



Mirosław Tyl

Uniwersytet Śląski w Katowicach

 <https://orcid.org/0000-0002-7683-4728>

Ultra coincidentiam oppositorum
Uwagi w związku ze sporem
o filozofię chrześcijańską
w powojennej Polsce¹

Ultra coincidentiam oppositorum
Logic Remarks in Connection with the Dispute
over Christian Philosophy
in Post-war Poland

Abstract: Philosophical debates are commonly regarded as an essential feature of all philosophizing. However, the long-standing dispute over the concept of Christian philosophy, which took place within post-war Polish philosophy, reveals that the course and effectiveness of philosophical debates are influenced not only by substantive arguments but also by emotional factors. When representatives of different philosophical schools and traditions participate in the discussion, the practice of external criticism of adversaries' views becomes widespread. The aim of the article is to present various opinions on the nature of philosophical disputes that were formulated in relation to the aforementioned debate on Christian philosophy.

Keywords: dispute, polemics, external criticism, Christian philosophy

¹ Szerzej na ten temat piszę w książce *Charyzma i doktryna. Spór o filozofię chrześcijańską w Polsce (1950–1989)*. Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego, Katowice 2024.

Serenus Zeitblom – narrator powieści Tomasza Manna *Doktor Faustus* – wyraża opinię, że: „człowiekowi o delikatnych uczuciach nie przystoi przeżywać, nie przystoi mu wdzierać się logicznymi lub historycznymi kontrargumentami w wypracowany system myślowy i nawet w antyintelektualnych wystąpieniach szanuje on i szczeni intelekt. Dziś widać jasno – dodaje – że błędem naszej cywilizacji było nazbyt wielkoduszne przestrzeganie tej ochrony i szacunku, – skoro z przeciwnej strony natrafiła przecież na pospolitą beczelność i najbardziej zdecydowaną nietolerancję”². Zeitblom podsumował w ten sposób dyskusję w salonie baronostwa Schlaginhaufenów, w której domorosły konserwatyzm gospodarzy nie wytrzymał konfrontacji z ultra-konserwatyzmem elokwentnego filozofa i prowokatora w jednej osobie – docenta doktora Chaima Breisachera.

Uwaga ta trafia w sedno także dzisiaj, zwłaszcza w sytuacjach, gdy prywatne osoby wyrażają swój światopogląd wpisujący się w różne formy obyczajowej i politycznej poprawności. Na ogół jednak o prywatnych systemach myślowych nie wiemy nic lub wiemy niewiele, albo – jeśli profesjonalnie paramy się filozofią – nie interesują nas one wcale, choć stać się mogą niewątpliwie wdzięcznym obiektem badań historyka kultury, jeśli dokonania określonej jednostki uzna on za warte zapamiętania przez potomnych. Poważne filozofowanie bowiem, podobnie jak wszelka znana nam twórczość, jest przede wszystkim doświadczenie kolektywnym, którego warunkiem jest intersubiektywność. Pewnie wszyscy profesjonalści w tej dziedzinie zgodzą się z tym, że filozof musi być gotowy poddać efekty swojego myślenia ogniowej próbie konfrontacji z inaczej myślącymi, w której jego poglądy potwierdzą się lub zasadnie zakwestionowane przepadną. Więcej, powinien nawet, choć wiąże się to nieuchronnie z ryzykiem, o taką konfrontację zabiegać. Krótko mówiąc – intersubiektywność to warunek wszelkiego autentycznego myślenia³. Pamiętać przy tym jednak trzeba, że spór filozoficzny to także starcie ludzi z krwi i kości, którzy stawiając na szali swoje doświadczenie filozoficzne, walcząc o nie, walczą *de facto* o siebie. Rację ma Henryk Elzenberg, który swoje twierdzenie zawarł w znanym aforyzmie: „Stan filozofowania jest stanem wojny. Nie dajmy się omamić pozorom, stosunki między filozofami mogą być jak najbardziej kurtuazyjne – nie przeszkadza to, że są walką, walką o światopogląd, a więc o życie.

² T. Mann: *Doktor Faustus. Żywot niemieckiego kompozytora Adriana Leverkühna, opowiedziany przez jego przyjaciela*. Przeł. M. Kurecka, W. Wirpsza. Wyd. 2. Czytelnik, Warszawa 1962, s. 374.

³ Ponadczasowe są w tym względzie uwagi poczynione przez Edmunda Husserla we *Wstępie do Medytacji kartezjańskich* – E. Husserl: *Medytacje kartezjańskie*. Przeł. A. Wajs. Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1982, s. 6–7.

Kto się w tej walce nie broni, to znaczy nie atakuje, ten ginie: odebrane mu zostaje oblicze własne i zostaje starty z oblicza ziemi”⁴.

Na kwestię filozoficznych debat patrzeć jednak warto przede wszystkim technicznie, jak Jan Woleński na przykład – wymagającym okiem filozofa, w tym wypadku, warto zauważyć, chętnie podejmującego dyskusję z przedstawicielami innych stylów myślenia, co dodaje jego uwagom jeszcze większej wiarygodności. Otóż w książce poświęconej filozoficznym debatom o szkole lwowsko-warszawskiej zauważył Woleński, że „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”⁵.

