



MIROSLAW TYL¹
UNIwersytet Śląski
ORCID: 0000-0002-7683-4728

SPÓR O FILOZOFIĘ CHRZEŚCIJAŃSKĄ W POLSKIEJ PRASIE KATOLICKIEJ LAT PIĘĆDZIESIĄTYCH I SZEŚĆDZIESIĄTYCH XX WIEKU

THE DISPUTE OVER CHRISTIAN PHILOSOPHY IN THE POLISH
CATHOLIC PRESS IN THE 1950S AND 1960S

Abstract

The objective of the article is to outline the debates on the concept of Christian philosophy that took place in the Polish Catholic press at the end of the 1950s and throughout the 1960s, covering issues related to the role of philosophy in shaping and formation of believers, or to theoretical matters. Over the years, the discussions became more mature. The dispute over Christian philosophy was primarily a dispute with Thomism, which was accused of being closed and focused on its hermetic internal issues, as well as its integralism towards contemporary philosophy and science. The opportunity for the first debates was created by the meeting of philosophers organised by the Club of Catholic Intelligentsia (KIK) in Warsaw in 1960. The second round began with A. Siemianowski's text in *Więź*, published in 1963, and the third resulted from J. Tischner's philosophical publications in the second half of the 1960s. These discussions anticipated J. Tischner's dispute with existential Thomism, which took place in the 1970s.

Keywords: christian philosophy, thomism, „Znak”, „Więź”, „Tygodnik Powszechny”

Abstrakt

Celem artykułu jest przedstawienie dyskusji na temat koncepcji filozofii chrześcijańskiej, toczących się w polskiej prasie katolickiej pod koniec 50. i w latach 60. XX wieku. Podejmowano w nich problemy funkcji filozofii w kształtowaniu formacji ludzi wierzących oraz kwestie teoretyczne – te z biegiem lat coraz dojrzałej. Spór o filozofię chrześcijańską był przy tym przede wszystkim sporem z tomizmem, któremu zarzucano zamknięcie się w hermetycznej problematyce własnej oraz integralizm wobec filozofii i nauki współczesnej. Okazję do pierwszych dyskusji stworzyło warszawskie spotkanie filozofów zorganizowane przez Klub Inteligencji Katolickiej (KIK) w maju 1960 roku, drugą – wystąpienie A. Siemianowskiego na łamach „Więzi” w 1963 roku; trzecią – filozoficzna publicystyka J. Tischnera z drugiej połowy lat 60. Dyskusje te antycypowały spór J. Tischnera z tomizmem egzystencjalnym, toczący się w latach 70.

Słowa kluczowe: filozofia chrześcijańska, tomizm, „Znak”, „Więź”, „Tygodnik Powszechny”

¹Dr hab. Mirosław Tyl, prof. UŚ, pracownik naukowy Instytutu Filozofii UŚ; miroslaw.tyl@us.edu.pl.

„...o filozofię najtrudniej wtedy,
gdy trudno o jakieś inne poza filozofią lekarstwo”.
Hamilton – Jan Z. Słojewski

WPROWADZENIE

Bez względu na deklarowaną filozoficzną tożsamość panuje wśród badaczy zgoda co do potrzeby wyodrębnienia w dziejach filozofii uprawianej w Polsce po 1945 roku czterech dominujących nurtów: filozofii chrześcijańskiej, filozofii analitycznej, filozofii fenomenologicznej oraz filozofii marksistowskiej (Tischner 1981, 17-28; Stępień 1982, 118-123; Chudy 1985, 131; Siemek 2002, 311-319). Otóż ideologizacja humanistyki po II wojnie światowej wciągnęła te orientacje w pryncypialny spór o koncepcję filozofii, który wojujący marksizm zainicjował otwarciem tzw. frontu ideologicznego na pierwszym stalinowskim Kongresie Nauki Polskiej w 1951 roku (Schaff 1951; Borzym 1995, 84). W drugiej połowie lat 50., wraz z końcem stalinizmu, międzyrodowiskowe kontrowersje straciły na intensywności. Spór o filozofię rozgorzał natomiast, nieraz z dużą mocą (zwłaszcza po Październiku 56'), zarówno wewnątrz filozoficznego marksizmu, jak i wewnątrz filozofii chrześcijańskiej – orientacji najbardziej ze sobą skonfliktowanych od początku wskazanych animozji.

