

## 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 wygasił 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 przyrzeć 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 filozoficznej 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 *Schyłku...* 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, skutkowałam 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 paralełą dawnego podziału na katolicyzm otwarty i zamknięty, reformatorski i integrystyczny – ktoś 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\\_Jes\\_tesmy\\_skazani\\_na\\_zycie\\_razem.html](https://wyborcza.pl/politykaekstra/1,132907,14940168,Michnik_Jes_tesmy_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 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. 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 Małek, 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) dotyczy 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 *Szkola 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 witalność 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, *Szkola 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 zagęszczonej 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 *illusio*, 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 popisu. 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 obszernie, 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.