Narzuca się jednak pytanie: co w filozoficznych konfrontacjach, mających na ogół swoją publiczność – czytelników książek, rozpraw, czasopism, uczestników konferencji, sympozjów, zjazdów etc. – jest decydujące? Co realnie bierze górę? Czy są to przede wszystkim argumenty *ad rem*, bezosobowe racje teoretyczne, czy może raczej erystyczna sprawność dyskutantów, ich werbalne kompetencje? Jak wpływają na przebieg filozoficznych konfrontacji osobowości i filozoficzne tożsamości adwersarzy, ich przywiązanie do poglądów własnych, lojalność wobec określonego środowiska, szkoły/tradycji, które wyodrębnia się na tle innych form i stylów myślenia definiowanych nieraz spontanicznie jako obce lub wrogie? To czynniki niejednokrotnie afektywne, prawda kolektywnie albo – przeciwnie – subiektywnie przeżywana (może prawda wewnętrzna o sobie), z którą nie sposób lub trudno się rozstać, zwłaszcza gdy z zewnątrz zostaje zdecydowanie zakwestionowana jako pozór, anachronizm, błąd albo fałsz.

Dyskusje filozofów przyciągają uwagę. Gdy są publiczne, prowokują zewnętrznego obserwatora do zajęcia stanowiska, czasem do merytorycznego zaangażowania, zamanifestowania w takiej lub innej formie swoich sympatii lub antypatii. Skłaniają do opowiedzenia się za jedną ze stron, do formułowania ocen, czasem do korygowania *pro domo sua* argumentacji, do – jak sugerował Woleński – utwierdzenia się w ten sposób w danych przekonaniach.

⁴ H. Elzenberg: *Kłopot z istnieniem. Aforyzmy w porządku czasu*. Wyd. 2, zm. i uzup. Społeczny Instytut Wydawniczy Znak, Kraków 1994, s. 367.

⁵ J. Woleński: *Szkola Lwowsko-Warszawska w polemikach*. Wydawnictwo Naukowe Scholar, Warszawa 1997, s. 7.

Gdy się kończą natomiast, skłaniają do oceny postaw dyskutantów i znaczenia rozważanych problemów, do wyrażania opinii na temat skonfliktowanych orientacji oraz – ten właśnie aspekt jest dla mnie najistotniejszy – odnośnie do natury sporów filozoficznych w ogóle, zwłaszcza gdy określone dyskusje są głośnie, trudne i długie, nade wszystko zaś gdy rozczarowują. Kompleks takich poglądów chciałbym w tym artykule przedstawić i naświetlić z kilku punktów widzenia, ale – zaznaczam – nie dążę do sformułowania wniosków o charakterze ostatecznym i normatywnym. Staram się po prostu zdać relację z kształtowania się w toku wieloletniej dyskusji metaprzmiotowej samowiedzy w tym zakresie.

Chodzi o spory na temat perspektyw filozofii chrześcijańskiej, toczące się w Polsce przez cztery bez mała dekady, licząc od zakończenia II wojny światowej, w kontekście gruntownych i trwałych przemian światopoglądowych⁶. Spory te dostarczają niemało materiału do refleksji nad specyfiką filozoficznych dyskusji. Choć znakomitą większość uczestników owych debat określić można jako filozofów chrześcijańskich i wielu z nich przysłałoby pewnie na taką kwalifikację, nie sposób uznać tych dyskusji za spory „w rodzinie”. Z tego też względu są z pewnością ciekawe, przynajmniej dla historyka filozofii. Pokazują bowiem wielopostaciowość oraz vitalność tego nurtu – zasłużonego dla polskiej kultury filozoficznej, lecz coraz bardziej, niestety, marginalizowanego.

Dyskusje, o których mowa, inicjowali zazwyczaj krytycy filozofii klasycznej, prowokując jej rzeczników do apologii. Były to głównie spory z tożsamością, stanowiącym (przynajmniej do lat siedemdziesiątych) dominującą siłą w polskim polu filozofii chrześcijańskiej i filozoficznego depozytariusza

⁶ Określenia „filozofia chrześcijańska” używam w znaczeniu historycznym. W interesującym mnie okresie i środowisku określenie to znajdowało się w powszechnym użyciu. Idę tu za sugestiami Mieczysława Alberta Krąpca, który uważał, że pojęcie filozofii chrześcijańskiej rozumieć można: a) historycznie – wówczas odnosi się do okresu, w którym filozofię do tego stopnia łączono z teologią chrześcijańską, że „funkcjonowała [filozofia – M.T.] jako istotny element tego, co można nazwać »kulturą chrześcijańską« epoki”, b) 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”. *O filozoficznej „szkole lubelskiej”*. Rozmowa z o. Mieczysławem Albertem Krąpcem. „Tygodnik Powszechny” 1968, nr 42, s. 6. Z tego względu w szkole lubelskiej przyjęło się określenie „filozofia klasyczna”. W polskiej literaturze filozoficznej kanoniczne ujęcie problemu filozofii chrześcijańskiej z metateoretycznego punktu widzenia odnaleźć można w uwagach Stanisława Kamińskiego zawartych w jego publikacji: *Metody współczesnej metafizyki*. Cz. 2. „Roczniki Filozoficzne” 1978, z. 1, s. 6–11.