Chcę się przyjrzeć bliżej sporowi toczącemu się wewnątrz filozofii chrześcijańskiej. Był to spór o filozofię, ale przede wszystkim spór z tomizmem jako tym nurtem, który w powszechnej opinii uchodził wówczas w Polsce za głównego filozoficznego depozytariusza Urzędu Nauczycielskiego Kościoła. Oczywiście najbardziej znaną odsłoną tych kontrowersji była słynna debata Józefa Tischnera z filozofami ze szkoły lubelskiej, zainicjowany głośnym artykułem *Schylek chrześcijaństwa tomistycznego*, który Tischner opublikował w miesięczniku „Znak” w styczniu 1970 roku. Trwała ona przez całe lata siedemdziesiąte, odżywała w dekadzie lat osiemdziesiątych, skutkowałą – jako że areną dyskusji były przede wszystkim najbardziej wpływowe ogólnodostępne czasopisma konfesyjne²: „Tygodnik Powszechny”, „Znak” i „Więź” – trwałymi podziałami wewnątrz katolickich środowisk intelektualnych i filozoficznych jeszcze pod koniec lat dziewięćdziesiątych minionego stulecia, czego dobrym przykładem może być dyskusja wokół encykliki Jana Pawła II *Fides et ratio*, zrelacjonowana w „Więzi” w 1999 roku (Odcięci 1999, 15-21; Kowalski 1999, 92-98; Tarnowski 1999, 98-100).

Spór Tischnera z tomistami z Lublina jest dobrze znany. Doczekał się licznych ujęć i komentarzy. Mało natomiast mówi się (jeśli w ogóle) o kontrowersjach wokół filozofii chrześcijańskiej – nierzadko z tomizmem w roli głównego adre-

² Ograniczam się do przedstawienia dyskusji toczących się na łamach „Tygodnika Powszechnego”, „Znaku” oraz „Więzi”. Publikacje w innych czasopismach nie wpłynęły w dający się zauważyć sposób – w przyjętych ramach czasowych – na wymianę opinii dyskutantów publikujących we wskazanych czasopismach, będących niewątpliwie główną areną sporów.

sata zgłaszanych wątpliwości – które już od końca lat 50. i dalej, przez lata 60., co jakiś czas dochodziły do głosu w polskiej prasie katolickiej, dzieląc filozofów i intelektualistów tej formacji. To ich przedstawienie stanowi zasadniczy cel poniższych analiz. Z całą pewnością można powiedzieć, że dyskusje te antycypowały spór Tischnera z tomistami egzystencjalnymi, stanowiąc zapoznany dzisiaj niemal zupełnie kontekst jego genetycznych uwarunkowań. Warto go odsłonić. Nie jest to może usuwanie białych plam na historii intelektualnej polskiego katolicyzmu powojennego, ale na pewno próba pogłębiania historycznej samowiedzy tej wielkiej formacji. Wyjściowe pytanie niniejszych analiz brzmi zatem następująco: co działo się przed publikacją *Schyłku chrześcijaństwa tomistycznego*?

1. PIERWSZE ZNAKI ZAPYTANIA

Dla rozważanego tu zjawiska historyczno-filozoficznego dekada lat pięćdziesiątych stanowi ważny okres dojrzewania świadomości problemu koncepcji filozofii chrześcijańskiej oraz zarysowywania się pod jej koniec wstępnej polaryzacji stanowisk. Można powiedzieć, że do momentu zamknięcia „Znaku” i przejęcia kontroli nad „Tygodnikiem Powszechnym” przez władze PRL, 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, 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, drugi – *Rozwój a kryzys tomizmu*, przygotował ks. Piotr Chojnacki. 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 wyzwania, jakie stawia przed tomizmem współczesność (Piwowarczyk 1951, 1). Chojnacki natomiast tego typu głosy uznał raczej za nieporozumienia i wyraz nietrafnej krytyki zewnętrznej. Żywotności i aktualności tomizmu dopatrywał się 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 (Chojnacki 1952, 1).

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. Wszelako dokonująca się wraz z powrotem – w październiku 1956 roku – Prymasa Stefana Wyszyńskiego z internowania powolna liberalizacja polityki wyznaniowej stworzyły nową sytuację. Towarzyszył jej proces modyfikacji stanu świadomości opiniotwórczych elit katolickich, w której odzwierciedlały się skomplikowane i bolesne nieraz doświadczenia lat poprzednich. Wydaje się, że to ta właśnie sytuacja wygenerowała spór o charakter i znaczenie filozofii chrześcijańskiej w ówczesnych realiach – spór, który miał wówczas przede wszystkim charakter funkcjonalny/formacyjny, a wtórnie tylko teoretyczny. Pytanie wywoławcze dla ciągnących 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?

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. Z ich publicystyki – Swieżawskiego, Mieczysława A. Krąpca, Stanisława Kamińskiego, Antoniego B. Stępnia i in. – wyłaniał się tomizm świadomy siebie, swojego miejsca w dziejach filozofii oraz zbieżności z doświadczeniem religijnym katolika.

