiska filozoficznego. Krótko mówiąc, uszczuplenie posiadanego kapitału symbolicznego nie tylko w polu filozofii chrześcijańskiej, lecz generalnie w polskim polu filozoficznym ostatnich dekad dwudziestego wieku. Natomiast – nie jest to teza ryzykowna – spór ten wykreował Tischnera na jedną z pierwszoplanowych (dla wielu obserwatorów pierwszoplanową *tout court*) postać polskiej filozofii chrześcijańskiej. Innymi słowy, środowisko kulowskie zamykało się – był to oczywiście proces – po raz drugi (pierwszy raz zamknęło się w latach pięćdziesiątych na skutek agresywnej polityki wyznaniowej władz PRL-u). W efekcie pole filozofii chrześcijańskiej nie tyle wzmocniło się przez pojawienie się nowych idei i okrzepnięcie w trudnych dyskusjach starych, ile raczej zdekomponowało się i osłabło w wyniku postępującej marginalizacji wcześniej dominującej w nim siły. Nie brakuje dzisiaj opinii, trafnych, że w opracowaniach polskiej filozofii powojennej filozofia chrześcijańska nie jest należycie doceniana i traktowana jest z podejrzliwością jako zjawisko światopoglądowe, a nie filozoficzne. W wymiarze społecznym natomiast (w świadomości zbiorowej) to Tischner stał się wizytówką tej przestrzeni intelektualnej, zwłaszcza w latach osiemdziesiątych, w związku z zaangażowaną społecznie postawą wspierającą działalność opozycji. Sądzę, że w znaczącej mierze (choć oczywiście nie tylko) do odegrania tej roli przygotował go spór z tomizmem, budujący i wzmacniający jego autorytet oraz wizerunek niepokornego, charyzmatycznego kapłana/filozofa, gotowego w imię wartości do konfrontacji z wszelkimi zachowawczymi siłami reprezentującymi pole władzy tak politycznej, jak i kościelnej<sup>112</sup>. Bortnowska wspominając Tischnera w „Tygodniku Powszechnym” tuż po jego śmierci, pisała, że na I Zjeździe NSZZ „Solidarność” wyrósł na współczesnego Piotra Skargę<sup>113</sup>.

Wszelako czternaście lat po publikacji *Schyłku...* i po pierwszych dyskusjach wokół jego kontrowersyjnych ustaleń w sporze

112 Zob. J. Pilch, *Mgła nad Łopuszną*, w: idem, *Widok z mojego boksu*, Kraków 2019, s. 56.

113 <http://www.tygodnik.com.pl/ludzie/tischner/bortnowska.html> (dostęp: 11.03.2024).

z Tischnerem „wyrezył” polskich tomistów Vittorio Possenti. Uczył to w recenzji *Josef Tischner, contestatore del tomismo*, opublikowanej w miesięczniku „Studi Cattolici” w 1984 roku. Było to omówienie włoskiego tłumaczenia *Schyłku...*, pomieszczonego w zbiorze szkiców pod tytułem *I metodi del pensare umano* (*Metody ludzkiego myślenia*) wraz z innymi tekstami filozofa opublikowanymi wcześniej w „Znaku”<sup>114</sup>. Tekst Possentiego był reakcją na wprowadzenie przez wydawcę pisarstwa Tischnera we włoski obieg intelektualny (*I metodi...* były już czwartym zbiorem tekstów polskiego filozofa) w aurze rewelacji niemającej odpowiednika w tamtejszej myśli filozoficznej. Z perspektywy polskiego pola filozoficznego były to już oczywiście zdecydowanie niewczesne polemiki. Nie dziwi zatem brak szerszego rezonansu po niemal natychmiastowym przetłumaczeniu tekstu Possentiego i opublikowaniu go pod tytułem *Józef Tischner – kontestator tomizmu* w „Zeszytach Naukowych KUL” (1984, z. 3), w piśmie *notabene* o ograniczonym, niemal wewnątrzuczelnianym zasięgu, choć wydawanym w nakładzie 1000 egzemplarzy. Z perspektywy czasu wydaje się, że tekst Possentiego pokazuje o wiele szerszy zakres polemicznych możliwości niż ten, który wykorzystali polscy tomiści. Można tylko domniemywać, jak ukształtowałby się dialog między Tischnerem a rzecznikami tomizmu, gdyby w roku 1970 ukazał się na łamach „Znaku” tekst o analogicznej sile rażenia.

Zestawiając *Schylek...*, w którym autor atakuje pamfletową krytykę tomizm jako przestarzałą doktrynę filozoficzno-teologiczną deformującą Objawienie, a zarazem odpowiedzialną za współczesny kryzys w łonie katolicyzmu, z analizą Possentiego, przychodzi na myśl dwunastowieczna kontrowersja między Algazelem a Awerroesem. Pierwszy w *Zniszczeniu filozofów* przekonywał, że spekulacja filozoficzna jest zbędna, prawda bowiem tkwi w Koranie i jemu trzeba przede wszystkim zaufać; drugi w *Zniszczeniu zniszczenia* bronił wartości i konieczności filozoficznej interpretacji tekstów świętych. W rzeczy samej, trzymając się frazeologii arabskich mistrzów, można powiedzieć, że Possenti, autor spoza polskiego pola filozoficznego, zapoznawszy się z włoskim tłumaczeniem *Schyłku...*, dokonał merytorycznego zniszczenia Tischnerowskiego „zniszczenia”

114 Książkę wydało w 1982 roku Centro studi Europa orientale (CSEO) w Bolonii.

tomizmu. Przyjrzyjmy się tezm i argumentom włoskiego filozofa, jego intencjom i wykładni Tischnerowskich krytyk. Warto to uczynić, bowiem *Józef Tischner – kontestator tomizmu* to tekst słabo obecny w świadomości polskiego czytelnika, a rzuca przecież jasny snop światła z zewnątrz na toczącą się przed laty dyskusję.

Otóż *Schylek...* zwrócił jego uwagę z racji „zdumiewającej ostrości twierdzeń oraz z powodu ich rozbijającej bezpodstawności”, czemu towarzyszyło, uważał, mieszanie pojęć oraz brak precyzji języka jego autora. Nie chcąc, pisał Possenti, korygować niemal każdej linijki tekstu, skupił się na zasadniczych wątkach tematycznych podjętych przez polskiego filozofa. Po pierwsze, sceptycznie i ze sporą dawką ironii – nie szczędził jej także przy innych okazjach – odniósł się do Tischnerowskiej diagnozy kryzysu katolicyzmu/chrześcijaństwa i Kościoła. Zdaniem Tischnera – przypomnę – za postępującą sekularyzacją miał być odpowiedzialny tomizm (jego teologia i filozofia), przy czym kryzys Kościoła nie jest – zaznaczał – kryzysem chrześcijaństwa jako takiego, lecz właśnie kryzysem pewnej historycznej, filozoficzno-teologicznej jego interpretacji – tomizmu. Nie mamy zatem do czynienia z kryzysem wiary, lecz z kryzysem doktryny.

Powinniśmy być wdzięczni – ironizował Possenti – za tę diagnozę autorowi, gdyż pozwolił nam dostrzec, jak bardzo błędzieliśmy, a wraz z nami – intelektualistami – błędzili kapłani, teologowie, biskupi i papieże, kiedy sądziliśmy, że za obecny kryzys chrześcijaństwa odpowiedzialny jest ateizm, spekulatywny i moralny nihilizm, rozpowszechniona [...] oschła sekularyzacja, która od paru wieków osacza Zachód, zanik takich sensów, które mogłyby rzucić światło na ludzi i rzeczy itd. Tischner natomiast wyjaśnia nam, że rozbrat tak wielu ludzi z Kościołem i chrześcijaństwem nie wynika z tych racji, lecz jest tylko wyrazem niemożności zaakceptowania tomizmu: odrzucmy tomizm, a cały nasz świat stanie się na nowo katolicki, jako że dzisiaj agonია chrystianizmu ma miejsce jedynie za sprawą teologów i teologii<sup>115</sup>.

115 V. Possenti, *Józef Tischner – kontestator tomizmu*, przeł. I. Zieliński, „Zeszyty Naukowe KUL” 1984, z. 3, s. 70–71.

Possenti odniósł się również do poglądów Tischnera na temat reinterpretacji Objawienia, co stać się miało za sprawą związania przez św. Tomasza filozofii Arystotelesa z Objawieniem – synteza ta miała się dokonać, przypomnę, w oparciu o założenie równoważności/równoznaczności (mniej lub bardziej ścisłej, zdaniem Tischnera) pojęć religijnych i filozoficznych, dzięki zabiegowi „substytucji pojęć pochodzących z jednego kierunku [pojęć religijno-chrześcijańskich – M.T.] przez pojęcia funkcjonujące w drugim kierunku [filozoficzno-arystotelesowsko-pogańskim – M.T.]” – w ten sposób na przykład Bóg Stwórca stał się, powiada Tischner, Pierwszą Przyczyną<sup>116</sup>. Komentując te ustalenia, włoski filozof pisał z emfazą i korygował:

Akwinata – Doctor Communis Ecclesiae – jako teolog, który zrobił, co tylko było możliwe, aby pozbawić Objawienie jego pierwotnego odniesienia chrześcijańskiego! Na niewiele przydaje się przecieranie sobie oczu i ponowna uważna lektura rozważanych partii tekstu: sens jest właśnie taki. Jaki wniosek należy zatem wyprowadzić, jeśli nie ten, że Tischner nigdy nie zadał sobie trudu przeczytania kwestii 44 i następnych *Summy teologicznej*, gdzie medytacja Akwinaty uwyrażnia cały teoretyczny ciężar żydowsko-chrześcijańskiej prawdy o stworzeniu ex nihilo?<sup>117</sup>

Z nie mniejszym oporem spotkało się przekonanie Tischnera, że Jezus (dla niego aksjologiczny fundament Objawienia, dla Possentiego zaś – szczyt *Summy*) został w tomistycznej teologii spekulatywnej zredukowany do sylogistycznego wniosku.

116 J. Tischner, *Schylek...*, s. 3.

117 V. Possenti, *Józef Tischner...*, s. 71–72; czytamy tu dalej: „W nich Teolog bierze pod rozagę pochodzenie wszystkich stworzeń od Boga, ich wytworzenie-stworzenie (Necesse est dicere, quod quocumque modo est, a Deo esse), ponieważ jeden Bóg tylko jest w stanie stwarzać (Creare non potest esse propria actio nisi solius Dei), podtrzymywanie ich w istnieniu oraz kierowanie nimi. Bóg stwarza wszystko, nie tylko formę, lecz i materię pierwszą. Jest On nadto przedstawiony jako przyczyna sprawcza, wzorcza i celowa stworzenia (divina bonitas est finis rerum omnium), która w każdej rzeczy pozostawia ślad Trójcy Świętej (in creaturis omnibus invenitur repraesentatio Trinitatis per modum vestigii)”.

Nie ma potrzeby dowodzić – pisał Possenti – że nie da się tego w żaden sposób utrzymać na płaszczyźnie najbardziej nawet elementarnej logiki, jako że fakt, wydarzenie, osoba, nie mogą być nigdy wydedukowane w jakimś wniosku. Nie potrzeba też zaznaczać, że już od pierwszych linijek *Summy* Akwinata mówi o Chrystusie, „qui, secundum quod homo, via est nobis tendendi in Deum”, i że na początku trzeciej części *Summy* definiuje Go jako drogę prawdy<sup>118</sup>.

Tischner – przypomnę – sygnalizował „nieodwracalną antynomię” między tezami tomizmu a pewnymi elementami chrześcijaństwa, pisał o głębokim rozziwieniu między „logiką Objawienia” a logiką tomistycznej teologii spekulatywnej. Wbrew różnicy owych „logik” Tomasz (a za nim jego naśladowcy) miał dokonać syntezy filozofii Arystotelesa i Objawienia, tworząc w ten sposób teologię zmieniającą formę i treść tegoż Objawienia – jego aksjologiczną strukturę. Otóż stwierdzając, że termin „synteza”, stale używany przez Tischnera dla oddania strukturalnej specyfiki kwestionowanej teologii spekulatywnej tomizmu, jest w tym wypadku zupełnie mylący i nieadekwatny, Possenti mocno zaznaczał dość oczywiste sprawy, które nie wiedzieć czemu (zwłaszcza że Sobór Watykański II zakończył się przecież tylko cztery lata przed publikacją *Schyłku*...) w polskich polemikach pojawiały się w zasadzie jedynie między wierszami (*vide* np. teksty Salijsa).

Jak widać – zauważał – chodzi tu o bardzo poważne twierdzenia na temat kwestii o zasadniczym znaczeniu, co do których nie można dopuścić najmniejszego błędu. Teza Tischnera, sprowadzona do tego, co istotne, mówi, że teologia tomistyczna w podstawowych punktach zdradza Objawienie: terminy określające relację między tezami tomizmu a chrześcijaństwem jako przeciwieństwo i antynomię, nie mogą znaczyć czegoś innego. W tym punkcie można by zamknąć rozważania i odesłać Tischnera do Magisterium Kościoła, które przez siedem niemal wieków, przy najrozmaitszych okazjach, zwracało uwagę na jedyne w swoim rodzaju znaczenie

---

118 Ibidem, s. 72.

nauki Akwinaty dla teologii katolickiej; odesłać go także, zważywszy, że jego atak zwraca się przede wszystkim przeciw teologii spekulatywnej, do II Soboru Watykańskiego, który na nowo autorytatywnie wskazał św. Tomasza jako przewodnika właśnie w tym aspekcie, któremu przeciwstawia się Tischner<sup>119</sup>.

Dla Possentiego wynikało stąd jednoznacznie, że Tischnerowska krytyka teologii tomistycznej kwestionuje po prostu katolickie rozumienie teologii. Ujęcie jej natomiast jako nieudanej próby unaukowania Objawienia i przeciwstawienie postulowanej przez autora *Schyłku...* teologii „objawiającej Objawienie” uznał za wydułmane. Zdecydowany opór budziły również metodologiczne rozważania Tischnera – zwłaszcza sugestia, że Tomasz dążył do uczynienia teologii „nauką ścisłą”, której formalny schemat naśladuje formalny schemat metafizyki jako nauki dedukcyjnej.

Dobrze wiadomo – pisał – że dynamiczny schemat *Summy* nie jest – jak twierdzi Tischner – schematem metafizyki, która przechodzi od zasad do wniosków, lecz schematem „exitus” kosmosu i człowieka od Boga, który jest „principium rerum et finis earum, et specialiter rationalis creaturae” oraz ich „reditus” do Boga, oświeconym i kierowanym przez Chrystusa. Myli się zatem Tischner, gdy teologii tomistycznej przypisuje formalny schemat filozofii<sup>120</sup>.

Więcej, włoski filozof doszedł do wniosku, że Tischner krytykując i odrzucając teologię tomistyczną, operuje w istocie kartezjańską, czyli obcą Tomaszowi i tomizmowi, koncepcją teologii jako nauki zależnej wprawdzie strukturalnie od filozofii, ale posiadającej *de facto* taki sam status epistemologiczny, i z nią właśnie – z kartezjańską, a nie tomistyczną koncepcją teologii – walczy. Nie rozumie zatem, twierdził, sensu adagium *philosophia ancilla theologiae* w odniesieniu do myśli Tomasza i tomizmu.

119 Ibidem, s. 72–73.

120 Ibidem, s. 73.

Myli się Tischner, gdy teologię tomistyczną traktuje jako naukę podporządkowaną filozofii Arystotelesa. Takie stanowisko burzy bowiem teologię, gdyż odmawia jej charakteru nauki najwyższej oraz nie uwzględnia obiektywnego principium – wiary teologicznej – w świetle którego tworzy się teologię<sup>121</sup>.

Cytował *Summę teologii* (I, q. 1, a. 2): „Sacra doctrina est scientia: quia procedit ex principiis notis lumine superioris scientiae, quae scilicet est scientia Dei et beatorum”<sup>122</sup>.

Teologia w rozumieniu tomizmu (teologia chrześcijańska/katolicka *tout court*), jeśli powstaje w świetle rozumu, to rozumu oświeconego, „udoskonalonego, uzdolnionego i podniesionego przez wiarę teologiczną”<sup>123</sup>. Innymi słowy, wyjaśniał:

[...] teolog angażuje filozofię jako niezbędny instrument, który podporządkowuje sobie i osądza we własnym świetle, poszukując pośród różnych doktryn filozoficznych instrumentu możliwie doskonałego, a więc prawdziwego. Natomiast z wykładu Tischnera o teologii tomistycznej wynika, iż utrzymuje on, że w niej filozofia i Objawienie są jakby dwoma wektorami umieszczonymi na tym samym poziomie, a ich zestawienie lub synteza jest teologią<sup>124</sup>.

Nie ma też mowy w kontekście filozofii chrześcijańskiej (dawnej i współczesnej) o żadnej syntezie Objawienia z danymi filozofii i nauki, jak chce Tischner. Brakuje mu, twierdził Possenti, precyzyjnej świadomości, że istnieją różne stopnie wiedzy i różne sposoby poznania rzeczywistości – stąd brak w rozpatrywanym kontekście zrozumienia właściwego zadania filozofii<sup>125</sup>.

---

121 Ibidem, s. 73–74.

122 Ibidem, s. 74.

123 Ibidem.

124 Ibidem.

125 „Faktycznie bowiem Tischner przyjmuje, że »kiedyś synteza uniwersalna wyników nauki miała być podstawowym zadaniem filozofii«. Niestety, i w tym

Salij w swojej polemice z Tischnerem z mocą zaznaczał, że chrześcijaństwo – wbrew temu jak rozumiał je, jego zdaniem, Tischner – niesie ze sobą nie tylko aksjologię, lecz przede wszystkim metafizykę i bez niej jest niezrozumiałe. Na tę samą kwestię zwrócił uwagę w końcowych partiach swojego tekstu Possenti, twierdząc słusznie, że Tischnera refutacja tomizmu (jego filozofii i teologii) dokonuje się w imię historyzmu, który z konieczności skutkuje negacją metafizyki. Cytował i interpretował jako „zasadniczy filozoficzny błąd” następującą wypowiedź Tischnera, odnajdując w niej podstawę dla swojej krytyki:

Systemy filozoficzne – czytamy w końcowych partiach *Schyłku...* – rodzą się w czasie i w czasie przemijają: czas jest sposobem istnienia systemu filozoficznego [...]. Gdybyśmy chcieli absolutyzować jakiegokolwiek system pojęć „rozumu naturalnego”, wynosząc go ponad czas, oznaczałoby to gruntowne zapoznanie i niezrozumienie historycznej natury filozofii i filozofowania<sup>126</sup>.

Pisał w związku z tym Possenti:

Jeżeli się nie mylę, u podstaw stanowiska Tischnera leży negacja metafizyki, czyli zaprzeczenie, że intelekt ludzki ma możliwość wznieść się ponad strumień stawania się (*intellectus supra tempus*!) i uchwycić wieczną strukturę bytu, jego prawa i najwyższe przyczyny rzeczywistości. Tylko w taki sposób metafizyczne

---

wypadku musimy stwierdzić, że nasz autor myli adres: to nie tomizm, a pozytywizm uważał filozofię za metodologię i metakrytykę nauk”. Ibidem.

- 126 J. Tischner, *Schylek...*, s. 19. Poglądy N. Hartmanna były w tej kwestii bardziej złożone, co nie znaczy, że Tischner by się z nimi nie zgodził. Wyróżniwszy dwa etosy filozoficzne, dwa style filozofowania – jeden zorientowany na budowę systemu (już przebrzmiały), drugi nakierowany na badania systematyczne/problemowe (aktualny/właściwy), pisał: „Raz chodzi o obronę i dowiedzenie jakiegoś stanowiska, drugi raz o uzyskanie wglądu w sprawę i o prawdę. Dla tego zdobycze myślenia systemowego są budowlą uwarunkowaną przez czas, efemeryczną, gdy tymczasem zdobycze myślenia problemowego są trwałymi osiągnięciami poznania, są ponadczasowe” – zob. N. Hartmann, *Myśl filozoficzna i jej historia*, w: idem, *Myśl filozoficzna i jej historia. Systematyczna autoprezentacja*, przeł. J. Garewicz, Toruń 1994, s. 16.

poznanie intelektualne bytu, w jego najwyższym stopniu oglądu ejdetycznego, wznosi się ponad potok czasu i może wstąpić na wieczną skalę *Esse per se subsistens*<sup>127</sup>.

Dla rzecznika filozofii metafizycznej, którym był Possenti, Tischnerowski historyzm był efektem „nierozumienia natury metafizyki”, był historyzmem najbardziej też podstępny, bo spekulatywnym, całe zaś jego studium krytyczne tomizmu – dyskusyjne i ubogie w aparaturę dowodową, uważał – pouczającym negatywnym przykładem na to, że metafizyki nie sposób efektywnie zastąpić fenomenologią lub aksjologią. Uznał też, że Tischner – ze swoją eklektyczną metodą filozofowania<sup>128</sup> – nie jest w stanie zaproponować przekonującej alternatywnej teologii spekulatywnej, jako że ta bez metafizyki odpornej na filozoficzne mody nie może się obyć, a bez teologii spekulatywnej „fides nie może szukać swego intellectum”<sup>129</sup>.

Autor omawianej polemiki sporządził wybór kilku wątpliwych, jego zdaniem, Tischnerowskich tez. Przytoczę go *in extenso*, by pokazać, z jakimi oporami przyjmowano argumentację filozofa z Łopusznej we Włoszech.

Nie możemy jednak – czytamy w szkicu Possentiego – zwolnić się od sporządzenia małego ich florilegium. 1) „Dążąc do wydobycia z Objawienia nauki analogicznej do metafizyki, spekulatywna teologia tomistyczna pomijała w nim całą aksjologię”, czego rezultatem było widzenie w chrześcijaństwie „tylko religijnej ideologii”. W związku z tym można się zapytać, czym są kwestie omawiające cel życia ludzkiego, szczęśliwość, cnoty moralne i teologiczne, dobro, wady itd., które zajmują około jednej trzeciej *Summy*, jeżeli nie właśnie naturalną i nadprzyrodzoną aksjologią? 2) „Jeżeli jakaś teza (filozoficzna) jest przesłanką w rozumowaniu, z którego wynika wnioski teologiczne, a n a w e t o b j a w i o n y [...]” (podkreślenie moje – V.P.). Niedostatki epistemologiczne wywodów

127 V. Possenti, *Józef Tischner...*, s. 75.

128 Possenti, jak się zdaje, wyrobił swój pogląd na metodę Tischnera na podstawie całej, istotnie różnorodnej, zawartości *Metodi del pensare umano*.

129 Ibidem, s. 76.

Tischnera oraz zamieszanie, poprzez które jego dyskurs wpływa obciążająco na ujęcie stosunku między filozofią a Objawieniem, osiągają tu szczyt nie do pokonania: nie widać bowiem, jak jest możliwe wyprowadzenie jakiegoś wniosku objawionego z przesłanki filozoficznej, żeby przez to samo nie sprowadzić wniosku na ten sam poziom, co poziom przesłanki, a zatem nie byłby to już wniosek objawiony. 3) Antynomia pomiędzy Objawieniem chrześcijańskim i logiką tomistycznej teologii spekulatywnej wyłaniałaby się stąd, że w niej metafizyka i aksjologia łączą się w taki sposób, że pierwsza niszczy drugą [Possenti odnosi się do uwag na str. 8 *Schyłku...* – M.T.]. O ile potrafię to zrozumieć, wydaje się, że Tischner proponuje takie rozwiązanie, by aksjologię oddzielić od metafizyki, teorię wartości od teorii bytu. Wynik z całą pewnością fatalny, ponieważ każda rzecz o tyle posiada wartość, o ile istnieje, o ile manifestuje (relatywną) pełnię bytu. Aksjologia jest zawsze zakorzeniona w ontologii: podejmowane przez różne filozofie wartości próby, by pierwszą (aksjologię) zupełnie oddzielić od drugiej (metafizyki) lub wynieść ją ponad nią, dały często miejsce interesującym analizom poszczególnych wartości etycznych, ale nie udało im się nigdy zbudować aksjologii<sup>130</sup>.

Swoje omówienie włoskiego tłumaczenia *Schyłku...* zakończył Possenti dwoma uwagami/sugestiami. Pierwszą adresował do autora, aby tak bezapelacyjnie w uprzedzonej polemice nie dyskwalifikował „czcigodnych i spekulatywnie potężnych ekspresji myśli chrześcijańskiej”, by zajął postawę otwartą, postawę współdziałania i sprawiedliwości intelektualnej. „Sprawiedliwość intelektualna – pisał – jest

130 Ibidem, s. 75. Spostrzeżenia te ilustruje i potwierdza przypadek aksjologicznych badań Elzenberga, ściślej – aporie, w których utknęła jego próba uczyńnięcia z aksjologii filozofii pierwszej stanowiącej fundament filozofii kultury, etyki, estetyki. Piszę o tym w: *Pesymizm, konserwatyzm, wartości. O filozofii Henryka Elzenberga*, Katowice 2001, s. 147–188. Na sprawę rzuca także światło szkic R. Ingardena *Czego nie wiemy o wartościach*, podejmujący kwestię niemożności rozstrzygnięcia kwestii obiektywności wartości poza analizą wartości w kontekście *fundamentu in re*, bez czego rozwiązania problemu są „dogmatami sceptyków lub dogmatami optymistów” – zob. R. Ingarden, *Czego nie wiemy o wartościach*, w: idem, *Przeżycie – dzieło – wartość*, Kraków 1966, s. 124.

podstawową cnotą filozofa; niestety, brakuje jej w dziele Tischnera<sup>131</sup>. Dalej dodawał: „Nie ma żadnego racjonalnego motywu, w imię którego trzeba by było atakować metafizykę i całe chrześcijaństwo to-mistyczne, po to, żeby opowiedzieć się za filozofią wartości”<sup>132</sup>.

Druga „przyjacielska” uwaga skierowana została do włoskiego wydawcy:

[...] po co powiększać niezwykle już zamieszanie w kulturze włoskiej odnośnie do problemów tak bardzo żywotnych – których kompromitacja otwiera drogę do nihilizmu spekulatywnego, który z kolei jest przedsiönkiem do nihilizmu moralnego – publikując prace tak bardzo kruche i dezorientujące? Zdziwienie wzrasta, jeśli się zważy, że wydawca zwykł publikować dzieła, które stale odwołują się do nauczania Jana Pawła II. A przecież Jan Paweł II wyraźnie pokazał, co myśli Magisterium Kościoła na temat św. Tomasza, jego metafizyki, jego teologii spekulatywnej: wystarczyłoby ponownie przeczytać i przemyśleć wyśmienite przemówienie obecnego Papieża, które wygłosił w listopadzie 1979 roku z okazji setnej rocznicy *Aeterni Patris*<sup>133</sup>.

Henryk Elzenberg pisał w swoim dzienniku, że historyzm staje się pustoszącą siłą, gdy rozwija się kosztem docierania myślą do „spraw esencji”<sup>134</sup>. Susan Sontag natomiast, że w naszych czasach bezlitosny młyn świadomości historycznej pochłania wszystko, a historyzująca perspektywa jest obecna w samym jądrze naszego rozumienia rzeczy – stała się już odruchem-gestem podważającym wartość i aspirację ludzkich dążeń do prawdy<sup>135</sup>. Possenti widział

---

131 Ibidem, s. 76.

132 Ibidem.

133 Ibidem, s. 76–77. Przemówienie, o którym mowa, ukazało się w marcowym numerze miesięcznika „W drodze” z 1980 roku, w bloku „Nauczanie Jana Pawła II” – zob. *Aktualność myśli św. Tomasza z Akwinu*, przeł. W. Szymona, „W drodze” 1980, nr 3, s. 3–13.

134 H. Elzenberg, *Kłopot z istnieniem*, Kraków 1994, s. 380.

135 S. Sontag, *Myśleć przeciw sobie. Refleksje o Cioranie*, w: eadem, *Style radykalnej woli*, przeł. D. Żukowski, Kraków 2018, s. 91.

w historyzmie błąd. Ale błąd to czy jednak rodzaj filozoficznego wyboru, za którym stać muszą przecież jakieś racje, jakiś stan filozoficznej świadomości? Świeżawski pisał o „herkulesowych rozstajach”, na których nieraz znajdują się filozofowie, wolni w swoich filozoficznych wyborach, które jednak później determinują ich filozoficzną drogę. Filozofia w tym sensie to gra wolności i konieczności. Jerzy Szacki pisał z kolei o dylematach historyków idei, którzy stają w obliczu wykluczających się oczekiwań/dążeń – prezentyzmu i historyzmu/kontekstualizmu. Raz są dla nich ważne „wieczyste”, zatem istotne także dla nich pytania, o których można zawsze dyskutować, nie zastanawiając się nad rzeczywistością historyczną, z której wyłaniają się „nieśmiertelne” dzieła, formułujące odpowiedzi na owe pytania. Innym razem chcą uchwycić przeszłość – filozofa, doktrynę, problem, pojęcie – w ich swoistości, w kontekście historycznych, zawsze niepowtarzalnych, przemijających uwarunkowań, poza intencją modernizacji/aktualizacji, unikając błędu anachronizmu. Opcje te są realne, uzasadnione, ale nie da się ich pogodzić. Jeśli jednak mogą być przedmiotem wyboru, to krytykę tych, którzy wybierają inaczej w imię przekonujących dla nich racji, wyjaśnić można przeświadczeniem o niebezpiecznych konsekwencjach tychże wyborów, rozpatrywanych z punktu widzenia współczesności. Tischner jednoznacznie opowiedział się za historyzmem, za historycznością rozumu i jego teoretycznych wytworów – doktryn, które nie mają żadnych, uważał, walorów „wieczystych”. Teza, którą stąd wyprowadził: że za kryzys katolicyzmu odpowiedzialny jest całkowicie już nieaktualny, a wciąż galwanizowany przez Kościół tomizm, tomistyczna teologia spekulatywna, od której Kościół nie odstąpił – budziła jednak, jak widzieliśmy, uzasadniony opór. Wynikało z niej także – zwracali na to uwagę polemici Tischnera: Turowicz i Bortnowska – że tam, gdzie na myśl teologiczną i pracę duszpasterską tomizm nie oddziałował (na przykład w obrębie niekatolickich odłamów chrześcijaństwa) sytuacja powinna być inna, lepsza, a tak oczywiście nie było.



## Rozdział 7

### Jaskinia filozofów

#### Kryzys a filozoficzny realizm

Wydarzenia sprzed kilku miesięcy – wojna Jom Kippur i wygenerowany przez nią światowy kryzys naftowy/ekonomiczny – skłoniły Jerzego Turowicza w sylwestrową noc roku 1973 do impresyjnych rozważań na temat kolejnej odsłony globalnego kryzysu cywilizacyjnego i jego kulturowo-intelektualnych uwarunkowań. Swoim przemysleniom dał wyraz w artykule *Człowiek, istota nieznana*<sup>1</sup>, w którym stwierdził, że noworocznym orędem Pawła VI, że warunkiem rozwiązania wszelkich globalnych problemów jest pokój oparty na zasadzie sprawiedliwości; jeśli zaś postawić kwestię, czym sprawiedliwość jest, to „bez uczonych definicji” wiązać ją trzeba przede wszystkim z respektowaniem praw człowieka. Otóż ciąg zależności i powiązań: wielopostaciowy kryzys cywilizacyjny, pokój światowy, sprawiedliwość, prawa człowieka, postawił redaktora naczelnego „Tygodnika Powszechnego” w obliczu ponadczasowych, *par excellence* filozoficznych kwestii – czym są prawa człowieka, a zwłaszcza czym jest człowiek?

Nie siląc się na udzielenie własnej odpowiedzi na te fundamentalne pytania, odważnie, trzeba przyznać, powiązał Turowicz głęboki chaos intelektualny – stanowiący, jego zdaniem, jedną z manifestacji współczesnego kryzysu cywilizacyjnego – z niebezpieczną recesją nurtu filozofii realistycznej. Niebezpieczną dlatego, że – jak stwierdzał – „filozofia jest elementem systemu kierującego działaniem człowieka przekształcającego rzeczywistość”. Uważał, że wytwarzającą się pustkę po filozoficznym realizmie wypełniają filozofie o platońskim rodowodzie i idealistycznej proveniencji, nacechowane zazwyczaj agnostycyzmem i abdykacją rozumu wobec

---

1 J. Turowicz, *Człowiek, istota nieznana*, „Tygodnik Powszechny” 1974, nr 2, s. 1, 7.

rzeczywistości. Podejmując zaś próbę apologii filozoficznego realizmu, Turowicz scharakteryzował go następująco:

Filozofia realistyczna kształtowała obiektywny światopogląd oparty o całościowe widzenie świata, jakoś uporządkowane, posiadające sens. Filozofie odchodzące od realizmu (filozoficznego!) kształtują postawy subiektywistyczne, postawy człowieka, którego obraz świata jest fragmentaryczny, rozbity. Filozofia realistyczna mówiła, że istnieje obiektywny byt, rzeczywistość, że istnieje obiektywna, jednoznaczna prawda o tej rzeczywistości oraz że ta prawda, a poprzez nią owa obiektywna rzeczywistość jest w jakimś stopniu przynajmniej, z jakimś przybliżeniem poznawalna. Ta filozofia dawała człowiekowi jakiś logicznie spójny obraz rzeczywistości. Rzeczywistości składającej się jakby z dwu warstw: natury i kultury<sup>2</sup>.

Człowiek transcenduje obie te warstwy – sam jest, powiada Turowicz, rzeczywistością podstawową, co najlepiej wyjaśnia właśnie filozofia realistyczna, posiadająca narzędzia pozwalające ująć naturę ludzką, mówiąca o prawie naturalnym, o naturalnych prawach człowieka stojących ponad prawem stanowionym.

Upominanie się o filozofię realistyczną wydawało się Turowiczowi potrzebne tym bardziej, że współczesna rewolucja intelektualna zakwestionowała, jego zdaniem, ideę prawa naturalnego, zawieszając *de facto* w próżni uchwaloną 25 lat wcześniej (10 grudnia 1948 roku) Powszechną deklarację praw człowieka. W realiach pierwszej połowy lat siedemdziesiątych – zauważał – miliony ludzi doświadczają przemocy, pozbawia się ich z różnych powodów „praw obywatelskich, wolności przekonań, wolności stowarzyszania się, wolności informacji, wolności religijnej”<sup>3</sup>. Postulat respektowania praw człowieka nie oznaczał wszakże dla niego pochwały indywidualizmu, „liberalnego, naiwnie optymistycznego leseferyzmu”, lecz rewindykację podmiotowości ludzkiej, personalistycznej perspektywy patrzenia na świat ludzkich spraw; „personalizm – stwierdzał

---

2 Ibidem, s. 1.

3 Ibidem.

bowiem, przywołując Mouniera i Maritaina – [...] stanowi zawsze aktualną, konieczną kategorię wszelkiej antropologii filozoficznej, jak też i wszelkiej praktyki społeczno-politycznej”<sup>4</sup>.

Otóż sylwestrowe dywagacje Turowicza – świadomego własnych ograniczeń filozoficznego laika, amatora filozofii, ale w dobrym tego słowa znaczeniu – nie pozostały bez echa. Akcentowanie praktycznego wymiaru filozofii, pochwała filozoficznego realizmu, łączącego z nurtem filozofii perypatetyckiej i z personalizmem chrześcijańskim, jego upominanie się o respektowanie podmiotowości człowieka przy jednoczesnym dystansowaniu się od dominujących orientacji filozofii współczesnej, bliżej, jego zdaniem, związanych z nurtem platońskim, to znaczy filozofii zapoznających realizm i jakoś współodpowiedzialnych za współczesny kryzys intelektualny, ergo, jak można domniemywać, także za stan cywilizacji zachodniej – otóż wszystko to sprowokowało do polemiki Józefa Tischnera. Polemiki otwierającej drugą, znacznie ciekawszą od poprzedniej, odsłonę jego konfrontacji z tomizmem.

## Przewyciężyć anachronizmy!

W artykule *Filozofia i chrześcijaństwo*<sup>5</sup>, opublikowanym na łamach „Tygodnika Powszechnego” trzy tygodnie później, Tischner nie zakwestionował przekonania Turowicza o realnych zagrożeniach, jakie dla człowieka niesie życie w świecie permanentnie uwikłanym w dramatyczne konflikty polityczne i ekonomiczno-społeczne. Zdystansował się natomiast zdecydowanie od diagnozy owych zagrożeń – wiązania ich genetycznie z zapaścią intelektualną Zachodu, ściślej z recesją filozofii realistycznej i (jak chciał redaktor naczelny „Tygodnika Powszechnego”) rzekomo niebezpieczną dominacją współczesnych form filozoficznego idealizmu. Spójrzmy na argumentację filozofa z Łopusznej.

W niepokojach i diagnozach Turowicza dostrzegł on mianowicie, bardzo zresztą trafnie, wyraz dylematów i pokoleniowego

4 Ibidem, s. 7.

5 J. Tischner, *Filozofia i chrześcijaństwo*, „Tygodnik Powszechny” 1974, nr 5, s. 3–4.

doświadczenia ludzi formacji tomistyczno-personalistycznej ukształtowanej jeszcze przed wojną, warty uczciwego i rzeczowego rozpatrzenia nie tylko ze względu na ich niewątpliwy autentyzm, lecz także dlatego – i to był zasadniczy powód do polemiki – że niósł ze sobą „bardzo nietrafną diagnozę” filozofii współczesnej, którą Tischner poczuł się, jak się okazało, osobiście dotknięty (*sic!*). Pisał:

autor artykułu obdarzył ciężkimi – moim zdaniem – zarzutami ludzi, którzy są moimi mistrzami, a nawet Przyjaciółmi. Tak przynajmniej odczytałem tekst. Czy mogłem odczytać inaczej? Autor pisze aluzyjnie, co ułatwia sytuację jemu, ale utrudnia mnie. Nie wymienia nazwisk, ale wymienia Platona i dodaje, że są tacy, którzy się dzisiaj przesadnie inspirują Platonem. Nie ujawnia też, która część filozofii Platona jest pełna winy: nauka o ideach, nauka o państwie czy może jej „ogólny duch”, który skłania do tego, by wyżej cenić niebo niż ziemię. Aluzje Turowicza mogłem odczytać tylko tak, jak może je odczytać każdy jako tako znający współczesną filozofię. Kto we współczesnej filozofii zasłużył sobie na zarzut przeszczepienia i ożywienia platońskiego? Oczywiście Edmund Husserl. A zatem Husserl jest głównym oskarżonym. Jeśli tak, to oskarżonymi pobocznymi będą inni przedstawiciele nurtu fenomenologicznego, łącznie z naszymi wspólnymi znajomymi (oczywiście nie wszystkimi!). Dlaczego oni? Bo każdy z nich podziwiał Platona, każdy coś z Platona przejął, żaden nie jest zupełnie wolny od „idealistycznych zakatarzeń” (jeśli dobrze postukać) i każdy przyczynił się w ten sposób w mniejszym lub większym stopniu do „regresu nurtu realistycznego”. Tak odczytałem aluzje Jerzego. Gdybym odczytał inaczej, musiałbym powiedzieć, że autor celuje w próżnię. Teraz mogę tylko powiedzieć, że powstało jakieś wielkie nieporozumienie... Ale przecież – tłumaczę sobie – niepokój musiał być naprawdę duży, skoro aż tak skrzywił widzenie<sup>6</sup>.

---

6 Ibidem, s. 3.

Dość mocna reakcja. Ma się wrażenie – nieco sztuczna, nieproporcjonalna, jako że filozoficzny wątek w artykule Turowicza uznać trzeba raczej za zdecydowanie poboczny. Stały za nią, być może, wewnątrzredakcyjne dyskusje i różnice zdań, których czytelnik obu tekstów może jedynie domniemywać. Obronę filozofii współczesnej, której podjął się Tischner, uznać trzeba za wystąpienie *pro domo sua* także z innego, nie mniej interesującego względu – wyrażała ona jego własne filozoficzne *credo*. Zaproponowana w artykule koncepcja filozofii współczesnej – w ramach której autor formował swoją filozoficzną tożsamość – mogła nie zadowalać w każdym elemencie, ale w sposób chyba niezamierzony przez Tischnera raczej wysoko postawiła teoretyczną poprzeczkę ewentualnym dyskutantom. Tezę zasadniczą tej koncepcji można sprowadzić do tego, że Turowicz i podobnie myślący nie rozumieją specyfiki filozoficznej współczesności, która jest zdecydowanie niemetafizyczna, a zatem jest poza kryteriami metafizycznej oceny, a już na pewno poza metafizycznym sporem realizm – idealizm jako kryterium wartości filozofowania. Analogiczną opinię – przypomnę – wyrażał Tischner już w drugiej połowie lat sześćdziesiątych, podczas swoich pierwszych polemik z tomizmem, podjętych w tekstach poświęconych chrystologii i psychologii racjonalnej. Sugerował wówczas – z jednoznaczną intencją wartościującą – że filozofia współczesna i tomizm operują w odmiennych paradygmatach filozofowania i w odmiennych przestrzeniach problemowych; że tomizm za filozoficzną współczesnością nie nadąża, jest poza nurtem jej istotnych dążeń. Podobne rozumienie sytuacji w filozofii współczesnej, w ramach rozległego projektu historyczno-teoretycznego realizowanego w dekadzie lat siedemdziesiątych, prezentował Marek Siemek, odwołując się do koncepcji różnicy epistemologicznej<sup>7</sup>.

7 Zob. na ten temat: M. Siemek, *Idea transcendentalizmu u Fichtego i Kanta. Studium z dziejów filozoficznej problematyki wiedzy*, Warszawa 1977, s. 16–45; idem, *Hegel i różnica epistemologiczna*, „Nowa Krytyka” 2004, nr 16, s. 73–84. Również dla Siemka tomizm operował na epistemicznym, przedkrytycznym poziomie teoretycznym, podczas gdy cała gama nurtów filozofii współczesnej, jak fenomenologia, marksizm, hermeneutyka, strukturalizm i inne operują już, uważał, w przestrzeni epistemologicznej, w polu teoretyczno-problemowym filozofii pokantowskich, kształtujących się pod wpływem idei transcendentalizmu.

Uzasadniając swoje rozumienie filozoficznej współczesności, Tischner przywołał czasy, kiedy w filozofii chrześcijańskiej – jak uważał – szermowano zarzutem idealizmu jako zagrożeniem dla człowieka wierzącego, jednoznacznie preferując realizm; kiedy dystynkcja realizm – idealizm była, jego zdaniem, równoznaczna z podziałem na swoich i obcych lub niebezpiecznie błędnych. Intencjonalnie przywołał Gilsone’a i skojarzył ten rodzaj oceny filozofowania z analogicznym dwuwartościowym schematem: idealizm – materializm z czarno-białym myśleniem stalinowskiego marksizmu czasów frontu filozoficznego, którego, przypominał, sam tomizm padł ofiarą, zakwalifikowany do idealizmu. „Było w tych polemikach – pisał – coś irracjonalnego. Wpływ idealizmu na bieg świata doprawdy nie był nigdy większy niż dzisiaj wpływ wędkarzy na zanieczyszczenie rzek. Podobnie zresztą jak wpływ realizmu”<sup>8</sup>.

Takie metafory mogły razić czytelnika przyzwyczajonego do rzeczowej argumentacji w stylu akademickich dyskusji znanych z periodyków profesjonalnych. Jednego zaś, jak zobaczymy, spowodowały nawet do ostrej riposty. Zawieszając jednak profesjonalny sąd smaku – mamy przecież do czynienia z filozoficzną wprawdzie, ale jednak tylko publicystyką – a szukając merytorycznego sedna wypowiedzi, wydaje się, że Tischner upominał się o wolne od stygmatyzujących dualistycznych stereotypów patrzenie na filozofię współczesną. W dążeniach filozofii współczesnej – na przykład Husserla – widział bowiem wejście w inną przestrzeń filozofowania, pierwotniejszą w sensie teoretycznym od metafizykowania; w przestrzeń teoretyczno-problemową warunkującą metafizykę<sup>9</sup>.

---

Piszę szerzej na ten temat w: *Historia, filozofia, historia filozofii. Filozoficzne konteksty polskiej historiografii filozoficznej XX wieku*, Katowice 2012, s. 265–307.

8 J. Tischner, *Filozofia...*, s. 3.

9 Ibidem. Pisał Tischner: „[...] zamiarem Husserla było otworzyć filozofii drogę do metafizyki i między innymi w tym celu budował swą »fenomenologię transcendentálną«, która miała być do tego stopnia »filozofią pierwszą«, że aż neutralną w stosunku do sporu idealizm – realizm, który – jak wiadomo – jest przede wszystkim sporem metafizycznym. Nasz Roman Ingarden był zdania, że Husserlowi nie zawsze udawało się zachować tę »neutralność«, i dlatego

Nie mogę tutaj – wyjaśniał – wchodzić w szczegóły. Powiem krótko: w przypadku większości współczesnych kierunków filozofii należy w ich ocenie i klasyfikacji zrezygnować z etykiet „realizm” – „idealizm”, jeżeli nie chce się zniekształcić ich istoty i jeśli nie chce się uprawiać czegoś w rodzaju polowań na czarownice. Kierunki te bowiem operują takimi metodami, które zabezpieczają ich „neutralność” wobec tego problemu. Mam na myśli głównie metodę fenomenologiczną i metodę analityczno-językową<sup>10</sup>.

Jaka jest zatem, zdaniem Tischnera, filozofia współczesna? To filozofia porzucająca na pewno ideę systemu, zorientowana na badania problemowe, ma charakter antropologiczny i w związku z tym jest praktycystyczna w tym sensie, że podejmowane przez nią problemy korespondują z życiowymi dylematami współczesnego człowieka. Nie odrywa się zatem od świata ludzkich spraw, chce, by jej dążenia teoretyczne miały praktyczne konsekwencje.

Od czegoż więc „odchodzi” współczesna filozofia? Myślę, że odchodzi od pseudoproblemów, od problemów źle postawionych i od takich, które w swym wewnętrznym charakterze nie są „egzystencjalne”, których rozstrzygnięcie ani boli, ani cieszy konkretnego człowieka. W ten sposób dąży ona do tego, by w miarę możliwości być filozofią konkretności. Pośrednio odrywa się ona również od tych straszków, które tak naprawdę nie straszą<sup>11</sup>.

Nie jest źle, powiada Tischner, że ludzie nie mają gotowego systemu, łatwiej im wtedy dostrzegać i podejmować realne problemy, nie zamykając się w układzie gotowych i ostatecznych rozwiązań, które potrafią być przecież niebezpieczne. Tego typu sugestie miały na pewno potwierdzenie w doświadczeniach życia w światopoglądowych realiach lat siedemdziesiątych, dawały do myślenia. I o to

---

zapropoNOWAŁ, polemizując z Husserlem, własną wersję »filozofii pierwszej« w formie ontologii (stąd »spór o istnienie świata«).

10 Ibidem.

11 Ibidem.

Tischnerowi chyba chodziło – sprowokować do spojrzenia na podjęte przez Turowicza kwestie z innej perspektywy.

Podstawową wartością antropologicznie ukierunkowanej filozofii współczesnej jest prawda – chce ona „żyć w prawdzie” i dąży do tego, zdaniem Tischnera, na dwóch drogach. Podążając drogą fenomenologii, filozofia szuka doświadczeń źródłowych, pierwotnych „zetknięć człowieka i świata”. Droga filozofii analitycznej natomiast skupia się na problemie komunikacji. Tu jest szansa na doświadczenie prawdy jako kryterium komunikowania się z drugim człowiekiem.

Tischner zaskoczył późniejszych dyskutantów twierdzeniem, że współczesna filozofia (głównie filozofia człowieka) jest przeniknięta inspiracją chrześcijańską, jak nigdy dotychczas się to filozofii nie przydarzało. Przy czym nie chodziło mu o wpływ treści doktrynalnych, lecz – cokolwiek miało to znaczyć – wartości ewangelicznych.

Promieniowanie tych wartości – stwierdzał – powoduje powstanie szczególnego *e t h o s u m y ś l e n i a*. Myśl współczesna, walcząc o swoją prawdę, walczy zarazem najczęściej o urzeczywistnienie tych wartości, które kiedyś po raz pierwszy ukazały i nazwały karty Ewangelii<sup>12</sup>.

Otóż trzy nurty myślowe współczesności uznał za szczególnie doniosłe pod tym względem. Ośrodkową ideę pierwszego upatrywał w obronie ludzkiej nadziei:

można w nim znaleźć wiele, często przeciwstawnych sobie kierunków, od tych, którym chodzi przede wszystkim o nadzieję ziemską, do tych, które bronią również nadziei nadziemskiej (G. Marcel, P. Ricoeur i in.). Drugi nurt to nurt filozofii wartości (będący repliką na „kryzys” teorii prawa natury), na którego gruncie problemy etyki rozważa się pod kątem teorii wartości (M. Scheler i in.). Trzeci nurt to właśnie filozofia człowieka, w wyniku której rysuje

---

12 Ibidem, s. 4, podkreśl. – J.T.

się ogólny obraz istoty ludzkiej jako istoty „pielgrzymującej”, zasadniczo otwartej na Transcendencję<sup>13</sup>.

To idee i orientacje zasadnicze, dopiero wtórnie, ale i krytycznie sięga się do tradycji.

Podsumuję krótko – Tischner zgadzał się z postulatami czy też sugestiami Turowicza dotyczącymi konieczności upominania się na płaszczyźnie filozoficznej – w świecie/Polsce AD 1974 – o integralność osoby ludzkiej, o upodmiotowienie człowieka, o prawa osoby. Pryncypialnie kwestionował jednak Turowicza ocenę możliwości filozofii współczesnej w tym zakresie, jego przeświadczenie, że człowiek współczesny, zwłaszcza osoba wierząca (chrześcijanin, katolik), ma w tych dążeniach jednego tylko wypróbowanego filozoficznego sojusznika – filozofię realistyczną, czyli personalistycznie ukierunkowany tomizm. Tak interpretując intencje autora artykułu *Człowiek, istota nieznana*, stwierdzał, że człowiek współczesny raczej w filozofii swojego czasu odnajdzie „wspaniałych i bezcennych sojuszników w walce o tę słuszną sprawę”<sup>14</sup>.

## Realizm czy idealizm?

Turowicz nie poczuł się polemiką Tischnera ani dotknięty, ani przekonany, ani tym bardziej pokonany. Odpowiedział na *Filozofię i chrześcijaństwo* artykułem *Cienie w jaskini*<sup>15</sup>. Stwierdzał w nim otwarcie, że nie zamierza podejmować kwestii, w których nie czuje się kompetentny – chodziło o koncepcję filozofii współczesnej – ale tam, gdzie dostrzegł istotną różnicę zdań, zdecydował się bronić swojego stanowiska, głębiej je uzasadniając.

Oczywiście nie przystał na minimalizm Tischnera w kwestii praktycznych konsekwencji filozofii. Przeciwnie, dostrzegł w nim, jak się zdaje, napięcie. Nie ukrywał zaskoczenia tezą o znikomym wpływie idealizmu i realizmu na „bieg świata” i trzeba powiedzieć,

<sup>13</sup> Ibidem.

<sup>14</sup> Ibidem.

<sup>15</sup> J. Turowicz, *Cienie w jaskini*, „Tygodnik Powszechny” 1974, nr 7, s. 4.

że również dzisiaj nie jest łatwo dociec rzeczywistych intencji skrywających się za tą tezą, zważywszy, że w znacznej części swojej wypowiedzi Tischner przekonywał przecież Turowicza oraz czytelników „Tygodnika Powszechnego”, że wskazane przez niego nurty filozofii współczesnej są dobrymi, jeśli nie jedynymi autentycznymi sprzymierzeńcami człowieka w jego życiowych zmaganiach we współczesnym świecie. Turowicz natomiast wskazał na Platona, na idealizm niemiecki, na Heideggera jako negatywne przykłady takich oddziaływań, żywo jeszcze obecne w pamięci zbiorowej. I biorąc pod uwagę na przykład słynną książkę Karla R. Poppera *Spoleczeństwo otwarte i jego wrogowie* – jakkolwiek by ją oceniać – lub znacznie późniejszy zbiór szkiców Marka Lilli *Lekkomyślny umysł. Intelktualiści w polityce*, nie był w takich skojarzeniach odosobniony. Wyjaśniając zajęte wcześniej stanowisko, pisał:

W moim artykule ubolewałem nie tyle nad szerzeniem się kierunków idealistycznych, ile nad nieobecnością realizmu. Zgadzam się całkowicie z ks. Tischnerem, że inspiracja chrześcijańska istnieje i istnieć może w różnych szkołach filozoficznego myślenia. Sądzę, że było błędem – w przeszłości – głoszenie tezy, że tomizm jest jedyną możliwą filozofią katolicką, przyznawanie tomizmowi swego rodzaju monopolu na prawdę. To stanowisko przyczyniło się do różnych wypaczeń tomizmu i do jego skostnienia, a ponadto srogo się na nim zemściło, wywołując zrozumiałą antytomistyczną reakcję, której jesteśmy świadkami<sup>16</sup>.

W duchu personalistycznego humanizmu opowiedział się w związku z tym za pluralizmem filozofii współczesnych, za dialogiem, nie ukrywając wszakże własnych, jednoznacznie realistycznych preferencji: „trudno mi sobie wyobrazić – stwierdzał – filozofię chrześcijańską, której punktem wyjścia nie byłaby obiektywna wizja rzeczywistości i przekonanie o istnieniu obiektywnej i poznawalnej prawdy”<sup>17</sup>.

---

<sup>16</sup> Ibidem.

<sup>17</sup> Ibidem.

Z kolei odpowiedzią Turowicza na Tischnerowską nieufność wobec myślenia systemowego w filozofii, które może przerodzić się w światopogląd totalitarny, było przekonanie, że mimo takich niebezpieczeństw uzasadnione i naturalne jest oczekiwanie od filozofii myślenia praktycznego, dostarczającego przesłanek do budowy logicznego i spójnego światopoglądu. I właśnie filozoficzny realizm – traktując prawdę regulatywnie, a system jako strukturę otwartą na rozwój i modyfikację, a nie zamkniętą – może zabezpieczać przed absolutyzacją zajmowanych stanowisk. Na gruncie realizmu zaś jedyną możliwą antropologią filozoficzną był dla Turowicza personalizm, który z zasady jest, jego zdaniem, antytotalitarny. Uwagi te, co warto wyeksponować, współbrzmiały z wcześniej przedstawionymi wypowiedziami Stanisława Kamińskiego, który mówił, że teoretyzując, człowiek dąży z natury do ujęć całościowych i syntezyzujących, zwłaszcza gdy mają konsekwencje światopoglądowe<sup>18</sup>. „Antytotalitarnych” zabezpieczeń nie dopatrywał się natomiast Turowicz w myśleniu idealistycznym – tu przywołał filozoficzne zaplecze nazizmu, czyli: Herdera i jego romantyczny nacjonalizm, Fichtego syntezę nacjonalizmu z socjalizmem oraz Hegla ujęcie narodu jako wcielonego *Weltgeistu*. Nie rozstrzygając kwestii, czy (lub w jakim stopniu) Turowicz trafnie zidentyfikował filozoficzne zaplecze faszyzmu, jego uwagi oddawały rozpowszechniony wówczas stan świadomości w tym zakresie, zbieżne były na przykład z analizami z drugiego tomu *Spółczeństwa otwartego...* Poppera.

Jak wspomniałem, Turowicz nie podjął dyskusji na temat rozumienia filozofii współczesnej, pytał jednak, raczej retorycznie – wbrew sugestiom Tischnera – o sens operowania podziałem: realizm – idealizm. Uznał ów podział mimo wszystko za porządkujący: „nie wydaje mi się, by stosunek do istnienia rzeczywistości obiektywnej, stanowisko wobec problemu istnienia obiektywnej prawdy i jej poznawalności można było uznać za kryterium obojętne czy zbędne”<sup>19</sup>. Uzasadniając natomiast szerzej własne stanowisko metafizyczne, ponownie odwołał się do tezy, że filozofia kształtuje

18 Zob. wywiad W. Stróżewskiego z Kamińskim: *Dialektyka ludzkiego myślenia. Rozmowa z ks. prof. Stanisławem Kamińskim*, „Znak” 1969, nr 180, s. 716.

19 J. Turowicz, *Cienie w jaskini...*, s. 4.

postawy praktyczne, że etos jest funkcją logosu, a ilustracją owych zależności (i jak się zdaje, konkretyzacją niepokojów sygnalizowanych w artykule wcześniejszym) uczynił problematykę narodu, wciąż aktualną w polskich realiach lat siedemdziesiątych. Turowicz utrzymywał mianowicie, że jeśli chceć szukać odpowiedzi na pytanie o naturę i sposób istnienia między jednostkami więzi tworzącej naród, dającej doświadczenie wspólnoty, to nieuchronnie wkroczyć trzeba na teren filozoficznych uzasadnień. Tu zaś kategorie filozofii arystotelesowsko-tomistycznej, metafizyki realistycznej uznał za szczególnie przydatne i trafne. Zabezpieczające przed niebezpieczeństwami absolutyzacji narodu, która zagraża, jeśli odpowiadając na powyższe kwestie, szukać się będzie wsparcia w filozoficznym idealizmie (Platona, Hegla, także w polskim mesjanizmie XIX wieku), w metafizyce idealistycznej, która „ideom przyznaje pierwszeństwo przed rzeczami”, która skłania do „ujmowania narodu jako Bytu Autonomicznego”, jego deifikacji i dalej do mesjanizmu oraz imperializmu.

Jeżeli uznać Turowicza za rzecznika tomizmu, to był niewątpliwie rzecznikiem krytycznym i z całą pewnością samodzielnie myślącym. Pytał i odpowiadał, wskazując na newralgiczne wyzwania stojące przed tomistami:

Czy znaczy to, że „ocalenia” spodziewam się wyłącznie po filozofii tomistycznej? Tego nie twierdzę. Powiem tylko, że są pewne podstawowe sprawy, które ta filozofia wydaje mi się najlepiej tłumaczyć. Zgodzę się też chętnie, że jeśli ta filozofia ma służyć dzisiejszemu człowiekowi, w drugiej połowie XX stulecia, jeśli ma być dla niego dostępna i zrozumiała, to zapewne musi zostać poddana olbrzymiej „obróbce”, w konfrontacji ze wszystkimi żywymi nurtami myśli współczesnej. Być może, że tomizm, czy mówiąc szerzej – filozofia realistyczna o chrześcijańskiej inspiracji, przyswajając sobie twórczo dorobek myśli najnowszej i pragnąc wejść w klimat intelektualny współczesnego człowieka, w jego kategorii umysłowe, musi wypracować sobie zupełnie nowy język. Czy i jak jest to możliwe – to sprawa specjalistów<sup>20</sup>.

---

20 Ibidem.

W duchu pluralizmu doceniał Turowicz – jednak, ma się wrażenie, na kredyt – znaczenie preferowanych przez Tischnera orientacji filozofii współczesnej, w których silnie miała być obecna chrześcijańska inspiracja. Był również świadomy, że nie wszystkie formy filozofowania w ramach filozofii człowieka, filozofii wartości, filozofii nadziei uznać można za idealizm. Dawał jednak wyraz niepokojom:

Chciałbym tylko – powiem z całą szczerością – mieć jaką taką pewność, że owe filozofie zawierają w sobie jakieś zabezpieczenia przeciw idealistycznej deformacji. Czy kiedyś nie okaże się na przykład, że owe wartości (wówczas już Wartości) zostały zarażone trądem idealizmu, że nabrały charakteru Istnienia Autonomicznego i że ktoś w imię arbitralnie (bo bez odniesienia do obiektywnej rzeczywistości) ustanowionego czy też proklamowanego układu, systemu czy też hierarchii owych Absolutnych Wartości nie zacznie znowu ludziom łamać karków? Czy błędy poznawcze lub interpretacyjne na terenie *Logosu* nie sfalszują nam znowu norm *Ethosu*<sup>21</sup>?

W konkluzji redaktor „Tygodnika Powszechnego” następująco określił swoje oczekiwania wobec filozofii, dając raz jeszcze wyraz przekonaniu o znaczeniu jej funkcji pozateoretycznych:

Myślę, że celem filozofii jest nie tylko poznanie i zrozumienie rzeczywistości ludzkiej (i nie tylko ludzkiej), ale i umożliwienie, ułatwienie człowiekowi słusznego zachowywania się czy działania w tej rzeczywistości, w sensie historii, powiedzmy: w kierunku nadziei<sup>22</sup>.

Człowiek powinien, dodawał, zakorzeniać swoje nadzieje w filozofii, lecz nie, jak chciał Tischner, w ramach „bycia w prawdzie”, które filozofia ma umożliwiać – ta formuła do Turowicza realisty nie przemawiała – lecz w jej rzetelnym dążeniu do prawdy, pobudzającym przeświadczeniem, że obiektywna prawda o świecie istnieje.

---

21 Ibidem.

22 Ibidem.

## Zmysł rzeczywistości

Niespełna dwa miesiące później, w artykule *Jaskinia bez cieni?*, Tischner zgodził się z intencją tekstu Turowicza. „Tak więc Jerzemu idzie o to samo, o co i mnie chodziło: o zabezpieczenie integralności ludzkiej osoby” – pisał z przyjacielskim gestem, interpretując „protest” Turowicza przeciwko filozofii współczesnej jako reakcję na niebezpieczną deifikację narodu, legitymizowaną filozoficznym idealizmem<sup>23</sup>. Pozostawiając na boku kwestię trafności odczytania dążeń Turowicza – czy był to rzeczywiście protest, czy może raczej krytyczne spojrzenie na preferencje teoretyczne kilku wpływowych współczesnych filozofów (tak jak rozumiał je Turowicz) oraz na ciemną stronę praktycznych aplikacji idei o „idealistycznym” rodowodzie w rzeczywistość społeczną (w czym Turowicz nie był przecież odosobniony) – można zgodzić się z Tischnerem, że i filozoficzny realizm nie ma monopolu na dobrą filozofię społeczną lub filozoficzną teorię narodu, chroniącą przed zagrożeniem totalitaryzmu. Zgodzić się trzeba również z przekonaniem, że filozofowie nie odpowiadają za to, jaki użytek z ich myśli zrobią ideolodzy takich czy innych ruchów społecznych. *Pro captu lectoris habent sua fata libelli*. Innymi słowy, jeśli filozofia ingeruje w bieg świata, to jest to na ogół filozofia strywalizowana, zdegradowana interpretacją dyletantów – sugerował Tischner. W związku z tym filozofii profesjonalnej lepiej w rozumienie biegu spraw świata nie mieszać, a opacznie rozumianych filozofów lepiej nie czynić odpowiedzialnymi za zło. „Tak więc – pisał – podtrzymuję tezę o idealizmie i wędkarzach. Podtrzymuję także tezę, o którą mi wtedy szło przede wszystkim, że żaden »realizm« nie chroni automatycznie od totalizmu. Podobnie jak żaden »idealizm« nie gwarantuje czegoś przeciwnego”<sup>24</sup>.

Warto wszakże pamiętać, za teoretykami recepcji, że każda lektura jest modyfikacją sensu recypowanych treści. Ta prosta reguła hermeneutyczna czym innym skutkuje oczywiście, gdy rozpatrujemy ją na płaszczyźnie teorii, czym innym zaś, gdy odniesiemy ją do

23 J. Tischner, *Jaskinia bez cieni?*, „Tygodnik Powszechny” 1974, nr 14, s. 4.

24 Ibidem.

realiów życia społecznego, do sfery, w którą – czy tego chcemy czy nie – przenikają idee filozoficzne (choćby w formie strywalizowanej na użytek doraźnych potrzeb światopoglądowych). Dotyczy zatem lektur/inspiracji profesjonalnego filozofa, dotyczy i inteligenta, który poza horyzont spraw tego świata nie wykracza. Wydaje się, że Tischner filozof (upominający się tu, zauważmy, o autonomię filozofii, tak jak upominali się o nią przecież zawsze tomiści) i Turowicz intelektualista (oczekujący od filozofii zaangażowania, tak samo jak oczekiwał go Tischner, postulujący poszukiwanie nowego filozoficznego języka umożliwiającego kontakt ze współczesnym człowiekiem) uosabiają te odmienne modele lektury. Innymi słowy, ma oczywiście sens i znaczenie – wszyscy się z tym zgodzą – spór o interpretację dzieł Kanta w ramach *stricte* filozoficznych rozważań, ale ma też niebanalny sens i znaczenie – choć z innego punktu widzenia, który przyjęła na przykład Hannah Arendt – refleksja nad tym, jak lektura *Krytyki praktycznego rozumu* ukształtowała Adolfa Eichmanna jako nazistowskiego funkcjonariusza *Endlösung* – „Eichmanowski kantyzm do użytku domowego” z „wołą fürera” jako zasadą prawa<sup>25</sup>. O efektywnych w sensie historycznym deformacjach kantyzmu pisał także Isaiah Berlin w szkicu *Kant jako nieznanne źródło nacjonalizmu*, w którym czytamy, że:

to właśnie jego poglądy moralne, z ich bezkompromisowymi imperatywami kategorycznymi, wywarły najgłębszy wpływ na ludzką myśl. Przede wszystkim ubóstwienie narodu czy państwa wywodzi się, jakkolwiek bezpodstawnie, z kantowskiej doktryny autonomii woli oraz z faktu odrzucenia obiektywnej hierarchii wzajemnie powiązanych ze sobą wartości, wartości niezależnych od ludzkiej świadomości<sup>26</sup>.

Idee mają zatem konsekwencje, jakkolwiek je oceniać.

25 H. Arendt, *Eichmann w Jerozolimie. Rzecz o banalności zła*, przeł. A. Szostkiewicz, Kraków 1987, s. 173–177.

26 I. Berlin, *Kant jako nieznanne źródło nacjonalizmu*, w: idem, *Zmysł rzeczywistości. Studia z historii idei*, przeł. M. Filipczuk, Poznań 2002, s. 304–305.

„Myślę, że sprawa idealizmu i realizmu weszła w naszą dyskusję niepotrzebnie. O filozofii narodu można było powiedzieć to, co jest do powiedzenia, bez angażowania metafizyki. W ten sposób pomnożyła się tylko ilość zawiłości”<sup>27</sup> – pisał Tischner *ex cathedra*, podsumowując małą lekcję filozoficznego abecadła, której udzielał Turowiczowi w omawianym artykule. Zakwestionował w niej filozoficzne kompetencje swojego adwersarza, stwierdzając, że jego rozumienie idealizmu nie ma sensu, jest tylko epitetem. Lekcja ta wypadłaby na pewno bardziej przekonująco, gdyby na jej użytek uczący operował nieco bardziej zniuansowanym rozumieniem dystynkcji realizm – idealizm niż antytetyczny schemat, który imputował uczniowi: realizm równa się istnienie obiektywnej rzeczywistości, jej poznawalność, istnienie prawdy obiektywnej; idealizm równa się nieistnienie obiektywnej rzeczywistości, jej niepoznawalność, nieistnienie prawdy obiektywnej. Jest bowiem mało prawdopodobne, by Turowicz tak idealizm pojmował.

Spójrzmy z dystansu na teksty Turowicza *Cienie w jaskini* i Tischnera *Jaskinię bez cieni?*. Oba tytuły wydają się trafnie dobrane przez autorów dla oddania zawartości ich wypowiedzi, dobrze też charakteryzują całe omawiane tu zjawisko sporów o filozofię chrześcijańską, toczących się w latach siedemdziesiątych. Próbując jakoś nazwać wycinek przestrzeni intelektualnej, w której owe publicystyczne, nieraz pamfletowe polemiki filozoficzne były prowadzone – ich miejscem, o czym trzeba pamiętać, były ogólnodostępne czasopisma – można rzeczywiście odwołać się do słynnej wizji Platona albo, jeszcze trafniej, do tytułu dramatu Zbigniewa Herberta *Jaskinia filozofów*. Były to istotnie spory na dnie filozoficznej jaskini, gdzie dyskutanci, niczym platońscy kajdaniarze, przykuci do własnych filozoficznych tożsamości, własnych opinii i schematów myślowych, przez ich pryzmat próbują rozeznaczyć się w polu filozofii chrześcijańskiej – wśród idei filozoficznych, lecz także ich widm, wśród mglistych nieraz pojęć i ich hipostaz, swobodnych skojarzeń. Debatują, spierają się, czasem taktycznie przyznając sobie rację, częściej pouczają się jednak i dezawuuują nawzajem.

---

27 J. Tischner, *Jaskinia bez cieni?*..., s. 4.

Co znaczyła dla Turowicza figura jaskini? Trzeba to pytanie postawić, bo Tischner po profesorsku zarzucił mu, że „bardzo nie-dobrze interpretuje tę scenę”. Wydaje się, że dla Turowicza cieniami w jaskini, w której toczy się życie jednostek i zbiorowości, były między innymi wyewoluowane z filozoficznego idealizmu totalitarne reguły życia społecznego, które w pamiętanej jeszcze dobrze przeszłości doprowadziły do kataklizmu drugiej wojny światowej. Widma tej przeszłości wciąż – dawał do zrozumienia – straszą w świecie, który ukształtował się po wojennej katastrofie. Logos wpływa na etos, idee filozoficzne kształtują zachowania w sferze praktycznej<sup>28</sup>. Innymi słowy, jeśli etos jest funkcją logosu, to patrząc z pozycji kajdaniarza, człowiek żyjąc w świecie cieni, rozumie, tworzy i organizuje swoją rzeczywistość w oparciu o własne, ale i filozofów idee, wyobrażenia, mniemania, które adaptuje do swoich doraźnych potrzeb. Stąd właśnie postulat Turowicza, by odwołać się w tłumaczeniu/organizowaniu rzeczywistości ludzkiej, w kształtowaniu postaw człowieka zabezpieczających integralność osoby ludzkiej do innego zestawu „jaskiniowych idei/cieni” – zapoznanego współcześnie logosu filozofii realistycznej, który w wymiarze praktycznym z tych funkcji wywiązuje się, jego zdaniem, lepiej. Krótko mówiąc, opowiadał się za filozoficznym realizmem, za metafizyką, z której wypływa określona etyka. Postawa taka była niewątpliwie zbieżna z przesłaniem opiniotwórczej w latach pięćdziesiątych i sześćdziesiątych publicystyki Stefana Świeżawskiego, wielkiego rzecznika filozoficznego realizmu i tomizmu, świadomego roli filozofii w formacji ludzi wierzących; zbieżna także z pokoleniowym doświadczeniem środowiska związanego jeszcze przed wojną z ruchem odnowy duchowości katolickiej Odrodzenie, co Tischner trafnie wychwycił w swojej pierwszej polemice z Turowiczem.

Tischner, przypominę, z intencją wywodów Turowicza – chodzi o zabezpieczenie integralności ludzkiej osoby – się utożsamiał. Wydaje się zatem, że źródłem nieporozumień i różnicy zdań – patrząc z dzisiejszej perspektywy – były bardziej filozoficzne idiosynkrazje adversarzy niż rzeczowo przekonujące racje. Przy wspólnym celu obaj nie mieli zaufania do dróg wybranych przez drugiego.

28 Zob. J. Turowicz, *Cienie w jaskini...*, s. 4, punkt 6.

Trzymając się metafory jaskini – spór dotyczył tego, jaki typ filozofii lepiej wyjaśni rzeczywistość jaskini, a świadomość kajdaniarzy tak uporządkuje lub przekształci, aby zasady życia w jej realiach zapewniały im maksimum możliwej podmiotowości.

Na propozycje Turowicza Tischner reagował zatem krytycznie. Jego opór dobrze ilustruje reakcja na „filozoficzną teorię narodu”, którą Turowicz rozważał w *Cieniach w jaskini* jako przykład kwestii dlań centralnej – błędów Logosu, które skutkować mogą negatywnie w ramach Etosu. Sprzeciw Tischnera budził zaproponowany przez Turowicza sposób wyjaśniania i normowania relacji jednostka – wspólnota za pomocą schematów tomizmu (*ens per se, ens per accidens*). Oponował przeciwko jego sugestii, że filozoficzny idealizm nie rozjaśnia rzeczywistości, lecz kształtuje mirażę/utoptę, układającą się w świadomości zbiorowej w totalitarne ideologie. Jaskinia życia wspólnotowego, interpretowana po perypatetycku, wydawała się Tischnerowi jaskinią „bez cieni i światła”. Filozofia narodu, przekonywał, potrzebuje światła idei/wartości, takich jak: sprawiedliwość, suwerenność, dobro wspólne, praworządność, rozwijająca się wolność, których arystotelesowsko-tomistyczna metafizyka, jak uważał, nie daje<sup>29</sup>. Podsumowywał w związku z tym:

---

29 J. Tischner, *Jaskinia bez cieni?...*, s. 4, 7. Czytamy tu: „Inną, nie mniej podstawową »rzeczywistością« filozofii narodu są cienie Platońskiej jaskini. Turowicz bardzo niedobrze interpretuje tę scenę. Widzi w niej przejaw filozofii, która degraduje rzeczywistość świata na rzecz pozaświatowych idei. Czy słusznie? Czymże zatem było to »słońce«, które świeciło poza plecami przykutych do skały? Była nim idea Dobra. Dzięki niej świat otaczający stał w promieniach powinności. Promienie pokazywały, że świat jest częściowo zły, a częściowo dobry. Coś wymagało naprawy. Coś innego było już naprawione. Spróbujmy wyobrazić sobie opis Platońskiej jaskini za pomocą kategorii Arystotelesa. Stagiryta twierdzi: chcesz poznać byt, musisz poznać, jakie »przyczyny« go spowodowały. Mamy zatem opis w kategoriach »przyczynowości«: przyczynę formalną, materialną, sprawczą, celową. Rozumiemy, skąd się wzięli ludzie, skały, kajdani. Jest, jak jest, inaczej być nie może. Moglibyśmy nawet dodać: dobre jest, o ile jest. Może to jest doskonała ontologia, ale filozofią narodu to nie jest. Pozostaje sama jaskinia bez cieni i światła. Bo żeby była filozofia narodu, muszą być takie »idee« jak: sprawiedliwość, suwerenność, dobro wspólne, praworządność, rozwijająca się wolność. Idee te nazywamy wartościami. Trochę dzięki Platonowi, a trochę dzięki innym...”.

Jeśli Turowiczowi rzeczywiście szło o mądre kształtowanie „zmysłu rzeczywistości” i o rozwijanie filozofii narodu, to – w niczym nie umniejszając znaczenia metafizyki jako „ogólnej teorii bytu” – trzeba jednak powiedzieć, że w dziedzinie filozofii narodu inne metody i inne intuicje są bardziej miarodajne. Modele „rzeczowe” (reifikujące) narzucane na tę rzeczywistość grożą jej zagubieniem<sup>30</sup>.

O ile Turowicz uważał etos za funkcję logosu, o tyle Tischner chciał tę relację całkowicie odwrócić:

Dla mnie – choć nie mogę tutaj tego wyjaśniać – to nie etyka ma się opierać na metafizyce, lecz metafizyka na etyce. Ethos jest bardziej podstawowy. Logos wtórny. Żeby mówić, jak jest, trzeba chcieć prawdy. A prawda to wartość, a wartość to problem etyki. Byt dlatego zaistniał, że miał być dobry, a nie na odwrót. Scheler mówił: „istnienie wartości pozytywnej: jest wartością pozytywną”. Ale: „istnienie wartości negatywnej jest wartością negatywną”. Gdy istnieje coś złego, to istnienie tego złego jest... złe. Dla mnie *ens et bonum non convertuntur*... Nasi „egzystencjalni tomiści” sądzą inaczej. Śmiem się z nimi nie zgadzać...<sup>31</sup>

I dalej:

Co zatem i przed czym zabezpiecza metafizyczne rozróżnienie bytu autonomicznego od bytu nieautonomicznego i przeniesienie tego rozróżnienia na stosunek osoby do narodu? Nic przed niczym. Myślę, że na świecie dzieje się wiele niedobrych rzeczy. Ale byłoby tych rzeczy jeszcze więcej, gdyby nie ideał był normą rzeczywistości, lecz rzeczywistość normą ideału<sup>32</sup>.

Śmiałość autora może i była efektowna z polemicznego punktu widzenia, stało jednak za nią z perspektywy filozofii klasycznej

---

<sup>30</sup> Ibidem, s. 7.

<sup>31</sup> Ibidem, s. 4.

<sup>32</sup> Ibidem.

oczywiste pomieszanie dyskursów – metafizycznego z etycznym/ aksjologicznym. Dobro w przywołanej formule nie jest wartością moralną, lecz transcendentalną, orzekaną analogicznie własnością bytu (przysługuje każdemu bytowi z racji samego jego istnienia); jeśli *bonum* potraktuje się jako wartość moralną, to konwersja oczywiście nie zachodzi, nie ma w ogóle sensu.

Miejscami łatwo wyczuwalny protekcyjny ton – na który, moim zdaniem, autor formatu Turowicza na pewno nie zasłużył – łączył się w tekście Tischnera z wysiłkiem zrozumienia adversarza. W *Cieniach w jaskini* dopatrywał się trafnie postulatu filozofii rozwijającej naturalny zmysł rzeczywistości. Nie omieszczał jednak Turowiczowej konkretyzacji tejże filozofii zdyskredytować:

Przyznam chętnie – pisał – że metafizyka tomistyczna, przynajmniej w niektórych swych partiach, udziela człowiekowi świadomości, że wraz z nią staje na „realnym gruncie życia”. Człowiek jest przeświadczony, że obcuje z tym, co jest. Jako taka przyczynia się ona do utrwalania naruszonego m.in. przez technikę zmysłu istnienia. Doświadczenie istnienia to istotny element naszej codzienności. Cóż dopiero mówić o codzienności publicysty, polityka, filozofa. Istnienia realnego, twardego, doświadczamy przede wszystkim poprzez jakiś rodzaj radości. Także pod tym względem metafizyka tomistyczna jako filozofia działa „terapeutycznie” na ludzi, którzy pogubili siebie w nostalgii. Wiem, że wielu zawdzięcza swój „zmysł rzeczywistości” swym spotkaniom z optymizmem „filozofii pierwszej”<sup>33</sup>.

Czy tym kimś zagubionym we mgle własnych nostalgii i leczącym się terapią filozofii pierwszej miał być Turowicz? Jeśli tak, to oceniając na podstawie czynów, na „zmyśle rzeczywistości” charakteryzującym „Tygodnik Powszechny” pod jego kierownictwem (choć w przypadku sporów o Kościół posoborowy, jak widzieliśmy, kwestionował go Kisiel) sam Tischner zyskał niemało.

W uwagach podsumowujących filozof z Łopusznej pisał raz jeszcze o swoich intencjach, formułując czytelniej, niż czynił to

---

33 Ibidem.

dotychczas, kontrowersyjne przekonanie, przez lata potem komentowane:

Akceptuję w pełni podstawową intencję Turowicza, którą jest obrona praw i integralności osoby ludzkiej, sądzę jednak, że w filozofii współczesnej, i to nawet wśród nurtów określanych jako „idealistyczne”, znajdziemy więcej sojuszników niż przeciwników tej słusznej sprawy. Powtarzam: moim zdaniem filozofia współczesna jest, jak nigdy dotąd, przeniknięta inspiracją chrześcijańską. Nie broniłem idealistów za ich idealizm. Nie kwestionowałem również praw metafizyki do tego, by była metafizyką<sup>34</sup>.

## Na manowcach funkcjonalizmu

Pierwszy w dwugłos Turowicz – Tischner włączył się Mieczysław Gogacz. Można zaryzykować twierdzenie, że jego filozoficzna publicystyka z tego okresu – zaangażowana w swojej generalnej wymowie i dydaktyce, a przy tym często zaskakująca interpretacyjnym ujęciem spornych kwestii – była kłopotliwa dla czytelnika ze swej natury (nieraz bowiem wypowiadał się Gogacz w technicznym języku swojego tomizmu konsekwentnego, operował myślowym skrótem), ale i użyteczna dla Tischnera w tym sensie, że dostarczała mu niejednokrotnie egzemplifikacji dla jego antytomistycznych tez.

I tak, w artykule *Filozofia i inspiracje* uczony z ATK odniósł się przede wszystkim do wypowiedzi dotyczących kondycji filozofii współczesnej, powtarzając w konkluzjach swoich wywodów tezy, które on i inni obrońcy tomizmu wygłaszali przy okazji wcześniejszych dyskusji na temat perspektyw filozofii chrześcijańskiej. Główne płaszczyzny problemowe/sporne, które dostrzegł w dyskusji Turowicza z Tischnerem i na które wkroczył (polemizując z tym drugim), to zagadnienie prawdy, kwestia związków filozofii i chrześcijaństwa oraz powiązany z tym problem wartości. Spróbuję odtworzyć zasadnicze linie jego wywodów oraz argumentację.

---

34 Ibidem, s. 7.

Otóż Turowicza diagnozę stanu filozofii współczesnej – wzrost idealizmu, recesja realizmu – uznał Gogacz za trafną i głęboką, a przez Tischnera po prostu spłyconą. Staął oczywiście po stronie preferencji filozoficznych pierwszego, widząc w nim rzecznika filozofii klasycznej, oczekującego od filozofii pełnej i rzetelnej informacji o rzeczywistości. Sugestię Tischnera, aby w trosce o autentyzm w podejściu do rzeczywistości wyjść poza spór idealizm – realizm, czyli *de facto* poza horyzonty konfrontacji Platona i Arystotelesa, i zwrócić się (pewnie za przykładem Heideggera) po naukę do presokratyków, uznał Gogacz za niewykonalną. Z historii filozofii wiemy – pisał w dydaktycznej manierze przypominania oczywistości:

[...] że wszystkie sformułowane w dziejach kierunki filozoficzne są oparte na tych dwu możliwych opisach rzeczywistości: albo opisujemy rzeczy, ustalając w nich to, co je czyni tymi rzeczami, albo opisujemy rzeczy, ustalając, że to, czym są, jest poza nimi. Innych możliwości nie ma<sup>35</sup>.

Gogacz zdystansował się od niemetafizycznych dążeń „po tischnerowsku” rozumianej filozofii współczesnej, uznając je za i tak nieuchronnie uwikłane w nieuświadomione założenie metafizyczne:

Owszem – pisał – można nie tłumaczyć rzeczywistości jako bytu, czyli rzeczywistości w tym, że jest rzeczywistością. Można mówić o samych ujęciach, o samym przeżyciu świata i siebie, o samych logicznych modelach lub sposobach tylko poznawania, pozostawiając na uboczu samą poznawaną rzeczywistość i poznającego człowieka. Ta trzecia możliwość jest ulubionym terenem badań współczesnej filozofii. Tylko to, zresztą często, uważa się dziś za filozofię. Opisując ujęcia, przeżycia, logiczne modele, sposoby poznawania, także musimy to, co je stanowi, widzieć w nich lub poza nimi. Nie ma więc ucieczki od Platona i Arystotelesa. I Tischner po prostu nie uciekł od Platona<sup>36</sup>.

35 M. Gogacz, *Filozofia i inspiracje*, „Tygodnik Powszechny” 1974, nr 9, s. 2.

36 Ibidem.

Postulat autora *Schylku...* „bycia w prawdzie” przez fenomenologię lub filozoficzną analizę języka nie wyczerpuje możliwości filozofowania – wyjaśniał dalej uczony z ATK. Szuka się tu prawdy logicznej i analizuje ją, zapominając o prawdzie w wymiarze metafizycznym, o który upomina się filozofia klasyczna. A to prawda metafizyczna, „czyli sama rzeczywistość”, jest pierwotniejsza od prawdy logicznej, właściwej wtórnym, poznawczym ujęciom rzeczywistości. Stąd bierze się potrzeba analizy przede wszystkim rzeczy, nie pojęć; stawiania pytań o rzeczywistość samą, nie zaś o byt możliwy, o sposoby zdobywania wiedzy, o poznanie, o język i struktury logiczne. Owszem, prawda to podstawowa wartość filozoficzna, ale jej miarą jest rzeczywistość. Tischnerowskiemu byciu w prawdzie przeciwstawił więc Gogacz prawdę metafizyczną – rzeczywistość *tout cour*. W zgodzie zaś z duchem postulatów rzeczników filozofii klasycznej przeciwstawił preferowanej przez Tischnera filozofii współczesnej filozofię właściwą – egzystencjalnie ujmującą rzeczywistość filozofię konkretną. Pisał: „Domagając się filozoficznej wiedzy o rzeczach, a nie o pojęciach, domagamy się ujęć właśnie egzystencjalnych, czyli ujmujących realną rzeczywistość”<sup>37</sup>.

Co ciekawe, w przekonaniu Tischnera o znaczącym zainspirowaniu się filozofii współczesnej chrześcijaństwem – przykuło ono uwagę wielu polemistów – dopatrzył się autor omawianego tekstu niebezpieczeństwa teologizacji filozofii, a przynajmniej pomieszania dyskursu filozoficznego z teologicznym. Wyjaśniając to zagrożenie, zaproponował osobliwe, ale też zaskakująco zbieżne z intuicjami Tischnera, wyjaśnienie statusu teologii skutkujące na odmianę jej aksjologizacją<sup>38</sup>. Gogacz ujął ją właśnie jako „objawioną aksjologię”:

Objawienie jest [...] – pisał niczym Tischner w *Schylku...* (!) – propozycją wartości. Teologia, która tłumaczy Objawienie, jest wobec

37 Ibidem.

38 Alternatywę dla tomistycznej teologii spekulatywnej widział Tischner, przypominając, w aksjologicznym zwrocie w interpretacji Objawienia, które jest według niego przede wszystkim nową wizją wartości – czyni opisane w Ewangelii, twierdził, to prawdziwy katechizm aksjologiczny chrześcijaństwa (zob. J. Tischner, *Schylek...*, s. 13–14).

tego objawioną aksjologią, czyli teorią tłumaczącą objawione wartości. Tematem Objawienia jest przecież zbawienie człowieka, a więc wyróżniającą człowieka wartość trwałej przyjaźni z Bogiem<sup>39</sup>.

Teologiczna informacja o Bogu lub człowieku – rozumował dalej – jest zatem informacją aksjologiczną, mówiącą o uwarunkowaniach człowieka, ale nieukazującą konstytuującą człowieka zawartości bytowej. Przy czym nadanie teologicznej informacji rangi filozoficznej skutkuje platonizmem, na mocy tego, że „Jeżeli tę informację o uwarunkowaniach potraktujemy jako odpowiedź na pytanie, kim jest człowiek, stosujemy siłą rzeczy platoński opis bytu”<sup>40</sup> – *ergo*: teolog staje się platonikiem. I jeszcze jeden przykład metateologicznych i metafizycznych zarazem uwag Gogacza:

Jeżeli teolog potraktuje swoją teologiczną informację jako stwierdzenie filozoficzne, jest platonikiem. Mówi wtedy nie o człowieku, lecz o wartości, która pojawia się w jego relacji z Bogiem. Jeżeli filozof mówi nie o rzeczach, nie o tym, co zawiera się wewnątrz ich bytu, mówi o relacjach wiążących jeden byt z drugim. Ten sposób filozofowania, powtarzający platońską analizę, nazywamy dzisiaj funkcjonalizmem. Jest on właściwy teologii i stanowi w niej trafną metodę. Na terenie filozofii rzeczywistości funkcjonalizm jest nieporozumieniem. Jest to utożsamienie analizy teologicznej z filozoficzną, które spotykają się w relacjonistycznej metodzie platonizmu<sup>41</sup>.

---

39 Ibidem.

40 Ibidem.

41 Ibidem. W wykładzie inauguruującym rok akademicki w ATK, wygłoszonym 3 października 1973 roku, Gogacz mówił o funkcjonalizmie: „Prawie cała kultura umysłowa zapadła [...] na trudną do wyleczenia chorobę funkcjonalizmu. Znaczy to, że ujęcia rzeczy, tylko własności rozumnych bytów, związki i zależności między tymi własnościami – uznano za sam byt, za jedyną rzeczywistość. Bada się zachowania bytów, a nie same byty, które są autorami swoich zachowań. To właśnie jest funkcjonalizmem, przypisującym sobie rangę odpowiedzi filozoficznej, a więc stwierdzającej ontyczne ukonstytuowanie bytu”. Zob. M. Gogacz, *Godność osoby ludzkiej*, „Więź” 1974, nr 6, s. 15.

Wyjaśnienia te skłoniły autora *Filozofii i inspiracji* do sformułowania ważnego wniosku: „Wydaje się, że mieszanie filozofii z teologią nie jest czymś korzystnym ani dla filozofii, ani dla teologii. Nie jest zresztą czymś potrzebnym”. Mając na uwadze tę przestrożę, zrezygnuję z próby rozjaśnienia wywodów Gogacza na temat związków filozofii z teologią – pozostawiam to bardziej kompetentnym badaczom. Nie trudno się jednak domyślić, że takiego niekorzystnego pomieszczenia dopatrył się u Tischnera. Uważał, że dokonuje on niebezpiecznego ufilozoficznienia teologii, akceptując „mieszanie teologii z filozofią jako metodę badawczą”. Ten „strzał z wielkiej armaty chrześcijaństwa”, jak określił Gogacz Tischnerowskie rozumienie związku filozofii z chrześcijaństwem, przekreślać miał właściwe ukierunkowanie filozofii. Filozofia rozumiana po Tischnerowsku – tzn. broniąca ludzkiej nadziei, także „nadziemskiej”, ujmująca człowieka jako pielgrzyma otwartego na Transcendencję – nie różni się bowiem od teologii, „[...] gdyż nie bada człowieka jako ukonstytuowanego w sobie bytu, lecz bada tylko relację człowieka do wartości i do Transcendencji, co właściwie jest aspektem teologicznym i po platońsku ujętym terenem warunkujących nas odniesień”<sup>42</sup>. Kryterium demarkacji między filozofią a teologią jest zatem problem bytu. Albo funkcjonalizm/platonizm, relacjonistyczna metoda platonizmu, albo mówienie o rzeczach i ich wewnętrznej zawartości:

Nie tak więc, jak proponuje Tischner, należy pojmować inspirację chrześcijaństwa wobec filozofii. Tischnerowski model filozofowania – wyrokował filozof z ATK – jest znanym w historii filozofii ujęciem platońskim, wielokrotnie dyskutowanym i niestanowiącym szansy dla filozofii<sup>43</sup>.

Kończąc, autor *Filozofii i inspiracji* przestrzegał:

Filozofuje każdy z nas przy pomocy sposobów, które wybiera. Nie znaczy to, że można filozofować dowolnie. Inspiracja ze strony

---

42 Ibidem.

43 Ibidem.

chrześcijaństwa nie może polegać na propozycji metody funkcjonalistycznej, na zajęciu się wartościami jako przedmiotem filozofii. Uznanie przedmiotu teologii, czyli objawionych wartości, za przedmiot tożsamy z tym, czym zajmuje się filozofia, jest nieporozumieniem. Także nieporozumieniem jest w filozofii platonizm, będący intuicyjną teologią<sup>44</sup>.

Ale i więcej, *tu quoque* – tak jak dla Tischnera nastawiona na tworzenie dedukcji tomistyczna teologia spekulatywny wypacza sens Objawienia, czyniąc z chrześcijaństwa/religii ideologię<sup>45</sup>, tak dla Gogacza Tischner, łącząc/mieszając teologię z filozofią (zupełnie błędnie *notabene* ją rozumiejąc), „dopracował się” ideologii scalającej w jeden obraz treści czerpane z różnych typów wiedzy i dziedzin kultury<sup>46</sup>. Co ciekawe, obaj filozofowie nie godzili się również na teologizację filozofii, ale zarzucali ją sobie nawzajem; obaj *de facto* dokonywali aksjologizacji myślenia religijnego/teologii (każdy w oparciu o odmienne rozumienie wartości), lecz nie dostrzegali w tym okazji do współmyślenia. Dla obu też ideologizacja, teologizacja lub aksjologizacja stawały się kryteriami filozoficznej akceptacji lub wykluczenia, przy czym każdy z nich inaczej je rozumiał i uzasadniał.

## Głos z Delf?

Nad wypowiedziami Turowicza i Tischnera głębiej pochylił się również Jan Demboróg – w latach 1973–1981 publicysta „Tygodnika Powszechnego”<sup>47</sup>. Dał się poznać czytelnikom między innymi jako krytyk wielu wpływowych nurtów i reprezentantów filozofii współczesnej – egzystencjalizmu, marksizmu, Sartre’a, Fromma, Heideggera – oraz jako autor wyczulony na kwestie transferu idei filozoficznych do świadomości zbiorowej, a co za tym idzie – na

---

44 Ibidem.

45 J. Tischner, *Schylek...*, s. 13–14.

46 M. Gogacz, *Filozofia i inspiracje...*, s. 2.

47 Pod tym pseudonimem krył się Bronisław Łagowski.

ściśle związany z tym problem odpowiedzialności intelektualistów i filozofów<sup>48</sup>. To właśnie, jak się zdaje, zdecydowało o tym, że gdy włączał się dwakroć – z pozycji zewnętrznego obserwatora – w spór o filozofię chrześcijańską, miał zdecydowanie więcej zrozumienia i aprobaty dla zachowawczego filozoficznego realizmu, tomizmu, dla stanowiska Turowicza lub Swieżawskiego niż dla tez oraz argumentacji Tischnera.

W zjadliwym, pamfletowym felietonie pod tytułem *Poznaj samego siebie i innych* Demboróg z estymą odniósł się do artykułu *Człowiek, istota nieznana* redaktora naczelnego pisma, w którym od pewnego już czasu publikował, a rozwijając wątki w nim podjęte, jeszcze bardziej zdecydowanie, ale i konkretniej obnażał cynizm oraz sprzeczności światowej polityki. W całej rozciągłości podzielił zaproponowaną przez Turowicza kryzysową diagnozę stanu kultury i kondycji ludzkiej we współczesnym świecie; przystał na wskazane przyczyny tego stanu rzeczy: regres realizmu, dominacja irrealizmu/idealizmu, agnostycyzm oraz subiektywizm. Turowiczo-we upominanie się o powszechne respektowanie prawa naturalnego jako podstawy życia wspólnotowego uznał za cenne i w geopolitycznych realiach lat siedemdziesiątych za jak najbardziej na czasie. Podzielał także tezę o kryzysie intelektualnym w świecie Zachodu i związaną z tym ocenę postawy intelektualistów:

Problemy współczesnych społeczeństw – pisał – same przez się trudne i zawiłane, są tym trudniejsze do rozwiązania, że elity umysłowe, po których mielibyśmy prawo spodziewać się reformatorskich inicjatyw lub przynajmniej oświecenia sytuacji, przejawiają irrealizm i subiektywizm<sup>49</sup>.

Fragmentaryczny i rozmyty obraz świata, o którym pisał Turowicz, związał natomiast z nieograniczonym subiektywizmem wartościowań.

48 Zob. wybór artykułów Łagowskiego z tego okresu: *Co jest lepsze od prawdy?*, Kraków 1986.

49 J. Demboróg, *Poznaj samego siebie i innych*, „Tygodnik Powszechny” 1974, nr 11, s. 3.

Nie mogło się w związku z tym obyć bez konfrontacji z Tischnerem. Ironizując, czasem niczym profesor Pimko ganiąc go i upupiając, Demboróg dokonał w swoim felietonie surowej oceny *Filozofii i chrześcijaństwa*, określając ów tekst jako wypowiedź stanowczą, ale werbalną, w warstwie merytorycznej zaś przeważnie niesłuszną. Rzec by można, że podważył wręcz publicystyczno-filozoficzne kompetencje Tischnera, stwierdzając, że ma osobiście problem z uchwyceniem punktu widzenia, z którego ten obserwuje współczesną kulturę umysłową i filozoficzną, tak dalece bowiem od powszechnie uznawanych oczywistości odbiegały, jego zdaniem, ustalenia filozofa z Łopusznej. Czytelnik nie ma w związku z tym wątpliwości, że delficki tytuł artykułu – *Poznaj samego siebie i innych* – był imperatywem, który autor skierował jednoznacznie w jego stronę.

Stając po stronie Turowicza, Demboróg stwierdzał, że Tischner nie radził sobie z jego tekstem w tym sensie, że nie potrafił przebić się przez jego semantykę, „aparatus ekspresji”, do rzeczywistych intencji i intencji autora: „Ks. Tischner – pisał – bierze słowa i symboliczne imiona w ich sensie szkolnym, nieco przesadnie sztucznym i przyciasnawym, jak na wymagania człowieka niezależnie myślącego”<sup>50</sup>. Zaskoczyło go na przykład (piszącego niniejsze również), że Tischner odbiera uwagi redaktora naczelnego „Tygodnika Powszechnego” na temat konsekwencji idealizmu w filozofii współczesnej za atak na Husserla i fenomenologię.

Demboróg nie omieszkiał oczywiście odnieść się do najbardziej kontrowersyjnej dla dyskutantów tezy Tischnera o wyjątkowej obecności chrześcijańskich inspiracji w filozofii współczesnej. Paradoks to czy butada – zastanawiał się. Tyleż spolegliwie, co ironicznie wyjaśniał sobie ową – zaskakującą nie tylko dla niego – tezę ograniczonym głównie do filozofii chrześcijańskiej horyzontem autora *Schyłku...*: „Nasuwa się mimo wszystko przypuszczenie, że Tischner przyhołubia do filozofii chrześcijańskiej niektórych filozofów bez ich zgody i wiedzy. Co jest raczej sympatycznym błędem”<sup>51</sup>. Rozważając ów „sympatyczny błąd”, w odniesieniu do Heideggera pisał:

---

<sup>50</sup> Ibidem.

<sup>51</sup> Ibidem.

Mam nadzieję, że nie jesteśmy na tym poziomie nieporozumienia, iżbyśmy mieli brać ślady scholastycznych conceptualizacji za dowody inspiracji chrześcijańskiej. Heidegger jest osobiście przebiegłym pisarzem: na ogół zadreńcza swoich czytelników stylem i słownictwem, ale cierpliwych sownie wynagradza, dając im rzecz przez wielu poszukiwaną, mianowicie poczucie wtajemniczenia. Ujęci tak wyszukany, tak pochlebnym wyróżnieniem, sami obdzielają go z kolei tym, co uważają za najlepsze: chrześcijanie chrześcijaństwem, ateści ateizmem. Ta mgła pojęciowa wchłonie bez śladu każde wmówienie. Mniejsza o Heideggera. Nawet gdyby ks. Tischner ochrzcił *Sein und Zeit*, to i tak pozostaną potężne i bodające przybierające na sile nurty, szkoły, tendencje, które nie tylko przeciw chrześcijaństwu się zwracają, ale również przeciw innym odwiecznym, fundamentalnym składnikom naszej kultury<sup>52</sup>.

Nawiązując do tytułu szkicu Turowicza, Demboróg stwierdził ponadto, że jeśli chceć zdać sobie sprawę z tego, jak naprawdę rozumiany jest współcześnie człowiek, czym się dzisiaj staje, trzeba wyjść poza „akademicką, szkolną, specjalistycznie ścieśnioną” filozofię człowieka i dać się pouczyć przez inne dyscypliny humanistyczne, a zwłaszcza przez sztukę, literaturę i poezję, najwiarygodniej, uważał, informujące o formach ludzkiego „odczuwania” i samopoznania. Problem człowieka – dawał wyraz swojemu sceptycyzmowi wobec filozofii współczesnej, czym siedł pod prąd nadziejom tak Turowicza, jak i Tischnera – jest na tyle złożony, że w zasadzie każda wypowiedź w tej kwestii obciążona być może zarzutem skrajnego uproszczenia. Zderzają się bowiem podważające się wzajemnie koncepcje, teorie i estetyki, ba – kwestionuje się samego człowieka. Deterministyczna teoria świadomości, jako założenie humanistyki współczesnej, „odmawia człowiekowi zdolności do obiektywnego poznania”, wolność czyni subiektywnym złudzeniem, co skutkuje wyjaśnianiem w naukach społecznych przez przyczyny, a nie przez świadomie i swobodnie określane cele. Człowieka traktuje się „jako istotę bezwonną i bezrozumną”. „A sztuka – czy nie w tym

---

52 Ibidem.

widzi swoje najkorzystniejsze zajęcia, by pokazywać, jak wstrętną i śmieszoną istotą jest człowiek?”<sup>53</sup>.

Mówiąc językiem Charlesa Wrighta Millsa, filozofii współczesnej, także tej akademickiej, brakuje, zdaniem Demboroga, wrażliwości i wyobraźni socjologicznej – zdolności rozumienia związku historii i biografii, tego, co dzieje się w świecie, i co może dziać się w związku z tym w indywidualnej jaźni. Naiwny optymizm filozofii akademickiej wynika:

z nieświadomości tego, co dzieje się na zewnątrz, zbyt się sobie podoba, do czego ma trochę powodów, lecz nie tak znów wiele, jak sądzi. Staranna, czasem pedantyczna u siebie, powoduje zamieszanie, gdy wykroczy poza swoje przed wiekami ustalone granice. Nie dlatego, że ma taką naturę, lecz skutek nieznamości świata<sup>54</sup>.

## Świadectwo

Artykuł *Świadectwo filozofii* opublikowany w „Tygodniku Powszechnym” na początku maja 1974 roku Tischner poświęcił odpowiedzi na zarzuty Gogacza i Demboroga. Skupił się w nim przede wszystkim na pogłębieniu jednej z flagowych tez swoich polemik z tomiżmem – na kwestii silnego jakoby inspirowania się współczesnych filozofów chrześcijaństwem i ewangelicznymi wartościami. Wątek ten, przypomnę, wypłynął w dyskusji z Turowiczem, gdy Tischner upominał się o wiarygodny wizerunek filozofii współczesnej, i okazał się problematyczny zarówno dla Gogacza, jak i dla Demboroga. Obaj zdecydowanie oprotowali poglądy autora *Świadectwa...*, każdy oczywiście inaczej. Tischner definiował to zagadnienie w omawianej fazie dyskusji następująco:

Nie traćmy z oczu problemu, który stał się punktem wyjścia naszej dyskusji: jakie jest oblicze współczesnej filozofii? Pisałem

---

53 Ibidem.

54 Ibidem.

wcześniej („TP”, nr 5), że współczesna filozofia człowieka jest, jak nigdy dotąd, przepojona chrześcijańską inspiracją. Przejawia się to m.in. w tym, że jej główne kierunki uznają i bronią tych samych wartości, jakie kiedyś uznała Ewangelia za swe własne. Pisałem o inspiracji. Inspiracja to szerokie słowo. Wskazuje ono na jakiś tajemniczy ruch ducha, który rozwijając łańcuch swych czynności, najpierw ulega zewnętrznej sugestii, ale potem wykracza ponad nią, odsłaniając przed nami swą zdolność tworzenia. Być inspirowanym przez chrześcijaństwo nie znaczy to samo, co być chrześcijaninem. Niekiedy nawet znaczy coś przeciwnego. Być zainspirowanym znaczy znajdować się w horyzoncie pewnego promieniowania, w którego blaskach zawsze może pojawić się uczucie wdzięczności za początkową sugestię. Sól ziemi zmienia smak ziemi, ale nie czyni ziemi solą. Światłość umożliwia życie, ale sama nie musi być życiem. Jak smak ziemi może świadczyć o wartości soli, a życie o godności ciepła, tak filozofia o wartościach, z których bierze swój pierwszy ruch<sup>55</sup>.

Oto Tischnerowska hermeneutyka, można by za nim samym powiedzieć – hermeneutyka z wnętrza metafory. Dla jednych nośna i efektowana, dla innych mętna i nieznośna, nawet jako narzędzie wyjaśniające w publicystyce prasowej. Tezę o inspiracji filozofii współczesnej przez wartości chrześcijańskie uznał on istotnie za „tezę typu hermeneutycznego”. Nie wynika ona ze spostrzeżenia, uchwycenia faktów, lecz stanowi rezultat interpretacji, uwarunkowany rozszerzeniem horyzontów myślowych na sferę wartości. O obecności tej inspiracji nie świadczą bowiem jedynie formułowane tezy, założenia lub wnioski, lecz także dążenia, cele oraz ukryta za celami i dążeniami wartość.

Otóż tej aksjologicznej wrażliwości, głębi interpretującego spojrzenia i przenikliwości nie dopatrzył się Tischner u adwersarzy, których pogładowo, po profesorsku napominał:

Spraw filozofii nie wolno zamykać w obszarze „wyobraźni gimnazjalnej”. W gimnazjum, wiadomo: ważna jest tarcza na rękawie i to,

55 J. Tischner, *Świadectwo filozofii*, „Tygodnik Powszechny” 1974, nr 18, s. 3.

że wszystko, co u nas – jest najlepsze. Są różni świadkowie i różne świadectwa. Nie zawsze spostrzeżenie znaku szkoly na rękawie ucznia jest zrozumieniem ucznia. Świadectwa filozofii są głębsze niż etykiety wypisywane na rękawach. Czyż niekiedy nie wolimy sami zapytać tych, którzy czując i widząc inaczej niż my, odsłaniają w swym mówieniu tę szczególnie ujmującą skromność, która nie pozwala im powiedzieć, że to ich świadectwo jest „jedynie słuszne”?<sup>56</sup>

Przyjrzyjmy się dokładniej kilku wątkom polemicznym *Świadectwa...* oraz argumentacji Tischnera, w jego zamysłach mającej neutralizować niepotrzebnie stwarzane (zwłaszcza w środowiskach chrześcijańskich) „antagonizmy duchowe”, krzywdzące jakoby filozofię współczesną.

Autor *Świadectwa...* z postawionych mu zarzutów postanowił uczynić wątki przewodnie w selektywnym przeglądzie najbardziej typowych, jego zdaniem, dążeń filozofii współczesnej. W ten sposób chciał sprawdzić, na ile owe zarzuty są słuszne. Pisał, że wybiera te przejawy myśli współczesnej, których wewnętrzna siła jest dla niego zniewalająca. Nie interesowali go przy tym filozoficzni wyrobownicy, lecz wielcy filozofii współczesnej. Wyeksponował kilka zarzutów: sprzyjania subiektywizmowi, przerostu filozofii podmiotu, kapitulacji w obliczu rozproszonego obrazu świata, platonizmu w teorii wartości, kojarzenia z filozofią chrześcijańską Husserla oraz Heideggera.

Odnosząc się do kwestii subiektywizmu, zgodził się oczywiście z tym, że współcześnie filozofia podmiotu silnie zaznacza swoją obecność. Nie widział jednak powodów do formułowania na tej podstawie zarzutu subiektywizmu, rozumianego w ten sposób, że oto w filozofowaniu prawda podmiotowa zastępuje prawdę dla wszystkich. Błąd szafujących tym argumentem polegał na uproszczeniu, a przede wszystkim niedostrzeganiu różnicy między subiektywizmem a subiektywnością. Wyjaśniając fenomen popularności filozofii podmiotu/subiektywności (nie filozofii subiektywistycznej), Tischner naszkicował małą historiozofię filozofii, w której preko-

---

<sup>56</sup> Ibidem, s. 4.

nywał, że filozofia subiektywności stanowi nieuchronny rezultat logiki rozwoju teorii filozoficznej, w którym zaznacza się i wolność, i konieczność zarazem. Pisał:

Człowiek może ulegać w życiu i w filozofii dwojakiej co najmniej fascynacji. Może dać się zafascynować tym, że coś *J e s t*. Dlaczego jest coś, a nie nic? Z fascynacji tej bierze się zazwyczaj filozofia istnienia, filozofia bytu. Wpatrujemy się w byt, pytamy, skąd się wziął, po co, jakie jest jego „tworzywo”. Można jednak pójść w stronę przeciwną. Można czuć się pociągniętym przez to, co jest w nas, we wnętrzu naszej własnej świadomości. Mówimy: świadomość jest „cudem cudów”. W pierwszym kierunku poszedł m.in. arystotelizm, w drugim skierował się idealizm. Tak otrzymaliśmy z jednej strony filozofię bytu, z drugiej filozofię świadomości. Ale jeden i drugi kierunek żył kosztem jakiegoś ograniczenia. Arystotelizm wciąż zapoznawał specyfikę świadomości, idealizm pomijał to, co specyficzne dla bytu. Tak wyłoniła się potrzeba filozofii wyzwolonej od ograniczeń. Filozofia taka rodziła się stopniowo. Kolejnym etapem jej narodzin stała się fenomenologia. O co w niej chodzi? Chodzi o wykrycie takiej metody i takiego obszaru badań, który by był niejako „wcześniejszy” od obszaru bytu i od obszaru świadomości. Z drugiej strony, by miał on zarazem coś „z bytu” i coś ze „świadomości”. Obszarem takim jest *z j a w i s k o* (fenomen). Zjawisko ma coś ze świadomości i coś z bytu. Nie ma zjawiska bez świadomości, ale nie ma go też bez tego, czego jest zjawiskiem, bez przedmiotu. Tak, badając to, co jest „wcześniej”, wnosimy się ponad „czysty obiektywizm” i ponad „czysty subiektywizm”. Czy na zawsze? Nic podobnego! Po wszechstronnym wyjaśnieniu sfery „wcześniejszej” znów będziemy mogli pograć się w jednym lub drugim kierunku<sup>57</sup>.

