

Kazimierz Szalała

Autonomiczność i zadania filozofii wokół filozoficznych debat lat 1935-1936

Studia Philosophiae Christianae 44/2, 238-259

2008

Artykuł został opracowany do udostępnienia w internecie przez Muzeum Historii Polski w ramach prac podejmowanych na rzecz zapewnienia otwartego, powszechnego i trwałego dostępu do polskiego dorobku naukowego i kulturalnego. Artykuł jest umieszczony w kolekcji cyfrowej bazhum.muzhp.pl, gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

KAZIMIERZ SZAŁATA

Institut Filozofii UKSW, Warszawa

AUTONOMICZNOŚĆ I ZADANIA FILOZOFII WOKÓŁ FILOZOFICZNYCH DEBAT LAT 1935–1936

W artykule: *Filozofia na pierwszych Zjazdach Filozofów Polskich*¹ omówiliśmy tło i genezę pierwszych polskich zjazdów filozoficznych, które otworzyły ogólną debatę na temat stanu i zadań filozofii uprawianej w naszym kraju. Bogactwo problematyki prezentowanej na tych spotkaniach świadczy o poważnym dorobku filozofii polskiej, mimo wszystkich znanych nam trudności wynikających z sytuacji politycznej, w jakiej przyszło pracować naszym uczonym na ziemiach pozostających pod trzema zaborami. Kiedy po pierwszej wojnie światowej Polska odzyskała niepodległość i otworzyła się możliwość pełnej współpracy wszystkich polskich ośrodków uniwersyteckich, bardzo szybko wykorzystano szansę zorganizowania planowanego od dawna ogólnopolskiego spotkania filozofów. Prezentując dorobek myśli filozoficznej tamtej epoki, występujący na zjazdach autorzy tworzyli nowy rozdział w dziejach filozoficznej myśli polskiej. Rozmach, z jakim organizowano kolejne, spotkania świadczył o żywotności ośrodków filozoficznych otwartych na wszystko, co było wartościowe w myśli europejskiej. Dzięki zapraszanym gościom z sąsiednich krajów polskie zjazdy filozoficzne odgrywały także w pewnym stopniu rolę zjazdów filozofii słowiańskiej².

¹ K. Szalata, *Filozofia na pierwszych Zjazdach Filozofów Polskich*, *Studia Philosophiae Christianae* 44(2008)1, 51–73.

² Pomysł organizowania słowiańskich zjazdów filozoficznych zgłosił Stefan Błachowski, występując razem z Vladimirem Dvornikoviciem z Uniwersytetu w Zagrzebiu. Po dyskusji na temat zgłoszonej propozycji zdecydowano, że zamiast organizować oddzielny zjazd filozofii słowiańskiej organizatorzy kolejnych zjazdów filozofii polskiej zaproszą przedstawicieli sąsiednich krajów. W ten sposób polskie zjazdy filozoficzne stały się w pewnym sensie zjazdami słowiańskimi. Por. *Ruch Filozoficzny* 9(1925), 6. Postulat przekształcenia Zjazdów Filozofii Polskiej w Zjazdy Filozofii Słowiańskiej pojawił się na nowo w 1935 roku. Tym razem pomysłodawcą był profesor Uniwersytetu w Belgradzie Bronislav Petronievics. Por.

Kolejne spotkania prezentujące rozwój i dorobek myśli filozoficznej dwudziestolecia międzywojennego stanowiły prawdziwą wizytówkę dynamicznie rozwijających się środowisk naukowych. Uprawiana w nich filozofia prezentowała prawdziwy pluralizm nurtów i kierunków. Warto przypomnieć, że w 1935 roku zorganizowany został w Poznaniu Międzynarodowy Kongres Filozofii Tomistycznej z udziałem najwybitniejszych jej przedstawicieli³. Rok później odbył się w Krakowie Trzeci Polski Zjazd Filozoficzny, na którym kontynuowano wciąż trwającą, żywą debatę dotyczącą tego, co w uprawianej wówczas filozofii było najważniejsze. Jeśli chcemy dobrze poznać stan polskiej myśli filozoficznej lat trzydziestych, jest rzeczą konieczną przypomnieć przynajmniej w skrócie główne tezy, które pojawiły się zarówno na spotkaniu tomistów, jak i wśród licznych uczestników Trzeciego Zjazdu Filozoficznego. Jest to zadanie tym ważniejsze, że pojawiły się na tych spotkaniach zasadnicze pytania o moralny i społeczny cel filozofii oraz o jej autonomiczność. Zanim jednak podejmiemy próbę prezentacji tych dwóch ważnych spotkań filozoficznych, należy zwrócić uwagę na ich specyfikę. Kongres tomistyczny miał charakter międzynarodowy i zgromadził filozofów związanych głównie z kościelnymi ośrodkami, w których uprawiano filozofię nawiązującą do tradycji arystotelesowsko-tomistycznej, podczas gdy Trzeci Zjazd był spotkaniem filozofów polskich ze wszystkich ośrodków naukowych, w których rozwijała się myśl filozoficzna – niezależnie od sposobu filozofowania.