Sytuacja zaczęła się zmieniać wraz z powstaniem na początku 1958 roku miesięcznika „Więź”, założonego przez członków warszawskiego Klubu Inteligencji Katolickiej skupionych wokół Tadeusza Mazowieckiego. Perspektywa ideowa tego pisma była personalistyczna, chrześcijańska, ale jednocześnie otwarta, wzorująca się na postawie i działaniach personalistów francuskich (Kosicki 2008). Otóż już w pierwszym numerze „Więzi” pojawiły się głosy wyrażające pewne wątpliwości pod adresem filozoficznego *status quo* w obrębie polskiego katolicyzmu. Juliusza Eska i Adam Stanowski we wspólnym artykule *Wstęp do dialogu z „polskim egzystencjalizmem”* związali fenomen polskiej recepcji tego nurtu z kryzysem zaufania do ideologii. „Słowo «ideologia» – pisali – może tu oznaczać zarówno marksizm, jak też katolicyzm, a szczególnie jakieś określone systemy filozofii chrześcijańskiej” (Eska i Stanowski 1958, 29). Zdaniem autorów, polski egzystencjalizm niewiele dawał w zamian za to, co swoją krytyką podważał. Przeradzał się w związku z tym w umysłowości potocznej w nihilizm, a to, czy te destrukcyjne tendencje wezmą górę, zależeć miało od zdolności uniwersalistycznych systemów filozoficznych do udzielenia odpowiedzi na wyzwania współczesności, od tego, czy filozofie te podejmą ryzyko nowego samookreślenia, czy przezwyciężą własny kryzys kontaktu ze współczesnym człowiekiem?

Tezę o inercji uniwersalistycznych filozofii – tym razem z wyraźnym już wskazaniem na tomizm, rozwinął Eska na łamach „Więzi” kilka miesięcy później w eklezjologicznym artykule *O kierunek katolickiej formacji intelektualnej*, który

diagnozował ówczesny stan świadomości inteligencji katolickiej. Podjąwszy kwestię znaczenia i kierunku intelektualnej podbudowy życia religijnego Eska powątpiewał w efektywność tomizmu w tym zakresie. „Czy katolik – pytał – 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, trzeba gruntownie studiować św. Tomasza i Maritaina. Wówczas gotów zrezygnować i machnąć ręką” (Eska 1958, 19). Diagnozie tej można by pewnie zarzucić fideizm. Wydaje się jednak trafna choćby w tym sensie, że tezy Eski powtarzać będą później i inni adwersarze tomizmu, z Józefem Tischnerem włącznie, który wielokrotnie zaznaczał, że ostatecznie jego perspektywa w dialogu z tomizmem jest punktem widzenia „miejskiego proboszcza”, zatroskanego o wiernych ze swojej parafii (Tischner 1970, 1027).

2. WARSZAWSKIE SPOTKANIE FILOZOFÓW

Do rzeczywistej konfrontacji doszło na przełomie maja i czerwca 1960 roku, kiedy to warszawski KIK zorganizował spotkanie filozoficzne, w którym wzięli udział filozofowie z różnych środowisk akademickich o orientacji światopoglądowej na ogół chrześcijańskiej, ale i laickiej (Warszawskie spotkanie 1960). Uznać je można za wydarzenie inicjujące późniejsze kontrowersje na temat *status quo* filozofii chrześcijańskiej w powojennej Polsce i tomizmu jako jej wiodącej orientacji. Dokonała się na nim wyraźna już polaryzacja stanowisk zajmowanych i sublimujących się w kolejnych odsłonach sporu. Wypowiedzi uczestników skłoniły redaktorów „Znaku”, który obszernie zrelacjonował to wydarzenie w listopadowym numerze pisma z 1960 roku, do sformułowania *ex post* znamiennej definicji sytuacji tomizmu. „W szczególności – pisano w odredakcyjnej nocie – ujawniają one [wypowiedzi uczestników spotkania – MT] 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” (Warszawskie spotkanie 1960, 1397).

Z oczywistych względów zaproponować tu można jedynie ogólną charakterystykę stanowisk zajmowanych na warszawskim spotkaniu, które pomyślane było jako arena konfrontacji różnych poglądów na temat pojmowania filozofii. Zasadnicza linia podziałów przebiegała na nim nie tyle na płaszczyźnie światopoglądowej, co przede wszystkim w ramach artykulacji stosunku do filozofii chrześcijańskiej lub wprost tomizmu i jego metafizyki. Wyodrębniły się więc trzy postawy: krytyków zewnętrznych (Leszek Kołakowski, Marian Przełęcki, Andrzej Grzegorzczak), krytyków wewnętrznych i zarazem reformatorów (Jan F. Drewnowski, Adam

Stanowski) oraz obrońców *status quo* filozofii chrześcijańskiej/tomizmu (Antoni B. Stępień, Mieczysław Gogacz, Bohdan Bejze, Stanisław Kamiński). Krytyka zewnętrzna, jak to zazwyczaj bywa, była całościowo negatywna; krytykę wewnętrzną sprowadzić można do postulowania korekt usprawniających tomizm. Obrońcy natomiast skupiali się na ogół na eksponowaniu merytorycznych nieporozumień, wytykaniu krytykom bądź to niezrozumienie tomizmu, bądź nieznajomość jego aktualnych dążeń, bądź też operowanie negatywnymi stereotypami, nijak mającymi się, ich zdaniem, do rzeczywistości. Potrafilo jednak także – jak Kamiński – *sine ira et studio*, z dużą kulturą wyjaśniać, szukać porozumienia, miejsc wspólnych w poglądach własnych i adwersarzy.