W tym minizarysie dziejów filozofii z teleologiczną pointą Tischnier konsekwentnie dawał do zrozumienia adversarzom (tak obecnym, jak i wcześniejszym), że filozofia współczesna wykracza poza tradycyjne dążenia, podziały i spory, na przykład poza podział/spór

57 Ibidem, s. 3, podkreśl. – J.T.

realizm – idealizm. Szuka w ten sposób jeszcze pierwotniejszej płaszczyzny dociekań, na której dokonać trzeba ustaleń, fundujących teoretycznie wszelkie inne (także historycznie wcześniejsze) badania i stanowiska filozoficzne. Więcej nawet – wszelką wiedzę. Przywodzi to na myśl Heideggerowską koncepcję różnicy ontologicznej lub Siemka różnicy epistemologicznej. Nawiązując do nich, można by powiedzieć, że Tischner na użytek toczącej się dyskusji zamarkował koncepcję „różnicy subiektywistycznej”. Tak jak Heidegger rozróżniał analizę *bytu* ontologii tradycyjnej i analizę *bycia* ontologii fundamentalnej i tak jak Siemek rozróżniał epistemiczne pole teorii (wiedzy-o-przedmiocie, pole klasycznej teorii poznania) od pola epistemologicznego, na którym tematyzuje się struktury epistemiczne filozofii tradycyjnej jako całość, tak Tischner wyekspozował różnicę subiektywizmu (stanowiska w ramach tradycyjnych podziałów filozoficznych) i subiektywności (która jako przedmiot badań ma teoretyczne pierwszeństwo). Wszyscy trzej odślaniali w ten sposób przestrzeń filozoficznych dociekań pierwotniejszą od tej, na której podejmuje się i rozstrzyga klasyczną problematykę filozoficzną. Ale – zauważmy – nie unieważnia się jej.

Dla Tischnera ma temu służyć metoda transcendentально-fenomenologiczna, której celem nie jest badanie bytu lub świadomości w klasyczny sposób, lecz – i tu różnica – wyjaśnienie natury korelacji: byt – świadomość, świadomość – byt. Wśród różnych odłamów współczesnej filozofii podmiotu wskazał nurt badań transcendentalnych w tomizmie, niereprezentowany, nad czym ubolewał, na gruncie polskim. Wyjaśniając brak systematycznego zainteresowania polskich tomistów transcendentalizmem, a jednocześnie polski fenomen popularności egzystencjalnej interpretacji Tomasza, zaproponował nie historyczno-filozoficzne, lecz raczej deprecjonujące w sensie teoretycznym – socjologiczno-historyczne uzasadnienie tego zjawiska, sugerując, że polski fenomen tomizmu egzystencjalnego jest *de facto* emanacją narodowych traum:

Praktycznie jedynym kierunkiem interpretacyjnym jest tzw. tomizm egzystencjalny, wywodzący się od E. Gilsona i J. Maritaina. Prof. M. Gogacz również zalicza siebie do tego kierunku. W tomizmie egzystencjalnym kluczową rolę odgrywa doświadczenie

istnienia. Widać to także z artykułu M. Gogacza, który omawiam. Artykuł kryje wiele niejasności. W niektórych wyrażeniach prezentuje on szczególnie rodzaj „mistyki istnienia”, w której istnienie pojmuje się jako rodzaj zabsolutyzowanej wartości. „Mistyka” ta rodziła się u nas po okresach, w których nasze istnienie stało pod znakiem zagrożenia. Jest w niej odbite echo jakiegoś powszechnego „przeżyliśmy”, którym zamknęły się tamte dni. Doświadczenie istnienia jako „zabsolutyzowanej wartości” staje się w tej sytuacji zupełnie zrozumiałe. Ale czy nie nadszedł czas do postawienia pytania bardziej konkretnego i aktualnego: jak istniejemy? Czy filozofia egzystencjalna nie powinna już przejść w okres filozofii „jakości”?<sup>58</sup>

Za personalistą Jeanem Lacroix, a wbrew oponentom Tischner silnie zaakcentował związek między chrześcijaństwem a filozofiami podmiotu. Twierdził – trudno powiedzieć, na ile przekonująco dla adwersarzy – że chrześcijanin zbawia własną subiektywność przez odniesienie jej do innych podmiotów/ludzi, „co prowadzi do transcendencji”. Więcej, człowiek szuka w naturalny sposób oparcia w rzeczach, zatem „skrajna subiektywność egzystencjalistyczna” ponownie musi postawić problem własnych stosunków ze światem. Odsłania się w ten sposób nowe oblicze obiektywizmu i realizmu.

Tak więc – pisał – „eksplozja” filozofii podmiotu i subiektywności nie tylko nie wiedzie w stronę subiektywizmu, ale na każdym kroku świadczy o jego przewyciężaniu; „prawda subiektywności” jest równie obiektywna i powszechna jak „prawda rzeczywistości”<sup>59</sup>.

Zasadność zarzutu Gogacza, jakoby filozofia współczesna nie była zdolna dać spójnego obrazu świata (zagubiona w problemowych badaniach świadomości, pojęć, w konstruowaniu modeli dla interpretacji rozmaitych obszarów rzeczywistości etc.), Tischner rozpatrywał na płaszczyźnie metodologicznej i ontologicznej

---

<sup>58</sup> Ibidem.

<sup>59</sup> Ibidem.

(ontologii „regionalnych” i ontologii ogólnej). Zagadnienie integracji wiedzy uznać tu można za paralelę stale stawianego tomizmowi zarzutu integryzmu, czyli braku efektywnego dialogu z naukami szczegółowymi. Rzecz w tym, że tomizm daje całościowy obraz świata, tyle że nieuwzględniający aktualnego stanu wiedzy szczegółowej. W przypadku filozofii współczesnej obraz świata – wyjaśniał – jest natomiast nie tyle rozbity, ile pluralistyczny. Różne jej odmiany, współpracując z naukami szczegółowymi, rozwijają ontologie regionalne.

Myśl współczesna kształtuje się ponadto w ramach metodologicznego pluralizmu i jest tego pluralizmu świadoma. To naturalny efekt interdyscyplinarnych kontaktów, skutkujący różnorodnością obrazów świata (różne obrazy świata to rezultat różnych metod), ale to wciąż „ten sam świat odbija się inaczej w różnych lustrach”. Konstruuje się modele rozmaitych obszarów rzeczywistości, ale nie dla nich samych, lecz – to Tischner miał zapewne na myśli – w celu uzyskania adekwatnego obrazu danego wycinka rzeczywistości. Wreszcie, powstają ontologie ogólne, starające się „wykryć to, co łączy z sobą różne sfery bytu”.

Tradycyjna metafizyka – pisał – nie znała współczesnego bogactwa metod, nie znała wyników nauk szczegółowych, jej doświadczenie świata było trochę jak widzenie lasu z oddali. Tak więc dokonuje się nieustannych konfrontacji [...], w wyniku czego niektóre pojęcia tradycji zostają zarzucone, a inne zaczynają błyszczyć nową treścią<sup>60</sup>.

Przykładem takich twórczych konfrontacji były dla Tischnera badania Michała Hellera, Kazimierza Kłósaka i... Stanisława Kamińskiego. Natomiast Gogacza dychotomiczne przeciwstawienie metod filozofowania: metody funkcjonalistycznej (błędnej) i arystotelesowsko-tomistycznej (właściwej) uznał autor *Świadectwa...* za pozbawione sensu. Metody te bowiem nie wykluczają się, lecz uzupełniają, podczas gdy monizm metodologiczny jest niebezpieczny. Zatem:

---

60 Ibidem.

Do czego [...] naprawdę nakłania nas czcigodny autor? Oto przypomina on nam, że jako filozofowie mamy obowiązek budowania obrazu świata jako całości. Ale nie wolno nam być „funkcjonalistami”! Co to znaczy? Mamy dochodzić do całości, ale nie wolno nam mówić o „relacjach wiążących jeden byt z drugim”, o uwarunkowaniach, stosunkach! Nie sądzę, aby to była rada, jak uprawiać filozofię. Jest to raczej sugestia, jak popełnić „intelektualne harakiri”<sup>61</sup>.

Zastrzeżenia Tischnera wzbudziły ponadto uwagi Gogacza na temat wartości, aksjologicznego charakteru teologii oraz „metody funkcjonalistycznej”, formułowane, przypomnę, z intencją wykazania, że Tischner zamiast filozofii uprawia *de facto* teologię, tyle że w filozoficznym kostiumie<sup>62</sup>. Autor *Świadectwa...* zdystansował się przede wszystkim od zaproponowanej przez Gogacza koncepcji wartości (właściwej, jego zdaniem, filozofii klasycznej), proponując w zamian ujęcie fenomenologiczne, w którym wartościom nie przypisuje się bytu realnego:

Wartości są czymś „pośrednim” między tym, co realne, a aktem świadomości. One nie są realne. Niektóre dopiero domagają się realizacji (np. sprawiedliwość [...]). Nie są jednak wyłącznie subiektywne. Są dane j a k o przedmioty; pociągają nas lub odpychają,

61 Ibidem.

62 Z tezą o aksjologicznym charakterze teologii wyszedł Gogacz w przywołanym już wcześniej wykładzie inauguracyjnym rok akademicki 1973/1974 w ATK, 3 października 1973 roku; opublikował go później, przypomnę, w czerwcowym numerze „Więzi” z 1974 roku, w formie artykułu pt. *Godność osoby ludzkiej*, który skłonił do zdecydowanej polemiki teolożkę Stanisławę Grabską. Jej opinia, jako teolożki właśnie, wydaje się tu szczególnie warta odnotowania. Grabska, dzieląc opory zgłaszane później przez Tischnera, sposób myślenia Gogacza uznała za nielogiczny i ukazała w formie „sylogizmu” – jej zdaniem Gogacz rozumował tak:  
 „Objawienie mówi o zbawieniu  
 zbawienie jest wartością  
 teologia jest refleksją o Objawieniu, a więc o zbawieniu  
 a więc o wartości,  
 a więc jest aksjologią”.  
 Zob. S. Grabska, *Dopełnianie się czy walka filozofii?*, „Więź” 1974, nr 6, s. 29.

skłaniają do ofiar lub ucieczek. Dlatego mówimy, że są obiektywne (niektórzy dodają: „idealne”, „intencjonalne”) <sup>63</sup>.

Rozwiązanie to było dla Tischnera argumentem na rzecz tezy o ewangelicznej inspiracji filozofii współczesnej:

Różne kierunki współczesnej „filozofii nadziei” [jakie, tego jednak nie doprecyzował – M.T.] dają na swój sposób świadectwo takim wartościom, jak „godność człowieka”, „wolność”, „prawda”, „heroizm”. Kiedyś żywym wyrazem tych wartości stała się Ewangelia. Stąd rodzi się swoista inspiracja: chrześcijaństwo inspiruje ich lepsze rozumienie, filozofia inspiruje ich lepsze wyczuwanie. Taka wartość, jak np. „sprawiedliwość”, staje się wspólnym ideałem filozofii i chrześcijaństwa. Nie tylko ona zresztą <sup>64</sup>.

Wszystko to, a zwłaszcza uwagi Gogacza na temat statusu metodologicznego filozofii oraz teologii, mające na celu wyznaczenie zakresu ich kompetencji, skłoniło Tischnera do umieszczenia autora *Filozofii i inspiracji* w slapstickowym uniwersum komedii z Flipem i Flapem:

Bardzo dziwnymi ścieżkami – tak dziwnymi, że aż trudno uwierzyć, iż takowe istnieją – kroczy myśl Profesora ATK. Gdy filozofia daje wyraz ludzkiej godności, gdy uzasadnia zobowiązujący charakter sprawiedliwości, to jest to jej... kompromitacja, bo podobne rzeczy robi także teologia. Bo się „metody mieszają”. [...] Czyż nie można bronić tego samego różnymi metodami? Czy dzisiaj, gdy badania nad metodologicznym statusem filozofii i teologii tak się posunęły, naprawdę grozi nam zamazanie różnicy między jednym a drugim? Kto dziś umieszcza traktaty z filozofii i teologii w tych samych „Summach”? Autor przypomina mi swą walką o czystość metodologiczną pamiętnego bohatera, który nie wiedząc, że już jest po wojnie, wciąż strzelał i walczył <sup>65</sup>.

63 J. Tischner, *Świadectwo...*, s. 3, podkreśl. – J.T.

64 Ibidem.

65 J. Tischner, *Świadectwo...*, s. 3; <https://www.youtube.com/watch?v=8PQI31y-HZBA> (dostęp: 18.03.2024).

Ten etap dyskusji z Gogaczem Tischner podsumowywał następująco:

Nie chciałbym w niczym skrzywdzić autora, który zaszczycił mnie swoją polemiką i którego głęboko cenię. Nie mogę jednak opędyć się od wrażenia, że tekst polemiki nie został zapewne z powodu zbytznego pośpiechu dostatecznie wykończony. Poza tym przysługuje mi przecież prawo obrony. Korzystając z tego prawa, chcę zaznaczyć, że jeśli autor naprawdę sądzi, iż wartości są subiektywnymi i relatywnymi ocenami, w takim razie również ta ocena, jaką mnie wystawił, nie może wymknąć się spod tej reguły. Ona również musi być uznana za „subiektywną i relatywną”. I jeszcze jedno: autor snuje w artykule pewne myśli na temat stosunku teologii i aksjologii oraz na temat tego, jaki winienem reprezentować lub reprezentuję pogląd na teologię. Bardzo proszę, aby domysły te brać właśnie jako domysły, ponieważ nigdzie się na ten temat nie wypowiedziałem. Niemniej uwagi te okazały się inspirujące, za co wyrażam swą głęboką wdzięczność<sup>66</sup>.

Przyjrzyć się jeszcze krótko Tischnerowskiemu aktowi samowiedzy filozofa/kapłana, określającego swą tożsamość w szerokim spektrum dążeń filozofii współczesnej, inspirowanej – to teza hermeneutyczna, przypomnę – chrześcijaństwem. Sprowokował go doń tekst Demboroga sugestią, że przyhołubia filozofii chrześcijańskiej filozofów bynajmniej z chrześcijaństwem się nieidentyfikujących.

Rzućmy okiem – pisał Tischner – dokoła, choćby pobieżnie. [...] Wielość metod oznacza pluralizm bytu, a pluralizm jest otwarciem na to, co nieodgadnione. Racjonalistyczna filologia wydała kiedyś Renana, dziś na jej miejsce pojawiła się hermeneutyka otwarta na język „szyfrów transcendencji”. Ewolucjonizm przeszedł znamiennej ewolucję: od Haeckla do Teilharda de Chardin. Metoda strukturalistyczna daje wyniki w etnografii i teologii. Dialektyka otwiera drogę dla teologii dialektycznej. Aksjologiczna interpretacja Nietzschego, dokonana m.in. przez Mouniera, wydatnie stępiła

---

66 Ibidem.

jego antychryścianizm. J. Lacroix i inni ukazali głębszy, personalistyczny sens współczesnego i minionego ateizmu. Nawiązano głęboki dialog z marksizmem<sup>67</sup>.

Husserl, twierdził Tischner, określał swoje filozofowania jako dążenie do Boga, bronił tradycji racjonalistycznej w jej walce z irracjonalizmem jako stałym zagrożeniem człowieka, w krytyce podstaw nauk szczegółowych bronił zaś „ludzkich spraw”, a przez analizy świadomości rozjaśnił pojęcie duchowości oraz pytania o „naturę śmierci i perspektywy jej przezwyciężenia”. Husserla analizy doświadczenia drugiego człowieka uzmysławiać mają z kolei lepiej „współczesny sens przykazania miłości”. Wszystko to świadczy, zdaniem Tischnera, o chrześcijańskiej inspiracji filozofowania. „Czy sam Husserl – pytał – był chrześcijaninem? Pan Demboróg ma wątpliwości. Proszę pana, to naprawdę nie jest nasza sprawa”<sup>68</sup>.

Czy wszystko to przekonuje? Czy wszystko to przekonało Demborogę? Lektura jego kolejnego tekstu polemicznego z 1979 roku każe zdecydowanie w to wątpić.

## Filozofia – jej klasycyzm i współczesność

Nie mogło obyć się bez riposty. W kolejnym tekście, opublikowanym w 1974 roku, tym razem na łamach wrześniowego „Znaku”, problemowe sedno swojego sporu z Tischnerem Gogacz ujął w formułę: *Czym zajmuje się filozofia* i doprecyzował w pytaniach o przedmiot i specyfikę filozofii jako takiej. Kwestie te rozpatrywał w ramach trzech płaszczyzn tematycznych: granic filozofii, istoty tomizmu oraz ponownie zagadnienia wartości.

Szukając efektywnego sposobu przedstawienia tej odsłony dyskusji, warto zauważyć, że pomieszczone w artykule Gogacza rozważania stanowią przeważnie rozwinięcie, czasem z drobną korektą, stanowiska wyrażonego wcześniej. Nie ma w związku z tym potrzeby szczegółowego ich referowania. Zwracałem już uwagę na proble-

---

<sup>67</sup> Ibidem, s. 4.

<sup>68</sup> Ibidem.

my interpretacyjne, które zgłaszał Tischner, starając się zrozumieć zastrzeżenia Gogacza wobec stanowiska, które zajął w sporze z Turowiczem. Stwierdzał je i tym razem, odpowiadając Gogaczowi na tych samych łamach dwa miesiące później tekstem *Sporu o inspirację ciąg dalszy (M. Gogaczowi w odpowiedzi)*, w którym ekstrapolował mankamenty wypowiedzi filozofa z ATK – nie sposób uznać tego za coś więcej niż chwyt polemiczny – na całość pisarstwa, a zatem i myślenia polskich tomistów<sup>69</sup>. Nie dążąc do korygującego ujęcia przedstawianego sporu, a jedynie do skomentowanej prezentacji/parafrazy zajmowanych w nim stanowisk, sądzę, że najdogodniejszą formą uchwycenia *intentio auctoris* będzie w tym przypadku rozpatrzenie obu tekstów razem i uczynienie z łatwiejszego w sensie interpretacyjnym tekstu Tischnera tematycznego przewodnika po meandrach wypowiedzi obu uczonych.

Zacznę od tego, że w omawianym tekście Gogacz znacząco, aczkolwiek raczej werbalnie tylko, utemperował mocne, wartościująco-normatywne rozróżnienie, którym operował wcześniej: filozofia klasyczna – filozofia współczesna. Stwierdził mianowicie tyleż zaskakująco, co przewrotnie, że ta druga nie jest czymś nowym i lepszym od filozofii klasycznej, kontynuuje bowiem szereg wątków podejmowanych przez tę pierwszą (wcześniej dawał jednoznacznie do zrozumienia, że niepomierne bardziej cenić należy filozofię klasyczną, z którą utożsamiał własne stanowisko filozoficzne). Czyni to jednak – i jest to, jego zdaniem, charakterystyczna praktyka „tak zwanej filozofii współczesnej” – łącząc klasyczne pytania o to, co

69 Zob. J. Tischner, *Sporu o inspirację ciąg dalszy (M. Gogaczowi w odpowiedzi)*, „Znak” 1974, nr 245, s. 1473. Czytamy tu: „Formuły [...] zaczerpnięte z dotychczasowych artykułów M. Gogacza (»Tygodnik Powszechny« 1974, nr 9, art. pt. *Filozofia i inspiracje*, oraz »Znak« 1974, nr 243, art. pt. *Czym zajmuje się filozofia*) są obciążone niedopuszczalnymi wieloznacznościami. Dla autora »byt« to to samo, co »rzecz«, »istnienie« to samo, co »realność«, to, co konstytuuje, jest zarazem tym, co »czyni«, »powoduje«, »sprawia«. Ileż nieporozumień budzi np. formuła »ontyczne tworzywo bytu«! Sugeruje, że byt ma jakieś »tworzywo«, które jest, a może nie jest bytem, że został z tego »tworzywa« złożony, a może nawet stworzony, skoro jest »tworzywo«. Rozumiem dobrze kłopoty językowe filozofów, tym bardziej nie rozumiem beztróski, z jaką nasi tomiści operują językiem. Podejmując lekturę ich tekstów, trzeba z góry przyjąć, że znajdziemy tam język, którego regułą jest »myślom kłamać«.

konstytuuje dany byt, co czyni daną rzecz bytem, z ujęciami, pytaniami, informacjami innych nauk<sup>70</sup>. Powstaje w ten sposób wątpliwa w sensie metodologicznym hybryda, która:

podlega [...] pytaniu, czy takie właśnie mieszanie pytań, informacji, a w związku z tym także metod uzyskiwania odpowiedzi, jest metodologicznie uzasadnione. Można też – dociekał dalej uczony – postawić pytanie, czy taki cocktail wzbogaca i czyni współczesną filozofię czymś bogatszym, lepszym, trafniejszym. Na pewno czyni ją cocktailem<sup>71</sup>.

Urobioną przez Gogacza na użytek doraźnej polemiki hybrydową koncepcję filozofii współczesnej uznać można za reakcję na wcześniejsze próby Tischnera rugowania tomizmu poza filozoficzny mainstream współczesności. Przypomnę choćby jego wystąpienia z drugiej połowy lat sześćdziesiątych, w których tomizm (metafizyka realistyczna, filozofia klasyczna) przedstawiany był jako anachronizm, może i ważny wciąż z formacyjnych/dydaktycznych względów, ale z naukowego punktu widzenia całkowicie już niepotrzebny, bo jedynie samopotwierdzający się w apologetycznej konfrontacji z filozofią współczesną.

Tischnera nie mogły oczywiście zadowolić ani Gogacza ujęcie klasyczności filozofii, ani tym bardziej jego koncepcja filozofii współczesnej:

M. Gogacz – pisał – ocenia współczesną filozofię źle, nawet bardzo źle. Ocenia ją tak dlatego, że widzi w idei filozofii coś, co jest mu bliskie i cenne, czemu jednak współczesna filozofia nie daje adekwatnego wyrazu. Adekwatny wyraz znajduje owa miła sercu prof. Gogacza idea filozofii w filozofii, którą nazywa „klasyczną”, mając jednak na uwadze raczej klasyków średniowiecza (Avicenna i swoiście interpretowany św. Tomasz) niż starożytności (wyrażona eliminacja Platona) lub nowożytności (nic z Hegla, Husserla, Heideggera, nic z tomizmu transcendentalnego czy tomizmu

<sup>70</sup> M. Gogacz, *Czym zajmuje się filozofia*, „Znak” 1974, 243, s. 1151.

<sup>71</sup> Ibidem.

sprzęgniętego z naukami szczegółowymi). Zadaniem filozofii w tak pojętym „ujęciu klasycznym” jest: „opisać rzecz w tym, co ją czyni rzeczą”, opisać „byt w tym, co go czyni bytem”, zając się każdą „realnością od strony wyjaśnienia powodów sprawiających, że coś jest”, zbadać „ontyczne tworzywo bytu”<sup>72</sup>.

W ustaleniach Gogacza dopatrzyl się ponadto „całkowicie ahistorycznego zdogmatyzowania jednego okresu dziejów filozofii i uczynienia z niego instancji krytycznej dla reszty dziejów”<sup>73</sup>. Zastosowanie do określenia filozofii tego okresu pojęcia „klasyczna” uznał zaś za oczywiste nadużycie terminologiczne.

Autor *Schylku...* dotknął w ten sposób kwestii operowania pojęciami „klasyczność” (filozofia klasyczna) oraz „historyczność” (dziejowość) w szkole lubelskiej. W latach siedemdziesiątych i osiemdziesiątych pierwszemu najwięcej uwagi poświęcali Stanisław Kamiński i Antoni B. Stępień, ale w ramach aktu gruntownej środowiskowej samowiedzy w pierwszej połowie lat dziewięćdziesiątych opracowali oba pojęcia Andrzej Bronk i Stanisław Majdański we wszechstronnym artykule: *Klasyczność filozofii klasycznej* („Roczniki Filozoficzne” 1991–1992, t. 39–40, z. 1, s. 367–391)<sup>74</sup> oraz w tekście: *Kategoria dziejowości w hermeneutyce i w filozofii klasycznej* („Roczniki Filozoficzne” 1994, t. 42, z. 2, s. 91–105). Nie ma tu oczywiście miejsca na szczegółowe referowanie tych opracowań – nie mieszczą się w ramach czasowych i problemowych niniejszego studium – warto jednak kontekstowo je przywołać, rzucając bowiem światło na źródło analizowanych nieporozumień. W pierwszym z przywołanych artykułów odnajdujemy pouczającą i trafną uwagę:

Każde środowisko filozoficzne posługuje się określonymi stereotypami myślowymi i zwrotami językowymi, które mogą wymagać okazjonalnej, jeśli nie stałej, wyjaśniającej i autokrytycznej refleksji, a przynajmniej ponownego przemyślenia i odświeżenia.

72 Zob. J. Tischner, *Sporu o inspirację...*, s. 1472–1473.

73 Ibidem, s. 1475.

74 Zob. także: A. Bronk, S. Majdański, *Klasyczność filozofii w rozumieniu szkoły lubelskiej*, „Ethos” 1996, nr 3–4, s. 129–144.

W lubelskiej szkole filozoficznej, dokładniej: w lubelskiej szkole filozofii klasycznej osobiwą karierę zrobił termin filozofia klasyczna. Dość niepostrzeżenie zaczął on żyć tu własnym życiem jako nienasuwający większych wątpliwości<sup>75</sup>.

I dalej – we wnioskach po analizie materiału źródłowego czytamy: „Fakt, że termin filozofia klasyczna, którym szkoła ta określa samą siebie, jest poza jej środowiskiem albo zupełnie niezrozumiały, albo rozumiany inaczej, nakazuje ostrożne jego używanie”<sup>76</sup>. Rzeczywiście, skojarzenia, jakie u obu filozofów budził termin „filozofia klasyczna” – przez Gogacza traktowany przede wszystkim jako nobilitujący, oczywisty, łączony z tradycją perypatetyką i (nieco bardziej wąsko) realistyczną metafizyką tomizmu egzystencjalnego, przez Tischnera zaś łączony z dokonaniem wielkich teoretyków wszystkich epok – dobrze ilustrują wskazane przez Bronka i Majdańskiego kłopoty.

Przede wszystkim jednak Gogacz zakwestionował trafność Tischnerowskiego rozumienia współczesności filozofii, której dominantę stanowić miała niemetafizyczna filozofia podmiotu, filozofia subiektywności, uprawiana poza sporem realizm – idealizm, logicznie rzekomo pierwotniejsza od metafizyki klasycznej i wyzwolona z jej teoretycznych ograniczeń. Tak rozumiana filozofia współczesna wyewoluowała, zdaniem Tischnera, z dążeń filozofii nowożytnej, osiągając kulminację w fenomenologii. Otóż wszystko to Gogacz zakwestionował, samo zaś rozróżnienie na świadomość i byt, na filozofię świadomości i filozofię bytu uznał za niepotrzebne, a w zasadzie pozorne:

Krótko mówiąc, nie można przeciwstawiać świadomości bytowi. To nie jest problem ograniczeń po obu stronach. To jest problem, który polega na przyznaniu świadomości rangi czegoś samodzielnego, podczas gdy ta właśnie świadomość jest w człowieku jako bycie jedną z jego właściwości. Byt i świadomość nie stanowią dwu

75 A. Bronk, S. Majdański, *Klasycyzm filozofii klasycznej*, „Roczniki Filozoficzne” 1991–1992, t. 39–40, z. 1, s. 367.

76 Ibidem, s. 380.

części rzeczywistości, lecz mają się do siebie jak rzecz i jej właściwość. „Potrzeba filozofii wyzwolonej spod ograniczeń” powinna prowadzić nie do czegoś dziwacznie trzeciego, do fenomenu, lecz do filozofii bytu, gdyż wszystko jest bytem. Znaczy to, że nic nie wyprzedza istnienia danej rzeczy. Właśnie istniejąc, może ona, gdy to jest człowiek, mieć świadomość. I wobec tego nie może być „obszaru badań, który by był wcześniejszy od obszaru bytu”<sup>77</sup>.

Chcąc skorygować ustalenia adwersarza, pisał:

Jeżeli tym obszarem wcześniejszym zajmuje się, jak twierdzi J. Tischner, fenomenologia i jeśli jej zadaniem i celem jest badanie „natury korelacji: byt – świadomość, świadomość – byt”, to fenomenologia w wersji J. Tischnera bada wyłącznie odniesienie danej rzeczy do jej własności i odwrotnie. Jest więc fenomenologia nie jakąś „filozofią wyzwoloną spod ograniczeń”, lecz zwykłą teorią relacji<sup>78</sup>.

W poglądach Gogacza na zadania filozofii Tischner doszukiwał się natomiast tezy jawnej i ukrytej. Zgodził się z tezą ukrytą – że zadaniem filozofii jest dotrzeć poznawczo do tego, co podstawowe, pierwotne, najbardziej zasadnicze dla wszystkiego. Nie podzielił natomiast tezy jawnej – przekonania, „że tym, co zasadnicze i podstawowe, jest i s t n i e n i e, że zatem wszelkie wyjaśnienia powinny się opierać i sprowadzać do wyjaśnień od strony »tworzywa bytu«, tj. czynników decydujących o istnieniu i istnienie stanowiących”<sup>79</sup>; że chcąc wyjaśnić naturę świadomości, należy przyjąć egzystencjalny punkt widzenia i pokazać, że stanowi ona własność jakiejś substancji – w tym wypadku osoby ludzkiej. Otóż Tischner wyjaśniając dalej, jak pojmuje zadania filozofii współczesnej, w co faktycznie celują jej dążenia, aby uchwycić to, co pierwotne i zasadnicze, podjął ponownie (jak w tekście *Świadectwo filozofii*) próbę hermeneutycznego, jak się wyraził, spojrzenia na dzieje filozofii. Poruszył przy

77 M. Gogacz, *Czym zajmuje się filozofia...*, s. 1152.

78 Ibidem.

79 J. Tischner, *Sporu o inspirację...*, s. 1474, podkreśl. – J.T.

tej okazji kwestię dziejowości/historyczności, zarzucając tomistom brak zmysłu historycznego. Oto jak argumentował:

Biorąc rzecz z czysto dziejowego punktu widzenia, można pokazać, jak to podkreślał Husserl i Heidegger, że dążeniem filozofii jest poznawcze uchwycenie tego, co pierwotne i zasadnicze. Wyłania się jednak pytanie: czym jest to, co pierwotne i zasadnicze? Dzieje filozofii dostarczają nam różnych na ten temat odpowiedzi. Wiemy dobrze, że odpowiedzi te niekiedy przeczą sobie nawzajem. Nie zawsze zdajemy sobie jednak sprawę z tego, że następowanie w dziejach jednej odpowiedzi za drugą nie jest przypadkowe, lecz podporządkowane wewnętrznej logice postawionego problemu. Odpowiedź, jaką daje na to pytanie Arystoteles, mogła przyjść dopiero po Platonie, Parmenidesie i Heraklicie, ze swej strony odpowiedź Kanta była nie do pomyślenia bez uprzedniej próby Kartezjusza, Leibniza i Hume'a. Dzieje odpowiedzi na pytanie o to, co jest pierwotne, są zarazem dziejami europejskiej metafizyki. Refleksja nad dziejami filozofii pod kątem dziejowego rozwoju doświadczenia pierwotności jest niezbędnym warunkiem filozofowania. Nie polega ona na uprawianiu historii filozofii, lecz raczej na filozofowaniu nad historią. Filozofowanie takie nazywamy dziś hermeneutyką. Hermeneutyka dziejów filozofii winna przynieść nam rozumienie myśli ludzkiej w jej specyficznej dziejowości. Filozofii M. Gogacza brak takiej hermeneutyki<sup>80</sup>.

Zdaniem Tischnera, nie widząc potrzeby filozofii/hermeneutyki dziejów filozofii, Gogacz (a *de facto* tomiści) ahistorycznie zdogmatyzował jako „klasyczny” jeden okres w dziejach filozofii, jeden typ metafizyki realistycznej, czyniąc z nich krytyczny probierz oceny wartości reszty dziejów filozofii. Tym narzędziem, w opinii Tischnera, Gogacz miał podważyć wiarygodność poznawczą metody transcendentalnej i dialektycznej, wiarygodność fenomenologii, miał usprawiedliwiać integralizm.

---

80 Ibidem, s. 1474–1475.

Myśl M. Gogacza – konkludował – odznacza się szczególnie jaskrawą niewrażliwością na odsłaniającą rolę czasu, zwłaszcza czasu dziejowego. Interesujące, jak tomiści, których większość wyszła z badań nad dziejami filozofii, zatracają na gruncie filozofii systematycznej zmysł dziejowości. Są zawsze gotowi przemawiać do i o historii, ale historia przestała im naprawdę mówić cokolwiek<sup>81</sup>.

Czyżby? Taka opinia, zrozumiała jako chwyt retoryczny w kontekście doraźnej polemiki, jest raczej nie do utrzymania jako ekstrapolacja na cały ówczesny polski tomizm. W 1966 roku ukazało się w PWN-ie monumentalne dzieło Stefana Świeżawskiego *Zagadnienie historii filozofii*, w którego dwustupięćdziesięciostronicowej części drugiej (w kilku ważnych aspektach także w części pierwszej), zatytułowanej *Historiozofia filozofii*, autor systematycznie podejmuje i opracowuje z perspektywy filozofii realistycznej, między wieloma innymi, problem historyczności filozofii. Robi to w odniesieniu do złożonej i wielopostaciowej problematyki teoretycznej – na przykład systematycznej jedności i historycznej wielości filozofii, jej czasowości i pozaczasowości, wolności i konieczności w dziejach filozofii, kwestii typów filozofowania, ich rozwoju, renesansów, wreszcie w odniesieniu do złożonego problemu *philosophia perennis*. Czyni to w dyskusji z tymi nurtami ówczesnej/współczesnej filozofii (poza hermeneutyką wprawdzie<sup>82</sup>), które problem dziejowości w filozofii i naukach historycznych podejmowały. Tu otwierało się pole do merytorycznej dyskusji, której warunkiem była wszakże znajomość literatury przedmiotu. Historia podpowiadała Świeżawskiemu – i w tym wyrażała się jego świadomość historyczna, jego historyzm – że w dziejach filozofii można odnaleźć wątki ponadczasowe, wytrzymujące próbę czasu. I potrafił je odnaleźć.

Wprawdzie znaczna część nakładu *Zagadnienia...* poszła na przeemiał, zastanawia fakt, że książki Świeżawskiego nie odnotowują

81 Ibidem, s. 1475.

82 Pamiętajmy, że *Prawda i metoda* H.-G. Gadamera ukazała się w 1960 roku i recepcja tego dzieła dopiero się rozpoczynała, a wraz z nią koniunktura hermeneutyki filozoficznej.

Bronk i Majdański w artykule *Kategoria dziejowości w hermeneu-tyce i w filozofii klasycznej*. Przywołują w nim, co ciekawe i ważne z punktu widzenia omawianej dyskusji, zarzut Tischnera – rzekomego pomijania kwestii/kategorii dziejowości przez szkołę lubelską, czemu przeciwstawiają lapidarne uwagi o historycznej metodzie filozofowania w szkole – indukcji doksograficznej; piszą o immanentnie dziejowym filozofowaniu szkoły, dynamicznej koncepcji bytu etc. Nie konfrontują jednak zastrzeżeń Tischnera z opracowaną na gruncie filozofii realistycznej/klasycznej oryginalną koncepcją historiozofii oraz historiozofii filozofii, którą przynajmniej w kilku aspektach potraktować można jako paralełę filozoficznej hermeneutyki Gadamera, co wszak było celem ich analiz<sup>83</sup>.

83 Szerzej na temat Swieżawskiego filozofii historii filozofii piszę w: *Historia, filozofia, historia filozofii...*, s. 309–355. Sprawozdanie W. Chudego z XXV Tygodnia Filozoficznego KUL (21–24 lutego 1983), które pt. *Filozofia klasyczna a problem dziejów* ukazało się w 350. numerze „Znaku” z 1983 roku, może świadczyć o tym, że książkę Swieżawskiego w latach siedemdziesiątych i na początku lat osiemdziesiątych w środowisku filozoficznym KUL-u stracono z pola widzenia. *Notabene* podczas obrad wykład *Kategoria dziejowości wobec filozofii klasycznej* wygłosili Bronk i Majdański. W relacji Chudego autorzy dostrzegali możliwość otwarcia filozofii klasycznej na kategorię dziejowości (na „filozofię dziejowości”), na czasowy sposób bycia człowieka. W konkluzji sprawozdania stwierdził zaś, że XXV Tydzień Filozoficzny był „niedużym krokiem w stronę przynajmniej zestawienia, a może nawet częściowego związania z filozofią współczesną w aspekcie dziejów i dziejowości. Dokonano – dodał – szeregu »konstrastujących« porównań filozofii klasycznej (z heideggeryzmem, hermeneutyką, opcją neopozytywistyczną, neomarksizmem), zarysowano szeroki plan metodologiczny historiozofii, przetarto pierwsze ścieżki w dziedzinie terminologii”. Nie wątpił też sprawozdawca, że „filozofia klasyczna winna uzupełnić swoją dziedzinę o kilka nowych pytań i rozpatrzyć zagadnienie człowieka w dziejach w nieco odmiennej niż dotychczas optyce” – zob. s. 134. Otóż wydaje się, że w znacznej mierze był to postulat otwarcia drzwi, które już dawno zostały wyjątkowo szeroko otwarte i można było spojrzeć, co się za nimi kryje, choćby po to, by krytycznie się od tego czegoś odbić albo aby przekonać się, że filozof realista może projektować i uprawiać historiozofię bez kompleksu filozofii współczesnej, która ma rzekomo coś, czego on nie ma, a powinien mieć. Dzieło Swieżawskiego należy oczywiście do epoki przedgadamerowskiej. Stanowi jednak zamkniętą całość wyrastającą z tradycji filozofii klasycznej i jako takie warte jest studiowania przez tych, którzy chcieliby historiozofię uprawiać, nie da się bowiem zredukować tylko do refleksji nad warsztatem historyka filozofii.

*Status quo* filozofii współczesnej wyjaśniał zatem Tischner w zarysie, odwołując się do zamarkowanej hermeneutyki dziejów filozofii, której rzekomy brak stwierdzał u tomistów. Nie jest więc filozofia współczesna arbitralną modą/decyzją, „lecz jest wyznaczona wewnętrzną logiką badań filozoficznych, to znaczy poszukiwań prawdy i pewności”<sup>84</sup>. Co ciekawe, czyniąc ukłon w stronę adwersarza, wskazywał na jej ewidentny metafizyczny rys, można by rzec, w duchu przeglądu metod współczesnej metafizyki, dokonanego przez Kamińskiego w 1967 roku w artykule *Metody współczesnej metafizyki (część I)*<sup>85</sup>. Ilustrując dążenia filozofów współczesnych do uchwycenia tego, co pierwotne, rozwoju doświadczenia pierwotności, przywoływał Heideggera, Hartmanna, Husserla, u Ingarden stwierdził zaś obecność problematyki bytu i istnienia, ale inną w charakterze niż u przedstawicieli „mistyki istnienia”. Pisał:

Opracowanie tego zagadnienia (dokonywane wprost lub pośrednio) powierzono metodom, na których odbiły swe piętno k r y t y c z n e doświadczenia dziejów, między innymi krytyczne badania tego, co pierwotne. W świetle tych metod istnienie zostało strącone ze swego piedestału. Okazuje się bowiem, że mamy różne pojęcia istnienia i zarazem różne doświadczenia istnienia, że w samym tomizmie funkcjonuje ono w różnych znaczeniach. Istnienie ulega wielorakim zróżnicowaniom, na przykład na różne sposoby istnienia: możliwość, konieczność, samoistość, samodzielnosc i ich przeciwieństwa itd. Jeżeli tak, to widocznie istnienie poddaje się jakimś takim czynnikom, które różnicują zarówno doświadczenia istnienia, jak samo istnienie. „Czynniki” te muszą być zatem w jakimś sensie bardziej pierwotne niż ono samo. Pierwotność istnienia okazała się pierwotnością „secundum quid”. Ono samo potrzebuje „wyjaśnień”. Szuka się tych „wyjaśnień” w świecie struktur idealnych, w obszarze strumienia świadomości, w świecie wartości, we wnętrzu formy czy materii. Heidegger mówi, że znajdujemy się na drodze „ku istnieniu”, ku „prawdzie

84 J. Tischner, *Sporu o inspirację...*, s. 1476.

85 Zob. S. Kamiński, *Metody współczesnej metafizyki (część I)*, „Roczniki Filozoficzne” 1967, t. 15, z. 1, s. 5–40.

bycia". Być może nie wszyscy podpisaliby się pod tą wypowiedzią, ale z pewnością nikt nie zgodzi się z tezą, że sprawa istnienia stała się nam obcą<sup>86</sup>.

Tischnerowska idea hermeneutyki dziejów filozofii, urabiana tu na użytek polemiki z tomizmem, antycypowała analogiczne, kompletne już, teleologiczne ujęcie dziejów filozofii nowożytnej w ramach dialektycznej historii filozofii, zaproponowane przez Marka J. Siemka w *Idei transcendentalizmu u Fichtego i Kanta* (1977)<sup>87</sup>. Miało ono, przypomnę, historycznie ukazywać i uzasadniać zarazem genealogię, powstanie i rozwój epistemologicznego pola teoretycznego w obrębie filozofii pokantowskiej. Swieżawski natomiast w *Zagadnieniu...* projektował teoretyczny model historiozofii filozofii jako rozwinięcie historiografii problemów (rozpatrywanej w oderwaniu od historycznie stwierdzalnych poglądów, doktryn, życia filozofów, poza – jak powiedziałby Siemek – „empiryczną” historią uprawiających teorię teoretyków)<sup>88</sup>. Z perspektywy czasu okazuje się, że przy dobrej woli, *sine ira et studio*, filozofowie różnych orientacji mogliby znaleźć u siebie przynajmniej kilka znaczących elementów zbieżnych, zatem i pole do dyskusji.

Tischner – przypomnę raz jeszcze – zarzucał tomizmowi, że absolutyzuje pewien etap dziejów filozofii – średniowiecze oraz określony model filozofowania – realistyczną metafizykę w wersji tomizmu egzystencjalnego, czyniąc z zawartości jej ahistorycznie rozumianych struktur teoretyczno-problemowych perspektywę analiz oraz kryterium oceny innych epok, innych typów filozofowania, koncepcji opracowanych w ramach odmiennych paradygma-

86 J. Tischner, *Sporu o inspirację...*, s. 1476, podkreśl. – J.T. I dopowiadał na tej samej stronie: „Gogacz zarzuca współczesnej filozofii, że nie pyta o to »co człowiek czyni człowiekiem, dzięki czemu myślenie jest myśleniem, poznanie właśnie poznaniem, a wartość wartością« (Znak 243, str. 1150–51). Ależ są to jedne z podstawowych pytań metody fenomenologicznej! A więc pyta, pyta, nie sądzi tylko, że istnienie wiele tu wyjaśnia”.

87 Zob. M. Siemek, *Idea transcendentalizmu u Fichtego i Kanta. Studium z dziejów filozoficznej problematyki wiedzy*, Warszawa 1977, s. 16–45.

88 Zob. S. Swieżawski, *Zagadnienie historii filozofii*, Warszawa 1966, s. 589–616.

tów myślenia. Pisał w związku z tym o Gogaczu, sugerując, że brak mu należytej samoświadomości teoretycznej w tym zakresie:

Autor podnosi do rangi normy uniwersalnej i ponadczasowej ideę pierwotności [chodzi o istnienie – M.T.], związaną z pewnym etapem dziejów metafizyki, i usiłuje narzucić ją całej współczesnej filozofii. Ale u podstaw owej normy kryją się pewne przesady. Autor bezkrytycznie przyjmuje wieloznaczną w gruncie rzeczy ideę istnienia oraz redukcjonistyczny styl „wyjaśniania” rzeczywistości. Wszystko to idzie w parze z pominięciem powstałych w ciągu dziejów filozofii nowych metod badawczych. Oto główne racje, które skłaniają mnie do odrzucenia jego kryterium rozróżnienia dobra i zła w filozofii w ogóle, a w filozofii współczesnej w szczególności<sup>89</sup>.

Innymi słowy, tomistyczny (Gogacza) redukcjonizm – rodzaj analizy/krytyki zewnętrznej, w której „wyjaśnia się” to, co nieznanne (lub znane słabo), przez to, co uznane i niekwestionowane – zamyka filozofowanie w kole samopotwierdzających się przekonań, co wyklucza oczywiście postęp poznawczy. Przyjęty na przykład z góry „egzystencjalny” model interpretacyjny świadomości staje się dla niej łóżem Prokrusta – po prostu przykrawa się na nim wszystko lub naciąga do jego kształtów.

Zarzut jest mocny i brzmi przekonująco. Można zapytać jednak, czy/jak możliwa jest dyskusja filozoficzna „ponad podziałami”, przede wszystkim zaś czy filozof jest w stanie podjąć owocną dla siebie dyskusję z tradycją i swoją współczesnością, abstrahując od własnych preferencji/dążeń filozoficznych? Arystoteles w księdze A *Metafizyki* interpretuje swoich poprzedników przez pryzmat własnych idei/intuicji filozoficznych, formułuje na tej podstawie aporie, których rozwiązywanie daje w księgach kolejnych (bez tego zabiegu nie byłoby *Metafizyki*, którą znamy). To samo robi Hegel w swojej filozoficznej historii filozofii, podobne podejście, jeszcze bardziej oprotestowywane, prezentuje Heidegger. Husserl w *Kryzysie nauk europejskich...* przedstawia dzieje filozofii/nauki, które

89 J. Tischner, *Sporu o inspirację...*, s. 1478–1479.

kulminują z konieczności w fenomenologii. Marek Siemek w analogiczny sposób konstruuje genealogię transcendentalizmu i to właśnie jego ujęcie transcendentalizmu – wcale nieoczywiste – ma być kryterium oceny oraz perspektywą dyskusji z filozoficzną przeszłością i teraźniejszością. Taka jest praktyka filozofii. Wszystkie tego typu zabiegi można oprotestować, ale dzięki nim rozwija się teoria. Hermeneutyka dziejów filozofii przyjmuje, że filozoficzne idee nie powstają *ex nihilo*, lecz stanowią wytwór wewnętrznej logiki badań filozoficznych, „poszukiwań prawdy i pewności”. Rzecz w tym, że owa logika jest na ogół przez każdego filozofa (re)konstruowana inaczej. Historiografia jest projektem historyka, dzieje konstrukcją historiografii, praca zaś historyka, a tym bardziej filozofa, nie jest nigdy wolna od stereotypów – pisał Kołakowski. Historyk filozofii (lub filozof na historycznym etapie swoich badań), od którego oczekuje się obiektywizmu, sam musi odwołać się do swoich filozoficznych kompetencji, a siłą rzeczy do własnych filozoficznych preferencji, by dokonać choćby wstępnej problemowej selekcji badanego materiału, nie mówiąc już o jego problemowej analizie. Jest to truizm. Sprawy te były bardzo dobrze znane tomistom, pisał o nich Étienne Gilson w *Jedności doświadczenia filozoficznego*, a także szeroko i wszechstronnie – Swieżawski.

W drugiej części *Metod współczesnej metafizyki* Kamiński widział w Gogaczu historyka filozofii, który:

[...] tropi (nawet z przesadą) wszelkie objawy esencjalizmu oraz radykalizując pewne koncepcje tomizmu egzystencjalnego, rozwija je swoiście, zwłaszcza w filozofii człowieka. Jednocześnie wzorem tradycyjnych scholastyków przeprowadza wiele analiz metafizycznych tylko na pojęciach<sup>90</sup>.

Wydaje się, że trafność tej charakterystyki potwierdza dyskusja z Tischnerem, w której Gogacz nie dał się przekonać do możliwości poszerzenia perspektywy patrzenia na problem świadomości o metody preferowane przez filozofię i naukę współczesną, konsekwent-

90 S. Kamiński, *Metody współczesnej metafizyki (część II)*, „Roczniki Filozoficzne” 1978, t. 24, z. 1, s. 49–50.

nie pozostając na gruncie własnej koncepcji filozofii. Nowe podejścia nie kwestionują, jego zdaniem, metafizyki tradycyjnej, a włączane w metafizyczną perspektywę zaciemniają i mącą tylko uzyskany obraz badanych zjawisk. Filozofia współczesna, powtarzał za Turowiczem, daje obraz świata rozbity i fragmentaryczny, bo „[...] nie bada bytów w tym, dzięki czemu realnie są tymi bytami, lecz zajmuje się jakąś własnością bytu, traktując tę własność jako samodzielny byt. Fragment bytu jest więc traktowany jako cały dany byt”<sup>91</sup>. Formułował też przy tej okazji coś na kształt filozoficznego *credo*:

Według tomizmu filozofia [...] polega na odczytaniu, poznaniu, zrozumieniu, ujęciu danej rzeczy w taki sposób, że odkrywa się w rzeczy to wszystko, co ją stanowi jako realnie istniejący byt. Istnienie jest tym czynnikiem, który zapoczątkowuje dany byt. Łącznie z tym istnieniem występują w bycie czynniki specyfikujące rzecz istotowo. Moment ograniczeń, niepewności istnienia i istoty pozwala tej rzeczy mieć nieistotowe własności, nazywane przypadłościami. Przypadłością jest to wszystko, co nie sprawia, że dana rzecz jest tą oto istniejącą rzeczą<sup>92</sup>.

O bycie i jego własnościach informują także inne nauki, ale traktowanie ich jako koniecznego dopełnienia metafizyki jest, twierdził Gogacz, „metodologicznym nieporozumieniem”<sup>93</sup>.

Kończąc omawianie dwugłosu Gogacz – Tischner, zauważę już tylko, że w tej fazie dyskusji wypłynął raz jeszcze problem funkcjonalizmu jako – według Gogacza – metody/perspektywy filozofii współczesnej, zorientowanej na badanie relacji między bytami<sup>94</sup>.

91 M. Gogacz, *Czym zajmuje się filozofia...*, s. 1154.

92 Ibidem.

93 Ibidem, s. 1155.

94 Funkcjonalizm, według Gogacza, przypomnę, to „zastąpienie informacji o rzeczach informacją o relacjach wiążących rzeczy”. Nie jest to metoda „filozofii rzeczywistości” (tu „funkcjonalizm” jest nieporozumieniem, twierdził), lecz właściwa np. teologii. Wydaje się, że „funkcjonalizm” był autorskim skrótem myślowym Gogacza. Czy trzeba go kojarzyć z funkcjonalizmem B. Malinowskiego jako strategią badawczą w antropologii kulturowej? W znajdującym się w obiegu intelektualnym szkoły lubelskiej od 1967 roku, prezentującym

Wypłynęły także kontrowersje w pojmowaniu wartości oraz kwestia chrześcijańskiej inspiracji filozofii współczesnej. Wszystkie te sprawy utykały w martwych punktach obustronnych uproszczeń, terminologicznych niejasności, wzajemnie niezadowolających wyjaśnień – działo się to przy jednoczesnym kurczowym trzymaniu się własnych opcji filozoficznych i nieustępowaniu adwersarzowi na jotę. Tak było na przykład z kwestią teologii, którą ożywił Gogacz ponownie, nawiązując do wyjściowego wątku dyskusji Turowicza z Tischnerem – sposobów obrony godności ludzkiej we współczesnym świecie i roli, jaką mają tu do odegrania intelektualiści oraz filozofowie. Tischner – przypomnę – postulował większe zaufanie do współczesnej filozofii, silnie jakoby zainspirowanej wartościami ewangelicznymi. Gogacz zaś w propozycji tej dopatrywał się wyręczenia teologii filozofią, po raz kolejny stwierdzając, że druga jest „rozpoznawaniem tego, dzięki czemu dany byt istnieje jako ten oto byt”<sup>95</sup>. Przy czym swoiście pojmował teologię jako objawioną aksjologię. I tym razem odpowiedź Tischnera była do przewidzenia. Pisał:

Motyw tematyczny teologii wraca w artykułach Gogacza jak uparty natręt. Nie chcę go tutaj rozwijać, ponieważ nie wydaje mi się to konieczne. Już i tak nasza dyskusja objęła zbyt wiele spraw peryferyjnych. Ale mam poważne wątpliwości. Przede wszystkim znów nie wiem, co Autor ma na myśli, gdy mówi „teologia”. Jest wiele typów teologii, jedne są w stadium projektowania, inne w stadium realizacji, jeszcze inne przestały posiadać naukowy charakter. M. Gogacz dokonuje jakiejś niezrozumiałej dla mnie identyfikacji teologii z... aksjologią. Nie przeczę, że na gruncie teologii mogą pojawić się sądy wartościujące, sądy oparte o czucie wartości. Ale to nie powód, by identyfikować teologię z aksjologią, tj. z teorią wartości<sup>96</sup>.

---

szeroko otwarte i pluralistyczne podejście, wszechstronnym przeglądzie metod współczesnej metafizyki nie sposób odnaleźć funkcjonalizmu – zob. S. Kamiński, *Metody współczesnej metafizyki (część I)*, „Roczniki Filozoficzne” 1967, t. 15, z. 1, s. 5–40.

95 M. Gogacz, *Czym zajmuje się filozofia...*, s. 1158.

96 J. Tischner, *Sporu o inspirację...*, s. 1483. Tischner niejednokrotnie wymyka się swoim interpretatorom; przypisywano mu, przypisuje się i będzie pewnie

Na pewno, tyle tylko – była już o tym mowa – że deklarowany przez Tischnera z emfazą brak zrozumienia dla aksjologizacji teologii w wydaniu Gogacza (dokonanej, zauważmy, w publicystycznej formie, w której raczej zarysowuje się „wizje”, a nie konstruuje domknięte koncepcje teoretyczne) pozostaje w niemalym napięciu z radykalną aksjologizacją Objawienia, której dokonał Tischner w *Schyłku...* (to przecież ośrodkowa idea tego tekstu) w imię odwrotu od spekulatywnej teologii tomistycznej. Czyż nie otwierała się tutaj przestrzeń do rzeczowej rozmowy?! Całe to „nieporozumienie” – zwłaszcza uznanie aksjologizacji w ujęciu Gogacza za dziwactwo, cztery lata po wyabsolutnieniu aksjologicznych aspektów Objawienia w *Schyłku...* – dobrze oddaje ducha omawianych tu dyskusji.

## Jedna czy wiele filozofii?

W czerwcu następnego roku na łamach „Znaku”, w formule listów do redakcji, do dyskusji włączyli się Boguchwał Winid – lekarz psychiatra, psychoanalityk, oraz Antoni Jarnuszkiewicz SJ. Ich głosy uświadamiają różnorodność skojarzeń, jakie wzbudzać mogą publicystyczne wypowiedzi filozofów, uwikłanych we wzajemną krytykę zewnętrzną i niepotrafiących w związku z tym dojść do porozumienia w żadnej dyskutowanej sprawie. Nade wszystko zaś filozofów chętnie przemawiających *ex cathedra*, niedbających o intersubiektywny charakter własnych wypowiedzi. Winid „z pozycji nauk szczegółowych” wzmacniając argumenty filozofa z Łopusznej, a wbrew koncepcjom Gogacza, postulował poszerzenie doświadczenia filozoficznego o możliwości/rezultaty różnych ontologii regionalnych, podobnie jak czynią przedstawiciele nauk

---

przypisywać przeróżne przekonania. Także piszący niniejsze formułuje z pewnością w prezentowanej pracy szereg dyskusyjnych tez. Budzi jednak intuicyjny opór oryginalna uwaga M. Zembruskiego, że rozważania Tischnera na stronach 1471–1472 przywołanego artykułu skłaniają do wniosku, iż dla niego „Filozof [...] w ogóle nie powinien określać swojego stanowiska filozoficznego ani tym bardziej opowiadać się za jakimś poglądem” – zob. M. Zembruski, *Dyskusje i polemiki Mieczysława Gogacza*, w: A. Andrzejuk et al., *Mieczysław Gogacz*, Kraków 2019, s. 114.

szczegółowych („empirycy”), którzy chcąc przeciwdziałać jednostronności, w razie wątpliwości szukają nieraz wsparcia u filozofów, podchodzących do „tego samego wąskiego zagadnienia” ze swoiście filozoficzną metodą.

Być może – pisał Winid – słuszność ma autor [Gogacz – M.T.], że metafizyce tradycyjnej nie potrzebny jest ten swoisty, współczesny sposób uprawiania filozofii, ale przecież J. Tischnerowi chodzi o coś więcej niż obronę filozofii, chodzi o obronę prawdy o człowieku<sup>97</sup>.

Jarnuszkiewicz natomiast miał znacznie więcej zastrzeżeń. Z pozycji fenomenologicznych zarzucił Gogaczowi zdogmatyzowanie pojęcia filozofii przez aprioryczne zawężenie jej do egzystencjalnej teorii bytu oraz wąskie rozumienie aksjologii, sprowadzonej, jego zdaniem, przez uczonego z ATK do teorii zewnętrznych, subiektywistycznych ocen. Opowiedział się za obiektywizmem w rozumieniu wartości, twierdząc jednocześnie, że niedocenienie rozróżnień: ocena – wartość, subiektywizm – subiektywność, relatywizm – relacyjność, stanowi sedno nieporozumienia i przyczynę polemiki Gogacza. Jezuita problematyzował ponadto podstawy stylu jego myślenia. Przekonany, że wartości rozumiane relacyjnie odsłaniają jednak jakoś naturę bytu, nie pojmował, dlaczego Gogacz wykluczył z zakresu problematyki struktury bytu kwestię relacji i wartości. Zarzucił również, już całemu tomizmowi, mityzację doświadczenia potocznego w punkcie wyjścia filozofowania, skutkującą, w jego przekonaniu, faktyczną wieloznacznością pojęcia bytu, maskowaną tzw. analogicznością, a w efekcie – kłopotami w odnalezieniu desygnatów wielu pojęć, takich jak na przykład substancja czy zmiana.

By ustrzec się tego rodzaju sytuacji – pisał Jarnuszkiewicz – by analizom zapewnić większą naukowość, tj. w tym wypadku krytyczność – wypracowana została na terenie filozofii fenomenologicznej (która jest przecież pokrewna realizmowi arystotelesow-

97 B. Winid, *List do redakcji „Znaku”*, „Znak” 1975, nr 252, s. 795.

sko-tomistycznemu, por. hasło „z powrotem do rzeczy”) m e t o d a transcendentalna, oparta o r e d u k c j ę transcendentalną<sup>98</sup>.

Metoda ta (stosowana także przez tomistów: Maréchała, Lonergana, Rahnera) zabezpiecza, zdaniem Jarnuszkiewicza, przed dogmatyzmem. Stwarza możliwość dotarcia do faktycznie pierwotnych struktur/treści znaczących – do fenomenów, ich neutralnej analizy, otwierając dalej drogę do analiz istotowych, a w konsekwencji umożliwia dojście do jednoznacznych już (niefenomenalistycznie utworzonych) pojęć, takich jak byt, substancja, zmiana, oraz do wartości ontycznych, jak prawda, piękno, dobro, cel etc.

Lista uwag – raczej bliższych stanowisku Tischnera, ale i starających się przerzucać mosty między podejściem fenomenologicznym a metafizyką – była zatem spora. Nie dziwi w związku z tym, że dyskutant tak zaangażowany jak Gogacz i tym razem nie pozostawił ich bez odpowiedzi, zwłaszcza że nadarzała się okazja, aby odnieść się do krytykującego go w artykule *Sporu o inspirację ciąg dalszy (M. Gogaczowi w odpowiedzi)* Tischnera. Omówioną już w kilku aspektach replikę *Czym zajmuje się filozofia* filozof z ATK kończył następującym spostrzeżeniem:

A prawdę mówiąc, nawet mi żal, że tak świetny strzelec jak J. Tischner, tak subtelny i znakomity w wielu swoich artykułach, tym razem tak spudłował. Strzał w problem funkcjonalizmu nie był celny. Przecistawienie bytu i świadomości, ogólności lub ogólnikowości jako zadanie filozofii, problem obiektywności wartości, to także strzały chybone. A może obydwaj przed wyruszeniem do lasu na polowanie powinniśmy spokojnie poćwiczyć jeszcze strzelanie do tarczy<sup>99</sup>.

Otóż w styczniu 1976 roku Gogacz był już przygotowany na kolejne polemiczne łowy. W artykule *Ku prawdzie o człowieku*, biorąc na celownik krytyki teksty Winida i Jarnuszkiewicza, podjął

98 A. Jarnuszkiewicz, *Subiektywizm czy subiektywność*, „Znak” 1975, nr 252, s. 797, podkreśl. – A.J.

99 M. Gogacz, *Czym zajmuje się...*, s. 1158.

z dwóch punktów widzenia zagadnienie, które w sporze z tomizmem i o tomizm wpływało już wielokrotnie – problem integryzmu. Z jednej strony chodziło o warunki możliwości interdyscyplinarnych badań problemowych (współpracy filozofii/tomizmu z innymi typami wiedzy naukowej); z drugiej strony o możliwości/sens problemowej współpracy tomizmu z innymi orientacjami filozoficznymi. Kontekst stanowiły tu, w zgodzie z tytułem i generalną orientacją problemową tej fazy sporu (wyzначył ją artykuł Turowicza: *Człowiek, istota nieznana*), filozoficzne badania nad człowiekiem. Można powiedzieć, że Gogacz zajął stanowisko jednoznacznie izolacjonistyczne. Wskazał na przedmiotowe kryterium demarkacji filozofii i nauki w kontekście badań nad człowiekiem: filozofia i nauka mają wprawdzie wspólny przedmiot materialny, twierdził, ale różnią się zdecydowanie przedmiotem formalnym – badając człowieka, obierają inne punkty widzenia, stawiają odmienne pytania. Nie ma zatem w istocie żadnego „tego samego wąskiego zagadnienia” wspólnego nauce i filozofii, jak sugerował Winid. Powątpiewał także w praktykę łączenia na przykład przez fizyków – w „imię prawdy o człowieku” – w jedną całość twierdzeń formułowanych w oparciu o eksperyment z twierdzeniami filozoficznymi.

Reagując na obecną w wypowiedziach krytyków sugestią anachroniczności tomizmu, Gogacz stwierdzał, że chociaż tomizm jest starszy niż koncepcja nauk eksperymentalnych i metoda transcendentna, to nie wynika z tego, że nie należy pytać o to, co czyni człowieka realnie istniejącym bytem, oraz że w szukaniu odpowiedzi na to pytanie pomóc mogą nauki szczegółowe lub fenomenologia, operująca metodą transcendentną. Pierwsze mają przecież inny przedmiot formalny, druga polega natomiast na ujęciu istoty tego, co odnajdujemy w poznaniu, a nie w rzeczach – metoda ta odnosi nie do rzeczy, lecz do treści pojęć i treści danych hyletycznych, wyjaśniał. Upada również sugerowane przez Jarnuszkiewicza odwoływanie się do aksjologii w analizach struktury bytu, w kontekście pytania, co czyni człowieka człowiekiem, bowiem „wartości nie są tą bytową zawartością, która czyni człowieka człowiekiem”<sup>100</sup>; dlatego „Wyjaśniając i odróżniając to, dzięki czemu człowiek jest człowie-

100 M. Gogacz, *Ku prawdzie o człowieku*, „Znak” 1976, nr 259, s. 109.

kiem, filozofia [tnz. tomizm, metafizyka realistyczna – M.T.] właśnie broni prawdy o człowieku”<sup>101</sup>.

Filozof nie wykluczał kompilacyjnej albo interdyscyplinarnej wizji człowieka, łączenia danych filozofii, teologii, aksjologii i nauk przyrodniczych. Nie jest to jednak, jego zdaniem, filozofia, lecz światopoglądowa synteza i to o nią upominać się mieli w istocie Winid, Jarnuszkiewicz oraz Tischner, w którym Gogacz konsekwentnie widział nie filozofa, lecz raczej teologa, przy czym teologia w tym przypadku (dla filozofa z ATK) to objawiona aksjologia relacji człowieka z Bogiem.

Można odnieść wrażenie, być może jest ono błędne, że Gogacz nie pisał tego, co naprawdę myślał o przekonaniach adwersarzy, zwłaszcza o poglądach Tischnera. Wydaje się, że celowo – „osaczony” zewsząd krytyką – upraszczał, wręcz trywializował ich stanowiska, nie potrafiąc w formule publicystycznej polemiki przekonać ich do swoich racji, swojej koncepcji filozofii, do jej teoretycznej efektywności i (samo)wystarczalności. Pisał na przykład o całkowitym braku metodologicznych podstaw, aby to, co robią jego polemiści, można było nazwać współczesnym filozofowaniem. Sugerował, że mylą filozofię z teologią, że wracają do gnozy, snują refleksje nad kulturą (czyli ujęciami, znaczeniami, pojęciami), skutkujące nie filozofią, lecz światopoglądem, „w którym sens pojęć poszerza się przez zestawienie go z innymi sensami”<sup>102</sup>. Winid, Jarnuszkiewicz oraz Tischner prezentować mieli myślenie zamykające się w sferze znaczeń, niezdolne dotrzeć do bytowej zawartości realnych rzeczy, co konsekwentnie uważał za kwintesencję filozoficzności. Gdy zaś miarą treści pojęć nie jest realny byt, mamy subiektywność i wolność jako kryteria, przyczyny i źródło „całej naszej wiedzy”. Sugerując, jak się zdaje, relatywizm takiego światopoglądu, pisał:

[...] jeżeli zagubiło się kontakt badawczy z realną rzeczywistością, w której same byty są zasadą ujmowanej w metafizyce ich odrębności, to w porządku kultury i światopoglądów tą zasadą odrębności zespołów sensu musi stać się wartość. Człowiek ustala, jaką

<sup>101</sup> Ibidem.

<sup>102</sup> Ibidem, s. 110.

wartość ma dany zespół znaczeń. I rzeczywiście, tylko wartości różnią pojęcia. W tym porządku wchodzą one w strukturę poszczególnych zespołów ujęć. Nie wchodzą w strukturę realnych bytów, gdyż trzeba najpierw czymś być, aby z kolei mieć wartość. To, czym coś jest, stanowi podstawę stania się dla kogoś wartością<sup>103</sup>.

Starając się postawić na nogi to, co stanęło na głowie, wskazać raz jeszcze właściwy sens filozofowania, Gogacz wyjaśniał, że filozofia klasyczna:

nie chce być analizą znaczeń jako przedmiotów swych badań. Jest bowiem sposobem oznaczania tego, czym są rzeczy w ich bytowej zawartości. Metafizyk tak pracuje, że nie rozważa zawartości pojęć, oderwanych od bytów. Metafizyk wciąż wskazuje na byt i stanowiącą ten byt realną zawartość, wskazuje pojęciami, sądami, teoriami. I miarą trafności pojęć są byty, a nie relacje między sensami porządkowane aksjologią<sup>104</sup>.

Wszystko to, co ma do zaproponowania tzw. filozofia współczesna, nie jest zatem filozofią. Zwłaszcza w przypadku Tischnera mamy do czynienia ze „[...] światopoglądem lub ideologią jako kompilacją hermeneutyki znaczeń i aksjologii”<sup>105</sup>. Nie trzeba dodawać, że przeciwieństwem dla tak zdegradowanej filozofii była oczywiście filozofia/metafizyka klasyczna zajmująca się rzeczami w ich bytowej zawartości, a filozofem w pełnym, by nie powiedzieć jedynym, tego słowa znaczeniu – metafizyk, a nie teoretyk poznania lub fenomenolog analizujący pojęcia, sensory lub istotę tego, co mieści się w świadomości<sup>106</sup>.

Gogacz podjął także niełatwe do zwięzłego odtworzenia analizy stanowiska Tischnera w sprawie wieloznaczności pojęcia istnienia.

---

103 Ibidem.

104 Ibidem. Co ciekawe, kontrapunktem dla tak rozumianej „pracy metafizyka” wydaje się przywołana wcześniej charakterystyka sposobu realizacji zainteresowań badawczych Gogacza w ujęciu Kamińskiego.

105 Ibidem, s. 111.

106 Ibidem, s. 112.

Odnioł się do jego tezy o tomistycznej „pseudomistyce istnienia”, wyjaśniając, że analizy egzystencjalne bytu to sposób na uwolnienie metafizyki od pomieszania pojęć i rzeczy – żadne struktury idealne ani świadomość nie wyprzedzają bowiem istnienia. Wyłynęła także krótko sprawa redukcjonizmu. Przypomnę, że Tischner zarzucał Gogaczowi redukcję filozofii do metafizyki w wersji tomizmu egzystencjalnego, absolutyzację problematyki istnienia, perspektywę „bytu jako bytu” jako jedynie filozoficznych etc.; Gogacz natomiast analogicznego redukcjonizmu dopatrywał się w fenomenologii, stwierdzając, jednak bez wyjaśnień, że sprowadza ona struktury do „momentów bytowych”.

Wydaje się, że w końcowej partii omawianego tekstu, jako alternatywę dla przekonania Tischnera o silnej jak nigdy wcześniej inspiracji filozofii współczesnej wartościami chrześcijańskimi, uczony z ATK zaprezentował, w duchu szkoły lubelskiej, w której temat ten był wielostronnie analizowany<sup>107</sup>, własne rozumienie chrześcijańskości filozofii:

Chrześcijańskość filozofii nie polega na tym, że w obręb swego przedmiotu badań wprowadza ona tematy z Ewangelii, np. temat nadziei, lecz polega na tym, że wiernie rozpoznaje rzeczywistość. W tym jest chrześcijańska: w wierności rzeczywistości, a nie w wierności teoriom, nadziejom, marzeniu człowieka<sup>108</sup>.

Tischner, ma się wrażenie, znudzony już przedłużającą się dyskusją, w której stale nawracające kwestie (po dwóch latach od publikacji tekstu Turowicza) mieszały się w niekontrolowany sposób z nowymi wątkami, w swojej krótkiej odpowiedzi pod tytułem *Ku prawdzie o istnieniu* odniósł się lapidarnie do dwóch tylko spraw: do relacji między „klasyczną filozofią bytu” a filozofią współczesną oraz do problemu „natury” istnienia. W pierwszej

107 Zob. na przykład J. Kalinowski, S. Swieżawski, *Filozofia w dobie soboru*, Warszawa 1995; francuski oryginał tej książki: *La Philosophie A L'Heure Du Concile, in Approches Sans Entraves*, Paris 1965; także S. Kamiński, *Metody współczesnej metafizyki (część II)*, „Roczniki Filozoficzne” 1978, t. 24, z. 1, s. 6–11.

108 M. Gogacz, *Ku prawdzie...*, s. 113.

sprawie kwestionował zarzut Gogacza, jakoby dla filozofii współczesnej miarą treści pojęć nie jest realny byt. Uważał, że na pewno miarą taką jest wielopostaciowe doświadczenie. Fenomenologia na przykład opracowała teorie różnego rodzaju doświadczeń – twierdził – między innymi doświadczenia tego, co realne, a jej metoda transcendentálna, wbrew Gogaczowi, nie jest dedukcją pojęć, lecz analizą doświadczenia właśnie. Wnosił stąd, że zarzut, jakoby filozofia współczesna akcentowała subiektywizm i wolność jako kryteria i źródło całej wiedzy, jest po prostu fałszywy. W sprawie drugiej uważał natomiast, że Gogacz „nie zrozumiał stawianego mu zarzutu” wieloznaczności pojęcia istnienia, że polega ona nie na:

[...] u z n a n i u różnicy między „istnieniem samoistnym” a „istnieniem niesamoistnym”, lecz na zamazaniu różnicy między pojęciem istnienia jako jednego z czynników konstytuujących przedmiot a pojęciem istnienia jako aktu owego przedmiotu. Pod piórem Autora [Gogacza – M.T.] istnienie zostaje wyposażone w dodatkowe właściwości, które mu nie przysługują z uwagi na rzeczywistą rolę, jaką w przedmiocie odgrywa<sup>109</sup>.

Upierał się też Tischner nadal przy określeniu egzystencjalnej teorii bytu jako „pseudomistyki istnienia” – izolacji i idealizacji istnienia.

Składane przy okazji częste deklaracje, że właśnie na tym ma polegać „uwalnianie metafizyki od pomieszania pojęć z rzeczami”, oraz wysuwane na wszystkie strony zarzuty, że inni „usuwiają realne byty z obrębu przedmiotu badań” i że w związku z tym „muszą analizować treść pojęć, sensy lub istotę tego, co mieści się w świadomości”, brzmią fałszywie i budzą nie najlepsze skojarzenia<sup>110</sup>.

Kończąc omawianie tej fazy sporu, przypomnę polemikę Stanisławy Grabskiej z artykułem Gogacza *Godność osoby ludzkiej* (opublikowanym w czerwcowym numerze „Więzi” z 1974 roku). Grabska,

109 J. Tischner, *Ku prawdzie o istnieniu*, „Znak” 1976, nr 259, s. 115, podkreśl. – J.T.

110 Ibidem.

teolożka, nie dyskutowała z Gogacza oryginalną nawet w obrębie tomizmu koncepcją godności człowieka, ponieważ, jak pisała, nie przemówiła ona do niej. Podważyła natomiast metodę krytyki współczesnej kultury filozoficznej i teologicznej, zastosowaną przez filozofa z ATK, dokonującego w ten sposób apologii neotomizmu jako jedynej koncepcji spełniającej, jego zdaniem, w pełni warunki humanizmu i prawdziwości. Zdaniem Grabskiej Gogacz utrzymywał, że nietomistyczne teorie (np. Jeana-Paula Sartre’a, Karla Rahnera, Teilharda de Chardin), nie będąc jakoby po stronie człowieka, są wobec niego obojętne lub wrogie, w związku z czym nie pozostaje nic innego, jak pozostać lub stać się tomistą.

Nie przeczę – pisała – że typ rozważań oparty na tradycji tomistycznej może i dziś uzupełniać pomyślnie rozważania oparte na innych schematach metodologicznych, dostosowanych do innych zadań poznawczych. Gdyby Gogacz – dodawała – ograniczył się do wskazania na tę specyfikę „reflektora” [określenie Gogacza – M.T.] tomistycznego i potrzebę tegoż obok innych, artykuł jego nie budziłby sprzeciwu. Lecz on zarzuca wszystkim innym „reflektorom”, że fałszują obraz i że podszywają się nieprawnie pod rolę, która im nie przysługuje, tj. rolę dawania odpowiedzi na pytanie, czym coś jest. Otóż wydaje się, że Gogacz niedokładnie rozumie, jakie cele stawiają sobie dane nauki czy filozofie. I szuka w nich odpowiedzi na pytania, których one nie stawiają. Po czym zarzuca im, jakoby dawały odpowiedzi na jego pytanie, na które odpowiedzi dawać nie zamierzały. [...] Przymierza on teorię po teorii do założeń tomizmu i stwierdza: „to nie to”. Oczywiście, że nie to, bo tym nigdy być nie miało<sup>111</sup>.

Oto w ujęciu Grabskiej mechanizm krytyki zewnętrznej, redukcjonizmu w wersji zaprezentowanej przez Gogacza – redukcjonizmu przeradzającego się w rozumieniu Grabskiej wręcz w filozoficzny szowinizm. Oba teksty – Gogacza i Grabskiej – ukazały się w ramach dwugłosu, który redakcja „Więzi” ujęła w formule pytania: *Jedna czy wiele filozofii?* Oponentka uczonego z ATK przedstawiła

111 S. Grabska, *Dopełnianie się czy walka filozofii?*, „Więź” 1974, nr 6, s. 25.

zwięźle odpowiedź na to pytanie w zakończeniu swego tekstu. Warto ją przywołać, ponieważ stanowi niemal niespotykaną w filozofii polskiej lat siedemdziesiątych – także w ramach przedstawianego tu sporu – zaskakująco dojrzałą pochwałą pluralizmu oraz lapidarnie, ale przejrzyście i przekonująco wyrażony pożądaný model filozoficznej krytyki/polemiki, którego w omawianych dyskusjach zabrakło:

Na koniec pragnę dodać, że nie jestem bynajmniej wrogiem tomizmu. W pewnym momencie życia dał mi on wiele. Ale jestem zwolennikiem pluralizmu filozoficznego, kulturowego i także teologicznego. Nie godzę się zasadniczo na żadne „monopole” na prawdę. Ten „monopol” posiada tylko sama rzeczywistość, którą prawdziwie zna jedynie Bóg. A my po części poznajemy i po części przekazujemy to, co poznajemy. Toteż dobrze jest, gdy istnieje wiele „reflektorów” filozoficznych, wiele wizji świata i wiele przybliżeń ku tej rzeczywistości, w której żyjemy, a którą nie dość znamy. I chyba ważną jest rzeczą, by się próbować rozumieć i dopełniać raczej niż krytykować i zwalczać. A jeśli krytykować, to na własnym podwórku twórcy danej teorii, badając, co chciał ukazać, co odkrył swoją metodą, na ile coś pokazał. Nie zarzucajmy sobie wzajemnie zbyt łatwo fałszu. W imię tego pluralizmu nie byłabym wystąpiła polemicznie przeciw Gogaczowi. Jego koncepcje osoby i jej godności mają swoje ładne momenty, choćby podkreślenia zadań wobec drugiego człowieka. Ale poruszyła mnie chęć obrony tych, które autor tak totalnie zaatakował moim zdaniem – niesłusznie<sup>112</sup>.

Nic dodać, nic ująć. Z całą pewnością jednak postulat pluralizmu dopełniających się „reflektorów” filozoficznych oraz odsłonięty mechanizm krytyki zewnętrznej nie dotyczą wyłącznie Gogacza. Jeden i drugi, oczywiście z niezbędną korektą, odnieść trzeba również do publicystyki Tischnera. Jak widzieliśmy i jeszcze zobaczymy, w polifonicznej przestrzeni filozofii współczesnej nie widział on – w imię historyzmu – miejsca dla ahisterycznej i metodolo-

---

112 Ibidem, s. 32.

gicznie skostniałej, jak mniemał, wciąż średniowiecznej z ducha filozofii metafizycznej tomizmu<sup>113</sup>. Nie ustrzegł się także Tischner zarzutu krytyki zewnętrznej.

---

113 Dokładnie w tym samym czasie – w czerwcu 1974 roku, tyle że na łamach „Znaku” – przeciwko „globalnym” wzajemnym krytykom, a za współpracą fenomenologii i tomizmu opowiadał się A.B. Stępień. Opierając się na własnych obserwacjach i doświadczeniach, świadomy teoretycznych różnic, ale i miejsc wspólnych oraz przestrzeni możliwych oddziaływań obu nurtów, pisał w artykule *Tomizm a fenomenologia* („Znak” 1974, nr 240, s. 798): „Nie chodzi o konfrontacje systemów czy szkół, lecz o współpracę nad analizą kwestii filozoficznych. Jak wiadomo, warunkiem niezbędnym owocności takiej współpracy jest wzajemne zrozumienie i porozumienie, jest głębsza wiedza o sobie. Rzetelne, nastawione jedynie na dotarcie do prawdy poznawanie jest sprawą tak dla nas cenną, że warto podejmować trud łączenia się w podejmowaniu tego zadania”. Sądzę, że Stępień wyraził w tym artykule, nie wprost, swoje stanowisko w omawianym sporze.



## Rozdział 8

### Interludium – dwie recenzje

W lutym 1976 roku ukazały się dwa teksty, które warto zestawiać i rozpatrywać razem. Na łamach „Znaku” Józef Tischner opublikował recenzję książki Mieczysława A. Krąpca: *Ja – człowiek. Zarys antropologii filozoficznej*<sup>1</sup>, której nadał wymowny tytuł: *Człowiek poprzez okna systemu. (Refleksja nad dziełem M.A. Krąpca OP „Ja – człowiek”, Lublin 1974)*. W „Tygodniku Powszechnym” natomiast Jacek Salij odpowiadał na pytanie: *Dlaczego Tischner nie lubi tomizmu?*, recenzując jego *Świat ludzkiej nadziei. Wybór szkiców filozoficznych 1966–1975*<sup>2</sup>. Nie tylko moment czasowy łączy obie recenzje, ale i tematyka omawianych książek – człowiek. Były to bowiem wyrażone w odmiennej stylistyce – systematycznej rozprawy naukowej oraz eseju – alternatywne filozoficzne wizje człowieka, alternatywne antropologie. Przyjrzyjmy się, jak wyglądały w oczach recenzentów.

Lektura recenzji Tischnera skłania do wniosku, że nad książką Krąpca się autentycznie pochylił. Jest bardzo obszerna, przemyślana i dobrze skonstruowana. Nie sposób zarzucić jej, że jest niezobiektywizowaną krytyką zewnętrzną, choć do gatunku krytyki zewnętrznej trzeba ją niewątpliwie zaliczyć. Tischner pisze, że przygląda się dziełu Krąpca ze swojego punktu widzenia; że nie może inaczej, bo każdy ze swojej tylko perspektywy patrzeć może na dokonania innych. Trudno się z tym nie zgodzić. Nie dzieje się jednak w tym wypadku wyłącznie tak, jak twierdził kilka lat później Wojciech Chudy, że Tischner dyskutuje z kompleksem pojęciowym zewnętrznym i obcym względem tego, którego sam używa, w którym jest biegły<sup>3</sup>; lub tak, jak pisała Stanisława Grabska o polemicznych próbach Mieczysława Gogacza, że nakłada on

---

1 M.A. Krąpiec, *Ja – człowiek. Zarys antropologii filozoficznej*, Lublin 1974.

2 J. Tischner, *Świat ludzkiej nadziei*, Kraków 1975.

3 W. Chudy, *O silne serce kultury (polemika syntetyzująca z ks. Józefem Tischnerem)*, „Znak” 1982, nr 329, s. 242–253.

na przemyślenia innych własne schematy i kategorie interpretacyjne, po czym odrzuca to, co się z nimi nie zgadza<sup>4</sup>. Wydaje się, że strategia Tischnera była inna. Nie dokonywał przekładu na język własny (albo na jakiś filozoficzny język neutralny) tomistycznego języka, którym Krąpiec posłużył się do opisu, analizy i wyjaśnienia „faktu ludzkiego”, lecz starał się „wejść” w jego sposób myślenia, uchwycić tego myślenia metodę, logikę oraz argumentacyjny rytm. Czy uczynił to w sposób, który był w stanie zadowolić znawcę tomizmu, to inna sprawa. Jeśli nie, potencjalni oponenci mogli – tak też się stało – zweryfikować to podejście. Następnym krokiem było wymierzenie siły przekonywania głoszonych w *Ja – człowiek* twierdzeń w ramach konfrontacji ustaleń autora z wiedzą o człowieku, którą on sam – Tischner – zdobył w oparciu o inny arsenał metod, punktów wyjścia i perspektyw. W tym sensie, jak sądzę, była to recenzja swoiście solidna, na swój sposób intelektualnie uczciwa, choć recenzent stawał się miejscami zupełnie niepotrzebnie zjadliwy, a w kurtuazyjnych wyrazach uznania dla autora omawianego dzieła był szczery szczerością bezkompromisowego oponenta, który w dyskusję angażuje się nie tylko intelektualnie w swoim polemicznym *akme*, lecz także emocjonalnie (rzadko jest inaczej). Wypada uznać tę recenzję za szczytowe osiągnięcie polemiczne Tischnera<sup>5</sup>. Ujawnił się w niej jako dyskutant wysoko stawiający merytoryczną poprzeczkę, odważny, prowokujący do wymiany opinii, gotowy wejść w generalny metafizyczny spór, atakując filozofię klasyczną z pozycji filozofii współczesnej. Podstawowy zamiar oraz główną ideę książki Krąpca ujął następująco:

Wydaje mi się, że autor zmierza do ukazania i do obrony tego, co można nazwać *t r a n s c e n d e n c j ą c z ł o w i e k a* wobec świata. Byt ludzki jest inny niż byt rzeczy czy byt zwierzęcia. Autor zbiera skrzętnie argumenty za tą „innością”. Wskazuje: istnieje w człowieku dusza, istnieje myślenie, dążenie do dobra, skierowanie ku Bogu. Cokolwiek jest ludzkie, jest zarazem swoiste.

4 S. Grabska, *Dopełnianie się czy walka filozofii?*, „Więź” 1974, nr 6, s. 24–32.

5 Ocena ta dotyczy wyłącznie jego dorobku związanego tematycznie z omawianymi dyskusjami.

A zwłaszcza śmierć. Kończący pracę rozdział o śmierci ukazuje człowieka jako istotę, która w aktywnym stawianiu czoła śmierci buduje swoją nieśmiertelność<sup>6</sup>.

Klucza do zrozumienia wywodów filozofa z Łopusznej dostarcza wszelako teza sygnalizowana w tytule recenzji. Krąpiec – według Tischnera – patrzy na fakt/fenomen ludzki przez pryzmat opracowanego wcześniej systemu, stosuje metodę uzgadniania, a ściślej „uniesprzeczniania” danych doświadczenia faktu ludzkiego z przyjętym wcześniej systemem metafizyki realistycznej (metafizyki *esse*). Otóż w tym właśnie podejściu Tischner dostrzegał mankament i to w dwojakim sensie.

Po pierwsze, uznał, że przyjęty z góry system filozoficzny (metafizyczny, rodzaj filozofii pierwszej) stanowi dla „fenomenu człowieka”, dla „faktu ludzkiego” prokrustowe łóżce, które ów fenomen/fakt deformuje. Innymi słowy, system kategorii i schematów interpretacyjnych metafizyki (np. kategoria substancji, złożenia bytowe typu akt – możliwość, wyjaśnianie przyczynowe etc.) stanowi rodzaj analitycznego sita, na którym coś się niewątpliwie osadza, ale przez które przeleje się to, co jest subtelniejsze niż same składniki faktyczności. W idiomie myślenia z wnętrza metafory (załóżmy, że nie kryje się w nim ironia) pisał Tischner niczym Bergson dokonujący krytyki intelektu: „Gdy z burzliwego strumienia zaczerpnijemy do wiadra trochę wody, woda natychmiast uspokoi się i przybierze kształt naszego naczynia. Wnętrze człowieka jest jeszcze bardziej wrażliwe na dotyk niż woda ze strumienia”<sup>7</sup>. Działa tu, zdaniem Tischnera, metoda opracowana przez Krąpca i Stanisława Kamińskiego – metoda myślenia systemowego, z którym wiązuje się lub uzgadnia analizowane doświadczenia i fakty. Co autor recenzji

6 J. Tischner, *Człowiek poprzez okna systemu. (Refleksja nad dziełem M.A. Krąpca OP Ja – człowiek, Lublin 1994)*, „Znak” 1976, nr 260, s. 213–214.

7 Ibidem, s. 217. W innym miejscu czytamy: „myślący »systemowo« filozof bytu »jako istniejącego« będzie stale podchodził do strumienia ludzkiej świadomości ze swym wiaderkiem zapożyczonym od systemu i wpatrywał się w wodę, która zdążyła już przybrać kształt naczynia. Nie można powiedzieć, żeby nie wydobywał z wody żadnej prawdy o niej. Ale zawsze będzie to prawda już jako spreparowana”. Ibidem, s. 223.

o niej myśli, dał czytelnikowi do zrozumienia, pisząc: „Walory młotka poznajemy naprawdę dopiero przy wbijaniu gwoździ”<sup>8</sup>. Kończąc uwagi wprowadzające, stwierdzał w związku z tym:

Mimo niekłamanego podziwu i szczerego uznania dla dzieła znajduję w nim coś, z czym zgodzić się nie potrafię. Wyrażę to krótko, a uzasadnię nieco szerzej: transcendentja człowieka wobec świata nie została dostatecznie odsłonięta. Rysuje się więc perspektywa jakiegoś sporu z dziełem<sup>9</sup>.

Po drugie, z punktu widzenia dziejów filozofii nowożytnej i współczesnej podejście polegające na wyjaśnianiu faktu ludzkiego w oparciu o system klasycznej filozofii bytu jest nie do pogodzenia z kształtującą się od Kartezjusza filozofią świadomości. Znajduje się względem niej na niższym poziomie teoretycznym. Kartezjusz, wyjaśniał Tischner, wychodząc z hipotezą „uniwersalnej ułudy”, sprowadził filozofię z drogi metafizykowania na drogę teorii poznania. Możliwość „uniwersalnego złudzenia” sprawia, że naczelnym problemem i ukierunkowaniem myślenia staje się dotarcie do „takiej sfery rzeczywistości, w której złudzenia są niemożliwe, sfery warunkującej wszelkie złudzenie”<sup>10</sup>. Na tej drodze ukształtowała się w dwudziestym wieku dojrzała już filozofia świadomości, którą, zdaniem Tischnera, należy rozumieć jako konsekwentny opis złożonej, wielopostaciowej kondycji ludzkiej. Właściwą jej wyjściową sytuację teoretyczną uchwycił dzięki zabiegowi redukcji transcendentalnej Husserl, „[...] który radzi, by na początku filozofii »wziąć w nawias«, »zneutralizować« nasze naturalne przeświadczenie o istnieniu świata i zobaczyć, jak ono się rodzi w naszej świadomości”<sup>11</sup>.

Otóż to stąd właśnie wypływa „surowy zakaz” przeniesienia „[...] tego, co się uzyskało dotąd w badaniach nad rzeczami, na dzie-

---

8 Ibidem, s. 214.

9 Ibidem, s. 215.

10 Ibidem, s. 216.

11 Ibidem, s. 216–217.

dzinę stanowiącą »naturę ludzką«<sup>12</sup> – zakaz „uprzedmiotowienia”, „reifikacji”. Innymi słowy, tradycyjne modele metafizycznego interpretowania świata i rzeczy nie są należycie ugruntowane teoretycznie, nie konfrontują się bowiem z możliwością „uniwersalnego złudzenia”, są zatem tym, co należy wziąć w nawias z punktu widzenia dojrzałszej teoretycznie, bardziej krytycznej filozofii świadomości, która odsłania sferę człowieka, podmiotu, „kondycji ludzkiej” niedostępną dla tradycyjnej metafizyki. Prościej jeszcze: człowiek jest tak odmienny od tego, co go otacza, tak wielka dzieli go przepaść od świata rzeczy, „że przenoszenie modeli interpretacyjnych z zewnątrz na wewnątrz człowieka tak czy owak zniekształca to wnętrze”<sup>13</sup>.

Charakteryzując czytelnikowi perspektywę filozoficzną recenzowanej książki, Tischner pisał, że „[...] filozofia, w ramach której obraca się »myślenie systemowe« A. Krąpca, w zasadzie nie zna sytuacji odsłoniętej przez Kartezjusza. Wątpienie Kartezjańskie nie ma sensu. Byt jest daną pierwszą”<sup>14</sup>. Nawiązuje się z nim kontakt dzięki szczegółowym sądom egzystencjalnym typu „kij istnieje”, szuka „prawdy związanej z sądem”, a najwyższą pewność odkrywa nie w poznaniu immanentnym, lecz w poznaniu „najwyższych zasad bytu”. Oglądając człowieka przez pryzmat pojęcia substancji, z punktu widzenia schematu aktu i możliwości, wyjaśniając go przyczynowo – stwierdzał, ale i dziwił się Tischner – nie popadamy w złudzenie co do jego prawdziwej natury, lecz „utrwalamy go w bycie”, ukazujemy jego wtopienie w „byt jako istniejący”. Na mocy wszędzie obowiązującej analogii dokonujemy analogizującej projekcji tego, co zewnętrzne, na to, co wewnętrzne, bo wszystko jest analogiczne ze wszystkim.

Filozof z Łopusznej często krytykował metodę tomizmu. W omawianej recenzji sprowadził ją, przypomnę, do myślenia systemowego: umieszczania każdej badanej rzeczy (tu człowieka w wyniku reifikacji) w polu widzenia filozofii bytu istniejącego. Filozofia świadomości, w sytuacji możliwości uniwersalnego złudzenia, operuje natomiast metodą transcendentarno-fenomenologiczną, która

---

12 Ibidem, s. 217.

13 Ibidem.

14 Ibidem, s. 218.

dociera do warunków świadomości przedmiotu oraz daje intuicję jego istoty. Wyewoluowały z niej później krytyczne metody hermeneutyczne (badające czasowo-dziejowy aspekt ludzkiej egzystencji) oraz metody badań języka, zorientowane na sens. W ogóle, powiada Tischner, wszystkie współczesne metody „penetracji doświadczenia” łączy idea sensu. Krąpiec natomiast, zadowolając się swoją metodą, nie korzysta z rezerwuaru metodologicznego współczesnych filozofii świadomości, choć czerpie czasem z ich wyników. Jego refleksja nie zna jednak „tak ważnego etapu filozofii, jakim jest etap immanentnej krytyki doświadczenia”. Pytał i odpowiadał zatem: „Czy takie »myślenie systemowe« poszerza naszą wiedzę o doświadczanym świecie? Czy poszerza krąg naszych doświadczeń? Nie sądzę”<sup>15</sup>. Tischner zastrzegł się przed czytelnikiem, że przyjrzał się metodzie Krąpca w działaniu, „przy konkretach, sprawdzając młotek przy każdym gwoździu”. Nie trudno domyślić się, z jakim rezultatem:

Otóż przeanalizowałem mniej lub bardziej głęboko wszystkie przypadki stosowania metody myślenia systemowego w omawianej pracy i w moim poznaniu świata nie posunąłem się ani trochę dalej. Robiłem sobie jedynie szkolne „powtórki” z systemu. W sumie wiedziałem tyle, że to, co odsłoniło mi doświadczenie jako rzeczywiste, było też przez system łaskawie dopuszczone jako możliwe. Metoda poznania świata zamieniła mi się na metodę „poznawania” wciąż tych samych struktur systemu<sup>16</sup>.

Na dowód tego wskazał ewidentne, jak mniemał, słabości i braki „myślenia systemowego”, jak choćby ten związany z systemowym operowaniem pojęciem substancji podczas analizy faktu ludzkiego, co odsłania wprawdzie egotyczność człowieka, lecz nie otwiera na „doświadczenie Ty”<sup>17</sup>.

Myślenie systemem – twierdził Tischner – realizuje się ponadto w ramach procedury ujętej żargonowo i niezręcznie w sensie semantycznym. Określone jest jako „uniesprzecznienie” faktów

---

<sup>15</sup> Ibidem, s. 220.

<sup>16</sup> Ibidem, s. 222.

<sup>17</sup> Ibidem, s. 224.

danych w doświadczeniu, czyli *de facto* wpisywanie ich w system. Można zapomnieć w związku z tym o „postępie poznawczym”. Przeciwnie, procedura taka (metoda) cofa nas do założeń, które jedynie potwierdza.

W rezultacie – czytamy – wygląda tak, jakbyśmy obracali się na poziomie naszego „zdroworozsądkowego” poznania jedynie wśród sprzecznych faktów i rzeczy, wśród jakichś gór bez dolin i kwadratowych trójkątów i jak gdyby dopiero „myślenie systemowe” filozofów bytu przywracało rzeczom ich właściwy kształt<sup>18</sup>.

To oczywiście daleki od kompletności wyciąg cytatów, uwag i często sarkastycznych wręcz komentarzy recenzenta, który nie zidentyfikowawszy się z żadnym teoretycznie istotnym elementem omawianego dzieła, w ten sposób w konkluzji podsumował wysiłki autora:

Tak więc, zaproponowane nam „myślenie systemowe” ani nie wydaje się właściwą metodą odkrywania tradycji, ani właściwą metodą odkrywania transcendencji człowieka. A. Krąpiec, całkiem niezależnie od tego myślenia, dostarczył nam dzięki swemu dziełu głębokiej satysfakcji, przypominając szereg wielkich prawd o człowieku, jakie zawdzięczamy naszym myślącym przodkom. Raz jeszcze mogliśmy się poczuć dłużnikami tradycji. Ale gdy idzie o uzasadnienie owych prawd oraz ich przybliżenie współczesnemu doświadczeniu ludzkiemu, jego „myślenie systemowe” okazało się z gruntu chybione. Przybliżeń i uzasadnień trzeba nam szukać dziś gdzie indziej, na drodze innego myślenia i innych metod<sup>19</sup>.

Dostrzegł Tischner w Krąpcu „kawał historii filozofii w powojennej Polsce”, bez którego „współczesna filozofia polska nie byłaby tym, czym jest”; autora, który „stworzył pewną szkołę myślenia, zaproponował własny styl filozofowania i własną wizję filozofii”, który wyprowadził tomizm „z ciasnych opłotków historyzmu

18 Ibidem, s. 222–223.

19 Ibidem, s. 234.

i przyczynkarstwa”. Mimo to w podsumowaniu krytycznych uwag swojej recenzji wyraźnie zasugerował (jak czynił to już wielokrotnie wcześniej) nieaktualność spekulatywnej metafizyki *esse* oraz teoretyczną niewydolność jej metody. Kontrast wniosków z przytoczonymi wyrazami uznania skłaniał czytelnika do zastosowania cudzysłowu, widzenia w nich raczej faktów, które niekoniecznie trzeba waloryzować pozytywnie. Historię tworzą przecież bardzo różne zjawiska. Recenzja prowokowała nie tylko w warstwie merytorycznej, lecz także frazeologicznej (były w niej woda, wiadro, kij, młotek, gwóźdź). Być może również z tego względu jej bezpośredni adresat obrał strategię milczenia. Uzasadniać można ją oczywiście rozmaicie, ale trudno się takiej reakcji dziwić, choćby z racji pełnienia wówczas przez Krąpca ważnych funkcji o charakterze instytucjonalnym. Otworzyło się wszakże pole do dyskusji, którą podjął dominikanin, tomista – Jacek Salij, stając otwarcie po stronie... Tischnera.

Wydaje się, że przygotowując recenzję *Świata ludzkiej nadziei*, znał już recenzję opracowaną przez Tischnera. Przypomnę, że oba teksty ukazały się niemal równocześnie, mając kilka tematycznych miejsc wspólnych – podejmowały problem perspektywy filozofii człowieka, metody filozofowania, analogii, historiozofii filozofii i redukcji transcendentnej. Przy czym Salij odnosił się oczywiście do recenzowanego zbioru eseistyki filozofa z Łopusznej, ale odpowiadał na tytułowe pytanie w kontekście całości toczącej się wówczas już od pięciu lat dyskusji wokół tomizmu, którą sam przecież w 1970 roku współinicjował, później zaś z pewnością bacznie obserwował. Miał w związku z tym – to dla mnie najistotniejszy wątek jego tekstu – wskazówkę dla potencjalnych uczestników dalszej debaty odnośnie do jej ukierunkowania oraz formuły i temu właśnie, jak się zdaje, podporządkowywał swoje wywody.

Salij wyszedł od wskazania na fenomen alienacji filozoficznego poznania – gdy zamyka się ono w schemat, wpada w koleinę, staje się matrycą reprodukującą wciąż te same wnioski. Tego typu schematyzm, dający złudzenie poznawczego panowania nad rzeczywistością przełamują tylko geniusze. Poznanie nie jest błogim posiadaniem i schematycznym powielaniem prawdy, lecz pracą społeczną i historyczną. Barbarzyństwem staje się jednak w tej

sytuacji zarówno niecierpliwe odrzucenie filozofii ze względu na rzekomy brak postępu, jak i absolutyzowanie określonej filozofii, skojarzone z pogardą dla filozofii uprawianej przez innych. Trzeba, powiada Salij, uznać wielość i spór filozofii, który odzwierciedla napięcia, sprzeczności oraz złożoność samej rzeczywistości. Spór w obrębie filozofii to właśnie przejaw walki z alienacją poznania, praca w służbie prawdy, bo rzeczywistość „jest zbyt wielka jak na naszą pojemność, dlatego filozofia jest skazana na wieczne niezadowolenie z wypracowanych przez siebie pojęć i twierdzeń, ciągle chciałaby przekraczać ustalone koleiny”. Niesie ta praca jednak ze sobą ciągle ryzyko – nieraz wylewa się dziecko z kąpielą lub pogrąża w nowych alienacjach.

Otóż wychodząc z tych przeświadczeń, udzielił Salij interesującej odpowiedzi na tytułowe pytanie swojej recenzji. Tischnera *votum separatum* wobec tomizmu, jego tomistyczną alergię związał mianowicie z koncepcją dziejów filozofii nowożytnej, którą wyinterpretował z jego tekstów. Dzieje te układać się miały dla Tischnera wciągający się od Tomasza do Husserla proces kolejnych dezintegracji pozytywnych, integrujących filozofowanie na coraz to wyższym poziomie teoretycznym. Wyjaśnienie to uznać trzeba za wiarygodne lub wręcz trafne, ma bowiem potwierdzenie na przykład w *Kryzysie nauk europejskich i fenomenologii transcendentalnej* Husserla, choć ten wyłączył tradycję tomizmu z teoriiotwórczego procesu osiągającego kulminację w fenomenologii. Przywodzi również na myśl historiozoficzną wizję Marka J. Siemka<sup>20</sup>. Otóż sygnalizując obiektywnie do pewnych wątków Tischnerowskiej historiozofii filozofii (powątpiewał np. w to, czy można, chcąc wyjaśnić fenomen ludzkiej duchowości, odejść całkowicie od perypatetyckiego modelu substancji, zastępując go Heideggerowskim modelem „pieśni”), Salij określił się jako krytyczny entuzjasta Tischnera, wierzący, że tylko dzięki takim autorom jak on można odblokować w katolickim stosunku do tomizmu to, co odblokować warto.

Jako przykład tomistycznych deficytów teoretyczno-metodologicznych, które można dostrzec dzięki *Światu ludzkiej nadziei*,

20 Zob. M. Siemek, *Transcendentalizm jako stanowisko epistemologiczne*, „Człowiek i Światopogląd” 1974, nr 11, s. 7–25.

wskazał mianowicie niedoceniany w metodologii tomistycznej problem analogii:

A szkoda, bo tomizm, który nie potrafi odkrywać analogiczności bytu i wbrew systemowym deklaracjom używa tych samych modeli do opisu różnych klas bytu właściwie przestaje być tomizmem. Staje się bezdusznym trupem, karykaturą swojej potencjalnej wielkości, zdolną tylko do hodowania mitów o własnej wyjątkowości i krótkowzrocznej dyskusji z przeciwnikami<sup>21</sup>.

Salij stając w zmaganiach Tischnera z tomizmem po stronie Tischnera, stwierdzał: „Tomizmowi brakuje wielkiej tradycji samooczyszczania się z własnych szablonów, pływaczni i przeoczeń, od których przecież żadna ludzka myśl nie jest wolna”<sup>22</sup>.

Wydaje się jednak, że metafizyczne generalizacje nie są dobrym drogowskazem na drodze do dobrego rozeznania się w historyczno-filozoficznej sytuacji. Przyznając Salijowi rację w kwestii kłopotów, jakie mieli (może i mają nadal) tomiści w posługiwaniu się analogią, rozumiejąc również sytuacyjny entuzjazm, który i jemu się udzielił w związku z publikacjami Tischnera, trzeba jednak nieco utemperować tezę o bezrefleksyjnym stosunku tomistów do własnej przeszłości. Pomijając kwestię, jakie to przykłady „wielkich tradycji samooczyszczania się” można by tomistom zaproponować do naśladowania, warto pamiętać o tym, że tomizm, jak każda tradycja filozoficzna (o filozofii tu mowa, nie o ideologii), nie był nigdy niezmiennym monolitem trwającym przez setki lat. Ma swoją historię pisaną przez rozmaite nurty recepcji, zatem i wewnętrznej krytyki tego, co zastane. Każda zaś recepcja – wiedzą o tym jej teoretycy i badacze – jest zawsze jakąś formą dezintegracji doktryny wyjściowej, stanowiącej dla niej układ odniesienia. Nie istnieje w dziejach filozofii, pokazywała to Barbara Skarga na przykładzie szkoły comtowskiej, nienaruszalne trwanie doktryny mistrza w świadomości kolejnych generacji jego uczniów. Także

21 J. Salij, *Dlaczego Tischner nie lubi tomizmu?*, „Tygodnik Powszechny” 1976, nr 5, s. 3.

22 Ibidem.

wielość odmian tomizmu w dwudziestym wieku świadczy o dążeniach do krytyki i rewizji wypracowanych wcześniej i współcześnie rozwiązań. Fenomen tomizmu egzystencjalnego, również polskiego, nie był niczym innym, jak tylko kompleksową rewizją tomistycznej tradycji, nowym, krytycznym otwarciem, oczyszczeniem – odczytaniem, powie Swieżawski, Tomasza na nowo. Rewizją udaną, pokazującą rzeczy nowe, choć z oczywistych przecież względów, jak każdy twór ludzki, nieostateczną. Są rzeczowe przesłanki, by twierdzić, że tomiści lubelscy zdawali sobie z tego sprawę<sup>23</sup>. Stereotypy rodzą się zarówno wtedy, gdy – jak pisał Salij – ktoś uwierzy we własną nieomylność (wśród filozofów nie jest to rzadka postawa), jak i wówczas, gdy rzeczową wiedzę na temat dokonań innych zastępują uproszczenia oraz emocje (pozytywne i negatywne). *Ars longa, vita brevis*, wszyscy wiemy, że nic, co wartościowe w filozofii, nie powstaje niczym „wystrzał z pistoletu”; idee filozoficzne mają swoją historię, dojrzewają. Pryncypialna zaś krytyka, stawiająca zewnętrznego obserwatora przed wyborem sił wstecznictwa lub postępu, grozi przysłowiowym wylaniem dziecka z kąpielą.

W poincie swojego artykułu Salij zauważył wszakże rzecz, na którą w ferworze polemik, u progu najbardziej burzliwej odsłony omawianej dyskusji, nikt nie zwrócił uwagi. Pisał:

Zastanawiam się tylko, czy dyskusja nie zyskałaby na rzeczowości i sprawiedliwości, gdyby zastosować w niej – obustronnie – swoją „redukcję transcendentálną”. Gdyby mówiąc o cudzych jednostronnościach i sklerozach, przedstawiać je po prostu jako realne możliwości negatywne tej oto filozofii, abstrahować zaś od faktu ich rzeczywistego zaistnienia lub niezaistnienia. [...] Dzięki takiemu zabiegowi można uchronić ważny problem od bezpłodnych dyskusji faktograficznych – które w sporach międzysystemowych są dyskusjami głównie prestiżowymi – a polemikę przenieść na płaszczyzny rzeczywiście ważne<sup>24</sup>.

23 Zob. M.A. Krąpiec, *Metafizyka*, Lublin 1988, s. 63–64; S. Swieżawski, *Zagadnienie historii filozofii*, Warszawa 1966, s. 373.

24 J. Salij, *Dlaczego Tischner nie lubi tomizmu?...*, s. 3.

Była to zachęta do wskazywanej na początku recenzji idei wspólnej pracy nad problemami, dealienacji myślenia/dyskusji; propozycja wyjścia z kredowych kół własnych stanowisk. Wydaje się, że gdyby filozofowie angażujący się w omawianą dyskusję podążyli we wskazanym przez Saliję kierunku, poszliby w stronę filozoficznej Arkadii. Tak się nie stało, rok później udali się wspólnie na głębsze poziomy Tartaru. A przecież zalecana dyskutantom przez Saliję metodyczna „redukcja transcendentálna” odsłaniała niebiahe pole dyskusyjne, na które wówczas nikt nie zdecydował się wkroczyć. Warto je dokładniej wskazać z racji jego fundamentalnego filozoficznego znaczenia. Pisał Tischner:

Już sama możliwość ułudy uniwersalnej wpływa na radykalną przemianę idei prawdy i dróg jej osiągnięcia. [...] Tak rodzi się „filozofia świadomości”, ale nie jako część teorii poznania, lecz jako konsekwentny opis pewnej kondycji ludzkiej, od człowieka nieodłącznej. W tym kontekście należy również rozumieć redukcję transcendentálną Husserla, która radzi, by na początku filozofii „wziąć w nawias”, „zneutralizować” nasze naturalne przeświadczenie o istnieniu świata i zobaczyć, jak ono się rodzi w naszej świadomości. Z takiej wyjściowej sytuacji teoretycznej wyłania się surowy zakaz przenoszenia tego, co się uzyskało dotąd w badaniach nad rzeczami, na dziedzinę stanowiącą „naturę ludzką”. Zazwyczaj mówi się o zakazie „uprzedmiotowienia” lub zakazie „reifikacji”<sup>25</sup>.