urzędu nauczycielskiego Kościoła⁷. Modernizować filozofię chrześcijańską z pozycji filozofii lingwistycznej chciał na przykład Alfred Gawroński⁸. Wielkim antagonistą tomizmu, ale i opcji Gawrońskiego był natomiast związany z tradycją filozofii podmiotu – z fenomenologią, hermeneutyką i filozofią dialogu – Józef Tischner⁹. Na przełomie lat pięćdziesiątych i sześćdziesiątych aktywnie dyskutowali na temat potencjału formacyjnego tomizmu polscy personaliści z kręgu miesięcznika „Więź”¹⁰.

Osobliwością tych dyskusji był ich otwarty, publicystyczny charakter. Toczyły się one bowiem nie w profesjonalnych czasopismach filozoficznych, lecz w ogólnodostępnej prasie wyznaniowej – w „Tygodniku Powszechnym”, w „Znaku”, w „Życiu i Myśli”. Były w związku z tym śledzone przez szerokie kręgi odbiorców i *de facto* do nich adresowane. Dyskutowano bowiem przede wszystkim o funkcjonalnych aspektach filozofii chrześcijańskiej, co z punktu widzenia konfrontacji państwo – Kościół w powojennej Polsce nie zaskakuje. Taka specyfika prowokowała filozoficznych laików – kimkolwiek byli – do internalizacji filozoficznych treści, do włączania ich do własnego światopoglądu chrześcijańskiego.

Ocena oddziaływań i recepcji wskazanych dyskusji nie jest moim celem. Dość powiedzieć, że tak jak pozytywnie należy wartościować ich wpływ na stan i poziom kultury intelektualnej polskiego katolicyzmu powojennego, tak ich aspekt teoretyczny raczej zgodnie ocenia się negatywnie. Filozoficzne deficyty łączyć trzeba przede wszystkim z publicystyczną formułą polemik, ale i z zależnością, na którą zwraca uwagę Barbara Stanosz: „Polemiki między przedstawicielami odmiennych szkół filozoficznych rzadko zasługują na uważną lekturę; obfitują w nieporozumienia i przejawy nieżyczliwości interpretacyjnej, często posuniętej aż do przypisywania adwersarzowi intelektualnej ślepoty. Nieporównanie poważniejsze, a dzięki temu ciekawsze – dodaje Stanosz – są spory filozoficzne toczone »w rodzinie«”¹¹. Oto optyka filozofki zainteresowanej teoretyczną jakością dyskusji. I rzeczywiście, z tego punktu widzenia dyskutującym na temat perspektyw filozofii chrześcijańskiej stale towarzyszył niedosyt. Przyglądając się ich wieloletnim zmaganiom, można

⁷ M. Gogacz: *Filozofia chrześcijańska w Polsce Odrodzonej (1918–1968)*. „Studia Philosophiae Christianae” 1969, nr 2, s. 53.

⁸ A. Gawroński: *Ani scholastyka, ani fenomenologia*. „Tygodnik Powszechny” 1977, nr 27, s. 1–2.

⁹ Zob. J. Tischner: *Myślenie według wartości*. Społeczny Instytut Wydawniczy Znak, Kraków 1982, rozdział: *Konfrontacje*, s. 205–360.

¹⁰ Zob. np. P. Kosicki: *Promieniowanie personalizmu. Mounier, „Esprit” i początki „Więzi”*. „Więź” 2008, nr 2–3, s. 111–122; Idem: *Personalizm po polsku. Francuskie korzenie polskiej inteligencji katolickiej*. Instytut Pamięci Narodowej, Warszawa 2016.

¹¹ Zob. blurb książki Andrzeja Zabłudowskiego: *Polemiki filozoficzne. Prace zebrane*. Fundacja Aletheia, Warszawa 2009.

zaobserwować dojrzewającą świadomość natury kłopotów, które stwarzają dyskusje między adwersarzami utożsamiającymi się z odmiennymi tradycjami filozoficznymi. Spójrzmy na kilka reprezentatywnych przykładów refleksji w tym zakresie.