I tak, w gronie krytyków zewnętrznych, Kołakowski zdystansował się całkowicie od filozofii chrześcijańskiej rozumianej jako racjonalizacja objawienia. Próby takie – zwłaszcza w wersji tomistycznej – uznał za jałowe, nudne i niefortunne; zadeklarował natomiast swoją sympatię do takiej filozofii katolickiej, która zechciałaby oprzeć swój dyskurs na maksymie Tertuliana – *credo quia absurdum* (Kołakowski 1960, 1402-1406). Z kolei Marian Przełęcki (deklarujący otwarcie ateizm) oraz Andrzej Grzegorzczak (katolik sympatyzujący z postawą ateistów) w kwestii stosunku do filozofii chrześcijańskiej i jej metafizyki zajęli stanowisko jednoznacznie niechętnie. Różniącymi się nieco drogami szli w tę samą stronę. Odróżniwszy mianowicie przeżycia metafizyczne od metafizycznych systemów, postulowali sublimację pierwszych, dystansowali się natomiast całkowicie od drugich. Grzegorzczak na przykład negował sens i wartość poznawczą „metafizycznych konstrukcji pojęciowych”, stanowiących balast dla życia duchowego, cel filozofii upatrywał zaś w zaspokajaniu potrzeb światopoglądowych (Warszawskie spotkanie 1960, 1417-1421). Przełęcki natomiast religijno-filozoficznym pocieszeniem przeciwstawiał heroizm ateisty (Warszawskie spotkanie 1960, 1406-1409).

Jeśli chodzi o krytyków wewnętrznych, to Stanowski oraz Drewnowski opowiadali się za racjonalizmem w filozofii chrześcijańskiej; niezadowoleni z jej dotychczasowego statusu teoretyczno-metodologicznego (np. anachroniczności tomistycznej aparatury pojęciowej oraz jej narzędzi logicznych), chcieli je eliminować zdobyczami współczesnej logiki, semantyki, semiotyki i metodologii. Stanowski odrzucał przy tym tomizm zamknięty, zawierający (jak ortodoksyjny marksizm) gotowe odpowiedzi na wszystkie problemy filozoficzne. Chciał tomizmu otwartego, wyzwolonego z jałowego optymizmu, wrażliwego na egzystencjalne problemy współczesnego człowieka, uniwersalistycznego, ale i świadomego własnej historyczności, tomizmu będącego sprawnym narzędziem poznania rzeczywistości (Warszawskie spotkanie 1960, 1412-1416). Drewnowski natomiast wyrażał również przekonanie, że dzisiejsza teologia najbardziej potrzebuje naukowej metafizyki (Warszawskie spotkanie 1960, 1433-1439).

W gronie obrońców tomizmu Bejze, Stępień i Gogacz, koncentrowali się na ogół na obnażaniu słabości argumentacji adwersarzy tego nurtu. Wykazywali, że tomizm krytyków – „tomizm mniemany”, jak się wyraził Bejze – nijak ma się

do tomizmu autentycznego, egzystencjalnego, ich zdaniem modernizującego się stale, nadążającego za współczesnością, ba – łatwo rozpoznawalnego w panoramie filozoficznej współczesności. Odmiennej strategię obrał natomiast Stanisław Kamiński. Nie dążył do eksponowania różnic w poglądach, ani do odpowiadania krytyką na krytykę, lecz, sprowadzając zasadniczy problem dyskusji do kwestii: jak filozofować?, upominał się o filozoficzny i metodologiczny pluralizm, a przede wszystkim o wielostronną metodykę metafizyki. Przekonywał, że harmonijne wykorzystywanie wszystkich wartościowych źródeł poznania najlepiej zaspokaja potrzebę niejednostronnego, spójnego i racjonalnie uzasadnionego światopoglądu (Kamiński 1960, 1423-1428).

Pokłosiem warszawskiego spotkania wydaje się artykuł Stefana Wilkanowicza, opatrzony wymownym tytułem *Powrót z krainy filozofów*. Podobnie jak wcześniej Eska, podejmował w nim Wilkanowicz kwestię formacyjnej funkcji filozofii, rozważaną w kontekście światopoglądowych rozterek ludzi wierzących. Dostrzegał potrzebę podnoszenia kultury umysłowej, ale nie przez popularyzację filozofii profesjonalnej, lecz przez uobecnianie „filozofii ludzkiego losu”, przystającej do rzeczywistych potrzeb, trafiającej do laików w przystępnej formie. W tym duchu zachęcał swoich przyjaciół – „lubelski *plebs philosophantium*” – do wyprawy poza krainę filozofów w celu nawiązania kontaktu z realnym człowiekiem (Wilkanowicz 1961, 137-153).