W ten sposób Tischner zdefiniował punkt wyjścia własnego filozofowania. Skłania on ponownie do postawienia pytania o filozoficzną stawkę sporu z tomizmem, który toczył od lat i który rok później wszedł w kulminacyjną fazę. Chodzi mianowicie o możliwe perspektywy uprawiania filozofii chrześcijańskiej lub lepiej – uprawiania filozofii w kontekście chrześcijaństwa. Inaczej, filozofowania wyznaczonego rozstrzygnięciem sporu między realizmem a idealizmem. Tischner w recenzji *Ja – człowiek* był świadomy konfrontacji tych podstawowych i rozstrzygających opcji (widząc oraz

25 J. Tischner, *Człowiek przez okna systemu...*, s. 216–217.

doceniając postawę dialogu u Krąpca, „zmotywowany z nadzieją chwytając za pióro”<sup>26</sup>).

Otóż „gest” redukcji transcendentalnej, który Tischner wykonał z racji możliwości powszechnego złudzenia, wiązał się, powtórzę, z zakazem przenoszenia wyników badań nad rzeczami „na dziedzinę stanowiącą »naturę ludzką«”. Miał tu filozof zapewne na myśli transcendentalny aspekt „ja”, odsłonięty w zabiegu redukcji, która odcina od świata naturalnego nastawienia i zamyka w immanencji oczyszczonej w ten sposób świadomości. Wiemy, że Tischner utożsamiał „ja” transcendentalne z „ja” aksjologicznym w szkicu *Impresje aksjologiczne*, opublikowanym w lutowo-marcowym numerze „Znaku” w 1970 roku, miesiąc po ukazaniu się *Schyłku chrześcijaństwa tomistycznego*<sup>27</sup>. Uznać można *Impresje...* za wskazanie własnej drogi filozofowania po gruntownej krytyce tomizmu, której wówczas dokonał. Jak zauważa Agnieszka Wesołowska, koncepcja „ja”, którego istotę stanowi aksjologiczność, to odkrycie wywodzące się z fenomenologii, sama zaś fenomenologia ukrywa w sobie możliwość filozofii dramatu, jest jej podstawą<sup>28</sup>. To była propozycja Tischnera. Pisał wszelako Stanisław Judycki:

Gdy znajdziemy się w „kręgu idealizmu”, idealizmu rozumianego w kontekście zasady immanencji, i gdy stwierdzimy, że nie można znaleźć „mostu” pomiędzy „wszechogarniającą” immanencją świadomości a czymś, co byłoby wobec niej zewnętrzne [Tischner swoim „surowym zakazem” możliwość mostu odrzucił – M.T.], to tym samym, i w tym trzeba przyznać rację neoscholastykom, odetniemy sobie jakąkolwiek możliwość metafizyki w duchu chrześcijańskim, a więc takiej wizji, która zaczyna od człowieka jako bytu cielesno-duchowego, będącego częścią zmiennego i niekoniecznego świata przyrody (*ens mobile*). Gdy wszystko jest immanentne, gdy wszystko jest tylko daną dla świadomości, zarówno ciało ludzkie – bo i ono jest przecież tylko pewną daną dla świadomości – jak

26 Ibidem, s. 218.

27 J. Tischner, *Impresje aksjologiczne*, „Znak” 1970, nr 188–189, s. 216.

28 Zob. A. Wesołowska, *Fenomenologia jako możliwość filozofii dramatu Józefa Tischnera*, Katowice 2012, s. 213–214.

i cała przyroda, to wydaje się, że także i każdy argument wysunięty na rzecz kontyngencji tych danych, a zatem każdy argument na rzecz istnienia Boga jako bytu koniecznego – będzie się obracał wyłącznie w ramach immanencji danych. Metafizyka jako spekulatywna [wykraczająca poza dane doświadczenia – MT.] analiza, rozpoczynająca się od bytu niekoniecznego, stworzonego przez Boga, stanie się całkowicie bezprzedmiotowa<sup>29</sup>.

Sześć lat wcześniej, wypowiadając się w dyskusji na temat *Schylku...*, wbrew Tischnerowi, Salij stanowczo twierdził, że istotą chrześcijaństwa jest nie aksjologia, lecz metafizyka właśnie. Chodziło mu o „nową wizję człowieka, powołanego do przeobstwienia” i „uczestnictwa w Bożej naturze”, także o nową wizję historii, „w której nieodwracalnie dokonuje się nowe stworzenie”<sup>30</sup>. Opracowaniem tych intuicji była tradycyjnie realistyczna metafizyka świata pozaumysłowego – jako konieczny element myśli chrześcijańskiej. Tę możliwość Tischner wziął jednak w nawias jako wytwór naiwnego realizmu. Kim zatem był: „koniem trojańskim w Mieście Boga”, by posłużyć się tytułem głośnej książki Dietricha von Hildebranda<sup>31</sup>, czy filozoficzną wielkością formatu Levinasa, Bubera, Rosenzweiga lub Ricoeura, inicjującą rewolucję symboliczną w polu filozofii chrześcijańskiej<sup>32</sup>?

29 S. Judycki, *Epistemologia*, t. 2, Poznań–Warszawa 2020, s. 701.

30 Zob. J. Salij, *Duch prawdy, duch wolności*, „Znak” 1970, nr 193–194, s. 1004.

31 D. von Hildebrand, *Koń trojański w Mieście Boga*, przeł. J. Wocial, Warszawa 2021, s. 87–104.

32 Tę drugą możliwość brał pod uwagę Jan Hartman: „Bo czy wszyscy doceniamy ks. Tischnera jako oryginalnego twórcę, autora samodzielnej wersji egzystencjalnej i religijnej antropologii, równego Levinasowi, Buberowi czy Rosenzweigowi? Czy spostrzegliśmy się, że przez osobę i dzieło Tischnera prawowierny katolicyzm uzyskał nową formę wyrazu, a być może i nowe obszary refleksji filozoficznej i teologicznej?”. J. Hartman, *Pominajmy na mądrość dobrego*, „Principia – Ekspres Filozoficzny” 2000, nr 25, s. 2. Obok Ricoeura stawiał Tischnera K. Michalski, zob. P. Nowak, *Filozofowie (w trzech słowach)*, Warszawa 2022, s. 255–256.

## Rozdział 9

### *Scire propter scire czy scire propter amare?*

Wraz z publikacją artykułu Stefana Swieżawskiego *Filozofia, teologia i duszpasterstwo*<sup>1</sup> w marcowym, 13. z kolei numerze „Tygodnika Powszechnego” z 1977 roku rozpoczyna się bodaj najbardziej dynamiczna i zróżnicowana odsłona sporu między Józefem Tischnerem a tomistami egzystencjalnymi, odsłona tematycznie i argumentacyjnie związana z poprzednią i w tym samym sensie warunkująca następną. Warto wszakże czytać i rozumieć ten tekst w szerszym kontekście. Filozoficzna eseistyka oraz publicystyka autora *Zagadnienia historii filozofii* – stanowiące ważny dla niego samego element całej jego twórczości, której sednem były oczywiście badania *stricte* historycznofilozoficzne – noszą bowiem znamię dynamiki pozycji, którą Swieżawski zajmował przez lata w polskim polu filozofii chrześcijańskiej. Po drugiej wojnie światowej była to obecność układająca się w trajektorię podwójnie poprzeczną. Początkowo – pisałem o tym, kreśląc panoramę powojennego pola filozofii chrześcijańskiej w Polsce – zaangażowany w tworzenie nowego środowiska filozoficznego w instytucjonalnych ramach Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego, Swieżawski szedł pod prąd dążeń tomistycznej ortodoksji reprezentowanej przez przedwojenną profesurę, mającą wpływową reprezentację w senacie uczelni i pełne poparcie ze strony władz kościelnych z prymasem Wyszyńskim na czele. Czuł wówczas, że jest postrzegany jako nowator-heretyk, kontestujący filozoficzno-teologiczne *status quo*, zapatrzony w obce wzorce, lekceważący tradycję rodzimą, „kolaborujący” przy tym stale z marksistami z PAN-u, pod płaszczykiem organizowania badań nad filozoficznym dziedzictwem polskiego średniowiecza. Jednocześnie świadczą o tym liczne, przepełnione goryczą wspomnienia

---

1 S. Swieżawski, *Filozofia, teologia i duszpasterstwo*, „Tygodnik Powszechny” 1977, nr 13, s. 1, 4.

i przemyslenia filozofa, w których autentyzm nie sposób wątpić. Później natomiast, wraz z naturalnie dokonującą się zmianą pokoleniową, a także ze zdobytym naukowym uznaniem, zaufaniem i autorytetem zaczął być postrzegany przez inny typ oponentów jako zatwardziały konserwatysta, jednoznacznie krytyczny wobec wielu tendencji reformatorskich w Kościele. W efekcie, silnie przekonany o swoich racjach, w swojej publicystyce zmuszony był stosować strategię dyskursywną polegającą na kopiowaniu narracji podwójnie przeciwstawnej – z jednej strony w stosunku do wciąż obecnego tradycjonalizmu doktrynalnego (np. w polu władzy kościelnej), z drugiej strony w stosunku do fideistycznych lub antyintelektualnych i antytomistycznych (wbrew ustaleniom soboru, jak mniemał) dążeń rzeczników katolicyzmu/Kościola otwartego<sup>2</sup>. Wiązało się to oczywiście z ryzykiem mniej lub bardziej dotkliwego podwójnego wykluczenia, czasem boleśnie doświadczanego, zwłaszcza z tej drugiej strony. Innymi słowy, dla jednych – najpierw – Swieżawski był i tak, jako tomista, zbyt nowatorski albo przeceniający znaczenie „nowego odczytania Tomasza” w gilsonowsko-maritainowskim stylu, dla drugich – nieco później – uosabiał element zdecydowanie pasywny/oporowy w Kościele i w polu filozofii chrześcijańskiej, co wystawiało na szwank autorytet (kapitał symboliczny) zarówno jego, jak i środowiska, które reprezentował.

## Funkcjonalność... – ale jaka?

Wskazany artykuł powstał z chęci uczczenia kolejnej rocznicy urodzin św. Tomasza z Akwinu (przypadającej 7 marca), ale tematycznie sprowokowały go i polemicznie nastawiły środowiskowe dyskusje (chodzi o intelektualistów związanych w różny sposób z miesięcznikiem „Znak” oraz z „Tygodnikiem Powszechnym”) na temat formacyjnej funkcji filozofii (zwłaszcza współczesnej) i sposobu wprzęgnięcia jej w pracę duszpasterską. Rozważany problem – zaakcentowawszy wcześniej znaczenie prawdy i miłości jako warto-

2 Antyintelektualne postawy obserwował Swieżawski także poza krajem – zob. np. jego *Owoce życia 1966–1988*, Lublin 1993, s. 145.

ści z chrześcijańskiej perspektywy najwyższych i w myśli Akwinaty stale obecnych – ujął filozof następująco: „[...] zastanówmy się, czy i w jakim sensie prawda może być i jest narażona na zagrożenia w sferze filozoficznej z jednej strony, a wiary i teologii z drugiej”<sup>3</sup>. Tak postawionemu pytaniu towarzyszyło otwarcie przyjęte założenie o „[...] absolutnej wartości prawdy i wynikająca stąd bezpośrednio teza, że jako wartość najwyższa nie może być poddawana i podporządkowywana żadnym celom pozaprawdziwościowym, nawet bardzo wzniosłym i doniosłym”<sup>4</sup>.

Podjęcie tej kwestii uzasadniało przekonanie oparte zapewne na obserwacji rzeczywistości i na doświadczeniach własnych autora omawianego tekstu jako chrześcijanina, filozofa, historyka filozofii oraz audytora Soboru Watykańskiego II, że myśl chrześcijańska jest podatna na pokusę „niewolenia prawdy”, uzależniania jej od doraźnych potrzeb praktycznych – ideologicznych lub duszpasterskich. Swieżawski bronił tezy, że cele praktyczne, jakkolwiek pojęte, muszą być zawsze podporządkowane wymogom prawdy filozoficznej, teologicznej oraz wymogom prawd wiary. Natomiast odwrotne ukierunkowanie tej relacji grozi współcześnie, w jego przekonaniu, już to nową formą znanej z przeszłości katolicyzmu ideologizacji filozofii i teologii ze względu na potrzeby instytucji Kościoła (ideologizacji, która zaprzepaściła, jak uważał, teoretyczny potencjał tomizmu, wyprowadzając go od końca piętnastego wieku aż do wieku dwudziestego z twórczych nurtów myśli europejskiej), już to uaktywnieniem się postaw antydoktrynalnych lub wręcz antyintelektualnych. Na soborze bowiem, stwierdzał autor *Filozofii, teologii i duszpasterstwa*, błędne zrozumienie intencji uchwał podjętych w celu odnowy Kościoła pociągnęło za sobą uaktywnienie się tendencji pastoralnych o charakterze fideistycznym – religijności biblijnej uwzględniającej przede wszystkim kontekst psychologiczno-społeczny, jeśli zaś szukającej śladowo podbudowy filozoficznej lub teologicznej, to odwołującej się w tym zakresie do nieklasycznych wzorców. Podobne postulaty były Swieżawskiemu znane z polskich, jeszcze przedsoborowych realiów przełomu lat

3 Ibidem, s. 1.

4 Ibidem.

pięćdziesiątych i sześćdziesiątych, gdy krążyły w środowiskach tzw. postępowej inteligencji katolickiej, wśród rzeczników katolicyzmu otwartego, takich jak choćby Juliusz Eska, autor dyskutowanej książki *Kościół otwarty*, lub Anna Morawska, komentatorka soborowych reform, autorka głośnej publikacji *Perspektywy. Katolicyzm a współczesność* (obie ukazały się w 1963 roku). Był to czas, przypominę, w którym ideowe drogi Świeżawskiego i środowiska „Tygodnika Powszechnego” zaczęły się powoli rozchodzić.

Świadomy tych tendencji, dystansował się od dążeń zarówno kościelnych ideologów, jak i „postępowych”, fideistycznie uspołobionych reformatorów duszpasterstwa. W pierwszym przypadku w imię autonomii filozofii, w drugim – ze względu na przekonanie, że dojrzewanie do świadomego życia chrześcijańskiego stawia katechumena w obliczu niezbywalnych problemów filozoficznych i teologicznych. Świeżawski był na soborze – tak uważał – skutecznym rzecznikiem rozbudzenia świadomości znaczenia tych spraw. Obserwował jednak z niepokojem – wiemy to między innymi z *Filozofii w dobie soboru* – że jeśli wśród reformatorów metod kształtowania formacji ludzi wierzących zwyciężała postawa temperująca fideizm, otwarta na filozofię oraz teologię, to opierała się ona nie na kryterium prawdziwościowym, lecz na selekcji tych treści, które miały, uważał, zagwarantować przede wszystkim efekt duszpasterski. Efektywności bowiem sprzyjać miało w opinii tych środowisk to, co w filozofii i teologii jest współczesne i użyteczne, co jest łatwo zrozumiałe i atrakcyjne dla współczesnego człowieka.

Zastąpienie prawdy – pisał rozczarowany takim widzeniem tych ważnych dla niego spraw – jako ostatecznego kryterium w wyborze orientacji filozoficzno-teologicznej przez największy nawet sukces duszpasterski lub przez poklask i aprobatę współczesnych wydaje mi się przejawem głębokiej perwersji intelektualnej i zdradą wobec prymatu prawdy<sup>5</sup>.

Za kardynalną pomyłkę w tym zakresie uznał przede wszystkim porzucenie na rzecz tego, co praktyczne i atrakcyjne, klasycznej

---

5 Ibidem, s. 4.

teologii metafizycznej, dlatego że jest ona rzekomo niezrozumiała dla współczesnego człowieka i w związku z tym nie nadaje się na „narzędzie duszpasterskiego przekazu”. Prawda i tylko prawda – przekonywał – liczy się w teologii i w filozofii, które zawsze muszą być traktowane jako nauki, a nie narzędzia ewangelizacji. Duszpasterz może oczywiście zrezygnować w swojej działalności z klasycznej teologii naturalnej i z metafizyki, ale sam nie powinien, twierdził, wychodzić z kręgu oddziaływania mądrości metafizycznej oraz teologicznej, bo traci wówczas kontakt z klasyczną kulturą filozoficzną i z prawdą.

Otóż przykładem takich tendencji i zagrożeń było dla Swieżawskiego stanowisko jego byłego współpracownika Mariana Jaworskiego, wówczas dziekana Papieskiego Wydziału Teologicznego w Krakowie, wyrażone w wywiadzie opublikowanym w listopadowym, 47. numerze „Tygodnika Powszechnego” z 1976 roku. Stwierdził w nim Jaworski, że teologia ma istotny wymiar duszpasterski, a z tego punktu widzenia pewne elementy doktryny teologiczno-filozoficznej Akwinaty się już przeżyły<sup>6</sup>. Z jeszcze większą dezaprobatą odniósł się Swieżawski do tezy Tischnera – kontrowersje gromadzące się wokół niej przedstawiłem w poprzednim rozdziale – o niespotykanym wcześniej przesyceniu współczesnej myśli filozoficznej wartościami chrześcijańskimi.

Ocena ta – pisał autor *Filozofii, teologii i duszpasterstwa*, dając przy tym wyraz własnym preferencjom filozoficznym – jest co najmniej sporna, bo przepojenie nowożytnej i współczesnej myśli filozoficznej wartościami chrześcijańskimi wydaje się – głównie z racji głębokiego rozbratu tej myśli z metafizyką – raczej zewnętrzne tylko i przypadkowe. Właściwy jej nurt – dodawał – pozostaje daleki od realizmu i obiektywizmu, istotnych dla postawy teistycznej i chrześcijańskiej<sup>7</sup>.

6 *Bóg filozofii i Bóg wiary we współczesnej teologii*, rozmowa ks. Andrzeja Bardeckiego z ks. prof. Marianem Jaworskim, „Tygodnik Powszechny” 1976, nr 47, s. 2.

7 S. Swieżawski, *Filozofia, teologia...*, s. 4.

Źle po prostu Tischner wyczuwa i wartościuje ducha filozofii współczesnej – jej dominantą są istotnie zainteresowania antropologiczne, „rzekomo” bliskie orientacji chrześcijańskiej, ale jest ten antropologizm podszyty groźnym dla myśli chrześcijańskiej intrawertyzmem, antropocentryzmem i subiektywizmem. Swieżawski stwierdzał jednoznacznie, że cechy te „sprzeniewierzają się realizmowi”, prowokują przejście na pozycje idealizmu teoriopoznawczego i metafizycznego, „tak gruntownie niezgodne z wiarą chrześcijańską”<sup>8</sup>.

Nie zawsze Swieżawski przemawiał tak zaangażowanym głosem. W omawianym artykule wyrażał własne *credo* chrześcijanina-filozofa. Odwoływał się, nie sposób w to wątpić, do własnych doświadczeń – wskazywał właściwe, jego zdaniem, rozumienie związku *fides et ratio*, wymierzał zakresy autonomii i kompetencji rozumu.

Dopiero [...] realistyczna metafizyka jest tą filozofią, która otwiera perspektywy wiary i mistyki. Każdemu zaś, kto ćwiczy się w szkole modlitwy i życia wewnętrznego, dobrze wiadomo, że skłonność do intrawertyzmu może tu stanowić wielką, a nawet zasadniczą przeszkodę. Im mniej człowiek myśli o sobie i o swoich przeżyciach, im bardziej koncentruje się na rzeczywistości Boga, tym pewniej postępuje na drodze świętości<sup>9</sup>.

Przeżywany kryzys chrześcijaństwa (*de facto* kultury białego człowieka), na który reagował sobór, nie jest zatem kryzysem tomizmu – nie wprost odnosił się Swieżawski do diagnoz Tischnera – lecz kryzysem prymatu prawdy, którą w filozofii i teologii zastępował i zastępuje nadal utylitaryzm. Swieżawski nie podważał w ten sposób antropologicznej dominaty w filozofii i teologii współczesnej, chciał natomiast przestawienia w niej akcentu z podmiotu (spraw ludzkich) na realny przedmiot. Podkreślał z mocą wyzwalającą rolę postawy obiektywistycznej, ujmującej człowieka jako element świata zależnego w każdym elemencie istnienia od Boga. „Dopiero ta orientacja realistyczna i przedmiotowa – pisał – wydaje mi się

---

8 Ibidem.

9 Ibidem.

właściwym sprzymierzeńcem teologicznej myśli chrześcijańskiej, a także żywej wiary i życia modlitwy”<sup>10</sup>.

Wszelako warunkiem odnalezienia na powrót, zrozumienia i wykorzystania klasycznego obiektywizmu i realizmu jest wiedza historyczna oraz właściwa orientacja metodologiczna, gwarantująca filozofii/teologii pełną autonomię. To ona uświadamia, pisał z przekonaniem, że prawda ma wymiar ponadczasowy, nie przeżywa się, nie starzeje – jest, jak wielka sztuka, „wiecznie młoda”.

Filozofia i teologia – konkludował – tylko wówczas okażą się w pełni użyteczne dla celów praktycznych – a więc i dla duszpasterstwa – gdy zorientowane będą wyłącznie na odnajdywanie prawdy w jej wymiarze najwyższym, na jej kontemplacji i na ukazywaniu jej innym<sup>11</sup>.

Podsumujmy jak najzwięźlej. Swieżawski – choć nie pisze o tym wprost – swoim artykułem reagował stanowczo na te tendencje i wypowiedzi, które mniej lub bardziej wyraźnie – jego zdaniem oczywiście – stawiały pod znakiem zapytania stanowisko osiągnięte na soborze w kwestii koncepcji filozofii, a zwłaszcza charakteru jej formacyjnej funkcji. Stanowisko, które sam, jako audytor soboru, aktywnie, w okolicznościach niepozbawionych rysów dramatyzmu, wypracowywał<sup>12</sup>. Opowiadał się za silną obecnością filozofii realistycznej w doktrynie Kościoła (najlepiej wyrażonej w źródłowym odczytaniu myśli Akwinaty), ale przeciw jej anachronicznej ideologizacji i przeciw podporządkowywaniu jej celom duszpastersko-formacyjnym, z czym często szło w parze negowanie tomizmu, jako rzekomo niewspółbrzmiącego z potrzebami i oczekiwaniami współczesnych, oraz odwoływanie się do filozofii najnowszej, jako tej, która te potrzeby i oczekiwania jest w stanie zaspokoić najlepiej. Niepokoiły go z tego punktu widzenia głos Jaworskiego,

10 Ibidem.

11 Ibidem.

12 Zob. J. Kalinowski, S. Swieżawski, *Filozofia w dobie soboru*, Warszawa 1995, s. 9–19; P. Gutowski, *Stefan Swieżawski wobec Soboru Watykańskiego*, „Ethos” 2012, nr 4, s. 243–261.

sygnałizujący przedawnienie pewnych elementów tomizmu, oraz stanowisko Tischnera – rzecznika zdecydowanego odejścia od tomizmu i zwrotu myśli chrześcijańskiej w stronę filozofii współczesnej. Wybrzmiewało w wypowiedzi Swieżawskiego, jak się zdaje, pewne zniecierpliwienie i rozczarowanie preferencjami młodszych kolegów, na pewno stanowczość w ocenie tomizmu i swoisty *patos prawdy* – jej absolutyzacja z zaznaczoną korespondencją prawdy filozoficznej z prawdą Objawienia. Reakcja Tischnera była w związku z tym nieunikniona.

## Pomost

Refleksje filozoficzne są zbyt subtelne i dalekie, aby mogły odegrać jakąś rolę w życiu potocznym lub wykorzenić jakiekolwiek uczucie. Powietrze jest zbyt rzadkie do oddychania ponad wiatrami i chmurami atmosfery.

To jeden z niezliczonych aforyzmów, których pełno w *Esejach* Davida Hume’a. Ten wzięty jest z jego *Sceptyka*<sup>13</sup>. Wbrew niemu wielu bohaterów tej książki uważało za oczywiste lub wierzyło, że filozofia może efektywnie oddziaływać poza obszarem teorii – na przykład w konfesjonale albo rozwiewając dylematy współczesnego katechumena, które stwarzać może katolickie wyznanie wiary.

Swoją interpretacją artykułu *Filozofia, teologia i duszpasterstwo* Tischner wyprowadzał rozważaną przez Swieżawskiego tytułową relację poza problematykę formacji ludzi wierzących oraz poza kontekst ideologizacji filozofii jako elementu uprawomocnienia doktryny Kościoła. W polemicznym artykule pt. *Tomizm bez mitologii*, który opublikował na łamach „Tygodnika Powszechnego” miesiąc później, umieścił ją w szerszym planie eschatologicznym<sup>14</sup>. Trafnie ujął intencję tekstu oponenta – obronę autonomii prawdy w studium filozofii i teologii oraz jej nadrzędności wobec celów pastoral-

13 D. Hume, *Sceptyk*, w: idem, *Eseje*, przeł. T. Tatarkiewiczowa, Warszawa 1955, s. 134.

14 J. Tischner, *Tomizm bez mitologii*, „Tygodnik Powszechny” 1977, nr 17, s. 1–2.

nych lub doktrynalnych. Sytuację problemową zdefiniował jednak jako kwestię filozoficznego pomostu – nie tyle między wierzącym/katechumenem a Objawieniem (prawdami wiary, zobowiązaniem moralnym), ile między chrześcijaństwem i światem. W tych zaś kwestiach różnił się od Swieżawskiego zasadniczo. Wydobywając z jego tekstu esencję (rzecz jasna, tak jak ją zrozumiał), Tischner z wyraźną dezaprobatą pisał:

Ogólny obraz sytuacji jest w ujęciu autora dość prosty. Świat, w którym żyjemy, jest „czarno-biały”: z jednej strony chrześcijaństwo, z drugiej rozmaite wersje laicyzmu. Chrześcijaństwo ma zbawić świat. Stąd konieczność budowania pomostów między chrześcijaństwem a światem. Najlepszym pomostem – a może nawet jedynym – jest „klasyczna filozofia bytu” ucieleśniona w doskonałej formie w tomizmie. Tomizm dostarcza rozumowych podstaw dla wiary. Jest więc pewnym narzędziem duszpasterzowania we współczesnym świecie. Bez tomizmu myśl chrześcijańska ulega aberracjom. Porzucając tomizm, rezygnuje się z ideału prawdy jako wartości absolutnej, wchodzi się na ścieżki subiektywizmu, egocentryzmu, introwertyzmu, idealizmu, jest się przeciwnikiem metafizyki. I właśnie współczesny „kryzys” chrześcijaństwa jest wynikiem porzucania przez myślicieli chrześcijańskich i chrześcijańskich duszpasterzy tomistycznego pomostu<sup>15</sup>.

Poza oczywistym dla każdego filozofa postulatem obrony wartości prawdy w zasadzie wszystko w tekście Swieżawskiego budziło sprzeciw filozofa z Łopusznej: ocena roli tomizmu (klasycznej filozofii bytu) w obronie absolutnej wartości prawdy; rozumienie i ocena dążeń filozofii współczesnej; doszukiwanie się w nich podważania prymarnej wartości prawdy; wreszcie – rozumienie istoty kryzysu chrześcijaństwa. Przywołał zatem i powtórzył bez korekty własną, słynną już diagnozę kryzysu sprzed lat – stoi za nim nie odejście od prymatu prawdy, którą w filozofii i teologii zastępuje tak czy inaczej rozumiany utilitaryzm (tak chciał Swieżawski), lecz zlepek tomistycznych tez filozoficzno-teologicznych oraz system zbudowanych

---

15 Ibidem, s. 1.

na nich struktur instytucjonalnych i praktyk, czyli po prostu chrześcijaństwo tomistyczne. Wbrew Swieżawskiemu wyraził również raz jeszcze swoje głębokie przeświadczenie o niespotykanej wcześniej obecności i sile chrześcijańskiej inspiracji w filozofii współczesnej, na którą trzeba się w związku z tym rozumnie otworzyć. Sprowadzając zaś różnicę zdań odnośnie do koncepcji pomostu, wyjściowe pytania swoich rozważań ujął następująco: „Jak właściwie wygląda tomistyczny »pomost«? Czy duszpasterstwo naprawdę nie ma nic istotnego do powiedzenia filozofii?”<sup>16</sup>.

Odpowiedź na te pytania Tischner zawarł w obszernej części artykułu wyodrębnionej prowokującą formułą *Dlaczego nie tomizm*<sup>17</sup>. Skupił się w niej na wskazaniu dwóch realnych, jego zdaniem, przyczyn radykalnego odwrótu od tomizmu w czasach nowożytnych i współczesnych. To nie ideologizacja myśli Tomasza, jak sądził Swieżawski, wyłączyła tomizm z twórczych nurtów rozwoju filozoficznej teorii epoki nowożytnej, lecz – po pierwsze – rozkład zakłádanej przez tomizm idei racjonalności bytu. Kategorie i schematy pojęciowe, w których wyrażał się tomistyczny ideał racjonalności, przestały po prostu – uważał – odbijać rzeczywistość w tych strukturach, które odsłoniła nauka i filozofia nowożytna. Tischner sugerował ponadto, że tomiści nie wykorzystali teoretycznego potencjału tkwiącego w układach pojęciowych metafizyki klasycznej. Ingar-den potrafił je uhistorycznić i przededefiniować. W swojej ontologii potrafił nadać nowy teoretyczny sens „materii” i „formie”, „istocie” i „istnieniu”, tomiści natomiast wciąż tkwili – jego zdaniem – w spe-tryfikowanych, „wieczystych” sensach tych określeń. Mamy zatem do czynienia nie tyle z narastającym kryzysem metafizyki, ile z procesem wypierania przeżywającej się formy racjonalności bytu/rzeczywistości przez formę nową – sprawdzającą się i modyfikującą w świetle postępu nauki oraz filozofii. Tomistyczny ideał racjonalności nie obejmuje na przykład odkrytej przez Kartezjusza sfery subiektywności ani komplikujących się mechanizmów życia społecznego.

16 Ibidem.

17 Przywodzi ona oczywiście na myśl bodaj pierwszy, entuzjastyczny manifest polskiego tomizmu egzystencjalnego, który w 1948 roku, pt. *Dlaczego tomizm*, wyszedł spod pióra Swieżawskiego.

Spółeczna nadzieja człowieka wyzyskiwanego – poszerzał Tischner listę porażek i zaniechań tomizmu – wymknęła się jego uwadze. Zauroczony Arystotelesowską ideą harmonii, nie umiał wyjść poza statyczny obraz porządku społecznego. Piękna idea personalizmu, postawiona poza przestrzenią społeczną nadziei, nie odegrała tej roli w dziejach, jaką mogła być odegrać<sup>18</sup>.

Drugim powodem nieobecności tomizmu w twórczych prądach myśli współczesnej miał być brak efektywnej metody poszerzania wiedzy. I nic nie są w stanie zmienić w tym zakresie metodologiczne poszukiwania, w których tomiści pokładają nadzieje na modernizację i aktualizację myśli Tomasza. Tischner przypominał w związku z tym czytelnikom „Tygodnika Powszechnego” wskazywane dekadę wcześniej mankamenty i orientację metodologii tomistycznej:

Badania metodologiczne w naszym polskim tomizmie są w gruncie rzeczy inspirowane potrzebą obrony przed zarzutami ze strony nauk szczegółowych oraz współczesnej filozofii, a także teologii. Chodzi w nich o jasne określenie „pola kompetencji” poszczególnych nauk, przede wszystkim teologii. Jedna nauka nie powinna ingerować w kompetencje drugiej<sup>19</sup>.

Jest to myślenie izolacjonistyczne, przekreślające możliwość dialogu z myślą współczesną – tomizm nie krytykuje i nie może być krytykowany. Odżywa w nim teoria podwójnej prawdy rodem z późnego średniowiecza – rozbiwszy jedność filozofii, parcelując ją na szereg działów, głosi się koncepcję „komplementarności prawdy”, w ramach której każdy ma jakoś rację.

Głosząc tezę o pełnym uwarunkowaniu sensu twierdzeń przez system, w jakim są formułowane, przekreśla się możliwość sporu o obiektywną prawdziwość poszczególnego twierdzenia. To zastanawiające, że prof. S. Swieżawski, poświęcając znaczną część swego

18 J. Tischner, *Tomizm...*, s. 1.

19 Ibidem.

artykułu obronie absolutnego charakteru prawdy, nie zauważył relatywizacji w samym tomizmie<sup>20</sup>.

Oto realne – dla Tischnera oczywiście – powody odchodzenia od tomizmu: trzymanie się przeżytego modelu racjonalności oraz teoretyczny integralizm.

Autor *Tomizmu bez mitologii* odniósł się oczywiście do centralnej w artykule Swieżawskiego kwestii relacji filozofia – duszpasterstwo, prowokującej, jego zdaniem, spór o istotę prawdy jako zadania stojącego przed filozofią. Pytał w związku z tym, wyznaczając kolejną płaszczyznę tematyczną dyskusji z tomizmem:

[...] czy człowiek jest zdolny osiągnąć p o d s t a w o w ą (to znaczy filozoficzną, metafizyczną) prawdę o świecie bez osiągnięcia podstawowej prawdy o samym sobie? Albo inaczej: czy można pozbywać się złudzeń co do świata bez pozbycia się złudzeń co do siebie?<sup>21</sup>

Otóż Tischner wyjaśniał, że: „[...] prawdę o świecie i prawdę o człowieku łączy »spirala hermeneutyczna«: rozumienie siebie jest warunkiem rozumienia świata i rozumienie świata jest warunkiem rozumienia siebie”<sup>22</sup>. Ten hermeneutyczny wymiar filozofii jest w istocie jej wymiarem duszpasterskim, w najgłębszym sensie. Tak było – filozof z Łopusznej wskazywał na bliskich sobie mistrzów hermeneutycznego doświadczenia filozoficznego – u Sokratesa, tak było u Platona, w Arystotelesowskiej etyce, tak było, jego zdaniem, u św. Augustyna. W polskim tomizmie egzystencjalnym natomiast hermeneutycznego wymiaru filozofowania we wskazanym sensie oczywiście nie ma. Pod wpływem metodologii pozytywistycznej – twierdził – tomizm, zatracił się w *bios theoreticos*, dokonując radykalnej „obiektywizacji” prawdy. W polskim tomizmie egzystencjalnym obroty spirali hermeneutycznej zastąpił linearny ruch w górę po szczeblach drabiny abstrakcji. Nie nosząc (lub nie potrafiąc odnaleźć) prawdy w sobie, człowiek nie potrzebuje tu akuszerki, lecz

---

<sup>20</sup> Ibidem.

<sup>21</sup> Ibidem, podkreśl. – J.T.

<sup>22</sup> Ibidem.

co najwyżej nauczyciela *ex cathedra*, który pouczy go „z zewnątrz”. Wyzwalać/ocalać ma człowieka nie samopoznanie w odniesieniu do rzeczy, ale postawa *stricte* obiektywistyczna, ekstrawertyczne odnalezienie się jako elementu świata całkowicie zależnego od Boga.

„Wypowiedzi prof. Swieżawskiego o istocie »klasycznej filozofii« i »duszpasterstwie« są – stwierdzał autorytatywnie Tischner – jedynie potwierdzeniem oderwania się tomizmu od hermeneutycznego wymiaru filozofii”<sup>23</sup>. I właśnie stąd miała się brać rezerwa Swieżawskiego/tomistów do antropologicznie zorientowanej filozofii współczesnej – niechęć, nieufność wobec subiektywizmu, antropocentryzmu, introwertyzmu, traktowanych jako zagrożenia. Raz jeszcze Tischner wytykał tomistom mieszanie dyskursów – badanie subiektywności z popadaniem w subiektywizm.

Zagadnienie relacji filozofia – duszpasterstwo zostało w *Tomizmie bez mitologii* podjęte i rozwinięte – jakby za sprawą obrotu hermeneutycznej spirali rozumienia, tym razem jednak w sensie już *stricte* przedmiotowym – na innej jeszcze płaszczyźnie. Tischner podjął mianowicie ciekawe z historycznofilozoficznego punktu widzenia, zwłaszcza z punktu widzenia dziejów filozofii uprawianej w powojennej Polsce, zagadnienie *ethosu* filozofii. Kilka lat później znalazło ono rozwinięcie w książce *Polski kształt dialogu*, w kontekście dyskusji filozofa z marksizmem, przy czym nasuwa się spostrzeżenie, że polski marksizm (zwłaszcza rewizjonizm oraz tzw. lewicę laicką) z punktu widzenia *ethosu* oceniał Tischner krytycznie, ale spolegliwiej niż tomizm. W omawianym artykule stwierdził bowiem, że dystansowanie się od hermeneutycznej idei prawdy, hermeneutycznego wymiaru filozofii, stawia tomizm w kłopotliwej sytuacji etycznej (?!). Współczesny kryzys *logosu* tomizmu – uważał – przekształca się w kryzys jego *ethosu*. Postawiwszy pytanie: „Czy filozofowanie jest czynnością poddaną rygorowi etyki, czy też rygory etyki są poddane prawidłom filozofowania?”<sup>24</sup>, stwierdził, że „hermeneutyczny ideał prawdy” poddaje filozofowanie etyce (*vide* Sokrates, Augustyn, Kartezjusz). Innymi słowy, „jaki jest *ethos* filozofa, taka też będzie jego filozofia”. W tomizmie natomiast jest

23 Ibidem, s. 2.

24 Ibidem.

oczywiście odwrotnie – etyka podporządkowana jest teorii bytu, która zobowiązuje zawsze i wszędzie, czyniąc nieistotnymi „biedy istniejącego świata”.

I właśnie przeciwko takiemu ujęciu całej sprawy podnosi się protest duszpasterza. Jego protest nie odwołuje się do instancji doktryny, lecz do wrażliwości sumienia. Jego sumienie mówi mu, że uprawianie określonego duszpasterstwa w określonej biedzie świata nie jest sprawą etycznie obojętną. [...] To z natury rzeczy rzutuje na jego ocenę filozofii. To, że na trzecim stopniu abstrakcji nie ma cierpienia, jest wybiegiem, a nie usprawiedliwieniem. [...] Dlatego w wezwaniach duszpasterzy o poszerzenie filozofii o wymiar duszpasterski dostrzegam coś innego niż „przejaw głębokiej perwersji intelektualnej i zdradę wobec prymatu prawdy”. Odczytuję w nich próbę poddania n a s z y c h filozofowań nie tylko pod osąd „rzeczy”, ale też pod osąd sumienia cierpiącego człowieka. Powtarzam: „naszych”, to znaczy mojego też<sup>25</sup>.

Takie postawienie sprawy prowokowało do dyskusji, którą, jak zobaczymy, podjęto. W tej odśłonie sporu Tischner znajdował się w wysokiej dyspozycji erystycznej. Świadczy o tym między innymi podsumowanie rozważań omawianego artykułu, dobrze oddające styl, ducha i zasadniczy kierunek Tischnerowskiej krytyki tomizmu. Sprowokowany dość wyniosłą, trzeba przyznać, perswazyjnomitygującą stylistyką artykułu Swieżawskiego, stwierdził mianowicie, że podczas kilkuletnich już sporów narosła wokół tomizmu „bogata mitologia”, która utrudniać ma rozeznanie, czym tomizm w istocie jest. Jego apologeci uciekają się bowiem do swego rodzaju intelektualnego szantażu, etykietując wypowiedzi krytyczne jako „niebezpieczne” przypadki antyracjonalizmu, antyrealizmu, antropocentryzmu, subiektywizmu, wrogości wobec metafizyki i tego, co klasyczne w filozofii.

Typowym sposobem tomistycznej „perswazji” – ironizował – stało się o s t r z e ż e n i e: „nie zbaczaj, bo to niebezpieczne”. Uprawia-

---

25 Ibidem, podkreśl. – J.T.

nie tomizmu okazuje się najbezpieczniejszym z zajęć. Nie jest to zbyt rzeczowe, ale robi wrażenie. Właściwie cała wypowiedź prof. Swieżawskiego jest wynikiem przyjęcia tego rodzaju paradygmatu podstawowego<sup>26</sup>.

I choć można się z nim czasem co do generalistów zgadzać, to jednak, stwierdzał Tischner, zasadniczy nurt jego rozważań jest ze względów rzeczowych nie do przyjęcia. „Więcej jest wokół nas dobrych chrześcijan niż dobrych tomistów”<sup>27</sup> – tym często później przytaczanym *dictum* uzasadnił w poincie swego tekstu konieczność szukania alternatyw dla tomistycznego „pomostu” do autentycznego chrześcijaństwa:

Tutaj zaczyna się mój problem. Odpowiadam nań mniej więcej tak: inspiracja chrześcijańska jest obecna we współczesnej myśli, przede wszystkim zaś w głównych trendach współczesnej filozofii. Szukam i rzeczywiście znajduję. Nie twierdzę, że wszystko jest chrześcijańskie. Ale jest tego tyle, że nigdy w historii filozofii nie było więcej. Znowu okazuje się: anima naturaliter christiana. Rzeczą myślicieli jest: nie uciekać, lecz odsłonić, oczyścić, ukazać w pełnym blasku<sup>28</sup>.

Stanowisko Swieżawskiego istotnie było wyrażone językiem zamkniętym – przemawiał jak autorytet, po profesorsku, *ex cathedra*. Dlaczego? Co się zmieniło? Nie jest łatwo odpowiedzieć na to pytanie. Sądzę – to oczywiście tylko jedna z możliwych odpowiedzi, którą sygnalizowałem we *Wprowadzeniu* i którą chciałbym przypomnieć – że publicystyka Swieżawskiego z lat sześćdziesiątych (także *La Philosophie A L'Heure Du Concile*, której polskie wydanie zablokował w 1965 roku Jacek Woźniakowski)<sup>29</sup> adresowana była do innego czytelnika. Właściwy dla niej styl wypowiedzi – ostrożny,

26 Ibidem, podkreśl. – J.T.

27 Ibidem.

28 Ibidem.

29 S. Swieżawski, *W nowej rzeczywistości*, Lublin 1991, s. 399–400; jako znaczący przywołuje ten epizod także P. Gutowski, *Stefan Swieżawski...*, s. 250.

wyważony, poszukujący, podsuwający alternatywy dla zastanego *status quo* – związany był wówczas, jak się wydaje, z przyjętą przez Swieżawskiego i jego środowisko strategią działania. Wynikała ona z doświadczeń zderzania się w latach pięćdziesiątych i sześćdziesiątych z silnymi tendencjami zachowawczymi w Kościele polskim i w polskim szkolnictwie wyznaniowym oraz z odżywającymi tendencjami fideistycznymi. Przypomnieć w tym miejscu warto *Memoriał*, przekazany w bezpośredniej rozmowie prymasowi Wyszyńskiemu w 1961 roku, w którym Swieżawski w imieniu własnym i środowiska filozoficznego, które współtworzył, prosił Episkopat „o [...] zaufanie i o dopuszczenie różnych dróg w służbie dla Kościoła i w tworzeniu kultury polskiej”<sup>30</sup>. Dekadę później natomiast, w posoborowych realiach, wraz ze zdobytym uznaniem w świecie naukowym, potwierdzonym także udziałem w soborze, po swoistym „zwycięstwie” – tak Swieżawski uważał – czyli przeforsowaniu swojej wizji miejsca filozofii w życiu Kościoła, swojej koncepcji tomizmu jako nowego i źródłowego odczytania autentycznego przekazu Tomasza – po tym wszystkim wcześniejsza strategia stała się nieaktualna, a to, co uchodziło wcześniej za herezję, przekształciło się w ortodoksję i zaczęło wybrzmiewać właściwym dla niej językiem. Jest to zjawisko dobrze znane. Opisywali je i wyjaśniali Pierre Bourdieu oraz Leszek Kołakowski.

Należenie na tekst *Filozofii, teologii i duszpasterstwa* wspomnień filozofa z lat 1974–1977 uświadamia wszakże, że dla Swieżawskiego cała omawiana tu dyskusja, którą pewnie odnotowywał, miała raczej marginalne znaczenie. Filozof pochłonięty był wówczas niemal całkowicie pracą nad swoim *opus vitae*: *Dziejami filozofii europejskiej w XV wieku*, licznymi w związku z tym podróżami naukowymi oraz barwnym życiem rodzinnym i towarzyskim. Miał już wówczas, co najistotniejsze, całkowicie skrytalizowane poglądy i preferencje filozoficzne, które – będzie o tym mowa – czytelnie i zwięźle przedstawił w 1978 roku w artykule *O użytku czynionym z filozofii dla formacji chrześcijańskiej* („Tygodnik Powszechny” 1978, nr 49). Problemowa dyskusja na ich temat – patrząc na sprawę w świetle wspomnień – w ogóle go już nie interesowała.

---

<sup>30</sup> Ibidem, s. 453.

## Trzecia droga

Swieżawski twierdził, przypomnę, że ideologizacja tomizmu łączyła go na pięćset lat z twórczych nurtów filozofii nowożytnej. W związku z tym jednak, że wielkie klasyczne problemy filozoficzne mają charakter wieczysty – o czym z głębokim przekonaniem pisał w *Zagadnieniu historii filozofii* – możliwe są, nawet po stuleciach, renesansy idei/koncepcji/teorii filozoficznych. I taki właśnie renesans, uważał, przeżywa współcześnie tomizm, a współtworzą go osiągnięcia lubelskiego środowiska filozoficznego. Jako historysta Tischner nie podzielał oczywiście tej wizji. Jego zdaniem tomizm nie odżywa, lecz trwa w ramach inercji doktrynalnej chrześcijaństwa tomistycznego, jako anachronizm znajdujący się całkowicie poza głównym prądem dążeń filozoficznej współczesności, w której przede wszystkim szukać trzeba możliwości odrodzenia myśli chrześcijańskiej.

Otóż Alfred Gawroński, włączając się w toczącą się dyskusję artykułem *Ani scholastyka, ani fenomenologia*<sup>31</sup>, zaproponował zaskakującą w ówczesnych polskich realiach trzecią drogę – na swój sposób drogę środka. Wyszedł mianowicie z koncepcją modernizacji tradycyjnie perypatetyckiej filozofii chrześcijańskiej przez współczesną filozofię lingwistyczną. Można powiedzieć, że wchodząc z zewnątrz w polskie pole filozofii chrześcijańskiej, próbował zająć w nim pozycję przez unieważnienie tej swoiście polskiej odsłony *querelle des Classiques et des Modernes*; przekroczyć lub znieść antagonizm filozofii klasycznej/perypatetyckiej oraz filozofii podmiotu, paradygmatu ontologicznego i mentalistycznego. Swoją propozycję wyprowadzał z *linguistic turn*, wyznaczającego filozofii zachodniej w dwudziestym wieku zupełnie nową perspektywę filozofowania, a w konsekwencji także rozpatrywania problemu pomostu między człowiekiem a światem i człowiekiem a człowiekiem<sup>32</sup>. Przyjrzyjmy się jej.

31 A. Gawroński, *Ani scholastyka, ani fenomenologia*, „Tygodnik Powszechny” 1977, nr 27, s. 1–2.

32 Zob. A. Skała, *Alfred Gawroński i Zygmunt Kubiak – paralela. Stronnicza refleksja na temat pewnych oczarowań poezją i językiem*, „Ethos” 2015, nr 1, s. 249.

Polemikę między Swieżawskim a Tischnerem przyjął Gawroński z zadowoleniem. Trafnie też w punkcie wyjścia swoich uwag zdefiniował jej problemową stawkę, która dotyczy „sprawy dla chrześcijaństwa bardzo ważnej: jakiej filozofii nam dziś potrzeba, jaka jest rola metafizyki tomistycznej, jak należy ocenić odmienne postawy filozoficzne ukształtowane przez niektóre nurty filozofii nowożytnej, np. fenomenologię”<sup>33</sup>. Przyznawszy się do filozoficznych powinowactw z tomizmem – pisał, że wiele tomizmowi zawdzięcza – stwierdziwszy jednocześnie, bardzo trafnie, bolesną nieskuteczność tomistycznej obrony podzielanych z nim wartości, czuł się Gawroński zobowiązany do odmiennego niż obaj adwersarze ujęcia przedmiotu dyskusji – perspektyw filozofii chrześcijańskiej. Uczynił to przez krytykę stanowisk obu spierających się stron.

Wyszedł od sformułowania swojego filozoficznego *credo*:

[...] filozofowanie uważam za s t a l e o d n a w i a n ą refleksję nad nieprzemijającymi, jak i nad nowymi problemami, [...] s t a l e o d n a w i a n ą, to znaczy taką refleksję, która stale wraca do swoich źródeł i sprawdza przebytą przez siebie drogę. Wynika z tego stale reformułowanie – ujmowanie ciągle na nowo w aktualnym języku – pojęć, stwierdzeń i argumentacji. Takie reformułowanie nie polega tylko na unowocześnianiu zewnętrznej szaty filozofii. Jego rola jest znacznie głębsza. Pozwala nam ono głębiej wnikać w zakamarki problemów, wyjaśnia ich charakter, a nieraz uwalniać się od nich<sup>34</sup>.

Otóż tomizm, zdaniem Gawrońskiego, nigdy w swoich dziejach nie wykorzystywał szans przemyślenia, czyli wzbogacenia lub przekroczenia, własnych założeń (tkwiących w kategoriach filozofii Arystotelesa) w ramach nowych ujęć i możliwości, pojawiających się w dziejach filozofii. Nie wykorzystuje takich szans także współcześnie. Stwarza je natomiast prężnie rozwijająca się filozofia lingwistyczna, która – jak pisał – na własnych drogach spotkała się z Arystotelesowską metodą wiązania kategorii filozoficznych/

33 A. Gawroński, *Ani scholastyka, ani fenomenologia...*, s. 1.

34 Ibidem, podkreśl. – A.G.

metafizycznych z uniwersalnymi strukturami języka<sup>35</sup>. Gawroński miał wyjaśnienie tych zaniechań, współbrzmiało ono z głosami oponentów tomizmu, *vide* Tischner. Przypuszczał mianowicie, że tkwiło za nimi uznanie syntezy Akwinaty za udoskonalenie filozofii Arystotelesa, skutkujące (w zależności od odmiany tomizmu) inercją lub wysiłkiem „doganiania” kierunków sprzecznych z jego założeniami oraz zamykaniem się na wyniki badań logiczno-lingwistycznych, w ramach których dokonał się twórczy powrót do źródeł filozofii klasycznej<sup>36</sup>. Tomiści, Gawroński zgadzał się z Tischnerem, zapomnieli, że wszelka synteza zubaża i hamuje doświadczenie filozoficzne, bo pomija proces/trud formowania się myśli, ich związek z aktualnymi problemami. Jeśli więc pytać:

[...] dlaczego zainteresowanie myślą Arystotelesa nie pociąga dziś za sobą ożywienia badań nad tomizmem, odpowiedź na to jest prosta: właśnie dlatego, że u Arystotelesa obserwujemy proces filozoficznego kształtowania się pojęć zaczerpniętych z języka potocznego i możemy ten proces porównywać z najbardziej nowoczesnymi

35 Ibidem. Czytamy w artykule Gawrońskiego: „W filozofii, którą reprezentują nazwiska Austina, Strawsona Hampshire’a, Geacha, pani Anseombe, Hintiki, Kripkego i wielu myślicieli z różnych krajów, Arystoteles, myśliciel sprzed więcej niż dwóch tysięcy lat, jest najbardziej dyskutowanym filozofem, z którym tylko Wittgenstein konkuruje pod tym względem na obszarze publikacji fachowych”.

36 Wyjaśniał: „Okazało się, że niektóre zasadnicze kategorie metafizyki Arystotelesowskiej, takie jak substancja i przypadłość, materia i forma, powstały z głębokiej – chociaż niepozbawionej uproszczeń i jednostronności – interpretacji samej struktury języka, odbijającej nasze podstawowe doświadczenie. Bardziej wszechstronna analiza języka wykazała także granice stosowności tych pojęć, a również ich – w wielu wypadkach – wieloznaczność i nieadekwatność. Dlatego dzisiejsi »arystotelicy« wolą posługiwać się językiem potocznym i unikać pułapek wynikających ze sztywności tych terminów. A kiedy zmuszeni są do stworzenia terminu technicznego, dają mu ściśle ograniczony zakres i często sprawdzają, czy użycie terminu ogólnego nie spłaszcza różnorodności faktów i problemów. Powstała w ten sposób ogromna literatura (przejawiająca się głównie w pismach fachowych) wiążąca problematykę arystotelesowską z życiem współczesnym, a wyrażona w języku potocznym naszego czasu i umożliwiająca zestawienie, w terminologii neutralnej, klasycznej »filozofii bytu« z odległymi od niej nurtami myśli współczesnej”. Ibidem.

badaniami w tej dziedzinie, a u Tomasza jest znacznie mniej materiału do takiej obserwacji<sup>37</sup>.

Innymi słowy, warunkiem autentycznej rewitalizacji tomizmu (Gawroński myślał o uczynieniu z tomizmu kulturotwórczej siły) i zarazem szansą dla filozofii chrześcijańskiej jest powrót do jego Arystotelesowskich źródeł, ale taki powrót, który otwarty byłby na dokonania filozofii lingwistycznej<sup>38</sup>.

Gawroński wskazał spektakularny przykład „zaniechań” w tym zakresie. Był nim – w jego opinii – brak tomistycznej reakcji na wypracowane w polemice Bertranda Russella z George’em Moore’em (z wykorzystaniem nowoczesnej logiki, analizy języka i filozofii matematyki) uzasadnienie „[...] klasycznego realizmu z takim stopniem ścisłości, jaki był niedostępny dla filozofów średniowiecznych”<sup>39</sup>. Dyskusja ta – uważał – ukierunkowała rozwój filozofii w krajach anglosaskich, ale nie dała – pisał rozczarowany – bodźców współczesnemu tomizmowi do ponownego przemyślenia tej problematyki. Wydaje się jednak, że filozofowie z KUL-u, będący adresatami tych uwag, patrzyli wówczas na tego typu wymówki i postulaty z dużym dystansem. Sprawa możliwości i granic zastosowań logiki do filozofii była przez nich w momencie publikacji tekstu Gawrońskiego już dobrze przemyślana. Oprócz pracy Kamińskiego i Krąpca *Z teorii i metodologii metafizyki* uświadamia to przegląd „Roczników Filozoficznych” z lat sześćdziesiątych i siedemdziesiątych. Ukazują się wówczas teksty podejmujące tę kwestię zarówno teoretycznie, jak i praktycznie<sup>40</sup>. Osobno – analitycznie i korygująco, ale nie negatywnie – do ewoluujących koncepcji Russella uściślania argumentacji filozoficznej odniósł się Kamiński (opierając się

---

37 Ibidem.

38 Ibidem.

39 Ibidem, s. 2.

40 Zob. np. S. Kamiński, *Logika współczesna a filozofia*, „Roczniki Filozoficzne” 1962, z. 1, s. 49–84 (zwłaszcza cz. 3 artykułu: *Zastosowanie logiki współczesnej do filozofii klasycznej*). Pisali na ten temat (oprócz wymienionego) S. Majdański, J. Herbut, W. Marciszewski. Przypomnieć warto w tym miejscu także dyskusje filozofów z KUL-u z J.F. Drewnowskim.

na bogatych doświadczeniach polskich filozofów w tym zakresie, także swoich własnych) w artykule *O logice jako narzędziu filozofowania u B. Russella*<sup>41</sup>.

Znacznie więcej uwag krytycznych zgłosił jednak autor omawianego tekstu do poglądów Tischnera. Odnosił się zresztą nie tylko do aktualnej jego polemiki ze Swieżawskim, lecz także do polemik wcześniejszych – z Turowiczem i Demborogiem. Zakwestionował, po pierwsze, jako terminologiczną pomyłkę, Tischnerowską koncepcję filozofii współczesnej, widząc w niej wyraz subiektywnych i raczej wąskich preferencji filozofa z Łopusznej (fenomenologia, hermeneutyka, egzystencjalizm, filozofia niemiecka i francuska), a zatem nieuwzględnienia jej rzeczywistej wielopostaciowości i pluralizmu. Uznał w związku z tym, że sądy, w których Tischner chce wyrazić specyfikę tej filozofii – na przykład jej chrześcijański charakter, nieaktualność sporu realizm – idealizm, jak czynił to, spierając się z Turowiczem i Demborogiem – wiszą w istocie w próżni. Każdy, powiada Gawroński, kto chce wskazywać dzisiaj dominanty filozofii współczesnej, musi zdawać sobie sprawę z ryzyka, jakie niesie ze sobą mylenie upodobań z realiami.

Po drugie, wartościujące podejście Tischnera do kwestii etycznego wymiaru filozofowania uznał Gawroński za chwyt werbalny. Nie przekonał go zarzut obojętności tomizmu „na biedy tego świata”; wyjaśniał go, odróżniając filozofię zorientowaną na teorię od filozofii praktycystycznej i miał niewątpliwie rację, widząc w filozoficznych dążeniach tomizmu prymat *bios theorethicos/vita contemplativa* nad *bios practicos/vita activa*. Innymi słowy, zdystansował się od nazbyt prostego wiązania myśli i życia, logosu i etosu, od wartościowania pod tym względem filozofii, wskazując na zaangażowania wielu „obrońców autonomii ducha ludzkiego” (wydaje się, że miał tu na myśli cenionego przez Tischnera Heideggera) w faszyzm.

Nie mogę też uchwycić związku między tezą ks. Tischnera o znaczeniu etosu (filozofa) a wysuwaną nieraz przez niego propozycją zastąpienia tomizmu filozofią Husserla i Heideggera. Husserl

41 S. Kamiński, *O logice jako narzędziu filozofowania u B. Russella*, „Roczniki Filozoficzne” 1972, t. 20, z. 1, s. 15–27.

etyką się nie zajmował, a Heidegger wręcz nią pogardzał i na jej miejsce wprowadził romantyczną koncepcję autentyczności. Który z nich bardziej od tomistów poddaje swoje filozofowanie „pod osąd cierpiącego człowieka”, jak tego wymaga ks. Tischner, kiedy występuje w roli polemisty, lecz przestaje wymagać, kiedy występuje w roli filozofa<sup>42</sup>?

Po trzecie, szukając sedna sporu, w który się włączył, Gawroński wyeksponował kwestie teoretyczne, aspekty funkcjonalne zaś ujął jako naturalne konsekwencje pierwszych. Była to zatem, jego zdaniem, wbrew Tischnerowi, jednak konfrontacja idealizmu i realizmu, a w istocie zderzenie przeciwstawnych antropologii. Mamy zatem realistyczną/tomistyczną, koncepcję człowieka jako jedności materialno-duchowej, wyjaśniającą każdą aktywność człowieka jako ekspresję owej jedności, oraz koncepcję idealistyczną, kartezjańską, dualistyczną, Tischnerowską, izolującą od cielesności „czystą podmiotowość i czystą prawdę wewnętrzną”. Ta koncepcja tworzy przepaść „między »wnętrzem« człowieka a jego przedmiotowością”, gdy zaś chce wyjaśnić aktywność człowieka w świecie, wywołuje problem pomostu między nimi. Otóż Tischner, uważał Gawroński, stawiając problem pomostu, chcąc powiązać rozpadające się części człowieka (teraz już *de facto* abstrakcji fenomenologicznej), proponuje „filozofię nastroju”, „nową scholastykę nabrzmiałą od metafor”, jeszcze mniej zrozumiałą niż tomizm<sup>43</sup>. Czyniąc tak nie konfrontuje się, jak robili inni fenomenologowie, z krytyką takich form filozofowania, obecną w głośnych pracach metafizycznych Petera Fredricka Strawsona i Stuarta Hampshire’a, nie uwzględnia szerokiej dyskusji, którą sprowokowały. Okazuje się natomiast, raz jeszcze zaznaczał Gawroński, że współczesna analiza języka naturalnego doszła do zaskakujących zbieżności z ustaleniami metafizyki Arystotelesa, wykazując jednocześnie, że fenomenologiczne redukcje, branie w nawias „tego świata”, jako że dokonują się w języku, są niczym więcej, jak „czystym złudzeniem”<sup>44</sup>.

42 A. Gawroński, *Ani scholastyka, ani fenomenologia...*, s. 2.

43 Ibidem.

44 Ibidem.

Tischner nie odpowiedział na te jakoby kompromitujące fenomenologię zastrzeżenia i uznać można to milczenie za wymowne. Wydaje się, zasygnalizuję tylko, że Gawroński zamknął się konsekwentnie w horyzoncie „naturalnego nastawienia”, w wąskich perspektywach filozofii języka. Nie uwzględnił bowiem raczej oczywistego dla fenomenologów faktu, że fenomenologia nie jest filozofią spekulatywną, a w rozpatrywanym kontekście nie jest *grą* pojęciową, lecz przede wszystkim *grą* źródłową, przedpojęciową – sięgającą samych rzeczy i ich źródłowych doświadczeń, które zyskują werbalny wyraz w opisującym te doświadczenia języku, ale nie dają się do niego zredukować. Nie jest zatem „czystym złudzeniem”. Problem leży raczej w wiarygodności intersubiektywnego przekazu tych źródłowych doświadczeń<sup>45</sup>.

Po czwarte, dla Gawrońskiego „realistyczną” prawdę o człowieku jako nierozzerwalnej jedności psycho-fizycznej – poznającej, komunikującej się i działającej w świecie – potwierdzają nie tylko ustalenia Arystotelesa i Tomasza (zanadto być może abstrakcyjne dla współczesnego człowieka), lecz także „wielostronna i szczegółowa wiedza o uniwersalnych strukturach naszej mowy i naszego myślenia”, uzyskana dzięki współczesnej filozofii języka.

Jeśli – oto przykład argumentacji Gawrońskiego – ani nie oszalałem, ani nie śpię, zawsze mam bezpośrednią świadomość albo mniej lub bardziej dokładną wiedzę o pozycji moich członków i o niektórych ruchach mojego ciała. [...] Świadomość wnika w ruchy i w reakcje ciała, które w pewnym sensie jest jednym z owych „zewnętrznych” przedmiotów, a w innym sensie nie jest „zewnętrzne”. Dlatego mówienie o „świecie zewnętrznym”, przeciwstawianym „prawdzie wewnętrznej człowieka”, może być mylące<sup>46</sup>.

45 Kilka lat później – będzie o tym jeszcze szerzej mowa – odniósł się do tej kwestii T. Szymba, który również powątpiewał w poznawczą rzetelność Tischnerowskich wykładni i koncepcji – zob. T. Szymba, *Anty-Tischner, czyli praca nad myśleniem*, „13 [Trzynastka]. Pismo Chrześcijańsko-Liberalne” 1984, nr 1, s. 2–3.

46 A. Gawroński, *Ani scholastyka, ani fenomenologia...*, s. 2.

Tischner, przypominę, zarzucał tomistom, że ich myślenie, operując na trzecim stopniu abstrakcji, skutkuje obiektywizmem i ekstrawertyzmem poznawczym, że odwraca się przez to od prawdy tkwiącej w człowieku, zamyka drogę samopoznania, zubaża etos filozofii. Otóż po piąte, Gawroński wykazywał, że antropologia Tischnerowska opiera się na nie mniej kłopotliwej abstrakcji fenomenologicznej, która nie dość, że odrywa filozofa od rozumienia człowieka jako osoby, nie dość, że odrywa od danych doświadczenia naturalnego, to na dodatek bierze w nawias doświadczenie religijne – biblijne rozumienie człowieka. Gawroński pisał, powołując się na esej Tischnera *Filozofia i ludzkie sprawy*:

U ks. Tischnera człowiek rozszczępiony jest na kilka abstrakcji, które otrzymują miano „ja” z różnymi przymiotnikami: „ja transcendentalne” (pozaświatowe), „Selbst Heideggera”, „ja aksjologiczne” i „ja somatyczne”. Te różne „ja” mogą „solidaryzować” się jedne z drugimi, ale mogą także się „desolidaryzować”<sup>47</sup>.

Ironizował w związku z tym na temat Tischnerowskich ustaleń w sprawie konstytuowania się w świadomości „egotycznej solidaryzacji Ja ze swoim ciałem”, które zdaniem filozofa z Łopusznej dokonywać się ma w „szczególnych okolicznościach życia” – na przykład „w przypadku ludzi pracujących fizycznie”<sup>48</sup>. Kpiąc niemal, w opisanych przez Tischnera zabiegach Gawroński dostrzegł nie proces konstytucji świadomości Ja, lecz werbalne ustanawianie dowolnej tożsamości Ja – antropologię atrakcyjną dla Hindusów (ci bowiem oswojeni od tysiącleci z głodem, doświadczając go, mogliby, sugerował, desolidaryzować się z ciałem, stając się, dajmy na to, „czystym podmiotem poznania”), ale raczej nieprawdziwą.

Próbując wprowadzić porządek w chaos Tischnerowskich wywodów, Gawroński odwołał się oczywiście do filozofii języka z intencją podważenia ustaleń filozofii podmiotu w analizowanej kwestii. Pisał stanowczo:

---

47 Ibidem.

48 J. Tischner, *Filozofia i ludzkie sprawy*, w: idem, *Świat ludzkiej nadziei*, Kraków 1975, s. 120.

W języku naturalnym „ja” jest zaimkiem mającym jedną jedyną funkcję, funkcję wskazania drugiej osobie, że mowa jest o osobie, która się w danej chwili wypowiada. Nie byłoby „ja”, gdyby nie było na co wskazywać, czyli gdyby nie było duchowo-cieleśnej osoby, która przemawia z jakiegoś miejsca, w jakimś kierunku, do drugiej osoby, która jest także umiejscowiona w świecie i znajduje się w jakiejś określonej relacji do otoczenia. Nie tylko wtedy, gdy mówię, że idę na spacer, ale także wtedy, gdy mówię o swoich stanach świadomości, o swoich uczuciach, intencjach, przeżyciach, zawsze mam w tym świecie określoną historię, historię, która nadal trwa. To właśnie moja historia i moje programowanie przyszłości określają moją tożsamość, są tym, co najbardziej jest moje. [...] Mówienie o prawdzie wewnętrznej człowieka jako oderwanego od własnej historii i jej programowania jest bezsensem. Przeżycia są przeżyciami, uczucia są uczuciami, intencje są intencjami tylko na tle określonej sytuacji życiowej. Świadomość własnych stanów wewnętrznych związana jest ze świadomością własnego usytuowania w świecie i ze świadomością historyczności tego usytuowania, a więc ze świadomością własnej cielesności. Bez tego jest pustą grą wyobraźni<sup>49</sup>.

Kierunek poszukiwań nowych perspektyw dla filozofii chrześcijańskiej sygnalizowały liczne teksty Gawrońskiego publikowane w „Znaku” w latach siedemdziesiątych<sup>50</sup>. W intencjach autora wskazywały one konieczność i nieraz na konkretnych przykładach realną możliwość budowania pomostów między dominującym w polu filozofii chrześcijańskiej tomizmem a współczesną filozofią języka. Przełamywania tym samym oporu wobec filozofii współczesnej, który zarzucano tomizmowi od lat w przedstawianych dyskusjach<sup>51</sup>.

49 A. Gawroński, *Ani scholastyka, ani fenomenologia...*, s. 2, podkreśl. – A.G.

50 Zebrał je i wydał Gawroński w 1984 roku w „Bibliotece Więzi”, pt. *Dlaczego Platon wykluczył poetów z Państwa? U źródeł współczesnych badań nad językiem*, Warszawa 1984.

51 Taką niewykorzystaną szansę wskazał Gawroński, anonując tekst P.T. Geacha, *Zwodnicza pułapka „cogito ergo sum”* w czerwcowym numerze (276) „Znaku” z 1977 roku. Przedstawiał w nim Geacha – znanego wówczas filozofa logiki („analityka-tomistę, jak określił go w tekście *Pochwała filozofii*

W ramach tak zorientowanych poszukiwań Gawroński wytyczał swoje szlaki i to przede wszystkim polskie pole filozofii chrześcijańskiej, jako całość, mu zawdzięcza. Być może między innymi z tą właśnie działalnością, świadomie podejmowaną i ukierunkowaną, wiązać można szersze otwarcie się na filozofię języka i filozofię analityczną kulowskiego środowiska filozoficznego w latach osiemdziesiątych i dziewięćdziesiątych<sup>52</sup>.

W 1990 roku, w 2. numerze „Znaku-Idei” (tematycznego dodatku do miesięcznika „Znak”), w bloku *Język i metafizyka*, Gawroński opublikował artykuł: *Kiedy „być” znaczy „istnieć”? Z archeologii pytań metafizycznych*<sup>53</sup>. Referował w nim rezultaty programu badań porównawczych nad logiczną strukturą zdań i funkcjami czasownika *być* w różnych językach świata. Wyniki tych analiz publikowane były w wielotomowej serii *Foundations of Language*. Gawroński skoncentrował się przede wszystkim na znaczeniu ustaleń ostat-

---

*lingwistycznej* – ibidem, s. 651) o polskich korzeniach i żywo interesującego się ówczesną Polską, obecnego w niej swoimi publikacjami – jako badacza głęboko zajmującego się związkami tomizmu ze współczesną anglo-amerykańską filozofią analityczną. Zob. ibidem, s. 709. Znacząca część 276. numeru „Znaku”, pod tematycznym hasłem „Filozofia języka potocznego”, ukazała się przy dużym udziale Gawrońskiego.

52 Jednym ze śladów bezpośrednich kontaktów Gawrońskiego z filozoficznym środowiskiem KUL-u jest artykuł *Między myślą a językiem*, opublikowany w 1. zeszytzie „Roczników Filozoficznych” z 1979 roku, s. 45–59 (zeszyt dedykowany był S. Swieżawskiemu w 70. rocznicę urodzin). Gawroński odsłaniał w nim m.in. mankamenty pracy Gilsona *Lingwistyka a filozofia*, traktując ją jako chybioną tomistyczną krytykę współczesnej filozofii języka i językoznawstwa. Artykuł ten poprzedza natomiast tekst M.A. Krąpca *Język i jego twórcze aspekty* (ibidem, s. 21–43), w którym autor, dyskutując z licznymi pracami z zakresu językoznawstwa, teorii języka i ich filozoficznych implikacji, formułował własne stanowisko, korespondujące z poglądami Gilsona i wskazujące na ograniczenia filozofii analitycznej (B. Russell, G. Moore, L. Wittgenstein, J. Austin), wynikające z neorealistycznego i materialistycznego stanowiska metafizycznego (s. 24). Krąpiec dystansował się tu od uznania języka za *a priori* filozofowania – język jest pochodny od treści poznawczych, granice języka nie są granicami myśli, a w stosunku do myśli język pełni bardziej rolę narzędzia (przyczyna sprawczo-narzędna) niż przyczyny materialnej, determinującej myślenie (s. 38–40).

53 A. Gawroński, *Kiedy „być” znaczy „istnieć”? Z archeologii pytań metafizycznych*, „Znak-Idee” 1990, nr 2, s. 3–18.

niej rozprawy z tej serii – pracy Charlesa H. Kahna *The Verb „be” in Ancient Greek* – dla modernizacji tomistycznego ujęcia języka metafizyki. Wyraził też przekonanie, że „rozwój współczesnych nauk o języku potwierdza [...] słuszność podstawowych intuicji tomizmu egzystencjalnego”<sup>54</sup>. Odpowiedź Krąpca na ten artykuł – pisałem już o tym w rozdziale pierwszym – była niezwykle surowa<sup>55</sup>. Miał Gawrońskiego za ignoranta, który chce uprawiać filozofię, bazując na wynikach językoznawstwa. „Po prostu *principiis obsta!*” – kończył swoje polemiczne uwagi, w ten sposób podsumowując Gawrońskiego postulat modernizacji klasycznej filozofii bytu przez filozofię języka w „post-tomistycznej – jak uważał Gawroński – epoce kultury katolickiej”<sup>56</sup>. W toku dyskusji na temat obu artykułów<sup>57</sup> Gawroński nie ukrywał swojego rozczerowania graniczącego z frustracją wobec tak surowej krytyki. Otóż dwugłos, który stanowiły oba artykuły, oraz towarzyszącą im dyskusję uznać można za finał trwających niemal dwie dekady prób zyskania przez Gawrońskiego naukowego uznania w kręgach tomistów.

## Etyka, autonomia i (de)mitologizacje

W końcowych partiach *Tomizmu bez mitologii* Tischner – przypomnę – stwierdzał, że hermeneutyczny wymiar filozofii jest w najgłębszym sensie jej wymiarem duszpasterskim, bowiem „hermeneutyczny ideał prawdy wiąże prawdę człowieka z jego dobrem”. Wiaże w ten sposób, że poddaje filozofowanie rygorowi etyki – „jaki jest *ethos* filozofa, taka też będzie jego filozofia” („*Ethos* idzie przed *Logosem*” – pisał Tischner rok wcześniej w szkicu o Levinasie<sup>58</sup>).

54 Ibidem, s. 18.

55 M.A. Krąpiec, Czy językoznawstwo warunkuje filozofowanie, „Znak-Idee” 1990, nr 2, s. 28–29.

56 Zob. A. Gawroński, O filozofii lingwistycznej. Odpowiedź pani Hannie Rosnerowej, „Znak” 1978, nr 294, s. 1498.

57 Dyskusja. Udział biorą: Alfred Gawroński, Jerzy Perzanowski, Elżbieta Wolicka, Józef Życiński, „Znak-Idee” 1990, nr 2, s. 30–55.

58 J. Tischner, Emmanuel Levinas, „Znak” 1976, nr 259, s. 79.

Wymiaru tego w tomizmie nie ma, gdyż pod wpływem pozytywnego dokonania miał, jego zdaniem, radykalnej obiektywizacji prawdy, szukając jej na trzecim stopniu abstrakcji. To zaś, że „na trzecim stopniu abstrakcji nie ma cierpienia”, uznał za wybieg, a nie wyjaśnienie tomistycznego uzależnienia etyki od teorii bytu. W tomizmie widział zatem ucieczkę w teorię (w dodatku anachroniczną), uchylene się od „osądu sumienia cierpiącego człowieka”, kapitulację wobec „bied tego świata”. Gawrońskiego z kolei nie przekonał Tischnerowski koncept etosu filozofa, który warunkować ma jego filozofowanie – dawał przykład biernych wobec nazizmu lub otwarcie zaangażowanych weń „obrońców autonomii ducha”. Nie podważając rangi kwestii praktycznych, widział sens w filozofowaniu odrwanym od bezpośrednich uwarunkowań światopoglądowych.

Otóż Tadeusz Ślipko, jezuita, etyk, tomista, w artykule *Byt – człowiek – etyka*, włączając się w przedstawianą w tym rozdziale dyskusję, nie próbował przelicytować Tischnera, wskazując przykłady duszpasterskiej efektywności tomizmu. W polemicznej formie skoncentrował się natomiast na obnażeniu mankamentów dezinformującej czytelnika – jak uważał – Tischnerowskiej krytyki etyki tomistycznej<sup>59</sup>. Uznał, że z tego punktu widzenia ośrodkową kwestię w sporze stanowi problem roli, jaką w tomistycznej koncepcji etyki, koncepcji porządku moralnego (obiektywnego i absolutnego), odgrywają jej metodologiczne podstawy – teoria bytu oraz antropologia filozoficzna. Spójrzmy na jego analizy i ustalenia.

Warto zauważyć na początku, że zarysowując się tu odmienność filozoficznych postaw i dążeń trafnie ujął Kazimierz Krajewski w zupełnie nieprzystającym do ferworu toczącej się polemiki, dojrzałym, koncyliacyjnym artykule *Dwie koncepcje filozofii*<sup>60</sup>. Napięcie między Świeżawskim a Tischnerem, z punktu widzenia etosu filozofii (a w zasadzie sporu o jej ukierunkowanie, o to, co jest dla niej naczelną wartością), porównał do kontrowersji między Akwinatą, rzecznikiem postawy *scire propter ipsum scire*, a św. Bonawenturą, rzecznikiem postawy *scire propter amare*. Wydaje się, że Ślipko, jako kapłan/nauczyciel, był w pełni świadom duszpaster-

59 T. Ślipko, *Byt – człowiek – etyka*, „Tygodnik Powszechny” 1977, nr 33, s. 6.

60 K. Krajewski, *Dwie koncepcje filozofii*, „Życie i Myśl” 1977, nr 11, s. 22.

skich aspektów filozofowania i miał dla nich pełne zrozumienie, ale jako filozof/tomista – jak Swieżawski, rzecznik postawy *scire propter ipsum scire* – nie mógł przystać na radykalne, jak sugerowały to wypowiedzi Tischnera, podporządkowanie filozofowania celom duszpasterskim, na mieszanie porządku teorii z porządkiem praktyki, dyskursu filozoficznego z „dyskursem” duszpasterskim. Chciał uprawiać etykę jako naukę, w zgodzie właściwymi jej standardami metodologicznej poprawności.

To pewnie przypadkowa tylko zbieżność – w kontekście rozważań Ślipki warta jednak zasygnalizowania – że w kolejnych latach (1978 i 1979) na temat statusu teoretyczno-metodologicznego etyki ukazały się dwa teksty Stanisława Kamińskiego: *O metodologicznej autonomii etyki*<sup>61</sup> i *Punkt wyjścia etyki*<sup>62</sup>, świadczące o tym, że problem poprawności tej dyscypliny był w tym okresie (tak zresztą jak i wcześniej<sup>63</sup>) podejmowany od strony teoretyczno-metodologicznej przez lubelskich tomistów. W pierwszym artykule – rozważając „pojęcie metodologicznej autonomii jakiejś nauki w stosunku do innej nauki” – Kamiński stwierdzał, że w sensie strukturalnym („gdy budowanie jednej teorii naukowej zakłada tezy innej teorii naukowej”) „każda szczegółowa nauka zależy od przyjętej filozofii poznania i ontologii, a więc od koncepcji zarówno wartościowego poznania, jak też natury i sposobu istnienia rzeczywistości”<sup>64</sup>. Przenosząc zaś te uogólnienia na przypadek etyki, stwierdzał w konkluzjach swoich analiz, że:

[...] tylko niezależność przedmiotowa (autonomia doświadczenia, punkt wyjścia doświadczenia) może być słusznie postulowana i poprawnie realizowana. Eksplanatywnie (ostatecznościowo) teoria moralności nie może być strukturalnie autonomiczna,

61 S. Kamiński, *O metodologicznej autonomii etyki*, „Zeszyty Naukowe KUL” 1978, nr 3–4, s. 19–26.

62 S. Kamiński, *Punkt wyjścia etyki*, „Zeszyty Naukowe KUL” 1979, nr 1–3, s. 81–86.

63 Zob. S. Kamiński, T. Styczeń, *Doświadczalny punkt wyjścia etyki*, „Studia Philosophiae Christianae” 1968, nr 4, s. 21–73; S. Kamiński, *Metodologiczne typy etyki*, „Roczniki Filozoficzne” 1974, t. 22, z. 2, s. 5–18.

64 S. Kamiński, *O metodologicznej autonomii...*, s. 22.

przeciwnie – powinna jak najwięcej, byle poprawnie [...] korzystać z antropologii i metafizyki ogólnej<sup>65</sup>.

W drugiej rozprawie – *Punkt wyjścia etyki* – Kamiński zauważył natomiast, że różnie definiuje się przedmiot wiedzy o moralności, że łączy się w etyce porządek praktyczny i teoretyczny i że zróżnicowana ocena poszczególnych typów etyki (jest ich oczywiście wiele) uwarunkowana jest odmiennością założeń epistemologiczno-metodologicznych i praktycznych potrzeb życiowych człowieka<sup>66</sup>.

Metaetyczne uwagi Ślipki wpisywały się w te ustalenia. Stwierdzał mianowicie, że Tischner trafnie dostrzegł metodologiczną zależność etyki od metafizyki w filozofii tomistycznej, choć tak negatywnie zależność tę ocenił, i – zgodnie z ustaleniami Kamińskiego, a wbrew Tischnerowi – zaznaczył, że bynajmniej nie jest to jakaś dziwaczna osobliwość tomizmu, lecz cecha każdego systemu liczącego się w historii etyki. Więcej nawet, w porządku teoretycznym podstawą tomistycznej etyki jest także epistemologia, a zwłaszcza antropologia. „W sumie – pisał – składają się one na tomistyczną doktrynę o świecie i człowieku i w tej postaci stanowią ogólnofilozoficzną bazę metodologiczną etyki tomistycznej”<sup>67</sup>. Przy czym metafizyka to tylko rama, w którą wprawiony został człowiek. Jeśli skupiać się wyłącznie na ramie, traci się z oczu to, co centralne i najważniejsze w tomistycznej etyce – człowieka. I właśnie przykładem takiego wykrzywienia perspektywy w patrzeniu na tomizm jest, zdaniem Ślipki, mitologizująca tomizm teza Tischnera, że oto w etyce tomistycznej postulowanie klasycznej koncepcji bytu stanowi zobowiązanie zawsze i wszędzie.

Kolejny mit to ów „trzeci stopień abstrakcji” mający zamykać rzekomo etykę tomizmu w teoretyzowaniu oderwanym od bied tego świata. Etyka tomistyczna, wyjaśniał Ślipko, nie redukuje się ani do teorii, ani do terapii cierpienia, ale jak każda autentyczna etyka – taka też jej rola w odniesieniu do człowieka i jego spraw – jest „teorią wszelkich przejawów rozumnej ludzkiej aktywności i nie można jej

65 Ibidem, s. 26.

66 S. Kamiński, *Punkt wyjścia...*, s. 331, 339.

67 T. Ślipko, *Byt – człowiek...*, s. 6.

zacieśniać wyłącznie do medytacji nad biedą świata”. Doświadczenia i dylematy moralne człowieka są złożone i wielopostaciowe (by to pokazać, Ślipko rozwinął przywołany przez Tischnera przykład ewangelicznego Samarytanina), a normuje je między innymi etyka, starająca się wyjaśnić, na czym fenomen/doświadczenie moralności polega i na czym można je poznawczo, ale i w porządku praktycznym oprzeć. Ścierają się tu ze sobą – generalizował – relatywizm i absolutyzm. Etyki absolutystyczne, takie właśnie jak etyka tomistyczna, zabiegają o to, by uchronić człowieka przed działaniem opartym na moralnej niekompetencji, na nieuporządkowanych namiętnościach, podważających powszechnie obowiązujące normy moralne i pozbawiających je skuteczności. W sporze z relatywizmem – wyjaśniał Ślipko – absolutyzm przyjmuje, że u podstaw moralności „leży obiektywny i absolutny (niezmienny) porządek moralny, którego korzenie sięgają samego sedna człowieczeństwa”. Stara się też absolutyzm normować ludzkie działanie przynajmniej w najważniejszych dziedzinach (np. w oparciu o prawo naturalne), formułować wytyczne dla sumienia funkcjonującego w zmiennych uwarunkowaniach moralnej praktyki.

Otóż – podkreślał z mocą Ślipko i był to lejtmotyw jego artykułu – jakiegokolwiek będą różnice między etykami wpisującymi się czy to w relatywistyczną, czy to w absolutystyczną koncepcję moralności, tak czy inaczej swoje ostateczne uzasadnienia jedne i drugie znajdują w określonej wizji świata i człowieka. „Jest to zrozumiałe, bo w jaki sposób – pytał retorycznie – można by określić naturę działania ludzkiego i rządzącej nim moralności, gdyby się nie miało przed oczyma odpowiedniego pojęcia samego człowieka jako podmiotu tego działania?”<sup>68</sup>. Innymi słowy, w przypadku każdego systemu filozoficznego i każdego filozofa taka jest jego etyka, jaka jest jego metafizyka i antropologia, przy czym – zaznaczał z przekonaniem – adekwatną teorię moralności można zbudować jedynie na gruncie adekwatnej teorii bytu i człowieka, czyli w oparciu o ideę/teorię substancjalności jego natury i działania. Stanowią one metodologiczną bazę racjonalnie uzasadnionej (logicznie

---

68 Ibidem.

poprawnej) interpretacji doświadczenia moralnego, która przybiera postać „obiektywnej i absolutnej koncepcji moralności”.

Ślipko nie zagłębiał się w założenia etyki postulowanej przez Tischnera – nie miał pewnie odpowiednich danych w tym zakresie, choć znał jego koncepcję *Ja aksjologicznego*. To wystarczyło mu jednak do zakwalifikowania jej do etyk relatywistycznych – ujmujących człowieka i świat w kategoriach „dogłębnie” zjawiskowych i zmiennych, opartych ostatecznie na zmienności „subiektywnych struktur działającego podmiotu”. Tu zaś: „fundamentalne zasady etyczne, siły twórcze ocen i norm moralnych opierają się – stwierdzał – na elementach zmiennych i subiektywnych”<sup>69</sup>, to z kolei sprawa, że relatywizm etyczny staje się subiektywizmem, a w końcu i sytuacjonizmem etycznym.

Alternatywie relatywizm – absolutyzm odpowiadała w wywodach Ślipki alternatywa fenomenalizm (radikalna zmienność bytu) – substancjalizm (istotowa niezmiennność bytu). Ślipko opowiadał się, rzecz jasna, za drugim jej składnikiem, przy czym wyjaśniał: „Nie chodzi [...] o kult rzeczy, o podporządkowanie człowieka, jego egzystencjalnej sytuacji wraz ze wszystkimi jej dramatami i konfliktami, bezosobowemu i aformicznemu »bytowi« (na trzecim stopniu abstrakcji)”<sup>70</sup>. Chodzi tylko, by znaleźć efektywny teoretyczny klucz do rozwiązywania problemów ludzkich, stworzyć trwałe i niezienne podstawy ludzkiej moralności w ich zastosowaniu do konkretnej sytuacji. Można z etyką tomistyczną się zgadzać lub nie, ale jeśli się z nią polemizuje, pisał Ślipko, to trzeba przedstawić ją w realnym kształcie. A jeśli już mówić o kultywowaniu przez tomistów określonych postaw, to tomizm w etyce konsekwentnie kultywuje dochodzenie do prawdy moralnej w kontekście ogólnych zasad i praktyki.

Wracając w końcowych partiach artykułu do wyjściowej w tej odsłonie sporu kwestii właściwego rozumienia relacji filozofia – duszpasterstwo, stwierdzał Ślipko, że etyka (filozofia) powinna być niezależna od postulatów duszpasterskich, a kierować się, jak sugerował Swieżawski, ideałem „czystej prawdy”; musi być wolna

---

69 Ibidem.

70 Ibidem.

od preferowanej przez Tischnera absolutyzacji zmitologizowanej perspektywy „współczesnego człowieka” i współczesnej filozofii.

Etyka wtedy tylko – pisał – oddaje największą przysługę duszpasterstwu, kiedy zdoła wypracować adekwatny, a więc poprawnie zbudowany i we właściwym sobie zakresie należycie umotywowany system ocen i norm moralnych. Duszpasterstwo zaś znajdując w tym systemie niezmiennie zasady i wytyczne moralne, może podjąć konstruktywną pracę nad realizowaniem własnych zadań praktycznych, a na tym przecież winno mu nade wszystko zależeć<sup>71</sup>.

Etyka tomistyczna nie jest zatem strukturalnie autonomiczna. Warunkuje ją antropologia i metafizyka – rozumienie człowieka i świata, w którym człowiek żyje. Tego typu strukturalna zależność, przypomnę Kamińskiego, dotyczyć ma wszelkiej etyki. Otóż w zgodzie z tym rozpowszechnionym wśród tomistów poglądem (którego autor *Tomizmu bez mitologii* nie podzielał) Ślipko stwierdzał, że w etyce proponowanej przez Tischnera analogiczną rolę odgrywa koncepcja Ja aksjologicznego, sformułowana przezeń w *Impresjach aksjologicznych* w roku 1970<sup>72</sup>. Koncepcja pełna mankamentów, które jej twórca mógłby – proponował Ślipko z sarkazmem – krytycznie przemyśleć w oparciu o osiągnięcia współczesnego tomizmu, dochodząc w ten sposób do gruntownie uzasadnionych rozwiązań.

*Impresje...*, przypomnę raz jeszcze, ukazały się w „Znaku” miesiąc po otwierającym całą epopeję sporu *Schyłku chrześcijaństwa tomistycznego* i istotnie są tekstem impresyjnym<sup>73</sup>. Znacznie więcej

71 Ibidem.

72 J. Tischner, *Impresje aksjologiczne*, „Znak” 1970, nr 188–189, s. 204–219.

73 W przypadku Tischnera mamy, jak się zdaje, do czynienia z przykładem myśliciela problemowego. Przywołując zderzenie dwóch typów postaw intelektualnych, w oparciu o które I. Berlin charakteryzował Tolstoja (zob. I. Berlin, *Jeź i lis. Esej o pojmowaniu historii u Tolstoja*, Warszawa 1993) – intelektualnego jeża i intelektualnego lisa (w nawiązaniu do *dictum* Archilocha z Paros – „lis wie wiele rzeczy, ale jeź jedną niemałą”), można powiedzieć, że Tischner to typowy intelektualny lis, którego myśl kroczy wieloma, często przecinającymi się ścieżkami, ciągle jest w ruchu, ewolucyjnie dopełniając się nowymi ekspresjami. Tischner przypomina pod tym względem Kołakowskiego – zob. S. Borzym,

o koncepcjach etycznych Tischnera z okresu dyskusji ze Świeżawskim i Ślipką można się dowiedzieć z obszernej rozprawy *Etyka wartości i nadziei*, opracowanej przez filozofa z Łopusznej w 1976 roku. W opiniotwórczych publikacjach tekst ten jest wskazywany jako reprezentatywny wyraz jego koncepcji etyki<sup>74</sup>. Ślipko nie mógł go znać, bo ukazał się dopiero w 1982 roku<sup>75</sup>. Warto przeto do niego sięgnąć, chcąc uzmysłowić sobie, jakie było wówczas realne zaplecze koncepcyjne stojące za surową oceną etyki tomistycznej, wystawioną w *Tomizmie bez mitologii*.

W zamysłach autora *Etyka wartości i nadziei* stanowić miała alternatywę dla „rozpowszechnionej u nas” etyki podręcznikowej. Jej adresatem miał być człowiek, który problematykę etyczną zna nie z książek, lecz z „bólów własnego życia”. Autor nakładał w niej na siebie dwie płaszczyzny tematyczne, spletał dwojaką problematykę – antropologiczną i aksjologiczną. Klucz bowiem do etyki widział w doświadczeniu wartości, przy czym w etyce wartością tą jest człowiek (ja, drugi, zatem i aspekty moralne międzyludzkich interakcji), będący z natury istotą etyczną, żyjący wśród wartości oraz przez wartości odnoszący się do drugiego. Etyka w związku z tym jest teorią doświadczenia drugiego człowieka, ale zarazem teorią doświadczenia samego siebie „w świetle wynikającym z obecności drugiego”<sup>76</sup>. Właśnie z obecności drugiego, pisze Tischner,

---

Leszek Kołakowski: *teatr dyskursu*, w: idem, *Panorama polskiej myśli filozoficznej*, Warszawa 1993, s. 286–301. Nie jest łatwo tę wielopostaciową, ewoluującą całość ogarnąć, badawczo zatrzymać, w związku z tym trudno ją też rzetelnie krytykować. Ciekawych syntez interpretacyjnych nie brakuje jednak, o czym świadczy praca A. Wesołowskiej *Fenomenologia jako możliwość filozofii dramatu Józefa Tischnera* (Katowice 2012), w której koncepcja Ja aksjologicznego ukazana jest zarazem jako element strukturalny/architektoniczny projektu filozofii dramatu oraz jako jeden z początkowych etapów ewoluującej, fenomenologicznej myśli Tischnera.

74 Zob. opracowaną przez A. Bobkę dla Biblioteki Narodowej antologię tekstów Tischnera: *O człowieku. Wybór pism filozoficznych* (Wrocław 2013), która zawiera fragmenty tej rozprawy (s. 214–233) oraz uwagi Bobki na jej temat we *Wstępie* do antologii: *Józefa Tischnera myślenie o człowieku*.

75 J. Tischner, *Etyka wartości i nadziei*, w: D. von Hildebrand et al., *Wobec wartości*, Poznań 1982, s. 51–148.

76 Ibidem, s. 56.

wyływa fundamentalne „powinieneś”, budujące rdzeń przeżycia moralnego, którego układ jest następujący:

Przedemną stoi człowiek, od którego promieniuje jakieś „powinieneś”. Na razie nie jest ono jednoznacznie określone. Dopiero konkretne sytuacje, w jakich znajdujemy się on i ja, bliżej je określają. Powiniennem tak lub inaczej, powiniennem przybliżyć się lub oddalić, powiniennem podać wodę lub chleb. To, co powiniennem, jest jakąś wartością. Ja sam jestem osobą – nieokreślonością, która buduje siebie, przybliżając się lub oddalając, rzucając kamieniem lub podając chleb<sup>77</sup>.

Okazuje się, że etyka – to kolejne dookreślenie jej sensu (Tischner w pierwszych partiach rozprawy krąży wokół pojęcia etyki, zarysowując w ten sposób jej koncepcję) – jest „teorią człowieka rozpatrywanego jako »tworzywo« dla wartości. Człowiek jest dla etyki »tworzywem«, które nabiera kształtu, poddając się wpływowi wartości. Jest to jednak »tworzywo« szczególne, tworzywo budujące i zarazem budowane”<sup>78</sup>. Dylematy moralne, problemy etyczne, wiążą się zatem w Tischnerowskiej etyce z... twórczością, przez czyny bowiem o wymiarze moralnym, wcielając w życie wartości, człowiek buduje siebie i swój świat<sup>79</sup>. Innymi słowy, oddajmy raz jeszcze głos autorowi *Etyki wartości i nadziei*: „etyka jako nauka zamierza być [...] nauką o wartościach, według których człowiek formuje swe postawy życiowe, swoje uczynki, według których ocenia postawy i uczynki drugich ludzi”<sup>80</sup>, a jako taka jest „próbą teorii wartości”, wartości, przez które „widać zarówno drugiego człowieka, jak i mnie samego”, jest zatem „zarazem teorią drugiego, jak i teorią mnie samego”<sup>81</sup>.

Mając to na uwadze, można zaryzykować twierdzenie, że obie strony sporu przystąpiłyby na to, że tylko dobrze opracowana koncepcja moralności może być zadowalająco efektywna w praktyce, obie

<sup>77</sup> Ibidem, s. 56–57.

<sup>78</sup> Ibidem, s. 55.

<sup>79</sup> Ibidem, s. 56.

<sup>80</sup> Ibidem, s. 54.

<sup>81</sup> Ibidem, s. 56–57.

też takiej koncepcji poszukiwały. Tischner, przypominę, traktował *Etykę wartości i nadziei* jako alternatywę dla etyki podręcznikowej. Lapidarna, ale stanowczo negatywna ocena etyki tomistycznej dana w *Tomizmie bez mitologii* skłania do wniosku, że miał na myśli (lub mógł mieć) dostępne opracowania tomistyczne. Ale jakie? Szukając odpowiedzi na to pytanie – to tylko próba zdobycia orientacji w gąszczu publicystycznych niedopowiedzeń – warto zauważyć, że Kamiński, co najmniej od końca lat sześćdziesiątych zajmując się wielostronnie osobliwościami metodologicznymi etyki – obserwując i aktywnie włączając się w dyskusje na jej temat toczone w środowisku lubelskich tomistów – był szczególnie w swoich tekstach wyczulony na poprawność metodologiczną etyki tomistycznej. Wskazywał na przykład warunki optymalnego ujęcia jej jako teorii wyjaśniającej i uzasadniającej fakt moralności pod względem ontycznym, stwierdzając jednocześnie, że poszukiwany model etyki nie został jeszcze w pełny i wyraźny sposób zrealizowany<sup>82</sup>. W związku z tym, jak się zdaje, w artykule *O strukturze etyki* pisał na temat klasycznego modelu etyki (nie wskazując jednak konkretnych przykładów), że:

Dane doświadczenia moralności nie stanowią dla niej punktu wyjścia dociekań etycznych. Zagubiono więc zasadniczy problem etyki i odpowiedni do tego tok postępowania. Od filozofii moralności nie oczekuje się bowiem najpierw spekulacji na temat celu i natury ludzkiej, aby dowiedzieć się o obowiązkach moralnych, ale nasamprzód mamy empiryczny fakt moralności, który trzeba wyjaśnić ostatecznie<sup>83</sup>.

Akcentował zatem i postulował potrzebę autonomicznego i *stricte* przedmiotowo ujętego punktu wyjścia etyki (fakt moralny – obiektywne ludzkie działanie, a nie aprioryczna świadomość przeżywania wartości) oraz maksymalistyczną, zdecydowanie poznawczą, wyjaś-

82 S. Kamiński, *Metodologiczne typy etyki*, „Roczniki Filozoficzne” 1974, t. 22, z. 2, s. 17.

83 S. Kamiński, *O strukturze etyki*, w: *Logos i ethos. Rozprawy filozoficzne*, red. K. Klósak, Kraków 1971, s. 276.

niającą orientację w etyce. Spekulatywnym podejściem charakteryzuje się natomiast, pisał w innym miejscu, kategoriyczny typ etyki wywodzący się z tradycji perypatetyckiej. Etyk tego typu jest wiele (ponownie brakuje czytelnikowi egzemplifikacji – co nie ułatwia lektury, ale nie jest też wadą w tego typu opracowaniu), lecz łączy je kilka elementów wspólnych. Zakładają mianowicie w swojej bazie:

[...] na mocy oczywistości intelektualnej naczelne zasady dotyczące najwyższego dobra moralnego i odpowiednie tezy metafizyczne, a następnie dedukują (za pomocą tzw. sylogizmów praktycznych) reguły, jak należy moralny cel osiągać. Punktu wyjścia nie stanowią tu żadne dane doświadczenia moralności. Etyka zamienia się więc – konkludował – w spekulatywny system odnośnie do celu i natury ludzkiej oraz wpływających z tego obowiązków moralnych, wyrażonych w zdaniach ukrycie prakseologicznych, a nie aksjologicznych lub deontycznych<sup>84</sup>.

Otóż można domniemywać, że Tischner taki właśnie typ etyki mógł mieć na myśli, dyskutując ze Świeżawskim, a później ze Ślipką. Trudno tu jednak o pewność. Mówił Tischner po prostu o etyce tomistycznej, nie różnicując stanowisk w jej obrębie, twierdząc przy tym, że lepiej od metafizyki uzasadnia normy moralne teoria wartości.

Można naświetlić tę pełną niedopowiedzeń i wzajemnych, nie-stety, uprzedzeń dyskusję z innej jeszcze perspektywy. Otóż Wojciech Chudy w artykule *Spór w szkole lubelskiej o podstawy i punkt wyjścia etyki*<sup>85</sup> zaproponował prostą typologię stanowisk etycznych w obrębie polskiego tomizmu. Wyróżnił, po pierwsze, stanowisko tradycyjne, metafizyczne, reprezentowane przez Jacka Woroniczkiego, Feliksa Bednarskiego, Jerzego Kalinowskiego i Mieczysława A. Krąpca. Po drugie, stanowisko personalistyczne, akcentujące rolę doświadczenia, elementów podmiotowo-subiektywnych w etyce, reprezentowane przez Karola Wojtyłę, Tadeusza Stycznia i Andrzeja Szostka (jego początek związał Chudy z publikacją w 1969 roku

84 S. Kamiński, *Metodologiczne typy etyki...*, s. 16.

85 W. Chudy, *Spór w szkole lubelskiej o podstawy i punkt wyjścia etyki*, „Roczniki Filozoficzne” 1997, z. 1, s. 200–210.

książki Wojtyły *Osoba i czyn*, którą Kamiński – dodam – ocenił jako znakomitą adaptację narzędzi fenomenologicznych i analitycznych do opracowania klasycznej etyki wartościująco-normatywnej, przekonująco związanej z metafizyką i antropologią filozoficzną<sup>86</sup>). Po trzecie, stanowisko pośrednie, ale z orientacją w stronę stanowiska metafizycznego, reprezentowane przez Stanisława Kamińskiego, Antoniego B. Stępnia i Andrzeja Wawrzyniaka.

Jeśli przystać na typologię i charakterystykę stanowisk etycznych zaproponowaną przez Chudego, to Ślipko (badacz spoza szkoły) reprezentował niewątpliwie etykę tradycyjną, metafizyczną. Tischnerowi natomiast wcale nie było daleko do stanowiska personalistycznego, akcentującego elementy, jak pisał Chudy, podmiotowo-subiektywne, powołującego się na doświadczenia *innego* w aspekcie wartości i płynącej stąd powinności; do stanowiska

---

86 Zob. S. Kamiński, *Punkt wyjścia etyki*, w: idem, *Jak filozofować?*, Lublin 1989, s. 339. Nie kwestionuję rzeczowej rzetelności opracowania Chudego, nic mu nie brakuje. Warto jednak wspomnieć o tym, jak odbierano merytoryczno-personalne napięcia uzewnętrzniające się podczas dyskusji wokół książki K. Wojtyły *Osoba i czyn*, która dla Chudego otwierała proces różnicowania się stanowisk etycznych w szkole lubelskiej. Jan A. Kłoczowski OP tak komentował tamte wydarzenia w wywiadzie udzielonym czasopismu „Pressje”: „W Lublinie dochodziło do sporów, bo Krąpiec i szkoła lubelska nie akceptowali Wojtyły i szczepu fenomenologicznego, który wyraźnie u niego występował, podobnie jak u Półtawskiego. Warto wspomnieć, że *Osoba i czyn* miała być książką profesorską Wojtyły, ale KUL nie wystąpił do ministerstwa o profesurę. Brałem udział w publicznej dyskusji na temat tej książki i była ona szalenie krytykowana”. Kłoczowski czynił te spostrzeżenia w kontekście, jak można sądzić, nieadekwatnej w jego opinii nazwy: „Lubelska Szkoła Filozofii Klasycznej”: „To było dość zamknięte środowisko – stwierdzał. Myślę, że nie można uprawiać filozofii klasycznej bez świadomości tego, że istnieją współczesne kierunki, z którymi trzeba dyskutować”. Nie tylko zatem dla Tischnera, lecz także dla krakowskiego dominikanina deklarowana przez środowisko lubelskie otwartość, podkreślanie przynależności do filozofii współczesnej były raczej fasadą postawy *de facto* zamkniętej. Zob. *Nie czuję żadnej presji. Z Ojcem Profesorem Janem Andrzejem Kłoczowskim o „Beczce”, ateizmie i umieraniu rozmawiają Karol Kleczka, Krzysztof Mazur i Paweł Rojek*, „Pressje” 2010, teka 21, s. 135. Tego typu opinie krytycznie jednak ocenia oraz koryguje S. Janeczek w książce: *Filozofia na KUL-u. Nurty, osoby, idee*, Lublin 2001, s. 137–150. Kontrast, który stwarzają środowiskowe perspektywy (krakowska i lubelska), skłania, by prawdy szukać pomiędzy nimi, w ocenach nie tyle formułowanych, ile rzeczowo uzasadnionych.

Wojtyły, krystalizującego się za pomocą narzędzi bliskiej przecież etyce Tischnera fenomenologii. Trzeba wszelako zauważyć, że w 1977 roku różnicowanie się stanowisk nie było jeszcze z pewnością zakończone, a zasadniczych dyskusji, które doprowadziły do ukonstytuowania się odrębnych (wskazanych przez Chudego) typów etyki w obrębie ówczesnego polskiego tomizmu, jeszcze nie podjęto (miały miejsce w pierwszej połowie lat osiemdziesiątych). Podczas omawianej dyskusji raz jeszcze wzięły więc górę wzajemne uprzedzenia. Na generalne odrzucenie etyki tomistycznej w *Tomizmie bez mitologii* odpowiedział Ślipko symetrycznie – bezkompromisowym odseparowaniem się od stanowiska oponenta za pomocą dystynkcji absolutyzm – relatywizm i skojarzeniem bez cienia wątpliwości opcji Tischnera z etycznym relatywizmem.

Warto zwrócić uwagę na jedną jeszcze sprawę. Podsumowując w latach dziewięćdziesiątych dokonany przegląd dyskusji wokół etyki w szkole lubelskiej, Chudy pisał:

Przede wszystkim dyskusja doprowadziła do samoklaryfikacji obu stanowisk, uwyrażnienia systemów i uściślenia pojęć. Gdy czyta się z perspektywy czasu te teksty, to widać, jak ważnym aspektem sporu była o d m i e n n o ś ć j ę z y k ó w. O. Krąpiec posługiwał się językiem systemu metafizycznego, opartego na sądzie wyjściowym: „byt istnieje”. Personalisci używali języka opartego w dużej mierze na refleksji fenomenologicznej (lub *quasi-fenomenologicznej*), wychodzącej od przeżycia powinności. Tezy tych etyk są wzajemnie trudno przekładalne. Początkowo adwersarze w ogóle nie chcieli siebie czytać, nie chcieli rozumieć „przeciwnika”, co najwyżej próbowali przekładać tezy przeciwnie na swój język. W kolejnych artykułach jednak widać było pewną próbę rozumienia „przeciwnika”. To wielki sukces tej dyskusji, że tezy trudno przekładalne były w toku ewolucji myślowej w jakimś stopniu przecież udostępniane adherentom<sup>87</sup>.

Ten ciekawy komentarz wiele mówi o naturze i psychologii filozoficznych sporów w ogóle. Potencjalnie stanowią one dla filozofa

87 W. Chudy, *Spór w szkole lubelskiej...*, s. 210, podkreśl. – W.Ch.

okazję do wyartykułowania, doprecyzowania, rozwinięcia, nieraz (jeśli decydują wartości poznawcze) może i do niezbędnej rewizji własnego stanowiska. W konfrontacji z odmiennymi poglądami jest ono poddawane, by tak rzec, próbie ogniowej, o którą przecież każdy filozof, autentycznie dbający o jakość swojego myślenia, powinien usilnie zabiegać. O jego sile decyduje przecież nie tyle wewnętrzna spójność, ile to, jak sprawdza się w konfrontacji z innymi przekonaniami. Tak być powinno. Artykuł Chudego uświadamia zarazem ograniczenia i słabości postaw zamkniętych, ryzyko wynikające z petryfikacji własnych poglądów, z „nieczytania/niesłuchania” inaczej myślących oraz swego rodzaju intelektualne „bóle”, w których rodzi się świadomość, a za nią odwaga zajęcia postawy autentycznie, a nie tylko deklaratywnie otwartej na konfrontację, krytykę oraz rzeczową polemikę. Mówi też jednak o wynikających stąd dobrodziejstwach pogłębienia oraz ugruntowania własnego stanowiska, zbudowania własnej tożsamości teoretycznej.

Jeśli z taką dramaturgią toczył się spór wewnątrz środowiska tak dobrze zintegrowanego jak szkoła lubelska, spór, w którym stawką była nie tylko prawda, lecz także prestiż, autorytet oraz środowiskowa pozycja uczonych, to nie dziwi szczelne zamykanie się we własnych poglądach głównych antagonistów omawianych w tym opracowaniu dyskusji. Czy zatem dochodzącego raz po raz do głosu postulatu pluralizmu myślenia nie trzeba uznać raczej za chwyt erystyczny?

Jako filozof – miała powiedzieć w 1950 roku Arthurowi Koestlerowi Simone de Beauvoir w związku z konfliktem w ocenie komunizmu, gdy ten po długim czasie niewidzenia się z nią i z Sartre’em zaproponował wspólny obiad – musisz się orientować, że każde z nas patrząc na *un morceau de sucre* [kostkę cukru], widzi zupełnie inny przedmiot. Nasze *morceaux de sucre* są teraz tak odmienne, że nie ma sensu, byśmy się dłużej spotykali<sup>88</sup>.

Arystotelesowskie *dictum*: *amicus Plato sed magis amica veritas*, przybrać może w filozoficznych kręgach i taką konkretyzację.

88 S. Bakewell, *Kawiarnia egzystencjalistów. Wolność, bycie i koktajle mołotowa*, przeł. A. Paszkowska, Warszawa 2018, s. 305.

## Dramatyczna strona filozofii

W drugiej połowie lat siedemdziesiątych Romuald [Weksler] Waszkinel postrzegany był w środowisku filozoficznym KUL-u jako niezwykle obiecujący asystent Krąpca. Interesował się, jak Tischner, filozofią współczesną, przygotowywał doktorat na temat Bergsona, a podczas stypendium w l'Institut Catholique w 1973 roku słuchał na Sorbonie wykładów Levinasa<sup>89</sup>. Jego przypadek, obok innych, pokazuje – wbrew przekonaniu Tischnera – realną wolność do filozoficznej samorealizacji w polu polskiej filozofii chrześcijańskiej w posoborowych realiach.