I tak, teolożka Stanisława Grabska bodaj jako pierwsza w kontekście toczonych w Polsce powojennej dyskusji filozoficzno-teologicznych na temat ewoluującego światopoglądu chrześcijańskiego sugestywnie i rzeczowo ukazała mechanizm destrukcyjnej krytyki zewnętrznej. Przykładowo dostarczył Grabskiej artykuł Mieczysława Gogacza *Godność osoby ludzkiej*, opublikowany w czerwcowym numerze „Więzi” z 1974 roku. Teolożka podważyła sposób krytykowania współczesnej kultury filozoficznej i teologicznej zaproponowany przez filozofa z ATK. Uznała tę krytykę za narzędzie pochwały tomizmu, jako rzekomo jedynej koncepcji spełniającej warunki autentycznego humanizmu i prawdziwości. Według Grabskiej Gogacz utrzymywał, że nietomistyczne koncepcje godności (na przykład Jeana-Paula Sartre’a, Karla Rahnera, Teilharda de Chardina), nie będąc jakoby po stronie człowieka, są wobec niego obojętne lub wrogie, w związku z czym nie ma innej drogi, jak tylko pozostać lub stać się tomistą. „Nie przeczę – pisała teolożka – 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« 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”¹².

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 zwięzłą odpowiedź na to pytanie w zakończeniu swego artykułu. Warto ją przywołać, ponieważ stanowi wyjątkową w filozofii polskiej lat siedemdziesiątych, zaskakująco dojrzałą pochwałę pluralizmu oraz lapidarnie, ale i ukazuje przekonująco scharakteryzowany model pożądanego filozoficznej krytyki/polemiki, którego w dyskusjach stanowiących kontekst tych uwag zabrakło: „Na koniec pragnę dodać,

¹² S. Grabska: *Dopełnianie się czy walka filozofii?*. „Więź” 1974, nr 6, s. 25.

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 zarzucamy 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»¹³.

Analogiczne zarzuty pod adresem Gogacza sformułował trzy lat później Jerzy Wołkowski, który skomentował charakter głośnych polemik twórcy tomizmu konsekwentnego z Józefem Tischnerem. Także Wołkowski dostrzegł w podejściu Gogacza dążenie do ujmowania filozoficznych doświadczeń innych za pomocą własnych kategorii oraz schematów poznawczych, przy mierzanie tych doświadczeń do własnej siatki kategorialno-problemowej i odrzucanie ich, gdy do niej nie pasują¹⁴.

Tischner również nie ustrzegł się zarzutu krytyki zewnętrznej. Najcelniej sformułował go Wojciech Chudy w artykule *O silne serce kultury (polemika syntetyzująca z ks. Józefem Tischnerem)* opublikowanym w 329. numerze „Znaku” z 1983 roku. Otóż krytykę zewnętrzną uznał Chudy za niedopuszczalną na gruncie metodologii filozofii. Stwierdzał i wyjaśniał: „krytyka jakiegokolwiek systemu myśli dokonywana z zewnątrz tego systemu (tzw. »krytyka transcendentna«) nie może być aprobowana metodologicznie. [...] w płaszczyźnie semiotycznej należy przypomnieć tezę nie nazbyt nową: nie można w jakimś języku dyskutować z systemem języka zewnętrznym i obcym względem tego pierwszego»¹⁵.

Co ciekawe, Tischner przyznawał się otwarcie do kwestionowania podstawowych pojęć tomizmu z punktu widzenia doświadczenia fenomenologicznego¹⁶.

¹³ Ibidem, s. 32.

¹⁴ J. Wołkowski: *Wartość pluralizmu*. „Życie i Myśl” 1977, nr 10, s. 34–37.

¹⁵ W. Chudy: *O silne serce kultury (polemika syntetyzująca z ks. Józefem Tischnerem)*. „Znak” 1983, nr 329, s. 245.

¹⁶ J. Tischner: *Człowiek poprzez okna systemu. (Refleksja nad dziełem M.A. Krąpca OP „Ja – człowiek”, Lublin 1994)*. „Znak” 1976, nr 260, s. 214–223.

Błędnosc takiego podejścia Chudy wyjaśniał następująco: „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»¹⁷.

Warunek międzysystemowej komunikacji filozoficznej, autentycznego filozoficznego dialogu/sporu widział Chudy w przekładalności odmiennych języków filozoficznych. Pisał, że tego typu praktyki translatorskie są znaną formą filozoficznej wymiany zdań. Szkoda jednak, że postulat praktyk translatorskich nie wsparł w przywołanym artykule przykładami. Można zatem domniemywać tylko, co było dla Chudego w tej materii pozytywnym układem odniesienia. Przekładalność, o której mowa, tylko pozornie bowiem jest prosta, zależna od kompetencji teoretycznych filozofa, dobrej woli, kultury filozoficznej, czy też jakości translatorskiego wysiłku. *Traduttore – traditore*. Problem w 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 z pewnością dla tłumaczy, rzadziej z pozycji filozofii tłumaczonych. Izidora Dąbska ujęła trwale mankamenty wszelkich wysiłków translatorskich w ten sposób: „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 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»¹⁸. Skoro tak, to polemiczne sugestie Chudego trzeba brać z odpowiednim do tego typu wypowiedzi dystansem.

¹⁷ W. Chudy: *O silne serce kultury...*, s. 246.

¹⁸ I. Dąbska: *O pojęciu rozumienia*. „Przegląd Filozoficzny. Nowa Seria” 1998, nr 3, s. 9.