Artykuł Wilkanowicza, tworzący oddalony w czasie epilog warszawskiego spotkania, sprowokował dalszą dyskusję wokół tomizmu. W dwa miesiące później bowiem zareagował nań zdecydowanie na łamach „Znaku” Mieczysław Gogacz artykułem *Trzeba pozostać w krainie filozofów*, zarzucając w nim Wilkanowiczowi symplifikację problemu funkcji filozofii, jej praktycyzację i redukcję do światopoglądu (Gogacz 1961, 557-562). W tym samym numerze do tekstu Wilkanowicza, ale ze znacznie większym zrozumieniem i aprobatą, odniosła się również Halina Bortnowska, którą *Powrót...* skłonił nie do krytyki, lecz do współmyślenia „z punktu widzenia obywatela krainy filozofów”. Rozumiała zgłaszaną przez Wilkanowicza potrzebę utworzenia filozofii na „aktualne potrzeby światopoglądowe”, ale stanowczo opowiadała się także za autonomią i pluralizmem filozofii (Bortnowska 1961a, 563-573).

Paralełą zarysowanych dyskusji na temat *status quo* filozofii były diagnozy stanu polskiego katolicyzmu, przedstawiane w związku z przygotowywanym, a później toczącym się od jesieni 1962 roku, II Soborem Watykańskim³. Juliusz Eska stwierdzał 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 (Głosy 1961, 1647). Podobnego zdania był wówczas także Marek Skwarnicki, uważający że tomizm to rozdział zamknięty, że spełnił już pozytywnie swoją rolę

³ Wskażę kilka tylko znaczących wypowiedzi na ten temat: Tischner 1960; Wojtyła 1961; Bortnowska 1961b; Morawska 1963; Eska 1963.

wcześniej, a w ówczesnych realiach dopisywać można do niego jedynie przyczynki (Głosy 1961, 1657-1658). Trzeba wszakże zauważyć, że w przywołanej ankiecie opinii takich nie podzielała Bortnowska. Za odrzuceniem tomizmu stały, jej zdaniem, niespełnione nadzieje i rozczarowania, ale też bardzo powierzchowna znajomość filozofii Tomasza, skutkująca „tomizmem amatorskim”, który nie jest w stanie spełnić niczych oczekiwań (Głosy 1961, 1672-1673).

3. PROBLEM AKTUALNOŚCI TOMIZMU

Warszawskie spotkanie filozofów doczekało się omówienia także na łamach „Więzi”. Jeszcze w maju 1960 roku zareagował na nie Andrzej Siemianowski – członek zespołu redakcyjnego tego pisma. Siemianowski w swojej relacji nie odnotował własnej aktywności podczas omawianego wydarzenia, nie odnotował jej także „Znak”. Był najpewniej wówczas jedynie uważnym obserwatorem toczących się dyskusji. Trzy lata później wszakże, nawiązując między innymi do przywołanego artykułu Wilkanowicza, poczuł się już gotowy do rozprawy z tomizmem i zabrał się do niej z rozmachem. Jego artykuł *Spór o aktualną wartość tomizmu*, opublikowany w listopadowo-grudniowym numerze „Więzi” z 1963 roku, stanowił bowiem pryncypialny atak na tomizm jako filozoficzną podstawę chrześcijańskiego światopoglądu. Siemianowski stwierdzał w nim jednoznacznie, że tomizm to prehistoria trwającego Soboru i związanego z nim ruchu intelektualnego, że – rozmiijając się z praktyką życia codziennego, nie podejmując refleksji nad ludzkim losem – stanowi przebrzmiałe zaplecze intelektualne i formacyjne człowieka wierzącego (Siemianowski 1963, 30). Pod względem teoretycznym z kolei nurt ten wydawał mu się zanadto abstrakcyjny, pełen koncepcji niezrozumiałych, wręcz błędnych, lub pusty. Za złe miał tomistom wewnętrzne podziały, schematyzm i scholastyczną pedanterię, także integryzm wobec nauki współczesnej.

Choć autor omawianego artykułu powtarzał na ogół już wcześniej zgłaszane wątpliwości oraz krytyczne charakterystyki tomizmu, jego tekst, najpewniej przez swą prowokacyjną formę, zyskał rezonans. Dyskusję, która przetoczyła się przez łamy „Więzi” kilka miesięcy później, czołowi przedstawiciele szkoły lubelskiej zignorowali. Rzeczniczką tomizmu okazała się natomiast ponownie Bortnowska, uznająca wystąpienie Siemianowskiego za przejaw szkodliwej, demagogicznej krytyki oraz manifestację merytorycznej ignorancji. Paradoksalnie jednak, chcąc, jak pisała, zniszczyć fatalną robotę autora, potwierdziła jego tezy w kwestiach nieprzystawiania tomizmu do formacyjnych potrzeb ludzi wierzących (Bortnowska 1964, 72). Podkreśliła, że myśl Tomasza nie jest ani rzetelnie znana, ani odpowiednio popularyzowana, przez co tomizm nie wykorzystuje swojego potencjału; daje się również zauważyć jego integryzm wobec nauki współczesnej. Wierzyła wszelako – jak Stanowski na warszawskim spotkaniu filozofów – w potencjał nowego, egzystencjalnego odczytania myśli św. Tomasza (Bortnowska 1964, 76).