Włączając się w dyskusję wokół *Filozofii, teologii i duszpasterstwa*, Waszkinel w artykule *Tomizm zmitologizowany* wyszedł od podkreślenia zespołowego, a przez to i intersubiektywnego charakteru filozofii, który, jego zdaniem, uzewnętrznia się najlepiej w klasycznej formie filozofowania – w rozmowie/dyskusji. Tenor jego artykułu wyrażał jednak w pełni zasadne ubolewanie, że polemiczny dwugłos Swieżawski – Tischner, za który był wdzięczny obu filozofom, mając formę publicystyczną, dociera wprawdzie do szerokich kręgów odbiorców, lecz posiada mankamenty – nieporozumienia oraz niejasności – które w istotny sposób minimalizują jego walory naukowe, dezinformując przy tym zapewne nieprofesjonalnego czytelnika. Mimo to uznał dyskusję za ważną, gdyż dyktuje ją:

troska o przyszłość myśli chrześcijańskiej; zasadnicze pytanie bowiem – pisał – na które wyżej wymienieni dyskutanci dali różne i polemizujące z sobą odpowiedzi, zrozumiałem w sposób następujący: czym karmić, jak pielegnować myśl chrześcijańską, aby rosła jak najlepiej, owocowała jak najobficiej?<sup>90</sup>

Jak widać, wyjściową kwestię tej odsłony sporu: problem relacji filozofia – teologia – duszpasterstwo odczytał Waszkinel bardzo

89 D. Rosiak, *Człowiek o twardym karku. Historia księdza Romualda Jakuba Wekslera-Waszkinela*, Wołowiec 2003, s. 74–75.

90 R. Waszkinel, *Tomizm zmitologizowany*, „Tygodnik Powszechny” 1977, nr 38, s. 2.

ogólnie, odchodząc od kwestii, która poróżniła inicjatorów. Również w sensie merytorycznym nie wprowadzał *Tomizmem zmitologizowanym* do toczącej się dyskusji nowych wątków tematycznych, jak czynili poprzednicy (Gawroński, Ślipko). Koncentrował się na ujawnieniu źródeł sygnalizowanych nieporozumień oraz niejasności – tytułowych mitologizacji tomizmu, widząc je oczywiście w całej rozciągłości w demagogicznych tezach tekstów Tischnera. W tym też sensie wypowiedź Waszkinela była przewidywalna. Można powiedzieć, że zasadniczą jego intencją było pokazanie, że Tischner, tocząc już od siedmiu lat swoje sofistyczne boje z tomistami, starał się demitologizować mit tomizmu, który nie tomiści, lecz on sam – Tischner w swoich tekstach dyskusyjnych nieustannie stwarzał. Z powstała zaś w ten sposób hipostazą tomizmu filozofowie za tomistów uważani nie chcieli i nie potrafili się skonfrontować.

Nie ma potrzeby szczegółowego referowania przytoczeń, analiz i uwag Waszkinela. Natomiast z punktu widzenia ośrodkowej intuicji jego wypowiedzi najciekawsza wydaje się nie lista braków, niejasności oraz nieporozumień – tomistycznych mitów, które dostrzegł w artykule Tischnera, lecz przekonanie, że narosła przez stulecia recepcja filozofii Tomasza jest wielopostaciowa i nie zawsze z nim samym zgodna. Ta banalna na pozór konstatacja skłoniła go do wniosku, bynajmniej nieoczywistego dla wszystkich dyskutantów, że łatwo właśnie w tej sytuacji o stereotypy, o petryfikację tomizmu w mglisty, na ogół doktrynalny schemat. Innymi słowy, nie ma prostej odpowiedzi na pytanie: co to jest tomizm, a jeśli już jej szukać, to tylko u samego Akwinaty, a nie u tzw. współczesnych tomistów. Lepiej zatem rozważać kwestię: czym powinna charakteryzować się filozofia najlepiej harmonizująca z chrześcijańskim Objawieniem i najodpowiedniejsza w związku z tym dla myśli chrześcijańskiej? „Dobry chrześcijanin” obywateli na ogół bez filozofii, ale jeśli już jej szuka, to nie potrzebuje doktryny. Świeżawski – zauważał Waszkinel – opowiadał się w tej kwestii za filozofią metafizyczną, za obiektywizmem, realizmem, orientacją teistyczną w filozofii i za wyraźną orientacją na prawdę w ramach profesjonalnego (ugruntowanego metodologicznie i historycznie), a nie usługowego filozofowania. Za tomizmem zaś, za filozofią św. Tomasza z Akwinu dlatego, że jego zdaniem (przekonującym

także autora *Tomizmu zmitologizowanego*) najlepiej te warunki od stuleci spełnia. Tischner natomiast wskazywał na antropologicznie zorientowane nurty filozofii współczesnej, widząc w nich najlepszą formę filozoficznego pomostu między chrześcijaństwem a światem. Zestawiając stanowiska Swieżawskiego i Tischnera w optyce pytania o filozofię chrześcijańską, ciężarem dowodzenia słuszności własnego stanowiska Waszkinel obciążył Tischnera – wychodził wszak z nową propozycją, a tradycyjną bezwzględnie dezawuował. W jego tekście jednak, zamiast przekonujących dowodów, odnajdywał mielizny, nierzetelny – wbrew deklaracjom, że adwersarzy trzeba czytać dokładnie i życzliwie – powierzchowny, uprzedzony, hipostazujący tomizm atak.

Skąd Tischnerowskie mity/stereotypy? Odpowiadając na to pytanie, Waszkinel nie był oryginalny – sugerował, że opierają się one na zlepku szkolnych, filozoficzno-teologicznych tez. Opinię tę, przypomnę powtórzył później Jan A. Kłoczowski OP, nieidentyfikujący się z żadną ze spierających się stron. W przywołanym wywiadzie dla „Pressji” na pytanie: „Czy Tischner w ogóle był kompetentnym krytykiem św. Tomasza?”, odpowiedział: „Tak naprawdę Tischner nie miał zielonego pojęcia o tomizmie. Mówię to bardzo dobitnie. Znał tomizm w wydaniu szkolno-podręcznikowym, w którym rzeczywiście pełno jest martwych sformułowań”<sup>91</sup>. Kontekst dla tego stwierdzenia stanowił wątek rozmowy na temat zjawiska załamania się tradycyjnego modelu kształtowania duchowości wierzących, co Kłoczowski obserwował jako kapłan/nauczyciel, oraz upowszechniania się w tym zakresie (np. w seminariach duchownych) eklektyzmu. Mówił, jak radzą sobie z tym dominikanie, i wyrażał przekonanie, że „to, co robił Tischner, jest pożyteczne, ale jako uzupełnienie bardziej klasycznej formacji”<sup>92</sup>.

José Ortega y Gasset pisząc w *Ewolucji teorii dedukcyjnej o dramatycznej stronie filozofii*, stwierdzał:

filozofia jest zaprzeczeniem wszelkiego prowincjonalizmu, ponieważ siłą rzeczy – przez swoją metodę – tworzy perspektywę

91 *Nie czuję żadnej presji...*, s. 136.

92 *Ibidem*, s. 137.

radykałną, a przez swój temat – najbardziej uniwersalną. Wszystkie pozostałe ludzkie perspektywy są częściowe, a ich „sposób myślenia”, czucia czy bycia jest prowincjonalizmem myślenia, czucia, Bytu. Filozofia odczuwa wstręt wobec wszystkiego, co częściowe, cząstkowe i stronnicze. Filozof nigdy nie opowiada się po stronie jednej partii, dopiero później wszyscy usiłują go gdzieś przypisać<sup>93</sup>.

Patrząc z dystansu na omawianą dyskusję, słowa te można odnieść zarówno do Swieżawskiego, jak i do Tischnera, ale do każdego w innym sensie. Swieżawski już w *Filozofii w dobie soboru* deklarował stanowisko, by tak rzec, poza „zasadą partyjności” filozofii, łącząc, jak w *Filozofii, teologii i duszpasterstwie*, określenie „tomizm” ze zideologizowaną (jako *schola nostra*) doktryną Kościoła uwikłanego w walkę o przetrwanie w związku z postępującą wielostronną sekularyzacją świata zachodniego. Stanowisko to znalazło filozoficzne uzasadnienie w *Zagadnieniu historii filozofii* – w koncepcji redukcji wielości historycznych form filozofowania do kilku nieredukowalnych już ahistorycznych typów, przy czym – twierdził Swieżawski, zdradzając w ten sposób własne preferencje filozoficzne – gdyby filozofowie byli realistami i kierowali się „zdrowym rozsądkiem” oraz szukali źródeł doświadczenia filozoficznego w otaczającej ich rzeczywistości, to ową najbardziej radykalną perspektywę wyznaczałaby metafizyka, a najbardziej uniwersalnym tematem filozofowania byłby byt, krótko mówiąc: metafizyka jako realistyczna filozofia bytu<sup>94</sup>. To, że historycznie wyraził ją najpełniej Akwinata/tomizm, jest w sensie teoretycznym całkowicie akcydentalne.

Perspektywę tę znosi wszakże historyzm, który każe inaczej rozumieć to, co radykalne i uniwersalne w filozofii. Tischner wielokrotnie w sporach z tomizmem wyrażał przekonanie o historyczności wszelkich form filozofowania (i w związku z tym o nie tyle poza-/ponadczasowości, ile anachroniczności tomizmu). Stąd formułowany pod jego adresem zarzut filozoficznej zaściankowości,

93 J. Ortega y Gasset, *Ewolucja teorii dedukcyjnej*, przeł. E. Burska, Gdańsk 2004, s. 282–283.

94 S. Swieżawski, *Zagadnienie historii filozofii*, Warszawa 1966, s. 666.

wyrażającej się w kurczowym trzymaniu się – uważał – tematycznych, strukturalnych oraz metodologicznych anachronizmów, całkowicie prowincjonalnych z punktu widzenia problemowej topografii współczesnego pola filozoficznego. Oczywiście można tomizm uprawiać, ale i tak niemal wszystko jest w nim *passe*. Mówiąc raz jeszcze językiem Siemka, biorąc pod uwagę jego koncepcję różnicy epistemologicznej – w którą Tischner w sporze z tomizmem chętnie by się pewnie wpisał – tomizm jest na epistemicznym, a nie na epistemologicznym poziomie teorii, na którym od Kanta do dzisiaj dzieją się w filozofii rzeczy najistotniejsze. Otóż na tym poziomie umieszczał swoje poszukiwania – inspirowane Husserlem, Heideggerem, Levinasem – autor *Świata ludzkiej nadziei*.

Ale filozofia, zdaniem Ortegi y Gasset, ma również jowialną, ludyczną stronę. Jest grą idei, w którą grają filozofowie, nieustannie z sobą rywalizując. Dialogiczny, to znaczy kolektywny i intersubiektywny wysiłek, o którym pisał z aprobatą Waszkinel, powinien być zatem formą tej gry:

Wszystko to dowodzi, że ton, w jakim dzisiaj wypowiada się filozofia, jest bezprawny. Jeśli bowiem temat i treść wskazują na jej wybitnie dramatyczny i patetyczny charakter, to fakt, iż jest teorią, zwykłą kombinacją idei, powoduje, że ona sama ma naturę jowialną, taką, jaka przystoi grze czy zabawie. Filozofia jest rzeczywiście grą w idee i dlatego w Grecji, gdzie się narodziła, gdy tylko minął szok spowodowany jej odkryciem przez presokratyków, wypowiada się ostatecznie w stylu radosnym, właściwym rywalizacji artystycznej i sportowym zawodom. Tak jak człowiek zabawia się, nastawiając płytę czy patrząc na pankration, tak samo z a b a w i a się, uprawiając filozofię.

– i nieco dalej:

Bardzo ważne jest [...] trafne umieszczenie filozofii we właściwej jej tonacji humoralnej. Jeśli będziemy ją ujmować jedynie patetycznie, tak jak odnosimy się do religii, jesteśmy zgubieni, ponieważ tracimy „wolność ducha”, akrobatyczną odwagę i radość, bez których nie można poświęcić się tworzeniu teorii. Ale po co od

razu ta oschłość na twarzy, po co te gesty wyrażające odrazę i zdumienie. Nie bądźmy głupcami ani pedantami. A przynajmniej nie bądźmy ignorantami. Przeczytajmy fragment *Praw Platona* (820 c-d), dzieła, które powstało pod koniec długiego życia filozofa i w którym zbiera on owoce swojego ogromnego naukowego i filozoficznego doświadczenia: „Może i masz słuszność! Nie wydaje się zresztą, żeby warcaby i te studia dzieliła znowu taka wielka przepaść”<sup>95</sup>.

Otóż jeśli przyjąć zaproponowaną przez Ortegę y Gasseta charakterystykę filozofii i odnieść ją do pola filozofii chrześcijańskiej uprawianej w powojennej Polsce, to mankamentem omawianych dyskusji była forma obecności i skala dramatyzmu oraz patosu w tym, co z natury powinno być ludyczne – w dyskusjach, polemikach, sporach. Brakowało w nich *humoru*, o którym mówi autor *Ewolucji teorii dedukcyjnej*. Przerost dramatyzmu i patosu były tym, co wyhamowywało wspólną „grę w idee”, w której na równych prawach ścierając się, rywalizując, ale nie wykluczając się wzajemnie, powinni uczestniczyć wszyscy zainteresowani, pozwalając sobie nawzajem na wspólną zabawę. Uczestnicy nie potrafili dać sobie jednak tej szansy, obdarzyć się zaufaniem – dobrym przykładem braku, o którym mowa, może być polemika *patetycznego* Tischnera z *ludycznym* Półtawskim już na samym początku sporu – a to są jednak istotne czynniki pluralizmu.

## Umiar

Artykuł Swieżawskiego *Filozofia, teologia i duszpasterstwo*, otwierający w marcu 1977 roku trzecią odsłonę sporu Tischnera z tomizmem, był również – przypomnę – reakcją na wywiad, którego „Tygodnikowi Powszechnemu” udzielił w listopadzie 1976 roku Marian Jaworski. Opowiedział się w nim za modyfikacją klasycznego modelu teologii naturalnej jako narzędzia duszpasterskiego

---

95 J. Ortega y Gasset: *Ewolucja...*, s. 283–284, podkreśl. – J.O.G. Tłumaczenie fragmentu Platońskich *Praw* – M. Maykowska.

go przekazu<sup>96</sup>. Warto przyjrzeć się tej rozmowie nieco dokładniej, rok później bowiem Jaworski nawiązując do niej i odpowiadając Swieżawskiemu, włączył się w dyskusję artykułem *O dochodzeniu do prawdy*<sup>97</sup>.

Otóż w wywiadzie z Andrzejem Bardeckim, redaktorem „Tygodnika Powszechnego” (komentując obrady III Kongresu Teologów Polskich, odbywającego się w Krakowie we wrześniu 1976 roku pod hasłem: „Teologia – nauką o Bogu”) Jaworski wyraził przekonanie, że będąca na usługach teologii spekulatywnej filozofia arystotelesowsko-tomistyczna nie przystaje już z punktu widzenia duszpasterskiego do mentalności współczesnego człowieka. „W każdym razie – podzielał przekonanie wyrażone przez Tischnera w *Schyłku chrześcijaństwa tomistycznego* – nie jest to filozofia, która odpowiadałaby na pytania, jakie współczesny człowiek stawia i na jakie szuka odpowiedzi w Objawianiu”<sup>98</sup>. Teologia współczesna chce dziś mówić o Bogu wiary, a nie o Bogu filozofów. Pytany o aktualne perspektywy uprawiania teologii naturalnej, Jaworski wyjaśniał, że problem Boga nabiera dzisiaj (lata siedemdziesiąte) znaczenia nie w wyniku analizy świata rzeczy, lecz „w poszukiwaniu przez człowieka sensu własnej egzystencji”<sup>99</sup>. Z tego punktu widzenia tematyka Tomaszowych pięciu dróg o tyle się zdezaktualizowała, nie tracąc wartości poznawczej, o ile zmienił się tradycyjny obraz świata w oczach współczesnego chrześcijanina.

Obraz świata stał się inny. Człowiek współczesny – mówił – przeżywając inaczej świat, przeżywa również w innym kontekście problem Boga. Chodzi tu o pewne dane dotyczące „kondycji” ludzkiej, które domagają się jakiejś ostatecznej interpretacji, a to też jest metafizyka. Nie ta metafizyka, która czerpie początek w bytach

96 *Bóg filozofii i Bóg wiary we współczesnej teologii*, rozmowa ks. Andrzeja Bardeckiego z ks. prof. Marianem Jaworskim, „Tygodnik Powszechny” 1976, nr 47, s. 1–2.

97 M. Jaworski, *O dochodzeniu do prawdy*, „Tygodnik Powszechny” 1977, nr 46, s. 1, 7.

98 *Bóg filozofii...*, s. 1.

99 Ibidem, s. 2.

fizycznych [...], lecz za swój punkt wyjścia bierze [...] szczególność bytu ludzkiego<sup>100</sup>.

Otóż do tego rodzaju przekonań – z relacji Jaworskiego wiemy, że podzielali je i inni uczestnicy Kongresu – upublicznianych w konferencyjnych komunikatach prasowych Swieżawski odnosił się z dużą dezaprobatą już przed publikacją artykułu *Filozofia, teologia i duszpasterstwo*. Bardecki w rozmowie z Jaworskim powołał się na własną dyskusję z filozofem, w której ten wyrażać się miał krytycznie w związku z zaznaczającą się we współczesnej teologii dominantą perspektywy duszpasterskiej. Widział w niej analogię do prze-rostu tendencji ideologicznych w teologii średniowiecznej. Według relacji Bardeckiego Swieżawski uznawać miał utylizację celów teologii za wypaczenie, wypierające z centrum jej dążeń wartości poznawcze – po prostu poszukiwanie prawdy. Redaktor „Tygodnika Powszechnego” skojarzył w rozmowie z Jaworskim wątpliwości Swieżawskiego z sygnalizowanymi na Kongresie tendencjami do pomijania klasycznej argumentacji w dowodzeniu istnienia Boga (słabo przekonującej współczesnego człowieka) i zastępowania jej argumentacją chwytliwszą, opartą na „podmiotowo przeżywaną” aksjologii<sup>101</sup>. Odnosząc się do obaw Swieżawskiego ze zrozumieniem, Jaworski chciał, mimo wszystko, łączyć perspektywę naukową z duszpasterską, wychodząc z założenia, że prawdziwa teologia rodzi się zawsze z aktualnych pytań i potrzeb człowieka, że służyć ma oczywiście prawdzie, ale i „społeczności Kościoła”, poszukującej Boga zawsze w określonych uwarunkowaniach historycznych (*vide* św. Augustyn i św. Tomasz). Aspekt zatem praktycystyczny musi być w studium teologii uwzględniany i stało się tak, zdaniem Jaworskiego, na Soborze Watykańskim II, który był, w jego przekonaniu, soborem pastoralnym, reagującym na postępującą laicyzację współczesnego świata.

Takimi diagnozami, powtórzę raz jeszcze, Swieżawski nie był przekonany, czemu dał stanowczy wyraz w *Filozofii, teologii i duszpasterstwie*. Sprawę realizacji formacyjnej funkcji filozofii i teologii

---

100 Ibidem.

101 Ibidem.

widział inaczej niż Jaworski, odmiennie też postrzegał przesłanie soboru. Wydaje się, że Swieżawskiemu chodziło o rzecz, na którą przed laty zwrócił uwagę Jacek Salij w swojej polemice z tezami *Schyłku...*; o rzecz, która później ginęła stale z pola widzenia dyskutantów w ferworze doraźnej polemiki. Mianowicie o fakt, że ewangeliczne Objawienie ma nie tylko obligujący człowieka sens moralny, egzystencjalny, duszpasterski, lecz także niesie ze sobą wielką metafizyczną wizję świata i człowieka, którą najlepiej oddaje realistyczna teoria bytu, a konkretniej – metafizyka arystotelesowsko-tomistyczna i związana z nią teologia. Otóż tej klasycznej wizji – naukowo opracowywanej na gruncie teologii i filozofii, gdzie prawdziwość jest jedynym kryterium wartości – w kształtowaniu formacji chrześcijanina (przede wszystkim kapłana) nie można zaprzepaścić na rzecz nowinek filozoficznych i bieżących potrzeb duszpasterskich, gdyż to ona właśnie nadaje ludzkiej egzystencji najtrwalej ugruntowany sens oraz najtrafniej determinuje jej etos.

Jaworski, przed laty blisko współpracujący ze Swieżawskim<sup>102</sup>, sprowokowany, a być może i zaskoczony otwartym napiętnowaniem swoich poglądów, odniósł się do jego stanowczych twierdzeń na łamach 46. numeru „Tygodnika Powszechnego” z 1977 roku, w obszernym artykule *O dochodzeniu do prawdy*. Rozwijał w nim i doprecyzowywał swoje stanowisko, przemawiając – trzeba powiedzieć – własnym głosem, nie szukając doraźnych polemicznych sojuszy. Reagował jednak nade wszystko poruszony apodyktyczną definicją sytuacji, którą narzucił Swieżawski, określając – przypomnę – proponowane przez Jaworskiego rozwiązania oraz ustalenia Kongresu w kwestii perspektyw współczesnej teologii naturalnej za „kardynalną pomyłkę”, „grzech głębokiej perwersji intelektualnej”, za zdradę prymatu prawdy na rzecz wytycznych duszpasterstwa i uleganie podszeptom mózgu intelektualnych. Uznał mianowicie poglądy Swieżawskiego na temat relacji metafizyka – teologia naturalna – duszpasterstwo za niesłuszne, a ujęcie treści oraz ducha kongresowych dyskusji – po prostu jako rozmiijające się z prawdą. Kongres, twierdził, nie marginalizował klasycznej problematyki teologii

102 W wydaniu słynnego podręcznika: *Byt. Zagadnienia metafizyki tomistycznej* z 1961 roku Jaworski wymieniany jest obok Swieżawskiego jako współautor.

naturalnej/metafizycznej (Jaworski przywoływał referaty Bohdana Bejzego, Kazimierza Kłósaka, Edmunda Morawca i swój), lecz rozważał ją przez pryzmat pytania stawianego przez współczesne teologiczne autorytety – Alberta Dondeyne’a, Emericha Coretha – o warunki możliwości sensownego mówienia o Bogu dzisiaj oraz przez pryzmat dylematów współczesnego człowieka. Innymi słowy, zdaniem Jaworskiego, problem teologii naturalnej został ukazany na Kongresie właściwie, to znaczy z perspektywy współczesnych potrzeb i uwarunkowań tej dyscypliny, „w kontekście współczesnej filozofii, przesuwając akcent na problematykę pojęcia Boga”<sup>103</sup>, znacznie ważniejszą *notabene* dla samego Tomasza i częściej przez niego podejmowaną niż problematyka jego istnienia. Nie chodzi zatem o poklask, lecz o współbrzmienie z doświadczeniem i oczekiwaniem współczesności, które filozof i teolog powinien umieć rozpoznać i za nimi podążać, rewidując ujęcia zastane. Nie ma zatem jednej, skończonej pod każdym względem filozofii/teologii, problemów kiedyś jednoznacznie postawionych i definitywnie rozwiązanych. Jaworski opowiadał się za poglądem – który bliski był przecież i Świeżawskiemu, choć w dyskutowanym artykule nie znalazł niestety wyrazu – że filozofia jest nieustannie *in fieri*, a recepcja myśli klasyków jest ciągłym teźże myśli reformulowaniem (chodzi o zjawisko renesansów w dziejach filozofii). Nie ma też ostatecznych i jedynie słusznych odczytań św. Tomasza – napominał Jaworski tych wszystkich, którzy chcieliby się na stałe przywiązać do jednego z nich. Stawką jest autentyczne „być” filozofii i teologii. „To zaś oznacza – pisał – zwrócenie się do rzeczywistości, w której człowiek uczestniczy, a która ciągle w nowy sposób stawia pytania”<sup>104</sup>.

Powołaniem filozofii i teologii jest zatem wierność przeszłości, ale i teraźniejszości. Dzieje pierwszej to bowiem dzieje ewoluujących problemów oraz pojęć, do których dołączają wciąż nowe, uwarunkowane w określonym *hic et nunc* przejawy filozofowania. Filozofia jest historyczna, powiada Jaworski, a filozoficzne hierarchie ważności zagadnień nieustannie się zmieniają. W tej perspektywie realizuje się filozoficzne powołanie do wierności prawdzie. Na rzeczywistość

103 M. Jaworski, *O dochodzeniu do prawdy...*, s. 1.

104 Ibidem, s. 7.

filozoficzną patrzeć w związku z tym warto jak na wielość komplementarnych, a nie antagonistycznych kierunków, z których każdy rości sobie prawo do wyłączności w dostępie do prawdy. W przypadku teologii jest analogicznie, bo ta nierozzerwalnie związana jest z filozofią, a doświadczenie historyczne pokazuje, że nieustannie poszukiwano w dziejach chrześcijaństwa wciąż nowych powiązań *fides et ratio*; stąd i dzisiaj potrzeba otwartości na nowe orientacje myślowe, zwłaszcza na antropologiczną (której nie należy wiązać koniecznie z antropocentryzmem) oraz egzystencjalną.

Można powiedzieć, że za sprawą ewolucji<sup>105</sup>, a w tym wypadku także i pewnej radykalizacji przekonań Swieżawskiego – dodać można również, że za sprawą nieprzewidywalnych dla uczestników sporu jego kolejnych odsłon, tematycznych zwrotów oraz towarzyszących im emocji – replikę Jaworskiego *O dochodzeniu do prawdy* uznać można za lekcję umiaru analogiczną do tej, której Swieżawski udzielał wcześniej innym (*vide np. Filozofia w dobie soboru*). Chodzi o szukanie i odnajdywanie nowych dróg między ekstremami. Swieżawski mógł czuć się wszakże rozczarowany ewolucją filozoficzną młodszego kolegi i byłego współpracownika. Jako uczeń Krąpca wyszedł on bowiem od filozofii bytu, od tomizmu egzystencjalnego, by z czasem, jak zauważa Bronisław Dembowski, dostrzec ważność bezpośredniego doświadczenia podmiotowego w punkcie wyjścia uprawiania filozofii Boga oraz metafizyki<sup>106</sup>. Z tego zaś punktu widzenia łączył Dembowski dążenia filozoficzne Jaworskiego z perspektywą filozofowania Tischnera, przy czym: „Różnica w postawie Jaworskiego i Tischnera daje się ująć

105 Rzuca na nią światło C. Głombik: *Od „filozofii wieczystej” do „filozofii klasycznej”*, w: *Między recentywizmem a etyką prostomyślności. Księga z okazji 70. rocznicy urodzin Profesora Józefa Bańki*, red. P. Skudrzyk, Katowice 2005, s. 247–272.

106 Zob. *Streszczenia rozpraw doktorskich, magisterskich i seminaryjnych pisanych na Katolickim Uniwersytecie Lubelskim pod kierunkiem prof. dra Stefana Swieżawskiego (historia filozofii) i prof. dra Alberta Krąpca (metafizyka)*, Poznań 1956, s. 14–15, 197–209; B. Dembowski, *Zagadnienie egzystencjalistycznego punktu wyjścia metafizyki*, „*Studia Philosophiae Christianae*” 1974, nr 1, s. 42–44; przez S. Kowalczyka włączany był Jaworski w fenomenologiczno-egzystencjalny nurt uprawianej w Polsce filozofii Boga – zob. S. Kowalczyk, *Nurt fenomenologiczno-egzystencjalny w polskiej współczesnej filozofii Boga*, „*Vox Patrum*” 2008, nr 28, s. 505.

następująco: pierwszy chce uzupełniać filozofię klasyczną o elementy podmiotowe, drugi natomiast postuluje tworzenie nowej filozofii na gruzach starej”<sup>107</sup>. Jednocześnie też aprobował próby podejmowane przez Jaworskiego:

Wydaje się – pisał – że istotnie ważny jest postulat kontynuowania i uzupełniania realistycznego nurtu klasycznej filozofii bytu. Uzupełniania również przez wykorzystywanie analiz doświadczenia przeprowadzanych na gruncie fenomenologii i egzystencjalizmu. [...] Można powiedzieć, iż jest to zadanie, do którego wykonywania predysponowani są właśnie kontynuatorzy myśli Tomasza z Akwinu, jeżeli będą nadal uwrażliwieni na wielkie przedmiotowe zagadnienia metafizyki, jeżeli będą liczyć się z historycznym doświadczeniem filozoficznym, jeżeli będą stopniowo coraz bardziej uwrażliwieni na egzystencjalnie ważne zagadnienia podmiotowe oraz jeżeli będą coraz bardziej uwrażliwieni na potrzebę metodologicznej poprawności<sup>108</sup>.

Zauważę już tylko, że w podobnym duchu co Swieżawski, negatywnie o pomysłach Jaworskiego dotyczących wprowadzania do filozofii „wymiaru egzystencjalnego i funkcjonalnego”, pomysłach zaproponowanych w minirozprawie *Idea Boga a współczesny ateizm*<sup>109</sup> wypowiadał się Mieczysław Gogacz. Uczony z ATK dopatrywał się w niej metodologicznego błędu łączenia filozofii z religią, przy czym – jego zdaniem – Jaworski „wciąż myląc” religię nazywa „wymiar egzystencjalnym”<sup>110</sup>.

107 B. Dembowski, *Zagadnienie egzystencjalistycznego punktu wyjścia...*, s. 44.

108 Ibidem.

109 M. Jaworski, *Idea Boga a współczesny ateizm*, w: *O Bogu dzisiaj*, red. B. Bejze, Warszawa 1974, s. 121–132.

110 M. Gogacz, *Panorama aktualnych ujęć Boga i człowieka*, „Znak” 1975, nr 252, s. 790–791.

## Poszukiwanie akcji

Tocząca się dyskusja wzbudzała zainteresowanie nie tylko środowisk tygodnikowo-znakowych. Zareagowało na nią również „Życie i Myśl” – miesięcznik Stowarzyszenia PAX – piórem sekretarza redakcji Józefa Wołkowskiego. Ten z satysfakcją odnotował wznowienie dyskusji na temat perspektyw filozofii chrześcijańskiej. Swoje zaś omówienie dwugłosu Swieżawski – Tischner, opublikowane w czerwcowym numerze tego pisma z 1977 roku (była to bodaj pierwsza nań reakcja w prasie katolickiej) opatrzył w związku z tym raczej prowokacyjnym tytułem: *Filozoficzny pluralizm czy tomistyczny monizm?*. Artykuł ten można odebrać jako dyskretny, ale i zdecydowane włożenie kija w budzące się ponownie do życia, po ripocie Tischnera, polemiczne mrowisko. Autor stwierdzał mianowicie w pierwszych zdaniach tekstu, że Tischnerowi, zakłócającemu od lat „dobre samopoczucie tomistom polskim”, wraz z publikacją artykułu Swieżawskiego *Filozofia, teologia i duszpasterstwo* nadarzyła się kolejna nie lada okazja do kontestacji tomistycznych poglądów, którą wykorzystał, publikując *Tomizm bez mitologii*<sup>111</sup>.

I tak oto – stwierdzał – doszło do nader interesującego zderzenia dwóch różnych szkół filozoficznych, dwóch różnych sposobów myślenia, [...] zasygnalizowanych zostało kilka bardzo istotnych problemów związanych z uprawianiem tomizmu w kontekście współczesnej wiedzy o świecie i współczesnej kultury filozoficznej. Przy okazji raz jeszcze pokazało się, że spór o tomizm jest równocześnie sporem o model duszpasterstwa, że problemu tego nie da się wyizolować z szerszego zagadnienia, jakim jest pełnowartościowa formacja chrześcijańska. Ze względu na rangę i kompetencje Autorów oraz z uwagi na przypuszczalną dyskusję, jaką te publikacje wywołają w środowisku filozoficznym – wyrokował i w swoich profecjach się nie pomylił – warto przyjrzeć im się nieco bliżej<sup>112</sup>.

111 J. Wołkowski, *Filozoficzny pluralizm czy tomistyczny monizm?*, „Życie i Myśl” 1977, nr 6, s. 87.

112 Ibidem.

Pełna obszernych cytatów relacja Wołkowskiego, w której nie krył swych preferencji filozoficznych i sympatii dla Tischnera, była rzeczowa, aspektowo wyczerpująca, ale i celowo skonstruowana w ten sposób, że za wskazaniem dyskusyjnych wątków w wywodach Swieżawskiego następowało przedstawienie kilku „problemów o kapitalnym znaczeniu dla dalszego rozwoju tomizmu i pełnej oceny jego przydatności w chrześcijańskiej formacji intelektualnej”, które poruszył Tischner poirytowany retoryką Swieżawskiego. Wołkowski, za Swieżawskim, zwrócił uwagę na zamieszanie intelektualne, związane z odczytaniem intencji dokumentów soborowych w kwestii znaczenia bazy filozoficznej i spekulatywno-teologicznej w formacji umysłowej współczesnego chrześcijanina. Nie kwestionował oczywiście, w zgodzie z autorem *Filozofii...*, wagi tej podstawy, ale nie podzielając jego opinii, chcąc, jak się zdaje, rozbudzić wątpliwości i nieufność czytelnika, stwierdził, że filozof imputuje nieklasycznym kierunkom filozoficznym brak orientacji na prawdę („a więc na fałsz?” – pytał), preferuje wyłącznie tomizm, który rzekomo posiadał prawdę, oraz sugeruje, że ten, kto nie jest w stanie tomizmu zrozumieć i zaakceptować, staje się wrogiem prawdy.

Podjmując problem nadinterpretacji, Umberto Eco zauważył, że tekst jest czymś więcej niż tylko parametrem wykorzystywanym do potwierdzenia interpretacji, jest przedmiotem przez nią *de facto* stwarzanym. Interpretacja „ma postać zamkniętego koła, ponieważ potwierdza się na podstawie tego, co sama zbuduje”<sup>113</sup>. Nie ulega wątpliwości, że w przypadku uwag Wołkowskiego było to wyciągnięcie takich wniosków z wypowiedzi Swieżawskiego, takie odczytanie jego intencji, które potwierdzało się dobrze w ich interpretacji zbudowanej przez Tischnera w *Tomizmie bez mitologii* i w odpowiednio dobranych przez Wołkowskiego cytatach z *Filozofii, teologii i duszpasterstwa*. Swieżawski w tym odczytaniu jawił się jako autor niedostrzegający anachronizmu tomistycznej siatki pojęciowej, nieadekwatnej do doświadczeń współczesnego człowieka; ignorujący wysiłek zwolenników kierunków filozoficznych innych niż arystotelesowsko-tomistyczny wkładany w dążenie do prawdy

113 U. Eco, *Nadinterpretowanie tekstów*, w: U. Eco et al., *Interpretacja i nadinterpretacja*, przeł. T. Bieroń, Kraków 2008, s. 73.

i wypowiedzianie jej w języku zrozumiałym dla współczesnych. Miał być uprzedzony do antropologicznego zwrotu we współczesnej myśli chrześcijańskiej; przedwcześnie (zanim ujawnił pełnię swych możliwości) widzieć w nim antropocentryzm i kurczowo trzymać się postawy realistycznej, przedmiotowej, paraliżującej rozwój myśli nowej – cennej i potrzebnej.

Otóż naświetlana w narracji Wołkowskiego jako konserwatywna, by nie powiedzieć: tradycjonalistyczna, retoryka tekstu Swieżawskiego „musiała wzburzyć doc. dr. J. Tischnera”, uznanego za wpływowego reprezentanta niebezpiecznych, bo progresywnych trendów, i skłonić do stanowczej reakcji. Wołkowski wynotował z niej kilka obszernych fragmentów, po czym całość swoich uwag podsumował następująco: „I tak oto spotkało tomistów to, na co zasłużyli swą »klerkowską« wyniosłością. Najmniej mądrą rzecz zrobiliby jednak tomiści, gdyby porażeni bezceremonialnością Tischnera »wyniośle« nie odpowiedzieli na kilka podstawowych spraw poruszonych w jego artykule”<sup>114</sup>.

## Historia i praktyka tomizmu

Była to celowa i skuteczna prowokacja. Trudno bowiem o lepszą egemplifikację przysłowia o stole i nożycach niż włączenie się trzy miesiące później Mieczysława Gogacza w toczącą się już na dobre dyskusję. Chętnie zabierający głos filozof z ATK, nawiązując otwarcie do zachęty Wołkowskiego, zaprezentował na łamach „Życia i Myśli” swoje stanowisko, które określił w tytule: *Nieporozumienia w wystąpieniu Tischnera przeciw Swieżawskiemu*.

Na wstępie zwierzył się czytelnikowi, że początkowo nie zamierzał wypowiadać się na temat tekstu Tischnera, efektownego wprawdzie werbalnie (walory literackie jego publicystyki doceniał), ale żenującego bezradnością i poziomem argumentacji: „uważałem – wyznawał – że przecież nie dobija się samobójcy”<sup>115</sup>. Zelektryzowany

114 J. Wołkowski, *Filozoficzny pluralizm...*, s. 95.

115 M. Gogacz, *Nieporozumienia w wystąpieniu Tischnera przeciw Swieżawskiemu*, „Życie i Myśl” 1977, nr 9, s. 103.

wszakże pierwszymi reakcjami na dwugłos Swieżawski – Tischner, zwłaszcza reakcją Wołkowskiego, sympatyzującego wyraźnie z autorem *Tomizmu bez mitologii*, zaczął „martwić się nieporozumieniami”. Stąd wzięła się jego riposta, zorientowana na zdemaskowanie przeinaczeń Tischnera, ponownie, jak się okazało, zyskujących posłuch. Wskażę za autorem *Nieporozumień...* najistotniejsze z nich.

Tischner – przypomnę istotne elementy jego stanowiska – przedstawiał tomizm jako niebezpieczny dla współczesnej myśli religijnej, ciasny przeżytek, zamknięty w hermetycznej problematyce własnej, ślepy na wewnętrzną prawdę cierpiącego człowieka, społeczny kontekst jego życia, niepodatny na osąd i korektę z perspektywy ludzkich sumień. Głosząc kres tomistycznego pomostu między chrześcijaństwem a światem, kwestionował sens uprawiania z pobudek czysto teoretycznych przebrzmiałej jakoby już od dawna filozofii metafizycznej. Podważał stanowczo niejasne roszczenia tomistycznych klerków do odgrywania uprzywilejowanej roli w kształtowaniu formacji ludzi wierzących, przy jednoczesnym ostentacyjnym odcinaniu się przez nich od realizacji funkcji duszpasterskich.

Czy jednak tomizm – zastanawiał się Gogacz – istotnie tak znacząco zdominował dzieje doktrynalne katolicyzmu, że po stuleciach swojego rzekomo destrukcyjnego monopolu to on właśnie ponosi odpowiedzialność za wyeksponowany przez Tischnera kryzys? Zdaniem filozofa z ATK przeczą temu fakty historyczne. Z przykuwającego uwagę czytelnika zarysu dziejów recepcji myśli Akwinaty, który zaprezentował w *Nieporozumieniach...* wynikało jasno, że od potępień z 1277 roku, zakazujących głoszenia egzystencjalnej teorii Boga i człowieka (tych wątków metafizyki Tomasza, które odróżniały ją od metafizyki Stagiryty), do ponownego ich odkrycia w dwudziestym wieku przez Maritaina i Gilsona, doktrynalnie dominował w myśli chrześcijańskiej/katolickiej nie tomizm, lecz... neoplatonizm i szkotyzm. Ten ostatni, podbudowany „przyrodniczymi” analizami Bacona, zwyciężyć miał w czternastym wieku, powielając neoplatonizującą metafizykę kosmosu Awicenny, a w piętnastym stuleciu, za sprawą Kajetana, przekształcić się w arystotelizm chrześcijański, „w którym nad neoplatonizmem przeważał arystotelizm wykładany w terminologii Toma-

sza"<sup>116</sup>. Uczniów Tomasza – pisał Gogacz – „internowano” w klasztorach; metafizykę bytu oraz koncepcję Boga jako samoistnego istnienia, która prowokowała do przebudowy teologii, zarzucono i z czasem całkowicie zapoznano. Ze szkotystycznego neoplatonizmu zaś wyrosła później cała filozofia nowożytna – Kartezjusz i jego kontynuatorzy; empiryzm brytyjski, Kant i Husserl przejęli „bezkrytycznie” jego dualistyczną koncepcję człowieka. Co więcej, wbrew pozorom nic nie zmienił w kwestii preferencji doktrynalnych dwudziestowieczny renesans autentycznej myśli Akwinaty. Współcześni teologowie nie poszli bowiem za nowym, źródłowym odczytaniem Tomasza, dokonany przez Gilsona i Maritaina. Pociąga ich bardziej – pisał Gogacz – egzystencjalizm, strukturalizm lub hermeneutyka. Krótko mówiąc, nie było i nie ma teologii budowanej poważnie na właściwie zrozumianym tomizmie<sup>117</sup>. Czy zatem tomizm kiedyś rzeczywiście kształtował chrześcijaństwo? „Właśnie nigdy”<sup>118</sup> – stwierdzał jednoznacznie, dystansując się w ten sposób od opinii i stereotypów utrwalających się w świadomości uczestników i obserwatorów dyskusji. Swieżawski, przypomnę, uważał, że to ideologizacja tomizmu przekreśliła jego szanse na twórczą obecność w głównych nurtach filozofii epoki nowożytnej. Swoimi uwagami Gogacz sugerował natomiast, że realne powody tej absencji były *stricte* filozoficznej natury: „Wydaje się – diagnozował – że tragedią chrześcijaństwa i kultury współczesnej jest brak zidentyfikowania w nich i poddania refleksji neoplatońskich założeń oraz właśnie ciągle odsuwanie się od tomizmu w sferę konstrukcji myślowych”<sup>119</sup>. Filozoficzną ceną za zerwanie z tomizmem (filozoficznym realizmem) jest bowiem utrata kontaktu z realną rzeczywistością – a tomizm taki kontakt proponuje – i zamknięcie się w sferze fikcji, konstrukcji poznającego podmiotu, który odwracając relację poznawczą „z kierunku byt – intelekt na kierunek intelekt – byt”, stwarza/konstruuje *de facto*, a nie poznaje rzeczywistość. Jest to, powtórzę, pokłosie neoplatońskiego szkotyizmu,

116 Ibidem, s. 104.

117 Ibidem, s. 105.

118 Ibidem.

119 Ibidem.

cecha filozofii nowożytnej i domena filozofii współczesnej. Nie tomizm zatem:

ponosi odpowiedzialność za tak zwany współczesny kryzys chrześcijaństwa. Tę odpowiedzialność – powiada Gogacz – ponosi platonizm i w różnych wersjach neoplatonizm, łącznie z Kartezjuszem, Kantem, a więc – dodawał – raczej mistrzowie doc. J. Tischnera<sup>120</sup>.

W związku z tym co z podnoszonymi przez filozofa z Łopusznej, rzekomo racjonalnymi, powodami odejścia filozofów nowożytnych i współczesnych od filozofii tomistycznej? Nie odchodzili oni od niej nigdy – czytamy w *Nieporozumieniach...* – gdyż nigdy się z nią nie zetknęli, „nigdy nie zetknęli się z poważnie uprawianą metafizyką”<sup>121</sup>. Ów antymetafizyczny impas w filozofii przełamał dopiero Gilson.

Przedstawiony przez filozofa z ATK w telegraficznym skrócie wycinek dziejów filozofii, jego autorskie rozumienie dróg recepcji myśli Tomasza i wynikająca z tego negatywna odpowiedź na pytanie o realny wpływ tomizmu na dzieje doktrynalne katolicyzmu, na pytanie o faktyczność „chrześcijaństwa tomistycznego”, wreszcie o odpowiedzialność za stwierdzany przez Tischnera współczesny tegoż chrześcijaństwa kryzys – wszystko to, choć wzbudzać mogło i wzbudzać może nadal odruchowy sprzeciw modelowego adresata Tischnerowskich tekstów, skłania do zastanowienia. Nie miejsce tu oczywiście, aby rozstrzygać kwestię: co to w istocie jest tomizm i jaka była jego rzeczywista historia? Odpowiedzi na te pytania komplikuje na pewno historyczna wielość tomizmów, wpisujących się w tę samą tradycję, różnie też tę tradycję pewnie odczytujących. Gogacz w każdym razie, *pro domo sua*, z całą pewnością ją przemyślał. Warto jednak rozważyć krótko pytanie, w jakim sensie mamy tu do czynienia z hipostazami, przed którymi (była już o tym mowa) przestrzegał historyków filozofii Swieżawski, zalecający podczas operowania pojęciami ogólnymi (w tym wypadku

---

120 Ibidem.

121 Ibidem, s. 107.

takimi, jak np. tomizm, szkotyzm, neoplatonizm) daleko posuniętą ostrożność i trzymanie się zawsze maksymalnie blisko rzeczywistości historycznej<sup>122</sup>. Przyglądamy się bowiem sporom filozofów, którzy nieskrępowani rygorami profesjonalnej, akademickiej dyskusji wypowiadają się w publicystycznej, często pamfletowej formie. Czy zatem mamy w tej fazie sporu do czynienia z tomizmem Tischnerowskim, może i Gogaczowskim, czy też przeciwnie – mimo publicystycznej formuły dyskusji jednak z trafnym ujęciem rzeczywistości historyczno-filozoficznej (składających się na nią faktów, zjawisk i procesów)?

Można w związku z tym zauważyć, że stanowisko autora *Nieporozumień...* jest zbieżne ze stanem historyczno-filozoficznej świadomości, którą osiągnęli historycy filozofii ze szkoły lubelskiej w wyniku badań dziejów metafizyki. Wystarczy skonfrontować je na przykład, kontekstowo, z analizą Swieżawskiego pt. *Studium Św. Tomasza u dominikanów w XV wieku*, w której odnajdujemy szereg uwag na temat osobliwości wczesnej recepcji filozofii Akwinaty, wystudiuowanych ze źródeł oraz ich monograficznych opracowań, aby utwierdzić się w przekonaniu, że poglądy Gogacza, choć mogły niejednego czytelnika zaskoczyć, są historycznie uzasadnione<sup>123</sup>. Wszelako z historycznofilozoficznego punktu widzenia wskazać można w nich dwa ograniczenia. Pierwsze to bardzo wąskie rozumienie tomizmu – związanie go niemal wyłącznie z metafizyką *esse* (wraz z jej aspektami teologicznymi), w której, zdaniem współczesnych interpretatorów Tomasza idących za Gilsonem, wyraził się jego filozoficzny geniusz. Tak rozumiany tomizm *de facto* nie miał historii: był bowiem Tomasz, potem przez wieki pustka błędnych interpretacji i dopiero w dwudziestym wieku Gilson przechwytyjący centralną intuicję myśli Akwinaty oraz

122 S. Swieżawski, *Z problematyki metodologicznej badań filozofii XV wieku*, „Roczniki Filozoficzne” 1965, t. 13, z. 1, s. 43–49.

123 S. Swieżawski, *Studium Św. Tomasza u dominikanów w XV wieku*, „Roczniki Filozoficzne” 1969, t. 17, z. 1, s. 19–40. Można wskazać również historycznofilozoficzne studia M.A. Krąpca, składające się – obok tłumaczenia i komentarza do *De ente et essentia* Tomasza z Akwinu – na książkę *Byt i istota* (Lublin 1994), w której odnajdujemy szereg uwag historycznych dotyczących dziejów metafizyki i tomizmu.

naśladowcy/kontynuatorzy Gilsona. Albo też miał historię na opak, tzn. historię „błędów”, zaniechań, odchodzenia od najważniejszych filozoficznych idei Tomasza. Takie podejście – nie jest to oczywiście błąd – zakłada mocne preferencje filozoficzne/problemowe historyka (takie miał z pewnością filozof z ATK), skłania również do szukania w jego uwagach potwierdzenia określonego projektu filozoficznego. Drugie ograniczenie jest konsekwencją pierwszego. Oczywiście można uznać tę rzeczywistą, wielopostaciową recepcję myśli Akwinaty za pasmo filozoficznych błędów (*ergo*: nie za dzieje tomizmu w pełnym tego słowa znaczeniu, lecz na przykład jego szkotystycznych lub neoplatonickich wypaczeń, arystotelizmu wyrażanego w terminologii Tomasza etc.), ale wciąż jest ona częścią historycznej prawdy – tak przecież filozofowano, nawiązując tak lub inaczej do Tomasza. O czym zatem mowa – o historii prawdy czy o historii prawdziwej<sup>124</sup>?

Z punktu widzenia specyfiki omawianej dyskusji we wszystkich tych kategoryzacjach widzieć można jednak użyteczne uproszczenia, które trzeba zrozumieć i usprawiedliwić sytuacyjną potrzebą skrótu – wymogami/ograniczeniami skondensowanej polemicznej wypowiedzi oraz tym, że Tischner swoje krytyki „tomizmu” adresował wprost do polskich tomistów egzystencjalnych, którzy w tomizmie Tischnerowskim nie potrafili się odnaleźć. To w ich imieniu wypowiadał się Gogacz.

Czym natomiast byłby w omawianym kontekście polemicznym tomizm Tischnerowski? Jego ideową zawartość rekonstruowałem wcześniej na podstawie głosów, które zabierano w opisywanym sporze. Jakkolwiek go jednak rozumieć i oceniać, stanowił od pewnego momentu wyraźnie widoczny element filozoficznej autokreacji Tischnera, do której każdy filozof ma wprowadzić prawo, ale która wiąże się z ryzykiem, bo brać trzeba za nią pełną odpowiedzialność. Stanowił zatem czynnik budowania jego tożsamości filozoficznej, pozycjonowania się w polskim polu filozoficznym przez wskazanie tradycji, którą uważał za własną, ale i przez wskazanie tego, co mu filozoficznie obce, nie do przyjęcia, czyli tomizmu właśnie. Mógłby

124 Zob. B. Skarga, *Złudzenia i nadzieje historyka filozofii*, w: eadem, *Przeszłość i interpretacje*, Warszawa 1987, s. 42–60.

ktoś powiedzieć, że filozof z Łopusznej nie był w tym odosobniony – słuchacze wykładów ojca Krąpca, pamiętający na przykład jego uwagi na temat wpływu kartezjanizmu na filozofię nowożytną, wiedzą, o co chodzi. W tym przypadku wytłumaczyć można taką praktykę wymogami sugestywnej dydaktyki. Problem pojawia się wówczas, gdy słuchacze, na mocy argumentu z autorytetu, traktują tego typu karykatury poważnie<sup>125</sup>.

W rozmowie z Adamem Michnikiem i Jackiem Żakowskim Tischner wielokrotnie wskazywał źródła własnych inspiracji – czytał Husserla, zgłębiał myśl Heideggera i Ricoeura, studiował Levinasa, tomizmu zaś uczył się w seminarium oraz podczas studiów na ATK od cenionego Kazimierza Kłósaka i szybko do tomizmu się zraził. W dyskusji panelowej podczas konferencji „Józefa Tischnera refleksja nad życiem publicznym”, inaugurującej działalność Instytutu Myśli Józefa Tischnera w 2004 roku, sprowokowany pytaniem Tadeusza Biesagi: „Czy Tischner krytykując tomizm, dostrzegał odmienną metodę filozoficzną swego adwersarza i potrafił w obrębie tej metody formułować argumenty?”<sup>126</sup>, Ryszard Legutko, patrząc na spór z boku i z dystansu czasowego, nie dowierzając, że patron konferencji mógł nie czytać św. Tomasza, stwierdził, że styl jego polemik z tomizmem (w warstwie rekonstrukcji i argumentacji wysoce go niezadowolającej) osobiście go drażnił i irytował, był „zwykłą grą, w którą bawią się niektórzy od wielu dziesięcioleci”<sup>127</sup>. Otóż jeżeli była to gra, to bardziej realną stawką

125 Przypomnę np. hiperboliczną opinię wyrażoną przez Tischnera w rozmowie z Michnikiem i Żakowskim, mającą uwiarygodnić w oczach interlokutorów (trzeba powiedzieć z dobrym skutkiem) jego antytomistyczną postawę: „Z tomistycznych tekstów zacząłem się dowiadywać, że wszystko, co stało się w Europie od czasów Kartezjusza, to intelektualne śmieci, które nadają się tylko do wyrzucenia”. A. Michnik, J. Tischner, J. Żakowski, *Między Panem a Plebanem*, Kraków 1995, s. 78.

126 *Bądź wolność Twoja. Józefa Tischnera refleksja nad życiem publicznym*, red. J. Jagiełło, W. Zuziak, Kraków 2005, s. 121.

127 Ibidem, s. 122. „Chcę po prostu powiedzieć – mówił Legutko – że jeśli się polemizuje z jakimś kierunkiem filozoficznym, to trzeba ten kierunek zaprezentować najpierw od najmocniejszej strony i dopiero potem wskazać na jego słabości. [...] Jeśli sięgniemy w każdy kierunek dostatecznie głęboko, to zawsze znajdziemy w nim coś groźnego. Wszystkie oryginalne, wielkie myśli

omawianych dyskusji niż wolność myślenia w Kościele – którą przecież wielu kapłanów filozofów, z Tischnerem na czele, mogło cieszyć się po Soborze Watykańskim II *de facto* bez skrępowania – była, powtórzę, filozoficzna tożsamość autora *Tomizmu bez mitologii*, która obok pozytywnych, potrzebowała także i negatywnych układów odniesienia. I choć Legutko nie powątpiewał w lektury tomistyczne Tischnera, to nieco bardziej precyzyjnie dookreślał ich charakter podczas tej samej dyskusji Kłoczowski:

Tischnera znajomość św. Tomasza – wyjaśniał – była znajomością wyniesioną z seminarium duchownego. Jako młody ksiądz, Tischner poszedł do ludzi i stwierdził, że nie może mówić do nich językiem filozofii tomistycznej, ponieważ oni nie rozumieją tego języka. Tischner nabrał tedy przekonania, że język tomizmu jest „niewydolny” jako narzędzie duszpasterskie. Podkreślam tu – dawał – psychologiczne tło filozoficznego wyboru Tischnera<sup>128</sup>.

Tu jednak pytanie: czy (lub w jakim sensie) na język filozofii duszpasterz w swojej posłudze jest skazany? Dostrzegł je Gogacz, w którego opinii Tischner przecenił znaczenie filozoficznego pomostu między człowiekiem a chrześcijaństwem. Doświadczenie religijne, dawał do zrozumienia w *Nieporozumieniach...*, obyć się może zupełnie bez filozoficznego medium. Jedynym – koniecznym i wystarczającym – pomostem wiodącym do chrześcijaństwa jest Chrystus/Bóg. Filozofia może odegrać tu rolę służebną i pomocniczą: uczyć rozumienia rzeczywistości, ułatwiać decyzje wy-

---

mogą stać się niebezpieczne, ale to nie zależy od nich samych, lecz od tego, kto je interpretuje w ten sposób, aby osiągnąć zamierzony przez siebie cel”. To oczywiście kwestia subiektywnej oceny piszącego te słowa, ale z punktu widzenia tych trafnych spostrzeżeń znacznie bardziej wydają się przekonujące (bo dające się łatwo zweryfikować empirycznie) uwagi Świeżawskiego na temat realnych niebezpieczeństw ideologizacji tomizmu, która namacalnie zaciążyła na losach katolicyzmu po Soborze Trydenckim i wciąż stanowiła, jego zdaniem, pokusę dla zachowawczych środowisk kościelnych po Soborze Watykańskim II, niż dyskusyjne (*vide* V. Possenti i inni) zagrożenia, które nieść miało ze sobą tzw. chrześcijaństwo tomistyczne.

128 Ibidem.

boru Boga, metanoję – „i to jest jej duszpasterska funkcja”<sup>129</sup> – nie zastąpi jednak „wiary i miłości”. Równie surowo, przypominę, po okresie młodzieńczej fascynacji tomizmem, oceniał duszpasterską efektywność filozofii katolicki inteligent – Tytus Faytt. Gogacz, w zgodzie z uwagami Swieżawskiego, nie oczekiwał od tomizmu – z całą pewnością słusznie – wkraczania między człowieka i Boga, lecz najwyżej towarzyszenia ich relacji, stwarzania możliwości adekwatnego wyjaśnienia rzeczywistości, którą realnie istniejący Bóg i realnie istniejący człowiek współstanowią. Istotna była dla niego prawda o tejże rzeczywistości – wiedza. Dostosowanie filozofii do sumienia cierpiącego człowieka nie miało tu nic do rzeczy. Nie znaczy to – stwierdzał Gogacz – że tomiści są ślepi na cierpienie człowieka i biedy tego świata. Oświadczał, że sam zajmował się tymi kwestiami (wskazywał konkretne publikacje własne) tyle tylko, że widział dla nich miejsce nie w obrębie filozofii/metafizyki, lecz antropologii filozoficznej, psychologii teoretycznej i w ascetyce. Tischnera „filozofia nadziei”, którą doceniał, była dla niego właśnie przypadkiem ascetyki uprawianej metodą „egzystencjalno-fenomenologiczną”, ale nie filozofią *par excellence*, porównywalną z metafizyką, i takiego złudzenia nie powinno się, uważał, stwarzać.

Nie ulega wątpliwości, że podkreślając „różnicę w sposobie myślenia” między Tischnerem a tomistami, Gogacz dążył do wykazania, że nie jest on filozofem we właściwym tego słowa znaczeniu. Myślenie autora *Tomizmu bez mitologii* było dlań ametafizyczne, miało się dokonywać na drodze od intelektu do rzeczy, w perspektywie celów i wartościujących opisów, użyteczności i praktyki – było po prostu neoplatonizmem<sup>130</sup>.

## Oblicza pluralizmu

Obszerny artykuł *Wartość pluralizmu*, opublikowany przez Jerzego Wołkowskiego na łamach październikowego „Życia i Myśli”, stanowił generalną krytykę poglądów Gogacza, wyrażoną wszakże

129 M. Gogacz, *Nieporozumienia...*, s. 105.

130 Ibidem, s. 108–109.

w retoryce intelektualnego partnerstwa. Ponownie do głosu doszła w nim sugestia (jak wcześniej w wypowiedziach Tischnera, później zaś, jak zobaczymy, także Karola Tarnowskiego), jak sądzić, całkowicie błędna jako generalizacja – że głos Gogacza jest *de facto* głosem polskiego tomizmu egzystencjalnego *tout court*. Tak wypowiedzi filozofa z ATK były przez jego adwersarzy odbierane i przedstawiane. Jest to uzasadnione w tym sensie, że autor *Nieporozumień...*, prostując z zapalem błędne, jego zdaniem, opinie na temat tomizmu, wcielał się w jego zdeklarowanego rzecznika, przemawiał przy tym – co z pewnością prowokowało do reakcji – z dużą pewnością siebie. Zauważyć również trzeba, że w tym okresie Gogacz rafinował własne stanowisko filozoficzne, określane jako „tomizm konsekwentny”, którego zapowiedź znawcy jego twórczości odnajdują już w pracy *Istnieć i poznawać* z 1969 roku<sup>131</sup>. Gogacz miał szeroką wiedzę historyczno-systematyczną na temat współczesnych metamorfoz i różnorodności form recepcji myśli św. Tomasza – znane są jego publikacje na ten temat – przyjmując jednak, że zabierając głos jako tomista, wyrażał przede wszystkim własne rozumienie Akwinaty.

Otóż Wołkowski – publicysta interesujący się filozofią pracy, nieparający się jednak profesjonalnie filozofią (choć, jak się zdaje, filozoficznie wykształcony), przyglądający się z peryferii bataliom o centrum rodzimego pola filozofii chrześcijańskiej – zareagował nie tylko na tezy *Nieporozumień...*, lecz także na poglądy filozoficzne wyrażane w innych publikacjach ich autora. Zareagował w ten sposób, że rozwijał główne tezy swojej wcześniejszej publikacji: *Filozoficzny pluralizm czy tomistyczny monizm?*, którą sprowokował do polemiki Gogacza. Czynił to w zaangażowany sposób, ze swadą i rozwlekłe, wykorzystując, jak się zdaje, nadarzającą się okazję, by zaprezentować się jako publicysta o szerokich horyzontach. Skupię się na tych wątkach wypowiedzi Wołkowskiego, które wydają się dla *Wartości pluralizmu* zasadnicze z punktu widzenia omawianych tu spraw.

131 A. Andrzejuk, M. Zembrzusi, *Mieczysław Gogacz jako twórca tomizmu konsekwentnego*, [https://www.katedra.uksw.edu.pl/opera/tom\\_11/wprowadzenie.pdf](https://www.katedra.uksw.edu.pl/opera/tom_11/wprowadzenie.pdf), s. 7 (dostęp: 3.04.2024).

Otóż oprotestował on przede wszystkim Gogacza, a więc i tomistyczną – na mocy wskazanego mechanizmu polemicznej generalizacji – metodę polemiki. Analizę zorientowaną na tropienie „błędów filozoficznych” oraz wyrażanie w ten sposób i utwierdzanie się w słuszności zajmowanego stanowiska. Chodziło Wołkowskiemu o mankamenty krytyki zewnętrznej – te same, które dostrzegła w polemicznych wypowiedziach Gogacza trzy lata wcześniej Stanisława Grabska – polegające, przypomnę, na nieumiejętności spojrzenia na odmienne typy doświadczenia filozoficznego inaczej niż tylko przez pryzmat własnego stanowiska filozoficznego<sup>132</sup>. Innymi słowy, chodziło o ujmowanie filozoficznych doświadczeń innych za pomocą własnych kategorii oraz schematów poznawczych, przymierzanie ich do własnej siatki kategorialno-problemowej i odrzucanie, gdy do niej nie pasują<sup>133</sup>. Nie sprzeciwiając się filozoficznej krytyce w ogóle, jej sens Wołkowski widział (jak wcześniej Grabska, którą, ma się wrażenie, niemal cytuję) inaczej:

niechże będzie to krytyka r o z u m i e j ą c a, tzn. choćby zbliżająca się do rzeczywistego problemu dostrzeżonego w danym systemie filozoficznym – i w tej perspektywie dopiero wtedy podejmująca ocenę jego rozwiązania. A już w żadnym wypadku nie może to być krytyka, która własną siatkę pojęć i kategorii, stworzonych dla określonego wąskiego oglądu rzeczywistości, nakłada na inną koncepcję filozoficzną, która zgłębił inny aspekt uczyniła wyróżnikiem swych badań i która badania te formułuje w swym własnym ściśle określonym języku<sup>134</sup>.

Uwagi brzmią przekonująco, ale spróbujmy zrozumieć filozofa z ATK. Surowo, jak widzieliśmy, oceniano jego publicystykę filozoficzną (jej jakość, styl, klarowność, oddziaływanie), ale ujawnił się on w licznych polemikach z przeciwnikami tomizmu – zaznaczam, tylko do tych polemik się odnoszę – jako rasowy filozof, który (meta)-filozofowanie traktuje jak Henryk Elzenberg – jako „stan wojny”.

132 Zob. S. Grabska, *Jedna czy wiele filozofii?*, „Więź” 1974, nr 6, s. 32.

133 J. Wołkowski, *Wartość pluralizmu*, „Życie i Myśl” 1977, nr 10, s. 34–37.

134 Ibidem, s. 33, podkreśl. – J.W.

Skoro problem wypłynął ponownie, warto raz jeszcze zauważyć, że filozof ma prawo (może nawet po prostu inaczej się nie da) do rozpatrywania koncepcji innych przez pryzmat własnego doświadczenia filozoficznego. Taką postawę wobec tomizmu zajął przecież i Tischner, przykładając tomizm do własnej koncepcji filozofii, gdy recenzował książkę Krąpca *Ja człowiek*. W takim myśleniu – pamiętajmy, że podjętym na użytek publicystycznej polemiki – obecny jest żargon, skrót myślowy, szkolny (ale i własny) idiom argumentacyjny, odruch szukania w koncepcjach i kategoriach innych filozofów założeń oraz implikacji metafizycznych – czy trafnie odczytanych to już inna sprawa – i namiętne dyskutowanie z nimi, gdy wydają się problematyczne lub błędne.

Wołkowski, wracam do jego polemiki, dyskutując z tomizmem w wykładni Gogacza – przedstawiał go czytelnikom „*Życia i Myśli*” jako tomizm po prostu – w miejsce „narcyzmu filozoficznego” i „zadziwiającej nietolerancji w tomistycznym sposobie myślenia” postulował, jak wcześniej Grabska, filozoficzny pluralizm:

który nie jest w filozofii wyrazem ustępstwa sytych prawdą na rzecz błędzących [...], ale który ze względu na aspektowość ludzkiego poznania jest zasadą, jest metodą dochodzenia do prawdy. [...] Nie chodzi o tolerancję – dodawał – chodzi o wielość dróg do prawdy, która jest jedna<sup>135</sup>.

Jak inni doceniał źródłowe doświadczenia filozoficzne tomizmu, uważał, że odkrył on niezwykle ważny aspekt rzeczywistości, ale – to, jego zdaniem, mankament – zabsolutyzował swój punkt widzenia, a rozbudowaną w system refleksją własną unieważniał jako filozoficzny błąd doświadczenia i osiągnięcia poznawcze innych tradycji. W polemicznym głosie publicysty „*Życia i Myśli*” pojawił się zatem ponownie zarzut kurczowego trzymania się własnej koncepcji filozofii i będąca jego konsekwencją praktyka krytyki zewnętrznej innych opcji teoretycznych. Co ciekawe, w 1982 roku – wybiegnę na chwilę w przyszłość – odnotować można odwrócenie tego argumentu. Zarzut permanentnej krytyki zewnętrznej, tym

---

<sup>135</sup> Ibidem, s. 37.

razem tomizmu, skierował pod adresem Tischnera tomista Wojciech Chudy, kojarząc go także – jak Grabska i Wołkowski – z postulatem pluralizmu. Uzasadniał go, podobnie jak redaktor „Życia i Myśli”, „aspektowością ludzkiego poznania” oraz potrzebą szukania komplementarności, a nie zasadniczych sprzeczności między filozofiami<sup>136</sup>. Ale i Tischnerowi brakowało rzetelnej krytyki wewnętrznej jego filozoficznych propozycji. Narzekał bowiem po latach w rozmowie z Anną Karoń-Ostrowską, zapisanej w książce *Spotkanie*: „Napisałem w swoim życiu dość dużo artykułów, ale nie pojawił się żaden poważny, krytyczny wobec mnie tekst, w którym, jak to się mówi, złapano by byka za rogi”. I wyjaśniał, jakiej polemiki oczekiwał, a nie doczekał się od swoich adwersarzy:

Podejmując z kimś polemikę [...], trzeba zaakceptować proponowaną przez autora tekstu metodę – w moim przypadku: fenomenologię albo hermeneutykę – i podjąć rozmowę z jakiegoś konkretnego punktu. Inaczej jest to ciągle mijanie się. Krytykowanie kogoś z zupełnie innej perspektywy badawczej mija się z celem i uniemożliwia twórczą rozmowę<sup>137</sup>.

Okazuje się zatem, że przedstawiciele każdej ze spierających się stron – uwaga ta nie dotyczy Grabskiej, która w spór na temat perspektyw filozofii chrześcijańskiej się nie angażowała – od pewnego przynajmniej momentu dostrzegali mankamenty dotyczącej ich krytyki, domagali się od oponentów analitycznej empatii, pluralizmu, akceptacji, jednocześnie jednak nie byli w stanie dać adwersarzom tego, czego im samym brakowało. Historię tych praktyk trafnie ujmuje omówiona krótko w poprzednim podrozdziale wymiana zdań podczas konferencji inaugurującej działalność Instytutu Myśli Józefa Tischnera na temat Tischnerowskich dyskusji z tomizmem, które Ryszard Legutko sprowadził ostatecznie po prostu do gry.

136 W. Chudy, *O silne serce kultury (polemika syntetyzująca z ks. Józefem Tischnerem)*, „Znak” 1982, nr 329, s. 242–253.

137 *Spotkanie. Z ks. Józefem Tischnerem rozmawia Anna Karoń-Ostrowska*, Wydawnictwo Znak, Kraków 2008, s. 125.

Wartość pluralizmu kilka miesięcy później doczekała się odpowiedzi filozofa z ATK pt. *Będziemy dalej filozofować*, opublikowanej na łamach „Życia i Myśli”. Riposta osnuta została wokół twierdzenia, że Wołkowski walcząc o pluralizm, w istocie go niszczy, „proponując odstępstwo od filozofii na rzecz utożsamienia jej z całą wiedzą o kulturze”. Dzieje się tak dlatego, że nazwą „rzeczywistość” obejmuje byty realne i ludzkie wytwory. Nie ma w związku z tym pluralizmu – osobno filozofii i kultury, jest natomiast kartezjański postulat jednej wiedzy o wszystkim, jednej metody badawczej, aplikowanej do bytów realnych i analizy wytworów. Można widzieć w tym pomieszanie dyskursów lub chwyt polemiczny. Wołkowskiemu bowiem (wcześniej Grabskiej), Tischnerowi, później zaś także Chudemu chodziło o pluralizm teorii, metod, perspektyw, stylów filozofowania w obliczu wieloaspektowości rzeczywistości i różnorodności przyjmowanych założeń wstępnych filozofowania. Gogacz natomiast akcentował potrzebę (w imię „jakiegoś ładu w ludzkiej wiedzy”): „odróżnienia filozofii i kultury, bytów realnych od wytworów człowieka”. Bronić trzeba człowieka – stwierdzał – któremu zagraża utożsamienie z jego wytworami, urzeczowienie:

Gdy nie rozpozna się tych różnic – pisał filozof z ATK – wtedy nie znajdzie się podstaw do odróżnienia człowieka od stołu, a nawet stołu od utworu muzycznego. I wtedy, tak jak to jest w strukturalizmie, czy we wszystkich filozofiach monistycznych, identycznie zbudowane byty można odróżnić tylko przez przypisanie im wartości, jako ich funkcji lub celu, które wyznacza im nasz intelekt<sup>138</sup>.

Nieuwzględnianie pluralizmu bytowego skutkuje nieodróżnianiem stwarzania i tworzenia, nieodróżnianiem „dwóch źródeł informacji o świecie, dwóch zupełnie odrębnych relacji: byt – intelekt jako relacja wyznaczająca filozofię pierwszą i problem stwarzania, od relacji: intelekt – byt, która umożliwia rozumienie kultury, a nie realnych bytów”<sup>139</sup>. Według Gogacza Wołkowski, jak Tischner, faworyzował relację: intelekt – byt, metodologicznie bezpodstawnie.

<sup>138</sup> M. Gogacz, *Będziemy filozofować dalej*, „Życie i Myśl” 1978, nr 1, s. 44.

<sup>139</sup> Ibidem, s. 45.

To intelekt – rekonstruował mechanizm jego myślenia – konstituuje wytwory i konstituuje byty realne. Tworzy je. Wszystko jest wynikiem poznawczej i twórczej działalności człowieka. W tej perspektywie identyczną klasę bytów przedstawiają ludzie i ich wytwory. Właśnie nie ma już różnicy między bytami i wytworami, między filozofią i kulturą<sup>140</sup>.

Zdaniem Gogacza to jest właśnie monizm.

Filozof z ATK doliczył się w tekście Wołkowskiego sześciu błędów filozoficznych i rozprawił się z nimi w dwudziestopunktowej, drobiazgowej analizie metafizycznej, której nie będę tu jednak referował, gdyż przekroczyłoby to znacznie ramy oraz cele niniejszych uwag<sup>141</sup>. Uznał, w każdym razie, że przedsięwzięcie to usprawiedliwia tytuł jego tekstu, zaczerpnięty *notabene* z artykułu redaktora „Życia i Myśli”. „Będziemy filozofować dalej” właśnie ze względu na obecność tych błędów i dlatego, że nie można uciec od metafizyki; „będziemy filozofować dalej” jednak tylko wówczas, „gdy uwzględnimy istnienie w bycie, gdy uczynimy je przedmiotem analizy filozoficznej”<sup>142</sup>.

Do Wołkowskiego należał jednak przywilej zakończenia dyskusji. W tym samym numerze pisma, na kolejnych stronach wypowiedział się w tekście zatytułowanym *W odpowiedzi prof. Gogaczowi*. Był zupełnie, co łatwo odgadnąć, nieprzekonany argumentacją opo-nenta. Jak Gogacz jego, tak i on wypunktował Gogacza, wskazując na niekonsekwencje, niejasności oraz brak precyzji formułowanych twierdzeń. Trzeba zauważyć, że starał się wskazać przyczyny nieporozumień i uczynił to trafnie. Zatrzymał się jednak w pół drogi do porozumienia, bo jak Gogacz ciasno trzymał się własnego punktu

---

<sup>140</sup> Ibidem.

<sup>141</sup> Oto wyliczenie błędów Wołkowskiego: „1. Likwidujące pluralizm faworyzowanie relacji: intelekt – byt. 2. Utożsamienie stwarzania z tworzeniem, a w konsekwencji nieodróżnianie filozofii pierwszej od teorii poznania. 3. Mylenie metafizyki kosmosu z metafizyką bytu. 4. Utożsamienie podmiotu relacji z samym układem relacji. 6. Mylenie istnienia, jako czynnika razem z istotą współstanowiącego byt, ze sposobem istnienia, stanowiącym przeciwieństwo tylko wynik odniesienia jakiegoś bytu do innych bytów”. Ibidem.

<sup>142</sup> Ibidem, s. 46.

widzenia. *Bene intelligit, qui bene distinguit*. Obaj polemisci z pewnością znali to *dictum* – obaj rozróżniali, ale nie potrafili wznieść się ponad własne dystynkcje. Reagowali symetrycznie. Wyeksponują tylko jeden, ale kluczowy aspekt kontrowersji.

Wołkowski stwierdził, że co innego miał na myśli, gdy pisał o pluralizmie, i że to właśnie „pluralizm” Gogacza jest kryptomozmizmem:

Osobliwy [...] to pluralizm – wyjaśniał – który całą filozofię ogranicza tylko do jednego ujęcia rzeczywistości, który uznaje tylko jedną metodę i jeden bezpośredni przedmiot poznania filozoficznego [byt realny – M.T.], wszystkie inne zaś – po prostu wyłącza z zakresu filozofii. W moim odczuciu jest to monizm właśnie<sup>143</sup>.

Na tej między innymi podstawie uznał, że ma po prostu inną koncepcję bytu, a zatem i koncepcję filozofii. Podczas gdy Gogacz, jego zdaniem, utożsamiał „istnienie realne z istnieniem w ogóle, co prowadzi do wniosku, że tylko byt realny jest bytem”, on uważał, że kategorie bytu i istnienia są szersze niż kategoria bytu realnego i że kategoria „byt” „może i powinna obejmować wszystko, co istnieje [...], w tym również i wytwory”<sup>144</sup>. Wnioskował stąd, że nie ucieka od „istnienia” – jak imputował to autor *Będziemy filozofować dalej*, lecz przeciwnie – dostrzega wokół siebie więcej istnienia. I to jest stanowisko realistyczne, podczas gdy podejście Gogacza jest, dawał do zrozumienia, spekulatywne – konstruktywistyczne.

Nie wystarczy bowiem powoływać się na rzeczywistość. Idzie o to, czy powołujemy się na prawdziwą rzeczywistość, na faktycznie istniejącą rzeczywistość w całym jej bogactwie i skomplikowaniu, czy też powołujemy się na tzw. rzeczywistość, czyli własny konstrukt teoretyczny, który za rzeczywistość jest przedstawiany, względnie co do którego umówimy się, że jest rzeczywistością<sup>145</sup>.

143 J. Wołkowski, *W odpowiedzi prof. Gogaczowi*, „Życie i Myśl” 1978, nr 1, s. 56.

144 Ibidem, s. 57.

145 Ibidem, s. 59.

Wołkowski uważał, że dziś poznawcza droga do natury, do bytu realnego jest zapośredniczona – wiedzie przez kulturę, gdyż „sfera wytworów człowieka modyfikuje w istotny sposób ludzkie doświadczenie świata”<sup>146</sup>. To droga filozofii współczesnej.

Z doświadczenia tego – pisał – wyrasta zaś właściwe dla danego kierunku filozoficznego pytanie o rzeczywistość. Bo nie jest – moim zdaniem – tak, że filozofia chce tylko odwzorować rzeczywistość, że poznając rzeczywistość, [...] chce tylko i zawsze odpowiadać na pytanie: „jaka jest rzeczywistość?”. Uważam, że filozofia, konkretne jej kierunki odpowiadają na różnorodne „dlaczego” rzeczywistość jest taka, a nie inna<sup>147</sup>?

Do opisu zaś rzeczywistości w jej różnorodności (do pełnego jej rozpoznania) bardziej przydatne niż sama filozofia (poza fenomenologią) wydawały się Wołkowskiemu nauki szczegółowe – dla Gogacza nieprzydatne do analiz filozoficznych.

## Uczestnictwo i metafizyka

*Refleksje nad myśleniem i uczestnictwem*<sup>148</sup> to tekst przejrzyste skonstruowany, czytelny i ważny, a dla śledzącego omawiane debaty przewidywalny i zaskakujący zarazem. Choć Tischner ze swej strony podsumowuje w nim omawianą odsłonę sporu i odnosi się do niektórych opinii, wydaje się, że jego naczelną intencją nie była dyskusja z polemistami reagującymi na *Tomizm bez mitologii*. Nie oszczędzał ich wprawdzie w generalizującym osądzie, wyniosłe rozczarowany niesamodzielnnością myślenia, brakiem kompetencji, dezorientacją adwersarzy (całkowicie rozmiijających się, jak twierdził, z przesłaniem jego artykułu), a w przypadku Gogacza „absolutną samowystarczalnością” zwalnającą go, uważał, z obowiązku repliki.

<sup>146</sup> Ibidem.

<sup>147</sup> Ibidem.

<sup>148</sup> J. Tischner, *Refleksje nad myśleniem i uczestnictwem*, „Tygodnik Powszechny” 1977, nr 49, s. 1–2.

„Zamiast rzeczowych argumentów – pisał – zobaczyliśmy demonstrację uczuć, które utrudniały widzenie zagadnienia. Na aplauz jakiego czytelnika tu liczono?”. W związku z tak określonymi mankamentami dominuje w *Refleksjach...* dążenie autora do doprecyzowania i pogłębienia własnego stanowiska w sporze, które (u)kształtowało się, by nie powiedzieć: okrzepło, w toku dyskusji trwającej już od siedmiu lat. W artykule nie ma rewizji poglądów formułowanych wcześniej, nie ma też radykalizacji przekonań. Wszelako, jak zobaczymy, pod koniec tekstu zdaje się wybrzmiewać jednak i pojednawcza nuta.

Wydaje się, że przede wszystkim to krajowe pole filozoficzne oraz realia życia w Polsce drugiej połowy lat siedemdziesiątych stanowiły dla Tischnera naturalną przestrzeń filozoficznej samorealizacji i filozoficznego samookreślenia. Traktując tomizm (zwłaszcza egzystencjalny, dominujący wówczas) jako negatywny układ odniesienia, przyglądając się sposobowi obecności myśli tomistycznej „wśród nas”, sformułował w *Refleksjach...* własną koncepcję filozofii chrześcijańskiej, intencjonalnie zaangażowanej w ludzkie sprawy, podporządkowującej rozum teoretyczny, zorientowany na prawdę obiektywną („prawdę świata”), rozumowi praktycznemu, poszukującemu „prawdy człowieka” oraz dróg realizacji wartości etycznych. Dochodzi w tej koncepcji do głosu ten sam filozoficzny etos, któremu Tischner dał wyraz w ankiecie „Znak”: „Czym jest filozofia, którą uprawiam?”. Swoją odpowiedź opublikował w listopadowo-grudniowym numerze miesięcznika z 1977 roku. Padają w niej słynne słowa:

Wydaje mi się, że przed wszelkim filozofowaniem, zwłaszcza u nas, trzeba dokonać istotnego wyboru: trzeba wybrać z tego, o czym myśleć można, to, o czym myśleć trzeba. A to, o czym myśleć trzeba, nie przychodzi u nas z kart książki, ale z twarzy zaniepokojonego swym losem człowieka<sup>149</sup>.

Przyjrzyjmy się tej koncepcji nieco bliżej.

---

149 Zob. J. Tischner, *Odpowiedź na ankietę*, „Znak” 1977, nr 281–282, s. 1354–1358.

Ośrodkową kwestią, wokół której Tischner snuł swoje rozważania, było pytanie o aktualny, tu i teraz ważny „ideał prawdy zobowiązujący filozofię”. Stwierdzał, że filozofia dzisiaj – zwłaszcza metafizyczna, tzn. sięgająca ku źródłom/podstawom – nie może zadowolić się podejściem wyłącznie przedmiotowym i obiektywistycznym.

Cóż człowiekowi przyjdzie z tego – pytał – że posiadzie całą tajemnicę rzeczy, a nie pozna tajemnicy własnej duszy? Horyzont refleksji filozoficznej – wyjaśniał i postulował – powinien więc być inny: szerszy, „podmiotowo-przedmiotowy”, obejmujący spojrzeniem jednej metody pytanie o prawdę świata i prawdę człowieka<sup>150</sup>.

Sugerował, że z tego punktu widzenia rozpatrywać powinni polemici jego dyskusję z jednoznacznie przedmiotowo-obiektywistycznym, tomistycznym stanowiskiem Świeżawskiego. Przypominał też raz jeszcze definicję spornej sytuacji oraz stawkę toczącej się od lat debaty: pytając o „znaczenie filozofii tomistycznej dla współczesnego chrześcijaństwa”, pytamy *de facto* o „sposób obecności myśli chrześcijańskiej w łonie dzisiejszej i jutrzejszej kultury”; inaczej: „jaki sposób obecności w kulturze wydaje się najbardziej właściwy dla myśli chrześcijańskiej?”.

Treść odpowiedzi na te pytania autor *Refleksji...* uzależniał od wrażliwości „na to, gdzie leży nasza prawda” oraz od zajęcia stanowiska w kwestii logosu i etosu myślenia chrześcijańskiego – logosu, to znaczy stosunku „myślenia źródłowego” do danych doświadczenia; etosu, czyli roli, jaką w myśleniu odgrywa ludzkie cierpienie. Wcześniej nie było to dobrze widoczne, ale w tym właśnie artykule Tischner określił się – warto to ze wszelkich miar wyeksponować – jako filozof metafizyczny, który żyje problemem metafizyki, poszukuje dla niej (jak w drugiej połowie lat pięćdziesiątych tomiści z Lublina) perspektywy adekwatnej dla wyzwań/potrzeb współczesności. Metafizykę rozumiał, powtórzę raz jeszcze, jako myślenie źródłowe, sięgające do podstaw. To tylko przypuszczenie, ale być może Tischner stronił od takich deklaracji wcześniej dlatego, że w sporze z tomistami definiowany był przez nich jednoznacznie jako filozof

150 J. Tischner, *Refleksje...*, s. 1.

niemetafizyczny, wręcz wrogi metafizyce, bo kontestujący uprawianie teorii bytu w perypatetyckim sensie. Wejście natomiast w spór o metafizykę w odbiorze szerokich kręgów czytelników czasopism będących areną dyskusji z pewnością zamazywałoby różnicę filozoficznych stanowisk, którą tak mocno podkreślał, chcąc jako filozof od tomistów wyraźnie się odróżnić. Okazuje się, że nikt nie ma jednak monopolu na uprawianie metafizyki „właściwej”. Jest ich wiele. Oddam głos filozofowi z Łopusznej:

Powiem to, co wydaje mi się istotne: jestem przekonany, że losy metafizyki, o które nam wszystkim chodzi, zależą ostatecznie od tego, czy w naszych czasach jest nam jeszcze dane jakieś doświadczenie metafizyczne, czy już nie. Metafizyki nie rozwija się, przepisując traktaty metafizyczne, ale dążąc do rozjaśnienia kluczowych „doświadczeń metafizycznych” w człowieku. Dążenie takie pozostaje w zgodzie z duchem metody fenomenologicznej, która każe nam przyjąć, że fakty są mądrzejsze od teorii, i rozpoczynać badania od opisu danych doświadczenia. Są wśród nas myśliciele, którzy wierzą, że ślady doświadczeń metafizycznych nie uleciały bez reszty. M. Heidegger wskazuje na sens doświadczenia śmierci, tropi je również w poezji. K. Jaspers odsłania znaczenie „sytuacji granicznych”, takich jak: odpowiedzialność, wina, sumienie, miłość, umieranie. G. Marcel pisze o „metafizyce nadziei”. E. Levinas widzi metafizykę w martyrologii Żydów podczas wojny, bowiem: „...umrzeć za to, co niewidzialne – oto prawdziwa metafizyka”. Ze swej strony staram się w ramach moich możliwości kontynuować te pomysły i pokazywać, że doświadczenia metafizyczne są wciąż obecne wśród doświadczeń drugiego człowieka oraz doświadczeń wartości. Oczywiście wszystkie te i tym podobne ujęcia metafizyki mają znaczenie tylko w związku z takim myśleniem, które w pytaniu o sens świata nie pomija pytania o sens człowieka. Bo śmierć, cierpienie, wina czy odpowiedzialność to są sprawy ludzkie, a nie sprawy „bytu jako bytu”<sup>151</sup>.

<sup>151</sup> Ibidem. Tak zorientowane dążenia filozoficzne Tischnera, oparte na źródłowych doświadczeniach („spotkań z innymi ludźmi”), dostrzegł K. Michalski,

Metafizyki nie rozwija się zatem, „przepisując traktaty”, lecz rozjaśniając metafizyczne doświadczenia ludzkie. Można powiedzieć, że odpowiedzią Tischnera na zamkniętą i wyłączną koncepcję filozofii/metafizyki jako teorii bytu jako bytu, forsowaną przez Gogacza (najaktywniejszego w sporze rzecznika tomizmu, a dla Tischnera uosobienia tomistycznej opcji w filozofii), była proporcjonalnie zamknięta i wykluczająca tomistyczne stanowisko z głównych nurtów współczesnego filozofowania koncepcja metafizyki, przyjęta przez autora *Refleksji...* Idąc za rozróżnieniami Stanisława Kamińskiego – badacza, który nie tracąc perypatetyckiej tożsamości, w ówczesnej filozofii chrześcijańskiej uprawianej w Polsce potrafił najwszechstronniej spojrzeć na potencjał i wielopostaciowość współczesnego metafizykowania – należy wiązać ją z Heideggera koncepcją *Metaphysik als Geschichte des Seins*, czyli metafizyką jako dokonującą się rzeczywistością ludzką, „jakby częścią natury człowieka”<sup>152</sup>. Filozof z Łopusznej pytał też o obecność doświadczeń metafizycznych. Można oczywiście twierdzić, że jest tyle typów doświadczenia metafizycznego, ile koncepcji metafizyki. Mając wszelako za wytyczną poszukiwanie odpowiedzi na wskazane pytania wyjściowe oraz obierając za układ odniesienia wypowiedzi adwersarzy, Tischner uznał, że metafizyka tomistyczna – metafizyka „bytu jako bytu” – jest w punkcie wyjścia wyzuta z doświadczeń subiektywnych, podmiotowych, ludzkich, tak ważnych – jego zdaniem – dla filozofii/metafizyki współczesnej, dlatego jest w istocie koncepcją raczej spekulatywną/abstrakcyjną, zadowalającą się weryfikacją zmysłową oraz systemową spójnością.

A jak ujmuje się – pytał – w tomizmie stosunek myślenia zdążającego ku podstawom – do doświadczenia? Oczywiście rozmaicie, ale zasadniczo zgodnie z ideałem prawdy „obiektywistycznej”. W ten sposób rdzeniem metafizyki, a nawet całą metafizyką czyni się ontologię. Ontologia to teoria „bytu jako bytu”, metafizyka to nauka

---

Józef Tischner (1931–2000), w: *Historia filozofii politycznej. Część druga*, red. P. Nowak, Warszawa 2016, s. 1057–1067 (zob. zwłaszcza uwagi na s. 1058).

152 Zob. S. Kamiński, *Metody współczesnej metafizyki (część I)*, „Roczniki Filozoficzne” 1967, t. 15, z. 1, s. 34–36.

o tym, co jest „ponad – fizyką”. Metafizyka tomizmu, niemal bez reszty pochłonięta przez ontologię, stanowi w gruncie rzeczy ciąg dalszy fizyki, choć na wyższym poziomie ogólności. Ma to swe następstwa: tak ukształtowane myślenie jest wrażliwe jedynie na całkiem określony typ doświadczeń, takich jak spostrzeżenie i w ogóle doświadczenie zewnętrzne<sup>153</sup>.

Mamy zatem dwie koncepcje filozofii/metafizyki (dwa źródła metafizycznej myśli, dwie odrębne metafizyczne wrażliwości, dwa obiektywizmy), ale tylko jedna współbrzmi, zdaniem Tischnera (sądzę, że ku temu zmierzał w swoich rozważaniach), z logosem filozofii współczesnej, stwarzającym możliwość modernizacji filozofii chrześcijańskiej. Wyjaśniając po raz kolejny, na czym polega – jego zdaniem – kryzys logosu filozofii tomistycznej i wartość logosu myśli współczesnej, Tischner pisał:

Obiektywizm filozofii tomistycznej jest oparty na „obiektywności” pojęcia bytu jako bytu oraz „obiektywności” zasad będących jego wykładnią. Obiektywizm filozofii współczesnej to przede wszystkim „obiektywność” określonych metod myślenia. To myślenie jest obiektywne, które rządzi się obiektywną metodą, tj. metodą związaną danymi doświadczenia oraz metodą zdolną do poprawiania własnych wyników, a nawet samej siebie. Jest faktem oczywistym, że myślenie współczesne dysponuje takimi metodami. I choć w filozofii współczesnej bada się ludzką subiektywność, to jednak bez popadania w subiektywizm, i choć bada się relatywność, to jednak bez popadania w relatywizm, i choć bada się konkret, to jednak bez rezygnacji z uniwersalizmu<sup>154</sup>.

Tomizm jako metafizyka ma natomiast kłopot z metodą – nie tylko dystansuje się w punkcie wyjścia od treści doświadczeń ludzkiej subiektywności, uchylając się od osądu ludzkich sumień, lecz nie potrafi na dodatek znaleźć „pełnego pokrycia doświadczeniowego dla swych podstawowych abstrakcyjnych pojęć (np. pojęcia materii

---

<sup>153</sup> J. Tischner, *Refleksje...*, s. 1–2.

<sup>154</sup> Ibidem, s. 2.

i formy)”<sup>155</sup>. Tak należy, jak się zdaje, rozumieć mocną tezę filozofa, wykluczającą tomizm z mainstreamu filozofii współczesnej, tezę o „oderwaniu myśli tomistycznej od doświadczenia”.

Zauważmy (to komentarz nieroszczący sobie oczywiście praw do rozstrzygania kwestii spornych, ale dążący do poszerzenia perspektywy ich rozumienia), że eksponowany przez autora *Refleksji...* rodzaj doświadczeń wyjściowych metafizyki jest oczywiście inny niż w przypadku metafizyki jako teorii bytu realnego, której Tischner odmawiał kontaktu z empirią w preferowanym przez siebie sensie, a co za tym idzie – także uczestnictwa w twórczych dążeniach filozofii współczesnej. Ale dlaczego ma to być rodzaj bezwzględnie ważniejszy albo bardziej źródłowy? Kamiński pisze:

Teoria bytu ma być filozofią absolutnie obiektywistyczną, czysto realistyczną, przeto w punkcie wyjścia poznania trzeba się skontaktować jak najradzykalniej z konkretnie istniejącą rzeczywistością; a bytem naprawdę jest istnienie konkretnej treści. Takiego bytu nie da się pojęciować, można go jedynie afirmować pierwotnie w bezpośrednich sądach egzystencjalnych (które są racją prawdy metafizycznych tez)<sup>156</sup>.

<sup>155</sup> Ibidem.

<sup>156</sup> Zob. S. Kamiński, *Metody współczesnej metafizyki (część II)*, „Roczniki Filozoficzne” 1978, t. 24, z. 1, s. 45. We wstępnych partiach tego artykułu daje autor historyczno-problemowe uzasadnienie wyróżnionej, jego zdaniem, pozycji filozofii/metafizyki perypatetyckiej jako filozofii chrześcijańskiej, ale i filozofii w ogóle, zwłaszcza – *vide* tytuł – uprawianej współcześnie. Jest to uzasadnienie nawiązujące nie wprost, ale czytelnie do Swieżawskiego koncepcji typów idealnych filozofii i ich historycznych metamorfoz oraz renesansów: „Historia metafizyki – pisze Kamiński – świadczy o tym, iż mimo rzucającej się w oczy zasadniczej zmienności sposobów myślenia metafizycznego oraz efemeryczności wielu kierunków i poglądów filozoficznych, znalazły się pośród nich nieliczne, które wielokrotnie przejawiały żywotność, zachowując elementy trwałe, a przez to jakby bardziej niewątpliwe. Jeśli nawet kierunki te miały okresy zapomnienia czy upadku, to odradzały się bogatsze o nowe doświadczenia filozofujących, dzięki czemu omijały trudności i stawały się w wyższym stopniu dopracowane. Niewątpliwie wyróżnia się wśród nich kierunek perypatetycki, zapoczątkowany przez Arystotelesa...”. Dodawał też, że nazwa „filozofia perypatetycka” jest w jego studium traktowana genetycznie, szeroko i zamiennie z określeniem „filozofia klasyczna”, którą rozumiano do

Taka jest treść jej wyjściowych doświadczeń filozoficznych, które wymagają odpowiedniego nastawienia (można by powiedzieć „wrażliwości”), otwartości, ale i odpowiedniego treningu poznawczego. Tomiści chcieli i uprawiali filozofię teoretyczną (*scire propter scire*), dlatego negatywna ocena tej filozofii z punktu widzenia etosu myślenia choć możliwa, jest oceną opartą na kryteriach zewnętrznych wobec jej teoretycznych dążeń i zasadnie może budzić sprzeciw. Tischner jednak, zauważmy, nie poprzestawał na tym. Kryzys tomizmu to nie tylko kryzys etosu tej filozofii, ale i jej logosu, który w świecie dokonań nauki współczesnej – jak twierdził – nie jest w stanie uprawomocnić kluczowych jej kategorii (np. materii i formy). Sygnalizując tylko ten problem, który kompetentnie podjąć i rozstrzygnąć mogliby filozofowie teoretycy, warto zaznaczyć, że wbrew Tischnerowi Krąpiec w *Metafizyce* daje jednak takie uprawomocnienie, odwołując się do dokonań współczesnej chemii fizycznej<sup>157</sup>.

Przekonanie o odrywaniu się tomizmu od doświadczenia potwierdzić mieli – to opinia Tischnera – swoimi wypowiedziami i Ślipko, i Gogacz. Pierwszy miał bowiem uzasadniać normy etyczne, odnosząc się do „życzeniowych” założeń systemowych antropologii oraz ontologii; drugi za kryterium prawdy/wiedzy uznawał nie poznanie lub doświadczenie, lecz „nietożsamość istnienia i nieistnienia” (Tischner cytował filozofa z ATK), tego na przykład, „co poznałem, z tym, co wiem o tym czymś poznanym”. Co więcej, Gogacz odrywać miał się od empirii nawet w metodzie swojej polemiki:

---

XIX wieku jako cenne i typowe dziedzictwo starożytności. Zob. ibidem, s. 5. Słowa te mogą oczywiście nie przekonywać, zwłaszcza gdy stoi się na historycznym stanowisku, które w *Refleksjach...*, jak zobaczymy, także doszło do głosu, ale przykłady mogą inspirować do myślenia, niekoniecznie prowadzącego do radykalnie negatywnej oceny, co do zasadności takiej lub innej filozoficznej praktyki, zwłaszcza jeżeli zabiega się o pluralizm myślenia. Historyzm – vide np. J. Szackiego *Dylematy historiografii idei* – nie jest jedyną opcją dla współczesnej myśli (historycznej, filozoficznej), a prezentyzm aberracją. Etos może zobowiązywać, ale nigdy bezwzględnie każdego. Z punktu widzenia logosu zaś ani historia, ani współczesność nie dostarczają nam żadnych bezwzględnie zobowiązujących kryteriów wyboru takiego, a nie innego przedmiotu zainteresowań. W wyborze punktu wyjścia swojego myślenia filozof powinien pozostać wolny – to, jak się zdaje, niezbędny warunek pluralizmu.

157 Zob. M.A. Krąpiec, *Metafizyka. Zarys teorii bytu*, Lublin 1988, s. 355–357.

Autor – komentuje Tischner – w kilku miejscach swego artykułu stara się referować moje poglądy. Referuje je często w sensie wręcz przeciwnym do tego, jak zostały sformułowane. Jest to zupełnie zgodne z przyjętymi kryteriami prawdy: jak najdalej od doświadczenia, jak najwięcej różnicy między koncepcją a doświadczaną rzeczywistością. Co o tym wszystkim myśleć? Autor sam o tym mówi: mamy myśleć, że to właśnie jest tomizm<sup>158</sup>.

W myśleniu metafizycznym wyraża się zawsze określony logos – lepiej lub gorzej przystający do wyzwań współczesności. Jego probierzem jest wszakże – to jedna z tez omawianego artykułu – etos myśli, jej moralne zaangażowanie, wrażliwość. Otóż dzisiaj, twierdził Tischner, myślenie źródłowe „zobowiązane” jest przede wszystkim przez „ideał prawdy bycia” – prawdy o człowieku i prawdy o świecie człowieka. Wsłuchajmy się w wyjaśnienie tych trudnych do akceptacji dla tomistów ustaleń:

Znaczy to, że zasadnicze sprawy dotyczące człowieka, a więc również jego bóle, stają się problemem owego myślenia. Cierpienie jest podstawowym faktem ludzkim, a nawet czymś więcej – jest próbą człowieczeństwa człowieka, próbą jego wewnętrznej prawdy. Przechodzący przez tę próbę człowiek okazuje się taki, jaki jest. Jego maski opadają, traci sens wszelka gra<sup>159</sup>.

Myślenie metafizyczne nie może być ślepe na tę próbę, gdyż:

nasze filozofowanie – czy tego chcemy, czy nie chcemy – jest poddane pod osąd „sumienia cierpiącego człowieka”. [...] Nie przy każdym bólu odzywa się w człowieku jego sumienie, ale przy tym, który jest tak podstawowy, że nie pozwala mu być człowiekiem. Głos sumienia jest wtedy zdumiewająco prosty: „ocalić człowieka”. Myślenie, które usłyszało ów głos, wchodzi od razu między jakiś heroizm i jakieś bestialstwo. I tak osiąga ono swój właściwy ethos. [...] Nie w tym rzecz, że cierpienie stało się tematem filozofii, ale

158 J. Tischner, *Refleksje...*, s. 2.

159 Ibidem.

w tym, że sumienie staje się instancją sądzącą myślenie. I nie jest to sędzia, który przychodzi z zewnątrz jako posłaniec obcych trybunałów<sup>160</sup>.

Otóż spojrzawszy na dzieje filozofii z punktu widzenia etosu myślenia zmagającego się z historycznie zmiennymi „biedami tego świata”, Tischner naszkicował, z konieczności w mikroskali (pamiętajmy że *Refleksje...* opublikowane zostały w „Tygodniku Powszechnym”), ich obraz, w którym znalazło się, co ciekawe, także miejsce dla Tomasza i tomistów z Lublina.

Myślenie filozofii klasycznej zawsze rozwijało się między jakimś heroizmem a jakimś bestialstwem. Miała swój heroiczny wymiar nie tylko myśl Sokratesa, ale i myśl św. Tomasza z Akwinu, gdy swą propozycją syntezy przeciwieństw chciała odpowiedzieć na duchowe biedy ówczesnego świata, by w ten sposób uchronić go przed jeszcze większymi rozdarciami. Miała swój ethos myśl Kartezjusza, gdy ryzykując sceptycyzm, dążyła do przezwyciężenia sceptycyzmu. Nie inaczej było z myślą Hegla, który z ówczesnych klęsk wolności chce wyprowadzić nadzieję wolności. Także myśl Marksa, dopatrująca się w samym fakcie wyzysku pracy nadziei na koniec świata wyzysku. A jak wygląda sprawa etosu filozofii tomistycznej naszych czasów? Także ta filozofia miała i chciała odpowiadać na duchowe biedy nowożytnego świata. Trudno tu mówić o wszystkich jej kierunkach i etapach, ale sam pamiętam czasy, gdy ukazało się pierwsze wydanie *Bytu* S. Swieżawskiego. Było to wydarzenie. Chłonęliśmy to dzieło wówczas, jak się chłonie czyste powietrze. Podobnie przyjmowało się wykłady i pierwsze publikacje o. A. Krąpca, a już przede wszystkim prace ks. K. Klósaka. Można śmiało powiedzieć, że ks. Klósak uwolnił naszą inteligencję katolicką od lęku przed naukami szczegółowymi, który był zmorą czasów poprzednich. W myśleniu, które się objawiało, można było dostrzec nie tylko logos, ale i ethos. Dziś dobrze rozumiem, że mając w żywej pamięci te czasy, sam autor *Bytu* ma prawo pisać: „[...] w tym, co dla refleksji filozoficznej i teologicznej

---

160 Ibidem.

zasadnicze – uwarunkowania czasowo-przestrzenne nie odgrywają istotnej roli”. Ma on prawo oczekiwać, że znów przyjdzie czas, gdy tomistyczny byt będzie świecił. A jednak przy całym szacunku dla imponującego dorobku Profesora i przy szczerej wdzięczności za „przygodę z bytem” muszę powiedzieć, że mam na ten temat zdanie wręcz przeciwne. Byt tomistyczny świecił, bo dookoła było ciemno. Czas oraz miejsce odgrywają tutaj niestety zbyt wielką rolę. Jesteśmy o jeden etap dalej: bardziej potrzeba nam metody wnikania w tajemnice istnienia niż jaśniejącego „bytu jako bytu”<sup>161</sup>.

Po raz kolejny Tischner uświadamiał plemistom oraz czytelnikom, że filozofowanie jest historyczne.

Głosy protestu (Ślipki i Gogacza) wobec zaproponowanej koncepcji filozofii oraz wobec tezy, że tomizm zamknąwszy się w „jednostronnym obiektywizmie”, przeżywa kryzys nie tylko swojego logosu, ale i etosu, odebrał Tischner jako dowód „niezrozumienia istoty problemu” oraz wyraz nowego, czytaj – eskapistycznego, sposobu obecności tomizmu w filozofii współczesnej, sprowadzającego się – sygnalizował to już w latach sześćdziesiątych – do apologii przez dokonywanie metodologicznych dystynkcji. W tym wypadku rugujących „cierpienie” jako problem myślenia metafizycznego. Rozczarowany był sprowadzeniem kwestii zobowiązującego myślenia etosu filozofii do moralności osobistej filozofa. Etos filozofii odczytuje się z pytań, jakie filozof stawia. Filozofia wtedy uczestniczy w życiu czytelnika literatury filozoficznej, kiedy podejmuje problemy dla niego ważne. To zatem nie mody intelektualne, lecz uczestnictwo „w mojej sprawie” skłania do wejścia w filozofię współczesną. W tym sensie polski tomizm, stwierdzał jednoznacznie Tischner na podstawie swoich polemicznych doświadczeń, uchyla się od moralnego uczestnictwa w dramacie naszych czasów. Forma jego obecności „wśród nas” – *de facto* nieobecności – realizować ma się na drodze odejścia od etosu myślenia na podstawie doświadczeń źródłowych. Nie jest zatem metafizyką na miarę wyzwań współczesności. Ale znamienym rysem (nie)obecności tomizmu jest również jego „stosunek do dziejowej terażniejszości”.

161 Ibidem.

Dla myślenia wyrosłego z tomizmu – pisał w zakończeniu *Refleksji...* – czas dziejów i dziejowa teraźniejszość nie mają pozytywnego znaczenia. Każda nowa chwila dziejów jest oddaleniem się od źródła i stanowi dodatkowy powód niepokoju. Dla myślenia, które chce być u źródła, każda nowa chwila jest wyłonieniem się nowego punktu widzenia na otaczające człowieka tajemnice, czyli jedną więcej szansą wzbogacenia poznania. Czas dziejów ma wielką wartość, jest czasem stopniowego przybliżania się do prawdy. Stąd płynie potrzeba dowartościowania myśli współczesnej, tak obca myśleniu tomistycznemu. Brak uznania dla poznawczych możliwości czasu to bodaj najtragiczniejsza w skutkach forma odmowy uczestnictwa. Rysuje się zatem perspektywa krytyki i rewizji. Naszym wezwaniem stało się uczestnictwo. Ale co to bliżej znaczy? Nad tym będziemy się musieli jeszcze nie raz zastanowić<sup>162</sup>.

Mamy zatem w *Refleksjach...* powrót do początku debaty, do idei *Schyłku chrześcijaństwa tomistycznego* – do krytyki i rewizji *status quo* filozofii chrześcijańskiej. Wszelako – być może za sprawą artykułu młodego filozofa z KUL-u Kazimierza Krajewskiego: *Dwie koncepcje filozofii*, który Tischner zauważył i z aprobatą odnotował, co stanowiło ewenement – w bataliach z tomizmem pojawił się w ostatnich zdaniach *Refleksji...* koncyliacyjny ton:

Lecz oto rodzi się pytanie: czy uczestnictwo wymaga wyrzeczenia się myśli samego św. Tomasza? Rzecz w tym, że nikogo się *a priori* nie porzuca i nikogo się *a priori* nie preferuje. Chrześcijaństwo i kultura mają wielu mistrzów. Wybór tego, co słuszne, zależy od konkretnych badań. Jedno jest pewne: nawet gdyby nam przyszło, nie wiem jak dalece, zrewidować logos tej filozofii, zawsze przecież pozostanie jej ethos – próba heroicznego myślenia wśród przeciwieństw świata. I kto wie, czy przy całej ułomności naszego myślenia nasz podziw dla tego heroizmu nie okaże się owocniejszy niż wszystko inne<sup>163</sup>.

---

162 Ibidem.

163 Ibidem.

## Ponad starym i nowym?

Redakcja „Znaku” zapowiedziała artykuł Karola Tarnowskiego *Tomizm a obecność filozofii* jako podsumowanie wielogłosowej dyskusji wywołanej artykułem Swieżawskiego *Filozofia, teologia i duszpasterstwo*, skojarzone ze wskazaniem tomistom warunków, „jakie winny być spełnione, aby tomizm na nowo mógł wszczepiać myśl św. Tomasza w kulturowo-duchowe życie dzisiejszego świata”<sup>164</sup>. Choć odredakcyjna zachęta do lektury nie zapowiadała bezstronności autora, Tarnowski próbował spojrzeć na dotychczasową dyskusję analitycznie i z dystansem. Wszelako już wstępną definicję spornej sytuacji, którą przechwycił od Tischnera, sformułował stygmatyzującą dla tomizmu. Postawił mianowicie czytelników swojego tekstu wobec ekstermów, a w związku z tym w sytuacji wyboru już to sił wstecznicstwa, już to sił postępu. Pisał bowiem o konfrontacji „na wielką skalę »starego« i »nowego« w myśli chrześcijańskiej, to znaczy ortodoksyjnej tradycji tomistycznej w całym jej radykalizmie z równie radykalną krytyką tej tradycji i akceptacją współczesnej myśli filozoficznej”<sup>165</sup>.

Tarnowski zidentyfikował reprezentantów tak określonych „radykalnych stanowisk”: Swieżawskiego, Gogacza, wspieranych przez Ślipkę i Waszkinela, oraz Tischnera wraz z biorącymi jego stronę Wołkowskim i Jaworskim. Przekonania Gawrońskiego, rzecznika filozofii analitycznej, uznał za stanowisko pośrednie, bliższe jednak opcji Tischnera niż tomistów. Nie ulega wątpliwości, że i Tarnowskiemu bliżej było do tego, co „nowe”, podobnie zresztą jak redakcji „Znaku”, która udostępniła mu swoje łamy celem zamknięcia tej odśłony sporu. Lektura artykułu skłania do kilku uwag.