Wydaje się, że podobnie jak w przypadku recepcji wciąż brakuje dobrej teorii filozoficznych praktyk translatorskich, by się do pouczeń tego autora rzeczywiście przekonać. Preliminaria takiej teorii można wszakże dostrzec w artykule Anny Jedynak *Terminologiczne i rzeczowe spory w filozofii*, w którym czytamy między innymi: „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 zdaniami hipotetycznymi i jako takie mogą być odrzucone, b) różnią ich dostępne im dane doświadczałne, 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 doświadczałnych, lecz wypowiadają wzajemnie niezgodne, hipotetyczne przekonania”¹⁹.

O tym, jak bezpośrednio filozof przeżywa swoją filozofię, jak brakuje mu nieraz dystansu do własnych przekonań, jak trudno mu te przekonania zmienić, gdy stale musi się mierzyć z krytycznym osądem innych, świadczyć może fakt, że Tischner dostrzegał w wypowiedziach swoich oponentów te same mankamenty, które w jego sposobie polemizowania zauważył Chudy. Także Tischnerowi brakowało rzetelnej krytyki immanentnej 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”²⁰. I wyjaśniał, jakiej polemiki oczekiwał, a nie doczekał się od swoich adwersarzy: „Podjmując 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”²¹.

Okazuje się zatem, że przedstawiciele każdej ze spierających się stron – mam wciąż na myśli dyskusje na temat formuły filozofii chrześcijańskiej na miarę wyzwań, przed którymi stał posoborowy katolicyzm w Polsce – od pewnego przynajmniej momentu dostrzegali mankamenty spotykającej ich

¹⁹ A. Jedynak: *Terminologiczne i rzeczowe spory w filozofii*. „Przegląd Filozoficzny. Nowa Seria” 1992, nr 1, s. 84.

²⁰ *Spotkanie*. Z ks. Józefem Tischnerem rozmawia Anna Karoń-Ostrowska. Wyd. 2. Wydawnictwo Znak, Kraków 2008, s. 125.

²¹ Ibidem.

krytyki, oczekiwali od adwersarzy więcej analitycznej empatii, uznania i poszanowania pluralizmu. Zarazem jednak sami nie byli w stanie dać oponentom tego, czego im samym brakowało.

Dzieje tych tarć Ryszard Legutko sprowadził ostatecznie do gry. 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?”²² – Legutko (patrzący na omawiane dyskusje z boku i z dystansu czasowego, niedowierzający, że patron konferencji mógł nie czytać św. Tomasza) stwierdził, że styl polemik Tischnera z tomizmem osobiście Legutkę irytował, że był „zwykłą grą, w którą bawią się niektórzy od wielu dziesięcioleci”²³. Jednocześnie tak scharakteryzował właściwą postawę krytyczną: „Chcę po prostu powiedzieć, 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 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”²⁴.

Chciałoby się zatem powiedzieć: *pro captu lectoris habent sua fata libelli* – recepcja dokonuje się zawsze *modo recipientis* – jak pisał Leszek Kołakowski w uwagach na temat losów spinozyzmu, kończących *Jednostkę i nieskończoność*²⁵. Warto więc rozróżniać trzy typowe perspektywy hermeneutyczne – *intentio auctoris*, *intentio lectoris* i *intentio operis* – i ich z sobą nie mieszać.

Interesującą radę filozofom spierającym się o kształt filozofii chrześcijańskiej w Polsce w połowie lat siedemdziesiątych – radę, którą powinni rozważyć także ci chcący dzisiaj wszczynać filozoficzne dyskusje – sformułował dominikanin Jacek Salij w poincie artykułu *Dlaczego Tischner nie lubi tomizmu?*, będącym recenzją zbioru szkiców filozofa z Łopusznej *Świat ludzkiej nadziei*: „Zastanawiam się tylko – pisał Salij – czy dyskusja nie zyskałaby na rzeczowości i sprawiedliwości, gdyby zastosować

²² *Bądź wolność Twoja. Józefa Tischnera refleksja nad życiem publicznym*. Red. J. Jagiełło, W. Zuziak. Słowo wstępne F. Macharski. Społeczny Instytut Wydawniczy Znak, Kraków 2005, s. 121.

²³ Ibidem, s. 122.

²⁴ Ibidem.

²⁵ L. Kołakowski: *Jednostka i nieskończoność. Wolność i antynomie wolności w filozofii Spinozy*. Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1958, s. 612.

w niej – obustronnie – swoistą »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 rzeczywistości ważne²⁶.