Z tych samych pozycji polemizowali z Siemianowskim redemptorysta Bolesław Celiński (Celiński 1964, 78-82) oraz Jolanta Ostoja (Ostojka 1964, 75-78). W wypowiedzi Tytusa Faytta wyraziło się natomiast krytyczne wobec tomizmu stanowisko szerokich kręgów inteligencji katolickiej, która ukształtowała się dekadę wcześniej w warunkach narastającej walki ideologicznej (Faytt 1964, 79-82). W bardzo osobistej, fideistycznej z ducha wypowiedzi Faytt wyjaśniał, dlaczego po okresie młodzieńczej fascynacji przestał być tomistą. Otóż „zdradę tomizmu”, pisał Faytt, uwarunkowało życie, nieprzystające do tomistycznych schematów. Znajomości Pisma Świętego i liturgii – stwierdzał – nie zastąpi znajomość tomistycznej ontologii i kosmologii.

Głosami oponentów Siemianowski nie poczuł się przekonany. Dał temu wyraz w odpowiedzi na wystąpienia adwersarzy, powtarzając w niej, czasem z drobnym pojednawczym retuszem, wygłoszone wcześniej tezy (Siemianowski 1964, 82-89).

4. TOMIZM A FILOZOFIA WSPÓŁCZESNA

Druga połowa lat 60. to powolne dojrzewanie Józefa Tischnera – zarówno do wypracowania własnego sposobu uprawiania filozofii chrześcijańskiej, jak i podjęcia w związku z tym otwartej konfrontacji z tomizmem. Najbardziej znaczące z punktu widzenia prowadzonych tu analiz były wówczas dwa teksty filozofa z zakresu chrystologii filozoficznej oraz otwarcie już polemiczny wobec tomizmu artykuł, podejmujący systematycznie zagadnienia z obszaru psychologii filozoficznej. Omówię krótko tezy ich 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: neoheglowskiej i renowskiej dokonał się, jego zdaniem, powolny rozkład tradycyjnej chrystologii katolickiej. Dążono wówczas do tego, by dezaktualizującą się „wizję Chrystusa” zastąpić nową, lepiej dopasowaną do ówczesnej umysłowości. Otóż w dziewiętnastowieczne spory o Chrystusa nie włączyła się filozofia katolicka – zabrakło bowiem, twierdził, poważnego jej reprezentanta w ówczesnej awangardzie intelektualnej (Tischner 1966b, 90). Uważał ponadto, że starania zmierzające do ożywienia filozofii tomistycznej okazały się w tym zakresie niewystarczające (Tischner 1966b, 100).

Kilka miesięcy później – również w „Znaku” – Tischner kontynuował te rozważania w eseju *Jeżus egzystencjalizmu*, osadzając problematykę chrystologiczną tym razem w filozoficznych realiach XX 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” (Tischner 1966c, 743). Uzasadnienie powyższego przekonania uznać można za swoistą apologię filozofii i chrystologii współczesnej 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 doświadczenia (Tischner 1966c, 745). Otóż tradycyjna/tomistyczna chrystologia, chcąc wyjaśnić treść świadomości Jezusa, opiera się, jego zdaniem, na metodach i pojęciach metafizyki. W związku z tym Jezus tej chrystologii stał się *de facto* „Jezusem metafizyki” i jako taki jest całkowicie niezrozumiały dla filozofii współczesnej, operującej w zupełnie innej przestrzeni teoretyczno-problemowej. Pytania współczesnej chrystologii wyrastają – zgodnie 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” Jezusa. Jeśli zaś chce dociekać kwestii: czy Jezus rzeczywiście był Bogiem – tu filozofia współczesna, wierna swym podstawowym założeniom jest bezradna – wówczas dopiero jest miejsce dla filozofii „badającej świat przez «pierwsze przyczyny»” (Tischner 1966c, 763).

Jeszcze surowiej na łamach „Znaku” ocenił Tischner teoretyczne możliwości neotomizmu w artykule *W kręgu spraw psychologii i filozofii*, ze stycznia 1967 roku. Podjął w nim problem psychologii w kontekście kryzysu nauki i filozofii przełomu XIX i XX wieku, tak jak zdefiniował go Edmund Husserl w pracy *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendentalen Phänomenologie*. Wydaje się, że filozof starał się w tym nasyconym treści 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 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” (Tischner 1967, 98-99).

Otóż Tischner uważał, że psychologia racjonalna neotomistów nie tylko nie odpowiada na pytania stawiane przez psychologię fenomenologiczną – nie może zatem pełnić analogicznej, fundującej roli – lecz także takich pytań nie jest w stanie w ogóle postawić, tkwiąc bez reszty w polu problemowym narzuconym jej ostatecznie przez teologię (Tischner 1967, 91). W związku z tym wysiłki podejmowane przez neotomizm, by uzgodnić założenia, terminologię i klasyczną problematykę teologiczno-metafizyczną ze współczesną wersją psychologii doświadczalnej, uznał za jałowe. Innymi słowy, psychologia racjonalna neotomistów kształtuje się i operuje w polu teoretycznym metafizyki, częściowo także teologii i jako taka sama wymaga teoretycznej podbudowy przez anty-dogmatyczną psychologię fe-

nomenologiczną. Wyjaśniając generalnie niedomagania psychologii racjonalnej, Tischner pisał: „Wydaje mi się, że u podstaw tomizmu legła niedopracowana do końca idea filozofii jako nauki. Jego głównym celem miała być konfrontacja «filozofii wieczystej» 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 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” (Tischner 1967, 96).