1. MORALNE I SPOŁECZNE ZADANIA FILOZOFII (MIĘDZYNARODOWY KONGRES FILOZOFII TOMISTYCZNEJ W POZNANIU)

Jak czytamy we wstępie do przygotowanej pod redakcją ks. Kazimierza Kowalskiego Księgi Pamiątkowej Kongresu Filozofii Tomistycznej w Poznaniu *Magister Thomas Doctor Communis*⁴, pierw-

Księga Pamiątkowa Trzeciego Polskiego Zjazdu Filozoficznego Kraków 1936, red. W. Tatarkiewicz, Ruch Filozoficzny 39(1935)4, 541.

³ Najczęściej wymienianym uczestnikiem poznańskiego kongresu jest współtwórca tomizmu egzystencjalnego Jacques Maritain.

⁴ *Magister Thomas Doctor Communis. Księga Pamiątkowa Międzynarodowego Kongresu Filozofii Tomistycznej w Poznaniu (28–30 sierpnia 1934)*, zebrał i wstę-

sze tego typu międzynarodowe spotkanie⁵ odbyło się w 1932 roku w Pradze i poświęcone było w głównej mierze zagadnieniom metafizycznym. Tym razem zachodziła konieczność pogłębienia refleksji w dziedzinie nauk moralnych i społecznych. Wynikało to wprost z zadań, jakie katolickim ośrodkom naukowym pozostawił Papież Leon XIII w swojej encyklice *Aeterni Patris*⁶. Takie oczekiwania miał spełnić poznański kongres organizowany w atmosferze poprawiających się stosunków międzynarodowych sprzyjających wymianie myśli filozoficznej, w tym nawiązującej do myśli św. Tomasza z Akwinu.

Kongres, który zgromadził uczestników z kilku krajów, stał się okazją do prezentacji polskich środowisk tomistycznych. Wśród reprezentantów polskiego tomizmu lat trzydziestych ubiegłego stulecia znaleźli się między innymi: ks. Konstanty Michalski CM (Kraków), ks. Władysław Kornilowicz (Łaski koło Warszawy), ks. Ignacy Świrski (Wilno), ks. Kazimierz Kowalski (Gniezno), o. Edward Szdżuj OFM (Osieczna), Andrzej Mycielski (Wilno), ks. Eugeniusz Choromański SJ (Kraków), Ludwik Górski (Lublin), ks. Jan Stepa (Lwów), Czesław Strzeszewski (Lublin), o. Antonin Górnisiewicz OP (Tarnopol), o. Bertrand Czyrnek OP (Lwów) oraz Zofia Włodkowa (Kraków). Podczas Kongresu wystąpił również polski jezuita ks. Paweł Siwek.

Przemawiając do uczestników Kongresu, Prymas Polski Kardynał August Hlond zwrócił uwagę na brak filozofii w polityce, w życiu społecznym i w ekonomii. Polityka, jego zdaniem, uprawiana jest bez

pem poprzedził K. Kowalski, *Studia Gnesnensia* 12(1935).

⁵ Pierwszy Kongres Filozofii Tomistycznej w Europie środkowej został zorganizowany w Pradze w dniach 6–9 października 1932 roku. Organizatorem spotkania był redaktor czasopisma *Filosofická Revue*, dominikanin o. Metody Habaň. Zarówno sam fakt zorganizowania pierwszego międzynarodowego kongresu filozofii tomistycznej, jak też i prezentowane na nim prace świadczą o wysokim poziomie czeskiej myśli tomistycznej rozwiniętej na początku dwudziestego wieku. Teksty prezentowane podczas praskiego Kongresu zebrano w tomie: *Sbornik Mezinárodných Tomistických Konferenci v Praze 1932*, zebrał Metodej Habaň O. P., Olomouc 1933.