Spór Tischnera z tomistami uznał Salij za reakcję na przypadek alienacji filozoficznego poznania w wersji tomistycznej. Miał na myśli sytuację, gdy filozofia intencjonalnie skierowana ku rzeczywistości uniezależnia się od niej lub co gorsza „nakazuje jej” zmieścić się w opracowanych przez siebie kategoriach. Skutkuje to reprodukowaniem opartym na doktrynalnych schematach wciąż tych samych wniosków, złudzeniem poznawczego panowania nad rzeczywistością. Tego rodzaju wyobcowania – uważał Salij – mogą być przełamane tylko przez jednostki wybitne, mające odwagę kwestionować *status quo*, wszczynać wielkie filozoficzne debaty. Co ciekawe, Salij, deklarując przywiązanie do tomizmu, za jednostkę taką uważał Tischnera. Podkreślał przy tym, że poznanie nie jest ani utwierdzaniem się w posiadaniu prawdy, ani jej schematycznym powielaniem, lecz pracą społeczną osadzoną w historii. Napominał wszakże ścierające się strony, że niebezpieczne jest zarówno niecierpliwe odrzucanie kwestionowanej filozofii ze względu na rzekomy brak jej postępu, jak i absolutyzacja określonej opcji połączona z pogardą dla filozofii uprawianej w innym paradygmacie. Trzeba uznać – stwierdzał to samo, co kilka lat wcześniej konstatowała Grabska – wielość oraz spór filozofii, który odzwierciedla złożoność samej rzeczywistości. Tylko zatem dyskusje problemowe, a nie prestiżowe, stają się w filozofii przejawem walki z alienacją poznania, pracą w służbie prawdy; rzeczywistość – pisał Salij – „jest zbyt wielka jak na naszą pojemność, dlatego filozofia jest skazana na wieczne niezadowolenie z wypracowanych przez siebie pojęć i twierdzeń, ciągle chciałyby przekraczać ustalone koleiny”²⁷.

Niestety, analiza omawianych dyskusji skłania do wniosku, że nie doprowadziły one adwersarzy do zauważalnej korekty wyjściowych stanowisk. Postulowanej przez Salija obustronnej „redukcji transcendentálnej” nie przeprowadzono. Miała ona uwolnić skłóconych dyskutantów spod presji genetycznych uwarunkowań myślenia na temat spraw spornych – od sympatii lub antypatii do określonych osób, środowisk, nurtów, tradycji. Odślonić się miało w ten sposób pole do dyskusji *stricte* problemowych, ponad doktrynalnymi podziałami. Choć wielu polemistów efektywnie pogłębiało w toku

²⁶ J. Salij: *Dlaczego Tischner nie lubi tomizmu?*. „Tygodnik Powszechny” 1976, nr 5, s. 3.

²⁷ Ibidem.

wymiany zdań rozumienie diskutowanych spraw, choć nie brakowało w sporach racji merytorycznych – diskutanci raczej utwierdzali się coraz bardziej w przekonaniu o słuszności własnych poglądów.

Postawy takie przestają dziwić, gdy uwzględnimy czynną rolę afektów, które w omawianych sporach odegrały rolę pozytywną i negatywną. Pozytywną w tym sensie, że prowokowały diskutantów do otwartego i zaangażowanego wyrażania swojego stanowiska, upominania się na przykład o pluralizm myślenia. Afekty – sympatie, antypatie, afirmacje, negacje – nie są czymś wyłącznie irracjonalnym i filozofowanie nieraz znajduje się pod ich silną presją. Za Ottonem F. Bollnowem można powiedzieć, że potrafią uaktywnić swoją hermeneutyczną moc, nakierowywać diskutanta na te aspekty problemów lub stanowisk, które są niewidoczne z innej perspektywy, na te zjawiska i postawy, obok których, choć budzić mogą kontrowersje, nie sposób przejść obojętnie²⁸. Negatywna rola afektów natomiast polegałaby na tym, że tych ujawniających nowe horyzonty rozumienia diskutowanych spraw nie udało się na wyższym pięttrze refleksji wziąć w nawias, przez co adwersarze zasklepiali się niestety we własnych preferencjach filozoficznych. Skutkowało to na ogół, jak można się było przekonać, niewydolną poznawczo krytyką zewnętrzną stanowisk oponentów. Nie bez znaczenia wydaje się również fakt, że w dyskusje angażowały się silne i filozoficznie ukształtowane już osobowości – na przykład Józef Tischner, Mieczysław Gogacz, Jan Dembóróg (to publicystyczny pseudonim Bronisława Łagowskiego), Jerzy Turowicz, Wojciech Chudy – którym niełatwo przychodziło przebudowywanie swoich filozoficznych/intelektualnych tożsamości, rozstawanie się z posiadanymi od lat preferencjami, skłonnościami lub przekonaniami.

Słyszysz się opinie, że uprawiana w powojennej Polsce filozofia chrześcijańska jest dzisiaj niedoceniana, że jej znaczenie jest marginalizowane, że uważa się ją za zjawisko jedynie towarzyszące dziejom polskiego marksizmu, fenomenologii lub filozofii analitycznej. Taka interpretacja rzeczywistości historycznej na pewno wymaga korekty, opiera się bowiem na niewiedzy lub jednostronnym postrzeganiu filozoficznej przeszłości przez badaczy (filozofów) ukształtowanych poza filozofią chrześcijańską. Pamiętajmy o tym, że każda tradycja, każdy nurt ma swoją własną pamięć historyczną oraz definicję filozoficznej współczesności²⁹. Czynną rolę odgrywają tu również

²⁸ Zob. O.F. Bollnow: *Rozumienie krytyczne*. W: *Wokół rozumienia. Studia i szkice z hermeneutyki*. Wyboru i przekładu dokonał G. Sowinski. Wydawnictwo Naukowe Papierskiej Akademii Teologicznej, Kraków 1993, s. 163–178. O roli afektów w filozoficznych sporach (także o afektach własnych w sporach z tomistami) pisał Leszek Kołakowski w tekście *Głos w dyskusji o filozofii katolickiej*. „Znak” 1960, nr 77, s. 1402–1406.