Po latach – w rozmowie z Adamem Michnikiem i Jackiem Żakowskim – rekonstruując swój stan świadomości z końca lat 60., mówił Tischner, że nie mógł poprzestać na tym, co tomizm wówczas proponował, że podobnie jak marksizm tomizm zdogmatyzował się. „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” (Michnik, Tischner i Żakowski 1995, 78-79).

Ale istniała też i inna motywacja, która wyraźnie nie doszła jeszcze wówczas w tekstach Tischnera do głosu, a – stanowiąc obecny w tle polemiczny kontekst – wpisywała się w nurt formacyjnych konfrontacji z tomizmem zapoczątkowanych jeszcze pod koniec lat 50. przez Stanowskiego i Eskę. W przywołanej rozmowie z Michnikiem i Żakowskim Tischner stwierdzał, że pod koniec lat 60. 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”. Więcej nawet, w wymiarze duszpasterskim odchodzenie od tomizmu uznawał wówczas za najistotniejszy warunek porozumienia ze współczesnym człowiekiem (Michnik, Tischner i Żakowski 1995, 117; Tischner 1966a, 29-30).

Na stanowczo zgłoszony w przedstawionych tekstach Tischnera zarzut integryzmu tomizmu wobec filozofii i nauki współczesnej odpowiadał nie wprost, ale 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” (Stróżewski 1969, 717). Trudno oczywiście dziś stwierdzić, czy Kamiński miał tu na myśli Tischnerowską pochwałę dążeń filozofii współczesnej, podejmującej „dramatyczny wysiłek”, by zerwać z wszelką teorią i bezpośrednio, bez założeń wstępnych rozumiejąc opisać to, co dane w pierwotnym doświadczeniu świata. Jakkolwiek było, opowiadał się jednoznacznie po stronie dążeń klasycznej filozofii metafizycznej, która z punktu widzenia rygorów metodologicznych i teoretycznych dążeń wydawała mu się niewątpliwie zbieżna z nauką współczesną. Dał też przegląd zagadnień, nad którymi pracowało wówczas prowadzone przez niego seminarium metodologii nauk. Analizowano na mim m.in. funkcję informacyjną terminów chemii, problem wyjaśniania teleologicznego w biologii, rolę wyjaśniającą teorii fizykalnych, ontyczne uwarunkowania wyjaśniania w socjologii oraz aparaturę pojęciową etnologii.

ZAKOŃCZENIE

Wypowiedzi Tischnera i Kamińskiego uznać można za zwieńczenie przedstawionych dyskusji. Problem filozofii chrześcijańskiej – stawiany początkowo na płaszczyźnie funkcjonalnej – został w nich przekształcony 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, niedezawuuująca oponenta. Widział on 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, stawała się też z czasem coraz bardziej odosobniona. W latach 70. zaś, po obu stronach w zasadzie, dominowała retoryka konfrontacji, zakreślenia kredowych kół, w których szczególnie zamykali się oponenti skorzy do absolutyzowania własnego stanowiska, pouczenia adwersarzy, do wytykania im błędów, ograniczeń lub zaniechań. Co ciekawe, sporo wówczas mówiło się o potrzebie dialogu, tyle że z ludźmi o innym niż chrześcijański światopoglądzie. Tym bardziej żałować można, że potrzeba przekraczania narastających podziałów w nie mniej trudnych, a rodzinnych, by tak rzec, sporach, w zasadzie nie przebiła się do świadomości dyskutantów. Ale czy było to możliwe? Ciągąca się przez lata 70., na swój sposób epicka, konfrontacja Tischnera z tomistami egzystencjalnymi każe na to pytanie odpowiedzieć negatywnie. Abstrahując od kontekstu narastających napięć personalnych, uświadamia ona problem nieprzystawania do siebie metafizycznych i historycznych narracji filozofów identyfikujących się z odmiennymi tradycjami filozoficznymi, niekonkluzywności publicystycznych sporów prowadzonych z pozycji zewnętrznych i nieuchronnego w związku z tym ryzyka budowania filozoficznej wieży Babel.