Otóż starcie radykalnej ortodoksji z radykalną jej krytyką na stronach „Tygodnika Powszechnego” oraz „Życia i Myśli” uznał autor *Tomizmu...* za „jedną z najważniejszych powojennych dyskusji na temat kształtu intelektualnego »kultury chrześcijańskiej« i roli filozofii w tej kulturze”<sup>166</sup>. Nie doprecyzował jednak kontekstu, co

164 Zob. „Znak” 1978, nr 284, s. 2.

165 K. Tarnowski, *Tomizm a obecność filozofii*, „Znak” 1978, nr 284, s. 198.

166 Ibidem.

w publicystyce tego typu nie zaskakuje, ale i nie ułatwia lektury. Jeżeli miał na myśli polskie echa dyskusji toczących się w przestrzeni Kościoła powszechnego, jak na przykład echa debat soborowych, to pytać można, w jakim stopniu ówczesne polskie realia i doświadczenia były dla nich reprezentatywne i uzasadniają tak stanowcze dystynkcje oraz uogólnienia, które pojawiły się na początku jego artykułu. Zwłaszcza gdy brać pod uwagę, tak jak czynił to w swojej publicystyce Stefan Kisielewski, lokalny kontekst toczony wówczas przez Kościół w Polsce z władzami PRL skomplikowanej gry, która dla kondycji Kościoła powszechnego miała znaczenie raczej marginalne. Wracamy w ten sposób do kwestii podjętej już wcześniej w rozdziale szóstym – przystawania wyobrażeń filozofów i publicystów do rzeczywistości.

Tischner był oczywiście – to druga wątpliwość – w latach siedemdziesiątych w polskim polu filozofii chrześcijańskiej rzecznikiem filozofii współczesnej, stawiać go nawet można – przy całym ryzyku takiego przedsięwzięcia – obok Husserla, Heideggera oraz Sartre'a i uważać za jednego z najwybitniejszych filozofów współczesnych, jak uczynił to Tarnowski pięć lat później<sup>167</sup>. Uznanie natomiast polskiego tomizmu egzystencjalnego za przykład radykalizmu i ortodoksji świadczyło o tym, że Tarnowski nie miał rozeznania w osobliwościach wielopostaciowego ruchu tomistycznego, tak w Polsce, jak i w międzynarodowym polu filozofii oraz teologii chrześcijańskiej. Szedł raczej za stereotypami i poręcznymi uogólnieniami, które poczynił Tischner już w pierwszej odsłonie sporu, i zrobił krok dalej<sup>168</sup>. Sprzyjał temu pewnie apodyktyczny ton charakteryzujący niektóre wypowiedzi Swieżawskiego oraz zaangażowanie Gogacza – uwikłanych (o czym warto pamiętać) w burzliwy lokalny polemiczny kontekst. To jednak za mało, aby tomizm

167 Zob. K. Tarnowski, *Filozofia współczesna i chrześcijaństwo*, „Więź” 1983, nr 5, s. 15; kwalifikacja taka okazuje się jednak względna; przypomnę, że niemal rówieśnik Tarnowskiego, włoski filozof V. Possenti, zapoznawszy się z dorobkiem Tischnera, który wchodził we włoski obieg intelektualny na początku lat osiemdziesiątych, określił metodę jego filozofowania jako eklektyczną – zob. V. Possenti, *Józef Tischner – kontestator tomizmu*, „Zeszyty Naukowe KUL” 1983, nr 3, s. 69.

168 J. Tischner, *O co właściwie chodzi?*, „Znak” 1970, nr 193–194, s. 1015–1016.

egzystencjalny oraz jego rzeczników przedstawić przekonująco czytelnikom „Znaku” jako reprezentatywny przykład radykalnej ortodoksji tomistycznej, stającej jakoby na przeszkodzie rozwojowi współczesnej kultury chrześcijańskiej w wymiarze powszechnym. *Notabene* uwagi drugiej części artykułu dotyczące Swieżawskiego przeczą tak upraszczającemu uogólnieniu. Jeśli zaś autor miał na myśli wyłącznie rodzime pole myśli, filozofii, teologii, czy szerzej – kultury chrześcijańskiej, to w świetle krótkiej powojennej historii polskiego tomizmu egzystencjalnego jeszcze większy opór budzi teza, że jego ortodoksyjność powstrzymywała jakoby swobodny rozwój kultury chrześcijańskiej w Polsce. Owszem, odchodzono z czasem od tomizmu, ale i wiele mu zawdzięczano (*vide* Faytt, Grabska i inni) – była już o tym mowa.

Cóż ponadto znaczy w wywodach Tarnowskiego – „ortodoksyjny”? Jeżeli określenie to traktować jako kategorię interpretacyjną, techniczną, na przykład historyczno-filozoficzną, to trzeba pamiętać, że jako taka ma ona charakter umowny, a co za tym idzie – wartościujące epatowanie tym terminem rodzi opór. Jak przekonująco pokazała to Barbara Skarga na przykładzie dziejów pozytywizmu francuskiego, każda postać recepcji filozofii Comte’a była *de facto* formą jej rewizji, modyfikacją, rozwinięciem, a nie prostym powtórzeniem<sup>169</sup>. Jeśli zaś ortodoksyjność znaczy u niego zgodność z nauczaniem Magisterium Kościoła powszechnego, to pomijając fakt, że tomizm egzystencjalny nie był wówczas (a być może nigdy nie był) jego treścią, samo to nauczanie powinno być dla Tarnowskiego przedmiotem krytyki, a Magisterium jej adresatem. Jeżeli wreszcie określenie to ma niedookreślony bliżej sens potoczny,

169 Zob. B. Skarga, *Ortodoksja i rewizja w pozytywizmie francuskim*, Warszawa 1967, s. 368. Skarga pisze: „Możemy zatem posługiwać się pojęciem ortodoksji w filozofii tylko w sposób umowny, to znaczy możemy określać tym mianem ludzi, którzy w zasadzie przejmują wszystkie tezy systemu mistrza, ale dokonują – w pewnym zakresie świadomie, a w pewnym nieświadomie – daleko idącej ich transformacji”. Decydują o tym wciąż zmieniające się uwarunkowania środowiskowe, historyczne i teoretyczne. Co ciekawe, Tarnowski miał świadomość tego zjawiska. Ustalenia te obowiązują również na gruncie historii tomizmu, wbrew przeświadczeniu wielu tomistów, że po stuleciach przeinaczeń, odkryto rzeczywisty (zgodny z *intentio auctoris*) sens nauczania Akwinaty.

a wydaje się, że tak jest w przypadku omawianego artykułu, to jest tylko stygmatyzującym epitetem.

Sądzę – pisał Tarnowski – że zarówno prof. Swieżawski, jak i ks. Tischner mają bardzo wiele słuszności, ale nie w równym stopniu i rzecz jasna – nie pod tym samym względem. Niestety wskutek zacierzwienia większości polemistów najistotniejsze intuicje obu głównych oponentów – zwłaszcza ks. Tischnera – nie zostały, jak mi się zdaje, dostrzeżone i pogłębione<sup>170</sup>.

Trzeba powiedzieć, że autor omawianego artykułu w swoich prze-myśleniach skutecznie unikał wskazanego mankamentu. Jego pre-zentacja poglądów Swieżawskiego, niejako wbrew temu, jak zostały zakwalifikowane w wyjściowym rozróżnieniu, jest rozumiejąca, zawiera ciekawe interpretacje, jest generalnie afirmatywna i trafna. Zwraca na przykład uwagę ujęcie eksponowanej przez Swieżawskiego „orientacji na prawdę” jako cechy filozofii chrześcijańskiej, która zakłada, według Tarnowskiego, „uwagę wobec bytu”, nastawienie na „ujawnienie/odsłonięcie bytu” (tego, czym jest w sobie), co implikuje dystans względem świata oraz wolność poznającego wobec bytu. Tak rozumiana filozofia chce znajdować odpowiedzi, nie tylko pytać – pisał. Wydaje się, że trafnie uchwycił Tarnowski znaczenie przypisywane przez Swieżawskiego tak uprawianej filozofii dla „duchowości chrześcijańskiej” – to, że wyzwala z podmiotowych determinant (zamykających na ogół człowieka w kole spraw własnych), że otwiera przestrzeń wolności przez kontakt z „»logosem« bytów”, którego człowiek nie stwarza.

Ta postawa otwartości i uwagi, owo sprzężenie bliskości i dystansu, pasywności i aktywności, jest m.in. tym, co tradycyjnie nazywa się k o n t e m p l a c j ą. Myślę, że prof. Swieżawski ma głęboką rację, kiedy pisze, że współczesnej kulturze chrześcijańskiej brak nie tyle faktycznie uprawianej kontemplacji, ile docenienia jej wagi<sup>171</sup>.

---

170 K. Tarnowski, *Tomizm...*, s. 200.

171 Ibidem, s. 201, podkreśl. – K.T.

Filozofują jednak ludzie tu i teraz. W koncepcji filozofii polskich tomistów ganił zatem autor *Tomizmu...*, jak ganiło już wcześniej wielu, zrywanie więzów filozofii z życiem, ucieczkę od „ludzkiej biedy” i zamknięcie się w hermetycznej problematyce teorii bytu. Dawał im za przykład Jacques’a Maritaina, podejmującego kwestie społeczne, badającego związki religii z kulturą i polityką. Twierdził, z całą pewnością trafnie, że filozof chrześcijanin powinien łączyć zainteresowanie tym, co ponadczasowe, co nieprzemijające, ze sprawami swojej epoki. Podkreślał hermeneutyczny wymiar filozofii – jej dziejowość, aspektowość, skończoność – i konieczność w związku z tym stałej reinterpretacji pojęć oraz doktryn, „które powstały w innym niż nasz dziejowym świecie [...], jeżeli mają one coś o naszym świecie mówić”<sup>172</sup>.

Za rozstrzygającą dla dyskusji uznał Tarnowski wypowiedź Mariana Jaworskiego, ją też starał się rozwijać, szukając możliwych miejsc spotkania tomizmu z filozofią współczesną, po stuleciach oddalania się od filozofii Tomasza. Poszedł w swoich rozważaniach, jak się zdaje, drogą środka, *de facto* ponad ekstremami, które wskazał w punkcie wyjścia. Jakby pod wpływem hermeneutyczno-historiozoficznej iluminacji, z dystansu, który ona stwarza, patrząc na proces „odejścia od Tomasza” przez pryzmat nowożytnych „etapów dziejów człowieka” (czytającego wciąż Biblię, ale i pogłębiającego swoją samowiedzę i poszerzającego przestrzeń własnej wolności poza nią), Tarnowski stwierdził rzecz, która niejednego czytelnika jego eseju mogła zaskoczyć. Ujrzał mianowicie ścierające się w sporze radykalnie przeciwstawne stanowiska jako wplecione w jeden proces. Pisał przy tym, że:

obecny etap tej drogi [kształtowanie się samowiedzy, świadomości wolności i godności człowieka – M.T.] jest znacznie bliższy etapowi Tomasza niż etapy poprzednie, choć równocześnie od niego odległy, na innym piętrze „spirali hermeneutycznej” rozumienia siebie przez człowieka. Nie jest to – dodawał – i nie może być etap ostatni i być może nastąpi jeszcze większe zbliżenie; ale nie będzie to nigdy p o w r ó t, cofnięcie się i proste przejście myśli

172 Ibidem, s. 204.

św. Tomasza, bo takich powrotów nie ma. Na tym etapie filozofia potrafi mniej niż wielka metafizyka, ale potrafi też więcej, umie asymilować wciąż nowe doświadczenia i u k a z y w a ć je, opisywać; dysponuje tym, co ks. Tischner nazwał m e t o d ą filozofii; jedną z tych metod, ale wcale nie jedyną, jest właśnie fenomenologia. Umie też lepiej zrozumieć wielorakość i aspektowość ludzkich doświadczeń i ich interpretacji, a zatem także wielorakość filozofii, a nade wszystko istotną otwartość wszelkiego doświadczenia na to, co nowe i co zabrania filozofii zamykać się w jakimkolwiek system<sup>173</sup>.

I właśnie otwarcie na fenomenologię dostrzegł Tarnowski w tomizmie Gilsona, który w końcowych partiach *Bytu i istoty* pisał o konieczności oparcia metafizyki na fenomenologii. Bez tego grozi jej próżnia abstrakcji, posługiwanie się „pojęciem jako ekwiwalentem rzeczywistości”. Alternatywą dla spekulacji w metafizyce jest zatem fenomenologia, czyli autentyczny, niezapośredniczony kontakt z faktycznością (z bytem w jego konkretności) – a więc współpraca obu typów wiedzy filozoficznej.

Postulat ten – twierdził Tarnowski za Tischnerem – nie został jednak niestety przez polskich tomistów – jeśli wolno tak uogólnić – podjęty. Wprost przeciwnie, zdają się oni zamykać przed nim „w próżni czystej abstrakcji”, skoro uważają – jak prof. Gogacz – że doświadczenie nie może być kryterium słuszności żadnej koncepcji filozoficznej<sup>174</sup>.

Odpowiadał Gogaczowi (w którym widział, jak Tischner, ucieleśnienie polskiego tomizmu), że metafizyka nie jest systemem dedukcyjno-apriorycznym i że do doświadczenia musi się nieustannie odwoływać, bo nie ma innego kryterium prawdziwości poznania niż to, które dane jest w doświadczeniu, to zaś jest „spotkaniem ludzkiej »przytomności« z »rzeczami samymi«”, a nie świadomości z jej własnymi wytworami<sup>175</sup>.

---

<sup>173</sup> Ibidem, s. 209, podkreśl. – K.T.

<sup>174</sup> Ibidem, s. 210.

<sup>175</sup> Ibidem.

O warunkach efektywnej aktualizacji tomizmu, ale i o stylu filozofowania właściwym adwersarzom Tischnera pisał:

Tomiści polscy chcieliby bazować na historii filozofii, tzn. na skrupulatnym badaniu i historycznym rozumieniu tekstów św. Tomasza. Otóż wydaje się oczywiste, że ktokolwiek chce inspirować się myślą św. Tomasza, musi starać się przede wszystkim zrozumieć w ten sposób jego teksty. Ale filozofia nie utożsamia się z historią filozofii i nie zaczyna wraz z nią, lecz z pytaniami, które człowieka nurtują i które zadaje nie tylko rzeczywistości, ale także tekstom filozoficznym. Pytania zaś wyrastają zawsze ze współczesności, są stawiane tu i teraz, to znaczy także: w tym wieku i w tej kulturze, nabrzmiałej określonymi dokonaniem przeszłości i wybiegającej w określonych kierunkach w przyszłości. Myśl św. Tomasza może stać się na powrót żywa tylko wówczas, gdy odnajdziemy w niej nasze własne problemy i z jej pomocą – choć na naszą odpowiedzialność – odcyfrujemy otaczającą nas rzeczywistość; a także wówczas, gdy wciągniemy św. Tomasza w dialog z ciałą dotychczasową tradycją filozoficzną. Że tak być może, świadczą o tym prace wielu filozofów, związanych ze św. Tomaszem, ale za to u nas niemal całkowicie nieznanymi lub lekceważonymi, jak Maréchal, Rousset, Breton, Fabro, Edith Stein, Coreth, Rahner, Lonergan itp. Natomiast opatrywanie innych kierunków filozoficznych nic nie mówiącymi, gdyż zbyt ogólnymi i redukcjonistycznymi, a ponadto fałszywymi etykietkami, takimi jak irracjonalizm, subiektywizm, neoplatonizm itp., jest intelektualnie bezpłodne i wyłącza automatycznie myśl św. Tomasza z żywego krwioobiegu kultury. Nie chodzi o to, żeby myśl św. Tomasza podporządkowywać bezkrytycznie współczesnym „modom intelektualnym” i zwalczać ją w ich imię, lecz by umieć po prostu zapytywać współcześnie nam dany świat, będąc w nim naprawdę duchowo obecnym, to znaczy „współczując” i współ-doświadczając go z innymi tej epoki ludźmi. Wówczas w tym, co w nim dane, choć niedopowiedziane, natrafimy z pewnością na to, co w myśli św. Tomasza może być dla nas żywe i ważne, a co w swoich możliwościach jest jeszcze przed nami dziś zakryte<sup>176</sup>.

176 Ibidem, s. 211, podkreśl. – K.T.

Stylistyka pouczenia tomistów – przyjęta przez autora o skromnym wówczas kapitale naukowym, dopiero zaznaczającego swoje miejsce w polu filozofii chrześcijańskiej (doktorat Tarnowski obronił w tymże 1978 roku) – o tym, jak mają lub nie mają filozofować, co jest warunkiem rewitalizacji oraz aktualizacji myśli Tomasza (mimo ciepłych słów skierowanych pod adresem Swieżawskiego), w świetle ówczesnych dokonań i samoświadomości szkoły lubelskiej znajdującej się w apogeum swojego rozwoju, mogła tylko wzmocnić narastającą zapewne od lat irytację wewnątrz tego środowiska. Uwagi, które przedstawiały tomistyczną metafizykę jako system aprioryczno-dedukcyjny, spekulatywny, programowo odżegnujący się od związków z doświadczeniem – jak chciał Tischner, a za nim Tarnowski – można by było próbować wyjaśniać prostym utożsamieniem krytykowanej hipostazy tomizmu z tomizmem lansowanym przez Mieczysława Gogacza. To jednak duże, choć poręczne w dyskusji, nieoddające realiów uproszczenie. Tomizm konsekwentny nie był wówczas reprezentatywny dla tomizmu egzystencjalnego w Polsce. Tu oddać trzeba ponad wszelką wątpliwość pierwszeństwo Swieżawskiemu, a przede wszystkim Mieczysławowi A. Krąpcowi, a od strony metodologicznego opracowania także Stanisławowi Kamińskiemu. Przez nich zaś postulowana i uprawiana teoria bytu nie była ani przepisywaniem historycznych traktatów, ani w żadnym wypadku zerwaniem z empirią.

Ponadto zarzucenie tomistom zamknięcia się w historii filozofii i utożsamienia jej z filozofią, napominanie, że filozofowanie konfrontować się powinno przede wszystkim z problemami współczesności i nimi filozof ma przeświećlać bliską mu tradycję, nie przekonują, brzmia demagogicznie, jeśli dysponuje się nieco szerszą wiedzą na temat dążeń polskich tomistów egzystencjalnych. Rzecz w tym, w czym upatruje się treść ważnych dla współczesności pytań. Tu zaś wiele zależy od przyjętej koncepcji filozofii. Pamiętajmy, że każda tradycja filozoficzna inaczej definiuje teraźniejszość i inaczej rozumie przeszłość. Bliska Tischnerowi i Tarnowskiemu – przywołam artykuł Krajewskiego – perspektywa *scire propter amare* narzucała inne problemowe preferencje niż tomistyczna perspektywa *scire propter ipsum scire*, która rzeczywiście odrywa się od „bied tego świata”, ale przecież może, jak zobaczymy, do nich powracać.

Warto pamiętać o ideowym rodowodzie Swieżawskiego, którego uformował ruch Odrodzenie; o jego wczesnej publicystyce z lat pięćdziesiątych i sześćdziesiątych, w której dochodzi do głosu koncepcja działalności filozoficznej w oparciu o diagnozę stanu świadomości ówczesnego człowieka. Czy była ona trafna, czy błędna – o tym dyskutować można zawsze. Pojawia się w niej jednak żywe reagowanie na uwarunkowania historyczno-kulturowe i przymus myślenia w kontekście wyzwań oraz traum epoki bezpośrednio powojennej. Przede wszystkim zaś pamiętać trzeba o opracowanym wspólnie z Krąpcem projekcie badań metafizycznych i sprzężonych z nimi studiów historyczno-filozoficznych, które tyleż były sposobem zaspokojenia głodu wiedzy i fascynacji filozoficznymi ideami Akwinaty, co odpowiedzią na uchwycony kryzys filozofii metafizycznej niezbędnej chrześcijaństwu, skutkujący, ich zdaniem, kryzysem w kulturze (była już o tym mowa wcześniej). Dlatego właśnie – wierzono – warto uprawiać metafizykę i wracać do Tomasza. W tym sensie tomizm był dla filozofów z Lublina filozofią jak najbardziej aktualną.

Cele filozofowania można zatem odczytywać rozmaicie. Zawsze też na temat ich trafności można dyskutować. Nikt jednak, jak się zdaje, nie ma monopolu na jedynie słuszne odczytanie tego, co aktualne lub ważne tu i teraz; tego, o czym myśleć trzeba. Warunkiem autentycznego pluralizmu jest dopuszczenie do głosu tych, którzy gdzie indziej niż my widzą to, co istotne.

Tarnowski za złe miał polskim tomistom filozoficzny integrizm – zamknięcie się w kole myśli Tomasza, unikanie konfrontacji z filozofią współczesną. Za wzór do naśladowania dawał im... Gilsona oraz „niemal całkowicie nieznanych lub lekceważonych” tomistów z Europy Zachodniej, którzy takiej konfrontacji, *ergo* aktualizacji filozofii Akwinaty, nie unikali. Przeciwnie – na niej oparli swoje uczestnictwo w filozofii współczesnej. Jeżeli ta uwaga jest trafna, to w sensie historyczno-filozoficznym tylko połowicznie. Przede wszystkim sam fenomen tomizmu egzystencjalnego w Polsce trzeba uznać za przejaw modernizacji polskiej filozofii chrześcijańskiej i włączenie jej w nowatorski nurt recepcji filozofii Tomasza z Akwinu. Dla Krąpca nie ulegało wątpliwości, że Gilson jest największym filozofem dwudziestego wieku. Z drugiej

strony słaba recepcja (bo nie niewiedza zupełna<sup>177</sup>) lub lekceważenie zachodnioeuropejskich innowatorów tomizmu świadczy tyleż o zaniechaniach, co o sile egzystencjalnego odczytania Tomasza w Polsce, przy jednoczesnym, niestety, wyizolowaniu polskiego pola filozofii chrześcijańskiej w stosunku do dążeń filozoficznych oraz idei ujawniających się w centrach międzynarodowego pola filozoficznego. Tarnowski pisał tak, jakby nie dostrzegał uwarunkowań zewnętrznych filozofii w powojennej Polsce, skutecznie oddzielających polską humanistykę od humanistyki europejskiej. Brakowało swobodnego transferu idei filozoficznych oraz powszechnego dostępu do źródeł, czyli warunków twórczej recepcji po prostu. Praca Edith Stein z 1939 roku *Byt skończony a byt wieczny* w obieg intelektualny w Polsce weszła w 1995 roku – ten przykład mówi dużo o możliwościach istniejących dwie dekady wcześniej<sup>178</sup>.

Rodzi się również pytanie, czy nie oczekiwano od tomizmu polskiego zbyt wiele w tak krótkim czasie. Ruch tomizmu egzystencjalnego w Polsce, rozwijający się w bardzo trudnych warunkach (stygmatyzująca, pryncypialna krytyka Tischnera nie stanowiła z pewnością dla tego rozwoju sprzyjającej okoliczności, raczej izolowała go ponownie w filozoficznym getcie) miał wówczas dopiero około dwudziestu pięciu lat.

---

<sup>177</sup> Zob. np. A. Wawrzyniak, *Nowsze tendencje esencjalizujące w neoscholastyce*, „Roczniki Filozoficzne” 1966, t. 14, z. 1, s. 87–104; idem, *Filozofia Martina Heideggera w świetle nowszych opracowań*, „Roczniki Filozoficzne” 1965, z. 1, s. 119–128.

<sup>178</sup> Raz jeszcze przywołać można również polemikę z krytykami polskiego tomizmu z pozycji zewnętrznych, podjętą przez S. Janeczka w: *Filozofia na KUL-u...*, s. 137–150.

## Rozdział 10

### Filozofia i formacja

Kolejną odsłonę omawianego sporu zainicjował artykuł Stefana Swieżawskiego *O użytku czynionym z filozofii dla formacji chrześcijańskiej*, opublikowany w „Tygodniku Powszechnym” w grudniu 1978 roku. Autor podjął w nim ponownie problem formacyjnej funkcji filozofii chrześcijańskiej. Była to kwestia wyjściowa i ośrodkowa dla całej debaty Józefa Tischnera z tomistami, dokonującej się pod hasłem poszukiwania – w obliczu domniemanego bankructwa tomizmu – adekwatnych filozoficznych dróg dotarcia do współczesnego człowieka. Jako że Swieżawski nadał swojej wypowiedzi formę miejscami emfatycznej artykulacji własnego filozoficznego *credo*, w którego sformułowaniu – w charakterze negatywnego układu odniesienia – znalazł się szereg bliskich Tischnerowi tez oraz preferencji<sup>1</sup>, sprawa ta, podjęta raz jeszcze u progu adwentu 1978 roku, sprowokowała filozofa z Łopusznej do stanowczej riposty.

#### Tylko Tomasz

Po pierwsze, za filozofię w pełnym i właściwym tego słowa znaczeniu Swieżawski uznał oczywiście metafizykę realistyczną – filozofię rzeczy istniejących niezależnie od tego, jak są przez człowieka pojmowane. Inne typy wiedzy filozoficznej uznał za wtórne wobec filozofii bytu, która – zaznaczał – nie może być uprawiana i nauczana

---

1 Przedstawił je Swieżawski podczas Krakowskiego Spotkania Nauczycieli Filozofii na Uczelniach Katolickich w sierpniu tegoż roku (jego temat ujęto w formule: „Osoba ludzka a filozofia jako problem współczesności”). Co ciekawe, relację z tego spotkania pt. *Krakowskie spotkanie filozofów* zamieścił w „Tygodniku Powszechnym” (1978, nr 38) Tischner, życzliwie piszący o wystąpieniach polskich tomistów egzystencjalnych, ale i ubolewający nad nieobecnością reprezentantów innych nurtów.

ahistorycznie. Potrzeba w związku z tym reformy studium dziejów filozofii, które odgrywając rolę służebną wobec filozofowania, nie może być erudycyjną doksografią, lecz „laboratorium filozoficznym”, efektywnym narzędziem – badaniem historii filozoficznych problemów. Te zaś nieść potrafią treści ponadczasowe, bowiem „wielkie intuicje filozoficzne – twierdził Swieżawski – zachowują swą niezniszczalną i ponadczasową wartość”<sup>2</sup>. Znaczenie tak zorientowanej historiografii polega również na tym, że ułatwia filozofowi dokonanie fundamentalnych wyborów wstępnych – ma on bowiem prawo i obowiązek wybrać z filozoficznego dziedzictwa przeszłości tę tradycję, która z punktu widzenia filozoficznych potrzeb współczesności wydaje mu się najpotrzebniejsza i najwartościowsza.

Ustalenia te, po drugie, mają konsekwencje dla filozofa chrześcijanina, który – będąc na przykład nauczycielem lub kimś odpowiedzialnym za formację młodych – staje przed powinnością zaadaptowania wybranej tradycji filozoficznej do potrzeb współczesnych. Swieżawski wskazywał na konieczność podjęcia w tym celu właśnie studium metafizyki: „Refleksja filozoficzna współczesnego chrześcijanina – pisał – winna więc odnosić się do bytów konkretnych, zaś wtórnie – niemal akcydentalnie – do bytów intencjonalnych, do świata kultury, do podmiotowości”<sup>3</sup>. W filozoficznych wyborach chrześcijanina chodzi przy tym nie tyle o szukanie filozofii pokrewnej chrześcijaństwu, ile takiej przede wszystkim, która umożliwiałaby adekwatne wyjaśnienie rzeczywistości i która przygotowuje do naturalnej kontemplacji obiektywnego świata.

Otóż, po trzecie, powołując się na własne doświadczenia historyka filozofii, nauczyciela akademickiego i chrześcijanina, Swieżawski wskazał na kontemplacyjną i konkretystyczną, jak się wyraził, metafizykę *esse* Akwinaty jako tę filozofię, która z owych zadań, jego zdaniem, wywiązuje się najlepiej. Dla niego, wyznawał, był to nieraz wybór wbrew wielu tomistom, na pewno wbrew tomizmowi podręcznikowemu, ale, zaznaczał, nie wbrew współczesności, choć kolidujący z wieloma jej filozoficznymi tendencjami, które – jak

2 S. Swieżawski, *O użytku czynionym z filozofii dla formacji chrześcijańskiej*, „Tygodnik Powszechny” 1978, nr 49, s. 4.

3 Ibidem.

idealizm i subiektywizm (skupione na problematyce własnej, a odwrócone od konkretnej rzeczywistości) – „śmiertelnie ranią” kulturę współczesną. Troskę o zrozumiałość filozofii dla współczesnego człowieka uznał za uzasadnioną. Nie widział jednak potrzeby adaptowania myśli Tomasza do wymagań filozofii współczesnej. „W filozofii idzie zawsze o same problemy – pisał – i o ich przedstawienie w języku szarego człowieka; a zatem tylko adaptacja idei św. Tomasza do wymogów naszego języka potocznego może sprawić, by stały się one jasne, żywe i zrozumiałe”<sup>4</sup>.

Po czwarte, *vita brevis* – nie ma sensu wobec tego zajmować się tym, co filozoficznie wtórne, by formacja chrześcijan (zwłaszcza kapłanów) kształtowała się kosztem dłuższego i pogłębionego kontaktu z metafizyką. Tu zaś filozofia *esse* Tomasza jest niezastąpioną szkołą kontemplacji – nie do zastąpienia przez żadną nowożytną lub współczesną filozofię.

Po piąte wreszcie, jedyne współczesne sprzymierzeńca filozofii *esse* dostrzegł Swieżawski w filozofii analitycznej, nawiązującej do średniowiecznej tradycji nominalistycznej. Jej zainteresowanie problematyką ontologiczną, troska o badanie języka potocznego, szacunek dla konkretności, zasługują, jak uważał, na baczną uwagę.

W zasadzie nie widzę konieczności – podsumowywał – poszukiwania sprzymierzeńców dla wzmocnienia i unowocześnienia myśli św. Tomasza. Jednakże ci, którzy poszukują kontaktu pomiędzy tą myślą a filozofiami współczesnymi, znajdą ich więcej, jak mi się zdaje, u filozofów analitycznych niż wśród zwolenników fenomenologii lub innych wielkich orientacji filozofii współczesnej<sup>5</sup>.

## Historyzm i potrzeba krytycyzmu

Takie preferencje, zgłaszane w kontekście formacyjnych potrzeb ludzi wierzących – czyli wskazanie na konkretystyczną i kontemplacyjną metafizykę istnienia Tomasza jako wciąż konieczny element

4 Ibidem.

5 Ibidem.

kształcenia młodych katolików; zdecydowanie negatywna z tego punktu widzenia ocena możliwości wiodących nurtów filozofii współczesnej z wyjątkiem orientacji analitycznej<sup>6</sup>; dalej, metodyczny historyzm (historyczna metoda filozofowania) skojarzony z przekonaniem o ponadczasowym charakterze kluczowych problemów i idei filozoficznych wraz z postulatem aktualizacji filozofii klasycznej, czyli konfrontowania jej z problemowymi wyzwaniami współczesności (ale nie z problemami filozofii współczesnej) – wszystko to nie mogło pozostać bez komentarza Tischnera. Sprawa była wciąż aktualna i mógł się on rzeczywiście poczuć ponownie wywołany do tablicy, odnajdując w tekście Swieżawskiego szereg uwag, które w sposób czytelny wyrażały sprzeciw wobec poglądów wygłaszanych przez niego wcześniej. Swieżawski pisał na przykład:

Kryterium wyboru filozofii nie powinno być uzależnione od posiadania przez nią cech jakoby bliskich lub pokrewnych chrześcijaństwu. Nie zdaje mi się, iżby to było kryterium wskazujące spirytualizm, subiektywizm, na filozofię rzekomo ułatwiającą duszpasterstwo i kontakt ze współczesnym człowiekiem lub akcentującą wartości quasi-chrześcijańskie, a tym mniej filozofię zdolną stać się ideologią zagrożonego chrześcijaństwa. Wręcz przeciwnie, chrześcijanin – filozof ma obowiązek wybrać sobie taki typ filozofii, który umożliwi mu głębokie i adekwatne wyjaś-

---

6 O filozofię analityczną, przypomnę, upominał się rok wcześniej na łamach „Tygodnika Powszechnego” A. Gawroński: raz artykułem *Ani scholastyka, ani fenomenologia*, podczas dyskusji nad tekstem Swieżawskiego *Filozofia, teologia i duszpasterstwo*; drugi raz, w tym samym miejscu, artykułem *Racjonalność, racjonalizm, irracjonalizm* („Tygodnik Powszechny” 1978, nr 21, s. 3), który niewątpliwie, choć nie wprost, był reakcją na omawiane tu spory, na brak precyzji w posługiwaniu się w publicystycznej dyskusji wymienionymi w tytule kategoriami/argumentami. W artykule tym chwalił Gawroński wydaną rok wcześniej w PAX-ie książkę R. Trigga *Rozum i zaangażowanie* (oryginał: *Reason and Commitment*, Cambridge 1973), o której pisał: „Ukazanie się tej książki jest wydarzeniem godnym zanotowania w rozwoju katolickiej kultury filozoficznej w Polsce, gdyż jest to pierwsza (i to bardzo dobra) tłumaczona na język polski książka, pochodząca z anglosaskiego nurtu lingwistycznego, a nacechowana głęboko chrześcijańską inspiracją. Myślę, że pogodzi ona wielu tomistów z filozofią współczesną”.

nienie całej rzeczywistości i przygotowuje umysł do kontemplacji naturalnej obiektywnego świata<sup>7</sup>.

Tischner zaczął jak wdzięczny uczeń, poprzedzając swoją odpowiedź – *Wiara w czasie Adwentu* – dedykacją: „Profesorowi Stefanowi Swieżawskiemu z wyrazami czci najgłębszej”. Przyjrzyjmy się im bliżej.

Stwierdziwszy mianowicie, że filozofowanie determinują istotne uwarunkowania czasowo-przestrzenne, że jednocześnie podlega ono nieprzekraczalnym regułom samego myślenia, a prawdziwy filozof to tylko słuchacz, podporządkowujący swoją wolę „władzy myślenia”, Tischner zakwestionował zdecydowanie przekonanie Swieżawskiego o istnieniu idei/problemów o ponadczasowej wartości i aktualności. „Dyskurs filozoficzny stawia te problemy, które są właśnie do postawienia”<sup>8</sup> – kondycja ludzka bowiem, stwierdzał jednoznacznie, jest historyczna. Argumentował podobnie jak Hans-Georg Gadamer w *Prawdzie i metodzie*, spierający się w tej samej sprawie z Nicolaïem Hartmannem: problemy nie istnieją jak gwiazdy na niebie<sup>9</sup>. Problem Boga u Platona to nie problem Boga u Nietzschedo, kwestia wolności u Tomasza to nie to samo, co zagadnienie wolności u Marksa, Hegla czy Freuda. Każdy filozoficzny problem obrasta nowymi znaczeniami i kontekstami, nie raz konkretnymi wydarzeniami, a my ludzie jesteśmy w samym środku dyskursu. „Myślenie to strumień, w którym wciąż trzeba szukać skał”<sup>10</sup>.

W związku z tym właśnie, pisał Tischner, dyskurs filozoficzny źle znosi filozoficzne wyznania wiary, które petryfikują to, co nieustannie w istocie płynne – myślenie nieustannie wyrasta z czasu i w czasie się wypełnia, wbrew przekonaniom wyznawców. Otóż

7 S. Swieżawski, *O użytku czynionym z filozofii...*, s. 4.

8 J. Tischner, *Wiara w czasie Adwentu*, „Tygodnik Powszechny” 1978, nr 51, s. 4.

9 H.-G. Gadamer, *Prawda i metoda*, przeł. B. Baran, Warszawa 2004, s. 512–513. Zob. także H.-G. Gadamer, *Historia pojęć jako filozofia*, w: idem, *Rozum, słowo, dzieje*, przeł. K. Michalski, Warszawa 2000, s. 105–108. Czytamy tu m.in.: „Zawsze identyczny problem jest jak nigdy niezadane pytanie”.

10 J. Tischner, *Wiara w czasie...*, s. 4.

z tego względu nie sposób wyrzec się filozoficznej współczesności, przekonywał, i jej tradycji, której rysem istotnym jest krytycyzm. W swoim tekście przeciwstawiał dogmatyzmowi wyznawców (*vide* Swieżawski) krytycyzm jako strategię filozofii współczesnej, która chce uwolnić człowieka od przesądów i złudzeń. Krytycyzm, powiada filozof z Łopusznej, czyli rozum dokonujący radykalnej krytyki samego siebie, odbiera człowiekowi jego wierzenia, przekonania i przesady, by w ich miejsce wzbudzić w nim coraz dojrzałą nadzieję, odsłonić nowe filozoficzne możliwości; nadzieja bowiem, a nie rewitalizacja minionych systemów to „żywiół filozoficznego dyskursu”. „Do filozofowania – przekonywał dalej – potrzebna jest szczypta zdrowego... okrucieństwa. Lepiej jest zadać dziś człowiekowi mały ból, aby jutro nie trzeba mu było zadać wielkiego bólu”<sup>11</sup>.

Otóż ten wyzwalający z przesądów, ale i bolesny krytycyzm to obowiązek filozofa; jest on wprawdzie w swoich skutkach nieprzewidywalny (jutro filozofii to niewiadoma), ale dzięki niemu filozof może ewoluować – zaczynać w jednym systemie, kończyć w innym. Nie godząc się w związku z tym na *credo* Swieżawskiego, nie widząc sensu w tego typu deklaracjach, Tischner w oparciu o pochwałę krytycyzmu wyartykułował, mimo to, *credo* własne. W istocie cały tekst *Wiary w czasie Adwentu* jest publicystyczną prezentacją jego koncepcji filozofii. Pisał między innymi:

Myślenie filozoficzne służy sprawie człowieka przez to samo, że jest takie, jakie jest. Wezwanie do krytycyzmu jest także częścią tej służby. Naprawdę chodzi w tym myśleniu o to, by człowiek lepiej rozumiał samego siebie, by poznał horyzonty swoich możliwości, zrozumiał szansę, jaką mu daje jego otwarcie. Wszystko inne, a zwłaszcza dydaktyka, jest podporządkowane tej służbie. Decydując się na nauczanie filozofii innych, musimy nauczyć się przekazywania im całego rdzenia dyskursu filozoficznego, który nie da się w pełni zrealizować w żadnym systemie. W gruncie rzeczy nie ma klasycznych systemów filozoficznych, jest tylko klasyczny filozoficzny dyskurs, będący stopniową realizacją idei myślenia radykalnego. I tego nie wolno fałszować preferencjami

---

11 Ibidem.

systemów. Myślenie radykalne uczy, że człowiek jest istotą skończoną. Jako taki zna prawdę jedynie od swej własnej strony. Znając prawdę od własnej strony, nie może tej strony nikomu narzucać. Bo pełnej prawdy nie ma nigdzie w filozofii, a prawda częstkowa jest wszędzie. Sposób nauczania filozofii nie może przeczyć istocie filozofii<sup>12</sup>.

Jeden z zasadniczych wątków swojej pochwały filozoficznego krytycyzmu wyraził Tischner w idiomie myślenia z wnętrza metafory, odwołując się, jak przed laty w dyskusji z Jerzym Turowiczem, do metafory jaskini. Myślenie krytyczne, pisał, jest niczym światło rozświetlające mroki jaskini, światło ukazujące „nam wciąż nowe kąty, czyli nowe możliwości”. To w ten sposób powstaje miejsce dla nadziei.

Jeśli trzymać się tej przenośni, różnicę stanowisk Swieżawskiego i Tischnera – w tej artykulacji, którą znalazły w omawianych właśnie tekstach – widzieć można w tym, że pierwszy, doznawszy iluminacji na zewnątrz, schodził, by tak rzec, do wnętrza groty, chcąc zachęcić kajdaniarzy do zmiany perspektywy rozumienia tego, co im dane, także wskazać możliwość przebycia tej samej co on drogi. Tymczasem radykalny krytycyzm drugiego, skojarzony z historyzmem (który zabsolutyzował, jakby zapominając, że tak bliska mu fenomenologia także jest ahistoryczna w sensie teoretycznym, że redukcja transcendentno-fenomenologiczna umożliwia opuszczenie naturalnego nastawienia, wyzwolenie się z jego przesądów i wejście w ahistoryczną transcendentną subiektywność konstytuującą byt świata<sup>13</sup>), zamknął w głębi platońskiej pieczary,

12 Ibidem.

13 Fenomenologia, analogicznie jak realistyczna teoria bytu w ujęciu Tischnera, byłaby ahistoryczna także w tym sensie, że w ramach redukcji filozoficznej (filozoficznej *epochê*), której nie należy mieszać z redukcją fenomenologiczną, dokonuje się zawieszenie sądu w odniesieniu do zawartości teoretycznej każdej dotychczasowej/zastanej filozofii – zob. E. Husserl, *Idee czystej fenomenologii i fenomenologicznej filozofii*, przeł. D. Gierulanka, Warszawa 1967, s. 62; P. Łaciak, *Anonimowość jako granica poznania w fenomenologii Husserla*, Katowice 2012, s. 126–127. O ahistoryczności filozofii analitycznej pisze natomiast T. Szubka, *Filozofia analityczna: koncepcje, metody, ograniczenia*, Wrocław 2009, s. 210.

gdzie liczyć można jedynie na powtarzalny (poprzedzany kolejnymi krytykami) katarktyczny efekt wyzwolin z dotychczasowych filozoficznych wierzeń/złudzeń, wyzwolin odsłaniających wciąż nowe możliwości interpretacji cieni i nowe związane z tym iluzoryczne nadzieje. „Właściwym czasem myślenia filozoficznego jest czas Adwentu. Filozofowie wciąż mają Adwent”<sup>14</sup>.

Filozofowanie rodzi się z bólu, powiada Tischner, nie z podziwu dla świata lub z podziwu dla jakiegoś systemu – jego punktem wyjścia jest *dolor existentiae*. Podziw kończy myślenie, cierpienie zaś, mimo bólu, otwiera na nadzieję. Oto próbka metafizycznego i zarazem adwentowego dyskursu filozofa:

Gdzie jest nadzieja, jest i ból. Z bólu wywiedziona filozofia nie boi się też, gdy trzeba przypomnieć innym o bólach spoczywających na dnie ich serc. Bo filozofowanie budzi nadzieję i jednocześnie zaostża świadomość, że samo tej nadziei wypełnić nie może. Na tym polega ranienie serca. Budzić nadzieję i nie móc tej nadziei wypełnić... Każdy filozof jest taki. Dlaczego budzisz mnie z mego snu? Dlaczego pokazujesz mi prozę świata? Dlaczego jesteś okrutny? Ale podtrzymywanie snów byłoby czymś jeszcze gorszym. Nie chodzi więc o nowy sen, ale o bezustanne otwieranie przestrzeni<sup>15</sup>.

Kończąc rozważania, we właściwy sobie sposób, Tischner podjął problem metody filozofowania, czyli dialogu filozofa z przeszłością i teraźniejszością, ujmując ją ostatecznie jako „badanie świadomości bytu – bytu przepuszczonego przez światło”. Tak rozumiana metoda („otwieranie okiennic domu”, „latarka w ciemnościach nocy”) – można domniemywać z toku narracji – jest szczególnie przydatna i efektywna jako narzędzie analizy treści ludzkiej świadomości (np. podziwu, entuzjazmu, wierzenia, stosunku do przeszłości i teraźniejszości etc.), właściwego rozumienia, może i korygowania postaw, reagowania na wyzwania chwili. Inaczej, jest narzędziem rozwiązywania realnych problemów nie filozofii bytu, lecz filozofii

<sup>14</sup> J. Tischner, *Wiara w czasie...*, s. 4.

<sup>15</sup> Ibidem.

świadości – „filozofii przepuszczania życia przez światło”. W tej stylistyce konkludował, tyleż efektownie, co ponownie nietrafnie argumentując przeciw tomizmowi i filozofii analitycznej z „trzeciego stopnia abstrakcji”:

Radzi się nam, abyśmy postąpili inaczej. Abyśmy wybrali jeden umiłowany system, zrobili z niego wzór, abyśmy wspięli się na trzeci stopień abstrakcji, gdzie nie ma cierpień i dziejów i abyśmy również zajęli się analizą naszego języka, ściślej tego, jak mówimy, a nie tego, o czym mówimy. Abstrakcja i język – oto nasze metody na teraz. Przyznam, że nie rozumiem. Zaś w zakresie, w jakim rozumiem, czuję obowiązek rzec: stanowczo nie podzielam<sup>16</sup>.

## Wybór

Tekst Tischnera był prowokacyjny, z „domieszką perfidii”, jak wyraził się Jan Demboróg w swojej z nim polemice. „Wyrazy czci najgłębszej” dla adwersarza sprowadzały się bowiem do gruntownego

16 Ibidem. Tischner raczej błędnie imputował tomistom egzystencjalnym filozofowanie „na trzecim stopniu abstrakcji”. Stawiając ten zarzut, pokazujący ich jako oderwanych od rzeczywistości dogmatyków, często nim operując, nie wystawiał dobrego świadectwa swojej znajomości tomizmu. Definiowanie przedmiotu filozofii/metafizyki na tzw. trzecim stopniu abstrakcji to bowiem cecha metafizycznego/filozoficznego esencjalizmu, na który reakcją był właśnie tomizm egzystencjalny – jasno pisali na ten temat Krąpiec wraz ze Swieżawskim – zob. *Streszczenia rozpraw doktorskich, magisterskich i seminaryjnych pisanych na Katolickim Uniwersytecie Lubelskim pod kierunkiem prof. dra Stefana Swieżawskiego (historia filozofii) i prof. dra Alberta Krąpca (metafizyka)*, Poznań 1956, s. 2–5. W świetle tych uwag argument z „trzeciego stopnia abstrakcji” przeciwko tomizmowi egzystencjalnemu jawi się raczej jako retoryczny środek ekspresji, wzmacniający oddziaływanie na niezorientowanego czytelnika, którego tomistom nie udało się jednak w toku dyskusji przekonująco neutralizować. Zabrakło również skutecznych środków, aby zaprezentować czytelnikom formacyjne atuty ich koncepcji filozofii, tak chociażby, jak uczyły to siostry ze Zgromadzenia Franciszkanek Służebnic Krzyża s. Teresa Landy i s. Rut Wosiek w książce: *Ksiądz Władysław Kornilowicz* (Warszawa 1978), ukazując tomizm tytułowego bohatera jako przede wszystkim sprawne narzędzie duszpasterskie – zob. ibidem, s. 143–146.

zakwestionowania jego przekonań – *in extenso* dla Tischnera nie do przyjęcia – w oparciu o tezy, zauważmy jednak, bardziej nadające się do przedyskutowania niż do obwieszczenia ich rzeszom czytelników „Tygodnika Powszechnego” w *indicativie*. Chodzi na przykład o historyzm, przyjęty na zasadzie oczywistości, jako podstawa zadeklarowanej koncepcji filozofii i krytyki przekonań Świeżawskiego. Przykłady były dobrze dobrane, ale zbyt proste. Problemy Boga u Platona i Nietzschego, wolności u Marksa, Freuda lub Hegla z pewnością nie są tożsame, bo zmieniają się ludzkie światopoglądy. Czy jednak klasyczna problematyka teoretyczna: metafizyczna lub teoriopoznawcza, zmienia się w rytmie przemian światopoglądowych i tak samo radykalnie, czy nie zachowuje jednak w swojej dziejowości przynajmniej analogicznej tożsamości, jak twierdził Świeżawski<sup>17</sup>?

Tischner ponownie stanął na stanowisku, że tomizm, jak każdy twór ideowy jest z konieczności historycznie względny. Zakrzepł jednak w pewny siebie system. Historyzm wszakże, była już o tym mowa, to tylko jedna z możliwych perspektyw współczesnego myślenia. Sam Tischner przecież, studiując w latach osiemdziesiątych *Fenomenologię ducha*, nakładał własną teraźniejszość na matrycę problemową filozofii Hegla. Barbara Skarga szukała granic historyczności, Szymon Wróbel zaś, nie tak dawno, w *Lekturach retroaktywnych* jednym z celów swojego filozofowania uczynił „odblokowanie zdeponowanych i pozornie martwych schematów intelektu, należących w opinii potocznej do już zwalczonej przeszłości”<sup>18</sup>. To także jest droga dla myśli. Świeżawski nie podjął dyskusji. Wyrezytował go w tym Demboróg, stawiając w tytule swojej wypowiedzi retoryczne pytanie: *Z kim filozofować?*

Tekst Demboroga (właśc. Bronisława Łągowskiego) z punktu widzenia omawianego tu sporu skłania do refleksji nad tym, czym mogła być lub stać się publicystyczna dyskusja wokół filozofii

17 Zob. S. Świeżawski, *Zagadnienie historii filozofii*, Warszawa 1966, s. 344; także gruntowne analizy problemu jako składnika formacji intelektualnej w książce B. Skargi, *Granice historyczności*, Warszawa 1989, s. 24–92.

18 S. Wróbel, *Lektury retroaktywne. Rodowody współczesnej myśli filozoficznej*, Kraków 2014, s. 13.

chrześcijańskiej, a czym w istocie była<sup>19</sup>. Autor *Z kim filozofować?* patrzył z zewnątrz na pole filozofii chrześcijańskiej z dość, jak się zdaje, odległej perspektywy. Jego publicystykę w „Tygodniku Powszechnym” w latach siedemdziesiątych uznać można za formę heretyckiej strategii przetrwania i zarazem pozycjonowania się w polskim polu filozoficznym/intelektualnym wówczas jeszcze członka PZPR, ale i politycznego realisty o przekonaniach *de facto* konserwatywno-liberalnych. Była to strategia niełatwa, różnie oceniana, ale na pewno idąca pod prąd odruchom „zbiorowego solipsyzmu” polskiej inteligencji po obu stronach podziałów ideowych. Jak zauważył Andrzej Walicki – Łagowski (Demboróg) pisał w „neopozytywistycznym” duchu Stanisława Stommy i Stefana Kisielewskiego<sup>20</sup>. Miał jak każdy filozof swoje własne preferencje filozoficzne, które bardzo generalnie, na poziomie założeń podstawowych, nie doktrynalnie zbliżały go do jednej ze ścierających się stron. Nie ukrywał w związku z tym swoich filozoficznych sympatii oraz antypatii. W dyskusję włączył się jednak nie po to, aby zakładać sojusze, lecz aby analizować stanowiska oraz argumenty stron w sporze, który ujmował jako negocjowanie definicji filozofii, mające rezonans w obrębie ówczesnej humanistyki i realiów życia społecznego. Także aby samemu wypowiedzieć w tej sprawie własne zdanie. W komentowaniu dwugłosu Swieżawski – Tischner towarzyszyła mu, jak się zdaje, ta sama intencja, która stanowiła motyw jego zaangażowania się w spór między Turowiczem i Tischnerem pięć lat wcześniej. Tak jak wówczas, tak i teraz brał stronę – co u filozofa polityki nie zaskakuje – filozoficznego realizmu, dając przy tym wyraz nieufności wobec dominujących dążeń filozofii współczesnej, w które wpisywał z dezaprobatą styl filozofowania Tischnera. Przyjrzyjmy się zatem zaproponowanej przez niego, tak

19 J. Demboróg, *Z kim filozofować?*, „Tygodnik Powszechny” 1979, nr 2, s. 6.

20 Zob. A. Walicki, *Łagowskiego zmagania z PRL*, w: *Teka Łagowskiego*, red. K. Haremska, P. Bartula, Kraków 2008, s. 30. Wyrazem tej strategii jest „kłopotliwa” książka habilitacyjna Łagowskiego: *Filozofia polityczna Maurycego Mochnackiego* (Kraków 1981), która sugerowała jednoznacznie paralelę między zwasalizowanym wobec Rosji Królestwem Polskim (1815–1830) a PRL-em zależnym od ZSRR. Zbliżało to Łagowskiego w sensie metodologicznym i filozoficznym do środowiska warszawskich historyków idei.

ukierunkowanej diagnozie filozofii współczesnej, którą chcę rozumieć w kontekście polskich realiów końca lat siedemdziesiątych i oczywiście z punktu widzenia omawianej dyskusji.

Autor *Z kim filozofować?* ujął tekst Swieżawskiego jako apologię wyraźnie zagrożonej w ówczesnych realiach koncepcji filozofii.

Atmosfera współczesnej filozofii – pisał – jest zdecydowanie irracjonalna. Przenika ona poza małe w końcu terytorium samej filozofii, rozłazi się po całej humanistyce i wciska w te dziedziny życia społecznego, gdzie myślenie w kategoriach ogólnych odgrywa jakąś rolę. Nie trzeba więc być aż filozofem, żeby się uważać za zamieszanego w tę sprawę<sup>21</sup>.

Irracjonalność tę łączył Demboróg – zanadto może dosadnie przy tym upraszczając – z jednej strony z chęcią docierania do prawdy na skróty, z pominięciem mozolnego stadium badawczego, z drugiej – z „odrazą do badawczej postawy umysłu” w ogóle. Ten drugi rodzaj irracjonalizmu wydał mu się najbardziej ciążyący nad filozofią i dziedzinami doń przyległymi. „Tu w ogóle – stwierdzał – nie chodzi o poznanie, nie chodzi o prawdę, nie chodzi o osiągnięcie rzeczywistości w jej istnieniu konkretnym i obiektywnym”<sup>22</sup>.

W imię „autentyzmu myślenia” kwestionuje się naukę (jako podporządkowaną np. technologii lub ideologii) i z podobnych pobudek odrzuca metafizykę. Ów kult „autentycznego” myślenia był dla Demboroga kultem myślenia wypełniającego się w interogacjach, niczego niedomyślającego do końca, które nie odkrywa, nie wyjaśnia, nie stawia uniwersalnych problemów – tylko... „zapytuje”. Stanowi ono, jego zdaniem, program filozofii autotematycznej, nieinteresującej się światem realnym, co skutkuje myśleniem poza dystynkcją prawda – fałsz, lekceważeniem tego, co czyni myśl rzeczywistą – jednoznacznie formułowanych twierdzeń, sądów i przekonań. Demboróg z ironią komentował przywołane przez Tischnera *dictum* Nietzschego: „Przekonania są większym wrogiem prawdy niż błędy” – użyte po to, aby retorycznie wzmocnić

21 J. Demboróg, *Z kim filozofować?...*, s. 6.

22 Ibidem.

kontrast między Swieżawskiego filozofią rzekomo dogmatycznych przekonań a wyzwajającym z filozoficznych złudzeń krytycyzmem myśli dwudziestego wieku, którego filozof z Łopusznej w *Wierze w czasie Adwentu* był zagorzałym rzecznikiem.

Przekonania fałszywe – pisał Demboróg – niewątpliwie tak; błędy tkwiące w nierozciętej książce istotnie nikomu nie szkodzą. Sceptyczny irracjonalista jest nieubłagany wobec wszelkich przekonań, mimo że niektóre przekonania są prawdziwe, wykazuje natomiast prawie nieograniczoną wyrozumiałość dla błędów, mimo że wszystkie błędy bez wyjątku są błędne<sup>23</sup>.

Bardziej trafiał do niego Nicolas Malebranche: „Głupiec i pięknoduch są jednakowo zamknięci dla prawdy, zachodzi wszelako między nimi ta różnica, że głupiec ma respekt dla niej, podczas gdy pięknoduch nią gardzi”<sup>24</sup>.

Zdecydowanie wbrew Tischnerowskiej pochwalie krytycyzmu, jako istotnej cesze filozofii współczesnej, stwierdzał Demboróg jej realną bezradność w konfrontacji z *opinio communis* – społecznym przesądem, właśnie ze względu na brak efektywnych narzędzi krytycznych:

Bywa [filozofia współczesna – M.T.] nadzwyczaj zmyślna, gdy chodzi o to, by kogoś wprawić w chwilowe zakłopotanie, bądź chwilowy zachwyt, ale wykazuje zdumiewającą tępotę, gdy trzeba odróżnić iluzję od rzeczywistości. Nie wykazuje też żadnych skłonności do przeciwstawiania się głupocie<sup>25</sup>.

Współczesny irracjonalizm filozoficzny uznał Demboróg za wytwór człowieka „z-zewnątrz-sterowanego” (David Riesman), którego świadomość pogrążona jest w zbiorowym subiektywizmie, odzwierciedlającym odrealnienie życia. Skazuje to tę filozofię na bezradność, jeśli oczekiwać od niej uświadamiania człowiekowi jego sytuacji.

---

23 Ibidem.

24 Ibidem.

25 Ibidem.

Najwyższą za to cenę płacą jednostki twórcze, które tracąc kontakt z obiektywną rzeczywistością, mając kłopot z uchwyceniem istotnej dla twórczości różnicy między prawdą i fałszem, skazują się na „płodzenie dzieł nieistotnych”.

Demboróg nie próbował szukać dróg wyjścia ze ślepego zaułka, w który zabrnęła, jego zdaniem, filozofia dwudziestego wieku. Deklarował natomiast wsłuchiwanie się w opinie innych w tej sprawie. I tu głos Swieżawskiego wydał mu się – wbrew licznym sugestiom Tischnera – cenny, właśnie jako propozycja świadomie ukierunkowanego i metodycznego myślenia zorientowanego na kontemplację obiektywnej rzeczywistości, jako przypomnienie o potrzebie filozofii metafizycznej – filozofii „konkretnie istniejącego bytu”, wreszcie jako alternatywa dla autotematyzmu filozofii współczesnej. Pochwalał fakt, że Swieżawski nie czyni z Akwinaty – Tischner twierdził inaczej – kryterium filozoficznej prawdy; że Swieżawski jest rzecznikiem pewnego stylu filozofowania, pewnej koncepcji filozofii, a nie niepodważalnej doktryny. Pisał: można „uważać go za sprzymierzeńca na podstawie tego, czego szuka”. U filozofa polityki, nawykłego do tego, że jego myślenie odnosi się niezmiennie do konkretnego, że bezwzględnie weryfikuje je zawsze rzeczywistość – społeczna, polityczna, kulturalna, gospodarcza – takie sympatie, zaznaczę raz jeszcze, nie zaskakują. Nie chodzi przecież o doktrynę – jak uważał Demboróg – lecz o orientację na poznanie rzeczywistości takiej, jaką jest. *Credo* Swieżawskiego odczytał jako wyraz wolności wyrażającej się w gotowości do weryfikacji przekonań/poglądów w imię „wyników obiektywnego badania”. Swieżawski, stwierdzał autor *Z kim filozofować?*:

Nie zapewnia, że ma prawdę po swojej stronie, zapewnia natomiast wiarygodnie, że stanie po stronie prawdy, gdy tylko wyjdzie ona na wierzch. Oczywiście nurtuje go zapewne obawa, że przy pewnym sposobie myślenia i pewnym sposobie mówienia ani prawda nie ma szans wyjść na wierzch, ani fałsz nie musi się obawiać ujawnienia. Dlatego prof. Swieżawski widziałby sprzymierzeńców wśród tych filozofów, którzy mówią jasno, według zasady tak – tak, nie – nie<sup>26</sup>.

---

26 Ibidem.

Czytelnik omawianego artykułu łatwo zauważy, zestawiając go z tekstami, na które jest reakcją, że jego kompozycja jest nieprzypadkowo odwrotna wobec tekstu Tischnera. Do polemiki z nim skłoniły autora nie tylko własne preferencje filozoficzne, zbieżne z filozoficznym samookreśleniem się Swieżawskiego, lecz także apodyktyczność Tischnerowskiej wypowiedzi – ubranie w niej w kostium metafor i oczywistości tez dla Demboroga niejasnych, nieraz amorficznych i spornych, ale układających się w stanowczą refutację stanowiska Swieżawskiego. I tak jak pochwała filozofii współczesnej zaproponowana przez Tischnera stała się dlań układem odniesienia dla krytyki odstręczającego swym anachronizmem, ahistoryzmem i dogmatyzmem stanowiska Swieżawskiego, tak dla Demboroga diametralnie odmienny obraz filozoficznej współczesności stał się układem odniesienia dla pochwały filozoficznej opcji Swieżawskiego oraz odrzucenia opcji Tischnera przez uznanie jej za charakterystyczny przykład współczesnego filozofowania.

Otóż, w Tischnerowskim ujmowaniu filozofa jako słuchacza podlegającego bezosobowej władzy czystego myślenia/dyskursu dostrzegł Demboróg echa mody na strukturalizm.

Dyskurs filozoficzny – ironizował, objaśniając wstępny passus *Wiary w czasie Adwentu* – nie jest myśleniem. Jak zapewniają strukturaliści, jest czymś w rodzaju aktualizowania się bezosobowej, obiektywnej struktury, a myślenie jest jedynie subiektywnym złudzeniem osoby, poprzez którą dokonuje się ten dyskurs filozoficzny (Lacan dixit)<sup>27</sup>.

Demboróg dawał do zrozumienia, że Tischner zagubił się gdzieś we „własnym”/„autonomicznym” dyskursie, roznamietniony w krytyce współczesnych tomistów. Jego spór ze Swieżawskim (z tomistami) ujmował – może nieco zanedbano po manichejsku – jako negocjowanie koncepcji filozofii chrześcijańskiej, w którym „opcja za Tomaszem oznacza opowiedzenie się za dyscypliną rozumu i za realizmem.

27 Ibidem; zob. także szkic Łagowskiego z 1978 roku: *Gry i zabawy uczonych* (w: idem: *Co jest lepsze od prawdy?*, Kraków 1986, s. 24) omawiający polskie wydanie *Archeologii wiedzy* M. Foucaulta.

Opcja odwrotna oznacza [...] opowiedzenie się za irracjonalizmem i irrealizmem”<sup>28</sup>.

Autor *Z kim filozofować?* nie podzielał, jak w 1974 roku, wyborów Tischnera, wszelako najwięcej jego zastrzeżeń wzbudzała formalna strona ich uzasadnień. Miał po prostu problem (i w krakowskim środowisku intelektualnym nie był w tym, jak zobaczymy, odosobniony) z akceptacją Tischnerowskiego „dyskursu” – strategii myślenia z wnętrza metafory, która teoretyczną wykładnię uzyskała dwa lata później w eseju pod tymże tytułem (*Myślenie z wnętrza metafory*), opublikowanym w marcowym „Znaku” z 1981 roku<sup>29</sup>. Wróć jeszcze do tego tekstu, teraz tylko wspomnę, że *Myślenie z wnętrza metafory* stanowiło wówczas nieprzypadkowy, jak się zdaje, kontrpunkt dla pochwały filozoficznego realizmu, którą Swieżawski w tym samym numerze „Znaku” – upamiętniającym *notabene* jubileusz jego siedemdziesiątych urodzin – zawarł w tekście *Filozofia chrześcijańska jako poszukiwanie prawdy i jej kontemplacja*<sup>30</sup>. „Myśleć to tyle, co mówić do siebie, tak jak mówić to tyle, co myśleć dla innych” – przywoływał Demboróg aforyzm Louisa de Bonalda. Otóż Tischnerowskie myślenie „dla innych” – dla czytelników jego tekstów – nie było dla niego ani dość jasne, ani (to twierdzenie nieco zaskakuje) dość zdecydowane w formułowaniu opinii, było „mówieniem do siebie”. Przywołam dosadną charakterystykę Tischnerowskiego stylu myślenia, wyrażającą również sedno *Z kim filozofować?*:

28 J. Demboróg, *Z kim filozofować?...*, s. 6.

29 J. Tischner, *Myślenie z wnętrza metafory*, „Znak” 1981, nr 3 (321), s. 240–252. Dowiadujemy się z niego, że strategia ta („obrona uprawnień metaforyki w myśleniu i w języku filozofii”) była pomyślana m.in. jako krytyka „bezpośredniego świata”, za to, „że stwarza w nas ułudę świata prawdziwego” (ibidem, s. 251). W ostatniej części tego szkicu, pt. *Co uznaje myślenie bez metafor...*, czytamy: „Jakież więc myślenie może się obejść bez metafory? Myślenie, którego celem i racją jest bezwzględna afirmacja aktualnego świata. Jest to takie myślenie, dla którego realizm staje się nie tylko filozofią, ale jest już chorobą, a zasada ścisłej jednoznaczności języka – niczym zakaz wychodzenia na dwór obowiązujący zagrzyponych – nie tyle dyrektywą, która ma ułatwić porozumienie, ile rezygnacją z przemyślenia sensu ukrytego w wielkich metaforach europejskiej filozofii”. Ibidem, s. 252.

30 S. Swieżawski, *Filozofia chrześcijańska jako poszukiwanie prawdy i jej kontemplacja*, „Znak” 1981, nr 321, s. 215–221.

Filozofia J. Tischnera jest trudna do uchwycenia dla czytelnika, a czasami ma się wrażenie, że jest tak samo trudna do uchwycenia dla niego samego. Zaskoczyło mnie na przykład, że w swoim artykule taki nacisk kładzie na krytyczną funkcję filozofii. W jego sposobie filozofowania, dla którego wzorem zdaje się być swobodny, irracjonalny monolog, nie dostrzega się w ogóle kategorii krytycznych. A przecież, aby być krytycznym, nie wystarczy sama niechęć do cudzych przekonań. Elementarnym i absolutnie niezbędnym warunkiem krytycyzmu jest gotowość odwoływania się do rzeczywistości, gotowość posługiwania się intersubiektywnym kryterium prawdy. Warunkiem krytycyzmu jest dyskursywność. Tymczasem Tischner, mimo że słowo „dyskurs” należy do jego ulubionych brząkań, w swoich wywodach nie jest dyskursywny. [...] Operuje dość złożonymi środkami perswazyjnymi, ale nie argumentuje. Zamiast odwoływać się do rzeczywistości woli wykorzystywać charyzmatyczny autorytet myślicieli uchodzących dziś za wielkich. Potrafi dać temu czy owemu czytelnikowi wrażenie, że wtajemniczył go w najaktualniejsze kwestie filozoficzne, ale nie natchnie żadną jasną myślą. Nie zmierzam do pomniejszenia formatu tej twórczości. Jest dla mnie rzeczą oczywistą, że Józef Tischner jest nieprzeciętnym myślicielem, po którym słusznie tak wiele się oczekuje. Wszelako te oczekiwania mogą się spełnić jedynie pod warunkiem, że amorficzny „dyskurs” Tischnera natrafi na jakiś zewnętrzny wobec jego założeń opór myślowy. Bez tego rozplynie się w pięknoduchowskim irracjonalizmie<sup>31</sup>.

## W polemicznym labiryncie

*Aliena vitia in oculis habemus, a tergo nastra sunt.* To dictum Seneki można odnieść do obu dyskutantów. Zarówno Demboróg, jak i Tischner – co akurat w przypadku publicystycznych sporów,

31 J. Demboróg, *Z kim filozofować?...*, s. 6. Polemika Demboroğa jest świadectwem oporu części krakowskiego środowiska intelektualnego wobec stylu i orientacji filozofowania Tischnera; jak zobaczymy, analogiczne obiekcje i oczekiwania wyraził kilka lat później, już po upadku ruchu Solidarności, co niewątpliwie dodawało im dramaturgii i wagi, T. Szyma.

z konieczności opartych na uproszczeniach i skrócie, nie zaskakuje – operowali manichejskimi obrazami filozofii współczesnej i z dużą swobodą posługiwali się uogólnieniami, szkicując obrazy antagonizmów filozoficznej współczesności. Obaj wytykali sobie przy tym uproszczenia i niezrozumienie.

*Tu quoque.* W swojej replice na artykuł Demboroga Tischner „irracjonalista” zdefiniował swojego adwersarza jako mistrza filozoficznej karykatury, manipulującego w wyobraźni czytelnika zniekształconymi obrazami filozofów i filozofii, który na jego temat – jakże mogło być inaczej – „nie wypowiedział ani jednego prawdziwego sądu”. Z zarzutami Demboroga radził sobie w ten sposób, że ich sens przeinterpretował. Z płaszczyzny epistemologicznej – Demborogowi chodziło o sprawdzalność, intersubiektywność, komunikatywność wypowiedzi filozoficznej – przesunął dyskusję na płaszczyznę ontologiczną. Tischner zajął się mianowicie kwestią racjonalności bytu i jej ewentualną relacją do innych typów racjonalności w ramach praktyk redukcjonistycznych. Wypowiadał się dalej, co zrozumiałe, jako rzecznik filozofii współczesnej, ale dyskredytujące związanie jego stylu myślenia z „irracjonalistycznymi” nurtami filozofii współczesnej – irracjonalistycznymi, to znaczy dla Demboroga, przypominę, autystycznie w sobie zamkniętymi, amorficznymi, ubogimi w kategorii krytyczne, nieweryfikującymi się w ramach odniesień do rzeczywistości, pozbawionymi intersubiektywnego kryterium prawdy etc. – uznał za atak na pluralizm racjonalizmów, którego trzeba bronić przed dyktatem monizmu racjonalistycznego.

Wydaje mi się – pisał – że szczególnym zadaniem myślenia filozoficznego, będącego wszak „miłością mądrości” (dodajmy: każdej mądrości, mądrości we wszystkim), jest dziś ocalenie w człowieku szacunku dla idei pluralizmu racjonalizmów. Pluralizm ów wydaje mi się jedynie adekwatną próbą wyśłowienia doświadczeń, które otwierają przed nami wiele poziomów mądrości w świecie i w człowieku. Ale trzeba sobie z góry zdawać sprawę z kosztów takiego przedsięwzięcia. Dla entuzjastów monizmu racjonalistycznego wszystko, co się powie w duchu pluralizmu, będzie poślizgiem ku irracjonalizmowi<sup>32</sup>.

---

32 J. Tischner, *Labirynty racjonalizmu*, „Tygodnik Powszechny” 1979, nr 5, s. 5.

Przykładów na to, czym jest monizm racjonalistyczny i na czym polega jego niebezpieczeństwo, dostarczał Tischnerowi oczywiście polski tomizm egzystencjalny. Przyjrzyjmy się uwagom filozofa, stanowią one dopełnienie obrazu tomizmu, który przez lata polemik budował.

Tomizm zatem – według Tischnera – uznaje „tylko jeden wzorcowy typ racjonalności bytu”, ujęty w metafizyce w dwóch aspektach: a) wewnętrznym (wszystkie „czynniki składowe” bytu są osadzone w „najdoskonalszym” akcie istnienia) i b) zewnętrznym (każdy byt skończony ma rację istnienia w Absolutcie)<sup>33</sup>. Demboróg natomiast, jego zdaniem, broniąc racjonalizmu tomistycznego, nie tylko rozumie go opacznie, lecz także miesza racjonalizm z empiryzmem, który *notabene* przez tomistów tak jest rozumiany, że potwierdza tylko tezy ich systemu. „Kto nie wierzy, niech sprawdzi” – zachęcał czytelników „Tygodnika Powszechnego” do kwerendy, nie wskazując jednak odpowiednich źródeł.

Co ciekawe, w opinii Tischnera tomiści egzystencjalni nie dostrzegają idei pluralizmu racjonalizmów, która tkwi, „przynajmniej *implicite*”, w Tomaszowej teorii analogii, absolutyzując natomiast „wzorczą” racjonalność bytową, sprowadzając do niej wszystkie inne rodzaje racjonalności. Tomistyczny racjonalizm jest też niekonsekwentny – szukając mianowicie wszędzie racji dostatecznej, tomiści nie potrafią podać racji dla kluczowej tezy systemu, że istnienie (jako akt bytu) jest tym, co w bycie najdoskonalsze.

Dlaczego istnienie, a nie np. istota? – pytał filozof z Łopusznej, zwracając się do swojego adwersarza – A może wszystkie czynniki są tu równorzędne? Pytamy na próżno. Może dlatego, że tak jest piękniej? Może, że jest ciekawiej? A może to tylko umowa dokonana pod wpływem całkiem zewnętrznych powodów? Nie, to nie

33 Dajmy przykład polemicznych analiz Tischnera: „O racjonalności wszystkich bytów świata decyduje więc ich stosunek do Absolutu. Doskonałym obrazem racjonalności bytów jest nauka zwana ontologią lub metafizyką. Ontologia jest »królową nauk«, ponieważ opisuje mądrość, która dominuje nad wszystkimi innymi racjonalizmami rzeczy – mądrość powszechnie ważnej racji dostatecznej istnienia bytów. Zadaniem ontologii jest wciąż pytanie o rację i odkrywanie racji. Dopiero gdy staniemy w obliczu Boga, nasze pytanie urywa się, bowiem Bóg ma rację swego istnienia w sobie – jest »aktem czystym istnienia«”. Ibidem.

oparcie się na doświadczeniu konkretnego bytu jest decydujące.  
Widzi Pan, jak nas potrafią zwieść wstępne deklaracje...<sup>34</sup>

W przeciwieństwie natomiast do monizmu pluralizm racjonalizmów dopuszcza ich nieredukowalną wielość w ramach wielości dziedzin rzeczywistości i odpowiadających im nauk. Są one, stwierdzał z przekonaniem filozof, niesprowadzalne do siebie, bo jakościowo się różnią i dlatego właśnie nie można z żadnego typu racjonalności czynić wzorca dla typów innych. Respekt dla pluralizmu racjonalizmów to ponadto respekt dla człowieka. To z niego, twierdził dalej, zrodziła się fenomenologia, która nie szuka racjonalności wzorczej, lecz źródłowej, „to znaczy takiej, od której zaczyna się dla nas doświadczenie wszelkiej innej racjonalności”<sup>35</sup>. Ową racjonalnością źródłową jest zaś istota, którą trzeba opisać, bo to właśnie otwiera drogę do specyfiki innych typów racjonalności. Nie mamy, krótko mówiąc, doświadczenia racjonalności wzorczej, natomiast na racjonalność źródłową naprowadza... filozofia nadziei. „Nadzieja jest – pisał Tischner – oknem okien, bramą bram, światłem światła. Człowiek, który traci nadzieję, staje się ślepy na wszelką racjonalność rzeczy. Dlatego nadzieja jest jakimś początkiem – początkiem drogi ku temu, co rozumne”<sup>36</sup>.

Podsumowując własne rozważania, Tischner wytknął Dembowskiemu, że deformując obraz filozofii współczesnej, a jednocześnie postulując poddanie myślenia pod osąd rzeczy, manipuluje czytelnikiem, stwarzając iluzję, że polski inteligent może w każdej chwili zweryfikować ów obraz z rzeczywistością tekstów filozofów współczesnych.

Czy może nasz rynek wydawniczy – zauważał – jest przesycony dziełami klasyków współczesnego myślenia? Czy na półkach księgarni jest w bród dzieł Bergsona, Husserla, Schelera, w bród Wittgensteinów, Carnapów, Heideggerów, Ricoeurów, Levinasów i kogo tam sobie jeszcze człek zażyczy? Kto chce może kupić

---

<sup>34</sup> Ibidem.

<sup>35</sup> Ibidem.

<sup>36</sup> Ibidem.

i sprawdzić, jak wygląda ich „zdumiewająca tępota”, ich „nieudolność przeciwstawienia się głupocie”, ich „odraza do badawczej postawy umysłu”! Wie Pan doskonale, że tak nie jest. Wie Pan, że sytuacja jest wręcz tragiczna. Czy sądzi Pan, że to, co Pan pisze o tej filozofii, przyczyni się do zmiany sytuacji? Można się nie zgadzać z filozofami, a nawet często nie trzeba się zgadzać. Ale najpierw trzeba ich poznać<sup>37</sup>.

Według Tischnera wszystko zatem, co Demboróg pisze, to li tylko wytwór karykaturzysty, który broniąc dziś tomizmu nieopacznie karykaturuje sam siebie, podcinając gałąź, na której chce usiąść.

Z uproszczeniami nie dyskutuje się łatwo, jeszcze trudniej w publicystycznej formie przedstawić skomplikowane filozoficzne kwestie. Nie miejsce tu oczywiście, by wprowadzać korekty do tez zaproponowanych przez obu dyskutantów – do Demboroga charakterystyki filozofii współczesnej i Tischnera charakterystyki racjonalizmu tomistycznego. W pierwszym przypadku zrobił to, jak zobaczymy, sam Demboróg; w drugim – wystarczy lektura odpowiednich fragmentów *Wprowadzenia do metafizyki* Antoniego B. Stępnia (wydanego w Znak w 1964 roku), aby uświadomić sobie, że myślenie tomistów na temat racjonalności bytu szło realnie w innym kierunku, niż sugerowały to *Labirynty racjonalizmu*. Tischner, konfrontując racjonalność bytową, „wzorczą”, z racjonalnością źródłową (rozumianą fenomenologicznie), poprzestał na ich wzajemnym przeciwstawieniu. Oba pojęcia implikują jednak jako otwartą, a nie jednoznacznie rozstrzygniętą kwestię „dialogu”/relacji różnych racjonalizmów, a tezę o genetycznym warunkowaniu doświadczenia wszelkiej innej racjonalności przez racjonalność źródłową z drobną tylko korektą można by, jak się zdaje, odnieść do racjonalności bytowej<sup>38</sup>.

37 Ibidem.

38 Elementy typowe dla metafizycznego racjonalizmu filozofii klasycznej S. Judycki dostrzegł u Husserla. Już to świadczy o tym, że wiele spraw było tu do przedyskutowania; na ten poziom teoretyczny dyskusji między filozofią klasyczną/tomizmem a fenomenologią było jednak wówczas za wcześnie; nie sprzyjała jej również publicystyczna formuła polemiki – zob. S. Judycki, *Fenomenologia a metafizyka w perspektywie rozważań Edmunda Husserla*, „Zeszyty Naukowe KUL” 1988, 31, nr 3, s. 11–17; zob. także historyczno-problemowe

Zastrzeżenia Tischnera do artykułu Demboroga były stanowcze, krytyczne i kontekstowo słuszne, zwłaszcza jeśli brać w nawias główną intencję *Z kim filozofować?*. Obraz filozofii współczesnej w lapidarnym ujęciu publicystycznym, oderwany od głównego wątku polemiki istotnie jest trudny do przyjęcia. Prowokował do reakcji, zwłaszcza że autor *Labiryntów racjonalizmu*, zmieniając płaszczyznę i temat dyskusji, wymijał ostrze wymierzonej weń krytyki. Demboróg, umieszczając kilka lat później *Z kim filozofować?* w zbiorze swoich szkiców zatytułowanym *Co jest lepsze od prawdy?*, tłumaczył – z pewnością był to skutek uwag Tischnera – że teza o irracjonalnej atmosferze filozofii współczesnej to heurystyczne, „[...] polemiczne uproszczenie, nietłumaczące się poza konkretną sytuacją”<sup>39</sup>. Chodziło mu w istocie nie o filozofię współczesną w ogóle, lecz o te jej prądy, które moda, jak pisał, sprowadziła do Polski w latach siedemdziesiątych. Z modą tą zaś złączył zarówno filozofowanie Tischnera, jak i mankamenty „dyskursu” ówczesnej polskiej humanistyki<sup>40</sup>. Szerzej swoje stanowisko Demboróg wyjaśnił w felietonie *O dobry użytek z nieporozumień*, który opublikował trzy tygodnie po Tischnerowskich *Labiryntach racjonalizmu*, w 8. numerze „Tygodnika Powszechnego” z 1979 roku<sup>41</sup>. Przyjrzyjmy się, jak to uczynił – nie tylko jednak ze względu na konieczność dopełnienia obrazu tej odsłony sporu, lecz także dlatego, że poczynione przez niego uwagi dobrze oddają, jak się zdaje, naturę całości przedstawianych tu debat.

---

studium S. Kamińskiego *Czym są w filozofii i logice tzw. pierwsze zasady*, „Roczniki Filozoficzne” 1963, t. 11, z. 1, s. 5–23.

39 B. Łagowski, *Z kim filozofować?...*, s. 26.

40 W *Przedmowie* do zbioru *Co jest lepsze od prawdy?* czytamy: „Na lata, w których te teksty były pisane, przypada wzmożony wpływ irrealizmu i irracjonalizmu na życie umysłowe Polski. Zwiększone wówczas kontakty z Zachodem dały dziwny wynik: inteligencja humanistyczna, zwłaszcza młodszego pokolenia, przejmowała stamtąd niejednokrotnie akurat to, co było dekadentkie, a więc wszelkie odmiany ideologii pseudorewolucyjnej, a więc aktywistycznie i romantycznie zabarwiony neomarksizm, a więc strukturalizm z jego wyznaną intencją antyhumanistyczną, wreszcie nastrój kontestacji i kontrkultury”. Ibidem, s. 5–6.

41 J. Demboróg, *O dobry użytek z nieporozumień*, „Tygodnik Powszechny” 1979, nr 8, s. 3.

Tekst rozpoczyna motto wzięte z wiersza Ignacego Krasickiego: *Do...*, definiujące problem i metodę rozjaśniania kwestii:

Mości księżu kanoniku,  
Głupstwa w świecie jest bez liku,  
Nieźle jednak rzecz oznaczyć  
I w czym głupstwo – wytłumaczyć<sup>42</sup>.

Demboróg nie podjął w swoim felietonie kwestii pluralizmu racjonalizmów. Wrócił na płaszczyznę, na której pierwotnie umieścił dyskusję z Tischnerem, z zamiarem wyeksponowania czytelnej sedna stawianych mu zarzutów. Swoje stanowisko w sprawie irracjonalizmu filozofii i humanistyki współczesnej/polskiej, z intencjonalnym oczywiście odniesieniem do Tischnera, doprecyzował, by tak rzec, *a posteriori*:

Niech się zejdzie kilku wykształconych inteligentów, niech to będą nawet naukowcy i niech spróbują dyskutować o żywo ich obchodzących, ale wykraczających poza specjalizacje zawodowe problemach ogólnych: moralnych, społecznych, estetycznych, religijnych lub nie daj Boże politycznych. Nie będzie musiała długo trwać ta dyskusja, by się przekonali, że jeden drugiego nie rozumie. Gdy dla zaradzenia konfuzjom zaawanturują się w definiowanie pojęć, stracą z pola widzenia sprawy, o które im pierwotnie chodziło. Gdy uda im się nie odstąpić myślami od tych spraw, okaże się, że brak im odpowiednich kategorii, pojęć, a nawet słów, żeby mniej więcej wiernie przekazać innym swoje stanowisko<sup>43</sup>.

Sprawa komplikuje się w obrębie wąskich specjalności humanistycznych, w których uczeni – mistrzowie analitycznego czytania i erudycyjnej egzegezy, nieświadomi choroby hermeneutycznej, na którą cierpią – dochodzą do z finezją nieraz prezentowanych wyników, które jednak nie układają się w żadną całość, są permanentnie dyskusyjne dla kolegów po fachu, niezrozumiałe dla

---

<sup>42</sup> Ibidem.

<sup>43</sup> Ibidem.

zainteresowanych laików, niepodatne na syntezę – *ergo*: „nie stają się czynnikiem kultury, to znaczy nie kształcą niczyjego umysłu, nie doskonałą umiejętność porozumiewania się, nie stają się – jak humanistyka klasyczna – środkami ludzkiej samowiedzy”<sup>44</sup>. Innymi słowy, hiperracjonalność i efektywność w szczegółach nijak nie przekłada się na racjonalny, intersubiektywnie komunikowalny i akceptowalny obraz całości spraw ludzkich.

W dyskusjach nie sposób uniknąć nieporozumień, dlaczego jednak, pytał Demboróg, dochodzi do zgody zazwyczaj na poziomie banałów, choć współczesny model kształcenia – zdecydowanie intelektualistyczny i werbalistyczny – powinien raczej sprzyjać do gadawaniu się dyskutantów, niż je utrudniać? Odpowiedzią, którą poddał pod rozagę czytelników, było przypuszczenie, że wykształcenie ogólne, formacja i kultura umysłowa współczesnego inteligenta, nieraz także naukowca humanisty, ma nikły związek z realnymi kwestiami moralnymi, społecznymi lub estetycznymi; że czytanie dla profesjonalistów stało się sztuką dla sztuki, a *de facto* umiejętnością imputowania tekstowi sensów przez siebie wymyślonych.

Dlatego sztuka przesubtelniejszego czytania – oceniał Demboróg arkaną praktykowanych przez humanistów strategii hermeneutycznych, ukierunkowanych na *intentio lectoris* – nie tylko nie kształci zdolności porozumiewania się, lecz przeciwnie, stępia ją i komplikuje<sup>45</sup>.

Od tak uprawianej humanistyki wykształcony ogół, bezskutecznie próbujący porozumieć się w kwestiach ogólnych, nie otrzymuje spodziewanej pomocy. Liczyć może jedynie na własny wysiłek i lekturę klasyków: Arystotelesa, Cyserona, Machiavellego, Kanta, Tocqueville’a i innych. Więcej im ona pomoże, uważał Demboróg, niż współczesna humanistyka, bo „autorów klasycznych wystarczy

44 Ibidem. Podobne schorzenie hermeneutyczne, na które cierpi filozofia współczesna i sprzężony z nią system jej nauczania, diagnozował H. Schnädelbach w szkicu *Morbus hermeneuticus – tezy na temat pewnej choroby filozoficznej*, w: idem, *Rozum i historia*, przeł. K. Krzemieniowa, Warszawa 2001, s. 221–227.

45 Ibidem.

uważnie czytać, żeby ich zrozumieć”<sup>46</sup>, natomiast najnowszy komentarz filozoficzny do klasyka uchodzącego przez stulecia za wzór precyzji myślenia, czyni zeń autora zaplątanego w wieloznacznościach własnych pojęć<sup>47</sup>. Oto sedno irracjonalizmu współczesnej filozofii i humanistyki, z którym Demboróg związał myślenie Tischnera, chętnie i otwarcie czerpiącego z ich dokonań. Znajdujemy się zatem na wieży Babel, zamknięci we własnych „dyskursach”, „narracjach” – cokolwiek to znaczy – i nie sposób się wydostać poza nie, zwłaszcza gdy zdarza się dyskutującym, że napędza ich alergiczna niechęć do przekonań adwersarza.

Otóż z przebiegu własnej polemiki z Tischnerem uczynił Demboróg, ironizując, przykład wskazanych nieporozumień między humanistami. Stwierdził, że Tischnera uczone wywody na temat racjonalizmu, które – jak mniemał – niejednego czytelnika „Tygodnika Powszechnego” dokształciły w tej kwestii, jego nie interesowały wcale, co bardziej dociekliwi – wierzył – mogli zauważyć. To zaś, że Tischner wykluczył go, „przypadkowo słusznie”, z grona filozofów współczesnych, wyjaśniał odmiennościami intelektualnej inicjacji: „Szkoły pokonczyliśmy co prawda znakomite, ale różne: jeden kształcił się na rękopisach starego Husserla, drugi na rękopisach młodego Marksa”<sup>48</sup>. Wszelako, tak jak chętnie przystał na to wyłączenie, tak nie wzbudziła jego aprobaty przyklejona mu etykieta karykaturzysty.

Pisząc o problemach złożonych i [...] trudnych, niejednokrotnie z rozmysłem posługuję się sprzyjającym jasności heurystycznej uproszczeniem. Takie heurystyczne ujęcie polega na pominięciu drugorzędnych aspektów i szczegółów nieistotnych. Ktoś nie różniący w filozofii spraw drugorzędnych, pojęć pomocniczych, kwestii pobocznych od sedna rzeczy będzie oczywiście widział w takim ujęciu karykaturę. To tak, jakby w soku z cytryny widzieć karykaturę cytryny<sup>49</sup>.

46 Ibidem.

47 Współbrzmi z tymi uwagami szkic I. Calvino, *Po co czytać klasyków*, w: idem, *Po co czytać klasyków*, przeł. A. Wasilewska, Warszawa 2020, s. 9–17.

48 J. Demboróg, *O dobry użytek...*, s. 3.

49 Ibidem.

Przedstawił swoje filozoficzne *credo* Swieżawski, przedstawił, mimo woli, Tischner, przedstawił w omawianym artykule i Demboróg:

Filozofia – pisał – nie jest dla mnie pięknym obrazkiem, który należy kontemplować we wszystkich jego szczegółach, który ma być podziwiany dla swoich własnych zalet i który ma zdobić zarówno ścianę, jak właściciela. Moim zdaniem filozofię należałoby raczej porównać z kosturem ślepca. Chcę przez to powiedzieć, że w swojej istocie stanowi ona dość elementarne narzędzie rozpoznawania tego, na czym się stoi, i wymacywania drogi. Myślę, że ślepca, którym w stosunku do rzeczywistego bytu jest każdy człowiek, mało interesują arabeski na kosturze. Kostur powinien być twardy i niecieężki – innych zalet może nie mieć<sup>50</sup>.

W zbiorze *Co jest lepsze od prawdy?* znalazł się omówiony tekst, tyle że w okrojonej formie – bez końcowej części, w której autor zwracał się bezpośrednio do swojego adwersarza. Łagowski wyjaśniał, że była ona nazbyt kostyczna, nie odnosiła się do meritum sprawy podjętej w części zasadniczej i dlatego nie zasługiwała na przedrukowanie, mimo że polemika z Tischnerem należała do ważniejszych tematów jego ówczesnej publicystyki. Późniejszą działalność filozofa z Łopusznej tak zaś ocenił:

Od tamtych dyskusji ks. Tischner opublikował wiele nowych prac i zajął jedno z czołowych miejsc w życiu umysłowym polskiego katolicyzmu. Jego filozofia zdążyła przejść w pewnym stopniu próbę życia i wydaje się w swych podstawowych dążeniach wyraźniejsza i jeszcze bardziej wątpliwa niż dawniej. I chociaż nie jestem już na ks. Tischnera zagniewany (z artykułu *Z kim filozofować?* ze zdziwieniem dowiaduję się, że kiedyś byłem), to jego poglądy nadal budzą we mnie zasadniczy sprzeciw<sup>51</sup>.

---

50 Ibidem.

51 B. Łagowski, *Co jest lepsze od prawdy?...*, s. 6–7.

## Rozdział 11

# Kontemplacja versus myślenie według wartości

Marcowy numer „Znaku” z 1981 roku przyniósł dwa artykuły, które z punktu widzenia omawianego tu sporu uznać można za jego finałowe akordy. Ponownie, jak cztery i trzy lat wcześniej, na tych samych łamach spotkali się – na pierwszy rzut oka miało to wszelkie znamiona przypadku – Stefan Swieżawski oraz Józef Tischner. Spotkali się, trzeba zaznaczyć, w odmiennych niż wcześniej uwarunkowaniach historyczno-społecznych, które z oczywistych względów wypychały spory filozoficzne na margines spraw wówczas ważnych. Oba artykuły – bo raz jeszcze odżył w nich problem funkcji filozofii, filozoficznego pomostu między człowiekiem/chrześcijaninem a światem – prowokowały czytelników, aby stanowiska filozoficzne, jeśli już są wyrażane, namacalnie osadzali w rzeczywistości, jak postulował to Bronisław Łagowski, poddając je w ten sposób próbie ogniowej. Redakcja „Znaku” postanowiła włączyć się w obchody siedemdziesiątej rocznicy urodzin autora *Zagadnienia historii filozofii*, publikując sprawozdanie z uroczystości, które w związku z tym wydarzeniem odbyły się w KUL-u, oraz tekst jubilatą pt. *Filozofia chrześcijańska jako poszukiwanie prawdy i jej kontemplacja*. Raz jeszcze, tyle że w nowym ujęciu, wyraził w nim Swieżawski pochwałę autonomicznej i realistycznej filozofii metafizycznej jako najodpowiedniejszej dla chrześcijanina. Tischner z kolei opublikował doceniany później przez sympatyków jego filozofii esej *Myślenie z wnętrza metafory*, poświęcony wprowadzić na pierwszym planie roli metafor w myśleniu filozoficznym, ale zarazem i rozpoznawaniu w medium metafory istotnych spraw ludzkich, poszukiwaniu alternatyw dla nieakceptowanych realiów życia. W obu tekstach nie ma śladów korekty wcześniej wyznawanych poglądów. Nie ma w nich również otwartych wątków polemicznych. Tischner nie omieszczał jednak w poincie swoich rozważań wskazać negatywnego układu odniesienia dla proponowanej metaforyzacji filozoficznego

dyskursu, upatrując go – jakby znał tekst Swieżawskiego wcześniej – w filozofowaniu chorobliwie przywiązanym do realizmu, do jednoznacznego języka bezwzględnie afirmującego zastany świat. Z perspektywy ówczesnej sytuacji polityczno-społecznej w Polsce i otwartego zaangażowania się filozofa w ruch Solidarności nabierało to szczególnej wymowy, zostało dostrzeżone i wzbudziło kontrowersje. Przyjrzyjmy się obu tekstom i nawiązującym do nich wypowiedziom innych autorów, którzy wcześniej nie włączali się do dyskusji.

## Tożsamość

Podobnie jak we wcześniejszych artykułach, którymi Swieżawski włączył się w debatę na temat stanu i perspektyw filozofii chrześcijańskiej, także w *Filozofii chrześcijanina...* wybrzmiał ton pochwały filozofii metafizycznej, zachęty do jej uprawiania, ale i przestrogi przed stale grozącymi jej wypaczeniami. Sprowadziwszy mianowicie historyczną wielość przejawów metafizykowania do trzech archetypów: esencjalnego (linia neoplatońska), konkretystycznego (linia nominalistyczna, empirystyczna) i egzystencjalnego (rozwijającego koncepcję *esse* Akwinaty), Swieżawski opowiedział się oczywiście za tym ostatnim, *de facto* najrzadziej podejmowanym, ale zapewniającym, zdaniem filozofa, przez skoncentrowanie refleksji wokół faktu istnienia, rzetelny i autentyczny realizm w filozofii bytu<sup>1</sup>. W związku z tym właśnie, utrzymywał Swieżawski, należy

1 S. Swieżawski, *Filozofia chrześcijańska jako poszukiwanie prawdy i jej kontemplacja*, „Znak” 1981, nr 321, s. 216. Zaproponowana typologia skłania do refleksji na temat zasady, która ją organizuje. Mianowicie z punktu widzenia historii metafizyki dzieje archetypu egzystencjalnego byłyby nadzwyczaj skromne, co wywołuje kwestię, czy ze *stricte* historycznego punktu widzenia uzasadnione jest tu w ogóle mówienie o archetypie. Jeśli chodzi o współczesność, ciekawe światło rzuca na ten problem wielokrotnie już przywoływany przeze mnie obszerny tekst S. Kamińskiego *Metody współczesnej metafizyki*, w którego piątym paragrafie, zatytułowanym *Filozofia perypatetycka*, tomizm egzystencjalny raczej ginie w morzu rozmaitych esencjalnych odmian filozofii chrześcijańskiej/perypatetyckiej. Wydaje się zatem, że jest to raczej typologia filozoficzna, która swoją zasadę wyprowadza z porządku dystynkcji teoretycz-

się archetypowi egzystencjalnemu prymat, gdyż człowiek, a tym bardziej chrześcijanin, „nie może wybierać przeciw rzeczywistości”, której jest integralną częścią i z boskiego, by tak rzec, nadania jej depozytariuszem.

Tak stawiając sprawę, filozof skoncentrował się na zagrożeniach (a w zasadzie spaczeniach, wynaturzeniach) w obrębie filozofii metafizycznej, które autentyczny i pożądaný realizm stawiają pod znakiem zapytania. I tak, pokazuje to historia, filozofowaniu w perspektywie esencjalnej zagraża matematyzacja lub logicyzacja wizji rzeczywistości, co skutkuje zacieraniem się różnicy między porządkiem rzeczywistym a porządkiem intencjonalnym. Inne formy wynaturzeń z tym nurtem związane to emanacyjny/gradualistyczny monizm o orientacji gnostycznej oraz panteizm zdolny przekształcić prawdy wiary w system okultystyczny. Konkretyzm natomiast, choć niezachwiany w surowym realizmie, racjonalizmie i empiryzmie, choć wrogi irracjonalizmowi, będąc metafizyką pozytywistycznej formacji naukowo-technicznej, jest w istocie, zdaniem Świeżawskiego, „z gruntu antymetafizyczny”<sup>2</sup>. Ze względu bowiem na zakładany radykalny nominalizm sprowadza uniwersalia oraz kategorie niezbędne w opracowaniu teorii bytu do rzędu konwencjonalnych tworów językowych, bez realnych odpowiedników w świecie pozaumysłowym. Wszystko, co nie jest rzeczą, staje się tu subiektywną konwencją, to zaś unicestwia metafizykę. Filozof-chrześcijanin natomiast, podkreślał autor omawianego artykułu, zobowiązany jest twierdzić, że w naturze filozofii tkwi jej metafizyczność; i musi tak utrzymywać, chcąc dążyć do prawdy i do jej przyrodzonej kontemplacji.

Mimo że fakt istnienia nie wchodził w obręb refleksji większości metafizyków ze względu na to, że wymyka się ujęciom pojęciowym,

---

ných, a nie z doświadczenia historycznego. Materiału do przemyśleń na ten temat dostarcza także tekst A. Wawrzyniaka, *Nowsze tendencje esencjalizujące w neoscholastyce*, „Roczniki Filozoficzne” 1966, t. 14, z. 1, s. 87–104.

2 Warto odnotować zastanawiający i nieco zaskakujący transfer sensu określenia „konkretyzm”: w tekście *O użytku czynionym z filozofii dla formacji chrześcijańskiej* („Tygodnik Powszechny” 1978, nr 49), konkretyzm był dla Świeżawskiego cechą metafizyki *esse* Tomasza z Akwinu (zob. część trzecią tego artykułu).

Akwinata – uważał Swieżawski – wybrał trzeci ze wskazanych archetypów filozofowania. Nie było to wszakże oczywiste dla jego uczniów. Dzieje tomizmu świadczą bowiem o tym, że uczniowie Tomasa odczytywali go na ogół esencjalistycznie. *Esse* zostało, ujęte jako jeden z modusów istoty. Otóż Swieżawski był zdania, że zapoznanie przez tomistów już w XV wieku prawdziwego sensu Tomaszowego *esse*, doprowadziło do zniekształcenia tomizmu i do upowszechnienia się fałszywej koncepcji roli filozofii oraz teologii<sup>3</sup>. Zesencjalizowany tomizm stał się w ten sposób oficjalną ideologią ówczesnego Kościoła, która tomizmowi została narzucona i przez większość tomistów dobrowolnie przyjęta. Była to – pisał – nie tylko zdrada autentycznej myśli Tomasa, lecz także wypaczenie poznawczych dążeń filozofii oraz teologii w ogóle przez podporządkowanie ich „zewnętrznym i przypadłościowym” celom praktycznym – ideologicznym. Odnosząc się do sytuacji współczesnej, reagując raz jeszcze na obecność błędnych, przez stulecia utrwalających się tendencji – chodziło zwłaszcza, przypomnę, o esencjalizację, a następnie ideologizację trzeciego archetypu filozofii metafizycznej – których dotychczas, jego zdaniem, zadowalająco nie zdemaskowano, Swieżawski przedstawił prosto swoje rozumienie roli filozofii w życiu chrześcijanina i Kościoła. Pisał:

Niestety, na przestrzeni ostatniego stulecia tomizm był nieraz pojmowany jako oficjalna ideologia Kościoła. Jego esencjalistyczna interpretacja przyczyniła się do zatarcia swoistości i prawdziwej wielkości myśli św. Tomasa. Jedynym sposobem odrodzenia tej wielkości – w pełni aktualnej, bo ponadczasowej – jest porzucenie

3 W kontekście tych uwag raz jeszcze warto przypomnieć, że analogiczne zjawisko – rozbicia (w procesie recepcji doktryny Comte’a) szkoły pozytywistycznej na odłamy tworzące odmienne koncepcje filozofii – opisywała B. Skarga w książce *Ortodoksja i rewizja w pozytywizmie francuskim* (Warszawa 1967). Każda recepcja, twierdziła Skarga, jest nieuchronnym odejściem od doktryny mistrza i rodzi rewizje następne; ortodoksja w związku z tym, która *ex definitione* powinna być totalna, to termin, którym w filozofii (inaczej niż w religii) operować można tylko w sposób umowny – zob. ibidem, s. 367–369. Wywołuje to problem: czy można zrozumieć filozofa tak samo, jak on sam siebie rozumiał?

„tomizmu ideologizującego”, nawrót do tekstów Tomasza i kontynuowanie jego stylu myślenia przez uprawianie filozofii jako przede wszystkim wolnego poszukiwania prawdy metafizycznej i jako kontemplacji rozpatrywanych partii rzeczywistości, kontemplacji zupełnie bezinteresownej i pozbawionej bezpośredniej użyteczności. Owoce tej kontemplacji filozoficznej winny być przekazywane innym za pomocą języka prostego, jasnego i powszechnie zrozumiałego. [...] Chrześcijanina obowiązuje szczególna czujność w tym właśnie punkcie, gdyż każda zdrada człowieka i każde zniekształcenie natury stanowi zarazem zdradę przesłania chrześcijańskiego. Jest sprawą pilną usunąć złudzenia zasłaniające rzeczywisty stan rzeczy. Filozofia staje się użyteczna człowiekowi, jednostce i społeczeństwu tylko wówczas, gdy żyje ona swoim własnym życiem – pojmowana jako dokonywane w wolności szukanie prawdy i jako kontemplacja tej odnalezionej prawdy. Tylko wówczas filozofia wzbogaca człowieka i sprawia, że życie staje się bardziej ludzkie i otwarte na nadprzyrodzoność<sup>4</sup>.

Dochodzi tu do głosu, może wyraźniej niż w innych tekstach Świeżawskiego, wyrażone asertywnym językiem, wbrew stale utrzymywanej się krytyce, ujęcie filozofii – jej przedmiotu i etosu – w duchu maksymy *scire propter ipsum scire*. Ujęcie, które niestety w polskich realiach początku lat osiemdziesiątych mogło wydawać się jeszcze mniej przekonujące niż wcześniej. Zyskało ono jednak, jak

4 S. Świeżawski, *Filozofia chrześcijańska...*, s. 221. Takie pojęcie filozofii było powszechne w środowisku lubelskich filozofów. Przypomnę, co o swoistości tomizmu, który w nim rozwijano po 1956 roku, pisał trzy lata wcześniej Kamiński w *Metodach współczesnej metafizyki*: „Awangardowy stał się właśnie tomizm egzystencjalny, przedstawiany na tle historii filozofii i w kontekście z innymi kierunkami filozoficznymi oraz z troską o zreflektowany aspekt metodologiczny. Ma być tomizmem wiernym nie tradycji i nie współczesnemu człowiekowi, lecz rzeczywistości, którą interpretuje. Nie schlebiam bowiem ani autorytetom, ani dzisiejszym upodobaniom do metaprzeciwmiotowych refleksji, irracjonalizmu, subiektywizmu lub praksizmu, ale przedmiotowo filozofując, wyjaśniam ostatecznościowo (w płaszczyźnie ontycznej) rzeczywistość, empirycznie daną, a ujętą w aspekcie ogólnogzystencjalnym” – zob. S. Kamiński, *Metody współczesnej metafizyki (część II)*, „Roczniki Filozoficzne” 1978, t. 24, z. 1, s. 43.

zobaczymy, propagatora w pełni świadomego namnażających się wciąż wątpliwości i w dużej mierze dlatego właśnie zabierającego głos.

## Filozofia i metafora

Nie był nim oczywiście Tischner, który w tym samym numerze „Znaku” opublikował artykuł *Myślenie z wnętrza metafory*, będący – przypomnę – minitraktatem hermeneutycznym o metaforze jako metodzie filozofowania. Tekst ten w realiach trwającej „rewolucji” Solidarności nabierał szczególnej wymowy i w licznych aluzjach do niej właśnie się odnosił – do tworzącego ją zbiorowego stanu świadomości, emancypującej się, ale i wciąż jednak przecież ograniczonej rozmaitymi mechanizmami (auto)cenzury. Autor postawił sobie za zadanie rozważenie roli metafory w myśleniu/języku filozoficznym, „w związku z przysługującą mu szczególną funkcją odsłaniającą podstawowe sprawy człowieka”<sup>5</sup>. Myślenie „meta-foryczne” realizuje się, powiada Tischner, w ruchu w głąb siebie i na zewnątrz siebie, swoistość zaś nadaje mu miejsce, z którego wypływa, i treść, którą niesie. Pytał zatem: skąd przemawiają filozofowie? Co chcą powiedzieć? I czy odsłaniająca to, co zakryte, metaforyzacja myślenia nie sprzeciwia się czasem wymogom radykalnego krytycyzmu, który od Kartezjusza i Kanta stał się sposobem docierania do „niezbywalnych podstaw pewności”? Czy w związku z tym zatem nie lepiej jest milczeć o tym, o czym nie można mówić wprost<sup>6</sup>?

Analiza klasycznych metafor filozoficznych (Platon, Kartezjusz) skłoniła Tischnera do wniosku, że metaforyzacja dyskursu filozoficznego wiąże się z doświadczeniem tragiczności ludzkiego istnienia i myślenia – gdyby nie było bólu/cierpienia/tragiczności w życiu człowieka, skutkujących bolesnym doświadczeniem „radykalnej niepewności”, nie byłoby radykalnego, filozoficznego myślenia jako jego odsłaniającej ekspresji. To stąd właśnie, z doświadczenia bólu, przemawia filozof, przy czym w związku z tym, że nie jest

5 J. Tischner, *Myślenie z wnętrza metafory*, „Znak” 1981, nr 321, s. 240.

6 Ibidem, s. 243.

osamotniony, że jest subiektywnością poszukującą wspólnoty, to chce on tę wspólnotę wyrażać. Ból radykalnej niepewności okazuje się z tej perspektywy „formą przeżywania radykalnej odpowiedzialności” – powiada Tischner i dodaje: „Idzie o to, by porzucić sytuację »dla mnie« – »dla ciebie« i przejść do sytuacji »dla nas«”<sup>7</sup>. Chodzi jednak o coś więcej niż o metaforyczną ekspresję. Myślenie filozoficzne (którego warunkiem jest odwaga, nadzieja i odpowiedzialność), a konkretniej filozoficzna metaforyka, szuka alternatyw dla wyjściowych doświadczeń (ból/cierpienie/tragiczność) – szuka rozwiązania problemu niepewności. Myśleć, powiada Tischner, to pokonywać radykalną niepewność, uświadamiać sobie, że „wszystko może być inne”. Myślenie metaforyczne odsłania zatem inne możliwości i czyni to w agatologicznej, aksjologicznej oraz ontologicznej perspektywie. Daje też radość, buduje przestrzeń nadziei i wolności. O tym właśnie chce mówić filozof.

Wszelako wymagana jest tu ostrożność – „człowiekowi potrzeba nie skrzydeł, ale ołowiu”, przywołuje Tischner *dictum* Bacona. Czy wymóg radykalnego krytycyzmu myślenia filozoficznego nie wyklucza zatem metaforyki, która nieraz przenosi nas poza obszar możliwego doświadczenia? Filozof szukał odpowiedzi na to pytanie, rozważając dwa przypadki. Są mianowicie kierunki refleksji i problemy, w których metaforyka jest dobrą metodą radzenia sobie z przedmiotem myślenia, na przykład fenomenologia eidetyczna, ukazująca świat jako ekspresję czystej świadomości, „jej własną metaforę”, oraz metafizyka spekulatywna próbująca dzięki teorii analogii i orzekań analogicznych radzić sobie z rozumieniem natury Boga – „sfery poza granicami możliwego doświadczenia”. Tischner zdaje się mówić, że myślenie metaforyczne ponosi tu nieraz klęskę, ale klęskę ponoszą niejednokrotnie także i ci, którzy wolą w miejsce lotnych metafor ółów jednoznaczności. „Jedni nie potrafią zeskoczyć w dół, drudzy nie potrafią podskoczyć w górę. Ostatecznie i jedno, i drugie jest jakimś kalectwem”<sup>8</sup>.

Świadomy tych metaforycznie wskazanych niebezpieczeństw, Tischner opowiedział się jednak za filozoficzną metaforyką, za

7 Ibidem, s. 244.

8 Ibidem, s. 250.

metodą myślenia „z wnętrza metafory”. Uznał metaforę za środek wyrazu myślenia radykalnego, wierzył w odsłonięcie w ten sposób horyzontów innych możliwości dla tego, co istnieje, co domaga się alternatywy ukazanej właśnie w odpowiedniej metaforze; sądził, że metaforyzacja jest przy tym przejściem na myślenie według wartości. Przenośnia, jeśli jest żywa, odbiera temu, co bezpośrednie, pozór istnienia absolutnego.

„Skoro możliwa jest metafora filozoficzna, to możliwy jest zupełnie inny świat niż świat, na którym żyjemy dziś”<sup>9</sup>. Słowa te pisał Tischner, zaznaczę raz jeszcze, w polskich realiach 1981 roku. Jeśli rozważać je w kontekście ówczesnej sytuacji politycznej w Polsce, to *Myślenie z wnętrza metafory* uznać można za apologię tej metody myślenia (w tym wypadku myślenia w etosie społecznym), która otworzyła mu kilka miesięcy później drogę do Hali Olivia, do udziału w pierwszym zjeździe NSZZ „Solidarność” i umożliwiła skuteczne odegranie roli, której – z jednym bodaj wyjątkiem (będzie o nim mowa) – inni polscy filozofowie nie byli zdolni odegrać. Halina Bortnowska, która namówiła Tischnera do dołączenia do delegacji Regionu Małopolska, wspominała: „Mówił do ludzi z kryjówek najwspanialej wtedy, gdy na chwilę z nich się wydobyli. [...] Na tym zjeździe wyrósł na »naszego Skargę«, a teksty kazań miały wejść do dokumentacji zjazdu”<sup>10</sup>.