²⁹ Jan Woleński na przykład w centrum obrazu filozofii polskiej w latach 1945–1989 umieścił relacje między marksizmem i filozofią analityczną. J. Woleński: *Filozofia polska*

wciąż reprodukuje się stereotypy, urobione jeszcze w czasach stalinowskich, w kolejnych dekadach zaś podlegające rozmaitym przekształceniom, ale i petryfikacji.

Być może jednak istotne są nie tylko stereotypy. Wydaje się bowiem, że jednym z czynników mogących odpowiadać za taki właśnie stan świadomości współczesnych filozofów jest spór stanowiący kontekst tych rozważań. Ten trwający bez mała trzy dekady konflikt przez swój niszczący w wielu przypadkach charakter zamiast wzbogacić i zróżnicować zdekomponował pole filozofii chrześcijańskiej w powojennej Polsce. Wiele wskazuje na to, że deprecjonowanie polskiego tomizmu – ukazywanie go przez krytyków (często z użyciem miałych argumentów rzeczowych) jako teoretycznego anachronizmu, oderwanego na dodatek całkowicie od życia w wymiarze społecznym – stworzyło nowe stereotypy. Antoni B. Stępień w wywiadzie udzielonym Jackowi Wojtysiakowi, gdy wspominał czas swoich studiów i początki kariery naukowej przypadające na lata pięćdziesiąte i początek lat sześćdziesiątych, mówił o doświadczeniu filozofowania w getcie, w którym zamknęły filozofów z KUL-u wojujący marksizm oraz polityka wyznaniowa PRL-u czasów Bieruta i Gomułki³⁰. Ale czyż po okresie połowicznych wyzwolin z ideologicznej presji – lata sześćdziesiąte to złoty okres KUL-owskiej filozofii – ponownie w filozoficznym getcie, z roku na rok coraz bardziej, nie zamykała polskiego tomizmu polemika jego zwolenników z Tischnerem?

po 1945 roku. W: J. Skoczyński, J. Woleński: *Historia filozofii polskiej*. Wydawnictwo WAM, Kraków 2010, s. 532–545; zob. także: M.J. Siemek: *Filozofia i społeczeństwo w powojennej Polsce*. W: Idem: *Wolność, rozum, intersubiektywność*. Oficyna Naukowa, Warszawa 2002, s. 307–323; J. Perzanowski: *Bajdy, bajki i ziarno prawdy o współczesnej filozofii polskiej*. Tezeusz. <https://portal.tezeusz.pl/2009/08/21/bajdy-bajki-i-ziarno-prawdy-o-wspolczesnej-filozofii-polskiej/> [dostęp: 31.10.2023]. Inaczej rozłożone akcenty odnajdujemy natomiast w opracowaniach: J. Tischner: *Sytuacja w filozofii po II wojnie światowej*. W: Idem: *Polski kształt dialogu*. Editions Spotkania, Paryż 1981, s. 17–28, oraz w: W. Chudy: *Filozofia polska po II wojnie światowej. (Szkic)*. „Studia Philosophiae Christianae” 1985, R. 21, nr 1, s. 129–141.

³⁰ Wywiady z Nestorami Filozofii Polskiej – Wywiad 4: Prof. Antoni Bazyli Stępień. YouTube, AcademiconTV, 20.10.2021. <https://www.youtube.com/watch?v=0YWPi2QhLmM> [dostęp: 19.05.2024].