⁶ Leon XIII, *Aeterni Patris*, tłum. z łac. K. Pawłowski, w: K. Szałata, *Filozofia chrześcijańska*, Warszawa 2004, 147–189.

filozofii i brakuje w niej jakiegokolwiek zwartej doktryny. Dlatego też słuszną rzeczą było zwrócenie się w stronę filozofii tomistycznej w celu znalezienia podstaw do uporządkowania życia społecznego. Temu też służyć miał rozpoczynający się Kongres. „Wy dodajecie mu blasku i przyniesiecie niezachwianą nadzieję pomyślnego rezultatu, wy dostojni nauczyciele i sławni uczeni filozofii tomistycznej z tak licznych narodów, których pozdrawiam. Witajcie” – mówił kościelny dostojnik do uczestników spotkania, proponując zarazem na przewodniczącego Kongresu profesora Bronisława Dembińskiego⁷ z Uniwersytetu Poznańskiego. Prymas Polski przywitał ponadto dostojnych gości, wymieniając z nazwiska o. Boyera z Papieskiego Uniwersytetu Gregoriańskiego, o. De Roya z Papieskiego Instytutu Angelicum, o. Michalskiego z Uniwersytetu Jagiellońskiego w Krakowie, prof. Maritain z Instytutu Katolickiego w Paryżu, o. Kremera z Uniwersytetu w Louvain, o. Lauvaua z Katolickiego Uniwersytetu we Fryburgu, o. Masnov z Katolickiego Uniwersytetu Mediolańskiego, dra Górskiego z Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego, o. Świrskiego z Uniwersytetu Wileńskiego, prof. Tatar-kiewiczza z Uniwersytetu Warszawskiego oraz prof. Błachowskiego z Uniwersytetu Poznańskiego. Jak widać z powyższego zestawienia, poznańskie spotkanie zgromadziło nie tylko najwybitniejszych tomistów, ale także historyków filozofii, którzy, przybywając do Poznania, dali wyraz swojego uznania dla filozofii tomistycznej.

Wykład inauguracyjny na Międzynarodowym Kongresie Filozofii Tomistycznej w Poznaniu, w którym uczestniczył między innymi jeden z najwybitniejszych tomistów dwudziestego wieku Jacques Maritain, wygłosił znakomity badacz filozofii scholastycznej z Uniwersytetu Jagiellońskiego Konstanty Michalski. Jako temat swojego wystąpienia krakowski uczoney wybrał: *Tomizm wobec współczesnej filozofii dziejów*.

Odwołując się do tomaszowego wstępu do komentarza do *Etyki Nikomachejskiej* Arystotelesa, Michalski odróżnił trzy rodzaje po-

⁷ Bronisław Dembiński (1858–1939) historyk, w latach 1919–1922 poseł na sejm Ustawodawczy, profesor Uniwersytetu Lwowskiego (1892–1916) następnie w latach 1916–1923 profesor Uniwersytetu Warszawskiego i od 1923 roku profesor Uniwersytetu Poznańskiego. Dembiński pełnił wiele funkcji społecznych, był członkiem PAU.

rządków. W dziedzinie logiki ład tworzy się własnym myśleniem, w dziedzinie rzeczywistości ładu się nie tworzy, ale się go poznaje. Natomiast w dziedzinie moralnej, podobnie jak w logice, ład się tworzy, tyle tylko, że tym razem przez czyn człowieka. Uporządkowanie takie staje się konieczne wobec tego, co działo się w filozofii zarówno przed, jak i po pierwszej wojnie światowej. W sposób szczególny Michalski odniósł się do marksizmu, heglizmu i rasizmu, przypominając, że gdy św. Tomasz wykładał w Paryżu, wówczas także panowały awerroistyczne poglądy, mówiące o mechanicznych powrotach wydarzeń w dziejach, podobnie jak to się mówi w dialektyce marksistowsko-leninowskiej. Nawiązując do awerroistycznych tez, św. Tomasz pyta w *Sumie teologicznej*, czy o dziejach świata decyduje kosmos, fatum czy wreszcie dobra ekonomiczne. Pytania te są wciąż aktualne. Tym bardziej interesująca dla nas jest odpowiedź Akwinaty.

Referując myśl Tomasza, Michalski stwierdza, że kosmos wpływa na życie wegetatywne, na zmysły i życie duchowe człowieka, ale za każdym razem inaczej. W sposób bezpośredni kosmos wpływa na życie wegetatywne, gdyż wiąże się ono bezpośrednio z materią. Na życie zmysłowe wpływa kosmos tylko o tyle, o ile działania zmysłów łączą się z konkretnymi narządami zmysłowymi człowieka. Natomiast na życie duchowe kosmos wpływa tylko pośrednio poprzez zmysły. Ostatecznie, stając w opozycji do determinizmu Sigera z Brabancji, św. Tomasz stwierdza, że „ster dziejów należy do rozumu i woli”. Owszem, kosmos pośrednio determinuje nasze działania, ale ostatnie słowo należy zawsze do człowieka.