Z tego punktu widzenia raczej nie zaskakuje, że w *Myśleniu z wnętrza metafory* filozofia afirmująca rzeczywistość i wypowiadająca się językiem jednoznacznym została zdecydowanie zakwestionowana. Kilka stron wcześniej – przypomnę – w 321. numerze „Znaku” Swieżawski pisał, że wyniki filozoficznej kontemplacji powinny być wyrażane językiem prostym, jasnym i powszechnie zrozumiałym.

Jakież więc myślenie może się obejść bez metafory? – pytał Tischner w konkluzji omawianego artykułu. Myślenie, którego celem i racją jest bezwzględna afirmacja aktualnego świata. Jest to takie

9 Ibidem, s. 252.

10 H. Bortnowska, *Mówił do ludzi z kryjówek*, <http://www.tygodnik.com.pl/ludzie/tischner/bortnowska.html> (dostęp: 28.03.2022).

myślenie, dla którego realizm staje się nie tylko filozofią, ale jest już chorobą, a zasada ścisłej jednoznaczności języka – niczym zakaz wychodzenia na dwór obowiązujący zagryzionych – nie tyle dyrektywą, która ma ułatwić porozumienie, ile rezygnacją z przemyślenia sensu ukrytego w wielkich metaforach europejskiej filozofii<sup>11</sup>.

Twierdzenie, że filozofia realistyczna jest chorobą, wypowiedziane w numerze honorującym jubileusz jej zasłużonego rzecznika, mogło być odebrane jak inwektywa<sup>12</sup>, przekreślająca owoce pracy jubilata, zwłaszcza że z punktu widzenia omawianych polemik zestawienie obu tak kontrastujących z sobą tekstów przez redakcję „Znaku” trudno uznać za przypadek, choć i ten jest oczywiście możliwy<sup>13</sup>. Wydaje się, że nie było także potrzebne, bo tekst Tischnera w ówczesnych realiach społecznych bronił się sam i nie potrzebował wzmocnienia kontrapunktem.

## W etosie społecznym – spełnienie

Można powiedzieć, że w ramach tego finałowego dwugłosu zderzyły się ponownie odmienne koncepcje uprawiania filozofii chrześcijańskiej. Z jednej strony filozofia wierna rzeczywistości w aspekcie metafizycznym, jako że – przypomnę mocną tezę Jacka Salija z dyskusji toczącej się wokół *Schyłku chrześcijaństwa tomistycznego* – metafizyka

11 J. Tischner, *Myślenie z wnętrza metafory...*, s. 252.

12 Inwektywa ocierająca się wręcz o insynuację, że oto filozofowie realiści, bezwzględnie afirmując aktualny świat, nie widzą (może nie chcą widzieć) konieczności wyłączenia z owej afirmacji aktualnego wymiaru społeczno-politycznego, że filozoficzny realizm stoi (lub stać może) za pochwałą politycznej bierności.

13 Teksty publikowane mają swoje losy, na które autorzy przynajmniej do pewnego momentu mają wpływ, ale nie jednakowy; pisze Goffman: „Niemożność panowania nad informacjami otrzymywanymi przez publiczność zagraża tworzonej definicji sytuacji, jaką chce się jej przekazać, niemożność regulowania kontaktu może doprowadzić do obrzędowego skalania wykonawcy”. Zob. E. Goffman, *Człowiek w teatrze życia codziennego*, przeł. H. Datner-Śpiewak, P. Śpiewak, Warszawa 2008, s. 96.

stanowi istotny element chrześcijaństwa, które niesie ze sobą zobowiązującą wizję rzeczywistości, historii i człowieka. Z drugiej natomiast – filozofia wierna człowiekowi *tu i teraz*, uprawiana w etosie społecznym, wychodząca od metaforycznie ujętych egzystencjalnych doświadczeń ludzkich i w metaforach, nieraz z patosem kreśląca alternatywy dla zastanych realiów życia. Były to wizje tak różne z punktu widzenia wyjściowych doświadczeń filozoficznych i tak stanowczo domagające się wyłączności, że możliwość ich komplementarnego współistnienia z wielkim trudem tylko przebijają się do świadomości dyskutantów.

Lata 1980–1981 były w biografii filozoficznej Tischnera z pewnością wyjątkowe. Wcześniej chyba tylko Leszek Kołakowski w swoim rewizjonistycznym okresie był, jak wówczas Tischner, filozofem tak silnie obecnym w polskim życiu intelektualnym, społecznym i politycznym. Jak na Kołakowskiego na przełomie lat pięćdziesiątych i sześćdziesiątych, tak teraz na Tischnera zwracały się oczy wielu spośród tych, którzy chcieli świadomie przeżywać i uczestniczyć w ruchu Solidarności – Tischner w pełnym tego słowa znaczeniu go współtworzył. Można powiedzieć, że filozof dyskontował wówczas kapitał symboliczny zgromadzony w dekadzie lat siedemdziesiątych, w czasie swoich „filozoficznych wypraw po bliźny”, jak określił w jednym z wywiadów (będzie o nim wkrótce mowa) między innymi swoje polemiki z tomistami<sup>14</sup>. To także dzięki nim zbudował swoją filozoficzną tożsamość, stworzył własny idiom oraz etos filozoficzny, z roku na rok wyrastając na pierwszoplanową postać krakowskiego, a później i krajowego pola filozoficznego.

W marcu 1980 roku opublikował w „Znaku” *Myślenie o etosie społecznym* – tekst, który ma w sobie coś profetycznego, jakieś przeczucie nadchodzących wydarzeń. Proponowane w nim myślenie o etosie społecznym jest, jak pisze, etyką społeczną, rozumianą nie jako nauka, wykład akademicki, który opracować da się w podręcznik, „lecz jako sposób przeżywania przez nas życia społecznego, czyli jako nasz – na wpół refleksyjny, na wpół instynktowny – sposób reagowania na wydarzenia, a więc również sposób uczestniczenia

14 *Pracujemy w sercu kultury. Rozmowa z Księdzem Profesorem Józefem Tischnerem*, rozm. T. Szyma, „Tygodnik Powszechny” 1981, nr 25, s. 3.

w nich”<sup>15</sup>. Esej ten uznać można za zapowiedź i teoretyczne wprowadzenie do spektakularnego cyklu ponad dwudziestu publikacji w „Tygodniku Powszechnym” (przynajmniej niektóre z nich były tekstami wygłoszonych kazań), z których Tischner złożył później słynną *Etykę solidarności*. Wywołała ona znaczący rezonans, była szeroko dyskutowana. To między innymi dzięki niej Tischner stał się autentyczną gwiazdą polskiej sceny filozoficznej lat osiemdziesiątych i jedną z najważniejszych postaci I Zjazdu Solidarności, w czasie którego wygłaszał homilie, publikowane później w prasie związkowej oraz włączane, o czym była już mowa, do oficjalnych dokumentów Zjazdu. W latach 1980 i 1981 Tischner opublikował bez mała siedemdziesiąt tekstów, Bolońskie Centrum Studiów Europy Wschodniej (CSEO) wydało trzy zbiory jego szkiców, ukazały się polskie i francuskie wydania *Polskiego kształtu dialogu* – wszystko to jeszcze bardziej wzmacniało jego pozycję. Te teksty trafiały do ludzi i ludzie je czytali. Na początku lat osiemdziesiątych filozof namacalnie potwierdził koncepcję etosu filozofii zaangażowanej, o którą spierał się od 1977 roku z tomistami<sup>16</sup>.

## Rozmowa

Z tak opiniotwórczym w tym czasie autorem, dla wielu prawdziwą figurą, dobrze przemyślany wywiad dla „Tygodnika Powszechnego” przeprowadził Tadeusz Szyma, wówczas pracownik redakcji tego pisma, z wykształcenia polonista (absolwent UJ-otu) i filozof (absolwent UW). Pod tytułem *Pracujemy w sercu kultury* opublikowano go w czerwcowym, 25. numerze „Tygodnika Powszechnego” z 1981 roku. Przeważała w nim tematyka filozoficzna – właśnie kwestia etosu filozofii, warunków możliwości, zasadności i efektywności jego praktycznej realizacji. Wszystkie te zagadnienia odniesione były oczywiście do ówczesnej działalności filozofa z Łopusznej, przez co jego wypowiedzi w rozmowie z Szymą przybierały formę filozoficznej autoprezentacji, na swój sposób też i autokreacji,

15 J. Tischner, *Myślenie o ethosie społecznym*, „Znak” 1980, nr 309, s. 290.

16 Zob. J. Tischner, *Etyka solidarności oraz Homo sovieticus*, Kraków 1992, s. 5–6.

w której odnaleźć można szereg wątków nawiązujących do dyskusji z tomizmem. Warto im się przyjrzeć.

Szyma – dostrzegłszy wielostronność działalności Tischnera, w której posługa duszpasterska korespondowała z działalnością naukowo-dydaktyczną oraz z zaangażowaną publicystyką filozoficzno-moralizatorską – już na samym początku rozmowy pytał o filozoficzny pomost („zwornik”, „łącznik”) między świeckim a religijnym aspektem jego pracy. Kwestia ta stała się okazją do wymownego samookreślenia filozofa: „Pyta pan o filozofię. Czy ona jest zwornikiem? Tak, świadomie na tym buduję. Nie uważam siebie za teologa. Wszystko, co piszę i mówię, jest filozofią rozwijaną z ducha i w duchu chrześcijaństwa”<sup>17</sup>.

Wydaje się, że to esej *Myślenie z wnętrza metafory* skłonił Szymę do podjęcia kwestii języka i literackiego charakteru filozoficznej wypowiedzi Tischnera. Redaktor „Tygodnika Powszechnego” doceniał jego walory, ale sygnalizował niebezpieczeństwa, jakie ten rodzaj pisarstwa filozoficznego ze sobą niesie:

Swoboda stylu – zauważał trafnie – liczne elipsy, przenośne traktowanie słów i nadawanie im czy wydobywanie z nich nieoczywistych, zaskakujących znaczeń, mogą utrudniać komunikację, budzić nieporozumienia, wzbudzać poczucie niejasności, choć niewątpliwie bywają inspirujące i odkrywcz<sup>18</sup>.

Odnosząc się do tej uwagi, Tischner uchylił się od bezpośredniego wyjaśnienia zasugerowanej wątpliwości, wierząc pewnie w hermeneutyczne kompetencje czytelników. Uznał metaforyzację za małe niebezpieczeństwo, prawdziwe zaś dostrzegł w radykalnym krytycyzmie filozofii, który jest jednocześnie jej wielką wartością. Chodziło mu o niebezpieczeństwo tkwiące w bezlitosnym demaskowaniu iluzji, drugiej natury człowieka i, wszystko na to wskazuje, swoje filozofowanie wpisał w tę właśnie tradycję – niebezpiecznego/ryzykownego, ale i demistyfikującego iluzje krytycyzmu, w tradycję Kartezjusza, Kanta, Nietzschego, Husserla i Heideggera.

<sup>17</sup> *Pracujemy w sercu kultury...*, s. 3.

<sup>18</sup> Ibidem.

„Kiedys przed laty – wyznał – przykleił się do mojej pamięci fragment modlitwy Claudela: »...spraw, abym był siewcą niepokoju«. Wie pan, że to mi się sprawdza?”<sup>19</sup>. Otóż Tischner dawał do zrozumienia, że uświadomiwszy sobie tego rodzaju niebezpieczeństwa (ryzyko iluzji, ale i ryzyko demistyfikacji iluzji), te tkwiące w samej formie filozoficznej wypowiedzi uznać można za drugorzędne. Jeśli – zaznaczam: jeśli – był to akt filozoficznej samowiedzy, autoobiektywizacji, to jakkolwiek oceniać demistyfikujące aspekty filozofii Tischnera, sam w sobie robi on dobre wrażenie i wzbudza szacunek. Filozofia taka mówi „nie”, idzie pod prąd temu, co wydaje się oczywiste lub głoszone jest jako oczywistość, jest (jak w przypadku koncepcji filozofii sformułowanej przez Isaiaha Berlina w szkicu *Filozofia i represje rządowe*<sup>20</sup>) wyrazem kontestacji zastanego *status quo*, rewolty wobec sytuacyjnie kreowanych autorytetów, takich jak Heidegger na przykład, którego Tischner wskazał w omawianej rozmowie jako filozofa, w opozycji do którego ukształtował swoje myślenie.

Szyma pytał oczywiście o tomizm; o to, czy sugestie wyrażone w eseju *Myślenie religijne*, aby syntetyzować nurty augustyński i tomistyczny, można potraktować jako pojednawczy gest w jego sporach z tym nurtem. Tischner zdecydowanie jednak zaprzeczył. *Myślenie religijne* – wyjaśniał – traktował jako dalszy ciąg tej polemiki, która podnosiła kwestię „niewrażliwości tomizmu na dramatyczny i dziejowy wymiar egzystencji ludzkiej”. Filozofia, która ów podstawowy wymiar pomija, stwierdzał, nie może rościć sobie pretensji do bycia filozofią pierwszą. Argument ten uznać można oczywiście za zręczny sofizmat, bazujący na poślizgu semantycznym – filozofii pierwszej w sensie, który nadawali temu pojęciu tomiści, z podstawowym wymiarem egzystencji ludzkiej w rozumieniu Tischnera nie łączy bowiem nic. Rzecz w tym jednak, że zasadnicze problemy filozoficzne definiował Tischner inaczej. „Z wnętrza metafory” wychodząc, różnicę między tomizmem a swoją filozofią ujął, nawiązując do *Myślenia religijnego*, następująco:

19 Ibidem.

20 I. Berlin, *Filozofia i represje rządowe*, w: idem, *Zmysł rzeczywistości*, przeł. M. Filipczuk, Poznań 2002, s. 85–109.

Można filozofować o dramacie człowieka i o scenie, na której toczy się ów dramat – o świecie człowieka i o „bycie jako bycie”. Tomizm jest filozofią sceny. Nawet gdy mówi o człowieku, to w gruncie rzeczy zamienia go w część składową sceny. Oczywiście filozofia sceny jest także potrzebna myśleniu religijnemu. W tym sensie tomizm jest jego wykładnią. Może inspirować inne, podobne filozofie sceny. Sam jednak pozostaje przy dramacie<sup>21</sup>.

W *Myśleniu o ethosie społecznym* Tischner zaproponował związanie myślenia religijnego z kontekstem społecznym, w którym się ono dokonuje. Otóż w omawianej rozmowie Szyma trafnie uchwycił związek tego projektu z *Etyką solidarności*, interesował się kwestią miejsca *etyki solidarności* w uniwersum etyki chrześcijańskiej. Odnosząc się do tego problemu, bez udawanej skromności, Tischner uznał pierwszą za twórcze rozwinięcie drugiej (nie aplikację), które wyprzedzało, jego zdaniem, to, co o życiu społecznym pisano w podręcznikach etyki chrześcijańskiej wcześniej. *Etykę solidarności* określił ponadto największą przygodą swojego filozofowania, wywiedzionego z ducha fenomenologii – efekt (co może zaskoczyć) zastosowania fenomenologicznej metody.

Uzasadniając swoje cele, autor *Etyki solidarności* raz jeszcze nawiązał do *Myślenia religijnego*, do bliskiego mu etosu filozofii. Podkreślił mianowicie, że jego zdaniem podstawowym obowiązkiem filozofa jest myśleć wtedy, gdy inni tracą nadzieję, a powinnością filozofii jest wrażliwość na ludzki dramat, na wysiłki człowieka, aby w sytuacjach granicznych, w chwilach próby „mieć sumienie”. Był to zatem, powtórzę raz jeszcze, etos filozofii rozumianej jako forma *vita activa*, filozofii zaangażowanej, spełniającej się i potwierdzającej właśnie w realiach ruchu Solidarności. W tym to kontekście zauważył, że *Myślenie o ethosie społecznym* rozumie jako dalszy ciąg krytyki tomizmu, tomistycznego etosu: „chodzi o tomistyczną tzw. »etykę społeczną«, która po prostu nie nadąży – twierdził – za wydarzeniami i nie dostarcza narzędzi do ich zrozumienia”<sup>22</sup>.

---

21 *Pracujemy w sercu kultury...*, s. 3.

22 *Ibidem*.

Omawiany wywiad rozpoczynał wątek stanowiska uczelni wyznaniowych wobec bieżących wydarzeń politycznych – sprawa w polskiej historii powojennej zawsze przyciągająca uwagę i znana Szymie z autopsji, jako że podczas studiów w Warszawie był świadkiem i uczestnikiem wydarzeń Marca '68. Kończył natomiast temat szkoły filozoficznej, która w opiniach docierających z... Europy Zachodniej miała rzekomo uformować się w Krakowie, z Tischnerem jako jej centralną postacią. Szyma chciał przedstawić czytelnikom „Tygodnika Powszechnego” informację na ten temat z pierwszej ręki. Otóż nie całkowicie wbrew tym rewelacjom filozof z Łopusznej skłonny był dostrzegać w Krakowie zjawisko szersze niż szkoła, którą kojarzyć można by z PAT-em i z nim osobiście w roli jej koryfeusza. Mówił, w zgodzie z realiami, raczej o krakowskim środowisku filozoficznym – o Wojtyłę, Michalskim, Ingardenie, Dąb-  
skiej, Kępińskim i ich uczniach; o charakterystycznym dla Krakowa pluralizmie myślenia, swobodzie dyskusji sprzyjającej tu kontroli myśli i rozwijającej odwagę posiadania własnych przekonań. Wydaje się w związku z tym, że jeśli swoją filozoficzną drogę określał Tischner między innymi jako formę upominania się o pluralizm myślenia w Kościele, to krakowskie środowisko filozoficzne jako całość istotnie takiemu pluralizmowi sprzyjało.

Pytany natomiast o rolę uczelni wyznaniowych „w procesie posierpniowych zmian”, nie chciał jej do owych zmian zredukować. Działalność takich uczelni rozumiał jako pracę na rzecz całej kultury chrześcijańskiej w Polsce, za którą – jak uważał – są one szczególnie odpowiedzialne. Filozofowie chrześcijańscy „pracują nad myśleniem religijnym”, które w polskich realiach odgrywało zawsze szczególną kulturotwórczą rolę i stanowiło polską specyfikę.

Nie stworzyliśmy, być może, wielkiej teologii systematycznej ani wielkiej systematycznej filozofii, ale „myślenie religijne” – jest. Przenika ono naszą kulturę, literaturę i sztukę, towarzyszy dziejom, jako czyn bohaterów i modlitwa świętych. Ono właśnie jest rolą, którą mamy uprawiać na naszych uczelniach<sup>23</sup>.

---

23 Ibidem.

## Spóźniona polemika

Przedstawiony wywiad z autorem *Etyki solidarności*, wówczas już coraz mniej skłonny do spierania się o kształt i perspektywę filozofii chrześcijańskiej, skupionym, jak widzieliśmy, na zupełnie innych sprawach i filozoficznych zaangażowaniach, nie pozostał bez echa. Artykuł Wojciecha Chudego *O silne serce kultury (polemika syntetyzująca z ks. Józefem Tischnerem)*, opublikowany w marcowym numerze „Znaku” z 1982 roku, stanowił już w samej formule tytułu reakcję na rozmowę Tischnera z Szymą. Autor odnosił się wszakże nie tylko do poruszanych w wywiadzie kwestii, lecz w zasadzie do całej dotychczasowej debaty na temat filozofii chrześcijańskiej z Tischnerem jako jej pierwszoplanowym protagonistą, spierającym się już przeszło dekadę ze stale powiększającym się gronem oponentów. W ramach owych generalnych odniesień Chudy podsumowywał tę dyskusję z perspektywy tomistycznej.

Jej rangę oceniał wysoko, zwracał uwagę na aspekty teoretyczne, lecz przede wszystkim wyeksponował społeczny jej kontekst, społeczne odniesienia i wymiar. Toczyła się przecież przez lata na łamach powszechnie dostępnych czasopism, żyła z pewnością w pamięci uczestników i obserwatorów jeszcze na początku lat osiemdziesiątych, w szczególnych przecież okolicznościach. Idee filozoficzne i filozoficzne spory – nie bez patosu dawał do zrozumienia Chudy we wstępnych partiach artykułu – mają niezwykle ważne, nieraz wręcz tragiczne, pozateoretyczne konsekwencje. Zdanie sobie z tego sprawy wywołuje problem odpowiedzialności za filozofowanie i jego kierunek. I właśnie doświadczanie tejże odpowiedzialności – w nadzwyczajnych okolicznościach historycznych, w których żywiołowy aktywizm wypychał, zdaniem Chudego, na margines świadomości zbiorowej trzeźwe myślenie o rzeczywistości – skłoniło go do rozważenia kwestii: nie „Czy filozofować?” w kontekście wyzwań współczesności, bo oczywiście że tak, lecz „Jak filozofować?”.

Rozważania młodego filozofa z Lublina miały charakter rozprawy z opcją filozoficzną forsowaną przez Tischnera w opublikowanym w „Tygodniku Powszechnym” wywiadzie. Poruszył on Chudego właśnie w aspekcie owego drugiego pytania. Autor polemiki

sugerował, że Tischnerowska krytyka tomizmu w okolicznościach polityczno-społecznego przesilenia wymaga zdecydowanej reakcji – w imię odpowiedzialności za jakość filozoficznego myślenia w kontekście społecznym. Było zatem w tekście Chudego i coś z demaskatorskiej atmosfery esejów Marka Lilli, zebranych w tomie *Lekkomyślny umysł*<sup>24</sup>, o kontrowersyjnych zaangażowaniach filozofów w politykę, ale i coś ze sporu Camusa z Sartre'em o właściwą reakcję filozofa/intelektualisty na polityczno-społeczne wyzwania współczesności<sup>25</sup>. Wydaje się, że „polemika syntetyzująca z ks. Józefem Tischnerem” należała do tych wypowiedzi tomistów, których merytoryczny poziom mógł stanowić dlań autentyczne filozoficzno-polemiczne wyzwanie, gdyby nie fakt, że była już zdecydowanie nie na czasie (podobnie jak omawiany wcześniej tekst Vittoria Posentiego, rozpatrywany z polskiej perspektywy). Tischner bowiem, pomijając nieliczne aluzje, w tym czasie dyskusję z tomistami już definitywnie zakończył. Warto zauważyć, że w polemice Chudego wybrzmiewał miejscami nazbyt paternalistyczny ton, co biorąc pod uwagę różnicę pozycji zajmowanych wówczas przez obu filozofów w polu filozofii chrześcijańskiej, nieco razi, ale nie zaskakuje (*vide* tekst Tarnowskiego z lutego 1978 roku), taka bowiem była natura toczącej się w nim gry.

Głos Chudego trzeba jednak rozważyć ze względu na jego merytoryczną dojrzałość. A rozpoczął, co nie zdarzało się wcześniej, od pochwał. Okazało się, że doceniał „filozoficzną osobowość ks. Tischnera”, który nie zamykał się w obszarze teorii, ale w gronie filozofów chrześcijańskich najżywiej zareagował na kwestie społeczne, a później i na przemiany związane z wydarzeniami sierpniowymi. Podzielał jego poglądy, gdy ten upominał się o metodę fenomenologiczną w obszarze antropologii filozoficznej. Zgadzał się co do konieczności ponowienia recepcji filozofii Hegla na użytek współcześnie uprawianej filozofii kultury i filozofii społecznej. Odpowiadała mu także filozoficzna postawa autora *Etyki solidarności*, w której ten – zdaniem Chudego – łączył krytycyzm z myśleniem

24 M. Lilla, *Lekkomyślny umysł. Intelktualiści w polityce*, przeł. J. Margański, Warszawa 2006.

25 Zob. R. Aron, *Widz i uczestnik*, przeł. A. Zagajewski, Warszawa 1992, s. 165–182.

systematycznym lub wręcz systemowym: „Tak! – podkreślał z emfazą – U Tischnera część filozofii stoi klerkiem, część zaś metafizyką”<sup>26</sup>.

Wszelako zdecydowany sprzeciw Chudego wzbudzał styl filozofowania, którego próbkę dał Tischner w wywiadzie dla „Tygodnika Powszechnego” – jego metodologiczne mankamenty, a nieco ściślej – mierna samoświadomość filozoficzna, rozumiana jako kontrola dróg własnego filozofowania, które trzeba, powiadał Chudy, stale i należycie oświetlać światłem samowiedzy, by nie popaść w irracjonalizm. Otóż w pewnych obszarach myślenia Tischnera, stwierdzał autorytatywnie autor omawianego artykułu, zgasło „światło rozumu”: „Twierdzę [...] – czytamy w tekście *O silne serce kultury...* – że naczelną wizją myślenia ks. Tischnera, wizja, w której umieszcza on każdą daną swojej filozofii, a którą skrótowo nazywa on »myśleniem religijnym« – jest niebezpieczna dla racjonalności”<sup>27</sup>. Jest to wizja, dodawał, wyrazista, nawet piękna, ale nielicząca się (co, jego zdaniem, charakterystyczne u Tischnera) z „drobiazgiem faktów”, a przez to prowadząca filozofa w stronę irracjonalizmu i wytrącająca mu z rąk „broń samokontroli rozumu”<sup>28</sup>. Mało tego:

Wizja taka – czytamy dalej – ma cechy totalne: jest w stanie zabsolutyzować przebiegi poznawcze; stąd już krok do tego, aby filozofowanie było tylko zdatnym narzędziem arbitralnego dogmatyzmu, albo zwyczajną pomyłką. Stać się tak łącznie może, gdy wizja filozoficzna „przesłania świat” i gdy nie towarzyszy jej krok w krok metodologiczna refleksja, bacząca na każdy szczegół postępowania filozoficznego<sup>29</sup>.

Paradoks? Tischner, którego filozoficzna świadomość kształtowała się w ogniu omawianego sporu; uważający siebie, jak nie-raz mogliśmy się o tym przekonać, za rzecznika filozoficznego

26 W. Chudy, *O silne serce kultury (polemika syntetyzująca z ks. Józefem Tischnerem)*, „Znak” 1983, nr 329, s. 243, podkreśl. – W.Ch.

27 Ibidem, s. 244.

28 Ibidem.

29 Ibidem.

krytycyzmu i racjonalności właściwej dla filozofii i nauki współczesnej; autor już w latach sześćdziesiątych diagnozujący jednoznacznie „kryzys logosu współczesnej filozofii tomistycznej”; dalej – krytyk racjonalności już przeżytej (bytowej?), nazwijmy ją tu racjonalnością perypatetycką, scholastyczną, którą odnajdywał we współczesnym polskim tomizmie egzystencjalnym<sup>30</sup>, został tu zaatakowany z pozycji zasad, jak można sądzić, jakieś uniwersalnej metodologii filozoficznej, na które godzić się powinni wszyscy i na podstawie których zarzuca mu się właśnie brak krytycznego panowania nad własnym warsztatem filozoficznym – irracjonalizm i dogmatyzm. Wbrew powtarzanym opiniom Tischnera (i wtórującego mu z łamów „Tygodnika Powszechnego” Marcina Króla), że to tomizmowi brak nowoczesnej metodologii filozoficznej albo że jest ona w taki czy inny sposób upośledzona, Chudy z właściwą tomistom ze szkoły lubelskiej metodologiczną pewnością siebie wyznaczał linie demarkacyjne między tomizmem a filozoficzną opcją autora *Etyki solidarności*. Dawał przy tym do zrozumienia, że pewne, przynajmniej podstawowe metodologiczno-epistemologiczne dystynkcje i standardy filozofowania nie dezaktualizują się nigdy, że uniwersalne, a nie uznaniowe wymogi racjonalności zawsze powinny organizować filozoficzny dyskurs i każdą filozoficzną dyskusję.

## Krytyka zewnętrzna i warunki międzysystemowej komunikacji

Stwierdzone metodologiczne mankamenty Tischnerowskiego filozofowania oraz jego krytyki tomizmu (która dla autora omawianego artykułu była tego filozofowania istotną częścią) miały być skutkiem wynaturzeń postaw „klerka”. Zdaniem Chudego Tischner przyjmował ją w pierwszym okresie swojej filozoficznej działalności. Tischner – klerkiem!? Była to zaskakująca kwalifikacja. Nie dość,

30 Zob. J. Tischner, *Tomizm bez mitologii*, „Tygodnik Powszechny” 1977, nr 17, s. 1; idem, *Refleksje nad myśleniem i uczestnictwem*, „Tygodnik Powszechny” 1977, nr 49, s. 2; co sądził o Tischnerowskim krytycyzmie J. Demboróg, mogliśmy się przekonać w poprzednim rozdziale.

że wcześniej nikt z dyskutujących z filozofem z Łopusznej tak na niego nie spojrział, to wyrażał się w niej, można chyba tak sądzić, wysiłek wypracowania odpowiedniego analitycznego dystansu do autora, z którym się polemizuje, i chęć nieudawanego, *sine ira et studio*, zrozumienia idiomu jego filozofowania. Chudy, można to dostrzec, czytał Tischnera i starał się go rozumieć także poza do-  
rażnym polemicznym kontekstem, w czym w gronie tomistów był raczej, jak sądzę, odosobniony.

Otóż klerkizm związał autor *O silne serce kultury* z tradycją krytycyzmu – ewoluującą od Kanta do Poppera tendencją „obro-  
ny rozumu przed wielorakimi niebezpieczeństwami zagrażającymi jego autonomii i trzeźwości”<sup>31</sup>. Dostrzegł w myśleniu Tischnera akces do tego nurtu, jego demaskatorskie próby krytyczne, tyle że – niestety – pełne mankamentów, nie tylko we wskazanej wcześniej sferze filozoficznej samowiedzy, lecz przede wszystkim w ramach deformującej krytyki zewnętrznej hipostazy tomizmu, którą Tischner sam *notabene* stworzył: „zarzuty czynione tomizmowi przez autora *Świata ludzkiej nadziei* – pisał – są tak wielkie, że aż ogólnikowe lub banalne, albo odnoszą się do konstruktu, który [...] nazwany został przez twórcę słowem »tomizm«”<sup>32</sup>. Chudy krytykę zewnętrzną uznał za niedopuszczalną na gruncie metodologii filozofii: „krytyka jakiegokolwiek systemu myśli – stwierdzał i wyjaśniał – dokonywana z zewnątrz tego systemu (tzw. »krytyka transcendentna«) nie może być aprobowana metodologicznie” i do-  
dawał: „w płaszczyźnie semiotycznej należy przypomnieć tezę nie nazbyt nową: nie można w jakimś języku dyskutować z systemem języka zewnętrznym i obcym względem tego pierwszego”<sup>33</sup>. Toteż za uchybienie wobec „fundamentalnego pryncypium metodologii filozofii” Chudy uznał tezę wywiadu, w której Tischner otwarcie przyznawał się do zakwestionowania podstawowych pojęć tomizmu z punktu widzenia doświadczenia fenomenologicznego. Na refutację Tischnera odpowiadał następująco:

---

31 W. Chudy, *O silne serce kultury...*, s. 244.

32 Ibidem, s. 245.

33 Ibidem.

Nie można dokonać efektywnej krytyki tomizmu „z punktu widzenia doświadczenia fenomenologicznego”, albowiem doświadczenie to nie wchodzi w zakres epistemologicznej pojemności systemu tomistycznego. Filozofia tomistyczna jako system nie stanowi przecież układu myślowego danych doświadczenia, jest strukturą bardziej abstrakcyjną i trzeba by dopiero specjalnej „archeologii fenomenologicznej”, aby dojść do podstaw empirycznych twierdzeń tomistycznych „na miarę” doświadczenia fenomenologicznego. Z równą skutecznością – przy czym mówię tu o formalno-merytorycznej stronie problemu, [...] – można by krytykować filozofię Heideggera za pomocą pojęć Carnapa albo marksizm przy pomocy symboliczno-poetyckiej aparatury Bachelarda<sup>34</sup>.

Wyciągając dalsze konsekwencje z owych metodologicznych ustaleń, Chudy uznał za obiegowe i bezpodstawne Tischnerowskie zarzuty, że oto tomizm jest niewystarczalny i nieadekwatny w sferze filozofii społecznej, w analizach ludzkiej struktury personalnej lub w badaniach głębokich warstw egzystencjalnych przeżyć etc. Nie upierał się, że jest inaczej, lecz wyjaśniał, że tomizm egzystencjalny definiuje po prostu przedmiot formalny swojego filozofowania w zupełnie innej przestrzeni problemowej i nieporozumieniem jest w związku z tym wymagać od niego prowadzenia badań wykraczających poza jego punkty widzenia. Cel tomizmu, innymi słowy, podąża za jego aspektem, a jest nim maksymalistyczne i koniecznościowe wskazanie i uzasadnienie warunków ontycznych oraz racji istnienia rzeczywistości. Jeszcze inaczej: tomizm chce wyjaśnić po prostu „byt jako byt”.

Maksymalizm i konieczność tej filozofii – zapewniał z przekonaniem Chudy – to te jej walory, które dają człowiekowi pewność, iż wiedza rzetelnie uprawianego tomizmu ogarnia całość rzeczywistości i wyjaśnia tę całość w sposób tak głęboki, ostateczny, że kwestionowanie tego wyjaśnienia, podawanie go w wątpliwość – traci sens. Żaden inny nurt – poza tomistycznym – nie dostarczy nam takiej wiedzy naoczonej i prawdziwej, która jednocześnie

34 Ibidem, s. 246.

dotyczy fundamentów naszego życia i odczuwania, mianowicie realności<sup>35</sup>.

Jako warunek intersubiektywności, międzysystemowej komunikacji filozoficznej, jako warunek autentycznego filozoficznego dialogu/sporu, w miejsce analiz i krytyk zewnętrznych, Chudy postulował praktykę wzajemnych przekładów odmiennych języków filozoficznych, a zatem i odmiennych systemów, może i typów/stylów myślenia. Pisał, że praktyki takie są „dość często” formą filozoficznej wymiany zdań. Szkoda jednak, że postulatu udanych filozoficznych praktyk translatorskich nie wsparł przykładami, można by się wówczas przekonać, co było dla niego w tej materii pozytywnym układem odniesienia. Sprawa tylko pozornie bowiem zależy od kompetencji, dobrej woli, kultury filozoficznej lub jakości translatorskiego wysiłku. *Traduttore – traditore*<sup>36</sup>. Problem w tym,

35 Ibidem, s. 246–247. Nie był to odosobniony, ale raczej typowy dla szkoły lubelskiej przykład autonarracji, wyrażającej i uprawomocniającej zarazem roszczenie do zajmowania przez tomizm w filozofii i życiu wyróżnionego miejsca, tak w sensie teoretycznym, jak i historycznym; nie trzeba jednak wielkiej socjologicznej lub psychologicznej wyobraźni, aby zdać sobie sprawę z tego, że z zewnątrz mogła ona być (i była) postrzegana jako rodzaj środowiskowej „ideologii”. Przypomnijmy chociażby tekst Tischnera *Tomizm bez mitologii*. W dążeniach Chudego widać wysiłek wyjścia poza stereotyp w analizie filozofii Tischnera, w takich jednak konstatacjach pozostawał wierny środowiskowej *doksie*. Rodzi się pytanie, z jakiego punktu widzenia dokonana jest owa „autogloryfikacja” – z wewnątrzsystemowego? Jeśli tak, to nie ma ona dla dyskusji większego znaczenia, inni mają bowiem własne kryteria ocen. Z zewnątrz? Wówczas musiałaby istnieć jednak ponadsystemowa (ponaddoktrynalna) perspektywa teoretyczna, umożliwiająca analizę, krytykę i ocenę innych filozoficznych opcji, a argumentacja Chudego odnośnie do mankamentów „krytyki zewnętrznej” tomizmu w wydaniu Tischnera wymagałaby istotnego poszerzenia. Wydaje się, że ten typ autonarracji od pewnego momentu bardziej tomistom szkodził, niż pomagał. Wypływa tu problem zamykania się różnych filozofii wewnątrz własnych/nieprzekładalnych dyskursów doktrynalnych.

36 Izydora Dąmbska wypowiada się na ten temat sceptycznie: „Rozumienie jakiegoś tekstu lingwistycznego jest zawsze jego bardziej lub mniej subiektywną interpretacją, uwarunkowaną z jednej strony przez niedokładność języka ludzkiego, z drugiej – przez jakości jednostkowe badanego tekstu oraz przez osobisty styl myśli tłumacza. [...] Przyczyny tego są liczne i często o tym

że przekład, jak każda postać recepcji – a recepcję przecież przekład zakłada albo jest nią po prostu – zawsze jest mniejszą lub większą transformacją przekładanych sensów; innymi słowy, jest problematyczny, przekonujący dla tłumaczących, rzadziej zaś z pozycji filozofii tłumaczonych<sup>37</sup>. Potrzeba by było, analogicznie jak

---

mówiono. Głęboko zakorzeniona wzajemna nieprzetłumaczalność języków, wpływ poznania i sądów wartości przedzałożeńowych, wpływ postawy uczuciowej różnej często u autora tekstu i u jego tłumacza, nieporozumienia spowodowane przez niedostateczną znajomość środowiska i czasów oraz przez inne wewnętrzne i zewnętrzne warunki z góry kształtujące styl i przedmiot analizowanego tekstu, często określają interpretację, a w konsekwencji – rozumienie tekstu”. Zob. I. Dąmbska, *O pojęciu rozumienia*, „Przegląd Filozoficzny. Nowa Seria” 1998, nr 3, s. 9.

- 37 Nie brakuje kontrowersyjnych, a niezwykle wpływowych w dziejach filozofii przykładów takich praktyk: Arystoteles przekładający na język swojej filozofii presokratyków i Platona (co oprotestowywali współcześni historycy filozofii); Hegel wykładający w języku swojej doktryny dzieje filozofii powszechnej; translatorskie wyprawy Heideggera, wzbudzające zachwyt u jednych, a dysgust u drugich; czy przypadek przywołanego przez Chudego, jako wzór współczesnego krytycyzmu, Poppera, który z pozycji nominalizmu metodologicznego dokonuje w *Spółczesnym otwartym i jego wrogach* intencjonalnie niszczącej krytyki filozofii Platona, Arystotelesa i Hegla, uznając je za wyraz błędnego metodologicznego esencjalizmu, stojącego *de facto* za współczesnymi totalitaryzmami (zob. K.R. Popper, *Spółczesność otwarta i jej wrogowie*, t. 1, Warszawa 1993, s. 53–56). Nie jest łatwo wskazać pozytywne kontrprzykłady w szeroko rozumianym obszarze filozofii chrześcijańskiej – może popularyzowane w Polsce przez A. Gawrońskiego wysiłki filozofów analitycznych (R. Trigga, G.E.M. Anscombe, P. Geacha) próbujących przerzucać mosty między filozofią klasyczną a współczesną filozofią analityczną; może konfrontacja Tomasza z Husserlem dokonana przez Edytę Stein? Pewnie są i inne – tym w każdym razie, obok motywacji teoretycznej, towarzyszyło silne zaangażowanie religijne, a i tak, przynajmniej w pierwszym przypadku, wzbudzały one nieufność polskich tomistów. Wydaje się, że przeważa praktyka instrumentalnych przekładów w ramach np. historycznej metody filozofowania, jako że filozofom znacznie łatwiej przychodzi praca „na oryginałach” własnych myśli niż cudzych. O tym, że można jednak łączyć jedno z drugim, najlepiej świadczy filozofowanie Hannah Arendt, która bez intencji budowania systemu studiuje problemy i wykorzystuje w tym celu filozofowanie innych, współmyśląc, wchodząc w ich filozofię, w ich język z życzliwą empatią, jak np. w *Życiu umysłu*, gdy rozważa prymat intelektu w filozofii Tomasza z Akwinu – uderza przy tym klarowność tego myślenia (zob. np. H. Arendt, *Życie umysłu*, przeł. B. Baran, H. Buczyńska-Garewicz, R. Piłat, Warszawa 2016, s. 311–323).

w przypadku recepcji, dobrej teorii filozoficznych praktyk translatorskich, by przekonująco operować takim argumentem<sup>38</sup>. Wydaje się ponadto, że inaczej taki przekład/dialog realizuje się na poziomie pracy i dyskusji problemowej, teoretycznej, a inaczej na generalizującym poziomie metafizycznym, na którym kompetentni czują się zwykle wszyscy<sup>39</sup>. W omawianych dyskusjach uczestnicy poruszali się na ogół w tej drugiej przestrzeni.

## Klerkizm

Trzeba przyznać, że Chudy sugestywnie i trafnie wyjaśniał mankamenty metodologiczne krytyki zewnętrznej w praktykach polemicznych Tischnera. Jego spostrzeżenia potwierdzały później wypowiedzi innych, na przykład Jana A. Kłoczowskiego i Ryszarda Legutki. Nie brał jednak pod metodologiczną lupę praktyk polemicznych tomistów, przynajmniej w kilku przypadkach także niewątpliwie

38 Jej preliminaria odnaleźć można w artykule A. Jedynak, *Terminologiczne i rzeczowe spory w filozofii*, „Przegląd Filozoficzny. Nowa Seria” 1992, nr 1, s. 81–89; czytamy w nim na s. 84: „Tak więc wyróżnić można cztery powody, dla których dyskutanci zajmują w sporach różne stanowiska: 1. Stoją oni na gruncie różnych języków prywatnych: obok wspólnych kierują się też odmiennymi regułami sensu, wiodącymi do uznania odmiennych tez. 2. Mówią jednym językiem, lecz: a) różni ich zbiór zdań uprzednio uznanych, zatem jeden z dyskutantów stoi na gruncie pewnych dedukcyjnych tez, które dla drugiego są zdaniem hipotetycznymi i jako takie mogą być odrzucone, b) różnią ich dostępne im dane doświadczalne, którymi uzasadniają swe sądy, zatem może być tak, że to, co dla jednego jest empiryczną tezą języka, dla drugiego jest hipotezą, którą odrzuca, c) stoją oni na gruncie tych samych zdań uprzednio uznanych i tych samych danych doświadczalnych, lecz wypowiadają wzajemnie niezgodne, hipotetyczne przekonania”. Zob. także: Zob. M. Tyl, *Badania recepcji a problem tradycji w historii filozofii*, „Litteraria Copernicana” 2017, nr 4, s. 179–187.

39 W analogicznej dyskusji z J.F. Drewnowskim na temat granic wyrażania w języku logiki struktur teoretycznych filozofii klasycznej Z. Zdybicka i S. Kamiński upatrywali możliwe źródło nieporozumień m.in. w tym, że „czytelnik dochodzi do interpretacji nie tyle sugerowanych przez tekst, co przez z góry przyjęte założenia i opinie. Każdy przecież zarówno na filozofię, jak i na poszczególne style filozofowania ma własne poglądy, od których nie łatwo mu abstrahować” – zob. Z. Zdybicka, S. Kamiński, *W odpowiedzi na uwagi Jana Fr. Drewnowskiego*, „Znak” 1965, nr 128–129, s. 355–356.

zewnątrznych, a nieraz, ma się wrażenie, formułowanych z pozycji filozoficznego szowinizmu – *vide* uwagi Stanisławy Grabskiej na temat stylu polemik Mieczysława Gogacza. Omawiany spór – jeśli starać się ogarnąć go w całości – świadczy o tym, że łatwiej postulować autentyczny filozoficzny dialog, niż go z filozofami innych orientacji rzeczywiście prowadzić. *Notabene* – zwracałem na to uwagę wcześniej – jak trudno jest polemizować nawet wewnątrz jednej tradycji, wewnątrz względnie zwartej i świadomej siebie szkoły, dobrze znającego się środowiska uczonych, świadczy zreferowany kilkanaście lat później przez Chudego spór o etykę w szkole lubelskiej, dopiero po latach zakończony korektami stanowisk dyskutantów i ich rozumiejącym otwarciem się na oponentów, wcześniej raczej zamkniętych na doświadczenia filozoficzne kolegów. Metodologia metodologią, wymogi racjonalności wymogami racjonalności – a o charakterze i stylu dyskusji przesądzają nieraz w nie mniejszym stopniu niż argumenty merytoryczne racje, na temat których bardziej kompetentnie niż historyk filozofii mogliby się wypowiedzieć socjologowie lub eksperci psychologii filozofowania.

Wróćmy jednak do tekstu *O silne serce kultury*. Swoją „rozprawę” z Tischnerem zorganizował Chudy – przypomnę – wokół tezy tyleż efektownej, co dyskusyjnej: Tischner jest filozoficznym klerkiem i metafizykiem zarazem. W pierwszym przypadku to jednak, mimo wszystko, raczej nietrafna kwalifikacja albo kwalifikacja, by tak rzec, autorska. Gdzież bowiem jest ten filozoficzny klerk (rzecznik autonomii i trzeźwości rozumu), skoro nie dość, że tworzy – zdaniem Chudego – pojęciowe miraże (*vide* „tomizm”), to na dodatek jego krytycyzm, którym z owymi mirażami się zмага (a krytycyzm podniósł Chudy do rangi kwintesencji filozoficznego klerkizmu), jest tak rażąco ułomny. Zakładając, że cały wywód Chudego nie jest apagogenicznym zabiegiem, mającym na celu podważenie wiarygodności Tischnera właśnie jako filozoficznego krytyka – choć do takiego efektu się zbliża – to jeśli już rzeczywiście chce szukać śladów klerkizmu w postawie Tischnera, widziałbym je raczej w jego heretyckiej – mówiąc językiem Bourdieu – strategii pozycjonowania się wobec tomizmu, przyjętej w imię poszukiwanej wolności i pluralizmu myślenia w Kościele (których było dlań za mało lub

nie widział ich wcale), a nie w krytycyzmie w sensie ścisłym, jako narzędziu obrony autonomii rozumu.

Znacznie ciekawszy w kontekście ówczesnej sytuacji historyczno-społecznej wydaje się inny sens tego pojęcia – dzisiaj raczej nieaktualny, lecz na początku lat osiemdziesiątych pozostający w mocy<sup>40</sup>. Jeżeli trzymać się znaczeń powszechnych w obiegu intelektualnym od czasów wydania słynnej *Zdrady klerków* (1927) Juliana Bendy, to klerków w gronie dyskutujących w Polsce na temat filozofii chrześcijańskiej w zasadzie nie było. Jeśli przyjąć za Bendę – a on jest tu najważniejszym układem odniesienia, że klerk to niezależny twórca, intelektualista, naukowiec, artysta, wolny w działaniu od namiętności i celów praktycznych, znajdujący spełnienie w uprawianiu sztuki, nauki, spekulacji metafizycznej etc., ktoś, kogo królestwo „nie jest z tego świata”, to z pewnością również tak rozumianym klerkiem Tischner nie był<sup>41</sup>. Klerkami – mowa tu o znaczących figurach filozofii polskiej – byli na przykład Henryk Elzenberg, Roman Ingarden, Władysław Tatarkiewicz, Izydora Dąmbska; byli nimi Kastalczycy z *Gry szklanych paciorków* Hermana Hessego, do pewnego czasu Józef Knecht, główny bohater tej powieści – *magister ludi*, ale klerkiem nie był Tischner. W polskim polu filozofii chrześcijańskiej – jakby wbrew Chudemu – najbardziej wówczas do klerkizmu zbliżali się właśnie tomiści lubelscy, zamykani w „wieży z kości słoniowej” (kulowskie budynki istotnie miały taki kolor) zarówno przez uwarunkowania zewnętrzne, którym podlegali: najpierw przez wojujący stalinizm, później przez agresywny marksizm oraz krytykę Tischnera, jak i przez uwarunkowania wewnętrzne, najbardziej zaś przez własną koncepcję filozofii, hołdującej zasadzie *scire propter ipsum scire*<sup>42</sup>. Chodzi

40 Zob. J. Szacki, *Intelektualiści pomiędzy kulturą i polityką*, w: idem, *Dylematy historiografii idei oraz inne szkice i studia*, Warszawa 1991, s. 381–401; idem, *Wokół polskiej „zdrady klerków”*, w: idem, *Dylematy...*, s. 402–418. Jeżeli, jak uważał R. Aron, najważniejszym zadaniem intelektualisty jest nauczyć ludzi, jak odróżniać ideologię od rzeczywistości, to nie wykonuje go dzisiaj niemal nikt – zob. R. Aron, *Opium dla intelektualistów*, przeł. C. Miłosz, Warszawa 2000, s. 9.

41 J. Benda, *Zdrada klerków*, przeł. M. Mosakowski, Warszawa 2014, s. 129–130.

42 Zob. W. Chudy, *Filozofia wieczysta w czas przełomu. Gdańskie wykłady z filozofii klasycznej z roku 1981*, Lublin 2009, s. 193.

o filozofię, jak wielokrotnie podkreślał to Stefan Swieżawski, zorientowaną na poszukiwanie prawdy i jej kontemplację, dystansującą się od wszelkich pozateoretycznych, na przykład duszpasterskich, determinant. Natomiast autora *Myślenia według wartości* esencjalnie (czy bezwzględnie trafnie to inna sprawa) określił Kłoczowski: „Tischner był przede wszystkim księdzem. Tischner się chował, mówił, że jest filozofem, góralem, udawał kogoś innego, ale tak naprawdę był księdzem”<sup>43</sup>. Znaczy to, że kapłaństwo i dostrzegane potrzeby duszpasterskie, bycie z ludźmi w ówczesnym polskim *tu i teraz*, zdeterminowały jego myślenie. Filozofowanie Tischnera było formą *vita activa*, która spełniła się i potwierdziła najpełniej podczas pierwszego zjazdu delegatów Solidarności.

Problem klerkizmu w polu polskiej filozofii chrześcijańskiej warto podjąć także z innego powodu. Jak już zaznaczyłem – jeśli trzymać się źródłowego, czyli przyjętego przez Bendę, rozumienia klerkizmu – w gronie spierających się o sens filozofii chrześcijańskiej klerków w sensie ścisłym nie było, choć do takiej postawy najbardziej zbliżali się, moim zdaniem, tomiści. Zbliżali się, bo przecież i polscy tomiści – wbrew opinii, że „to »wariaci«, którzy dobrowolnie zeszli na pobocze historii”, których nie da się odciągnąć od „świętej przecież *Summy*”<sup>44</sup> – nieustannie w drugiej połowie dwudziestego wieku w różny sposób byli obecni w obszarze *vita activa*. Analogia to może nie do końca trafnie oddająca rozważane tu dylematy i wybory, ale niczym Knecht z powieści Hessego – który pod wpływem wieloletniej misji w klasztorze benedyktynów, prowadzonych tam rozmów z ojcem Jakubem (pierwowzorem tej postaci literackiej miał być Jakub Burckhardt) i odnowionej młodzieńczej przyjaźni z Pliniem Designorim zrezygnował z kastalskiej *vita contemplativa* na rzecz zaangażowanej w sprawy światowe *vita activa*, rozumianej jako zobowiązanie i służba – tak i tomiści świadomie wybierali nieraz postawę aktywistyczną. Trzeba odróżnić koncepcję filozofii deklarowaną od realnie uprawianej i dającej się uprawiać

43 Nie czuję żadnej presji. Z Ojcem Profesorem Janem Andrzejem Kłoczowskim OP o „Beczce”, ateizmie i umieraniu rozmawiają Karol Kleczka, Krzysztof Mazur i Paweł Rojek, „Pressje” 2010, t. 21, s. 138.

44 Zob. P. Nowak, *Filozofowie (w trzech słowach)*, Warszawa 2022, s. 467.

w określonych warunkach. Przy całym zadeklarowanym przywiązaniu Świeżawskiego i innych tomistów do *vita contemplativa*, nie można zapominać o ich działalności dydaktycznej i formacyjnej, o stałej obecności publicystycznej w życiu intelektualnym Polski powojennej; obecności popularyzującej klasyczną koncepcję filozofii i właściwy dla niej punkt widzenia spraw nie tylko *stricte* filozoficznych. Sądzę, że traktowali tę aktywność, z pewnością nie zasadniczą dla siebie, jako zobowiązanie do wskazywania alternatyw w ramach życia pod presją wszechobecną ideologii. W tej perspektywie trzeba przecież widzieć zaangażowanie Chudego „w proces posierpniowych zmian”, czyli cykl jego wykładów wygłoszonych w Gdańsku na zaproszenie Ośrodka Prac Społeczno-Zawodowych przy NSZZ „Solidarność” w 1981 roku, oraz zaangażowanie Jerzego Gałkowskiego w latach 1980–1981 w stworzenie i działalność Wszechnicy Solidarności w Lublinie. Było i zaangażowanie Krąpca, jego *vita activa* w latach siedemdziesiątych, jako rektora KUL-u, jak i aktywność związanego z nim w latach dziewięćdziesiątych środowiska. Mimo kontrowersji, jakie działania te wzbudzają – ich ocenę pozostawiam innym – nie można o nich zapominać, rozważając problem społecznego etosu filozofii, filozoficznego pomostu między chrześcijaństwem, człowiekiem wierzącym a światem w powojennym polu filozofii chrześcijańskiej w Polsce. Pluralizm tej filozofii (może i nie nazbyt zróżnicowany) był pluralizmem rozmaitych wizji jej społecznego etosu. Od tej strony patrząc, trzeba powiedzieć, że i wewnątrz tomizmu zdawano sobie sprawę z tego problemu. Dyskutowano na ten temat, a przedstawiona wcześniej polemika Świeżawskiego z Jaworskim świadczy o tym, że stanowiska świeckich i kapłanów w obrębie tomizmu mogły być odmienne i że ci drudzy, z oczywistych względów, widzieli – jak Tischner – potrzebę duszpastersko zorientowanego filozoficznego aktywizmu.

## Metafizyk... – ale jaki?

Zróbmy krok dalej. W krytyce tomizmu, zdaniem Chudego, wyrażał się „antysystemizm” Tischnera klerka, jako dominanta jego filozofowania w latach siedemdziesiątych, osiągnąca apogeum w tekście

*Człowiek przez okna systemu.* Filozof z Łopusznej jednak, w opinii Chudego, ewoluował, dojrzewając z czasem do zaproponowania pozytywnej, systemowej i metafizycznej z ducha koncepcji.

Tischner metafizykiem? W swoich rozważaniach Chudy podjął tę kwestię szeroko, bynajmniej nie zawężając jej do tzw. klasycznej teorii bytu, sam naraziłby się pewnie wówczas na zarzut krytyki zewnętrznej. Nawiązywał – to przypuszczenie – do przywoływanego na tych stronach już wielokrotnie studium Stanisława Kamińskiego: *Metody współczesnej metafizyki*, w którym imponująco zaprezentowana została panorama współczesnych filozofii z punktu widzenia ich metafizycznych aspektów/odniesień: teorii, koncepcji, systematycznych i problemowych ujęć tego, co w rzeczywistości, z jakiegoś wyróżnionego punktu widzenia, uznaje się za fundamentalne. Inaczej, panorama rozmaitych „filozofii pierwszych”, utrzymujących tak lub inaczej uzasadniany prymat wśród innych typów wiedzy filozoficznej. Filozofii metafizycznych przybierających rozmaite formy (od swobody wobec rygorów racjonalności, intuicyjności, empiryczności, po spełnianie surowych wymogów naukowości), pełniących rozmaite funkcje/role poznawcze, ale i praktyczne – sapiencjalne oraz światopoglądowe<sup>45</sup>. I tak, w polemice syntetyzującej z Tischnerem Chudy uznał za metafizyczny rys systemowości (krytykowanej jakoby w „okresie klerkowskim”<sup>46</sup>), dostrzeżony w koncepcyjnych pracach Tischnera z końca lat siedemdziesiątych oraz, co może i istotniejsze, mądrościowy charakter tych prac. Współbrzmiał on z preferencjami Chudego, wzbudzał jego aprobatę, ale nie do końca. Tak bowiem jak Tischner klerk zagubił się, jego zdaniem, na manowcach niekrytycznego „krytycyzmu”, tak też Tischner metafizyk – „zdradzając klerka” – zabsolutyzował niestety swój punkt widzenia, stając się w ten sposób... dogmatykiem. Przyjrzyjmy się krótko argumentacji Chudego.

Jego zdaniem filozoficzne myślenie musi się wyrazić w systemie – oczywiście najlepiej nie zamkniętym, lecz otwartym, podatnym na

45 S. Kamiński, *Metody współczesnej metafizyki (część I)*, „Roczniki Filozoficzne” 1967, t. 15, z. 1, s. 7–10. Czytelnik przygląda się w tym studium w zasadzie całej panoramie filozofii wówczas współczesnej.

46 W. Chudy, *O silne serce kultury...*, s. 247–248.

transformacje i rozwinięcia – inaczej grozi mu poetyzacja. Tak też się stało w przypadku ewoluującej i sytuacyjnie aktualizującej się myśli Tischnera, którego filozofia „teatru osobowego” ma cechy – pisał Chudy – całości „otwartej na nowe doświadczenia i problemy”, ale – i tu mankament – „zamkniętej ze względu na przenikający ją od początku do końca aspekt wartości”<sup>47</sup>. On to, według Chudego, zdeterminował granice „systemu filozoficznego ks. Józefa Tischnera”. Wszelako filozofia ta nie wyczerpuje się tylko w aksjologii – posiada właśnie ów metafizyczny aspekt sapiencjalny. Wywodzi się bowiem – powiada Chudy – z „obserwacji ludzkich przeżyć”, dotyczy „świata w całej jego realności, człowieka w konkretności życia, jego kształtu jednostkowego i społecznego”, chce wyznaczać wartość „całego horyzontu ludzkiego bytu”. Nie tylko zatem poznaje, lecz także „chce uczyć żyć, wierzyć, kochać, walczyć”<sup>48</sup>. „Jej sapiencjalność sprawia – pisał Chudy – że byłem na początku niniejszego artykułu skłonny sformułować drugi składnik koniunkcji jako »Tischner-metafizyk«”<sup>49</sup>. Otóż w ramach maksymalistycznych dążeń tej sapiencjalnej „aksjologii” (określenie Chudego) Tischner absolutyzuje, niestety, „dramatyczny i dziejowy wymiar egzystencji ludzkiej”, stając się w ten sposób właśnie dogmatykiem.

Chudy przeciwstawia owemu „dogmatyzmowi” autorską „warunkową koncepcję filozofowania”<sup>50</sup>, umożliwiającą – jego zdaniem – uznanie „wielu systemów filozoficznych jako systemów prawdziwych”. Każdy bowiem „dobrze uprawomocniony i samoświadomy metodologicznie system jest (w pewnej przynajmniej części) prawdziwy w swoim aspekcie, w odniesieniu do swojego przedmiotu,

47 Ibidem, s. 248. Porządkującego i normatywnego układu odniesienia nie tylko dla rozważań Chudego na temat systemowości filozofowania Tischnera, lecz także dla nieraz pojawiającego się zarzutu systemowości (czytaj: zamkniętości, nienaruszalności, niereformowalności) formułowanego pod adresem tomizmu dostarcza książka A.J. Norasa *Rozumienie systemu w filozofii pokantowskiej*, Katowice 2016, zwłaszcza s. 151–153.

48 Ibidem, s. 249.

49 Ibidem.

50 Zob. także: W. Chudy, *Filozofia wieczysta w czas przełomu...*, s. 84. Tu Chudy, zamiennie, mówi o „warunkowej teorii filozofowania” lub o „warunkowej teorii filozofii”.

względem swojej rzeczywistości formalnej”<sup>51</sup>. Chciał w ten sposób uprawomocnić pluralizm filozoficzny – wielość ujęć, badań, koncepcji świata rzeczy, języka, świata myśli, ducha etc. Można zatem mówić – jego zdaniem – o filozofii prawdziwej, ale prawomocnie tylko ze wskazaniem na aspekt lub realizowane poznawcze zadania. Otóż w rozmowie z Szymą Tischner metafizyk – według Chudego – stwarzał tylko pozory filozoficznego pluralizmu, uznania innych punktów widzenia; faktycznie zaś wprost odmawiał znaczenia filozofiom niemieszczącym się w sferze aksjologicznego myślenia religijnego, nie uznawał ich roszczeń do bycia „filozofią pierwszą”.

Nie dociekając i nie rozstrzygając, jak bardzo okoliczności historyczne wpływać mogły na treść i ton wypowiedzi filozofa z Łopusznej, które sprowokowały autora artykułu *O silne serce kultury* do syntetyzującej z nimi polemiki, warto zauważyć, że owszem, z całą pewnością aprobować, eksponować i propagować trzeba teoretyczny pluralizm różnych punktów widzenia i będący jego konsekwencją pluralizm filozoficzny. Jednak tak jak dla Chudego istnieje hierarchia teoretycznej głębi oraz rozległość aspektów i celów filozofowania (teoretyczny pluralizm filozofii nie był dla niego relatywistycznym pluralizmem totalnym, lecz, jak można domniemywać, obiektywnie, problemowo/teoretycznie był zhierarchizowany<sup>52</sup>), tak też istnieje obok historyczna hierarchia ważności tychże aspektów i celów, decydująca o sytuacyjnym dezaktualizowaniu się jednych, a nośności innych typów filozofii w określonych i zmiennych warunkowaniach – zarówno *stricte* historyczno-filozoficznych (filozoficzna teoria ma przecież także swoją historię, która nie układa się w zbiór namnażających się i niesprowadzalnych do siebie osobliwości), jak i kulturowych, społecznych oraz politycznych.

Z jakim zatem „dogmatyzmem” mamy w przypadku Tischnera do czynienia? Chudy wiązał to pojęcie, po pierwsze, z szowinizmem filozoficznym – tylko „moja filozofia jest j e d y n i e prawdziwa”; po drugie, z absolutyzacją określonego aspektu, punktu wyjścia

51 W. Chudy, *O silne serce kultury...*, s. 249.

52 Ibidem, s. 250. Czytamy tu: „Oczywiście, istnieje hierarchia głębokości i rozległości tych aspektów i celów; ale to już zupełnie inna historia, jak miał Kipling”.

filozofowania. W odniesieniu do Tischnera wchodzi w grę raczej tylko druga sytuacja. A skoro tak, to bardziej niż upośledzeniem zmysłu krytycznego czy irracjonalizmem, które Chudy u Tischnera odnalazł, był on wytworem reagowania na bieżące wyzwania i podszepty filozoficznego *Zeitgeistu* (tak jak Tischner te wyzwania, w zgodzie z własną, niekuriózalną przecież koncepcją filozofii odczytywał), objawiającego się także w ówczesnym polu filozofii chrześcijańskiej, to zaś przecież Chudy doceniał. Wydaje się ponadto, że nieco przeszacował wagę słów Tischnera, wyciągając z nich maksymalistyczne konsekwencje metafizyczne. Istotnie brzmiały one apodyktycznie, ale wypowiedane przecież były w specyficznym kontekście historycznym i na potrzeby wywiadu prasowego. Jeśli zgodzić się z tym, że była to jednak jakaś postać dogmatyzmu (absolutyzacji), to nie polegała ona z pewnością na arbitralnym i nieuzasadnionym należycie zajmowaniu określonego filozoficznego stanowiska. Przeciwnie – był ten „dogmatyzm” wielostronnie, dla wielu zadowalająco, uzasadniony, oczywiście nie w wywiadzie dla „Tygodnika Powszechnego”, lecz w licznych tekstach koncepcyjnych Tischnera, i nie bardziej uderzający niż w przypadku wielu dyskutujących z nim tomistów, chętnie absolutyzujących jako prymarny własny punkt widzenia, na przykład w zgodzie z sugerowaną przez Chudego hierarchią głębi filozoficznych aspektów.

## Co to jest tomizm?

Wszelako w ramach zaproponowanej koncepcji filozofowania – demokratycznej, pluralistycznej, tolerancyjnej, ale i uznającej hierarchię teoretycznych znaczeń oraz celów – Chudy wyeksponował (pro)pozycję tomizmu. Nie miał oczywiście na uwadze tomizmu Tischnerowskiego, oderwanego rzekomo od empirii (możliwego doświadczenia), spekulatywnego. Pisał:

Tomizm, o którym mówię, jest systemem filozofii wychodzącej od n a o c z n e g o i ż y w e g o kontaktu z rzeczywistością tego świata, która w swym punkcie dojścia stanowi repertuar o d p o w i e d z i

o s t a t e c z n y c h odnośnie do wymiaru istnienia (bytu) różnych form, struktur i całości do tego świata należących. Ze względu na ten nieprzerwany kontakt z rzeczywistością, ze względu na „realizm nieumiarkowany” tej filozofii – pełni ona funkcje specjalne w myśleniu współczesnym. Filozofia tomistyczna, będąc z jednej strony ogarnięta całkowicie „obsesją realizmu”, z drugiej zaś stanowiąc przez swoje zakorzenienie w historii „depozyt mądrości”, jak pisze prof. Stefan Swieżawski – jest filozofią obecną i potrzebną w kulturze filozoficznej świata<sup>53</sup>.

Za takim wizerunkiem tomizmu, zwłaszcza tomizmu egzystencjalnego, przemawiała – zdaniem Chudego – pochwała realizmu metafizycznego w poezji Czesława Miłosza, jego afirmacja bycia/bytu jako punktu odniesienia dla poetycko wyrażanej prawdy. Przemawiała dostrzeżona podczas cyklu filozoficznych wykładów wygłoszonych w Gdańsku w maju 1981 roku potrzeba obecności filozofii klasycznej/realistycznej (reprezentowanej przez tomizm) w zideologizowanej przez realny socjalizm świadomości społecznej Polaków. Przemawiała także potrzeba ustabilizowania racjonalnego i obiektywistycznego punktu widzenia w filozofii współczesnej, zdaniem Chudego, zagrożonej manipulacją i ideologizacją. Każdy filozof współczesny powinien skonfrontować się w związku z tym z filozofią broniącą realizmu świata i poznania. Otóż:

S t a b i l n o ś ć – konkludował – jest tą własnością głównego zrębu tez tomizmu, która czyni tę filozofię duchową ostoją myślenia i działania. W świecie rozpanoszonego subiektywizmu, irracjonalizmu i relatywizmu, które w dużej mierze przestają pełnić funkcję filozoficzną, a zaczynają grać rolę wygodnego narzędzia manipulacji – myślenie Tomasza z Akwinu świeci jasnym i czystym blaskiem<sup>54</sup>.

Oto alternatywa dla myślenia z wnętrza metafory.

53 Ibidem, s. 251, podkreśl. – W.Ch.

54 Ibidem, s. 253, podkreśl. – W.Ch.

Wydaje się, że przypadek Chudego każe inaczej spojrzeć na polski tomizm i inaczej go ocenić w kontekście funkcjonalnym/praktyczystycznym, niż narzucał to wykluczający punkt widzenia przyjęty przez Tischnera. Zarzut braku etyki społecznej – efektywnej poznawczo i hermeneutycznie, etyki przystającej do aktualnych potrzeb i wyzwań społecznych, braku zmysłu historycznego, oderwany od rzeczywistości etos filozoficzny, realizujący się w bańce mydlanej anachronicznych kwestii teoretycznych – wszystkie te zarzuty zaangażowanie Chudego w „proces posierpniowych zmian”, któremu nie sposób odmówić autentyzmu, każe przynajmniej utemperować. Nie wymierzając zasług, zachowując oczywiście odpowiednie proporcje, sądzę, że obecność Chudego w Gdańsku w 1981 roku z inicjatywy tamtejszego środowiska solidarnościowego, obecność w charakterze rzecznika i propagatora filozofii klasycznej, jako tomisty, obecność, za którą stała przemyślana decyzja i *de facto* filozoficzna motywacja oraz argumentacja, obecność, zaznaczam zauważona i doceniona, nieograniczająca się bynajmniej do jakiegoś jednorazowego gestu – domaga się jednoznacznie pozytywnej oceny z punktu widzenia społecznej funkcji filozofii. Każe też inaczej spojrzeć na realne możliwości, jakie miała w tym kontekście do zaoferowania filozofia klasyczna i tomizm egzystencjalny. Chudy nie zalecał bynajmniej młodym gdańskim związkowcom nauki greki, co radził Alexandre Kojève zrewoltowanym berlińskim studentom w 1967 roku<sup>55</sup>.

W polemice *O silne serce kultury*, w której wyraźnie wyczuwa się ducha gdańskich wykładów młodego filozofa, czytelnie, aczkolwiek z punktu widzenia omawianych dyskusji zdecydowanie już nie na czasie, ukazana została specyfika filozofii kierującej się zasadą *scire*

55 Zob. M. Lilla, *Lekkomyślny umysł...*, s. 103. Wczytując się w *Filozofię wieczystą w czas przełomu*, bez trudu można się zorientować, że tomista, wbrew Tischnerowi i jak zobaczymy M. Królowi, potrafił operować kategoriami pozwalającymi analizować i diagnozować *status quo* rzeczywistości społecznej i politycznej PRL oraz stan świadomości zbiorowej. Dochodził przy tym do wniosków nieodbiegających pod względem merytorycznej trafności od tych, które formułowali inni, choć pewnie nie tak wszechstronnie rozpoznających obszary życia społecznego, jak czyniła to Tischnerowska *Etyka solidarności*. Inna była jednak zdecydowanie idea i formuła tych wykładów, z oczywistych względów niebędących kazaniem.

*propter scire*, uprawianej jako forma *bios teoreticos/vita contemplativa*, ale otwierającej się na aktywizm w obliczu diagnozowanych zagrożeń kultury. Jej autor pokazuje, czego realnie oczekiwać można od tak rozumianej filozofii, świadomej swojego etosu; przede wszystkim zaś uświadamia, że jej krytyka z pozycji zewnętrznych jest mało przekonująca.

## Spojrzenie z dystansu

W ówczesnych poszukiwaniach pożądanego etosu filozofii trzeba odnotować ciekawy głos – felieton filozoficzny (z elementami recenzji) Marcina Króla, który trafnie uchwycił duszpasterski charakter myśli Tischnera<sup>56</sup>. Wybitny historyk idei z dozą ironii i uszczypliwości stwierdzał na łamach „Tygodnika Powszechnego” w 1983 roku, że filozofując, zamiast „do przodu przodem” kroczy Tischner „do przodu tyłem”, niczym kapłan prowadzący wiernych na pielgrzymce. W filozoficznej publicystyce Tischnera brakowało Królowi precyzji, ostrożności, stanowczości myślenia; uważał, że pisze „za dużo”, a w swoim piarstwie posługuje się chwytem, ogrywa stale ten sam „numer”:

Trochę dobrych słów: praca, godność, solidarność, wiara, nadzieja itp.; trochę dobrych cytatów, przede wszystkim z Norwida, a każdy piszący w tym duchu wie, że nie ma jak Norwid – mądry, ogólnikowy, symboliczny; i trochę własnej mądrości polegającej na trafnym, a zarazem nowoczesnym łączeniu religii, moralności i życia społecznego w jeden kompot wieloowocowy<sup>57</sup>.

Doceniał jednak to piarstwo, jego funkcjonalny charakter i sytuacyjne znaczenie, a zbiór esejów Tischnera, „pod mądrym, chociaż zbyt zgrabnym tytułem” *Myślenie według wartości*, który bezpośrednio sprowokował go do zabrania głosu, uznał za znakomity. Widział w nim wyraz odwagi i siły autora, przykład – wbrew temu,

56 M. Król, *Filozofować*, „Tygodnik Powszechny” 1983, nr 12, s. 4.

57 Ibidem.

o czym pisał kilka akapitów wcześniej – rygorystycznego myślenia i odważnego stawiania pytań.

Zrozumienie doniosłości tego zbioru Król warunkował znajomością sytuacji w filozofii współczesnej i sytuacji filozofii w ówczesnej Polsce, czym postanowił podzielić się z czytelnikiem. Otóż jego wywody na ten temat – to oczywiście tylko jeden z wniosków, jakie można z nich wyprowadzić – uświadamiają raz jeszcze, jak zamknięte *de facto* były na siebie środowiska, które współtworzyły wówczas pole filozofii polskiej, i jak powierzchowną w związku z tym wiedzą o dążeniach kolegów po fachu z innych ośrodków/środowisk można było zajmować uwagę publiczności, pogłębiając w ten sposób jeszcze bardziej chaos intelektualny, wytwarzający się od przeszło dekady wokół rodzimej filozofii chrześcijańskiej. Król wspominał mianowicie, jak to już podczas studiów wraz z „wybitnymi profesorami” i „inteligentnymi asystentami” (którzy wprowadzili go w filozofię współczesną) oddawał się studiom nad metodą, którą Lucien Goldmann zastosował w monumentalnym *Le Dieu caché* do analizy sporu Pascala z jansenistami. Przy czym ani prawda – zaznaczał – ani Pascal ich nie interesowały, tylko przykład stosowanej metody<sup>58</sup>. Te reminiscencje skłoniły go do postawienia tezy, że ci, którzy mieli wówczas monopol na „teologiczno-filozoficzną refleksję nad religią”, czyli neotomiści, nie mieli odpowiedniej metodologii – „refleksji nad metodą i historycznością” w zasadzie tu nie było, stwierdzał.

Takie widzenie omawianych spraw skłania do wniosku, że ówczesna Króla znajomość neotomizmu – musiał się on oczywiście pojawić, by we właściwym świetle zaprezentować doniosłość komentowanego zbioru eseistyki Tischnera, którego pokazną część wypełniały przecież polemiki z tomistami – nie wykraczała daleko poza horyzonty *Szkiców o filozofii katolickiej* Kołakowskiego<sup>59</sup>. Nie zaskakuje i jest raczej zrozumiałe, mimo sugerowanego czytelnikom

58 Ibidem. „Ta olbrzymia przewaga [w środowisku filozofów warszawskich po 1956 roku – M.T.] refleksji metodologicznej nad poznawczą i metafizyczną wynikała zapewne ze szczególnej polskiej sytuacji (zniechęcenia po 1956 roku do głoszenia jednoznacznych, ahistorycznych poglądów), ale także z upodobań przeważających we współczesnej filozofii”.

59 Walory *Szkiców...* podkreślał Król także wiele lat później w swoim wspomnieniu o ich autorze: *Czego uczy nas Leszek Kołakowski*, Warszawa 2010, s. 77–78.

znawstwa uwarunkowań filozofowania w Polsce, że Król nie przywoływał (raczej mało prawdopodobne, że już nie pamiętał) książki Kamińskiego i Krąpca *Z teorii i metodologii metafizyki* (1962). Takie właśnie były te uwarunkowania, że w warszawskim środowisku filozoficznym prac tego typu raczej się wówczas nie odnotowywało, a jeśli już – to jako przykłady filozoficznych kuriozów<sup>60</sup>. Książka ta, wydana w niewielkim nakładzie, krążyła raczej w obiegu zamkniętym, była znana i doceniana głównie w tomistycznym „getcie” filozoficznym, powstałym w wyniku polityki wyznaniowej PRL. Inne też, jak widzieliśmy, były czytelnicze priorytety Króla. Łatwiej już natomiast było odnotować wydane w PWN-ie w 1966 roku *Zagadnienie historii filozofii* Swieżawskiego, dyskutujące między innymi z materializmem historycznym Goldmanna, będące w całości refleksją nad historycznością i historyczną metodą filozofowania. Merytoryczny i bynajmniej niedyskwalifikujący przykład znajomości tej książki daje natomiast ważna postać warszawskiej szkoły historii idei – Jerzy Szacki w *Dylematach historiografii idei*<sup>61</sup>.

Nie jest obarczone ryzykiem twierdzenie, że metodologia i refleksja nad historycznością były wówczas jedną z wizytówek polskiej filozofii neotomistycznej. W omawianym okresie drugą najważniejszą na KUL-u, obok Katedry Metafizyki kierowanej przez Mieczysława A. Krąpca, była Katedra Metodologii Nauk kierowana przez Stanisława Kamińskiego. Chudy w charakterystyce tomizmu uprawianego wówczas w Lublinie metodologizm i historyzm wymienia na pierwszym miejscu<sup>62</sup>. Znamienny jest jednak zdystansowany

60 Próbkę takiego widzenia tomizmu daje pastisz M.J. Siemka *Dzieło wielce uczone* (w: idem, *W kręgu filozofów*, Warszawa 1984, s. 105–111), będący prześmiewczą recenzją A.B. Stępnia *Wprowadzenia do metafizyki* (Kraków 1964), napisaną w sarmackiej stylizacji językowej; zob. także M. Król, *Podróż romantyczna*, Paris 1986, s. 130, gdzie autor kojarzy Kołakowskiego krytykę teologii spekulatywnej z opisaną przez Tischnera „budzącą uczucie zażenowania” „tologizacją” filozofii nowożytnej i współczesnej dokonaną przez „niektóre wersje neotomizmu”.

61 J. Szacki, *Dylematy historiografii idei*, w: idem, *Dylematy historiografii idei oraz inne szkice i studia*, Warszawa 1991, s. 14.

62 W. Chudy, *Filozofia wieczysta w czas przełomu...*, s. 77. Zob. także na ten temat uwagi P. Gutowskiego w: *Stefan Swieżawski wobec Soboru Watykańskiego II*, „Ethos” 2012, nr 4, s. 259. Na tym tle robi bardzo dobre wrażenie zwięzła,

stosunek Kołakowskiego do metodologicznych fascynacji środowiska filozoficznego UW, które z sentymentem wyeksponował Król. W odautorskiej nocie do drugiego wydania *Świadomości religijnej i więzi kościelnej* z 1997 roku określił je jako ówczesną francuską modę na rozważania metodologiczne w humanistyce; modę, której niepotrzebnie uległ<sup>63</sup>.

Rzekomy brak zainteresowania kwestią, jak uprawiać refleksję teologiczno-filozoficzną, brak zainteresowania historycznością wynikać miał, zdaniem Króla, także z polskiej specyfiki oraz z „ogromnej” przewagi tomizmu egzystencjalnego nad resztą myślenia religijnego w Europie. Pierwsza z tych uwag również wymaga korekty. Jeśli bowiem za polską specyfikę uznać katolicyzm ludowy, forsowany przez prymasa Wyszyńskiego jako strategia przetrwania Kościoła w Polsce, to polski tomizm egzystencjalny, już w drugiej połowie lat pięćdziesiątych wyraźnie zorientowany metodologicznie i bynajmniej niezapominający o historyczności, kształtował się – kilkakrotnie była już o tym mowa – właśnie wbrew zachowawczej, by nie powiedzieć: tradycjonalistycznej na przełomie lat pięćdziesiątych i sześćdziesiątych postawie episkopatu, któremu nowinkarstwo filozoficzno-teologiczne (tak postrzegano tomizm egzystencjalny) istotnie, jak sugerował Król (i tu ziarno prawdy), nie było wówczas na rękę. Druga uwaga natomiast wydaje się zupełnie nietrafna, chociażby w świetle bogatej panoramy wielopostaciowego myślenia religijnego w Europie – mającego wydźwięk także w Polsce – prezentowanej programowo w latach sześćdziesiątych i siedemdziesiątych w miesięczniku „Znak” oraz „Tygodniku Powszechnym”. Marian Jaworski w 1966 roku w uwagach końcowych *Kroniki współczesnej filozofii religii* pisał:

można mówić o coraz bardziej zaznaczającej się opcji pewnego typu filozofii religii w naszych czasach, która zdaje się być przez

---

rzeczowa i bezpretensjonalna charakterystyka powojennej filozofii polskiej, zwłaszcza dążeń polskiego marksizmu, zaprezentowana przez Chudego w suplemencie *Dzieje filozofii w Polsce* do powyższych wykładów – ibidem, s. 75–80.

63 L. Kołakowski, *Świadomość religijna i więź kościelna. Studia nad chrześcijaństwem bezwyznaniowym XVII wieku*, Warszawa 1997, s. 3.

to dla nich reprezentatywna i najbardziej kompetentna do zajęcia się zjawiskiem religii. Mamy na myśli filozofię religii uprawianą w duchu fenomenologii<sup>64</sup>.

Omawiane dyskusje także nie pozostawiają wątpliwości, że tomizm egzystencjalny, choć miał niewątpliwie przewagę w polu akademickim, nie miał z pewnością tak „olbrzymiej”, jak chciał Król, przewagi w przestrzeni intelektualnej polskiego katolicyzmu, a jeśli była tu koniunktura na tomizm egzystencjalny, to trwała krótko w latach pięćdziesiątych. Znaczącą zaś przeciwwagę dla tomizmu egzystencjalnego (także w przestrzeni akademickiej) stworzyło w latach siedemdziesiątych krakowskie środowisko filozoficzne.

---

64 M. Jaworski, *Kronika współczesnej filozofii religii*, „Znak” 1966, nr 149, s. 1150. Nieufność do uwag Króla wzbudza również książka J. Życińskiego, *Teizm i filozofia analityczna*, t. 1, Kraków 1985; idem, *Teizm i filozofia analityczna*, t. 2, Kraków 1988.



## Rozdział 12

### *Qui pro quo?*

Marcin Król wszedł w środowisko „Tygodnika Powszechnego” w 1969 roku, a jako stały publicysta pisma zadebiutował trzy lata później, stając się w latach siedemdziesiątych autorem z pewnością rozpoznawalnym. Obok takich między innymi postaci spoza środowisk katolickich, jak: Leopold Tyrmand, Bronisław Łagowski, Wojciech Karpiński, później także Jerzy Pilch, Leopold Unger czy Paweł Śpiwak, stanowił przykład światopoglądowej otwartości tygodnika<sup>1</sup>. W roku 1978 Król wspólnie z Karpińskim założył opozycyjną „Res Publicę” – pismo wówczas o konserwatywno-liberalnej orientacji. Na jego łamach w latach 1987–1992 Tischner systematycznie publikował cykl swoich komentarzy do *Fenomenologii ducha*, które od początku opatrywał nazwą: *Spowiedź rewolucjonisty*. Zebrał je później i wydał całość w Znak w 1993 roku pod tym właśnie tytułem. We wstępie do tej książki pisał między innymi:

Czytałem Hegla w gorących dniach naszej najnowszej historii. Im bardziej wgłębiałem się w ten tekst, tym bardziej wydawał mi się aktualny. Pomyślałem sobie: trzeba się tym podzielić. [...] W tej sytuacji wydało mi się pożyteczne to, co zrobiłem: pokazałem tekst [*Fenomenologię ducha* – M.T.] o tyle, o ile był on dla mnie inspiracją rozumienia naszych polskich przypadków<sup>2</sup>.

Dodawał też dalej, że podczas pisania „sprzyjał Heglowi”, nim bowiem „przyjdzie czas na zasadniczą krytykę, trwa potrzeba rozumienia i porozumienia. Aby przezwyciężyć, trzeba się wpraw-

---

1 W. Bereś, K. Burnetko, J. Podsadecka, *Krąg Turowicza. Tygodnik, czasy, ludzie. 1945–1999*, Limanowa–Kraków 2012, s. 369–371.

2 J. Tischner, *Spowiedź rewolucjonisty*, Kraków 1993, s. 5–6.

porozumieć. Niestety, w naszym życiu intelektualnym tego szczególnie brakuje”<sup>3</sup>.

Ależ zaskakujące swoją trafnością spostrzeżenie! Prezentowana tu książka jest potwierdzeniem tych słów. Wojciech Chudy miałby z pewnością – jak miał dekadę wcześniej, gdy pisał artykuł *O silne serce kultury* – swój komentarz do tych gorzko brzmiących konstatacji, gdyby chciał odnieść je do kondycji katolickich elit intelektualnych, spierających się w Polsce od dawna o kształt filozofii uprawianej przez chrześcijan i o kształt polskiego katolicyzmu. Miałby też, można domniemywać, dokładnie odmienną od Tischnerowskiej wizję wchodzących tu w grę pozytywnych oraz negatywnych układów odniesienia, tak jak miał ją Mieczysław Gogacz, reagujący w 45. numerze „Słowa Powszechnego” z 1991 roku na 28. już z kolei głosę do *Fenomenologii...*, opublikowaną przez filozofa z Łopusznej w majowej „Res Publice” z tego samego – 1991 roku. Przyjrzyjmy się zatem obu tekstom: Tischnera *Życiu wewnętrznemu Boga* i Gogacza *Nie można już dłużej milczeć*. Gdy zestawić je razem i rozpatrywać z punktu widzenia omawianych tu dyskusji, stanowią one z jednej strony *qui pro quo* u kresu tych debat, które można wszakże opatrzyć znakiem zapytania, z drugiej – wyraz finalnego stanu świadomości ścierających się stron, które konsekwentnie pozostały sobą.

W swoim komentarzu Tischner analizował rozdział *Fenomenologii...* pod tytułem *Wiara i czyste poznanie oczywiste*. Rezygnując z próby precyzyjnego zlokalizowania go w niezwykle skomplikowanej architektonice tego dzieła, zauważę tylko – za polskim wydaniem z 1963 roku w tłumaczeniu Adama Landmana, które czytał Tischner – że znajduje się on w tomie drugim na stronach od 112 do 126. Oto co wyinterpretował filozof z Łopusznej z jego spekulatywnej treści.

W analizowanym fragmencie Hegel znalazł się, zdaniem autora *Etyki solidarności* (co jest zgodne z układem dzieła i na tym spostrzeżeniu zakończę konfrontację Hegla z Tischnerem), u progu Oświecenia i odnosił się do stanu „przedrewolucyjnej świadomości rozdartej”, dla której ideały epoki wcześniejszej (bogactwo, władza,

---

3 Ibidem, s. 6.

mieszczkański model wychowawczy) uległy dewaluacji<sup>4</sup>. „Jak żyć na takim świecie?” – pyta interpretujący Hegla Tischner. „Trzeba uciekać od świata” – odpowiada i odnajduje w analizowanym tekście dwie drogi poza świat: w „stronę nieba” – tu wehikułem jest „wiara religijna” (wyzbyta z elementu nadziei i miłości, jako że był to czas pogłębiającego się kryzysu chrześcijaństwa i te składniki religijności uległy atrofii), oraz do „wnętrza świadomości” – przez „czyste poznanie oczywiste”. Otóż w wierze, jako formie przewyciężenia świadomości rozdartej, zdaniem Tischnera, Hegel dostrzega skarb – mianowicie ukryte w obrazie Trójcy Świętej wyobrażenie natury stającego się Ducha. Dokonuje zatem przekładu mowy wyobrażeń religijnych na mowę pojęć filozoficznych – „przemienia religię w filozofię”<sup>5</sup>.

I tak – w interpretacji Tischnera – Hegel, w ramach tego przekładu, wychodzi od obrazu „Boga w Trójcy Jedyne” i widzi w nim Ducha o troistej naturze, rozpoznającego siebie w rozmowie z samym sobą – zaprzecza sobie i potwierdza siebie; Duch jest bowiem dialogiczny, jest rozmową. Ale czy musi tak robić? Tę kłopotliwą dla komentatorów kwestię rozstrzygnął Tischner, stwierdzając, że Duch jest dla Hegla świadomym siebie, rodzącym swoje odzwierciedlenia Dobrem, a na tym właśnie polega związek Ojca z Synem. Rozważania autora *Fenomenologii...* interpretował w związku z tym następująco:

Stosunek Ojca do Syna i Syna do Ojca jest stosunkiem Dobra do Dobra, czyli stosunkiem miłości. Miłość jest pojednaniem. [...] Jest miłosnym myśleniem. Miłosne myślenie jest Duchem Świętym. Takie jest wewnętrzne życie Absolutu, który jest Duchem<sup>6</sup>.

Atoli w zgodzie ze strategią „sprzyjania Hegłowi” Tischner zwracał uwagę czytelników swojego komentarza na istotną różnicę zachodzącą „między heglowską a rozpowszechnioną u nas

4 J. Tischner, *Życie wewnętrzne Boga. Spowiedź rewolucjonisty* (28), „Res Publica” 1991, nr 5, s. 57.

5 Ibidem, s. 58.

6 Ibidem.

tomistyczną interpretacją prawdy o Trójcy Świętej”<sup>7</sup>, czym sprowokował, jak zobaczymy, polemiczną interwencję Gogacza. Rzecz w tym, że w teologii tomistycznej Duch, zdaniem Tischnera, jest absolutem istnienia, a to, co dzieje się w jego wnętrzu, powinno być wyjaśnione za pomocą kategorii ontologicznych. U Hegla jest natomiast inaczej – wyższe od ontologicznych są kategorie dialektyczne, które „wyjaśniają to, co się dzieje we wnętrzu myślenia – myślenia, które rządzi bytem i dlatego musi być »ponad« bytem”<sup>8</sup>. Wszelako spekulatywna teologia tomistyczna staje wobec aporii: Ojciec, Syn i Duch Święty są „jakimiś”, pisze Tischner, bytami, ale nie mogą być bytami pełnymi, bo mielibyśmy wówczas trzech Bogów; nie mogą też być niebytami, bo nie mielibyśmy wówczas Trójcy Świętej. Zdaniem filozofa tomizm rozwiązuje ten problem przez odwołanie się do najsłabszego modusu bytowości – relacji.

Osoby Boskie byłyby więc tylko „relacjami” – wyjaśniał. Relacja to minimum, poza którym jest już tylko nicłość. Jak jednak przy zachowaniu takiego „minimum” – pytał retorycznie, dając do zrozumienia czytelnikowi, że nie sposób tego pojąć – obronić „maksimum” życia wewnętrznego Boga??

Z kolei druga droga „ucieczki od świata”, droga w głąb świadomości, droga powrotu do siebie, czyli „czyste poznanie oczywiste”, to w interpretacji Tischnera, jak się zdaje, droga nowożytnego modelu naukowości, powstałego za sprawą między innymi Galileusza i Kopernika, a teoretycznie uprawomocniona przez idealizm Kartezjusza i Berkeleya. „Czyste poznanie oczywiste” znosi samoistość tego, co dla samowiedzy jest „tym, co i n n e” („rzeczywistość” lub „był s a m w s o b i e”), oraz zmierza do tego, by „przyswoić” to, co znoszone w pojęciowej formie. Przy czym przez myślenie „przyswajając” sobie świat już nie „Ja – myślące” (ufundowane na Kartezjańskim *cogito*), lecz „My Myślące” (bo „Ja myślące stało się jednym

---

7 Ibidem.

8 Ibidem.

9 Ibidem.

z myślącym My i My myślące jednym z myślącym Ja”<sup>10</sup>). Co istotne, ostatecznym wyrazem owego „przyswojenia” jest teza *esse est percipi* Berkeleya. „Świat jest o tyle, o ile jest treścią spostrzeżenia, treścią świadomości. Świat jest elementem Ducha. Rodzi się idealizm. Odtąd – powiada Tischner – spór o naturę świata przemieni się w spór między rozmaitymi odmianami idealizmu”<sup>11</sup>.

Rezultaty uzyskane na obu drogach „ucieczki od świata” są, zdaniem filozofa z Łopusznej, zbieżne – wiara uświadamia, czym jest Duch, z kolei czyste poznanie oczywiste uświadamia, że „sednem świata jest rozum, myślenie”. To zaś znaczy – jeśli damy się pokierować słowami apostoła Pawła przemawiającego do Ateńczyków: „W Nim żyjemy, ruszamy się, jesteśmy” – że Bóg nie jest ponad światem, a świat nie jest obcy Duchowi, obcy Bogu, lecz że „jesteśmy we wnętrzu Boga”. Tischner podsumowywał w związku z tym:

To, co dzieje się między nami, dzieje się między Ojcem, Synem i Duchem Świętym. Mamy udział w Dobroci Ojca, w Ofierze Syna, w Miłosnym myśleniu Ducha. To my jesteśmy treścią wewnętrznego życia Boga. Wicher, który wieje we wnętrzu Ducha w Trójcy Jedynej, wieje również przez nas i tworzy nasze dzieje<sup>12</sup>.

Tischner interpretuje zatem Hegla. Taki jest sens *Życia we wnętrznego Boga* i raczej nic, co w komentarzu tym czytamy – jeśli nie odrywać go od całości cyklu *Spowiedź rewolucjonisty* – nie sugeruje, że mamy tu do czynienia z wypracowywaniem własnego stanowiska filozoficzno-teologicznego autora w dialogu z Heglem, w ramach na przykład historycznej metody filozofowania. Jeśli zaś Tischner jednak ją stosował, to – jak sądzę – ze wskazaną wcześniej intencją zrozumienia „gorących dni naszej najnowszej historii”. Daje więc do rąk czytelnikowi „Res Publici” 28. już z kolei ministudium interpretacyjne *Fenomenologii ducha*, w którym widać

10 J. Tischner, *Spowiedź rewolucjonisty...*, s. 177. Tu książka różni się nieco od pierwowzoru publikowanego w „Res Publice”, który nie zawiera frazy: „i My myślące jednym z myślącym Ja”; zob. idem, *Życie wewnętrzne Boga...*, s. 59.

11 J. Tischner, *Życie wewnętrzne Boga...*, s. 59.

12 Ibidem.

wprawdzie wyraźnie „sprzyjanie Hegłowi”, ale niewykraczające poza interpretację jego skomplikowanej myśli. W niejasnych miejscach zauważalne jest także w *Życiu wewnętrznym...* podejście korygujące. W dążeniu do uczynienia tekstu *Fenomenologii...* jasnym i spójnym Tischner formułuje śmiało tezy interpretacyjne (to przywilej każdego komentatora), ale są to wciąż interpretacje uzyskiwane, jak się zdaje, w ramach tych obieguów koła hermeneutycznego, o których pisał Umberto Eco w eseju *Nadinterpretowanie tekstów* – gdy interpretacja potwierdza się na podstawie tego, co sama zbuduje<sup>13</sup>. I chociaż pojawia się w tekście przewidywalna w swojej wymowie konfrontacja rozumienia Trójcy Świętej przez Hegla z „rozpowszechnionym u nas” rozumieniem tomistycznym, prowadząca do wniosku – oczywiście nie mogło być inaczej – że to drugie okazuje się ułomne, niewystarczające, aporetyczne etc., to wciąż jednak, jak sądzę, jest to próba zrozumienia Hegla, a nie wypracowywanie przez Tischnera własnego stanowiska.

Rzecz w tym jednak, że tę interpretację konstruował nie tylko filozof/teolog w swoim komentarzu „sprzyjający Hegłowi” (filozofowi i teologowi protestanckiemu), lecz także katolicki kapłan, który podczas swojej dygresyjnej antytomistycznej wycieczki – bez niej, być może, tekst wzbudziłby u Gogacza mniejsze zastrzeżenia – nie tylko rozminął się z sensem Tomasza (tomistycznej) wykładni dogmatu o Trójcy Świętej<sup>14</sup>, ale również z nauką Kościoła katolickiego

13 U. Eco, *Nadinterpretowanie tekstów*, w: U. Eco et al., *Interpretacja i nadinterpretacja*, przeł. T. Bieroń, Kraków 2008, s. 73.

14 Krytykę tomistycznej nauki o Trójcy Świętej – tak oczywiście, jak ujmuję ją lapidarnie i bez odniesień do źródeł Tischner – sprowadzić można do błędu tłumaczenia całości przez część oraz poślizgu kategoryjnego. Prostuje je i a limine rozwiewa *Summa teologii I*, zwłaszcza kwestia 28. *O relacjach Boskich* w artykule 2, odpowiadającym na pytanie: czy realne relacje w Bogu „są samą istotą Boską, czy też są przyłączone z zewnątrz” (zob. Tomasz z Akwinu, *Traktat o Trójcy Świętej*, przeł. W. Gołaski, Poznań–Warszawa–Kraków 2021, s. 103–132). Uwagi Tischnera wydają się współbrzmieć z intencjami Tomasza, powiada: „Osoby Boskie byłyby więc tylko relacjami”. Ale to pozór. Otóż z pewnością nie są „tylko” relacjami i do samych relacji nie da się ich zredukować, zwłaszcza gdy rozumie się przez relację „odmianę bytu, która nie zawiera żadnej doskonałości” (Tischner). Owszem, dla Akwinaty Osoby Boskie wyodrębniają się dzięki relacjom, które są dla nich i dla ich jedności

go – i to, jak się zdaje, zbulwersowało Gogacza najbardziej. Krótko mówiąc, zabrakło w tekście Tischnera odpowiedniego komentarza, choćby werbalnego gestu rozwiewającego możliwe wątpliwości w tym zakresie.

Te zaś podjął filozof z ATK. Wydobywając mianowicie *Życie wewnętrzne...* z – powtórzę raz jeszcze – szerszego kontekstu stającej się wciąż całości interpretacyjnej, potraktował ten tekst jako autonomiczną całość i poddał pryncypialnej krytyce z punktu widzenia zgodności z nauką Kościoła. Przedstawił ją w publikacji pod alarmującym tytułem *Nie można już dłużej milczeć*. Pisał: „Szokujące stwierdzenia, że świat i my »jesteśmy treścią wewnętrznego życia Boga«, skłaniają do uważnego przeczytania artykułu, do ustalenia, kim jest Bóg dla ks. J. Tischnera i kim są dla niego Osoby Trójcy Świętej”<sup>15</sup>. Te dwa pytania zorganizowały wywody stanowczej riposty Gogacza, doprowadzając ostatecznie do wniosku, że Tischner w swoich „wieloznacznym ujęciach” poszedł stanowczo za daleko; że głosząc jawną gnozę heglizmu, atakuje nią najgłębszą prawdę katolicyzmu. Zderzenie Hegla ze św. Tomaszem skutkuje zaś esencjalistycznym zniekształceniem egzystencjalnego stanowiska Akwinaty oraz wykładnią dogmatu o Trójcy Świętej za pomocą Heglowskich kategorii.

Nie wychodząc poza horyzont wcześniejszych doświadczeń polemicznych, sygnalizował ponadto wątpliwość, jak należy rozumieć

---

konstytutywne. W związku z tym jednak, że dla Tomasza z Akwinu relacje są w Bogu tożsame z istotą, to nie można ich rozumieć tak, jak rozumie się je w przypadku rzeczy stworzonych – jako przypadłości, „odmiany bytu” (Tischner). Píše Tomasz: „Otóż cokolwiek w rzeczach stworzonych ma istnienie przypadłościowe, gdy zostanie przeniesione na Boga [tak jak w tym wypadku *relacja* – MT], ma istnienie substancjalne. W Bogu bowiem nic nie istnieje jako przypadłość w podmiocie, lecz cokolwiek jest w Bogu, jest Jego istotą” (s. 111–113). Istotowa relacyjność nie jest zatem dla Tomasza i tomistów żadnym minimum pozbawionym doskonałości, poza którym jest tylko nic, i nie zagraża boskiemu maksimum, gdyż Bóg, co oczywiste, jest pełnią doskonałości. Relacyjność jest *de facto* wyrazem tej doskonałości, realizującej się m.in. w związku Osób Boskich, których jedność – nie zapominajmy przy tym, że mamy do czynienia z *misterium absolutum*, którego ludzkie myślenie nie jest w stanie w pełni uchwycić – wyjaśnia.

15 M. Gogacz, *Nie można już dłużej milczeć*, „Słowo Powszechne” 1991, nr 45, s. 8.

ostatnie zdanie tekstu Tischnera: „Zacząło się Oświecenie”. Fakt, że następującą bezpośrednio po rozdziale *Wiara i czyste poznanie* – oczywiście część *Fenomenologii...* – opatrzył Hegel tytułem *Oświecenie* – zakładam, że Gogacz konfrontował komentarze Tischnera z dziełem Hegla – uznał za niewystarczające wyjaśnienie. Zastanawiał się zatem, czy znaczy to, że ks. Tischner zarysował w swoim szkicu oświeceniową koncepcję Trójcy Świętej, czy może jego intencją była sugestia, „że Polacy zaczynają wyzwalać się z tomizmu i przyjmować oświecający nas heglizm”? A może – pytał dalej – przedstawił po prostu swoje, a zgodne z Hegłowskim, wyjaśnienie prawdy o Trójcy Świętej, bo – zdaniem Gogacza – pisał w taki sposób, jakby poglądy Hegla uznawał za słuszne i zgodne z własnymi? Tę trzecią możliwość, której konsekwencją był esencjalizm, idealizm oraz panteizm, przedstawił Gogacz czytelnikom jako najbardziej prawdopodobną. Pisał w związku z tym:

Błędny lub przynajmniej mylący wykład prawdy o wewnętrznym życiu Boga skłania do zareaagowań. Nie można już dłużej milczeć. Ks. J. Tischner poszedł za daleko. Zniekształca prawdę o Trójcy Świętej, posługując się myślą Hegla, gdyż jest ona za uboga do wyrażenia wewnętrznego życia Boga, które nie jest zespołem czynności zaprzeczania, potwierdzania i poznania, lecz jest zespołem osób. Brakuje w heglizmie teorii bytu, teorii istnienia, teorii osoby. Ponadto heglizm jest liniowym wyjaśnianiem kosmosu, a zarazem jawną gnozą. Ks. J. Tischner głosi heglizm i atakuje nim najgłębszą prawdę katolicyzmu<sup>16</sup>.

16 Nie można wykluczyć (to oczywiście tylko przypuszczenie), że Gogacz czytał również i następny z kolei, 29. komentarz Tischnera do *Fenomenologii...*, zatytułowany *Krytyka Kościoła katolickiego*, opublikowany we wrześniowej „Res Publice” z 1991 roku. Tischner relacjonował/komentował w nim Hegla krytykę katolicyzmu z *Wykładów o filozofii dziejów*. Przyświecał mu cel lepszego naświetlenia tych partii *Fenomenologii...*, w których Hegel przedstawiał swój stosunek do oświecenia. „Skłamałbym – pisał – gdybym powiedział, że uwagi Hegla na ten temat [chodzi o krytykę katolicyzmu – M.T.] straciły na aktualności. Dziś – właśnie dziś, po upadku komunizmu, do którego przyczynił się walenie Kościoła katolickiego – odczytujemy myśl Hegla z dodatkowym napięciem” (s. 42). Na zakończenie zaś dodawał: „Odbudowa zniszczonego przez komunizm świata wymaga zaangażowania ze strony katolików. Znów

Nie zamierzam podejmować ryzyka szerszej korygującej analizy porównawczej obu tekstów z punktu widzenia problemu Trójcy Świętej, rozpatrywanego przez obu filozofów na płaszczyźnie odmiennych odniesień teologiczno-filozoficznych. Byłoby to dla mnie przedsięwzięcie tyleż karkołomne (nie jestem teologiem), co i niepotrzebne z uwagi na realizowane tu cele. Dość powiedzieć, że można *Życie wewnętrzne Boga* interpretować jako część *Spowiedzi rewolucjonisty* i rozumieć w kontekście zadeklarowanych celów autora interpretującego Hegla. Można jednak – i Tischner dostarcza po temu wystarczających powodów, także miejscem publikacji oraz typem modelowego czytelnika, do którego chcąc nie chcąc się zwracał – pytać o jego doktrynalną ortodoksję. Przy czym zarówno w przypadku polemicznych wycieczek Tischnera w stronę tomizmu (był on dla niego zawsze pod ręką jako niezawodny rezerwuar „trafnych” negatywnych przykładów), jak i w przypadku anafilaktycznej wrażliwości Gogacza na wystąpienia autora *Spowiedzi rewolucjonisty* obustronne rozminięcia i jednostronności nie zaskakują, mając za podłoże analogiczne idiosynkrazje.

Znacznie ciekawsze niż filozoficzno-teologiczne zastrzeżenia zgłaszane pod adresem „Tischnerowskiej” koncepcji Trójcy Świętej z Heglem w tle są dla mnie spostrzeżenia filozofa z ATK na temat kierunku przemian światopoglądowych i stanu świadomości części katolickich elit intelektualnych, ukształtowanego w pierwszych latach po przełomie politycznym 1989 roku. Okazuje się, że obie sprawy wiązał Gogacz jednoznacznie z omawianą tu debatą na temat perspektyw filozofii chrześcijańskiej. Jego uwagi i stanowisko – celowo być może wyostrzone na użytek tego typu wypowiedzi – uznać też można za symptomatyczne dla środowiska, które reprezentował. Wspominał mianowicie swój aktywny w niej udział w latach siedemdziesiątych, kiedy jako rzecznik myślenia realistycznego reagował na popularyzowane przez Tischnera i jego sympatyków różne

---

ogromną karierę robi *polityczny czyn* katolika. Czy w tej sytuacji kościoły katolickie nie zaludnią się znów żołnierzami Napoleona, którzy – wedle rozkazu wodza – poczują nagle w duszy wielki głód zbawienia?” (s. 45). Jeżeli filozof z ATK czytał *Krytykę Kościoła katolickiego*, to przedstawiona w niej aktualizacja myśli Hegla w kontekście sytuacji „po komunizmie” i rodzące się w związku z nią pytania, mogły dostarczyć mu tylko dodatkowego bodźca.

formy idealizmu, przekonany, że idealizm w czasach postępującej ateizacji „osłabia intelektualną odporność ludzi i ich wrażliwość na wyjaśnienia realistyczne”<sup>17</sup>. Nie kryjąc frustracji, dezaprobaty i rozczarowania z powodu finalnych rezultatów omawianych tu sporów, z powodu postawy opiniotwórczych środowisk skupionych wokół „Znaku”, „Tygodnika Powszechnego” i „Więzi”, pisał:

Z czasem przestałem reagować na wystąpienia ks. J. Tischnera. Czasopisma polskie przestały bowiem chronić realizm i wspomagać człowieka w wierności prawdzie. Zaczęły służyć idealizmowi. Ponadto większość katolickich środowisk intelektualnych dała się zwieść przekonaniu, że to, co chronologicznie późniejsze, jest lepsze od tego, co wcześniejsze. Przyjęto kryterium postępu, a pominięto kryterium prawdy. Zanegowano realizm<sup>18</sup>.

Zapoznano też prawdę w imię woluntaryzmu i niedookreślonych wartości, miarą zaś dla tego, co współczesne, stał się Kant, Hegel, Husserl, Heidegger, Levinas, von Hildebrand, Kołakowski i Tischner. Wskazane czasopisma i związane z nimi środowiska, twierdził i wyliczał Gogacz, proponują *de facto* kulturę agnostycyzmu, wywodzącą się z tradycji kantowskiej, idealizm proveniencji heglowskiej lub fenomenologicznej, proponują Heideggerowską gnozę, subiektywizm Levinasa, Hildebranda fuzję materialności i duchowości, „horror metafizyczny” Kołakowskiego i jego nieprzewyżnione marksistowskie schematy myślowe, agnostycyzm oraz relatywizm. Proponują wreszcie i Tischnera, który – dodawał z sarkazmem – „ostatnio z talentem głosi właśnie myśl Hegla i ujęcia pochodne od egzystencjalizmu”, a w książkach, będących nie filozofią, lecz „literacką analizą dowolnych wyobrażeń”, ufających mu czytelników nakłania „do myślenia ujęciami idealistycznymi” i zaraża nieufnością do realistycznej filozofii tomizmu<sup>19</sup>.

Wróćmy na zakończenie do *Życia wewnętrznego Boga*. Rozpoznawszy tajemnicę Ducha/Absolutu, może Hegel – konstatuje

<sup>17</sup> M. Gogacz, *Nie można już dłużej milczeć...*, s. 9.

<sup>18</sup> Ibidem.

<sup>19</sup> Ibidem.

Tischner we wnioskach – „dokonywać swoich interpretacji”: odsłaniać dialektykę Ducha w dziejach świata, widzieć w idei państwa przebłytki idei dobra, a w idei dobrego bogactwa „ofiarnie synostwo” etc. „Kto tak patrzy na świat, widzi natychmiast jego drugą stronę. Znika ze świata zło, znika nieprawda, znika śmierć. To wszystko okazuje się złudzeniem naszej skończoności”<sup>20</sup>. Aby to wszakże zobaczyć, trzeba być Heglem – dodaje.

My, którzy bierzemy bezpośrednio udział w rozgrywce czasów, jesteśmy zatopieni po uszy w przesądach. Klócimy się, odwracamy od siebie plecami, bijemy. W naszym oszustwie i naszym szyderstwie dobiega kresu rozdarcie epoki. Ale nawet w tym zgiełku, jaki wokół siebie robimy, słyhać szept Ducha, który mówi: „...bądźcie dla siebie samych tym, czym wszyscy jesteście sami w sobie – bądźcie rozumni”<sup>21</sup>.

W rzeczy samej, nie było to z pewnością intencją filozofa, lecz te ostatnie akapity *Życia wewnętrznego...*, gdyby nieco je zmodyfikować, utemperować, pozbawić historiozoficznego patosu i wyrwać z heglowskiego kontekstu, dobrze oddawałyby „ducha” przedstawianych tu dyskusji, wyraźnie wskazując na to, czego w nich nie-raz brakowało.