BIBLIOGRAFIA:

- Bortnowska, Halina. 1961a. Światopogląd – filozofia – nauki szczegółowe. *Znak*, 4 (82), 563-573.
- Bortnowska, Halina. 1961b. Kościół, laicyzm i kultura masowa. *Znak*, 6 (84), 843-851.
- Bortnowska, Halina. 1964. Rozprawa z metodą. *Więź*, 3 (71), 68-78.
- Borzym, Stanisław. 1995. *Tło filozoficzne nauki polskiej. Od odzyskania niepodległości do stalinowskiego Pierwszego Kongresu Nauki Polskiej. Przegląd stanowisk*. Warszawa: IFiS PAN.
- Celiński, Bolesław. 1964. Czy spór o tomizm? *Więź*, 4 (72), 78-82.
- Chojnacki, Piotr. 1952. Rozwój a kryzys tomizmu. *Tygodnik Powszechny*, 2 (256), 1.
- Chudy, Wojciech. 1985. Filozofia polska po II wojnie światowej. *Studia Philosophiae Christianae*, 1 (26), 129-141.
- Eska, Juliusz. 1958. O kierunek katolickiej formacji intelektualnej. *Więź*, 5(9), 11-20.
- Eska, Juliusz i Adam Stanowski. 1958. Wstęp do dialogu z „polskim egzystencjalizmem”. *Więź*, 2 (1), 26-38.
- Eska, Juliusz. 1963. *Kościół otwarty*. Kraków: Znak.
- Faytt, Tytus. 1964. Po co tomizm? *Więź*, 3 (71), 79-82.
- Głosy o współczesnych postawach religijnych w Polsce. 1961. *Znak*, 12 (90), 1611-1677.
- Gogacz, Mieczysław. 1961. Trzeba pozostać w krainie filozofów. *Znak*, 4 (82), 557-562.
- Kamiński, Stanisław. 1960. O niejednostronną metodę metafizyki. *Znak*, 11 (77), 1423-1427.
- Kołąkowski, Leszek. 1960. Głos w dyskusji o filozofii katolickiej. *Znak*, 11 (77), 1402-1406.
- Kosicki, Piotr. 2008. Promieniowanie personalizmu. Mounier, „Esprit” i początki „Więzi”. *Więź*, 2-3 (592), 111-122.
- Kowalski, Jerzy. 1999. Tomizm z nakazu? *Więź*, 7 (489), 92-98.
- Michnik, Adam, Józef Tischner i Jacek Żakowski. 1995. *Między Panem a Plebanem*. Kraków: Znak.
- Morawska, Anna. 1963. *Perspektywy. Katolicyzm a współczesność*. Warszawa: SIW Znak Biblioteka Więzi.
- Odcięci od źródeł. O encyklice „Fides et ratio” ze Stefanem Swieżawskim i Karolem Tarnowskim rozmawia Anna Karoń-Ostrowska. 1999. *Więź*, 1 (483), 15-21.
- Ostoja, Jolanta. 1964. Filozofia najbardziej współczesna. *Więź*, 4(72), 75-78.
- Piwoarczyk, Jan. 1951. Czy „kryzys tomizmu”? *Tygodnik Powszechny*, 4 (345), 1-2.
- Schaff, Adam. 1951. Zadania frontu filozoficznego w świetle uchwał I Kongresu Nauki Polskiej. *Mysł Filozoficzna*, 1-2, 16-49.
- Siemek, Marek. 2002. *Wolność, rozum, intersubiektywność*. Warszawa: Oficyna Naukowa.
- Siemianowski, Andrzej. 1963. Spór o aktualną wartość tomizmu. *Więź*, 11-12 (67), 30-39.
- Siemianowski, Andrzej. 1964. Odpowiedź polemistom. *Więź*, 4 (72), 82-89.

- Stępień, Antoni. 1982. *Elementy filozofii*. Lublin: RW KUL.
- Stróżewski, Władysław. 1969. Dialektyka ludzkiego myślenia. Rozmowa z ks. prof. Stanisławem Kamińskim. *Znak*, 6 (180), 713-720.
- Tarnowski, Karol. 1999. W odpowiedzi księdzu Jerzemu Kowalskiemu. *Więź*, 7 (489), 98-100.
- Tischner, Józef. 1960. Zagadnienie istnienia Boga w świadomości współczesnego katolika. Przyczynek do badań nad strukturą polskiego katolicyzmu powiatowego. *Więź*, 1 (21), 64-75.
- Tischner, Józef. 1966a. Dyskusja o duszpasterstwie akademickim. *Znak*, 1-2 (139-140), 29-30.
- Tischner, Józef. 1966b. Filozofia czeka na wcielenie. Esej z pogranicza historii i filozofii. *Znak*, 1-2 (139-140), 87-103.
- Tischner, Józef. 1966c. Jezus egzystencjalizmu. *Znak*, 6 (144), 743-762.
- Tischner, Józef. 1967. W kręgu spraw psychologii i filozofii. *Znak*, 1 (151), 80-107.
- Tischner, Józef. 1970. O co właściwie chodzi? *Znak*, 7-8 (193-194), 1013-1027.
- Tischner, Józef. 1981. *Polski kształt dialogu*. Paris: Editions Spotkania.
- Warszawskie spotkanie filozofów. 1960. *Znak*, 11 (77), 1397-1444.
- Wilkanowicz, Stefan. 1961. Powrót z krainy filozofów. *Znak*, 2 (80), 137-153.
- Wojtyła, Karol. 1961. Uwagi o życiu młodej inteligencji. *Znak*, 6 (84), 761-769.