Na pytanie o fatum św. Tomasz odpowiada, że w oderwaniu od opatrności i myśli Bożej fatum jako zespół sił decydujących o losach świata jest nieporozumieniem. Fatum w znaczeniu tomistycznym, to, zdaniem Michalskiego, układ przyczyn naturalnych działających w połączeniu z myślą Bożą. Przyjęcie opatrności Bożej nie wyklucza wcale badań nad naturalnymi przyczynami zdarzeń. „Młotami, które kują losy, są układy przyczyn stworzonych, wolnych i niewolnych, ale młoty kują według myśli Bożej. Po szlakach dziejowych prowadzi Bóg narody i państwa przez środki naturalne,

przez przyrodę, przez ludzką konstytucję i ludzką mądrość, jednym słowem przez tzw. *causae secundae*” – mówił K. Michalski⁸.

Kolejnym pytaniem, które pojawia się w kulturze, a które podejmuje krakowski filozof, starając się znaleźć na nie odpowiedź w nauce św. Tomasza, brzmi: w jaki sposób głód i dobra ekonomiczne wpływają na losy człowieka? Otóż św. Tomasz w *Sumie teologicznej* mówi o dwóch nienasyconych pragnieniach człowieka⁹. Jedno to pragnienie Boga, którego im więcej doświadczamy, tym bardziej Go pożądamy. Drugie pragnienie to pragnienie złota, które przeraża się w niepohamowaną rządzą posiadania wciąż czegoś innego. W konsekwencji pragnienie Boga jest pragnieniem budującym, gdy to drugie „może stać się demonem burzącym”, o ile go nie zatrzyma etyka oparta na osądzie rozumu.

Podsumowując swoje obszernie i wnikliwe wystąpienie, oparte na tekstach św. Tomasza z Akwinu, Michalski stwierdza, że Akwinata nie oddziela aktu stworzenia świata od Bożej w nim obecności. Dlatego Bóg jest w nas, jest w narodach i dziejach, wpływając na nie. Bóg jednak nie utożsamia się ani ze światem, ani z żadnym człowiekiem, ani z żadną rzeczą. Bóg bowiem jest transcendentny. Transcendencja nie znosi immanencji, dlatego Bóg może być w nas inspiracją do twórczych działań.

W ciągu wieków nazywano człowieka *homo sapiens*, *homo faber*, *homo lapsus*. Każda z tych nazw coś o człowieku mówi. Ale najbardziej trafnie człowieka określił, zdaniem Michalskiego, św. Paweł, nazywając go *homo Dei*, gdyż człowiek tworzy dzieje w oparciu o Boga¹⁰.

Głęboka, osadzona w myśli św. Tomasza refleksja K. Michalskiego stała się doskonałym wprowadzeniem do bardziej szczegółowych

⁸ *Magister Thomas Doctor Communis*, dz. cyt., 19.

⁹ S. Th. I, II, q. 2.

¹⁰ *Magister Thomas Doctor Communis*, dz. cyt., 29.

zagadnień społecznych, ekonomicznych i etycznych zaprezentowanych przez de Rooya¹¹, R. Cremera¹² oraz J. Maritaina¹³.

De Rooy, powołując się na encyklikę Papieża Piusa XI *Quadragesimo Anno*, wskazywał na egoizm, który stał się głównym grzechem naszych czasów i sprawił, że większość środków pozostaje w dyspozycji mniejszości. Rozwijający się na przełomie XIX i XX wieku kapitalizm, którego zagrożenia jednoznacznie zidentyfikował Papież Leon XIII w encyklice *Rerum Novarum*, stracił społeczne uzasadnienie, a proste marksistowskie rozwiązania nie są im w stanie zaradzić, prowadząc człowieka na złą drogę. Przyczynę takiego stanu rzeczy De Rooy upatruje w historii ekonomii, która od czasów renesansu spychana była na pozycje pogańskie. Adam Smith ekonomię opiera na swoich deistycznych poglądach, według których Bóg ma niewiele albo nic wspólnego ze sprawami tego świata. Materializm i ateizm Marksa, tak jak indywidualizm i racjonalizm, wykluczyły z porządku ładu społecznego i ekonomicznego Boga. Średniowieczny porządek społeczny, którego kluczem był Bóg, zaczął rządzić się samą naturą¹⁴. Analizując aktualny stan spraw społecznych z ekonomią na czele, De Rooy wskazuje za św. Tomaszem, że jej godziwość wynika z godziwości celu. Ekonomia jest godziwa, gdy, dla przykładu, jej celem jest utrzymanie rodziny. Tymczasem pieniądz stał się nie tylko pierwszym środkiem, ale ostatecznym celem ekonomii, którą całkowicie zdominował kapitał¹⁵.