---

20 J. Tischner, *Życie wewnętrzne Boga...*, s. 59.

21 Ibidem.



## Rozdział 13

# Żargon konkretnego człowieka

W eseju *Kant i zagrożenia cywilizacji* Leszek Kołakowski bronił dziedzictwa Kanta przed „żargonem konkretnego człowieka”<sup>1</sup>. Upominał się w ten sposób o respekt dla oświeceniowej idei człowieczeństwa, która zobowiązuje wszystkie racjonalne istoty wyposażone w wolną wolę do respektowania zawsze i wszędzie uniwersalnych imperatywów moralnych. Kołakowskiego zaniepokoiła bowiem postawa konkretnego człowieka, który sytuacyjnie określając swoją tożsamość oraz życiowe cele, ma skłonność do dowolnego relatywizowania sfery moralności – do arbitralnego wyprowadzania ze swojego „jest” tego, co – jego zdaniem – powinno być. Nie zamierzam jednak rozważać w tym miejscu kwestii konfliktu między kantowskim a radykalnie historycystycznym sposobem myślenia w sprawach etycznych, charakteryzującym, według Kołakowskiego, postawę konkretnego człowieka. Interesuje mnie natomiast opór, jaki wzbudzają w nim czasem filozoficzne idee forsowane przez rozmaite autorytety w charakterze drogowskazów moralnych, którym z różnych względów (mniej o to, czy trafnie odczytuje ich sens czy też nie) odmawia słuszności. Idę zatem w stronę wskazaną przez szkic Krzysztofa Łęckiego *Filozofia a żargon konkretnego człowieka*. Za Kołakowskim i Gombrowiczem podniósł on ważną także dla mnie kwestię niepokoju wobec „filozoficznych abstrakcji”, wyrażanego czasem przez ten żargon<sup>2</sup>.

Kim jest „człowiek konkretny”? To ktoś anonimowy bądź znany, na pewno jednak filozoficzny laik – na przykład przedstawiciel tzw. nowej fali inteligencji, której stan świadomości (dylematy

---

1 L. Kołakowski, *Kant i zagrożenie cywilizacji*, w: idem, *Czy diabeł może być zbawiony i 27 innych kazań*, Londyn 1984, s. 131–132. Pisał filozof, że szkic ten równie dobrze mógłby być zatytułowany: *Przeciw żargonowi konkretnego człowieka*.

2 K. Łęcki, *Filozofia a żargon konkretnego człowieka*, w: *Z problemów współczesnej humanistyki III*, red. A.J. Noras, Katowice 2008, s. 161–170.

moralne, światopoglądowe, religijne) wielostronnie diagnozowano w publicystyce katolickiej w pierwszej połowie lat sześćdziesiątych<sup>3</sup>. To Jan Kowalski, Stefan Nowak, ale i ktoś taki, jak Andrzej Kijowski, Adam Michnik, Marek Skwarnicki lub Jacek Żakowski, a także alumn seminarium etc. To ktoś nienawykły do myślenia za pomocą kategorii filozoficznych, ale otwarty okazjonalnie na filozoficzne treści. Ktoś kierunkowany przez filozoficzno-intelektualne autorytety, odczuwające nieraz zobowiązanie, by przemawiać do tzw. szerokich kręgów. Człowiek konkretny raz im ufa, raz nie, tak czy owak jednak ma kłopot z krytycznym weryfikowaniem podsuwanych mu pod rozważę tez lub postulatów. Brak mu również pewności, czasem i odwagi lub po prostu odczuwanej potrzeby, aby uzgadniać je z dynamiką własnych preferencji życiowych. O takim człowieku mowa.

Chciałbym jednak z całą mocą zaznaczyć, że opinii konkretnego człowieka nie traktuję jako probierza treści filozoficznych. To, że temat ten podejmuję na końcu niniejszego opracowania, wynika nie z chęci podsumowania omawianych dyskusji, lecz z potrzeby odpowiedzi na narzucające się przecież pytanie: skoro dyskusje filozofów o filozofii toczyły się przez lata w powszechnie dostępnej i opiniotwórczej prasie, to jak były odbierane przez nieprofesjonal-

---

3 Oto jak „nową falę” charakteryzowała na początku lat sześćdziesiątych H. Szczypińska – absolwentka warszawskiej ASP (z doktoratem), artystka, ale i publicystka „Tygodnika Powszechnego” oraz „Znaku”: „Jedną z zasadniczych cech »nowej fali« wydaje mi się dezintegracja. I to nie ta zewnętrzna, dotycząca warunków i stosunków ze światem, ale nade wszystko wewnętrzna, źródło pierwszej. Wśród młodego pokolenia nowej fali występuje to w sposób nader swoisty. W dziedzinie etyki egzystencjalne wyczekiwanie na rozwiązania sytuacyjne łączy się z przyznawaniem się do katolickich norm etycznych. W dziedzinie percepcji kultury wszystko podlega wchłonięciu bez umiejętności selekcji czy oceny rangi zdarzeń; twórczość przejmuje cechy niejednolicie ukształtowanego człowieka. [...] Nowa fala praktykuje, boi się jednak jakichkolwiek apriorycznych sądów w odniesieniu do intelektualnych podstaw wiary i nie jest przekonana o wygaśnięciu starego sporu wiary z wiedzą. Uważa siebie zresztą za reprezentantkę katolicyzmu otwartego, który jednakże w tym wydaniu zdaje się być bliski relatywizmowi”. Zob. wypowiedź Szczypińskiej w dyskusji na temat postaw religijnych w Polsce opublikowaną w „Znaku” (1961, nr 90, s. 1641). Do innych wypowiedzi w tej dyskusji będę się jeszcze odwoływał.

nego czytelnika? Wydaje się, że nie ma stosowniejszego miejsca dla podjęcia tego zagadnienia niż końcowa część książki. Rozdział ten skojarzony z *Wprowadzeniem* może stwarzać wrażenie elementu celowo spinającej całość socjologicznej klamry. Tak jest jednak tylko pozornie – obie części traktują autonomicznie, zwłaszcza tę ostatnią jako dopełnienie zasadniczych analiz.

## 1.

Podłoże nieufności wobec filozoficznych abstrakcji tłumaczyć można na pewno rozmaicie. Gaston Bachelard na przykład, odnosząc się do sprawy rozjaśniania problemów nauki za pomocą idei metafizycznych, którą można przenieść na zagadnienie przystawiania filozofii teoretycznej do życia, pisał:

Stosowanie systemów filozoficznych w dziedzinach odległych od ich intelektualnej genezy jest zawsze operacją delikatną, a często sprawia wręcz zawód. Przeniesione na inny grunt, systemy filozoficzne okazują się jałowe i złudne; tracą skuteczność swej intelektualnej spójności<sup>4</sup>.

Henri Lefebvre twierdził natomiast, że choć filozofia wyszła dzisiaj poza stadium wtajemniczenia, a myśli współczesnej udało się „przedstawić kilka idei, które są bezpośrednio zrozumiałe dla każdej osoby o przeciętnej kulturze czy po prostu o pewnym doświadczeniu życia w społeczeństwie”, za sprawą „pojęć o znaczeniu filozoficznym [...], które zdolne są przenikać tę świadomość, jaką można nazwać świadomością kulturalną” – mimo to jednak klasyczne idee filozoficzne są „niezrozumiałe z powodu ich terminologii”<sup>5</sup>.

Spostrzeżenia te rzucają światło na dające się zauważyć przejawy nieufności wobec oderwanego od życiowej *praxis*, przesiąkniętego metafizyką i abstrakcją tomizmu oraz wobec nadziei, które Tischner pokładał w filozofii współczesnej, bliższej – uważał – życiu,

4 G. Bachelard, *Filozofia która mówi „nie”*, przeł. J. Budzyk, Gdańsk 2000, s. 8.

5 L. Kołakowski, H. Lefebvre, *Ewolucja czy rewolucja*, „Aletheia” 1987, nr 1, s. 56.

w której szukał kluczy do trudno dostępnych obszarów świadomości swoich parafian. Powołując na świadka konkretnego człowieka, stawiam zatem pytanie: jak dyskusje wokół filozofii chrześcijańskiej były odbierane i komentowane poza kręgami profesjonalistów, przez czytelników, publicystów, redaktorów „Tygodnika Powszechnego” lub „Znaku”? Jak odnosili się oni do filozoficznych propozycji, do języka, którym były wyrażane? Byli przecież także ich adresatami. Reakcje te uważam za ważne, gdyż omawiany spór dotyczył również, czasem przede wszystkim, społecznej funkcji filozofii chrześcijańskiej. Inaczej mówiąc, sensów lub znaczeń analizowanej dyskusji szukać warto nie tylko w obszarze metafizyki – tak czyni się zazwyczaj, a z tego punktu widzenia, jak można się było przekonać, dyskusja często rozczarowywała uczestników i nie przestaje rozczarowywać dzisiaj<sup>6</sup> – lecz także w obszarze życiowej praktyki oraz mentalności konkretnego człowieka, które – jak uważano – filozofia powinna lub może kształtować, dopełniać, wyjaśniać, ułatwiać do nich duszpasterski dostęp. Rzut oka na opinie formułowane przez rzeczników konkretnego człowieka uświadamia, że w tym obszarze nieufności i sceptycyzmowi towarzyszyły przeważnie oceny negatywne. Kilka z nich zostało już wskazanych: przypomnę wypowiedzi Juliusza Eski, Tytusa Faytta, Marka Skwarnickiego czy Stefana Wilkanowicza, dystansujące się od filozofii na przełomie lat pięćdziesiątych i sześćdziesiątych. Dla uzyskania pełniejszego obrazu tego zjawiska warto je przedstawić szerzej oraz uzupełnić.

## 2.

W przywołanym w rozdziale trzecim, organicznikowskim, ale i na swój sposób rozliczeniowym *Powrocie z krainy filozofów* Stefan Wilkanowicz – młody redaktor i publicysta „Znaku” oraz „Tygodnika Powszechnego”, katolicki aktywista (współzałożyciel krakowskiego KIK-u) – podejmował zagadnienie stanu i jakości kontaktu tych pism z czytelnikiem. Autor, świadomy przyczyn obustronnych defi-

---

6 Zob. D. Kot, *Historia pewnego rozczarowania. Spór Tischnera z tomistami*, „Znak” 2019, nr 772, s. 70–78.

cytów w tym zakresie, próbował wskazać warunki koniecznego rozpoznania horyzontu oczekiwań „nowej fali” oraz zarysować perspektywę podniesienia jej kultury humanistycznej, w tym filozoficznej. Artykuł, wzięwszy pod uwagę wiek autora, w pierwszym kontakcie razić może czytelnika paternalistycznym tonem oraz dydaktyczno-socjotechnicznym sprofilowaniem, wyrażanym miejscami frazeologią „z epoki”. Wilkanowicz miał jednak podwójny mandat do takiej wypowiedzi. Po pierwsze, osiągnął już wówczas znaczącą pozycję i uznanie w redakcjach obu pism oraz w społecznym ruchu „znakowskim” i stale je wzmacniał. *Powrót...* rozumieć można w związku z tym tyleż jako wyraz redaktorskiej troski o czytelnika, co element dalszego pozycjonowania się autora w obu przestrzeniach, co trzy lata później doprowadziło go do objęcia fotela prezesa krakowskiego KIK-u i przewodniczącego Rady Programowej KIK-u w Warszawie. Po drugie i merytorycznie ważniejsze, podobnie jak Halina Bortnowska, posiadał wykształcenie filozoficzne zdobyte na KUL-u. Znał zatem dobrze specyfikę i dążenia macierzystego środowiska filozoficznego, coraz bardziej wówczas wpływowego przez stałą obecność publicystyczną jego przedstawicieli w przestrzeni intelektualnej, którą stwarzała prasa wyznaniowa. Jednocześnie, z racji doświadczeń życiowych i zawodowych związanych ze zdobytym wcześniej wykształceniem politechnicznym, znał dobrze z autopsji – daje to wyraźnie do zrozumienia czytelnikowi – życie i potrzeby konkretnego człowieka.

Wilkanowicz zatem szczerze odsłaniał przed czytelnikami kulisy redakcyjnych sporów na temat formuły obu pism. Jego artykuł pełen był przy tym autobiograficznych wątków (co przydaje mu autentyzmu, na którym, jak się zdaje, autorowi zależało), osobistych wspomnień z podróży do „krajiny filozofów” i powrotu z niej w realia życia i pracy redakcyjnej. Wydaje się świadectwem autentycznej pasji oraz empatycznej wrażliwości w poszukiwaniu możliwości efektywnej pracy nad „budowaniem kultury mocno związanej z podłożem”, kształtowaniem świadomości czytelników – „nowo formującej się inteligencji”, której nie można pozostawić jej własnemu losowi, „licząc na to, że się podciągnie do poziomu starej”<sup>7</sup>.

7 S. Wilkanowicz, *Powrót z krainy filozofów*, „Znak” 1961, nr 80, s. 147.

Wilkanowicz dostrzegał otwartość młodych czytelników na nowe idee, dążenie do podniesienia własnej kultury humanistycznej, zżymał się natomiast na intelektualną ciasnotę filozofów i teologów, którym udostępnia się łamy do wypowiedzi w często niezrozumiałym dla młodych języku. Pytał w związku z tym z redaktorskiego obowiązku: „Co trzeba dać – i jak – tej nowej fali młodej inteligencji, tak surowej i różnej od środowisk »klasycznych« humanistów? Jak zaspokoić jej głód kultury?”<sup>8</sup>. Przede wszystkim – odpowiadał – trzeba zrozumieć modelowego odbiorcę/czytelnika. Pisał o konieczności rozpoznania w związku z tym „formacji zastanej” i „wzorcowej formacji przyszłości”. Niestety, podstawowy deficyt środowiska kształtującego koncepcję „Tygodnika Powszechnego” i „Znaku”, uwikłanego w spór społeczników i pięknoduchów, widział w braku „gruntownego rozeznania społecznego konkretnego”<sup>9</sup>. Proponował zatem podejście socjologiczne, poszerzające i pogłębiające realizm, aktywizujące nadawców i odbiorców publicystycznych komunikatów: „Nigdy za dużo ankiet, tylko w ich stosowaniu musi być precyzja i metoda. Ile one ujawniają nieznaną wartość, jaką energię uruchamiają, jak prowokują ludzi do myślenia!”<sup>10</sup>. Tę formę docierania do świadomości czytelników, zapośredniczoną w żargonie ankietowanych, uważał za strategię budowania kultury „od dołu”, ale w oparciu o „wysokie cele i generalne zasady”. Nie chodziło bowiem o zaspokajanie zgłaszanych oczekiwań i potrzeb, lecz ich rafinację i sublimację. Jak zatem dotrzeć z filozofią do ludzi i z jaką filozofią?

Jest bardzo prawdopodobne – pisze Wilkanowicz – że zainteresowanie filozofią jest powszechne, tylko forma jej podania odstrasza większość ludzi. Fachowa terminologia (niezrozumiała, często myląca niewtajemniczonych) i ustalone schematy rozumowania działają tak, jak sentymentalizm i sztuczność w książkach tzw. pobożnych<sup>11</sup>.

---

8 Ibidem, s. 144.

9 Ibidem, s. 142.

10 Ibidem, s. 147.

11 Ibidem, s. 150.

Nie tylko jednak forma jest problemem w filozoficznym przekazie, lecz także treść, którą wpisać trzeba w horyzont filozoficznych kompetencji publiczności – wzbogacając go i poszerzając. W oparciu o doświadczenia zdobyte w „kilku powiatach” krainy filozofów, ale i poza nią (jako inżynier poznawał „bazy ludzi umarłych”) Wilkanowicz stwierdzał:

dzisiaj potrzebujemy przede wszystkim „filozofii żywej”, „filozofii losu ludzkiego”. Potrzebujemy bardziej rozważań o postępowaniu człowieka niż precyzyjnie skonstruowanego systemu etycznego. Potrzebna jest zmiana punktu wyjścia: zaczynanie nie od systemu, nie od dziejów myśli ludzkiej, ale od przeżyć szarego człowieka, jego myśli, poglądów, opinii. Musimy umieć mówić o filozofii podobnie jak Sokrates: językiem z tramwaju i z popularnej prasy, nie prezentując swego systemu, lecz współmyśląc z rozmówcą lub czytelnikiem<sup>12</sup>.

Słowa te niewątpliwie współbrzmiały z ideą „metafizyki rzeczy żywych” Andrzeja Grzegorzcyka, zapowiadały antysystemową postawę i punkt wyjścia filozofowania Tischnera.

Filozofia profesjonalna/teoretyczna – pretendująca tradycyjnie do statusu nauki czystej, oderwana od praktycznych problemów – musi być abstrakcyjna. Autor *Powrotu...* miał dla niej pełne zrozumienie i respekt, „ale w ludziach – pisał – egzystuje jakaś filozofia »wcielona«”. Dodawał: „Każdy posiada jakiś zespół przekonań filozoficznych, choćby najbardziej prymitywnych i niejasnych”<sup>13</sup>. Dlatego:

chcąc podnieść kulturę filozoficzną – szerzej: kulturę umysłową – trzeba ludziom uświadomić, że są filozofami i pokazać, jakimi są filozofami. [...] Potrzebny jest tu pewien przewrót: nie wystarczy popularyzować filozofię „czystą”, filozofię-naukę, trzeba ujawnić i wziąć na warsztat filozofię masową, „wcieloną”, filozofię-mądrość<sup>14</sup>.

12 Ibidem, s. 151.

13 Ibidem.

14 Ibidem.

Wilkanowicz przewidywał w związku z tym, że metodyczna praca nad filozofią wcieloną musi doprowadzić do powstania socjologii i psychologii filozofii. Przypuszczał, że:

Chyba dopiero tak radykalna zmiana postawy pozwoli znaleźć wspólny język z różnymi kręgami ludzi, pozwoli zainteresować ich osobiście problematyką filozoficzną i w rezultacie stworzyć warunki dla skutecznego i względnie szybkiego podnoszenia kultury filozoficznej<sup>15</sup>.

Wszelako w tak projektowanej pracy organicznej nad stanem świadomości młodego inteligenta – w realiach polskich przełomu lat pięćdziesiątych i sześćdziesiątych – nie ma co liczyć na personalizm i tomizm. Wilkanowicz pisał o tym wprost. Uznając intelektualne znaczenie personalizmu (jego zasady miał za wciąż aktualne), stwierdzał, że Emmanuel Mounier – „szlachetny apostoł klerków, akademickich filozofów i ideologów” – jest klasykiem epoki, która minęła przed kilkoma laty. Udało mu się, uważał, wcielić znakomicie personalizm w swoje własne życie, ale nie w życie szerszych grup społecznych. W nowych realiach potrzeba już innego stylu działania. Podobnie dzieje się w przypadku Stefana Świeżawskiego – popularyzując filozofię/tomizm, jest znakomity (*vide Rozum i tajemnica*), ale dyskusją z subiektywizmem, idealizmem, angelizmem i manicheizmem nie trafia już w dylematy egzystencjalne, moralne oraz światopoglądowe głodnych filozofii dyletantów: „Książka w pełni aktualna musiałaby być zorientowana na egzystencjalizm, agnostycyzm, sceptycyzm”<sup>16</sup>.

15 Ibidem. Wilkanowicz był zwolennikiem ankietowego kontaktu z czytelnikami, sam w „Tygodniku Powszechnym” z dużym rezonansem ankiety ogłaszał – zob. W. Bereś, K. Burnetko, J. Podsadecka, *Krąg Turowicza. Tygodnik, czasy i ludzie 1945–1999*, Kraków 2012, s. 317.

16 Ibidem, s. 150. Przypomnieć warto w tym miejscu, że działał jeszcze w tym samym czasie Witold Marciszewski – autor poczytnych artykułów, kapłan/filozof o orientacji logicznej podejmujący dyskusję z agnostycyzmem oraz sceptycyzmem z punktu widzenia racjonalnego i otwartego podejścia do spraw wiary, szukający zrębów nowoczesnego katolickiego światopoglądu. Wkrótce jednak krytyka ze strony jezuickich polemistów rzuciła nań cień

W zakończeniu *Powrotu...* Wilkanowicz pytał: „Jakie więc wnioski praktyczne? Czy ogłaszamy nową serię ankiet dotyczących poglądów studentów i cyklistów na istotę bytu?” i odpowiadał:

Może nie tak zaraz, ale trzeba będzie nad tym pomyśleć. W każdym razie chciałbym do tego zachęcić osoby powołane, tzn. lubelski *plebs philosophantium*, moich dawnych i nowych kolegów z KUL-u. Róbcie wyprawy poza granice swojej krainy, wejdźcie między lud techniczny, handlowy czy medyczny i szukajcie tam swoich bogactw. Może to będą ziemie jałowe – ale może też natrafi się na porcje mądrości, o której nie śniło się filozofom<sup>17</sup>.

### 3.

Do tematu efektywności oraz mechanizmów filozoficznego przekazu adresowanego do masowego odbiorcy, w pogłębiony sposób i jeszcze bardziej sceptycznie formułując wnioski, Wilkanowicz wrócił niespełna trzy lata później w artykule *O niektórych przyczynach niepowodzeń personalizmu*<sup>18</sup>. Mógłby on być, stosownie do swojej wymowy, opatrzony podtytułem: „tezy o nadziei i beznadziejności”. Tekst ten – nie wprost, bo nie był pisany z taką intencją – jako empiryczne studium recepcji filozoficznych idei odsłania bowiem mizериę polskiego życia intelektualnego. Na przełomie lat pięćdziesiątych i sześćdziesiątych toczyło się ono – w związku z deficytami rodzimego pola filozoficznego, zwłaszcza z powodu prozaicznego braku dostępu do źródeł – wśród pozorów i stereotypów konstruowanych i rozpowszechnianych w prasie. Poza jednym wyjątkiem – filozofią Karola Wojtyły – autor nie znalazł w 1963 roku pozytywnych przykładów recepcji i praktycznego oddziaływania personalizmu.

---

heterodoksji, skłaniając ostatecznie, po kataraktycznej rozmowie doktrynalnej i zakazie publikowania, do porzucenia stanu kapłańskiego i zajęcia się już wyłącznie logiką – zob. wywiad z W. Marciszewskim: <https://www.youtube.com/watch?v=pWbia1dcHh4> (dostęp: 16.04.2023).

17 Ibidem, s. 153.

18 S. Wilkanowicz, *O niektórych przyczynach niepowodzeń personalizmu*, „Znak” 1963, nr 113, s. 1302–1313.

Tytułem swoich rozważań nawiązywał do głośnego tekstu Swieżawskiego *O niektórych przyczynach niepowodzeń tomizmu*<sup>19</sup>, a pesymistyczną wymową analiz i wniosków – do artykułu Adama Stanowskiego i Juliusza Eski *Wstęp do dialogu z „polskim egzystencjalizmem”*<sup>20</sup>. Zastanawiał się bowiem nad kondycją „polskiego personalizmu”, a raczej formami pozornej obecności personalizmu w Polsce<sup>21</sup>.

Na czym polega, zdaniem Wilkanowicza, problem z personalizmem, który od strony filozoficznej oraz ideowej uformował wcześniejsze pokolenie, na przykład Jerzego Turowicza<sup>22</sup>? Ograniczę się do przybliżenia kilku uwag autora dotyczących recepcji personalizmu francuskiego, bo jemu poświęca on najwięcej miejsca, choć odnosi się także do personalizmu tomistycznego. Otóż personalizm Mouniera jest filozofią prymatu celów praktycznych nad teoretycznymi. Jego probierzem nie jest więc ani spójność teoretyczna, ani wkład w rozwój teorii, lecz życie, użyteczność, efektywność wpływania na jednostki i społeczeństwo, bo z taką intencją powstawał. Wilkanowicz dostrzegał zainteresowanie tym nurtem w Polsce, ale i opór, z jakim się zderzał ze strony tradycjonalistów katolickich, marksistów, także w środowiskach generalnie mu przychylnych. Zainteresowanie (skutek „potrzeby społecznej”) nie jest bowiem tożsame z aprobatą. Z wywodów Wilkanowicza wynika jednak, że czytelnik śledzący teksty i dyskusje z personalizmem jako tematem wiodącym lub obecnym w tle, chcący wyrobić sobie na jego temat zdanie, zinternalizować, przejść obok lub odrzucić, ma *de facto* do czynienia z widmem. Przyjrzyjmy się mu bliżej.

19 S. Swieżawski, *O niektórych przyczynach niepowodzeń tomizmu*, „Znak” 1957, nr 41, s. 490–508.

20 J. Eski, A. Stanowski, *Wstęp do dialogu z „polskim egzystencjalizmem”*, „Więź” 1958, nr 1, s. 26–38.

21 Pisał o nich w kontekście dyskusji z marksizmem J. Tischner w *Polskim kształcie dialogu*, Paryż 1981, s. 123–138. Złożoność polskiego życia intelektualnego w tym okresie – z publicystyczną recepcją personalizmu w tle – uwikłanego w spory światopoglądowe i w grę lub służebne relacje z polem władzy opisuje na podstawie własnych doświadczeń przedstawiciel „lewicy laickiej”, jak siebie określał, A. Michnik w książce *Kościół, lewica, dialog*, Warszawa 1998, s. 169–170.

22 Zob. J. Żakowski, *Trzy ćwiartki wieku. Rozmowy z Jerzym Turowiczem*, Kraków 1990, s. 21, 52–53.

Stawką w sporach o filozofię (w tym o personalizm) jest stan świadomości ludzi młodych, których trzeba ukształtować. Była to dla Wilkanowicza, jak widzieliśmy, sprawa podstawowa. O tym się wprost z oczywistych względów w artykule nie pisze, ale kontekst, który tu koniecznie trzeba uwzględnić, by dobrze zrozumieć tekst, stanowią ówczesne realia społeczno-polityczne: nasilona walka światopoglądowa, spór marksizmu z katolicyzmem o rząd dusz, rzutuający, uważał Wilkanowicz, także na potoczny obraz personalizmu<sup>23</sup>. Pamiętajmy, że jest to czas, w którym po okresie liberalizacji następuje ponowne zaostrzenie konfrontacyjnej polityki wyznaniowej władz PRL. Laicka opozycja dopiero zaczyna się kształtować, Kościół natomiast od dawna wychodzi ze swoim przekazem aksjologicznym. Ma – oprócz ambon – swoje autonomiczne względem świeckiego pola władzy media (prasa katolicka), a jednym z elementów tego przekazu są treści personalistyczne<sup>24</sup>.

Otóż miałość personalizmu – i to chce uświadomić Wilkanowicz czytelnikom – polega na tym, że jako widmowy kompleks idei nie jest w stanie odegrać tej roli społecznej, którą by mógł, będąc twórczo i rzetelnie rozwijany:

Zastanawiając się [...] nad przyczynami niepowodzeń personalizmu, mamy na myśli nie tyle określony system czy kierunek filozoficzny, ile raczej ów niezbyt jasny obraz personalizmu, jego obiegowy stereotyp, jaki się wytwarza w umysłach szerszych kręgów społecznych – rzadziej pod wpływem fragmentarycznej lektury tekstów oryginalnych, częściej w wyniku niezbyt ścisłych relacji, strzępków polemik i dyskusji, krążących potocznych i niesprawdzanych opinii. Ten to obraz bowiem, zazwyczaj mglisty i różniący się u różnych ludzi, kształtuje atmosferę intelektualną, wpływa na opinię publiczną w końcu na postępowanie i rozwój ludzi.

23 S. Wilkanowicz, *O niektórych przyczynach...*, s. 1309.

24 Pamiętajmy jednak, że relacje władz kościelnych z mediami katolickimi były wówczas pełne napięcia. Omawiany tekst Wilkanowicza ukazał się w listopadzie 1963 roku, w momencie poważnego konfliktu między konserwatywnie usposobionym prymasem a środowiskami „Tygodnika Powszechnego” i „Znaku” – zob. na ten temat: J. Żakowski, *Pół wieku pod włos, czyli życie codzienne „Tygodnika Powszechnego” w czasach heroicznych*, Kraków 1999, s. 47–48.

Dlatego też użyte w tytule słowo „personalizm” może (wyjątkowo) występować samotnie w liczbie pojedynczej, oznacza bowiem pewne swoiste zjawisko społeczne, a nie zawarty w określonych dziełach dorobek tego lub innego myśliciela. Niechlujstwo językowe sygnalizuje fakt społeczny dobry lub zły, ale istniejący<sup>25</sup>.

Jaki jest polski personalizm? Nikt go nie bada, ale można go uchwycić, przyglądając się temu, jak i gdzie budzi on opór. Wilkanowicz wskazał cztery jego postaci. Pierwsza, kolportowana w środowisku „Tygodnika Powszechnego” przez Jacka Woźniakowskiego, łączyła niedookreślone wątki mounierowskie i tomistyczne. Wyrażała się postulatami pełnego i harmonijnego rozwoju osobowości/człowieczeństwa. Miała rys „elitarno-artystowski”, grzeszyła „racjonalistycznym optymizmem”. Kisiel w liście do przyjaciół z „Tygodnika Powszechnego”: *Strusie w krainie termitów...*<sup>26</sup> sprowadził ją do banału, uznając za optymistyczno-hedonistyczną herezję „katolickiego społeczeństwa doskonałego”, wypierającą konfliktowość i skażenia natury ludzkiej, zamazującą hierarchie i konflikty wartości, których konsekwencją jest nieuchronny wybór i poświęcenie czegoś kosztem czegoś innego. Ta deformacja personalizmu – wyjaśniał Wilkanowicz – jest efektem sytuacji historycznej, potrzeb społecznych, emancypacyjnych dążeń jednostek doświadczających opresji, chcących w związku z tym przekroczyć „wszelkie ograniczenia”, dążyć do „wolności jako wartości najcenniejszej”<sup>27</sup>. Wszelako taki personalizm nie znajduje potwierdzenia w źródłach lub ma znikome. Odnajdujemy go raczej u interpretatorów niż klasyków nurtu. Skażony jest, jak u Mouniera, intelektualizmem i elitaryzmem w służbie mas. Wilkanowicz pisze jednak: „Nie wystarczy wszystko »dla ludu, z ludem, przez lud« – jeśli się nie znajdzie uniwersalnego wyrazu dla swej myśli, nie wyjdzie się z zaczarowanego świata intelektualistów”<sup>28</sup>. „Uniwersalny wyraz” ...? Wydaje się,

25 S. Wilkanowicz, *O niektórych przyczynach...*, s. 1304.

26 S. Kisielewski, *Strusie w krainie termitów. List do przyjaciół z „Tygodnika”, „Tygodnik Powszechny” 1961, nr 21, s. 2–3.*

27 S. Wilkanowicz, *O niektórych przyczynach...*, s. 1307.

28 Ibidem.

że w dążeniu do rewizji wewnątrzredakcyjnych opinii sam Wilkanowicz wpada w błędne koło stereotypizacji, pisząc: „Ażeby więc personalizmowi odjąć piętno elitaryzmu, trzeba znaleźć dla niego prawdziwie uniwersalną formę. Uniwersalną, to znaczy także »siermiężną« i »tramwajową«”<sup>29</sup>.

Drugą z sygnalizowanych przez autora deformacji personalizmu upowszechniał marksista Tadeusz Jaroszewski. Na łamach „Zeszytów Argumentów” (1963, nr 3/8) sprowadzał on, oczywiście z naganą, personalizm tomistyczny do postulatu autonomizacji człowieka względem społeczeństwa. „Społeczne źródła” tego stereotypu tłumaczył Wilkanowicz odruchem samoobrony przed „masowymi procesami i kolektywnymi mechanizmami”<sup>30</sup>, a w istocie – zderzeniem filozofii i polityki. Uruchamia to w sporach światopoglądowych sprzężenie zwrotne:

Istniejący od dłuższego czasu stan walki pomiędzy marksizmem a katolicyzmem nie mógł pozostać bez wpływu na praktyczne kształtowanie się stereotypu personalizmu. Wiadomo, że walczący przeciwnicy mają tendencję do akcentowania i wyjaskrawiania też kontrydycyjnych (oraz do przejmowania metod). [...] Tak też dokonywane z pozycji determinizmu i kolektywizmu ataki marksistów musiały często powodować wyostrzenie po stronie katolickiej też dotyczących autonomii i transcendencji osoby ludzkiej, usuwanie zaś w cień społecznego charakteru natury ludzkiej<sup>31</sup>.

Trzeci natomiast stereotyp sprowadza personalizm do ideologii. Działa tu efekt „kryzysu ideologii”. Eska i Stanowski, przypominę, wyjaśniali nim pięć lat wcześniej ucieczkę młodego pokolenia w dobie odwilży od marksizmu, katolicyzmu, tomizmu w indyferentny „egzystencjalizm praktyczny” jako styl życia. Także dla Wilkanowicza personalizm uległ w świadomości potocznej analogicznej ideologizacji. Wyjaśniał:

<sup>29</sup> Ibidem.

<sup>30</sup> Ibidem, s. 1309.

<sup>31</sup> Ibidem, s. 1310.

Nierzadko bowiem ludziom alergicznie uczulonym na każdą całościową i wymagającą decyzji wizję świata kojarzy się on [personalizm – M.T.] z jakimś systemem już martwym, stanowiącym blok twierdzeń i wymogów niedopuszczających (albo niepotrzebujących) normalnego rozwoju myśli, normalnego życia umysłowego. Ten blok uważany jest za system, mniej lub więcej abstrakcyjny, życiowo jałowy skutek swego programowego ustabilizowania. Podejrzewa się, że używany on jest jako narzędzie w walkach politycznych, jako środek pożyteczny dla podniecania własnych szeregów i rozbrajania moralnego przeciwnika, jako zasłona dymna dla interesu i uzasadnienia politycznych czy ekonomicznych aspiracji jego zwolenników (czy też raczej użytkowników). To są oczywiście opinie skrajne. Najczęściej niechęć wobec jakiejś ideologii opiera się na niejasnym przeświadczeniu, że obiektywizm i uczciwość intelektualna są trudno osiągalne w ramach wszelkiego ugrupowania, mającego przecież jakieś interesy i podległego mniejszym lub większym koniecznościom taktycznym. Ludzie mogą być osobście uczciwi i troszczyć się o pełną prawdę, ale cóż działają obiektywne mechanizmy społeczne, źródła ciążenia ku fasadowości<sup>32</sup>.

Istnieje także „wewnątrzkościelny” wariant personalizmu, najbardziej bodaj trywialny. Słowo „personalista” pełni tu funkcję etykiety przeciwników integralizmu, rzeczników postawy otwartej:

Słusznie, bo postawa personalistyczna – pisze Wilkanowicz – z integralizmem nie da się pogodzić. Ale powoduje to także pewne skutki ujemne: odchodzenie od istoty rzeczy w kierunku funkcji ubocznych. Nie chcemy przez to powiedzieć – dodaje – że nie jest ważna sprawa odnowy Kościoła, chodzi tylko o to, aby nie patrzeć na personalizm tylko jako na swoistą „ideologijkę” do walki z integralizmem<sup>33</sup>.

Co zatem robić? Sugestie Wilkanowicza, rzecznika autentycznego personalizmu, wierzącego w jego praktycystyczny potencjał, ale

---

<sup>32</sup> Ibidem.

<sup>33</sup> Ibidem, s. 1311.

i świadomego barier na drodze ku zmianie zastanej sytuacji, sprowadzić da się do postulatu propagowania – mimo wszystko – źródłowej myśli personalistycznej, cnót społecznych, formowania samodzielności intelektualnej i moralnej. Tu jednak kłopot, do utrwalania się stereotypu personalizmu przyczynia się bowiem oczywiście niewiedza:

Skąd miałby się szerszy ogół o personalizmie dowiadywać? Owszem, wydano kilka książek, w nakładach nie zawsze nawet pokrywających zapotrzebowanie ze strony ludzi zawodowo obowiązanych do ich lektury. Poza tym artykuły. Ale to bardzo niewiele<sup>34</sup>.

W sposób niezamierzony i zapewne przez autora niedostrzeżony dialektyka nadziei i beznadziejności osiągnęła kulminację w końcowych partiach jego rozważań, których pointa niejednego czytelnika mogła zaskoczyć. Dał w nich wyraz wiary w życiową przydatność personalizmu, w praktycystyczną recepcję nurtu, ale uzależnił ją od teoretycznego rozwoju myśli personalistycznej, który w polskich realiach w zasadzie się nie dokonuje:

Czy myśl personalistyczna w Polsce się rozwija? Słuszniej byłoby powiedzieć, że raczej jeszcze walczy o prawo do istnienia. Najczęściej referuje się i polemizuje, rzadko kiedy ukazuje się praca, która naprawdę sprawę posuwa naprzód, tak jak np. *Miłość i odpowiedzialność* ks. bpa Wojtyły<sup>35</sup>.

Kuleje w związku z tym w realiach polskich popularyzacja personalizmu, obciążona ryzykiem ideologizacji i doktrynerstwa. Problemy są zaś bardzo konkretne:

34 Ibidem, s. 1311.

35 Ibidem, s. 1312. I dalej: „A tymczasem jest to warunkiem żywotności i życiowej użyteczności. Można odmieniać personalizm przez wszystkie przypadki, wałkować go na wszystkie strony, [...] – nic z tego nie wyniknie, jeśli się nie potrafi pomóc w usunięciu choćby jednej bolączki trapiącej społeczeństwo. A do tego nie wystarczy popularyzacja, potrzebna jest rzetelna twórczość zorientowana dwukierunkowo: i na pogłębienie słabo rozwiniętych dziedzin myśli personalistycznej, i na konfrontację teoretycznych założeń z praktycznymi problemami życia”.

Wspomnieliśmy już powyżej o trudnych sprawach wychowania człowieka przystosowanego do życia w ramach cywilizacji o wysokim stopniu socjalizacji. Człowiek taki musi być odporny na przeciążenie systemu nerwowego wzrastającą ilością bodźców związanych z rosnącą liczbą ludzi i gęstością stosunków społecznych, musi cechować go wysoki stopień rozwoju cnót społecznych i zdolność do budowania swej samodzielności intelektualnej i moralnej. Wydaje się, że z natury rzeczy znajomość dorobku myśli personalistycznej pomaga do rozeznania się w tych zagadnieniach i do ich rozwiązywania. W tej dziedzinie myśliciele personalistyczni mają niewątpliwe zadanie: pomagać wszystkim tym, którzy prowadzą pracę wychowawczą na różnych szczeblach i w różnych zakresach, oraz wszystkim tym, którzy na kierunki tej pracy i kształtowanie się warunków społecznych mają wpływ. I najlepiej nikomu przy tym żadnymi personalizmami głowy nie zawracać<sup>36</sup>.

#### 4.

W dyskusji na temat postaw religijnych w Polsce AD 1961 swojemu ograniczonemu zaufaniu do tomizmu – filozofii systemowej, akademickiej – dał wyraz także Marek Skwarnicki, literaturoznawca, publicysta i redaktor „Tygodnika Powszechnego”. Uczynił to w wypowiedzi pod tytułem *Systematyka czy łowy?*, wybierając drugi człon tytułowej alternatywy. Zgłosił mianowicie potrzebę konfrontacji „chrześcijańskiej koncepcji sytuacji ludzkiej” z innymi współczesnymi przejawami humanizmu. Swoje uwagi – spisywane lekko, ze swadą, szczerze i jak na poetę przystało frazą pełną efektownych metafor – traktował jako amatorski sygnał „spraw, które wydają się na naszych łamach niezbyt mocno akcentowane”, co związał z zaskorupiałym charakterem „form publicystycznej apologetyki” tomistycznej. Zastrzegł, że nie jest filozofem, lecz „filozofującym po części na prywatny użytek amatorem”, który kulami krytycznych argumentów (może nie zawsze precyzyjnie) trafić chce w tomistyczny płot. Przyjrzyjmy się, co i dlaczego w kwestii filozoficznych uza-

---

36 Ibidem, s. 1313.

sadnień postaw religijnych budziło opór Skwarnickiego – filozofa amatora, wypowiadającego się tyleż *pro domo sua*, co w imieniu „czującego i myślącego człowieka”, zwłaszcza katolickiego inteligenta młodszej generacji, którym sam wówczas niewątpliwie był. Mimo że ukłony, które czynił w stronę akademickiego tomizmu wydają się intencjonalnie nieco za głębokie, w autentyzm tych refleksji, w to, że wynikały z własnych doświadczeń i nieudawanych potrzeb, nie sposób wątpić. Dlatego warto je szerzej i źródłowo przedstawić.

Oto jak autor *Systematyki...* widział zastaną, ale też szybko zmieniającą się sytuację formacyjną katolika w Polsce na przełomie lat pięćdziesiątych i sześćdziesiątych:

Apologetykę popularną, wyrosłą na gruncie tomistycznym, cechuje dziś brak wewnętrznej dynamiki, a więc statyczność, jakaś optymistyczna pewność siebie, spokojna pewność gmachu. Wyrosła w bojach z racjonalizmem, z jego dowodami na nieistnienie Boga, skupia ona całą swą energię na racjonalnym (racjonalny to nie znaczy racjonalistyczny!) udowadnianiu harmonijnej budowy świata od mrówki po byty najpotężniejsze. Nie neguję potrzeby tego filozoficznego gmachu, jest on potrzebny i niezastąpiony, ponieważ istnieje konieczność utwierdzania się w wierze spokojnie, naukowo i systematycznie. Zabrnąć można na pustynię z ruchomego piasku emocji, gdy porzuci się pewne fundamenty nawarstwiające się w filozofii chrześcijańskiej całymi wiekami. Racjonalne, a więc intelektualne i oparte na logice zdrowego rozsądku formowanie katolickiej koncepcji losu człowieka jest jednym z podstawowych warunków świadomej i pełnej akceptacji Boga. Mowa jest jednak o tym, że pewne sprawy zostały już jak gdyby załatwione, spiętrzyły się stosami mniej lub więcej uczonych publikacji, podczas gdy życie biegnie dalej. Co więcej – chociaż sam tomizm w różnych swoich odcieniach, jak zapewniamy nas jego entuzjaści, nadal się twórczo rozwija, to jednak nie ma to wpływu na ową „apologetykę tomistyczną”, którą odważyłem się nazwać popularną. Otóż dorobek tomistycznych katedr jest nadal tak ważny, jak był, i on właśnie jest tym niezbędnym do solidnej wiedzy religijnej filarem. Jednak popularyzacja z ambon i w publicystyce, wyrosła z jego atmosfery i ducha, poszła

w jakimś martwym, statycznym kierunku. Ładunek racjonalny filozofii tomistycznej, jej solidność i spokój oraz przekonanie, że „i my mamy naukowy pogląd na świat”, uspokoiły nazbyt wygodne umysły, które zamiast poszukiwać „nowych twarzy Boga” w innych i w sobie, w życiu, poprzestają na kręceniu filozoficznego młynka akademickich pewników. Otóż w odróżnieniu od racjonalnego optymizmu owej popularnej czy zwulgaryzowanej „apologetyki tomistycznej” istnieje obecnie wśród katolików, zwłaszcza młodszej generacji inteligencji katolickiej, zapotrzebowanie na prawdy mniej naukowe, mniej ogólne, nie tak „dostojne”. Ba, od zmiany atmosfery i nastawienia poznawczego zależy los ich wiary<sup>37</sup>.

Innymi słowy, apologetyka tomistyczna, zdaniem Skwarnickiego, nie jest w stanie zaspokoić oczekiwań współczesnego katolika, którego życie cechują dynamizm oraz nawarstwiający się dylematy moralne. Swoją pasywnością skłania do zajęcia postawy poszukującej („nie statycznie pewnej”). Ważniejsze staje się pytanie egzystencjalne: „Dlaczego mam wierzyć?”, niż esencjalne: „W co mam wierzyć?”, bo „nowego oblicza Boga” trzeba teraz szukać „wewnątrz ludzkiej egzystencji”. Niestety, tu tomizm okazuje się niewydolny jako antidotum na „ból istnienia”, który wiara raczej wzmacnia, niż łagodzi:

Do tych rejonów prywatnego życia – czytamy w *Systematyce...* – popularny tomizm, obliczający, w którym miejscu przecina się np. płaszczyzna spraw przyrodzonych z nadprzyrodzonością, wstępu nie ma. Gdyby tomizm (w moim tu rozumieniu) porównać do wielkiej lampy zawieszanej nad zbiorowiskiem wierzących, lampy rzucającej światło na całe pomieszczenie, w którym żyjemy, to ową potrzebę egzystencjalną, o której mówię, porównać by trzeba do konieczności posiadania ręcznej latarki, jaką poszczególni ludzie pragną rozświetlić własny cień. Prywatne załamania i osobiste zło, zawieruszenie się w tłumie i w swej etycznej nieporadności, pyta-

37 M. Skwarnicki, *Systematyka czy łowy?*, w: *O współczesnych postawach religijnych w Polsce*, „Znak” 1961, nr 90, s. 1654–1655.

nie o „mój” cel i „własny” sens życia – to problemy wysuwające się na czoło problematyki życia religijnego dzisiaj<sup>38</sup>.

W namyśle filozoficznym, adresowanym do ludzi wciąż kształtujących swoją duchowość, coraz bardziej krytycznych i wymagających wobec katolicyzmu, widział Skwarnicki potrzebę problemowego zwrotu od kwestii ogólnych, silnie uwikłanych w teorię, w stronę problematyki egzystencjalnej, konkretnej i zindywidualizowanej:

Każdy z nas – pisał – prywatnych ludzi, uwikłanych we własne życie, w swoich wymiarach przeżywa niezwykle doniosłe problemy, roztrząsa kwestie swojego duchowego istnienia, postępowania wobec najbliższych i wobec społeczności, w której dane nam jest żyć. Chodzi więc również o filozofię, ale nie akademicką. Chodzi po prostu o poszerzanie mądrości życiowej, której osią w odniesieniu do nas winien być przemyślany raz jeszcze, nie po raz pierwszy i nie po raz ostatni, osobowy wzorzec chrześcijanina humanisty, człowieka otwartego na wszelkie dobro, które przynosi historia, cywilizacja i współczesna kultura, istoty świadomej niebezpieczeństw wewnętrznych, zagrażających naprzód „mojej własnej osobie”, a potem dopiero – ogółowi. Ta wiedza o człowieku, o jego jednostkowej sytuacji w świecie nie jako „jednego z bytów”, nie jako „pojęcia”, ale jako żywej istoty, jest właśnie mądrością, której nam więcej potrzeba niż kiedykolwiek, ponieważ wymagania w stosunku do krytykowanego dziś zewsząd katolicyzmu wzrosły, a krytyka w dodatku jakżeż często ma mocne podstawy<sup>39</sup>.

Zarzuca się katolikom, pisze Skwarnicki, rozdźwięk między teorią, którą włączają zwyczajowo w ramę własnego religijnego światopoglądu, a życiową praktyką. Cóż ze znajomości dowodów na istnienie Boga, skoro brak humanistycznego wzorca życia chrześcijańskiego i skorelowanej z nim postawy, będącej świadectwem autentycznej wiary, a nie męki w dostosowywaniu się do sztucznie narzuconych/przyjętych systemów, którym współczesny człowiek tak naprawdę

<sup>38</sup> Ibidem, s. 1655.

<sup>39</sup> Ibidem, s. 1656.

nie potrafi już sprostac? Krótko mówiąc, z punktu widzenia prywatyzującego swą religijność indywiduum czas tomizmu przeminał, wykorzystał on już swoje szanse i z perspektywy wyzwania życia przestał być inspirujący:

Z dnia na dzień – uważał Skwarnicki – ważniejsze stają się bowiem tajemnice wyłaniane przez życie, nowe wcielenie zła i dobra, wiary, miłości i nadziei. Jakżeż ważny jest przede wszystkim fenomen cierpienia w kontekście życia współczesnej cywilizacji. Środki, które miały człowieka wyzwolić z cierpienia, okazały się złudne. Cierpienie dalej istnieje, a w obliczu optymizmu, jaki odziedziczyliśmy, z optymizmem scjentyzmu i racjonalizmu ubiegłego wieku, wydaje się coraz bardziej zagadkowe. To cierpienie, stosunek do niego i sposób, w jaki je przezwyciężamy, jest miarą współczesnego humanizmu. Tragedia ludzka zaczyna się od nowa, serdeczny stosunek do niej bez względu na to, w czym upatrujemy jej źródła – to wyróżnik humanistów<sup>40</sup>.

Warto w tym miejscu zasygnalizować tematyczną paralelę. Zapewne w całkowicie niezamierzony sposób uwagi Skwarnickiego poczynione w 1961 roku czytelniej, jak się zdaje, niż w przypadku innych intelektualistów katolickich wypowiadających się w podobnym duchu na przedstawiane tu tematy, korespondują z dążeniami humanistycznej orientacji polskiego rewizjonizmu marksistowskiego tego okresu i wydają się w związku z tym emanatem lokalnego wcielenia *Zeitgeistu*. Andrzej Walicki nazwał je „rewindykacją podmiotowości ludzkiej”, czyli upominaniem się zarówno w pracach historycznofilozoficznych, jak i w doraźnej publicystyce – zwłaszcza przez Leszka Kołakowskiego i Bronisława Bączkę, także samego Walickiego – o jednostkę ludzką dążącą do autonomii i emancypacji, przeciwstawiającą się bezosobowym siłom historii, a faktycznie ideologicznym determinantom życia jednostkowego i zbiorowego. Skwarnicki, ale i inni publicyści katoliccy tego okresu postulowali analogiczną rewindykację na swoim podwórku, przy czym, jak się okazuje, najczęściej wymienianym przez nich źród-

---

<sup>40</sup> Ibidem, s. 1658.

dłem „ideowej opresji” był tomizm. Eksponowali dążenia, potrzeby i oczekiwania konkretnego człowieka, którego – jak uważali – nie sposób zmieścić całkowicie w sensie poznawczym/wyjaśniającym, a zwłaszcza formacyjnym/egzystencjalnym w wielkich strukturach teoretycznych – ani w systemowej metafizyce, ani w systemowej etyce tomizmu. Paralela ta nie powinna zaskakiwać. Zarówno polski marksizm, jak i uprawiana w Polsce po drugiej wojnie światowej filozofia chrześcijańska rozwijają się w kontekście tych samych lub analogicznych determinant zewnętrznych, choć mają swoje własne i niesprowadzalne do siebie uwarunkowania teoretyczne (inne paradygmaty filozofowania i inne filozoficzne tradycje).

## 5.

Dla redaktora „Tygodnika Powszechnego” Jacka Susuła przedstawiciele „nowej fali” – zjawiska płynnego, które znał z autopsji – to młodzi, inteligentni ludzie, którzy chętniej, uważał, nazywają siebie deistami niż katolikami. Sytuują się poza instytucjonalnymi ramami Kościoła, poza zorganizowanymi formami kultu religijnego, poza wszelką doktryną. Wierzą natomiast – a nie jest to wiara łatwa – w Boga: „Rzeczywistość, Empiria Boga, doznanie Boga stanowią główny sens, rytm i kierunek postaw tych ludzi”<sup>41</sup>. Powoduje nimi głód pewności, chcą Bogu zawierzyć. Nowofalowcy znaleźli się „na peryferiach religii” samodzielnie, w wyniku „wewnętrznych zmagień”. Religia powszechnie praktykowana nie dała im bowiem doświadczenia pewności, pozostawiła z „wmówieniami”, którymi nie potrafili się „z uczciwości” zadowolić:

Rzecz odbyła się – pisał Susuł z empatią – i odbywa raczej spokojnie. Urodzili się i wychowali w atmosferze na ogół religijnej. Zdobyli elementarne wykształcenie religijne. Co więcej: pogłębiali wiedzę religijną na własną rękę. Starali się żyć życiem wspólnoty chrześcijańskiej i życiem sakramentalnym. Aż wreszcie coś się stało: rozszczępienie Boga. Z jednej strony Bóg wewnętrznej potrzeby,

41 J. Susuł, „Deiści”, w: *O współczesnych postawach religijnych w Polsce...*, s. 1659.

coraz to bardziej niezaspokojonej, Bóg pewności i jej doznania, Bóg tajemniczej i miłosiernej (a odczuwalnej) władzy nad osobą ludzką. Tego Boga nie mieli szczęścia doznać, choć wszystkie wewnętrzne i zewnętrzne okoliczności jakby się sprzysięgły, by Boga pewności oczekiwać i liczyć na Niego. Nie chodzi tu o Boga-Dawcę dóbr tego świata, Wielkiego Aranżera przyjemności i wygod. Chodzi o Boga pewności i choćby chwilowego wewnętrznego spokoju, który blaskiem Swej Obecności oświeć od wewnątrz zarysy porządku ludzkiego życia. Z drugiej strony – Bóg wiary i praktyki religijnej, która tego pierwszego Boga nie tylko nie przyniosła, ale i nie dała Jego mglistej intuicji. Zostawiła niepewność i nieukojenie. Nie obaliła anarchii<sup>42</sup>.

Wobec „żywego nie-zaznania Boga” ich relacja z Nim została zredukowana do instynktu, który zastępuje metafizykę. Filozofia dla deistów Susuła przestaje pełnić formacyjną funkcję, nie zobowiązuje do niczego, jest li tylko sprawnością intelektualną, z której od czasu do czasu, gwoździ intelektualnej zabawy, satysfakcji lub frajdy zrobić można użytek:

Może to zabrzmieć śmiesznie – pisał – gdy odważę się powiedzieć, że za całą metafizykę młodych „deistów” starczy tylko ten ślepy instynkt. Ale tak chyba jest. Nie znaczy to przecież, by ci ludzie wyraźnie stronili od metafizyki systemów filozoficznych. Zdarza się dość często, że rudymenty wiedzy metafizycznej włączają świadomie do swego ogólnego wykształcenia, trochę na zasadzie wyrażonej trafnie w *Eugeniuszu Onieginie*: „Nas wszystkich jakoś i na ogół uczono gdzieś tam czegoś tam – więc edukacją, chwała Bogu, nie trudno w świecie błysnąć nam”. Ale dalecy są od tego, by metafizykę systemów uważać za własność swoją, może lepiej – za własność siebie. Posiedli po prostu jeszcze jedną sprawność, na pewno nie ostatnią w hierarchii sprawności, lecz tylko sprawność. Posługiwanie się nią pozostaje właściwie kwestią ochoty, nieledwie kaprysu. Cóż im bowiem szkodzi od czasu do czasu trochę potrenować, walczyć na przykład o Boga argumentów

---

42 Ibidem, s. 1662.

Tomaszowych z interesującym przeciwnikiem? Ktoś, nieświadom ich wewnętrznych rozterek, pomyślałby, że ma przed sobą okaz dzielnego początkującego tomisty. Tymczasem jest to tylko dzielny i sprawny zapaśnik<sup>43</sup>.

„Golemowie metafizyki-sprawności” wzbudzać mogą u deistów podziw, szacunek, kult, nawet solidarność, jednak „nie dają im żadnych rozstrzygnięć istotnych, nie są w stanie niczego zmienić na dnie życia wewnętrznego, nie potrafią skierować ślepego nadal instynktu Boga w swoje własne uporządkowane koleiny”<sup>44</sup>. Ludyczny stosunek do filozofii/metafizyki to jednak nie cynizm. Raczej, przypuszczał Susuł, wyraz ukrytej tęsknoty „za metafizyką posiadaną i jakoś uładzoną”, której nie wyuczy system.

## 6.

Podobnie jak Lefebvre nieufność „młodej inteligencji” wobec „filozofii katolickiej” widział Jan Kłys:

Byłoby poważnym błędem – pisał – gdybyśmy front treści światopoglądowych w Polsce chcieli ująć wyłącznie w podziale dycho-  
tomicznym – na materializm i spirytualizm. To zawężone pole  
widzenia narzuca nam temperatura spięcia światopoglądów, a nie  
rzeczywisty układ. W niewielkiej liczebnie, ale ważnej i czynnej  
grupie inteligencji do głosu dochodzi trzecia postawa – agno-  
stycyzm i indyferentyzm. W swej elitarnej formie wywodzi się  
ona z wartościowych tradycji filozoficznych, reprezentowanych  
np. przez reizm. Ta postawa najbardziej trafia do przekonania  
młodej inteligencji przez swą ścisłość i walory formalne. Trzeba  
tu bowiem przyznać, że język filozofii katolickiej, zwłaszcza me-  
tafizyki, jest wielce udiwniony i stwarza poważne trudności se-  
mantyczne. Toteż trud przebrnięcia przez konwencję metafizyki  
powoduje nieraz zatrzymanie się w połowie drogi, na pozycjach

43 Ibidem, s. 1664–1665, podkreśl. – J.S.

44 Ibidem, s. 1665.

niezdefiniowanych w ramach dychotomicznego podziału, pozycjach, które nie bez oporów nazwałem postawą agnostycyzmu. Nie jest to bowiem postawa człowieka rozkładającego bezradnie ręce przed nieznanym, lecz stanowisko wykluczające realność problematyki przekraczającej świat konkretów. Obawiam się, że ten typ zagadnień nurtujących inteligencję nie jest w praktyce duszpasterskiej dostatecznie opanowany, tak samo jak i konwencja reistycznego języka<sup>45</sup>.

Raz jeszcze przypomnijmy, dokonując drobnej korekty wywodów Kłysa, że właśnie w tym okresie, na początku lat sześćdziesiątych, objawił swój subtelny duszpasterski zmysł oraz publicystyczny talent, niestety na krótko, ks. Witold Marciszewski – filozof starający się wypełnić wskazaną lukę.

## 7.

Dla Haliny Bortnowskiej natomiast „nowa fala” to zjawisko znaczące w polskim katolicyzmie, choć poza katolicyzm oczywiście wykracza. Uważała, że tkwi w niej źródło ideowego fermentu, który powstaje w wyniku zderzenia przeżywanego „kryzysu ideologii” (jej zdaniem zasadniczego i głębokiego) ze zobowiązującymi wymogami tradycji:

Dziś bunt dotyczy wszystkiego, co pachnie ideą, nawet idei buntu. To jest bunt praktyczny na ogół, a nie teoretyczny czy właśnie „ideowy”. Jego wyrazem jest ironiczna pogarda dla idei albo spokojna utrata zainteresowania dla nich. Idee są kosztowne, martwe i zbyteczne. Zmuszają do bezsensownych ofiar, budzą fanatyzm, powodują cierpienia – dzielą, a nie łączą ludzi. A nadto wątpliwe, czy ktokolwiek jest ich szczerym wyznawcą<sup>46</sup>.

45 J. Kłys, [wypowiedź], w: *O współczesnych postawach religijnych w Polsce...*, s. 1618–1619.

46 H. Bortnowska, [wypowiedź], w: *O współczesnych postawach religijnych w Polsce...*, s. 1667.

Uznawszy kryzys ideologii za konieczną formę pokoleniowego samooczyszczenia, Bortnowska zastanawiała się nad jego etycznym aspektem. Jaka jest faktycznie, a jaka może lub powinna być etyka ludzi dotkniętych ideowym kryzysem? Często posądza się ich o relatywizm czy wręcz nihilizm, o ucieczkę od konfliktów moralnych (dylematów, wyrzutów sumienia) w sferę psychologicznych usprawiedliwień. Problemy sprowadza się wówczas do chorób powstających w wyniku społecznego niedostosowania – „nieuznania ze strony środowiska”<sup>47</sup>.

Nie są dla mnie ważne ani analizy, ani propozycje Bortnowskiej w tym zakresie. Dość powiedzieć, że świadoma złożoności problemów, sygnalizowała potrzebę osadzenia sytuacyjnej, „odintelektualizowanej” etyki „nowej fali” (odwołującej się do intuicji, „głosu serca”, a nie zasad) na realistycznym fundamencie metafizycznym. Postulowała przeniesienie na grunt etyki tych metodologicznych ustaleń, które sprawdziły się w odnawianiu metafizyki przez lubelskich tomistów, oraz, jak Wilkanowicz, zalecała wyprawy profesjonalistów poza ich dominium, nawiązanie przez nich kontaktu z „szarą masą» także myślącą i szukającą na swój sposób”. Interesuje mnie natomiast to, jak Bortnowska tłumaczyła przyczyny nieufności wobec zastanych lub podsuwanych filozoficznych treści. Otóż młoda filozofka stwierdzała, z empatią próbując oddać stan świadomości „uogólnionego” nowofalowca, że:

„Nowa fala” dlatego buntuje się przeciw filozofowaniu w etyce, że filozofowanie, pretendując do naukowości, musi razić ludzi posiadających żywe, a zarazem niesprecyzowane, nieuładzone poczucie tajemnicy [tajemnicy „ludzkiego konkretno-osoby” – M.T.]. Musi razić – podobnie jak spekulacje teologiczne czy kazuistyczne werdykty muszą wydawać się zarozumiałym bełkotem, jeśli nie akcentują właśnie tajemnicy. Ludzie tej formacji mogą jeszcze tolerować – jako ciekawostki – pryncypialistyczne dedukcje, mając je za interesujące czasem twory sztuki dla sztuki. Do pasji doprowadza ich natomiast każda wypowiedź, która nawiązując do konkretno, upraszcza go i spłyca. Stąd chyba dąsy na tomizm.

47 Ibidem, s. 1668.

U ich podstawy znajduje się tęsknota i rozczarowanie. Kapitał wysiłku włożony w (bardzo powierzchowne zwykle) poznanie tomizmu nie procentuje. *Philosophia perennis* okazuje się kopciuszkiem, który po ślubie nie zamienia się w królową, pozostaje szary i nieinteresujący. Sądzi się wprawdzie, że królowy realnie nie istnieją – a jednak? Jednak się ich szuka. Tęsknota do oglądania świata jako kosmosu, w kategoriach racjonalnego ładu jest olbrzymia i powszechna, choć zwykle pozbawiona nadziei<sup>48</sup>.

Brak nadziei nie eliminuje oczekiwania na to, co pożądane, choć zarazem uznane za niemożliwe – oto paradoks poznawczego głodu obecny nie tylko, jak się zdaje, w świadomości przeciętnego nowofalowca, lecz w ogóle wpisany w naturę ludzką. Tym bardziej zatem „tomizm »amatorski«, taki, jaki może być w obecnych warunkach potocznie znany – nie spełnia oczekiwań »nowej fali«”<sup>49</sup>. Istnieje zatem rozziw między doświadczeniem moralnym dryfującego w nowej fali konkretnego człowieka a tym, co ma do zaproponowania filozofia w kwestii wyjaśnienia fenomenu moralności i uzasadnienia postaw moralnych. Zwłaszcza tomizm, który i bliiski, i dobrze znany był Bortnowskiej; tomizm wciąż dominujący jako lansowana na przełomie lat pięćdziesiątych i sześćdziesiątych podstawa formacji katolika, mimo, jak widzieliśmy, narastającego syndromu zmęczenia ofertą tego nurtu i poszerzania się filozoficznych oczekiwań inteligencji katolickiej.

## 8.

Z wypowiedziami na ogół dystansującymi się od tomizmu – zastanej „filozofii katolickiej” – kontrastuje w tym samym numerze „Znaku” wywiad udzielony pismu przez Stefana Swieżawskiego w związku z jego powrotem z rocznego stypendium w CNRS w Paryżu. Pracował tam nad problemami, które kilka lat później przedstawił w *Zagadnieniu historii filozofii*. W rozmowie z Władysławem Stróżewskim

---

<sup>48</sup> Ibidem, s. 1673.

<sup>49</sup> Ibidem.

filozof pełen był entuzjazmu i wiary w teoretyczne, ale i formacyjne możliwości tomizmu. Mówił o wielkich zasługach, jakie na tym drugim polu w Stanach Zjednoczonych położył Jacques Maritain:

Nie zawsze był on tam rozumiany właściwie, ale jego prace i wykłady pokazały jednak młodzieży amerykańskiej, czym może być tomizm, jaka jest jego ranga intelektualna. To już jest bardzo wiele i z pewnością wpływ ten okaże się długofalowy. Takie przynajmniej jest zdanie Gilsona, który wpływ Maritaina porównał do dobroczynnego działania lampy kwarcowej, pod którą podkłada się niemowlęta<sup>50</sup>.

Okres naświetlania tomistyczną lampą okazał się jednak zbyt krótki lub szybkie dojrzewanie poddało młodzież amerykańską nie mniej silnym bodźcom stymulującym jej rozwój duchowy w kierunku kontrkulturowej rewolucji drugiej połowy lat sześćdziesiątych, skoro ta, w rozpowszechnionej opinii, przesądziła o losach całej kultury zachodniej w następnych dekadach i ma widoczne konsekwencje do dzisiaj<sup>51</sup>. Z tego punktu widzenia słowa Swieżawskiego świadczą o zawężonej percepcji rzeczywistości społecznej, filozoficznie realistycznej, ale mimo wszystko, wbrew deklaracjom, oderwanej od realiów życia poza „krajem filozofów”<sup>52</sup>.

50 W. Stróżewski, Wywiad z Prof. Stefanem Swieżawskim, „Znak” 1961, nr 90, s. 1701.

51 Zob. A. Bloom, *Umysł zamknięty. O tym jak amerykańskie szkolnictwo wyższe zawiodło demokrację i zubożyło dusze dzisiejszych studentów*, przeł. T. Bieroń, Poznań 1997; A. Jawłowska, *Drogi kontrkultury*, Warszawa 1975.

52 Nie znaczy to, że Swieżawski nie dostrzegał płynących stąd potrzeb, tyle tylko, że prześwietlał związek filozofii i życia światłem bliskich mu filozoficznych idei. Starał się na nie stale odpowiadać w swojej publicystyce, a wyczerpienie na te sprawy wyprowadzać można z jego młodzieńczej działalności w Stowarzyszeniu Katolickiej Młodzieży Akademickiej „Odrodzenie”. Pisał na przykład w szkicu *O potrzebie metafizyki* (1984): „Także w Polsce zauważa się u młodych wielki głód prawdy, autentyczności, tego, co klasyczne w najgłębszym znaczeniu. Mógłbym tu zacytować list robotnika z Wrzeszcza, który po przeczytaniu mej ostatniej książki o św. Tomasz [Św. Tomasz na nowo odczytany – M.T.] zaczął żarliwie studiować filozofię i teologię. Ta afirmacja ze strony młodych i ludu cenniejsza jest od wielu aprobat akademickich, ponieważ jest głęboko autentyczna”, zob. S. Swieżawski, *O potrzebie metafizyki*, w: idem, *Istnienie i tajemnica*, Lublin 1993, s. 44.

## 9.

Spróbuję krótko wskazać elementy wspólne przedstawionych wypowiedzi. Na pewno młodzi publicyści „Znaku” i „Tygodnika Powszechnego” nie moralizują, nie próbują mitygować lub pouczać nowofalowców. To ludzie z tego samego pokolenia, dlatego dobrze ich znają i rozumieją. Nie chcą też zrazić nowofalowców do katolicyzmu w dobie konfrontacji z „naukowym poglądem na świat”. Z empatią – często, ma się nieodparte wrażenie, idealizując – próbują odtworzyć ich punkt widzenia, sytuację, słabości, deficyty i dążenia. Zgodni są co do tego, że abstrakcyjnej filozofii wymyka się konkret (nawet gdy, jak tomizm, deklaruje konkretyzm). Człowiek filozofii konkretystycznej to jednak też abstrakt, to jakiś człowiek konkretny „w ogóle”, teoretyczny, anonimowy, nie zaś konkretny realnie – niepowtarzalny, tu i teraz żyjący, zdezorientowany, nieustannie pod presją wielostronnej ideologizacji, takich czy innych ideologicznych abstrakcji i form ideologicznej poprawności. Rozumieją, że przedstawiciel „nowej fali” nie mieści się w danej mu, wąskiej przestrzeni wolności, że pragnie ją poszerzyć. Szuka więc autonomii, rewindykuje przez ucieczkę od ideologii swoją osobowość. Nie potrafi jednak swojej indywidualności odnaleźć w filozoficznych abstrakcjach. Zestroić własnej perspektywy z uniwersalizującym punktem widzenia filozofii.

Innymi słowy, autorzy przedstawionych opinii próbują rewidować relację: abstrakcyjny system ideowy – jednostka, stając empatycznie po stronie jednostki, z widocznym wysiłkiem zrozumienia jej sytuacji. Okazuje się, że przeciętny przedstawiciel „nowej fali” nie jest zainteresowany doskonaleniem swojego sumienia, osobowości, duchowości za pomocą wytycznych i metod podsuwanych przez ideowe systemy. Przeczuwa, że jego sumienie jest wytworem oddziałującej na niego ideologii i chce się z determinant rozmaitych inżynierii społecznych wyzwolić. Jeszcze inaczej mówiąc, uczestnicy dyskusji na temat ówczesnych postaw religijnych w Polsce rozważają relację ideologia – życie i zdecydowanie stają po stronie życia, przez jego pryzmat patrzą, przeważnie krytycznie, na ideologiczne propozycje.

Ta swoista rewindykacja podmiotowości była czymś zrozumiałym i – jak wspominałem wcześniej – uznać ją można za paralełę

dążeń rewizjonistycznego marksizmu w Polsce, sprowokowaną tymi samymi lub analogicznymi uwarunkowaniami historycznymi: społecznymi, politycznymi, kulturowymi. Zjawisko to, zauważone i diagnozowane w dyskusji jako skutek erozji postaw religijnych w pokoleniu wchodzącym w dorosłość na przełomie lat pięćdziesiątych i sześćdziesiątych, ukazało funkcjonalną słabość tomizmu obserwowanego wówczas z zewnątrz. Jako filozoficzna baza doświadczenia religijnego dla wielu był już nieatrakcyjny, przestarzały, niewystarczający lub po prostu zbędny.

Sobór Watykański II ze swoimi duszpasterskimi dążeniami rewidującymi tradycjonalizm religijny jeszcze bardziej skomplikował sytuację w tym zakresie na skutek odmiennych recepcji jego rezultatów, o czym także była już mowa. Potwierdziło się spostrzeżenie Kołakowskiego, że recepcja dokonuje się zawsze *modo recipientis* – pod dyktando doraźnych/różnych potrzeb światopoglądowych. W środowiskach skupionych wokół „Tygodnika Powszechnego” i „Znaku” (mających wówczas znaczący wpływ na stan świadomości inteligencji katolickiej w Polsce) oczekiwano otwarcia się Kościoła na nowe idee. Różnie je jednak rozumiano. Stanowcze zablokowanie przez Jacka Woźniakowskiego tłumaczenia i wydania przez Znak *Filozofii w dobie soboru* Jerzego Kalinowskiego i Stefana Świeżawskiego jest przykładem tworzącego się w tym czasie pomieszania. Książkę tę – przypomnę relację Świeżawskiego – Woźniakowski uznał za wyraz niezrozumienia ducha soborowych dążeń. Świeżawski natomiast był szczerze przekonany, że skutecznie walczył w komisjach soborowych o należne miejsce filozofii w formacji kapłanów i wychowaniu wiernych oraz że sobór jednoznacznie opowiedział się w tym względzie za „właściwie” rozumianą, niezideologizowaną myślą św. Tomasza z Akwinu<sup>53</sup>. Przekonanie to stało się powszechne w polskim środowisku tomistycznym.

Otóż wystąpienie Tischnera ze *Schylkiem chrześcijaństwa tomistycznego* w styczniu 1970 roku wpisuje się – przypomnę – w te oczekiwania, ale i napięcia potęgowane narastającym i nieskrywanym

53 Zob. na ten temat: J. Kalinowski, S. Świeżawski, *Filozofia w dobie soboru*, Warszawa 1995, s. 13; J. Kalinowski, S. Świeżawski, *Rozmowa o filozofii w okresie Soboru (fragmenty)*, „Znak” 1965, s. 939–955.

rozczarowaniem świeckich odnośnie do tempa wprowadzania w życie ustaleń soboru. Symptomatyczny wydaje się również w tym kontekście głośny artykuł Jerzego Turowicza *Kryzys w Kościele* ze stycznia 1969 roku, który (nie bez kontrowersji – *vide* reakcja Kisiela) przenosił w polską rzeczywistość atmosferę posoborowych rozczarowań i dyskusji, rejestrowaną w prasie zachodniej<sup>54</sup>. Późniejszą polemikę Tischnera z tomizmem wyprowadzić można w sensie genetycznym z tych właśnie doświadczeń – rozczarowań i nadziei, ale i z przedstawionych głosów *O współczesnych postawach religijnych w Polsce*.

## 10.

Z powodów szeroko przedstawionych wcześniej polscy tomiści kontestowali propozycje Tischnera. Ale i poza tym środowiskiem reakcje wzbudzały one różne. Przypomnę choćby polemikę filozofa z Turowiczem z 1974 roku oraz recenzję *Myślenia według wartości* autorstwa Marcina Króla, który obok walorów eseistyki Tischnera wskazywał również jej słabe strony. Entuzjastycznie natomiast o *Myśleniu...* i *de facto* o całokształcie publicystyki filozoficznej jego autora rozpisywał się Andrzej Kijowski – literaturoznawca, eseista oraz felietonista „Tygodnika Powszechnego”, ważna postać krakowskiej szkoły krytyki literackiej, uformowanej na seminarium Kazimierza Wyki w latach pięćdziesiątych. Kijowski spojrzał na pisanstwo Tischnera w optyce właściwej dla szkoły krakowskiej. Rozpatrywał je nie w perspektywie filozoficznej w sensie ścisłym (nie miał do tego odpowiednich kompetencji), lecz jako filozoficzno-religijną reakcję na realia polskiego życia społecznego, w tym intelektualnego, lat sześćdziesiątych i siedemdziesiątych. Akcentował jego społeczne zaangażowanie oraz psychologiczną wrażliwość.

W składających się w jedną całość artykułach: *Czytając Tischnera. Polskie bóle. Cz. 1* („Tygodnik Powszechny” 1983, nr 43, s. 1, 7) oraz *Czytając Tischnera. Wiara i rozum. Cz. 2* („Tygodnik Powszechny”

54 Zob. uwagi i komentarz do tego tekstu w: J. Żakowski, *Trzy ćwiartki wieku. Rozmowy z Jerzym Turowiczem*, Kraków 1990, s. 115–116.

1983, nr 44, s. 4) Kijowski dostrzegł w autorze *Myślenia...* filozofa polskiego bólu. Nie zaryzykuję analizy odczytania Tischnerowskiej koncepcji „polskich bólów”, którego dokonał Kijowski; nie podejmę się także analizy tych refleksji krakowskiego krytyka, których tematem był uniwersalny sens owych bólów: na przykład sens „bólu niespełnienia”, z którego rodzić ma się „polska nadzieja” i „polska Utopia” jako rodzaj egzorcyzmu. Nie czuję się przygotowany, aby za Tischnerem i Kijowskim zastanawiać się, „o jakim bólu człowieka informuje ból Polaka, czym pożywi się filozofia człowieka puszczona na polskie pastwiska”. Kijowski podjął próbę współmyślenia z Tischnerem, na przykład twórczej recepcji *Chochola sarmackiej melancholii*, idącej w stronę zrozumienia polskiej/chochole „obolałej duszy”, polskiej mentalności religijnej. Stawiał przy tej okazji ważne, jak się zdaje, pytania: „Czy katolicyzm polski będzie składnikiem polskiej Utopii, czy polskiego realizmu? Jaki będzie polski katolicyzm i powszechny katolicyzm końca wieku i końca millenium?”. Zadowolę się w tym miejscu próbą wskazania – z interesującego mnie punktu widzenia – kierunku owego współmyślenia, jako wypowiedzi filozoficznego laika czytającego z niekłamanym zaangażowaniem oraz entuzjazmem filozofa.

W kontekście przywołanych właśnie pytań nie zaskakuje na pewno, że polemikę Tischnera z tomizmem (chrześcijaństwem tomistycznym) uznał Kijowski za jedną z najświetniejszych partii *Myślenia według wartości*. Obficie cytował, zwłaszcza *Schylek chrześcijaństwa tomistycznego*, interpretował, rozwijał myśli autora, parafrazował je. Stawiał otwarte pytania, w rodzaju tych przytoczonych wyżej, którymi prowokował czytelnika do aktualizującej lektury. Eksponował w omawianych tekstach temat różnych postaci kryzysu świadomości religijnej, a w zasadzie nawracających kryzysów chrześcijaństwa, uwalniania się od skostniałych jego form i szukania nowych form kontaktu wiary i rozumu. Zastanawiał się również, *pro domo sua*, czy wiara i rozum szukają się nawzajem i kiedy im do siebie najbliżej, w co on sam – Kijowski – w istocie wierzy. W dociekaniach na ten temat wspierał się refleksją Tischnera, która wzywać miała do rewolucji/przebudzenia sumień.

Otóż konfrontując etos własnej działalności twórczej z etosem twórczości/myślenia Tischnera, Kijowski pisał: „Rzeczą filozofa,

moralisty i duszpasterza jest opowiadać o świecie wartości. Rzeczą pisarza, historyka, publicysty jest opowiadać o wyczynach diabła”<sup>55</sup>. Nie krył się też ze swoim czytelnicznym zachwytem:

Wspaniałym pisarzem jest ks. Tischner. Czytając jego książki, mam wrażenie, że chodzę po rozległej, przez wiele lat wznoszonej budowli – tyle tam pięter, korytarzy, skrzydeł – tyle doświadczeń, tyle inspiracji, tyle perspektyw. [...] Jest to pisarz humanista w służbie ludzi i w służbie Kościoła. Kto widział ks. Tischnera mówiącego od ołtarza w kościele św. Anny w Krakowie do ludzi wypełniających wszystkie nawy [...] zasłuchanych, zamyślonych, jakby snujących własne myśli do wtóru słowom dobiegającym z głośników, zrozumie natychmiast wszystkie odniesienia do „bólu”, do „wołania o ratunek”, do „dobrej woli”. Myśl Tischnera idzie różnymi drogami, ale jest jedna: że świat człowieka – dobry i zły – jest obrazem Bożych objawień. [...] Myśl Tischnera wypowiada się w wielu stylach: systematycznego wykładu, eseju, homilii, polemiki, publicystyki, zbliża się do granic jakiejś poezji, często migocze w niej ironia. A przez wszystkie jego świetne style przebija jeden najważniejszy: ten, w którym bije spokojne, regularne tętno Kościoła. Tischner pyta i szuka jak pisarz i humanista: odpowiada jak kapłan<sup>56</sup>.

## 11.

Bardziej powściągliwie, z nieco większym dystansem podzielał te oceny Jerzy Turowicz. Pytany przez Jacka Żakowskiego o swoje filozoficzne sympatie, określił się jako wyznawca realizmu filozoficznego (ale przeciwnik „kanonizacji tomizmu”), który pozostając w sporze z Tischnerem, nie przekreśla idealizmu:

Jestem [...] wielbicielem pisarstwa Tischnera, który – przepraszam, powiem brutalnie – jest, moim zdaniem, znacznie lepszym

55 A. Kijowski, *Czytając Tischnera. Wiara i rozum. Cz. 2*, „Tygodnik Powszechny” 1983, nr 44, s. 4.

56 Ibidem.

literatem niż filozofem. Tischner jest przede wszystkim znakomitym kaznodzieją, wspaniale pisze, jego polszczyzna jest piękna i jędrna. Także myślowo wydaje mi się bardzo ciekawy, zapładniający<sup>57</sup>.

Większy problem natomiast z pisarstwem Tischnera z dekady polemik z tomizmem zgłaszał Michnik:

Ja sam – mówił w rozmowie z Tischnerem i Żakowskim – miałem kłopoty z twoimi tekstami. Jeszcze w *Myśleniu według wartości*, które ktoś przysłał mi do więzienia, kiedy siedziałem po stanie wojennym, twój język był niezwykle trudny. Z przeczytaniem niektórych tekstów miałem czysto językowe problemy. Ożywiały cię tylko polemiki. Kiedy wdawałeś się w spór, zaczynałeś pisać językiem klarownym i jasnym<sup>58</sup>.

Zakładam, że Michnikowi nie sposób przypisać hermeneutycznych deficytów, toteż jego opinia – szczerza, wpływająca z właściwego mu krytycyzmu – daje do myślenia, gdy rozważać ją w kontekście nieprofesjonalnej recepcji twórczości filozofów. Okazuje się, że sprawa filozoficznego języka umożliwiającego dostęp do współczesnego człowieka jest skomplikowana, że trudno tu o patent, znacznie łatwiej natomiast o subiektywną tylko pewność, że takim językiem się włada lub że się go rozumie. Więcej bowiem, zdaje się, zależy w tej materii od zmiennych oczekiwań, przypadkowych kompetencji lub sytuacyjnego entuzjazmu odbiorcy niż od talentów autora dostrajanych do wyobrażeń na temat modelowego czytelnika jego tekstów.

## 12.

Zgodzić się natomiast trzeba z całą pewnością z Turowiczem co do zapładniającej siły wypowiedzi autora *Myślenia według wartości*,

57 J. Żakowski, *Trzy ćwiartki...*, s. 23.

58 A. Michnik, J. Tischner, J. Żakowski, *Między Panem a Plebanem*, Kraków 1965, s. 65.

aczkolwiek dotyczy to przede wszystkim kręgów, w których filozof cieszył się uznaniem. Przywołane na przykład wcześniej, choć w innym kontekście, uwagi Zbigniewa Stawrowskiego o życiu i dziele Tischnera, zatytułowane *Dobre było*, uświadamiają siłę argumentu z autorytetu, który nie potrzebuje merytorycznego umocowania. Otóż w polemice z tomizmem (cenionej, jak widzieliśmy, za klarowność) jako przykład opresywnych praktyk kościelnych o tomistycznym rodowodzie Tischner wskazywał zakaz pochówku samobójców. Z pełnym zrozumieniem dla tego stanowiska cytuje Stawrowski słowa Tischnera:

Z tomistycznego punktu widzenia – pisał po latach Tischner, komentując *Schylek...* – samobójcy nie wolno było urządzić katolickiego pogrzebu, bo przed śmiercią nie wykazywał oznak skruchy. W tomizmie nie ma pojęcia autentyzmu – pomija on fakt, że świadomość ludzka może być zakłamaną, iluzoryczną. Podobna trudność była ze spowiedzią, z przepisem: „wymagać oznak skruchy”. Tomizm nie bardzo wie, czym jest nawrócenie. Traktuje je jako zastąpienie jednego poglądu drugim, a nie jako głęboką przemianę osobowości<sup>59</sup>.

Filozof wypowiadał się na ten sam temat również w rozmowie z Michnikiem i Żakowskim. Ten ostatni, wyraźnie przejęty jego narracją, dopytywał, czy on sam odmawiał rodzinom pochówków samobójców, uspokojony zaś w tej kwestii, zauważał:

Niezwykłe jest to, jak pozornie abstrakcyjne filozoficzne poglądy setki lat po ich sformułowaniu kształtują materię ludzkiego życia, determinują losy osób, które może nigdy nawet nie słyszały imienia ich autora. Właściwie dopiero tu widać, jak groźną i dalekosiężną bronią mogą być pozornie ulotne myśli czy słowa<sup>60</sup>.

59 Cyt. za: [http://www.tischner.org.pl/zbigniew-stawrowski/dobre\\_bylo](http://www.tischner.org.pl/zbigniew-stawrowski/dobre_bylo) (dostęp: 17.12.2022).

60 A. Michnik, J. Tischner, J. Żakowski: *Między Panem a Plebanem...*, s. 117–118.

W rzeczy samej, tyle tylko, że nie trzeba szukać aż tak odległych przykładów oddziaływania na życie ulotnych myśli lub słów. Oto fragment dalszych wyjaśnień Tischnera, następujących po uwadze Żakowskiego:

Tak, a na gruncie augustiańskim sprawy wyglądały zgoła inaczej. Bo Święty Augustyn powtarzał za Świętym Pawłem, że „dobra, którego chcę, nie czynię, a czynię zło, którego nie chcę”. To znaczy, że człowiek może zrobić zło, ale to człowiek nieszczęsny, bo dobra, którego chciał, nie czynił. Na ogół mówi się, że u Augustyna jest konflikt platoński między ciałem i duchem. [...] Tymczasem w *Wyznaniach* Augustyn pisze, że kiedy duch rozkazuje ciału, ono jest posłuszne... [...] A kiedy duch rozkazuje samemu sobie, to bywa, że się sobie sprzeciwia. [...] Tę opozycję Augustyn wprowadza we wnętrze ducha, który nie chce chcieć, chciałby i nie chce zarazem, ma jakby dwie wole. Ta konstrukcja później zupełnie zanikła pod wpływem tomizmu, który mówił o grzechu „świadomym” i „dobrowolnym”, natomiast nie stawiał pytania, czy człowiek czyni „szczerze”, „z głębi siebie”, „autentycznie”<sup>61</sup>.

Problem w tym, że Tischner nie wskazywał, jakie to elementy doktrynalne tomizmu stoją za tak bezdusznymi praktykami, jak odmowa pochówku samobójcy, ograniczył się do stwierdzenia „oczywistego” związku. W tym zaś przypadku, warto zauważyć za znawcami tematu, że praktyka, o której mowa, regulowana przepisami Kodeksu prawa kanonicznego, ma genetyczne ugruntowanie w epoce przedtomistycznej – w dekrete Gracjana z 1140 roku<sup>62</sup>. Owszem, Akwinata określa samobójstwo jako grzech śmiertelny, ale to samo – wbrew wyraźnym sugestiom Tischnera – jednoznacznie uczynił o wiele wcześniej, bodaj jako pierwszy filozof chrześcijański, właśnie św. Augustyn w *De civitate Dei*. Samobójstwo utożsamia on z wykroczeniem przeciw piątemu przykazaniu i piętnuje jako czyn grzesznika odrzucającego pokutę (archetypowym

61 Ibidem, s. 118–119.

62 Zob. T. Szwagrzyk, *Samobójstwo i pogrzeb kościelny*, „Ruch Biblijny i Liturgiczny” 1961, nr 14, s. 232–242.

przypadkiem Judasz)<sup>63</sup>. Reakcja Żakowskiego pokazuje, że idee i poglądy wygłaszane przez niekwestionowany autorytet rzeczywiście mają konsekwencje, zwłaszcza gdy wpisują się w spektrum doraźnych oczekiwań.

### 13.

Entuzjazmu Kijowskiego ani uznania Turowicza, Michnika czy Żakowskiego w stosunku do pisarstwa Tischnera nie podzielał Tadeusz Szyma. Niecałe trzy lata po publikacji w „Tygodniku Powszechnym” wywiadu z Tischnerem – *Pracujemy w sercu kultury* – w drugim obiegu (na łamach „13. Pisma Chrześcijańsko-Liberalnego”<sup>64</sup>, wydawanego przez Oficynę Liberum Veto stworzoną przez środowisko, którego główną postacią był Mirosław Dzielski) ukazał się jego obrazoburczy artykuł *Anty-Tischner, czyli praca nad myśleniem*. Tekst ten, tak jak to miało miejsce w przypadku recenzji Króla oraz Kijowskiego, zawierał ocenę generalną działalności publicystycznej filozofa z Łopusznej, którą sprowokowało *Myślenie według wartości*. Różnił się od nich jednak zasadniczo – ocena była jednoznacznie krytyczna, aspektowo wręcz negatywna.

„Skąd bierze się brak intelektualnego oporu wobec pisarstwa Tischnera przeważającej części środowiska intelektualnego Krakowa?” – pytał Szyma, wyrażając w ten sposób już w punkcie wyjścia swoje polemiczne nastawienie. Szukając na nie odpowiedzi, skupił się na charakterystyce oraz analizie stylu pisarstwa – *ergo* myślenia tytułowego bohatera, które ten zaprezentował kilka tygodni wcześniej w artykule *Uświęcenie pracy* („Tygodnik Powszechny” 1983, nr 45, s. 1, 7). Świadomy, że nie przekona zelotów otaczających filozofa, ale i pełen nadziei, że skłoni go do krytycznej autorefleksji, prowokował

63 Augustyn, *Państwo Boże*, przeł. W. Kubicki, Kęty 2015, s. 41, 45–46. Przywołuję za: J. Smakulska, *O nieracjonalności potępienia samobójstwa w poglądach Davida Hume’a i Jamesa Hillmana*, „Ruch Filozoficzny” 2020, nr 3, s. 205–206.

64 T. Szyma, *Anty-Tischner, czyli praca nad myśleniem*, „13 [Trzynastka]. Pismo Chrześcijańsko-Liberalne” 1984, nr 1, s. 2–4. Na temat samego pisma zob. B. Cała, E. Zajac, *Encyklopedia Solidarności*, <https://encysol.pl/es/encyklopedia/hasla-rzeczowe/13004,13-Trzynastka.html> (dostęp: 16.04.2024).

sarkazmem swoich uwag, licząc na dyskusję. Oczywiście doceniał działalność Tischnera, ale zamierzał nakłonić go do rzetelnego odgrzywania przyjętej roli autorytetu. Wskażę kluczowe elementy tej oceny.

Szyma pisał o proteuszowym idiomie narracyjnym autora *Myślenia według wartości*:

Otóż Tischner porusza się z pełną swoistego uroku swobodą po niczych pograniczach literatury i filozofii, a czyni to w sposób wystarczająco efektowny, by bez reszty uwieść dyletantów, na tyle zawiły, by zwieść czytelnika o jakim takim przygotowaniu filozoficznym oraz dostatecznie bezładny, by kompetentnych krytyków odwieść od chęci podjęcia zasadniczej polemiki<sup>65</sup>.

Jego „gnostycki styl filozofowania”, „opalizujący znaczeniami” uznał za „niepodatny na racjonalne analizy”. To zatem, czym zachwycił się Kijowski, wzbudzało zakłopotanie i niepokój autora *Anty-Tischnera...* odnośnie do wywieranego na publiczność wpływu:

W warunkach kompletnej dowolności semantycznej i zupełnej arbitralności ogólnikowych sądów wszelka dyskusja staje się właściwie niemożliwa, nieuchronnie bowiem musi się zamienić w żmudne i nudne dłubanie w słowach, ciągle „łapanie za język” elokwentnego mówcy, pedantyczne tropienie sprzeczności, sensów i bezsensów. W przypadku poetyki, która wzbudza nie tylko mój, na szczęście, tak gwałtowny sprzeciw, jest to o tyle bardziej jeszcze kłopotliwe, iż słówka owe pięknie obracane są nieustannie w sosie własnym, czyli właściwej im otoczce emocjonalnej budzącej na ogół bardzo pozytywny rezonans w „sercach i umysłach”. Komu więc co się śni albo w duszy gra, to mu się kojarzy – wszystko ze wszystkim najzupełniej dowolnie, a niektórzy nawet doznają wrażenia iluminacji<sup>66</sup>.

Otwartym asocjacionizmem tłumaczył Szyma fenomen popularności „filozoficznego gawędziarstwa” Tischnera. Jego uwagi – wymagającego laika – na temat doznanych rozczarowań, ale i oczekiwań

65 Ibidem, s. 2.

66 Ibidem.

wobec autora tak silnie oddziałującego na otoczenie można jednak przekierować dalej i zaadresować do innych filozofów, którzy zaangażowali się w omawianą tu dyskusję. Uświadamiają bowiem kwestię odpowiedzialności za wypowiedziane w szerokiej przestrzeni publicznej słowo profesjonalisty oraz realność różnych oczekiwań i reakcji publiczności. Czytamy bowiem:

Jeżeli wszelako ośmielam się wytykać poznawcze fałsze komuś, kto tyle mówi o prawdzie, niejaką szkodliwość społeczną piewcy wspólnego dobra, skłonność do kiczu – wymownemu miłośnikowi piękna, to czynię to przecież w dobrej wierze i w trosce o te same wartości, o których „Amicus Józek” nieustannie rozprawia. Czynię to w imię nadziei, że najostrejszy, ale uczciwy spór może być owocniejszy od bezmyślnego cmokania z podziwu i że przeciwstawienie się obezwładniającej presji obiegowych opinii pozwala czasem rozwiązać szkodliwe pozory. Czynię to zarazem w przekonaniu, że nadziei – za której orędownika Tischner uchodzi – nie sposób opierać na lekceważeniu dwuwartościowej logiki, na iluzjach i nieporozumieniach ani też na uwodzicielskim czarze tajemniczo wieloznacznych lub mętnych zgół konceptów językowych. Ścisłość rozumowania, dyscyplina myślowa, precyzja semantyczna były zawsze najpewniejszym orężem człowieka poszukującego prawdy i pragnącego się nią d z i e l i ć z i n n y m i, zaś w czasach totalnej dezorientacji i powszechnego pomieszania języków – są ostoją jedyną. I nawet nawiedzeni teozofowie, szczęśliwcy obdarzeni łaską „widzenia”, nie mówiąc już o wybrańcach fenomenologach dysponujących niesprawdzalnym niestety patentem na prywatny wgląd w „istotę rzeczy” – jeśli rzeczywiście chcą powiadamiać bliźnich o swych własnych rewelacjach poznawczych, zobowiązani są do respektowania elementarnych reguł międzyludzkiej komunikacji. Zarówno wtedy, gdy zalecają się do filozoficznej gawiedzi jako gawędziarze i lirycy, jak i wtedy, gdy spisują dla elity profesjonalistów ezoteryczne dysertacje akademickie<sup>67</sup>.

---

67 Ibidem, podkreśl. – T.S.

Artykuł Szymy kończyło anonimowe z konieczności posłowie redakcji, która zidentyfikowawszy się z tekstem, poszerzyła jego perspektywę, wskazując na niepokojące uwarunkowanie zewnętrzne problemu/fenomeny Tischner, narzucające na polskie życie intelektualne pierwszej połowy lat osiemdziesiątych niebłahe dodatkowe ograniczenia. W odredakcyjnej nocy czytamy o filozofie:

Mianowicie autor [Tischner – M.T.] posiadał szeroko uznany i ogromny autorytet. Jest osobą duchowną i jako taka czerpie z autorytetu Kościoła; wiadomo, że jest w bliskich związkach z Ojcem Świętym, [...] widziano w nim nieoficjalnego kapelana Solidarności; posiada rozgałęzione kontakty międzynarodowe, jest dziś jednym z głównych piór „Tygodnika Powszechnego”, pisma o wielkim i zasłużonym autorytecie, a wreszcie – posiada charyzmę kaznodziei i mówcy panującego nad tłumami ukołysanymi brzmieniem jego głosu i ujętymi czarem jego osoby. Jednakże, choć wszystkie te czynniki wiążą się mało lub wcale z jakością filozofowania Józefa Tischnera, to obecne w głowach czytelników wpływają silnie na odbiór jego tekstów. Tak znaczne nagromadzenie duchowych i światowych czynników autorytetu obezwładnia, a nawet napawa lękiem potencjalnych oponentów, a wielu nieuzbrojonych intelektualnie czytelników przekonuje o nieomyślności autora, o jego intymnych związkach z Prawdą przez wielkie P<sup>68</sup>.

Zauważono i chciano zatrzymać, jak się zdaje szczerze, postępujący proces deracjonalizacji „Tischnerowskiego dyskursu”. Wspominano polemiki Tischnera z tomistami, z Gawrońskim i Demborogiem – „spór o pewne sądy”, w którym obie strony „zdawały się – przynajmniej początkowo – mówić tym samym lub co najmniej przekładalnym językiem”. Ten czas jednak minął:

Dziś Józef Tischner mówi językiem coraz bardziej prywatnym (przy czym język ów, formalnie, tj. pod względem składni i słownictwa na ogół prosty, fałszywie sugeruje prostotę i oczywistość treści), jego wywód rezygnuje z przesłanek i wniosków na rzecz

---

68 Ibidem, s. 3–4.

ciągu asocjacyjnego, złożonego z całkowicie swobodnych, prywatnych skojarzeń autora, a głosząca pochwałę dialogu filozofia staje się skrajnie monologiczna. Trudno zatem dyskutować z tezami – można hołdowniczo i ogólnikowo komentować całości tego filozofowania – jak czynili niedawno Marcin Król i Andrzej Kijowski w „Tygodniku Powszechnym”, lub frontalnie zaatakować metodę, na co odważył się Tadeusz Szyma, wskazując, że łącznie może ona doprowadzić do przykrej bzdury i szkodliwego zamętu w młodych zwłaszcza umysłach. [...] Taka sytuacja iluzyjnego lub obezwładniającego działania czynników pozaintelektualnych, po-niekąd koniunkturalnych, w życiu umysłowym jest dla tego życia wysoce niezdrowa<sup>69</sup>.

Nie chodzi, jak zapewniała redakcja „13”, o zakwestionowanie autorytetu Tischnera – filozofa, kapłana, organizatora rozmaitych przedsięwzięć naukowych (na ten temat nie chciano się wypowiadać). Żałowano jednak, że katarktyczny tekst Szymy nie ukazał się na łamach „Tygodnika Powszechnego”, stwierdzano bowiem, że jest:

niemal narodowym nieszczęściem, że ów człowiek, co stał się instytucją, i to w sytuacji powszechnego głodu autorytetu, filozofuje tak chaotycznie i tak mętnie, karmi nas heglowsko-marksistowskimi miazmatami i tym samym pozbawia rzetelnego intelektualnego rynsztunku. Dlatego – oświadczała redakcja – kwestionujemy tischneryzm jako metodę myślenia, [...] przestrzegamy przed zjawiskiem pomieszania płaszczyzn autorytetu [...], wreszcie – chcemy oczyszczenia atmosfery<sup>70</sup>.

#### 14.

W podobny sposób kilka lat później, aczkolwiek już znacznie bardziej powściągliwie, choć z wyczuwalną dozą rozczarowania, ocenił pisarstwo Tischnera Marek Adamiec – literaturoznawca, często

---

69 Ibidem.

70 Ibidem, s. 4.

publikujący w latach osiemdziesiątych w „Res Publice”. W recenzyjnym eseju *Kilka prawd oczywistych Józefa Tischnera* odniósł się do jego publicystyki z lat 1980–1983, zebranej w zbiorze *Polska jest Ojczyzną. W kręgu filozofii pracy* (Paris 1985)<sup>71</sup>. Patrzył na nią okiem wymagającego czytelnika o szerokich jak na literaturoznawcę przystało horyzontach filozoficznych; okiem laika jeszcze niezmuconego filozofią. Otóż zaniepokoił go u „myśliciela o światowej sławie” między innymi polonocentryzm ocierający się o mesjanizm i „apologia tzw. zdrowego, chłopskiego rozumu, co w wypadkach skrajnych prowadzi nawet do lekceważenia dorobku filozofii światowej”. Także lekceważenie czytelnika, do którego realnie Tischner docierał przez mitologizowanie „szarego człowieka”, przyjęta „logika autorytetu”, przytłaczający nadmiar metafor. Oczekiwał po recepcji książki o „niepoślednim znaczeniu” czegoś więcej niż sprowadzenia jej do katechizmu („A taki typ lektury – zauważył – towarzyszy od lat kolejnym publikacjom autora *Polskiego kształtu dialogu*”<sup>72</sup>). Opierał się prowokowaniu czytelnika do opowiedzenia się za prezentowanym stanowiskiem lub przeciw niemu. *Tertium datur est* – pisał Adamiec, zgłaszając swoje wątpliwości w trosce, aby książka Tischnera nie pozostała w pamięci czytelnika jako „źródło kilku formuł kamieniejących we frazes i kilku poetyckich metafor”, chciał czytać ją jako dzieło otwarte – po prostu jako głos w dialogu, „etap w »pracy nad pracą«”<sup>73</sup>.

Przedstawione przykłady funkcjonalnej recepcji skłaniają do sformułowania wniosku generalnego, choć obciążonego oczywiście (jak wiele innych w tej pracy) z konieczności niezawodnością indukcji. Bez względu na to, czy filozofowie powodowani byli w swoich dążeniach poznawczych głodem wiedzy (*scire propter scier*), czy też miłością bliźniego (*scire proptere amare*), na płaszczyźnie publicystycznego oddziaływania osiągnęli podobny – na ogół mierny efekt formacyjny. Ich propozycje, jeśli wychodzili z nimi w formie dostosowanej do percepcyjnych możliwości konkretnego człowieka,

71 M. Adamiec, *Kilka prawd oczywistych Józefa Tischnera*, „Res Publica” 1988, nr 2, s. 140–142.

72 Ibidem, s. 142.

73 Ibidem, s. 141.

spotykały się z jego strony ze zróżnicowanym, choć na ogół powściągliwym przyjęciem. Owszem, towarzyszyło im czasem zaciekawienie i entuzjazm, częściej jednak niedowierzanie w efektywny i długofalowy wpływ na życie, który realnie ograniczony był do odosobnionych przypadków.

## Zakończenie

# Niezdolność do rozmowy

Dialog w sprawach ważnych jest wychodzeniem poza sferę bezpiecznej subiektywności. I zawsze wiąże się z ryzykiem. W 309. numerze „Znaku” z marca 1980 roku Józef Tischner – przypominę – opublikował ważny, by nie powiedzieć: profetyczny esej *Myślenie o ethosie społecznym*. Retorycznie odnotowywał w nim brak w „naszej polskiej i chrześcijańskiej kulturze” „przedłużenia” w filozofię społeczną z prawdziwego zdarzenia, zdolną odbić i ukształtować „nasz dzisiejszy społeczny ethos”<sup>1</sup>.

Wątpliwości – choć nie ma o tym mowy wprost – dotyczyły również, a może i przede wszystkim, tomizmu jako wiodącej orientacji w tradycji intelektualnej polskiego katolicyzmu, a intencją tekstu było wejście na drogę wypełnienia stwierdzonej luki<sup>2</sup>. Układem odniesienia dla poszukiwanej opisowo-aksjologicznej refleksji nad życiem społecznym uczynił Tischner św. Augustyna i Hegla. Poprzeczka zawisła zatem rzeczywiście wysoko. Tak wysoko, że rodzime dokonania – jakkolwiek je oceniać – znalazły się poza polem widzenia spoglądającego w te wyżyny filozofa. Odnotujmy jednak, że pod koniec 1980 roku ukazała się w PAX-ie obszerna książka Jerzego Gałkowskiego – etyka z KUL-u – *Praca i człowiek*, której Tischner oczywiście nie mógł znać, gdy pisał *Myślenie...*, ale której bibliografia skłania do pewnej rewizji jego przeświadczeń, stwarzających w niezorientowanym czytelniku wrażenie pustki. Okazuje się, że na temat pracy oraz życia w polskim kontekście społecznym pisał wcześniej mentor Tischnera – Karol Wojtyła, pisał Czesław Bartnik, sam Gałkowski oraz prymas Stefan Wyszyński; wspomnieć można również o Janie Piwowarczyku, personalistach z „Więzi”, publicystach „Tygodnika Powszechnego” takich, jak: Stefan Kisielewski,

---

1 J. Tischner, *Myślenie o ethosie społecznym*, „Znak” 1980, nr 309, s. 299–300.

2 Stanowiła je z pewnością głośna *Etyka solidarności*, później *Polska jest Ojczyzną* oraz *Homo sovieticus* i *Spowiedź rewolucjonisty*.

Jerzy Turowicz czy Stanisław Stomma, a także przypomnieć książki Anny Morawskiej, Juliusza Eski, Tadeusza Mazowieckiego czy Janusza Zabłockiego. Nawet jeśli odmówić ich tekstom statusu preliminariorów do filozofii społecznej „z prawdziwego zdarzenia”, zdolnej przyczynić się do odzwierciedlenia i kształtowania współczesności – gdzież im tam do Hegla lub św. Augustyna – to istniała możliwość współmyślenia. Nie chodzi tu, zaznaczam, o porównywanie i ocenę propozycji, rozstrzyganie, co było, a co nie było filozofią społeczną z prawdziwego zdarzenia, i co to w istocie ma znaczyć, lecz o samą gotowość do spotkania, dialogu z Innym, współmyślenia o wspólnych sprawach. Pisał wszak Tischner w *Myśleniu...*, że „płynące z nadziei zaangażowanie polega na spełnieniu twórczej syntezy przeszłości z przyszłością”<sup>3</sup>.

W tym samym numerze krakowskiego miesięcznika blok *Z myśli współczesnej* poświęcono hermeneutyce Hansa-Georga Gadamera, publikując krótki esej filozofa, którego tytuł zapożyczyłem – *Niezdolność do rozmowy*. Tematem szkicu była *niezdolność do rozmowy*, „która nie rozpoznaje sama siebie”. Píše Gadamer:

Ma ona typową postać: człowiek nie dostrzega jej u siebie, lecz u innych. Powiada się „z tobą nie można mówić”. U drugiego człowieka zjawia się wtedy poczucie czy też doznanie, że jest on nierozumiany. To każe mu natychmiast zamilknąć lub z goryczą zacisnąć wargi. O tyle więc „niezdolność do rozmowy” jest w ostateczności diagnozą, którą stawia ten, kto nie wprowadza siebie do rozmowy, w szczególności ten, komu nie udało się nawiązać rozmowy z drugim człowiekiem. Niezdolność drugiego partnera jest zawsze niezdolnością pierwszego<sup>4</sup>.

Ma ona aspekt subiektywny – niezdolność do słuchania, i obiektywny – brak wspólnego języka. Rzeczywiście, główni adwersarze omawianych dyskusji przez dekadę wzajemnie reagując na własne

3 J. Tischner, *Myślenie...*, s. 295; zob. także uwagi na temat warunków „domoroślej filozofii społecznej” na s. 299.

4 H.-G. Gadamer, *Niezdolność do rozmowy*, „Znak” 1980, nr 309, s. 375.

publikacje, jakby nie zauważyli, że zamknięci są szczelnie w kre-  
dowych kołach własnych opcji. Dzieliło ich w istocie wszystko.

W odniesieniu do Tischnera postawę selektywnej otwartości na inność trafnie uchwycił, jak się zdaje, Piotr Nowak. W swoich „trzech słowach” o Tischnerze, opartych na doświadczeniach osobistych z nim spotkań, pokazuje, że wybitny polski filozof dialogu – „uczeń Levinasa” – pięknie wprawdzie spekulował na temat „spotkania” w *Filozofii dramatu* lub w *Sporze o istnienie człowieka*, ale miewał problemy, gdy spotykał się z Innym, inaczej myślącym w rzeczywistości<sup>5</sup>. A właśnie realne, a nie spekulatywne spotkanie z kimś takim jest autentycznym wyzwaniem i zarazem probierzem wyznawanej filozofii. Prowokowane, chętnie podejmowane, a nieudane „próby kontaktu” z polskim tomizmem w latach siedemdziesiątych potwierdzają trafność tego spostrzeżenia. Filozof z Łopusznej pisał obszernie o *Polskim kształcie dialogu* z marksizmem, sam go kontynuował między innymi w epickiej rozmowie *Między Panem a Plebanem* z liderem „lewicy laickiej” Adamem Michnikiem, wymoderowanej przez Jacka Żakowskiego na „żywoty równoległe”. Nie dostrzegł jednak, że bardzo blisko niego, w polskim polu intelektualnym, w obrębie polskiego katolicyzmu realnie Inni i Obcy (nawet jeśli pisać ich z małej litery) byli dlań właśnie tomiści. Dla ich „inności” i „obcości” nie miał zrozumienia, wykluczał ich z przestrzeni własnego myślenia „do przodu”, mimo że byli ważną częścią świata, który aktywnie swoim oddziaływaniem zmieniał. Rozmowa z Michnikiem tocząca się na początku lat dziewięćdziesiątych uświadamia, że filozof nie skorygował swojej percepcji tomizmu i „katolicyzmu tomistycznego”. Co ciekawe, wtórujący mu na ogół Michnik potrafił, a nie potrafiło wielu sympatyków Tischnera, docenić jednak rzeczników tomizmu<sup>6</sup>.

5 P. Nowak, *Filozofowie (w trzech słowach)*, Warszawa 2022, s. 279–283.

6 Zob. A. Michnik, J. Tischner, J. Żakowski, *Między Panem a Plebanem*, Kraków 1995, s. 198. Mówił Michnik (nie tylko tutaj eksponując życiowe i intelektualne paralele, łączące go z interlokutorem): „Polemika wokół tomizmu, którą Józek toczył na łamach »Tygodnika Powszechnego«, była dla mnie ważna również dlatego, że w dialogu z Józkiem także obrońcy tomizmu reprezentowali najwyższe piętra rozważań intelektualnych. Jerzy Turowicz czy Stefan Świeżawski nie potrzebowali tomistycznego systemu filozoficznego do szufladkowania

Wojciech Bonowicz, komentując spór Tischnera z tomizmem i wyjaśniając jego niewykorzystane filozoficzne możliwości, pisał, że dyskusja nad *Schyłkiem...* poszła w wielu kierunkach.

Jedna sprawa, o którą chodziło Tischnerowi, została w niej nieco zmarginalizowana – dodawał – mianowicie spór o charakter współczesnej filozofii chrześcijańskiej. Spierano się raczej „w tył” niż „w przód”: ważniejsze stawało się to, czego – zdaniem polemistów – Tischner nie zrozumiał ze świętego Tomasza i „wielkiej tradycji realistycznej” niż to, że chrześcijaństwo mogłoby lepiej zrozumieć samo siebie i być bardziej zrozumiałe dla innych, gdyby zechciało korzystać także z innych inspiracji filozoficznych<sup>7</sup>.