Bibliografia

- Bądź wolność Twoja. Józefa Tischnera refleksja nad życiem publicznym.* Red. J. Jagiełło, W. Zuziak. Słowo wstępne F. Macharski. Społeczny Instytut Wydawniczy Znak, Kraków 2005.
- Bollnow O.F.: *Rozumienie krytyczne.* W: *Wokół rozumienia. Studia i szkice z hermeneutyki.* Wyboru i przekładu dokonał G. Sowinski. Wydawnictwo Naukowe Papieskiej Akademii Teologicznej, Kraków 1993, s. 163–178.
- Chudy W.: *Filozofia polska po II wojnie światowej. (Szkic).* „Studia Philosophiae Christianae” 1985, R. 21, nr 1, s. 129–141.
- Chudy W.: *O silne serce kultury (polemika syntetyzująca z ks. Józefem Tischnerem).* „Znak” 1983, nr 329, s. 242–253.
- Dąbska I.: *O pojęciu rozumienia.* „Przegląd Filozoficzny. Nowa Seria” 1998, nr 3, s. 5–10.
- Elzenberg H.: *Kłopot z istnieniem. Aforyzmy w porządku czasu.* Wyd. 2, zm. i uzup. Społeczny Instytut Wydawniczy Znak, Kraków 1994.
- Gawroński A.: *Ani scholastyka, ani fenomenologia.* „Tygodnik Powszechny” 1977, nr 27, s. 1–2.
- Gogacz M.: *Filozofia chrześcijańska w Polsce Odrodzonej (1918–1968).* „Studia Philosophiae Christianae” 1969, nr 2, s. 49–79.
- Grabska S.: *Dopełnianie się czy walka filozofii?.* „Więź” 1974, nr 6, s. 24–32.
- Husserl E.: *Medytacje kartezjańskie.* Przeł. A. Wajs. Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1982.
- Jedynak A.: *Terminologiczne i rzeczowe spory w filozofii.* „Przegląd Filozoficzny. Nowa Seria” 1992, nr 1, s. 81–89.
- Kamiński S.: *Metody współczesnej metafizyki. Cz. 2.* „Roczniki Filozoficzne” 1978, z. 1, s. 5–50.
- Kołakowski L.: *Głos w dyskusji o filozofii katolickiej.* „Znak” 1960, nr 77, s. 1402–1406.
- Kołakowski L.: *Jednostka i nieskończoność. Wolność i antynomie wolności w filozofii Spinozy.* Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1958.
- Kosicki P.: *Personalizm po polsku. Francuskie korzenie polskiej inteligencji katolickiej.* Instytut Pamięci Narodowej, Warszawa 2016.
- Kosicki P.: *Promieniowanie personalizmu. Mounier, „Esprit” i początki „Więzi”.* „Więź” 2008, nr 2–3, s. 111–122.
- Mann T.: *Doktor Faustus. Żywot niemieckiego kompozytora Adriana Leverkühna, opowiedziany przez jego przyjaciela.* Przeł. M. Kurecka, W. Wirpsza. Wyd. 2. Czytelnik, Warszawa 1962.
- O filozoficznej „szkole lubelskiej”. Rozmowa z o. Mieczysławem Albertem Krąpcem.* „Tygodnik Powszechny” 1968, nr 42, s. 1, 6.

- Perzanowski J.: *Bajdy, bajki i ziarno prawdy o współczesnej filozofii polskiej*. Tezeusz. <https://portal.tezeusz.pl/2009/08/21/bajdy-bajki-i-ziarno-prawdy-o-wspolczesnej-filozofii-polskiej/> [dostęp: 31.10.2023].
- Salij J.: *Dlaczego Tischner nie lubi tomizmu?*. „Tygodnik Powszechny” 1976, nr 5, s. 3.
- Siemek M.J.: *Filozofia i społeczeństwo w powojennej Polsce*. W: Idem: *Wolność, rozum, intersubiektywność*. Oficyna Naukowa, Warszawa 2002, s. 307–323.
- Skoczylński J., Woleński J.: *Historia filozofii polskiej*. Wydawnictwo WAM, Kraków 2010.
- Spotkanie. Z ks. Józefem Tischnerem rozmawia Anna Karoń-Ostrowska*. Wyd. 2. Wydawnictwo Znak, Kraków 2008.
- Tischner J.: *Człowiek poprzez okna systemu. (Refleksja nad dziełem M.A. Krąpca OP „Ja – człowiek”, Lublin 1994)*. „Znak” 1976, nr 260, s. 214–223.
- Tischner J.: *Myślenie według wartości*. Społeczny Instytut Wydawniczy Znak, Kraków 1982.
- Tischner J.: *Polski kształt dialogu*. Editions Spotkania, Paryż 1981.
- Tyl M.: *Charyzma i doktryna. Spór o filozofię chrześcijańską w Polsce (1950–1989)*. Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego, Katowice 2024.
- Woleński J.: *Szkoła Lwowsko-Warszawska w polemikach*. Wydawnictwo Naukowe Scholar, Warszawa 1997.
- Wołkowski J.: *Wartość pluralizmu*. „Życie i Myśl” 1977, nr 10, s. 34–37.
- Wywiady z Nestorami Filozofii Polskiej – Wywiad 4: Prof. Antoni Bazyli Stępień*. YouTube, AcademiconTV, 20.10.2021. <https://www.youtube.com/watch?v=0YWpI2QhLmM> [dostęp: 11.05.2024].
- Zabłudowski A.: *Polemiki filozoficzne. Prace zebrane*. Fundacja Aletheia, Warszawa 2009.

Mirosław Tyl – doktor habilitowany, profesor Uniwersytetu Śląskiego; historyk filozofii, autor książek *Pesymizm, konserwatyzm, wartości. O filozofii Henryka Elzenberga* (2001), *Filozofia, historia, historia filozofii. Filozoficzne konteksty polskiej historiografii filozoficznej XX wieku* (2012), *Charyzma i doktryna. Spór o filozofię chrześcijańską w Polsce (1950–1989)* (2024).