To, co pisze Bonowicz, jest trafne, ale jednostronnie i wymaga korekty. Autor sugeruje bowiem, że to adwersarze Tischnera tak właśnie zorientowali dyskusję, to znaczy nie poszli we wskazywanym przez niego kierunku – do przodu, w stronę analizy potencjału filozofii współczesnej, rozpatrywanej z punktu widzenia potrzeby modernizacji filozofii chrześcijańskiej – broniąc zaciekle swojego tomistycznego Zbaraża. Ograniczona słuszność tych uwag polega na tym, że owszem, Tischner upominał się, niewątpliwie słusznie, o szersze otwarcie myśli chrześcijańskiej na filozofię współczesną (dotyczyło to przede wszystkim polskich realiów), rzeczywiście też stale powtarzali tomiści, że Tischner ducha filozofii św. Tomasza nie zrozumiał. Tak jednak w punkcie wyjścia zdefiniował sporną sytuację i nie korygował jej później, że dyskusja siłą rzeczy toczyła się najczęściej „w tył”. Jeżeli otwarcie obarcza się tomizm odpowiedzialnością za powszechny kryzys chrześcijaństwa/katolicyzmu; za to, że ludzie odchodzą od Kościoła, bo już nie rozumieją chrześcijaństwa tomistycznego, z którym spotykają się na co dzień w praktykach liturgicznych; głosi się, że jako filozofia i teologia jest anachronizmem (w sensie teoretycznym oraz duszpasterskim), i jeżeli adresuje się te zarzuty otwarcie i wielokrotnie na łamach ogólnodostępnej

---

świata, bo szufladkowanie ich nie interesowało. Bronili tego, co żywe, twórcze, co w tomizmie otwiera pola intelektualnych poszukiwań”.

7 W. Bonowicz, *Tischner. Biografia*, Kraków 2020, s. 333.

prasy do określonych środowisk oraz ludzi o ugruntowanym przeciwieństwie kapitałom naukowemu i społecznym, wśród których nie brakuje przedstawicieli pola władzy kościelnej, to jak można wobec tego wszystkiego oczekiwać współmyślenia „do przodu” w sensie, jaki nadaje temu określeniu Bonowicz? Taka definicja sytuacji sprawia, że istotną stawką w sporze staje się przede wszystkim twarz<sup>8</sup>. Elżbieta Hałas komentując szkic Ervinga Goffmana *On Face-Work*, pisze: „»Twarz« jest więc konstruowanym w interakcji znaczeniem osoby i wartością społeczną, która wymaga potwierdzenia we wzajemnym oddziaływaniu i przyjmowaniu ról”<sup>9</sup>.

Wydaje się, że jedynym adwersarzem Tischnera, który autentycznie chciał myśleć i myślał podczas dyskusji „do przodu” w sensie, o którym mowa (chodzi o otwarcie współczesnej filozofii chrześcijańskiej na inne niż tradycyjna inspiracje filozoficzne), był Alfred Gawroński, proponujący wyjście poza alternatywę neoscholastyki i fenomenologii i zwrot w stronę współczesnej filozofii języka. To, jak Gawrońskiego potraktowano, było znamienne. Wbrew deklarowanemu uznaniu dla metod analizy języka Tischner otwarcie zlekceważył Gawrońskiego, poirytowany jego artykułem. Podobnie uczynił kilka lat później Mieczysław A. Krąpiec, zarzucając Gawrońskiemu ignorancję oraz żenujące pomyłki. Niszcząc na jego propozycje zareagowała również Hanna Rosnerowa, filozofka z ATK, próbując w obszernym tekście ukazać go czytelnikom „Znaku” jako pozornie tylko kompetentnego „znawcę” filozofii lingwistycznej.

Pisałem wcześniej o problemach merytorycznego dialogu z filozofami oraz teologami innych opcji teoretycznych, które u Mieczysława Gogacza dostrzegła Stanisława Grabska. Polegały one, w jej przekonaniu, na przykładaniu tomistycznych miar do propozycji formułowanych w ramach odmiennych orientacji teoretycznych i ocenianiu ich na podstawie tego, czy do tych miar przystają. Wskazywałem analogiczne trudności, które napotykali (ale i stwarzali sami) dyskutanci spierający się o etykę w środowisku lubelskich

8 Zob. E. Goffman, *Twarz: analiza rytualnych aspektów interakcji społecznych*, w: idem: *Rytuał interakcyjny*, przeł. A. Szulżyńska, Warszawa 2006, s. 5–46.

9 E. Hałas, *Osobliwości interakcjonizmu Ervinga Goffmana*, „Studia Socjologiczne” 2007, nr 1, s. 158.

tomistów – opisał je Wojciech Chudy. Tischner również domagał się rzetelnej krytyki wewnętrznej. Przypomnę jego receptę na udany dialog:

Podejmując z kimś polemikę [...], trzeba zaakceptować proponowaną przez autora tekstu metodę – w moim przypadku: fenomenologię albo hermeneutykę – i podjąć rozmowę z jakiegoś konkretnego punktu. Inaczej jest to ciągle mijanie się. Krytykowanie kogoś z zupełnie innej perspektywy badawczej mija się z celem i uniemożliwia twórczą rozmowę<sup>10</sup>.

W *Spowiedzi rewolucjonisty* natomiast mowa o tym, że przezwyciężenie jakiegoś stanowiska zakłada jego wcześniejsze zrozumienie i porozumienie z tymi, którzy je zajmują, i że takich postaw szczególnie brakuje w naszym życiu intelektualnym. W oczach obserwatorów patrzących z zewnątrz – Ryszarda Legutki, Jana A. Kłoczowskiego (także Chudego) – dokładnie tego właśnie Tischner nie dawał tym, których krytykował: nie akceptował metod tomistów i nie szukał z nimi porozumienia.

Kilka lat temu Tischnerowskie konfrontacje z tomistami przypominał czytelnikom „Znaku” Dobrosław Kot. Redakcja zapowiedziała jego tekst jako szukanie odpowiedzi na pytanie o przyczyny marazmu intelektualnego we współczesnym polskim katolicyzmie, odwrótu od myślenia we współczesnym Kościele. Czytelnik rzeczywiście otrzymuje taką odpowiedź. Otóż w bardzo osobistym, miejscami autobiograficznym artykule *Historia pewnego rozczarowania. Spór Tischnera z tomizmem* w surowej ocenie tego nurtu i samego sporu poszedł Kot znacznie dalej niż Bonowicz, ba – znacznie dalej, jak się zdaje, niż sam Tischner<sup>11</sup>. Wychodząc mianowicie poza kontekst czysto filozoficznych odniesień w sferę dociekań eklezyjologicznych, związał rozczarowującą go z dzisiejszej perspektywy tytułową debatę z upadkiem idei katolicyzmu otwartego. Zdaniem

10 Spotkanie. Z ks. Józefem Tischnerem rozmawia Anna Karoń-Ostrowska, Kraków 2008, s. 125.

11 D. Kot, *Historia pewnego rozczarowania. Spór Tischnera z tomistami*, „Znak” 2019, nr 772, s. 70–77.

Kota Tischner podjął absurdalny w sensie filozoficznym spór z tomizmem (absurdalny ze względu na anachroniczność tomizmu od co najmniej dwustu lat) nie tyle w imię walki o pluralizm myślenia, ile w celu ukazania tomizmu („gest zupełnie – powiada Kot – rewolucyjny”) jako istotnej przeszkody „w drodze zrozumienia i przyjęcia Objawienia”. Doszukał się nawet u Tischnera podważenia sensu wszelkiego „ufilozoficznienia Objawienia i wypowiadania go w duchu jakiegokolwiek organizującej idei naukowości”. W ten sposób autor *Schyłku...* wyszedł przed tomizm (wciąż obecny w katechizmie i liturgii) „co najmniej dwa kroki dalej” i... właśnie dlatego przegrał spór o współczesny Kościół. Tomiści bowiem monopolizujący kościelne pole władzy intelektualnie za nim nie nadążali, po prostu nie dorosli do jego wizji.

Tischnera „pobłażliwość dla niepoważnych adwersarzy” brał Kot w swojej młodzieńczej naiwności „za uprzejmość wobec równorzędnych partnerów sporu”. Z czasem przejrzał jednak, a momentem, w którym zrozumiał ostatecznie, że ponadparadygmatyczny spór z tomizmem w ogóle nie jest możliwy, była dla niego lektura listu Stefana Świeżawskiego do Tischnera, będącego reakcją na artykuł *U źródeł integrizmu*<sup>12</sup>. Wraz z przedrukiem artykułu list ten w formie aneksu znalazł się w zbiorze publicystyki filozofa z Łopusznej: *W krainie schorowanej wyobraźni*<sup>13</sup>. Na lata – wyznał Kot – zapadła mu w pamięć końcowa jego fraza: „Gdyby była okazja do prawdziwego dialogu, to również mogłaby nas zbliżyć nawzajem krystalicznie czysta głębia metafizyki i antropologii Tomaszowej”<sup>14</sup>. Jeśli był to dla Kota głos dobiegający z „krainy schorowanej wyobraźni”, a wiele na to wskazuje, znaczyłoby to, że dysponuje darem rozumienia intencji Tischnera na podstawie lektury między wierszami jego tekstów albo że w niechęci do tomizmu poszedł jeszcze dalej niż on, co wydaje się bardziej prawdopodobne. List sędziwego filozofa, który integryzmem zajmował się w swojej publicystyce wielokrotnie, określił bowiem Tischner w poprzedzającej go notce jako

12 J. Tischner, *U źródeł integrizmu*, „Tygodnik Powszechny” 1994, nr 25, s. 9.

13 Zob. J. Tischner, *U źródeł integrizmu*, w: idem, *W krainie schorowanej wyobraźni*, Kraków 1997, s. 188–189.

14 Ibidem, s. 189.

„niezwykle cenny” oraz „piękny”<sup>15</sup>. Widzieć zatem warto w jego przedruku raczej gest współmyślenia, które po latach stało się możliwe, niż odżywającą ponownie ironię, stale obecną w artykule Kota.

Swoje antytomistyczne deliberacje kończy autor *Historii pewnego rozczarowania* notą bibliograficzną:

W przygotowaniu artykułu korzystałem z tekstów zawartych w rozdziale *Konfrontacje* książki Józefa Tischnera *Myślenie według wartości* oraz jego polemik z integryzmem, opublikowanych w zbiorze *W krainie schorowanej wyobraźni*. W tej ostatniej książce znajduje się również cały tekst cytowanego listu Stefana Świeżawskiego<sup>16</sup>.

Jeśli traktować artykuł Kota poważnie, to na liście jego lektur jest luka – nie ma na niej żadnego znaczącego dla sporu tekstu jakiegokolwiek tomisty. Każe to patrzeć na *Historię...* z dystansem, a w autorze widzieć wyznawcę bardziej tischnerowskiego niż sam Tischner, który nad pracami tomistów polskich jednak się przecież pochylał.

Wśród bez mała trzydziestu portretów współczesnych filozofów polskich, naszkicowanych wprawną ręką, w charakterystycznym idiomie, przez Piotra Nowaka w książce *Filozofowie (w trzech słowach)* nie ma wizerunku żadnego tomisty. Nie powinno się, rzecz jasna, nad tym ubolewać. Każdy rasowy filozof ma swoje preferencje, swoje filozoficzne sympatie i antypatie, czasem idiosynkrazje. Nie można mieć o to do niego pretensji; nie ma sensu ani pisać o wszystkich, ani z wszystkimi przechodzić na „ty” – jak czytamy w świetnym szkicu o Tischnerze, zwłaszcza gdy różni nas wszystko. *Filozofowie...* to jego wybór, autorska galeria sław. Skoro jednak autor dał uzasadnienie tego wykluczenia, można się do niego odnieść. Otóż zdaniem Nowaka tomiści nie chcąc zaangażować się w politykę – a każdy wielki filozof, jak Platon, św. Paweł, Spinoza, Hegel, myśli i pisze o polityce – na własne życzenie wypisali się z historii. „Bo nie ma prawdy oderwanej od historycznego procesu

15 J. Tischner, *W krainie schorowanej wyobraźni...*, s. 188, 190.

16 D. Kot, *Historia pewnego rozczarowania...*, s. 77.

jej wytwarzania – prawdę urabia się tak samo jak rzeczywistość”<sup>17</sup>. Dla tomistów natomiast prawda jest aczasowa i nieruchoma – powiada Nowak – „to »wariaci«, którzy dobrowolnie zeszedli na pobocze historii”. Mocno powiedziane, skądś to znamy. Dlaczego nie pisał o Krąpcu i szkole lubelskiej? Bo tomiści polscy, inaczej niż marksiści, nie mieli swojego rewizjonizmu, nie uzdatnili, jak marksiści, swojej doktryny „przynajmniej na jakiś czas do intelektualnego użytku”. Zajęci studiowaniem świętej *Summy*, zupełnie rozminęli się z praktyką społeczną.

Nie przekonuje mnie to wyjaśnienie. Dyskutować z tak stanowczo wyrażoną, arbitralną opinią – kojarzącą się bardziej ze *Szkicami o filozofii katolickiej*<sup>18</sup> lub z publicystyką Tischnera niż, jak chce autor, z „opowieściami” Kojève’a, na pewno nie z rzeczową orientacją na temat dążeń i uwarunkowań tomizmu polskiego drugiej połowy dwudziestego wieku – nie jest łatwo. Jednak jeśli wyjść poza stereotypy, to do kryteriów selekcji zastosowanych przez Nowaka, które rozbudziły jego rozumiejącą empatię na przykład dla Mariana Przełęckiego – „chrześcijanina” bez Boga i wiary<sup>19</sup>, dla Stefana Amsterdamskiego przekuwającego ideę stalinowskiego Instytutu Kształcenia Kadr Naukowych przy KC PZPR na model liberalnej edukacji Szkoły Nauk Społecznych IFIS PAN za pieniądze fundacji Sorosa<sup>20</sup> lub dla Bogusława Wolniewicza donoszącego ponoć na kolegów, że nie lubią ZSRR<sup>21</sup>, i wielu innych luminarzy filozofii polskiej (wśród których nie zabrakło *notabene* i klerków, jak Roman Ingarden czy Władysław Tatarkiewicz, którzy ani nie interesowali się polityką, ani tym bardziej o niej nie pisali<sup>22</sup>), do tych kryteriów

17 Ibidem, s. 467.

18 Zob. w najlepszym razie L. Kołakowski, *Karol Marks i klasyczna definicja prawdy*, w: idem, *Kultura i fetysze*, Warszawa 1967, s. 43–82.

19 Ibidem, s. 364–368.

20 Ibidem, s. 130–137.

21 Ibidem, s. 256.

22 Jeśli chodzi o Ingardena, warto zwrócić uwagę na szkic B. Łagowskiego: *Miedzy Ingardenem i Kołakowskim*, w: idem, *Liberalna kontrrewolucja*, Warszawa 1994, s. 154–174. Poglądy Nowaka na osobę i dorobek Tatarkiewicza przeszły nieznaczną, ale wartą odnotowania ewolucję: od pamfletu na *Historię filozofii*, który pod tytułem *Do śmieci z Tatarkiewiczem!* opublikował w 2006 roku

pasują mimo wszystko także tomiści. W dekadach lat pięćdziesiątych, sześćdziesiątych, siedemdziesiątych, także osiemdziesiątych ich stała, wzbudzająca rezonans obecność publicystyczna na łamach „Znaku”, „Tygodnika Powszechnego” lub „Więzi” miała dla kultury intelektualnej polskiego katolicyzmu, na tle realnych zagrożeń ideologicznych (politycznych oraz wewnątrzkościelnych), znaczenie i wymowę o wiele większe niż ich prace systematyczne<sup>23</sup>. *Toutes proportions gardées* – jak zastrzega się nieraz Nowak – skoro św. Paweł był filozofem tej miary, co Spinoza lub Hegel, to warto pamiętać, że cały polski episkopat z prymasem Wyszyńskim i kardynałem Wojtyłą na czele, prowadzący grę z peerelowskim polem władzy, której stawką było być albo nie być Kościoła w Polsce, uformował mentalnie realizm tomistyczny. Sądząc po skutku, nie była to aż tak zła szkoła.

Jacek Wojtysiak pisze: „Przegląd polskiej literatury filozoficznej wskazuje na to, że duży procent naszych filozofów nie czyta swoich (nawet najbliższych) kolegów. Brakuje nam rzetelnych dyskusji filozoficznych, których warunkiem wyjściowym jest znajomość stanowiska strony przeciwnej”<sup>24</sup>. Książka ta – nie ma w tym stwierdzeniu nawet cienia satysfakcji – potwierdza trafność tego spostrzeżenia.

---

w 76. numerze „Przeglądu Politycznego”, do bardziej wyciszonego w odniesieniach *ad personam* szkicu otwierającego *Filozofów*...

23 Wspominałem już o zaangażowaniu dwóch „wariatów” w historię w czasach Solidarności. Społeczne funkcje filozofii realizowały także duszpasterstwa akademickie. H. Wujec na przykład, wspominając początek lat sześćdziesiątych i swoje studenckie czasy, mówił w rozmowie z P. Smoleńskim o spotkaniach w warszawskich duszpasterstwach akademickich: z ks. W. Marciszewskim w kościele św. Anny oraz z ks. B. Dembowskiem u św. Marcina. Obaj duchowni byli tomistami ze szkoły lubelskiej i świetnymi dyskutantami, zapraszani przez klub dyskusyjny przy ZSP UW, założony przez Wujca, <https://wyborcza.pl/776842,2823522.html> (dostęp: 9.11.2023).

24 J. Wojtysiak, *Czy istnieje takie X, że X jest filozofią polską?*, „Znak” 2005, nr 600, s. 26.

## Bibliografia

- Adamiec M., *Kilka prawd oczywistych Józefa Tischnera*, „Res Publica” 1988, nr 2, s. 140–142.
- Aktualność myśli św. Tomasza z Akwinu, przeł. W. Szymona, „W drodze” 1980, nr 3, s. 3–13.
- Amerio R., *Iota unum. Analiza zmian w Kościele katolickim w XX wieku*, Wydawnictwo Antyk Marcin Dybowski, Komorów 2009.
- Arendt H., *Eichmann w Jerozolimie. Rzecz o banalności zła*, przeł. A. Szostkiewicz, Wydawnictwo Znak, Kraków 1987.
- Arendt H., *Życie umysłu*, przeł. B. Baran, H. Buczyńska-Garewicz, R. Piłat, Aletheia, Warszawa 2016.
- Aron R., *Widz i uczestnik*, przeł. A. Zagajewski, Czytelnik, Warszawa 1992.
- Aron R., *Opium dla intelektualistów*, przeł. C. Miłosz, Muza, Warszawa 2000.
- Augustyn, *Państwo Boże*, przeł. W. Kubicki, Wydawnictwo Antyk, Kęty 2015.
- Bachelard G., *Filozofia, która mówi „nie”*, przeł. J. Budzyk, słowo/obraz terytoria, Gdańsk 2000.
- Bakewell S., *Kawiarnia egzystencjalistów. Wolność, bycie i koktajle mołotowa*, przeł. A. Paszkowska, Wydawnictwo Krytyki Politycznej, Warszawa 2018.
- „Bądź wolność Twoja”. Józefa Tischnera refleksja nad życiem publicznym, red. J. Jagiełło, W. Zuziak, Wydawnictwo Znak, Kraków 2005.
- Bejze B., *O tomistycznej filozofii Boga*, „Znak” 1958, nr 50–51, s. 897–910.
- Bejze B., *Tomizm mniemany i autentyczny*, „Znak” 1960, nr 77, s. 1428–1432.
- Bejze B., *Uczelnie katolickie w nurcie odnowy*, „Tygodnik Powszechny” 1977, nr 41, s. 2.
- Bejze B., *Rozmowa z prof. Stefanem Świeżawskim o Soborze Watykańskim II nazajutrz po jego zakończeniu*, „Łódzkie Studia Teologiczne” 1996, t. 5, s. 291–294.
- Benda J., *Zdrada klerków*, przeł. M. Mosakowski, Wydawnictwo Krytyki Politycznej, Warszawa 2014.

- Bereś W., Burnetko K., Podsadecka J., *Krąg Turowicza. Tygodnik, czasy, ludzie. 1945–1999*, Fundacja Świat Ma Sens, Limanowa–Kraków 2012.
- Berlin I., *Jeź i lis. Esej o pojmowaniu historii u Tolstoja*, przeł. A. Konarek, H. Krzeczkowski, K. Tarnowska, Fundacja Aletheya, Wydawnictwo Pavo, Warszawa 1993.
- Berlin I., *Filozofia i represje rządowe*, w: idem: *Zmysł rzeczywistości*, przeł. M. Filipczuk, Zysk i S-ka Wydawnictwo, Poznań 2002, s. 85–109.
- Berlin I., *Kant jako nieznane źródło nacjonalizmu*, w: idem, *Zmysł rzeczywistości. Studia z historii idei*, przeł. M. Filipczuk, Zysk i S-ka Wydawnictwo, Poznań 2002, s. 290–309.
- Bloom A., *Umysł zamknięty. O tym, jak amerykańskie szkolnictwo wyższe zawiodło demokrację i zubożyło dusze dzisiejszych studentów*, przeł. T. Bieroń, Zysk i S-ka Wydawnictwo, Poznań 1997.
- Bobko A., *Józefa Tischnera myślenie o człowieku*, w: J. Tischner, *O człowieku. Wybór pism filozoficznych*, Ossolineum, Wrocław 2013, s. V–LXI.
- Bocheński I.M., *Lenin, czyli o znaczeniu tomizmu*, „Życie” 1949, nr 22.
- Bocheński I.M., *ABC tomizmu*, „Znak” 1950, nr 23, s. 89–126.
- Bocheński J.M., *Wspomnienia*, Wydawnictwo Antyk Marcin Dybowski, Komorów 2010.
- Bolnow O.F., *Rozumienie krytyczne*, w: *Wokół rozumienia. Studia i szkice z hermeneutyki*, wybór i przekł. G. Sowiński, Wydawnictwo Naukowe Papieskiej Akademii Teologicznej, Kraków 2013, s. 163–178.
- Bonowicz W., *Tischner*, Wydawnictwo Znak, Kraków 2001.
- Bortnowska H., *Wstęp: uwagi sprawozdawcy*, „Znak” 1960, nr 77, s. 1399–1402.
- Bortnowska H., *Światopogląd – filozofia – nauki szczegółowe*, „Znak” 1961, nr 82, s. 563–573.
- Bortnowska H., *Kościół, laicyzm i kultura masowa*, „Znak” 1961, nr 84, s. 843–851.
- Bortnowska H., [wypowiedź], w: *O współczesnych postawach religijnych w Polsce*, „Znak” 1961, nr 90, s. 1666–1677.
- Bortnowska H., *Rozprawa z metodą*, „Więź” 1964, nr 3, s. 68–79.
- Bortnowska H., *Znaki zapytania*, „Znak” 1970, nr 187, s. 21–26.
- Borzym S., *Leszek Kołakowski: teatr dyskursu*, w: idem, *Panorama polskiej myśli filozoficznej*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1993, s. 286–301.
- Borzym S., *Tło filozoficzne nauki polskiej. Od odzyskania niepodległości do stalinowskiego pierwszego kongresu nauki polskiej*, IFIS PAN, Warszawa 1995.

- Bourdieu P., *Legitimation and Structured Interests in Weber's Sociology of Religion*, w: *Max Weber, Rationality and Modernity*, eds. S. Lasch, S. Whimster, Allen & Unwin, London 1987, s. 119–136.
- Bourdieu P., *Reguły sztuki. Geneza i struktura pola literackiego*, przeł. A. Zawadzki, Wydawnictwo Universitas, Kraków 2001.
- Bourdieu P., *Medytacje pascaliańskie*, przeł. K. Wakar, Oficyna Naukowa, Warszawa 2006.
- Bourdieu P., *Homo academicus. Posłowie – dwadzieścia lat później*, „Praktyka Teoretyczna” 2013, nr 1, s. 31–50.
- Bourdieu P., Wacquant L.J.D., *Zaproszenie do socjologii refleksyjnej*, przeł. A. Sawisz, Oficyna Naukowa, Warszawa 2001.
- Bóg filozofii i Bóg wiary we współczesnej teologii, rozmowa ks. Andrzeja Bardeckiego z ks. prof. Marianem Jaworskim, „Tygodnik Powszechny” 1976, nr 47, s. 1–2.
- Bronk A., Majdański S., *Klasycyzm filozofii klasycznej*, „Roczniki Filozoficzne” 1991–1992, t. 39–40, z. 1, s. 367–391.
- Bronk A., Majdański S., *Kategoria dziejowości w hermeneutyce i w filozofii klasycznej*, „Roczniki Filozoficzne” 1994, t. 42, z. 2, s. 91–105.
- Bronk A., Majdański S., *Klasycyzm filozofii klasycznej w rozumieniu szkoły lubelskiej*, „Ethos” 1996, nr 3–4, s. 129–144.
- Burska L., *Awangarda i inne złudzenia. O pokoleniu '68 w Polsce*, słowo/obraz terytoria, Gdańsk 2012.
- Calvino I., *Po co czytać klasyków*, w: idem, *Po co czytać klasyków*, przeł. A. Wasilewska, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa 2020, s. 9–17.
- Celiński B., *Czy spór o tomizm?*, „Więź” 1964, nr 3, s. 78–82.
- „Chamuły”, „Gnidy”, „Przemilczacze”. *Antologia dwudziestowiecznego pamfletu polskiego*, red. D. Kozicka, Universitas, Kraków 2010, s. 9–32.
- Chojnacki P., *Filozofia tomistyczna i neotomistyczna*, Instytut Wydawniczy „Kultura”, Poznań 1947.
- Chojnacki P., *Rozwój a kryzys tomizmu*, „Tygodnik Powszechny” 1952, nr 2 (256), s. 1–2.
- Chojnacki P., *Podstawy filozofii chrześcijańskiej*, Instytut Wydawniczy PAX, Warszawa 1955.
- Chudy W., *O silne serce kultury (polemika syntetyzująca z ks. Józefem Tischnerem)*, „Znak” 1982, nr 329, s. 242–253.

- Chudy W., *Filozofia klasyczna a problem dziejów*, „Znak” 1983, nr 350, s. 125–134.
- Chudy W., *Filozofia polska po II wojnie światowej (Szkie)*, „Studia Philosophiae Christianae” 1985, 21, nr 1, s. 129–141.
- Chudy W., *Krótką historią filozofowania marksistowskiego w Polsce*, „Ethos” 1989, nr 8, s. 259–277.
- Chudy W., *Spór w szkole lubelskiej o podstawy i punkt wyjścia etyki*, „Roczniki Filozoficzne” 1997, z. 1, s. 200–210.
- Chudy W., *Filozofia wieczysta w czas przełomu. Gdańskie wykłady z filozofii klasycznej z roku 1981*, Towarzystwo Naukowe KUL, Lublin 2009.
- Chudy W., *Hegla metafizyka pojęcia absolutnego*, w: idem, *Refleksje Hegłowskie*, Oficyna Naukowa, Warszawa 2012, s. 3–53.
- Cywiński B., *Tezy wittenberskie Józefa Tischnera*, „Rzeczpospolita” 2000, nr 229, s. E2–E4.
- Dąbwska I., *O pojęciu rozumienia*, „Przegląd Filozoficzny. Nowa Seria” 1998, nr 3, s. 5–10.
- Demboróg J., *Poznaj samego siebie i innych*, „Tygodnik Powszechny” 1974, nr 11, s. 3.
- Demboróg J., *Z kim filozofować?*, „Tygodnik Powszechny” 1979, nr 2, s. 6.
- Demboróg J., *O dobry użytek z nieporozumień*, „Tygodnik Powszechny” 1979, nr 8, s. 3.
- Dembowski B., *Zagadnienie egzystencjalistycznego punktu wyjścia metafizyki*, „Studia Philosophiae Christianae” 1974, nr 1, s. 9–47.
- Dyskusja. Udział biorą: Alfred Gawroński, Jerzy Perzanowski, Elżbieta Wolicka, Józef Życiński*, „Znak-Idee” 1990, nr 2, s. 30–55.
- Eco U., *Nadinterpretowanie tekstów*, w: U. Eco et al.: *Interpretacja i nadinterpretacja*, przeł. T. Bieroń, Wydawnictwo Znak, Kraków 2008, s. 51–75.
- Eco U., *Na ramionach olbrzymów*, w: idem, *Na ramionach olbrzymów. Wykłady na festiwalu La Milaneseana w latach 2001–2005*, przeł. K. Żaboklicki, Oficyna Literacka Noir sur Blanc, Warszawa 2019, s. 11–36.
- Elzenberg H., *Kłopot z istnieniem*, Wydawnictwo Znak, Kraków 1994.
- Elzenberg H., *Kłopot z istnieniem*, Wydawnictwo Uniwersytetu Mikołaja Kopernika, Toruń 2002.
- Eska J., *O kierunek katolickiej formacji intelektualnej*, „Więź” 1958, nr 5, s. 11–20.
- Eska J., *Kościół otwarty*, Społeczny Instytut Wydawniczy „Znak”, Warszawa 1963.

- Eska J., Stanowski A., *Wstęp do dialogu z „polskim egzystencjalizmem”*, „Więź” 1958, nr 2 (1), s. 26–38.
- Faytt T., *Po co tomizm?*, „Więź” 1964, nr 3, s. 79–82.
- Filozofia po ciemnej stronie mocy. Krucjaty marksistów i komunistów polskich przeciwko Lwowskiej Szkole Filozoficznej Kazimierza Twardowskiego*, cz. 1, red. R. Kuliniak et al., Wydawnictwo Marek Derewiecki, Kęty 2018.
- Filozofia po ciemnej stronie mocy. Krucjaty marksistów i komunistów polskich przeciwko Lwowskiej Szkole Filozoficznej Kazimierza Twardowskiego*, cz. 2, red. R. Kuliniak et al., Wydawnictwo Marek Derewiecki, Kęty 2020.
- Friszke A., *Oaza na Kopernika. Klub Inteligencji Katolickiej 1956–1989*, Biblioteka „Więzi”, Warszawa 1997.
- Furet F., *Prawdziwy koniec Rewolucji Francuskiej*, przeł. B. Janicka, Wydawnictwo Znak, Kraków 1994.
- Gadamer H.-G., *Historia pojęć jako filozofia*, w: idem, *Rozum, słowo, dzieje*, przeł. K. Michalski, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa 2000, s. 100–118.
- Gadamer H.-G., *Prawda i metoda*, przeł. B. Baran, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2004.
- Gawroński A., *Ani scholastyka, ani fenomenologia*, „Tygodnik Powszechny” 1977, nr 27, s. 1–2.
- Gawroński A., *Peter Thomas Geach*, „Znak” 1977, nr 276, s. 709.
- Gawroński A., *Pochwała filozofii lingwistycznej*, „Znak” 1977, nr 276, s. 648–660.
- Gawroński A., *O filozofii lingwistycznej. Odpowiedź pani Hannie Rosnerowej*, „Znak” 1978, nr 294, s. 1494–1522.
- Gawroński A., *Między myślą a językiem*, „Roczniki Filozoficzne” 1979, t. 27, z. 1, s. 45–59.
- Gawroński A., *Dlaczego Platon wykluczył poetów z Państwa? U źródeł współczesnych badań nad językiem*, Biblioteka „Więzi”, Warszawa 1984.
- Gawroński A., *Kiedy „być” znaczy „istnieć”? Z archeologii pytań metafizycznych*, „Znak-Idee” 1990, nr 2, s. 3–18.
- Geach P.T., *Zwodnicza pułapka „cogito ergo sum”*, „Znak” 1977, nr 276, s. 710–712.
- Głombik C., *Od „filozofii wieczystej” do „filozofii klasycznej”*, w: *Między recenztywizmem a etyką prostomyślności. Księga z okazji 70. rocznicy urodzin Profesora Józefa Bańki*, red. P. Skudrzyk, Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego, Katowice 2005, s. 247–272.

- Głosy o współczesnych postawach religijnych w Polsce, „Znak” 1961, nr 90, s. 1620–1677.
- Goff Le J., *Inteligencja w wiekach średnich*, przeł. E. Bąkowska, Czytelnik, Warszawa 1966.
- Goffman E., *Twarz: analiza rytualnych aspektów interakcji społecznych*, w: idem, *Rytuał interakcyjny*, przeł. A. Szulżycka, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2006.
- Goffman E., *Człowiek w teatrze życia codziennego*, przeł. H. Datner-Śpiewak, P. Śpiewak, Wydawnictwo Aletheia, Warszawa 2008.
- Gogacz M., *Naczelne prawa istnienia*, „Znak” 1960, nr 77, s. 1439–1444.
- Gogacz M., *Należy pozostać w krainie filozofów*, „Znak” 1961, nr 82, s. 557–562.
- Gogacz M., *Summa historiografii filozofii*, w: *Sprawozdanie z posiedzenia naukowego poświęconego omówieniu książki prof. dr. S. Swieżawskiego pt. „Zagadnienie historii filozofii”*, Warszawa 1966, ss. 897, z dnia 12 IV 1967 r., „Studia Philosophiae Christianae” 1967, nr 2, s. 371–377.
- Gogacz M., *Filozofia chrześcijańska w Polsce Odrodzonej (1918–1968)*, „Studia Philosophiae Christianae” 1969, nr 2, s. 49–79.
- Gogacz M., *Czym zajmuje się filozofia*, „Znak” 1974, nr 243, s. 1150–1158.
- Gogacz M., *Filozofia i inspiracje*, „Tygodnik Powszechny” 1974, nr 9, s. 2.
- Gogacz M., *Godność osoby ludzkiej*, „Więź” 1974, nr 6, s. 11–24.
- Gogacz M., *Panorama aktualnych ujęć Boga i człowieka*, „Znak” 1975, nr 252, s. 790–791.
- Gogacz M., *Ku prawdzie o człowieku*, „Znak” 1976, nr 259, s. 108–113.
- Gogacz M., *Nieporozumienia w wystąpieniu Tischnera przeciw Swieżawskiemu*, „Życie i Myśl” 1977, nr 9, s. 103–109.
- Gogacz M., *Będziemy dalej filozofować*, „Życie i Myśl” 1978, nr 1, s. 44–55.
- Gogacz M., *Nie można już dłużej milczeć*, „Słowo Powszechne” 1991, nr 45, s. 8–9.
- Grabska S., *Dopełnianie się czy walka filozofii?*, „Więź” 1974, nr 6, s. 24–32.
- Granat W., *Nowe spojrzenie na tomizm*, „Znak” 1948, nr 14, s. 604–617.
- Granat W., *Indywidualizm i osoba*, „Tygodnik Powszechny” 1951, nr 42, s. 1, 5.
- Grygiel S., *Język filozofii a język Objawienia*, „Znak” 1970, nr 193–194, s. 1004–1013.
- Grzegorzczak A., *Między dyskursywnym a kontemplacyjnym myśleniem*, „Znak” 1958, nr 43, s. 36–57.
- Grzegorzczak A., *Metafizyka bez spekulacji*, „Znak” 1960, nr 77, s. 1417–1421.
- Grzegorzczak A., *Metafizyka rzeczy żywych*, „Znak” 1961, nr 80, s. 154–162.

- Grzegorzczuk A., *Schematy i człowiek*, Społeczny Instytut Wydawniczy „Znak”, Kraków 1963.
- Gutowski P., *Stefan Świeżawski wobec Soboru Watykańskiego II*, „Ethos” 2012, nr 4, s. 243–261.
- Hałas E., *Osobliwości interakcjonizmu Ervinga Goffmana*, „Studia Socjologiczne” 2007, nr 1, s. 147–161.
- Hartman J., *Pominajmy na mądrość dobrego*, „Principia – Ekspres Filozoficzny” 2000, nr 25, s. 2.
- Hartmann N., *Mysł filozoficzna i jej historia. Systematyczna autoprezentacja*, przeł. J. Garewicz, Wydawnictwo Comer, Toruń 1994.
- Heller M., *Nowa fizyka i nowa teologia*, Wydawnictwo Diecezji Tarnowskiej Biblos, Tarnów 1992.
- Heller M., *Chrześcijański pozytywizm*, „Znak” 1996, nr 489, s. 65–73.
- Hildebrand D. von, *Koń trojański w mieście Boga*, przeł. J. Wocial, Wydawnictwo Fronda, Warszawa 2022.
- Hume D., *Sceptyk*, w: idem, *Eseje*, przeł. T. Tatarkiewiczowa. Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1955, s. 134.
- Husserl E., *Idee czystej fenomenologii i fenomenologicznej filozofii*, przeł. D. Gierulanka, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1967.
- Husserl E., *Medytacje kartezjańskie*, przeł. A. Wajs, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1982.
- Ingarden R., *Czego nie wiemy o wartościach*, w: idem, *Przeżycie – dzieło – wartość*, Wydawnictwo Literackie, Kraków 1966.
- Janeczek S., *Filozofia na KUL-u. Nurty, osoby, idee*, Redakcja Wydawnictw Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego, Lublin 2001.
- Janeczek S., *Lubelska szkoła filozofii klasycznej*, „Idea – Studia nad strukturą i rozwojem pojęć filozoficznych” 2006, 18, s. 143–159.
- Jarnuszkiewicz A., *Subiektywizm czy subiektywność*, „Znak” 1975, nr 252, s. 795–798.
- Jawłowska A., *Drogi kontrkultury*, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa 1975.
- Jaworski M., *Kronika współczesnej filozofii religii*, „Znak” 1966, nr 149, s. 1132–1150.
- Jaworski M., *Idea Boga a współczesny ateizm*, w: *O Bogu dzisiaj*, red. B. Bejze, Warszawa 1974, s. 121–132.
- Jaworski M., *O dochodzeniu do prawdy*, „Tygodnik Powszechny” 1977, nr 46, s. 1, 7.

- Jedynak A., *Terminologiczne i rzeczowe spory w filozofii*, „Przegląd Filozoficzny. Nowa Seria” 1992, nr 1, s. 81–89.
- Judycki S., *Fenomenologia a metafizyka w perspektywie rozważań Edmunda Husserla*, „Zeszyty Naukowe KUL” 1988, nr 3, s. 11–17.
- Judycki S., *Epistemologia*, t. 2, Wydawnictwo W drodze, Instytut Tomistyczny, Poznań–Warszawa 2020.
- Kalinowski J., *Poszerzone serca. Wspomnienia*, Redakcja Wydawnictw KUL, Lublin 1997.
- Kalinowski J., Swieżawski S., *Rozmowa o filozofii w okresie Soboru (fragmenty)*, „Znak” 1965, nr 133–134, s. 939–955.
- Kalinowski J., Swieżawski S., *Filozofia w dobie soboru*, Biblioteka „Więzi”, Warszawa 1995.
- Kamiński S., *O niejednostronną metodykę metafizyki*, „Znak” 1960, nr 77, s. 1423–1428.
- Kamiński S., *Czym są w filozofii i w logice tzw. pierwsze zasady*, „Roczniki Filozoficzne” 1963, t. 11, z. 1, s. 5–23.
- Kamiński S., *Metody współczesnej metafizyki (część I)*, „Roczniki Filozoficzne” 1967, t. 15, z. 1, s. 5–40.
- Kamiński S., *Z zagadnień metafizyki i teorii poznania* [rec. M.A. Krąpiec, *Metafizyka. Zarys podstawowych zagadnień*, Poznań 1966, ss. 558], „Studia Philosophiae Christianae” 1967, nr 2, s. 303–308.
- Kamiński S., *O strukturze etyki*, w: *Logos i ethos. Rozprawy filozoficzne*, red. K. Kłósak, Polskie Towarzystwo Teologiczne, Kraków 1971, s. 267–279.
- Kamiński S., *O logice jako narzędziu filozofowania u B. Russella*, „Roczniki Filozoficzne” 1972, t. 20, z. 1, s. 15–27.
- Kamiński S., *Metodologiczne typy etyki*, „Roczniki Filozoficzne” 1974, t. 22, z. 2, s. 5–18.
- Kamiński S., *Metody współczesnej metafizyki (część II)*, „Roczniki Filozoficzne” 1978, t. 24, z. 1, s. 5–50.
- Kamiński S., *O metodologicznej autonomii etyki*, „Zeszyty Naukowe KUL” 1978, nr 3–4, s. 19–26.
- Kamiński S., *Punkt wyjścia etyki*, „Zeszyty Naukowe KUL” 1979, nr 1–3, s. 81–86.
- Kamiński S., *Filozofia a teologia*, w: idem, *Światopogląd, religia, teologia. Zagadnienia filozoficzne i metodologiczne*, Towarzystwo Naukowe KUL, Lublin 1998, s. 157–176.

- Kamiński S., *Światopogląd, religia, teologia. Zagadnienia filozoficzne i metodologiczne*, Towarzystwo Naukowe KUL, Lublin 1998.
- Kamiński S., Styczeń T., *Doświadczalny punkt wyjścia etyki*, „*Studia Philosophiae Christianae*” 1968, nr 4, s. 21–73.
- Kant I., *Encyklopedia filozoficzna*, przeł. A. Banaszkiewicz, Wydawnictwo Aureus, Kraków 2003.
- Kijowski A., *Czytając Tischnera. Wiara i rozum*, cz. 2, „*Tygodnik Powszechny*” 1983, nr 44, s. 4.
- Kisiel M., *Zmiana. Z problemów świadomości literackiej przełomu 1955–1959 w Polsce*, Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego, Katowice 2014.
- Kisielewski S., *Strusie w krainie termitów. List do przyjaciół z „Tygodnika”*, „*Tygodnik Powszechny*” 1964, nr 31, s. 3.
- Kisielewski S., *Dzienniki*, Wydawnictwo Iskry, Warszawa 1996.
- Kłósak K., *Katolik wobec dialektyki marksistowskiej*, „*Tygodnik Powszechny*” 1950, nr 270/271, s. 10.
- Kłósak K., *Czy tomizm nie zna obiektywnej prawdy*, „*Tygodnik Powszechny*” 1955, nr 50 (541), s. 3–4.
- Kłys J., *O współczesnych postawach religijnych w Polsce*, „*Znak*” 1961, nr 90, s. 1611–1619.
- Kołąkowski L., *Szkice o filozofii katolickiej*, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1955.
- Kołąkowski L., *Jednostka i nieskończoność. Wolność i antynomie wolności w filozofii Spinozy*, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1958.
- Kołąkowski L., *Głos w dyskusji o filozofii katolickiej*, „*Znak*” 1960, nr 77, s. 1402–1406.
- Kołąkowski L., *Karol Marks i klasyczna definicja prawdy*, w: idem, *Kultura i fetysze*, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1967, s. 43–82.
- Kołąkowski L., *Zakresowe i funkcjonalne rozumienie filozofii*, w: idem, *Kultura i fetysze*, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1967, s. 9–42.
- Kołąkowski L., *Obecność mitu*, Instytut Literacki, Paryż 1972.
- Kołąkowski L., *Kant i zagrożenie cywilizacji*, w: idem, *Czy diabeł może być zbawiony i 27 innych kazań*, „*Aneks*”, Londyn 1984, s. 131–132.
- Kołąkowski L., *Świadomość religijna i więź kościelna. Studia nad chrześcijaństwem bezwyznaniowym XVII wieku*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1997.
- Kołąkowski L., Lefebvre H., *Ewolucja czy rewolucja*, „*Aletheia*” 1987, nr 1, s. 9–19.

- Kosicki P., *Promieniowanie personalizmu, Mounier, „Esprit” i początki „Więzi”*, „Więź” 2008, nr 592, s. 111–122.
- Kot D., *Historia pewnego rozczarowania. Spór Tischnera z tomistami*, „Znak” 2019, nr 772, s. 70–77.
- Kowalczyk S., *Nurt fenomenologiczno-egzystencjalny w polskiej współczesnej filozofii Boga*, „Vox Patrum” 2008, nr 28, s. 505–511.
- Kowalski J., *Tomizm z nakazu?*, „Więź” 1999, nr 7, s. 92–98.
- Krajewski K., *Dwie koncepcje filozofii*, „Życie i Myśl” 1977, nr 11, s. 20–28.
- Krąpiec M.A., *Mózg a myślenie*, „Tygodnik Powszechny” 1952, nr 11, s. 1–2.
- Krąpiec M.A., *Filozofia i filozofie*, „Więź” 1959, nr 6, s. 45–56.
- Krąpiec M.A., *W sprawie recenzji A. Siemianowskiego*, „Więź” 1963, nr 9, s. 115–117.
- Krąpiec M.A., *Metafizyka. Zarys teorii bytu*, Towarzystwo Naukowe KUL, Lublin 1988.
- Krąpiec M.A., *Czy językoznawstwo warunkuje filozofowanie*, „Znak-Idee” 1990, s. 19–29.
- Krąpiec M.A., Kamiński S., *Z teorii i metodologii metafizyki*, Towarzystwo Naukowe KUL, Lublin 1962.
- Król M., *Filozofować*, „Tygodnik Powszechny” 1983, nr 12, s. 4.
- Król M., *Podróż romantyczna*, Libella, Paris 1989.
- Król M., *Czego uczy nas Leszek Kołakowski*, Wydawnictwo Czerwone i Czarne, Warszawa 2010.
- Kuc L., *Czy są dziś w Polsce fideiści*, „Więź” 1968, nr 126, s. 39–42.
- Landy T., Wosiek R., *Ksiądz Władysław Kornilowicz*, Biblioteka „Więzi”, Warszawa 1978.
- Legutko R., *O filozofach i filozofii w Polsce*, „Znak-Idee” 1990, nr 2, s. 104–107.
- Lilla M., *Lekkomyślny umysł. Intelktualiści w polityce*, przeł. J. Margański, Wydawnictwo Prószyński i S-ka, Warszawa 2006.
- Literatura polska po 1989 w świetle teorii Pierre’a Bourdieua. Podręcznik*, red. G. Jankowicz, P. Marecki, M. Sowiński, Korporacja Ha!art, Kraków 2015.
- Łaciak P., *Prawda jako idea regulatywna. Husserłowska fenomenologia wobec absolutyzmu i relatywizmu*, „Folia Philosophica” 2008, t. 26, s. 237–255.
- Łaciak P., *Anonimowość jako granica poznania w fenomenologii Husserla*, Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego, Katowice 2012.
- Łaciak P., *Pojęcie przesądu w filozofii krytycznej Kanta i fenomenologii*, „Studia Philosophiae Christianae” 2015, nr 4, s. 123–149.

- Łagowski B., *Filozofia polityczna Maurycego Mochnackiego*, Wydawnictwo Literackie, Kraków 1981.
- Łagowski B., *Gry i zabawy uczonych*, w: idem, *Co jest lepsze od prawdy?*, Wydawnictwo Literackie, Kraków 1986, s. 20–25.
- Łagowski B., *Z kim filozofować?*, w: idem, *Co jest lepsze od prawdy?*, Wydawnictwo Literackie, Kraków 1986, s. 26–33.
- Łagowski B., *Między Ingardenem a Kołakowskim*, w: idem, *Liberalna kontrrewolucja*, Centrum im. Adama Smitha, Warszawa 1994, s. 154–174.
- Łęcki K., *Filozofia a żargon konkretnego człowieka*, w: *Z problemów współczesnej humanistyki III*, red. A.J. Noras, Wyższa Szkoła Zarządzania Marketingowego i Języków Obcych, Katowice 2008, s. 161–170.
- Małek E., *Wojna pamfletów w Anglii 1790–1793. Wokół traktatu Edmunda Burke’a “Reflections on the Revolution in France”*, Towarzystwo Naukowe w Toruniu, Toruń 1993.
- Majdański S., *Ani scjentyzm, ani fideizm: u progu nowoczesnej syntezy filozoficznej, czyli Jana Franciszka Drewnowskiego program precyzacji filozofii klasycznej*, w: J.F. Drewnowski, *Filozofia i precyzja*, Towarzystwo Naukowe KUL, Lublin 1996.
- Majdański S., *Wokół postaci i myśli Jana Franciszka Drewnowskiego – z moich wspomnień i refleksji*, „*Studia Philosophiae Christianae*” 2019, nr 2, s. 41–63.
- Majdański S., Marciszewski W., *Metodologia na Wydziale Filozoficznym w latach 1949–1958*, „*Zeszyty Naukowe KUL*” 1959, z. 2, s. 137–145.
- Marcisz W., *O bełkocie pozytywnie (głos raczej niepoważny w kontrowersji Grzegorzczyk – Gogacz)*, „*Znak*” 1961, nr 84, s. 852–854.
- Marecki P., *Swoboda i zuchwalstwo. Strategie heretyckie w polu*, w: *Literatura polska po 1989 roku w świetle teorii Pierre’a Bourdieu. Podręcznik*, red. G. Jankowicz, P. Marecki, M. Sowiński, Korporacja Ha!art, Kraków 2015, s. 185–206.
- Markiewicz H., *Paszkwil i pamflet*, „*Rocznik Humanistyczny*” 1971, z. 1, s. 273–282.
- Mazowiecki T., *Rozdroża i wartości*, „*Więź*” 1958, nr 1, s. 5–13.
- Micewski A., *Współrzędzić czy nie kłamać? Pax i Znak w Polsce 1945–1976*, Libella, Paris 1978.
- Michalski K., *Józef Tischner (1931–2000)*, w: *Historia filozofii politycznej. Część druga*, red. P. Nowak, Fundacja Augusta hr. Cieszkowskiego, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2016, s. 1057–1067.

- Michnik A., *Kościół, lewica, dialog*, Świat Książki, Warszawa 1998.
- Michnik A., Tischner J., Żakowski J., *Między Panem a Plebanem*, Wydawnictwo Znak, Kraków 1995.
- Między logiką a wiarą*, z Józefem M. Bocheńskim rozmawia Jan Parys, Les Éditions Noir sur Blanc, Montricher 1992.
- Morawiec E., *Sprawozdanie z Międzynarodowego Kongresu Filozoficznego w Wiedniu, dn. 02–08.09.1968 r.*, „*Studia Philosophiae Christianae*” 1971, nr 1, s. 297–302.
- Morawska A., *Perspektywy. Katolicyzm a współczesność*, Spółdzielnia Wydawnicza „Znak”, Warszawa 1963.
- Nie czuję żadnej presji. Z Ojcem Profesorem Janem Andrzejem Kołoczowskim o „Beczce”, ateizmie i umieraniu rozmawiają Karol Kleczka, Krzysztof Mazur i Paweł Rojek*, „*Pressje*” 2010, teka 21, s. 136.
- Noras A.J., *Rozumienie systemu w filozofii pokantowskiej*, Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego, Katowice 2016.
- Nowak P., *Do śmieci z Tatarkiewiczem!*, „*Przegląd Polityczny*” 2006, nr 76, s. 174–175.
- Nowak P., *Filozofowie (w trzech słowach)*, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa 2022.
- Odcięci od źródeł. O encyklice „Fides et ratio” ze Stefanem Swieżawskim i Karolem Tarnowskim rozmawia Anna Karoń-Ostrowska*, „*Więź*” 1999, nr 1, s. 15–21.
- O filozoficznej „szkole lubelskiej”. Rozmowa z o. Mieczysławem Albertem Krąpcem*, „*Tygodnik Powszechny*” 1968, nr 42, s. 1, 6.
- Ortega y Gasset J., *Ewolucja teorii dedukcyjnej*, przeł. E. Burska, słowo/obraz terytoria, Gdańsk 2004.
- Ostoja J., *Filozofia najbardziej współczesna*, „*Więź*” 1964, nr 3, s. 75–78.
- Pilch J., *Mgła nad Łopuszną*, w: idem, *Widok z mojego boksu*, Wydawnictwo Znak, Kraków 2019, s. 55–58.
- Piwowarczyk J., *W atmosferze filozofii*, „*Tygodnik Powszechny*” 1950, nr 11 (260), s. 3.
- Piwowarczyk J., *Czy kryzys tomizmu?*, „*Tygodnik Powszechny*” 1951, nr 43 (345), s. 1.
- Polska filozofia powojenna*, t. 1, red. W. Mackiewicz, Warszawa 2001.
- Polskie nauki społeczne w kontekście relacji władzy i zależności międzynarodowych*, red. T. Zarycki, Wydawnictwo Uniwersytetu Warszawskiego, Warszawa 2022.

- Popiel J., *Jezuici o nauczaniu filozofii*, „Tygodnik Powszechny” 1978, nr 5, s. 1, 2.
- Popper K.R., *Spółczesność otwarta i jego wrogowie*, t. 1, przeł. H. Krahelska, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1993.
- Possenti V., *Józef Tischner – kontestator tomizmu*, przeł. I. Zieliński, „Zeszyty Naukowe KUL” 1984, nr 3, s. 69–77.
- Półtawski A., *O metodzie naukowej, pogańskim realizmie i chrześcijańskim idealizmie*, „Znak” 1970, nr 193–194, s. 991–999.
- Pracujemy w sercu kultury. Rozmowa z Księdzem Profesorem Józefem Tischnerem*, rozm. T. Szyma, „Tygodnik Powszechny” 1981, nr 25, s. 3.
- Przełęcki M., *Chrześcijaństwo niewierzących*, „Więź” 1969, nr 134, s. 83–92.
- Rosiak D., *Człowiek o twardym karku. Historia księdza Romualda Jakuba Wekslera-Waszkina*, Wydawnictwo Czarne, Wołowiec 2003.
- Rosiak D., *Wielka odmowa. Agent, filozof, antykomunista*, Wydawnictwo Czarne, Wołowiec 2014.
- Roskal Z., *Piotra Chojnackiego eklektyczna koncepcja filozofii przyrody*, „Roczniki Filozoficzne” 2021, t. 69, z. 4, s. 171–197.
- Salij J., *Duch prawdy, duch wolności*, „Znak” 1970, nr 193–194, s. 1001–1004.
- Salij J., *Dlaczego Tischner nie lubi tomizmu?*, „Tygodnik Powszechny” 1976, nr 5, s. 3.
- Salij J., *Jakiej filozofii potrzebuje teologia?*, „Forum Teologiczne” 2011, nr 12, s. 7–21.
- Schaf A., *Zadania frontu filozoficznego w świetle uchwał I Kongresu Nauki Polskiej*, „Myśl Filozoficzna” 1951, nr 1–2, s. 16–49.
- Schnädelbach H., *Morbus hermeneuticus – tezy na temat pewnej choroby filozoficznej*, w: idem, *Rozum i historia*, przeł. K. Krzemieniowa, Warszawa 2001, s. 221–227.
- Siemek M., *Idea transcendentalizmu u Fichtego i Kanta. Studium z dziejów filozoficznej problematyki wiedzy*, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1977.
- Siemek M., *Dzieło wielce uczone*, w: idem, *W kręgu filozofów*, Czytelnik, Warszawa 1984, s. 105–111.
- Siemek M., *Filozofia i społeczeństwo w powojennej Polsce*, w: idem, *Wolność, rozum, intersubiektywność*, Oficyna Naukowa, Warszawa 2002, s. 307–323.
- Siemek M., *Hegel i różnica epistemologiczna*, „Nowa Krytyka” 2004, nr 16, s. 73–84.

- Siemianowski A., *Spotkanie filozofów*, „Więź” 1960, nr 5, s. 146–149.
- Siemianowski A., „Dlaczego zło” M.A. Krąpca, „Więź” 1963, nr 4, s. 98–101.
- Siemianowski A., *Odpowiedź recenzenta*, „Więź” 1963, nr 9, s. 117–118.
- Siemianowski A., *Spór o aktualną wartość tomizmu*, „Więź” 1963, nr 11–12, s. 30–39.
- Siemianowski A., *Odpowiedź polemistom*, „Więź” 1964, nr 4, s. 82–89.
- Skąła A., *Alfred Gawroński i Zygmunt Kubiak – paralela. Stronnicza refleksja na temat pewnych oczarowań poezją i językiem*, „Ethos” 2015, nr 1, s. 248–265.
- Skarga B., *Ortodoksja i rewizja w pozytywizmie francuskim*, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1967.
- Skarga B., *Odpowiedzi Profesorowi Grzegorzcykowi*, „Przegląd Filozoficzny” 1994, nr 3, s. 99–105.
- Skoczyński J., Woleński J., *Historia filozofii polskiej*, Wydawnictwo WAM, Kraków 2010.
- Skwarnicki M., *Systematyka czy łowy?*, „Znak” 1961, nr 90, s. 1654–1655.
- Smakulska J., *O nieracjonalności potępienia samobójstwa w poglądach Davida Hume’a i Jamesa Hillmana*, „Ruch Filozoficzny” 2020, nr 3, s. 203–221.
- Sontag S., *Mysleć przeciw sobie. Refleksje o Cioranie*, w: eadem, *Style radykalnej woli*, przeł. D. Żukowski, Wydawnictwo Karakter, Kraków 2018.
- Spodek [M. Skwarnicki], *Ponętny głos filozofii*, „Tygodnik Powszechny” 1977, nr 18, s. 8.
- Spotkanie. Z ks. Józefem Tischnerem rozmawia Anna Karoń-Ostrowska*, Wydawnictwo Znak, Kraków 2008.
- Stanowski A., *Środowisko filozoficzne KUL i filozofia chrześcijańska*, „Więź” 1958, nr 5, s. 21–30.
- Stare wady inteligencji katolickiej. Z prof. Stefanem Swieżawskim rozmawia Zbigniew Nosowski*, „Więź” 1998, nr 2, s. 58–66.
- Stępień A.B., *Racjonalny irracjonalizm?*, „Znak” 1960, nr 77, s. 1421–1423.
- Stępień A.B., *Środowisko filozoficzne KUL*, „Znak” 1961, nr 82, s. 574–579.
- Stępień A.B., *Wprowadzenie do metafizyki*, Społeczny Instytut Wydawniczy „Znak”, Kraków 1964.
- Stępień A.B., *Przedwczesne podzwonne tomizmowi?*, „Znak” 1970, nr 193–194, s. 999–1001.
- Stępień A.B., *Tomizm a fenomenologia*, „Znak” 1974, nr 240, s. 790–798.

- Stępień A.B., *Józef Maria (Innocenty) Bocheński OP i jego „ABC tomizmu”*, w: idem, *Studia i szkice filozoficzne*, t. 2, Redakcja Wydawnictw KUL, Lublin 2001, s. 198–215.
- Stomma S., *Myśli o polityce i kulturze*, Społeczny Instytut Wydawniczy „Znak”, Kraków 1960.
- Stomma S., *Pisma wybrane 1946–1975*, Wydawnictwo Universitas, Kraków 2017.
- Streszczenia rozpraw doktorskich, magisterskich i seminaryjnych pisanych na Katolickim Uniwersytecie Lubelskim pod kierunkiem prof. dra Stefana Świeżawskiego (historia filozofii) i prof. dra Alberta Krąpca (metafizyka)*, Pallottinum, Poznań 1956.
- Stróżewski W., Wywiad z Prof. Stefanem Świeżawskim, „Znak” 1961, nr 90, s. 1693–1701.
- Stróżewski W., *Dialektyka ludzkiego myślenia. Rozmowa z ks. prof. Stanisławem Kamińskim*, „Znak” 1969, nr 180, s. 713–720.
- Susuł J., „Deiści”, „Znak” 1961, nr 90, s. 1658–1666.
- Świeżawski S., *Dlaczego tomizm*, „Znak” 1946, nr 2, s. 153–181.
- Świeżawski S., *Co filozofia zawdzięcza Awicennie*, „Tygodnik Powszechny” 1952, nr 25, s. 1–2.
- Świeżawski S., *O roli filozofii i niektórych jej typach*, „Znak” 1957, nr 36, s. 2–21.
- Świeżawski S., *O niektórych przyczynach niepowodzeń tomizmu*, „Znak” 1957, nr 41, s. 490–508.
- Świeżawski S., *Z problematyki metodologicznej badań filozofii XV wieku*, „Roczniki Filozoficzne” 1965, t. 13, z. 1, s. 43–60.
- Świeżawski S., *Zagadnienie historii filozofii*, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1966.
- Świeżawski S., *Studium Św. Tomasza u dominikanów w XV wieku*, „Roczniki Filozoficzne” 1969, t. 17, z. 1, s. 19–40.
- Świeżawski S., *Filozofia, teologia i duszpasterstwo*, „Tygodnik Powszechny” 1977, nr 13, s. 1, 4.
- Świeżawski S., *O użytku czynionym z filozofii dla formacji chrześcijańskiej*, „Tygodnik Powszechny” 1978, nr 49, s. 4.
- Świeżawski S., *Filozofia chrześcijańska jako poszukiwanie prawdy i jej kontemplacja*, „Znak” 1981, nr 321, s. 215–221.
- Świeżawski S., *W nowej rzeczywistości. 1945–1965*, Redakcja Wydawnictw KUL, Lublin 1991.

- Swieżawski S., *O potrzebie metafizyki*, w: idem, *Istnienie i tajemnica*, Redakcja Wydawnictw KUL, Lublin 1993, s. 36–44.
- Swieżawski S., *Owoce życia 1966–1988*, Redakcja Wydawnictw KUL, Lublin 1993.
- Swieżawski S., *Drugi sobór watykański a filozofia*, w: J. Kalinowski, S. Swieżawski, *Filozofia w dobie soboru*, przeł. M. Gawryś, C. Gawryś, Biblioteka „Więzi”, Warszawa 1995, s. 9–14.
- Szacki J., *Dylematy historiografii idei*, w: idem, *Dylematy historiografii idei oraz inne szkice i studia*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1991, s. 11–19.
- Szacki J., *Intelektualiści pomiędzy kulturą i polityką*, w: idem, *Dylematy historiografii idei oraz inne szkice studia*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1991, s. 381–401.
- Szacki J., *Wokół polskiej „zdrady klerków”*, w: idem, *Dylematy historiografii idei oraz inne szkice studia*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1991, s. 402–418.
- Szczypińska H., *O współczesnych postawach religijnych w Polsce*, „Znak” 1961, nr 90, s. 1638–1643.
- Sztandar-Sztanderska K., *Teoria praktyki i praktyka teorii. Wstęp do socjologii Pierre’a Bourdieu*, Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego, Warszawa 2010.
- Szwagrzyk T., *Samobójstwo i pogrzeb kościelny*, „Ruch Biblijny i Liturgiczny” 1961, nr 14, s. 232–242.
- Szyma T., *Anty-Tischner, czyli praca nad myśleniem*, „13. Pismo Chrześcijańsko-Liberalne” 1984, nr 1, s. 2–3.
- Ślipko T., *Byt – człowiek – etyka*, „Tygodnik Powszechny” 1977, nr 33, s. 6.
- Świerżawski W., *Egzegeza biblijna i teologia spekulatywna u św. Tomasza z Akwinu*, „Znak” 1970, nr 187, s. 27–41.
- Tarnowski K., *Tomizm a obecność filozofii*, „Znak” 1978, nr 284, s. 198–212.
- Tarnowski K., *Filozofia współczesna i chrześcijaństwo*, „Więź” 1983, nr 5, s. 7–17.
- Tarnowski K., *W odpowiedzi ks. Jerzemu Kowalskiemu*, „Więź” 1999, nr 7, s. 98–100.
- Tischner J., *Zagadnienie istnienia Boga w świadomości współczesnego katolika. Przyczynek do badań nad strukturą polskiego katolicyzmu powiatowego*, „Więź” 1960, nr 21, s. 64–75.

- Tischner J., *Dyskusja o duszpasterstwie akademickim*, „Znak” 1966, nr 139–140, s. 29–30.
- Tischner J., *Filozofia czeka na wcielenie. Esej z pogranicza historii i filozofii*, „Znak” 1966, nr 139–140, s. 87–103.
- Tischner J., *Jezus egzystencjalizmu*, „Znak” 1966, nr 144, s. 743–763.
- Tischner J., *W kręgu spraw psychologii i filozofii*, „Znak” 1967, nr 151, s. 80–105.
- Tischner J., *Schylek chrześcijaństwa Tomistycznego*, „Znak” 1970, nr 187, s. 1–20.
- Tischner J., *Impresje aksjologiczne*, „Znak” 1970, nr 188–189, s. 204–219.
- Tischner J., *O co właściwie chodzi?*, „Znak” 1970, nr 193–194, s. 1013–1027.
- Tischner J., *Filozofia i chrześcijaństwo*, „Tygodnik Powszechny” 1974, nr 5, s. 3–4.
- Tischner J., *Jaskinia bez cieni?*, „Tygodnik Powszechny” 1974, nr 14, s. 4.
- Tischner J., *Świadectwo filozofii*, „Tygodnik Powszechny” 1974, nr 18, s. 3.
- Tischner J., *Sporu o inspirację ciąg dalszy (M. Gogaczowi w odpowiedzi)*, „Znak” 1974, nr 245, s. 1471–1483.
- Tischner J., *Filozofia i ludzkie sprawy*, w: idem, *Świat ludzkiej nadziei*, Społeczny Instytut Wydawniczy „Znak”, Kraków 1975, s. 109–120.
- Tischner J., *Emmanuel Levinas*, „Znak” 1976, nr 259, s. 79.
- Tischner J., *Ku prawdzie o istnieniu*, „Znak” 1976, nr 259, s. 114–115.
- Tischner J., *Człowiek przez okna systemu. (Refleksja nad dziełem M.A. Krąpcy OP Ja – człowiek, Lublin 1994)*, „Znak” 1976, nr 260, s. 213–234.
- Tischner J., *Odpowiedź na ankietę*, „Znak” 1977, nr 281–282, s. 1354–1358.
- Tischner J., *Tomizm bez mitologii*, „Tygodnik Powszechny” 1977, nr 17, s. 1–2.
- Tischner J., *Refleksje nad myśleniem uczestnictwem*, „Tygodnik Powszechny” 1977, nr 49, s. 1–2.
- Tischner J., *Krakowskie spotkanie filozofów*, „Tygodnik Powszechny” 1978, nr 38, s. 1–2.
- Tischner J., *Wiara w czasie Adwentu*, „Tygodnik Powszechny” 1978, nr 51, s. 4.
- Tischner J., *Labirynty racjonalizmu*, „Tygodnik Powszechny” 1979, nr 5, s. 5.
- Tischner J., *Myślenie o ethosie społecznym*, „Znak” 1980, nr 309, s. 290–300.
- Tischner J., *Myślenie z wnętrza metafory*, „Znak” 1981, nr 321, s. 240–252.
- Tischner J., *Polski kształt dialogu*, Editions Spotkania, Paryż 1981.
- Tischner J., *Etyka wartości i nadziei*, w: D. von Hildebrand et al., *Wobec wartości*, Poznań 1982, s. 51–148.
- Tischner J., *Polska jest Ojczyzną. W kręgu filozofii pracy*, Éditions du Dialogue, Paris 1985.

- Tischner J., *Życie wewnętrzne Boga. Spowiedź rewolucjonisty* (28), „Res Publica” 1991, nr 5, s. 57–59.
- Tischner J., *Krytyka Kościoła katolickiego. Spowiedź rewolucjonisty* (29), „Res Publica” 1991, nr 9, s. 41–45.
- Tischner J., *Etyka solidarności oraz Homo sovieticus*, Wydawnictwo Znak, Kraków 1992.
- Tischner J., *Spowiedź rewolucjonisty*, Wydawnictwo Znak, Kraków 1993.
- Tischner J., *U źródeł integralizmu*, w: idem, *W krainie schorowanej wyobraźni*, Wydawnictwo Znak, Kraków 1997, s. 175–189.
- Tocqueville de A., *Dawny ustrój i rewolucja*, przeł. H. Szymańska-Grossowa, Społeczny Instytut Wydawniczy Znak, Kraków 1994.
- Tomasz z Akwinu, *Traktat o Trójcy Świętej*, przeł. W. Gołaski, Wydawnictwo W drodze, Instytut Tomistyczny, Poznań–Warszawa–Kraków 2021.
- Tunak M., *Kryzys w Kościele? „Spór” Prymasa Wyszyńskiego i Jerzego Turowicza o wizję przemian soborowych w Kościele oraz formy „katolicyzmu”*, „Our Europe. Ethnography – Ethnology – Anthoropology of Culture” 2018, vol. 7, p. 29–40.
- Turowicz J., *Chrześcijanin w dzisiejszym świecie*, Wydawnictwo Znak, Kraków 1963.
- Turowicz J., *Kryzys w Kościele*, „Tygodnik Powszechny” 1969, nr 1, s. 1–3.
- Turowicz J., *Człowiek, istota nieznaną*, „Tygodnik Powszechny” 1974, nr 2, s. 1, 7.
- Turowicz J., *Cienie w jaskini*, „Tygodnik Powszechny” 1974, nr 7, s. 4.
- Tyl M., *Pesymizm, konserwatyzm, wartości. O filozofii Henryka Elzenberga*, „Śląsk” Wydawnictwo Naukowe, Katowice 2001.
- Tyl M., *Filozofia, historia, historia filozofii. Filozoficzne konteksty polskiej historiografii filozofii XX wieku*, Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego, Katowice 2012.
- Tyl M., *Badania recepcji a problem tradycji w historii filozofii*, „Litteraria Copernicana” 2017, nr 4, s. 179–187.
- Tyl M.[aria], *Mai-68: Révolution symbolique ou inertie institutionnelle? L'enseignement artistique à l'École Nationale Supérieure des Beaux-arts dans la tourmente*, Éditions du Littéraire, Paris 2017.
- Tyl M.[aria], *Od heteronomii do (relatywnej) autonomii. Rozwój polskiego pola sztuki w latach 1945–1981*, w: *Polskie nauki społeczne w kontekście relacji władzy i zależności międzynarodowych*, red. T. Zarycki, Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego, Warszawa 2022, s. 139–154.

- Walicki A., *Leszek Kołakowski i warszawska szkoła historii idei*, „Aletheia” 1987, nr 1, s. 121–153.
- Walicki A., *Łągowskiego zmagania z PRL*, w: *Teka Łągowskiego*, red. K. Haremska, P. Bartula, Księgarnia Akademicka, Kraków 2000, s. 29–38.
- Warczok T., *Dominacja i przekład. Struktura tłumaczeń jako struktura władzy w światowym i polskim systemie literackim*, w: *Literatura polska po 1989 roku w świetle teorii Pierre’a Bourdieu*. Podręcznik, red. G. Jankowicz, P. Marecki, M. Sowiński, Korporacja Ha!art, Kraków 2015, s. 16–17.
- Warczok T., *Między autonomią a zaangażowaniem. Syntetyczne ujęcie dynamiki i struktury polskiego pola socjologii*, w: *Polskie nauki społeczne w kontekście relacji władzy i zależności międzynarodowych*, red. T. Zarycki, Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego, Warszawa 2022, s. 155–183.
- Warczok T., *Ład konsekrowany, ład zdenaturalizowany. O socjologii religii Pierre’a Bourdieu*, w: *Religijność i duchowość. Dawne i nowe formy*, red. M. Libiszowska-Żółtkowska, S. Grotowska, Nomos, Kraków 2010, s. 154–166.
- Warszawskie spotkanie filozofów, „Znak” 1960, nr 77, s. 1397–1444.
- Wawrzyniak A., *Nowsze tendencje esencjalizujące w neoscholastyce*, „Roczniki Filozoficzne” 1966, t. 14, z. 1, s. 87–104.
- Wesołowska A., *Fenomenologia jako możliwość filozofii dramatu Józefa Tischnera*, Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego, Katowice 2012.
- Waszkinel R., *Tomizm zmitologizowany*, „Tygodnik Powszechny” 1977, nr 38, s. 2.
- Wilkanowicz S., *Powrót z krainy filozofów*, „Znak” 1961, nr 80, s. 137–153.
- Wilkanowicz S., *O niektórych przyczynach niepowodzeń personalizmu*, „Znak” 1963, nr 113, s. 1302–1313.
- Wilkanowicz S., *Ekumenizm a przyszłość cywilizacji*, „Znak” 1964, nr 119, s. 505–517.
- Winid B., *List do redakcji „Znaku”*, „Znak” 1975, nr 252, s. 795.
- Wobec filozofii marksistowskiej. *Polskie doświadczenia*, red. A.B. Stępień, Fundacja Jana Pawła II, Rzym 1987.
- Wojtyła K., *Uwagi o życiu młodej inteligencji*, „Znak” 1961, nr 84, s. 761–769.
- Wojtyła K., *Osoba i czyn*, Polskie Towarzystwo Teologiczne, Kraków 1969.
- Woleński J., *Szkoła Lwowsko-Warszawska w polemikach*, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1997.

- Woleński J., *W sprawie historii filozofii w Polsce*, „Ruch Filozoficzny” 1998, nr 4, s. 559–566.
- Woleński J., *Filozofia polska po 1945 roku*, w: J. Skoczylski, J. Woleński, *Historia filozofii polskiej*, Wydawnictwo WAM, Kraków 2010.
- Wołkowski J., *Filozoficzny pluralizm czy tomistyczny monizm?*, „Życie i Myśl” 1977, nr 6, s. 87–95.
- Wołkowski J., *Wartość pluralizmu*, „Życie i Myśl” 1977, nr 10, s. 26–44.
- Wołkowski J., *W odpowiedzi prof. Gogaczowi*, „Życie i Myśl” 1978, nr 1, s. 56–60.
- Woroniecki J., *Życie religijne współczesnej inteligencji polskiej*, „Prąd” 1922, nr 1–4, s. 287–316.
- Wróbel S., *Lektury retroaktywne. Rodowody współczesnej myśli filozoficznej*, Wydawnictwo Universitas, Kraków 2014.
- Zabłocki J., *Filozofia dziejów ks. Konstantego Michalskiego*, „Tygodnik Powszechny” 1952, nr 19 (373), s. 3–4.
- Zabłudowski A., *Polemiki filozoficzne. Prace zebrane*, Fundacja Aletheia, Warszawa 2009.
- Zarycki T., *Nauki społeczne i sztuka w kraju peryferyjnym – wprowadzenie*, w: *Polskie nauki społeczne w kontekście relacji władzy i zależności międzynarodowych*, red. T. Zarycki, Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego, Warszawa 2022.
- Zarycki T., *Polskie pole władzy w XX wieku jako generator znaczeń. Szkic ujęcia syntetycznego*, w: *Polskie nauki społeczne w kontekście relacji władzy i zależności międzynarodowych*, red. T. Zarycki, Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego, Warszawa 2022, s. 13–44.
- Zembrzusi M., „Cienie bez jaskini” – spór M. Gogacza i J. Tischnera o charakter filozofii, w: *Filozofia i mistyka. Wokół myśli Mieczysława Gogacza*, red. I. Andrzejuk, T. Klimski, Wydawnictwo UKSW, Warszawa 2012, s. 99–114.
- Zembrzusi M., *Dyskusje i polemiki Mieczysława Gogacza*, w: A. Andrzejuk et al., *Mieczysław Gogacz*, Wydawnictwo Naukowe Akademii Ignatianum w Krakowie, Kraków 2019.
- Żakowski J., *Trzy ćwiartki wieku. Rozmowy z Jerzym Turowiczem*, Wydawnictwo Znak, Kraków 1990.
- Żakowski J., *Pół wieku pod włos, czyli życie codzienne „Tygodnika Powszechnego” w czasach heroicznych*, Wydawnictwo Znak, Kraków 1999.

- Życiński J., *Teizm i filozofia analityczna*, t. 1, Społeczny Instytut Wydawniczy Znak, Kraków 1985.
- Życiński J., *Teizm i filozofia analityczna*, t. 2, Społeczny Instytut Wydawniczy Znak, Kraków 1988.

## Źródła internetowe

- Andrzejuk A., Zembrzuski M., *Mieczysław Gogacz jako twórca tomizmu konsekwentnego*, [http://katedra.uksw.edu.pl/opera/tom\\_11/wprowadzenie.pdf](http://katedra.uksw.edu.pl/opera/tom_11/wprowadzenie.pdf) (dostęp: 14.01.2023).
- Bortnowska H., *Mówił do ludzi z kryjówek*, w: <http://www.tygodnik.com.pl/ludzie/tischner/bortnowska.html> (dostęp: 28.03.2022).
- Cała B., Zając E., *Encyklopedia Solidarności*, <https://encysol.pl/es/encyklopedia/hasla-rzeczowe/13004,13-Trzynastka.html> (dostęp: 10.04.2022).
- Czoch M., „Więź” – świetne słowo! Jak Tadeusz Mazowiecki założył czasopismo, <http://wiesz.com.pl/2018/10/01/wiez-swietne-slowo-jak-tadeusz-mazowiecki-zalozyl-czasopismo/> (dostęp: 2.12.2022).
- <http://ptm.rel.pl/files/swii/169-gravissimum-educationis.pdf>.
- [https://www.vatican.va/archive/hist\\_councils/ii\\_vatican\\_council/documents/vat-ii\\_decl\\_19651028\\_gravissimum-educationis\\_en.html](https://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_decl_19651028_gravissimum-educationis_en.html) (dostęp: 11.12.2022).
- Paul VI, *Decree on priestly training optatam totius*, [https://www.vatican.va/archive/hist\\_councils/ii\\_vatican\\_council/documents/vat-ii\\_decree\\_19651028\\_optatam-totius\\_en.html](https://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_decree_19651028_optatam-totius_en.html) (dostęp: 11.12.2022).
- Paulus VI, *Lumen Ecclesiae*, [https://www.vatican.va/content/paul-vi/la/letters/1974/documents/hf\\_p-vi\\_let\\_19741120\\_lumen-ecclesiae.html](https://www.vatican.va/content/paul-vi/la/letters/1974/documents/hf_p-vi_let_19741120_lumen-ecclesiae.html) (dostęp: 18.04.2024).
- Perzanowski J., *Bajdy, bajki i ziarno prawdy o współczesnej filozofii polskiej*, <https://portal.tezeusz.pl/2009/08/21/bajdy-bajki-i-ziarno-prawdy-o-wspolczesnej-filozofii-polskiej/> (dostęp: 18.04.2024).
- Pius XI, *Deus scientiarum Dominus*, [https://www.vatican.va/content/pius-xi/la/apost\\_constitutions/documents/hf\\_p-xi\\_apc\\_19310524\\_deus-scientiarum-dominus.html](https://www.vatican.va/content/pius-xi/la/apost_constitutions/documents/hf_p-xi_apc_19310524_deus-scientiarum-dominus.html) (dostęp: 11.12.2022).
- Stawrowski Z., *Dobre było*, <https://tischner.org.pl/artykuly/zbigniew-stawrowski-dobre-bylo/> (dostęp: 15.12.2022).

*Wójeć Henryk*, rozm. P. Smoleński, <https://wyborcza.pl/7,76842,2823522.html> (dostęp: 7.09.2023).

Wywiad z prof. Witoldem Marciszewskim, <https://www.facebook.com/kul.filozofia/videos/wywiad-z-profesorem-witoldem-marciszewskim/1303515743341087> (dostęp: 12.12.2022).

Wywiad z prof. Marianem Przełęckim, <https://www.youtube.com/watch?v=oPpmoKd3dbA> (dostęp: 7.12.2022).

# Indeks nazw osobowych\*

## A

Adamczyk Stanisław 26  
Adamiec Marek 498–499  
Adelard z Bath 20  
Ajdukiewicz Kazimierz 38  
Akwinata zob. Tomasz z Akwinu  
Algazel 197  
Althusser Louis 50  
Anscombe Gertrud E. 307, 429  
Amerio Romano 34  
Amsterdamski Stefan 510  
Archiloch z Paros 321  
Arendt Hannah 223, 429  
Aron Raymond 432  
Arystoteles (Stagiryta) 20, 152,  
199–200, 202, 226, 230, 254,  
259, 306–307, 310–311, 329, 344,  
365, 404, 429  
Augustyn, św. 19, 89, 300–301,  
336, 493, 501–502  
Austin John L. 307, 314  
Awicenna 334  
Awerroes 197

## B

Bachelard Gaston 427, 461  
Bacon Francis 97, 344, 413  
Baczko Bronisław 478

Bardecki Andrzej 148, 335–336  
Bartnik Czesław 501  
Beauvoir Simone de 328  
Bednarski Feliks 325  
Bejze Bohdan 30, 33–34, 36, 97–  
99, 338  
Benda Julien 432–433  
Bergson Henri 159, 277, 329, 400  
Berkeley George 450  
Berlin Isaiah 223, 321, 419  
Bertalanffy Ludwig von 145  
Biesaga Tadeusz 349  
Bobko Andrzej 146, 322  
Bocheński Józef M. 38, 77, 96,  
117, 131, 162, 195  
Bollnow Otton F. 85  
Bonald Luis de 396  
Bonowicz Wojciech 504–506  
Bortnowska Halina 80–81, 85, 89,  
106, 109, 111, 116–117, 118–119, 121,  
167–170, 181, 187, 190, 196, 207,  
414, 463, 482–484  
Bourdieu Pierre 13, 18, 21–24, 29,  
40, 42, 45–46, 50, 54–55, 146,  
304, 431  
Bronk Andrzej 251–252, 256  
Brożek Anna 88  
Buber Martin 288

---

\* Indeks nie obejmuje nazwisk z przypisów bibliograficznych oraz z *Bibliografii*.

Burckhardt Jacob 433

## C

Calvino Italo 405

Camus Albert 423

Carnap Rudolf 400, 427

Celiński Bolesław 118–119

Chojnacki Piotr 59, 60, 120, 161–162, 164

Chudy Wojciech 256, 275, 325–328, 355, 356, 422–440, 442–444, 448, 506

Claudel Paul 419

Comte Auguste 373, 410

Coreth Emerich 338, 377

Couesnongle Vincent de 35

Cousin Victor 97

Cycon Marek T. 404

Cywiński Bohdan 35, 48

Czoch Magdalena 68

## D

Dąbrowski Szymon 13

Dąbska Izydora 421, 428, 432

Debord Guy 64

Deleuze Gilles 50

Demboróg Jan zob. Łagowski Bronisław

Dembowski Bronisław 31, 339, 510

Derrida Jacques 50

Dondeyne Albert 338

Drewnowski Jan F. 94–96, 129–130, 308, 430

Dzielski Mirosław 494

## E

Eco Umberto 16, 342, 452

Eichmann Adolf 223

Elzenberg Henryk 39, 205–206, 353, 432

Eska Juliusz 63–66, 68, 70–74, 107, 110, 114, 139, 292, 462, 468, 471, 502

## F

Fabro Cornelio 377

Faytt Tutus 117–118, 120, 122, 351, 462

Fichte Johann G. 219

Foucault Michel 50, 395

Freud Zygmunt 35, 385, 390

Fromm Erich 234

Furet François 12, 149

## G

Gacek Marcin 20

Gadamer Hans-Georg 255–256, 385, 502

Galileusz 160, 450

Gałkowski Jerzy 434, 501

Gawroński Alfred 52–53, 56–57, 305–316, 330, 371, 384, 429, 497, 505

Geach Peter T. 307, 313, 429

Gilson Étienne 19, 27–28, 48, 214, 242, 260, 314, 344–348, 376, 379, 485

Głombik Czesław 339

Gneciak Monika 20

Goffman Erving 14, 51, 194, 415, 505

- Gogacz Mieczysław 10–11, 40–42,  
49, 56, 61, 105–107, 108, 109, 110,  
111, 121, 122, 123, 156, 170, 172,  
229–234, 238, 242–255, 258–  
272, 275, 340, 343–348, 350–354,  
356–359, 363, 366, 369, 371, 372,  
376, 378, 431, 448, 450, 452–456,  
505
- Goldmann Lucien 442–443
- Gołubiew Antoni 69
- Gombrowicz Witold 18, 459
- Grabska Stanisława 249, 270–  
271, 275, 353–356, 373, 431, 505
- Gracjan (Gratianus Franciscus)  
493
- Granat Wincenty 77, 162
- Grygiel Stanisław 186–191
- Grzegorzczak Andrzej 88–89, 99,  
102, 103, 104, 107–110, 115, 465
- H**
- Hałas Elżbieta 505
- Hartman Jan 50, 288
- Hartmann Nicolai 91, 203, 257,  
385
- Haeckel Ernst 247
- Hampshire Stuart 307, 310
- Hegel Georg W.F. 24, 35, 219–220,  
250, 259, 368, 385, 390, 423,  
429, 447–457, 501–502, 508, 510
- Heidegger Martin 35, 55, 94, 139,  
178, 191, 218, 230, 234, 236–237,  
240, 242, 250, 254, 257, 259, 283,  
309–310, 312, 333, 349, 362–363,  
372, 380, 400, 418–419, 427, 429,  
456
- Heller Michał 156, 165, 244
- Heraklit 254
- Herbert Zbigniew 224
- Herbut Józef 308
- Herder Johann G. 219
- Hesse Hermann 432–433
- Hildebrand Dietrich von 34–35,  
456
- Hintikka Jaakko 145, 307
- Hugon Édouard 317
- Hume Dawid 254, 296
- Husserl Edmund 41, 54–55, 136,  
139, 145, 212, 214–215, 236, 240,  
248, 250, 254, 257, 259, 278, 283,  
286, 309, 333, 345, 349, 372, 387,  
400–401, 405, 418, 429, 456
- I**
- Ingarden Roman 31–32, 50, 55,  
134, 139–140, 145, 205, 214, 257,  
298, 421, 432, 509
- Iwanicki Józef 26
- J**
- Jan Paweł II zob. Wojtyła Karol
- Janeczka Stanisław 79, 165, 326,  
380
- Jarnuszkiewicz Antoni 263–267
- Jaroszewski Tadeusz 471
- Jaspers Karl 362
- Jawor Marek 13
- Jaworski Marian 30, 293, 295,  
334–340, 371, 375, 434, 444
- Jedynak Anna 430
- Judycki Stanisław 287–288, 401

# K

Kahn Charles H. 315  
Kalinowski Jerzy 27, 325, 487  
Kant Immanuel 9, 35, 223, 254, 333, 345–346, 404, 412, 418, 426, 456, 459  
Kamiński Stanisław 21, 27, 29, 32, 61, 100–115, 109, 111, 115, 126–128, 130–131, 140–141, 156, 181, 184, 193, 219, 251, 257, 260, 268, 277, 308, 317–318, 321, 324, 326, 363, 365, 378, 402, 408, 411, 430, 435, 443  
Karoń-Ostrowska Anna 355  
Karpiński Wojciech 447  
Kartezjusz 95, 139, 159, 254, 278–279, 298, 301, 345–346, 349, 412, 418, 450  
Kępiński Antoni 421  
Kijowski Andrzej 460, 488–489, 494–495, 498  
Kipling Joseph R. 437  
Kisiel Marian 64  
Kisielewski Stefan (pseud. Kisiel) 69–70, 72, 74, 147–151, 186, 228, 372, 391, 470, 488, 501  
Kłoczowski Jan A. 161, 326, 331, 350, 430, 433, 506  
Kłósak Kazimierz 41, 80, 85, 118, 244, 338, 349, 368  
Kłys Jan 481–482  
Koestler Arthur 328  
Kojève Alexandre 440  
Kołakowski Leszek 16, 38, 78, 81–85, 93, 99, 108, 110, 125, 162, 260, 304, 321, 416, 442–444, 456, 459, 478

Kopernik Mikołaj 160, 450  
Korcik Antoni 26, 32  
Korniłowicz Władysław 48  
Kot Dobrosław 506–508  
Kotarbiński Tadeusz 145  
Kowalczyk Stanisław 339  
Krajewski Kazimierz 316, 370, 378  
Krasicki Ignacy 403  
Krąpiec Mieczysław A. 20–21, 27, 33, 52, 61, 77, 80, 109, 111, 115, 118, 120, 124, 127, 181, 193, 275–277, 279–282, 287, 308, 314–315, 325–327, 329, 339, 347, 349, 354, 366, 368, 378–379, 389, 434, 443, 505, 509  
Kripke Saul A. 307  
Król Marcin 425, 440–445, 447, 488, 494, 498  
Kuc Leszek 141, 143

# L

Lacan Jacques 395  
Lacroix Jean 243, 248  
Landgrebe Ludwig 145  
Landman Adam 448  
Landy Teresa 389  
Lefebvre Henri 461, 481  
Legowicz Jan 47–48  
Legutko Ryszard 349–350, 355, 430, 506  
Leibniz Gottfried W. 97, 254  
Leon XIII 26  
Levinas Emmanuel 145, 288, 315, 329, 333, 349, 362, 400, 456, 503  
Lewicka Barbara 20  
Lonergan Bernard 265, 377

## Ł

- Łaciak Piotr 9  
 Łagowski Bronisław (pseud. Jan Demboróg) 234–238, 247, 248, 309, 389–399, 401–406, 425, 497  
 Łęcki Krzysztof 20, 459

## M

- Machiavelli Niccolò 404  
 Mackiewicz Witold 16  
 Majdański Stanisław 127–128, 251–252, 256, 308  
 Malebranche Nicolas 159, 393  
 Malewska Hanna 50–51, 147  
 Malinowski Bronisław 261  
 Małłek Ewa 15  
 Marcel Gabriel 145, 216, 362  
 Marcisz Wit zob. Marciszewski Witold  
 Marciszewski Witold (Marcisz Wit) 38, 109–110, 308, 466–467, 482, 510  
 Maréchal Joseph 265, 377  
 Marecki Piotr 22  
 Maritain Jacques 27, 74, 77, 114, 117, 123, 211, 242, 344–345, 375, 485  
 Markiewicz Henryk 14–15  
 Marks Karol 368, 385, 390, 405  
 Mazowiecki Tadeusz 62–63, 68, 70, 502  
 Mercier Désiré-Joseph 162  
 Michalski Krzysztof 362, 421  
 Michnik Adam 31, 37, 92, 139, 145–146, 155, 161, 349, 460, 468, 491–492, 494, 503  
 Mills Charles W. 238

Miłosz Czesław 439

- Moor George E. 308, 314  
 Morawiec Edmund 145  
 Morawska Anna 113, 292, 502  
 Mounier Emmanuel 94, 96, 211, 247, 466, 468, 470

## N

- Napoleon Bonaparte 455  
 Nietzsche Friedrich 247, 385, 390, 392, 418  
 Noras Andrzej J. 436  
 Norwid Cyprian K. 172, 193, 441  
 Nosowski Zbigniew 143  
 Nowak Piotr 88, 503, 508–510

## O

- Ortega y Gasset José 331–334  
 Ostoja Jolanta 119

## P

- Parmenides 254  
 Parys Jan 77  
 Pascal Blaise 89, 442  
 Pastuszka Józef 26  
 Paweł VI 32, 35, 209  
 Paweł, św. zob. Paweł z Tarsu  
 Paweł z Tarsu (Paweł, św.) 451, 493, 508, 510  
 Peilleaube Emile 117  
 Pilch Jerzy 447  
 Pius XI 26  
 Piwowarczyk Jan 59–60, 501  
 Platon 212, 218, 220, 226, 230, 250, 254, 300, 334, 385, 390, 412, 429, 508  
 Popper Karl R. 218–219, 426, 429

- Possenti Vittorio 36–37, 168, 197–206, 350, 372, 423
- Półtawski Andrzej 171–179, 182–184, 326, 334
- Przełęcki Marian 86–88, 93, 99, 101–104, 509
- R**
- Rahner Karl 265, 271, 377
- Renan Ernest 134, 247
- Ricoeur Paul 216, 288, 349, 400
- Riesman David 393
- Rosenzweig Franz 288
- Rosiak Dariusz 26, 193
- Rosnerowa Hanna 505
- Rousselot Jean-Pierre 377
- Russell Barnard 19, 308, 314
- S**
- Salamucha Jan 96
- Salij Jacek 36, 72, 181–185, 189–191, 200, 275, 282–286, 288, 337, 415
- Sartre Jean-Paul 65, 234, 271, 328, 372, 423
- Schaff Adam 25, 47
- Scheler Max 216, 227, 400
- Schillebeeckx Edward 34, 169
- Schnädelbach Herbert 23, 404
- Siemek Marek J. 213, 242, 258, 260, 443
- Siemianowski Andrzej 113–121, 124–126, 138, 167, 169
- Skarga Barbara 108, 284, 373, 390, 410
- Skarga Piotr 196, 414
- Skwarnicki Marek (pseud. Spodek) 110, 114, 460, 462, 474–478
- Słojewski Jan Z. (pseud. Hamilton) 184
- Smoleński Paweł 510
- Sontag Susan 206
- Sokrates 300–301, 368, 465
- Spinoza Baruch 508, 510
- Spodek zob. Skwarnicki Marek
- Stagiryta zob. Arystoteles
- Stalin Józef 59–60, 77
- Stanosz Barbara 17
- Stanowski Adam 63–64, 66, 68, 89–93, 107, 117, 139, 468, 471
- Stawrowski Zbigniew 37, 49, 51, 492
- Stein Edith 377, 380, 429
- Stępień Antoni B. 32, 61, 77, 99–100, 111, 138–139, 156, 179–181, 191, 195, 251, 273, 326, 401, 433, 443
- Stomma Stanisław 391, 502
- Strawson Peter F. 307, 310
- Stróżewski Władysław 140, 484
- Strzeszewski Czesław 26
- Styczeń Tadeusz 325
- Susuł Jacek 479–481
- Świeżawski Stefan 26–30, 32, 34, 46–49, 61, 77, 80, 89, 91, 111, 117, 119, 121, 124, 141, 143, 156, 162, 193, 195, 207, 225, 235, 255–256, 258, 260, 285, 289–306, 309, 314, 316–317, 320, 322, 325, 329, 332, 334–347, 350–351, 361–365, 368, 371–374, 378–379, 381–387, 389–396, 406–411, 414, 433–434,

- 439, 443, 466, 468, 484–485, 487,  
503, 507–508
- Szacki Jerzy 207, 443
- Szczypińska Hanna 460
- Szostek Andrzej 325
- Szubka Tadeusz 387
- Szyma Tadeusz 311, 397, 417–421,  
437, 494–495, 498
- Ś**
- Ślipko Tadeusz 316, 318–322, 326–  
327, 330, 366
- Śpiewak Paweł 447
- Świerzawski Wacław 180
- T**
- Tarnowski Krzysztof 352, 371–  
376, 378–380, 423
- Tatarkiewicz Władysław 88, 106,  
432, 509
- Teilhard de Chardin Pierre 75,  
80, 94, 123, 247, 271
- Tertulian 84
- Tischner Józef *passim*
- Tocqueville de Alexis 149, 404
- Tomasz, św. zob. Tomasz z Akwi-  
nu
- Tomasz z Akwinu (Tomasz, św.,  
Akwinata) 20, 27, 29, 32–33,  
35, 40, 47, 55, 73–74, 91–94, 105,  
111–117, 122, 125, 129, 135, 137, 153,  
156–157, 177, 180, 188, 195, 199–  
201, 242, 250, 283, 285, 290–291,  
293, 295, 298–299, 307–308, 311,  
316, 330–332, 335–336, 338, 340,  
344–350, 352, 368, 370–371, 373,  
375–381, 382–383, 385, 394–395,  
399, 408–411, 429, 439, 452–453,  
481, 485, 487, 493, 504, 507
- Tołstoj Lew 321
- Trigg Roger 384, 429
- Turowicz Jerzy 50, 70, 110, 146–  
149, 152, 168, 172, 186, 207, 209–  
213, 216–230, 234–238, 249, 262,  
269, 309, 387, 391, 347, 468, 488,  
490–491, 494, 502–503
- Tyl Maria 20, 22
- Tymieniecka Anna T. 145
- Tyrmand Leopold 447
- U**
- Unger Leopold 447
- W**
- Wacquant Loïc J.D. 42, 46
- Walicki Andrzej 391, 478
- Warczuk Tomasz 24
- Waszkinel (Weksler) Romuald  
329–331, 333, 371
- Wawrzyniak Andrzej 156, 326,  
409
- Wesołowska Agnieszka 287, 322
- Whitehead Alfred N. 19
- Wilczek Franciszka 61
- Wilkanowicz Stefan 107, 109, 111,  
113, 120–124, 140, 142, 169, 462–  
472, 483
- Winid Boguchwał 263–267
- Wittgenstein Ludwik 314
- Wojtyła Karol, kard. (Jan Paweł II)  
11, 27, 30, 32, 37, 41, 51, 80, 110,  
135, 156, 186, 206, 325–327, 421,  
467, 473, 501, 510
- Wojtysiak Jacek 510

Woleński Jan 10, 17  
 Wolff Christian 97  
 Wolniewicz Bogusław 88, 509  
 Wołkowski Jerzy 341–344, 351–  
 359, 371  
 Woroniecki Jacek 71, 141–142, 325  
 Wosiek Rut 389  
 Woźniakowski Jacek 69, 303, 470,  
 487  
 Wróbel Szymon 390  
 Wujec Henryk 510  
 Wyszyński Stefan, kard. 26, 28, 38,  
 49, 60, 148, 289, 444, 501, 510

## Z

Zabłocki Janusz 502  
 Zdybicka Zofia 61, 126–128, 130–  
 131, 430  
 Zembrzuski Michał 13, 263

## Ż

Żakowski Jacek 37, 139, 146–147,  
 155, 161, 349, 460, 490–494, 503  
 Żółtowski Adam 77  
 Żychiewicz Tadeusz 148  
 Żychliński Aleksander 117  
 Życiński Józef 19, 156

## Charisma and Doctrine The Dispute over Christian Philosophy in Poland (1950–1989)

### S u m m a r y

The book is an attempt to elaborate on the disputes over the concept of philosophy waged in Poland, in the field of the so-called Christian philosophy, in the years 1950–1989. In these, advocates of the Peripatetic tradition of classical philosophy clashed with proponents of contemporary philosophy, especially philosophy of consciousness and linguistic philosophy. The author considers these multifaceted debates on two overlapping thematic levels: (meta)theoretical and functional. This is because it was a dispute about the object, method, and perspective of philosophising, but also about its social function; in other words, a confrontation between proponents of the autonomy of theoretically- (metaphysically, realistically) oriented philosophy and philosophers as well as intellectuals postulating, above all, an engaged philosophy, seeking ways to reach contemporary man. Due to the fact that the scene for these discussions was created by publicly available denominational magazines (mainly *Tygodnik Powszechny*, *Znak*, *Więź* and *Życie i Myśl*), the dispute in question was primarily in the form of journalism, thus influencing not only professional audiences, which resulted in permanent divisions within Catholic intellectual and philosophical circles. Their consequences are still noticeable today.

The volume consists of introductory remarks, an introduction, a research section that provides a chronological account of the various unveilings of the title disputes, a chapter describing the reactions of non-professional observers of the discussions, and a conclusion.

In the *Introductory Remarks*, the author, starting from the question of the conditions/possibilities of historical objectivity, tries to define the material and formal object of the study, indicate the directions of the analyses, and generally introduce the idea of the study. He treats the debates as a manifestation of the internal dynamics of Christian philosophy practised in post-war Poland. He presents it in a multifarious way from three points of view: sociological (inspired by the research perspectives of P. Bourdieu's field theory and E. Goffman's interactionism), theoretical-literary (inspired by the concept of the pamphlet as an extra-genre form of organisation of journalistic statements in the understanding of H. Markiewicz) and the historical-philosophical one, oriented towards the study of journalistic forms of articulating philosophical beliefs, also the presence of philosophical ideas in popular consciousness and the conditions of philosophising in the context of the history of Polish intellectual culture in the period indicated. Thus, in the introduction, the author presents the adopted research assumptions and methodological guidelines,

and furthermore, in an attempt at retrospective self-objectification, he signals his place in the space under investigation.

In the *Introduction*, following Pierre Bourdieu, the author treats the subfield of Christian philosophy as an evolving social reality in which there is both a struggle for recognition, prestige, various forms of social capital, for autonomy, position, etc., as well as a battle with external fields of power that seek to exercise various forms of control over it. This part attempts to show that the discussions on the concept of philosophy that have been held in this field for four decades constitute an integral part of this interplay.

The core, historical part of the study comprises eleven chapters that trace the different phases of the eponymous disputes. Thus, in the chapters: *Cienie Października. Filozofia a kryzys zaufania do ideologii* [Shadows of October. Philosophy and the Crisis of Confidence in Ideology] and *Pierwsze kontrowersje wokół tomizmu* [The First Controversies around Thomism] present (against the background of worldview transformations, in the context of the stated tensions/ideological dilemmas within Polish Catholicism) the first articulations of doubts/concerns about the formative functions of philosophy (above all Thomism) and the initial polarisation of positions towards the *status quo* of Christian philosophy in Poland at the turn of the 1950s and 1960s.

In the chapter *Zapomniane spory* [Forgotten Disputes], A. Siemianowski's criticism/refutation of Thomism is presented together with the discussion that accompanied it; according to the author, this journalistic event was an expression of the changing philosophical expectations at the beginning of the 1960s (i.e. under the influence of the Second Vatican Council), the need to break the existing philosophical monopolies, searching for alternatives to Thomism outside the area of the then confessional philosophy in Poland. The author sees a counterpoint to Siemianowski's external criticism of Thomism in the discussion/controversy between J.F. Drewnowski and S. Kamiński and Z. Zdybicka on the possibility/boundaries of using logic in classical philosophical argumentation.

The next chapter, *W kręgu problemów filozoficznej chrystologii i psychologii* [In the Circle of Problems of Philosophical Christology and Psychology], presents J. Tischner's maturation to undertake a thorough polemic against Thomism in the decade of the 1970s, carried out under the banner of the struggle for pluralism in Christian philosophy.

The chapter *Wokół „Schyłku chrześcijaństwa tomistycznego”* [Around “The Decline of Thomistic Christianity”] discusses the theses of Tischner's celebrated article along with the numerous debating/polemical voices it has provoked. According to the author, the text initiated a ‘war of pamphlets’ that lasted throughout the decade of the 1970s, which significantly transformed the *status quo* of Christian philosophy in communist Poland and the state of consciousness of Catholic intellectual elites. Discussions included the nature of the mutual relationship between speculative metaphysics and theology, the prospects of Christian philosophy as a non-metaphysical philosophy and its social function.

The chapter *Jaskinia filozofów* [The Cave of Philosophers] takes a closer look at the discussion between J. Turowicz and Tischner, addressing – this is the main theme of this part of the disputes under discussion – the problem of the real reach and character of the influence of philosophy on religion, culture and life in the era of

dynamically transforming forms of life of believers. Moreover, the voices of M. Gogacz and J. Demborog – authors who joined the Turowicz – Tischner double-voice, critically refer to the role of contemporary philosophy in shaping the mentality of contemporary man.

The chapter *Interludium – dwie recenzje* [Interlude – Two Reviews] confronts a review of Mieczysław A. Krąpiec's book *Ja – człowiek. Zarys antropologii filozoficznej* [I – Man. An Outline of Philosophical Anthropology] written by Tischner, titled *Człowiek przez okna systemu* [Man Through the Windows of the System] with a review by J. Salij, titled *Dlaczego Tischner nie lubi tomizmu?* [Why Tischner does not like Thomism?], in which Salij discussed Tischner's collection of essays *Świat ludzkiej nadziei* [The World of Human Hope]. The juxtaposition of these texts shows the dispute in question as a conflict between two paradigms of philosophising: classical and (post)Cartesian, and reveals the problem of the possibility/need for metaphysics exercised in a Christian spirit.

In the chapter *Scire propter scire or scire propter amare?* the author presents and analyses the next aspect of the discussion, the central problem of which is the dilemma of choosing an appropriate (for the challenges of the present day) perspective on confessional philosophy. In a multi-voiced discussion, the virtues of a strictly theoretical and practical orientation were considered; the capacity of traditional styles of philosophising and the possibilities of the contemporary ones in the context of the formative needs of believers have been reflected upon; the modernisation of traditional Christian philosophy with the tools of linguistic philosophy was also postulated (A. Gawroński).

The chapters: *Filozofia i formacja* [Philosophy and Formation] and *Kontemplacja versus myślenie według wartości* [Contemplation versus Thinking According to Values] show the final aspects of the discussions under consideration. As part of the presentation of the attitudes of the defenders of the *status quo* of Christian philosophy (S. Swieżawski, W. Chudy), the advocate of change, i.e. opening it to the inspirations coming from contemporary philosophy (J. Tischner), and the external observer of the discussion (J. Demborog) – this section of the book presents modified theses and new arguments of the adversaries, formulated this time also in the context of the breakthrough social and political events of 1980. Once again, the problem of going beyond the hitherto preferred options is addressed: classical philosophy (metaphysics/ Thomism), contemporary philosophy (philosophy of consciousness, axiology, phenomenology).

The chapter *Qui pro quo?* shows M. Gogacz's reaction to an anti-Thomist digression in Tischner's commentary on a passage from G.W.F. Hegel's *Phenomenology of Spirit*. Here, Tischner points out the theological-philosophical weaknesses of the Thomistic interpretation of the dogma of the Trinity in comparison with the more mature, in his opinion, dialectical Hegelian (Protestant) interpretation. Gogacz notes Tischner's ignorance/misunderstanding of the Thomistic interpretation of the dogma of the Trinity and, above all, the incompatibility of his arguments with the binding interpretation of the Magisterium of the Church. Gogacz's pessimistic diagnosis of the state of consciousness of the Polish Catholic intelligentsia of the late 1980s and early 1990s, which, in his opinion, was shaped by the discussions under review, is also presented.

In the chapter titled *Żargon konkretnego człowieka* [The Jargon of the Concrete Man], the author analyses the reactions and comments of the editors and readers of the magazines constituting the media platform of the debate, appearing in the background of the presented discussions; they usually expressed an unsatisfied hunger for philosophy harmonising with the needs of the layman and, at the same time, disappointment with the quality and communicativeness of the philosophical proposals.

In the conclusion, titled *Niezdolność do rozmowy* [Inability to Converse], the author points out the significant shortcomings of the disputes presented, including the closing of the adversaries within their own philosophical preferences, resulting in external criticism of their opponents' positions, verbalism, and above all the generally poor knowledge of the criticised thought, associated with a tendency to its overall rejection. He further notes the progressive petrification of the antagonists' beliefs shaped in this way, which, in the form of stereotypes, persist to this day.



REDAKTOR

Barbara Zwierzyńska

PROJEKT OKŁADKI

David Koprak

KOREKTA

Marzena Marczyk

ŁAMANIE

Ireneusz Olsza

REDAKTOR INICJUJĄCY

Przemysław Pieniążek

Copyright © 2024 by Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego

Wszelkie prawa zastrzeżone



Nota copyrightowa obowiązująca do 31.10.2025

Sprzymyamy otwartej nauce. Od 1.11.2025 publikacja dostępna na licencji Creative Commons Uznanie autorstwa-Na tych samych warunkach 4.0 Międzynarodowe (CC BY-SA 4.0)

 <https://orcid.org/0000-0002-7683-4728>

Tyl, Mirosław

Charyzma i doktryna : spór o filozofię

chrześcijańską w Polsce (1950–1989) / Mirosław

Tyl. – Wydanie I. – Katowice : Wydawnictwo

Uniwersytetu Śląskiego, 2024

<https://doi.org/10.31261/PN.4216>

**ISBN 978-83-226-4409-6**

(wersja drukowana)

**ISBN 978-83-226-4410-2**

(wersja elektroniczna)

Wydawca

Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego

ul. Bankowa 12B, 40-007 Katowice

<https://wydawnictwo.us.edu.pl>

e-mail: [wydawnictwo@us.edu.pl](mailto:wydawnictwo@us.edu.pl)

Druk i oprawa

volumina.pl Sp. z o.o.

ul. Księcia Witolda 7–9

71-063 Szczecin

Wydanie I. Ark. druk. 34,25. Ark. wyd. 30,5.

Publikację wydrukowano na papierze offsetowym 90 g. PN 4216.

Cena 94,90 zł (w tym VAT)

Omawiany spór przez swoją otwartą formułę był osobliwym, wieloaktowym przedstawieniem w „teatrze życia codziennego” filozofii, w którym filozofowie odmiennych orientacji wchodzili ze sobą (co nie zdarza się często, a jeszcze rzadziej bywa widoczne dla szerokiej publiczności) w bezpośrednie polemiczne interakcje, tworząc spektakl, występ. Stawali się aktorami grającymi na scenie w dekoracjach filozoficznych teorii, koncepcji, idei, problemów oraz argumentów, ubrani w kostiumy ich rzeczników lub antagonistów. Występowali, co istotne, przed publicznością czytelników czasopism tworzących scenę otwartą dla każdego, kto gotów był podjąć ryzyko wymodelowania przed widzami, w żywej dyskusji, w konfrontacji z innymi aktorami, własnej tożsamości filozoficznej. [...] Publiczność zaś obserwująca kolejne akty przedstawienia miała sposobność wyrobienia sobie zdania o aktorach i sztuce – na temat idei filozoficznych oraz użytku, jaki mogłaby z nich zrobić.

Fragment z *Uwag wstępnych*

Cena 94,90 zł (w tym VAT)

ISBN 978-83-226-4410-2



9 788322 644102

Więcej o książce