Nieco inny, bardziej teoretyczny i ściślej związany z filozofią św. Tomasa był wykład René Kremera z Louvain *Ethique materielle ou formelle?*. W rzeczy samej autor prezentuje etykę tomistyczną jako niemal doskonały zwarty system, w którym tezy są wzajem-

¹¹ E. de Rooy, *Les origines de l'economie actuelle*, w: *Magister Thomas Doctor Communis*, dz. cyt., 33–52.

¹² R. Kremer, *Ethique materielle ou formelle?*, w: Tamże, 53–114.

¹³ J. Maritain, *L'idéal historique d'une nouvelle chrétienté*, w: Tamże, 75–115.

¹⁴ *Magister Thomas Doctor Communis*, dz. cyt., 37.

¹⁵ Autor koncentruje się na ocenach aktualnego stanu poglądów na ekonomię stawiając na koniec pytanie: czy świat pójdzie za Leninem czy Chrystusem, za Moskwą czy Rzymem. Zabrakło w wystąpieniu De Rooya szerszego wykładu doktryny społecznej św. Tomasa. W jakimś sensie brak ten uzupełniał wcześniejszy wykład Michalskiego.

nie ze sobą powiązane. Byłoby, zdaniem Kremera, rzeczą banalną stwierdzić, że etyka ta jest istotnie metafizyczna, gdyby nie opowiadano o niej błędnych rzeczy. Otóż nie rzadko przedstawia się ją jako proste dedukcje z teodycei i psychologii racjonalnej. Podejmując się wykładu etyki tomistycznej de Rooy chce pokazać jej aktualność i żywotność w stosunku do etyk współczesnych. Jeśli bowiem chcemy przywracać dzisiaj myśl św. Tomasza, to na pewno nie na sposób archeologiczny. Myśl świętego Tomasza nie ma być jednym z eksponatów muzealnych, ale żywą dla nas inspiracją¹⁶.

Jak mówił lowański moralista, wcale nie jest rzeczą banalną przypominać, że problem moralności związany jest z działaniem ludzkim. Jeśli człowiek zajmuje szczególne miejsce w świecie, to i jego działalność jest traktowana wyjątkowo. Wolny czyn podlega ocenie. Jest on bowiem związany z osobową ludzką naturą. W sposób wyjątkowy wyraża osobę ludzką. Dlatego stają przed nami trzy ważne pytania. Co to jest moralność? Czy istnieje i czym jest dobro i zło? Czy są i w jakim sensie rzeczy absolutne, niezienne? Próbując odpowiedzieć na te podstawowe pytania, Kremer przytacza aktualne koncepcje etyki Kanta, Schelera i innych współczesnych mu autorów, by ostatecznie wskazać na trwały fundament etyki tomistycznej, znajdującej swe uzasadnienie w metafizyce człowieka.

Jak się wydaje, najbardziej oczekiwanym przez uczestników Zjazdu był wykład J. Maritaina, utrzymującego żywe kontakty ze środowiskiem skupionym wokół ks. Kornilowicza¹⁷. Francuski tomista w wystąpieniu podjął problem historycznego ideału nowego chrześcijaństwa. W gruncie rzeczy był to wykład bardzo bliski myśli przewodniej *Humanizmu integralnego*¹⁸, którego pierwsze wydanie

¹⁶ „Il ne s'agit pas de reconstituer le thomisme à la manière des archéologues, mais d'en vivre intellectuellement: la pensée de saint Thomas ne doit pas être une pièce de musée, mais un ferment de vie”. R. Kremer, art. cyt., 55.

¹⁷ Dokładnie relacje tomistycznego ośrodka (Kółka) w Laskach z Maritainem zebrała Krystyna Rottenberg w pracy: *Les traces des relations franco-polonaises dans les archives de l'oeuvre de Laski*, stanowiącym III tom wydawanej przez Association des Archivistes de l'Eglise de France: *Sources franco-polonaises d'Histoire Religieuse*, wydanym w Paryżu w 1982 roku.

¹⁸ J. Maritain, *Humanisme integral*, Paris 1936. Polskie tłumaczenie ukazało się w wydawnictwie Veritas Londynie w 1960 roku. Londyńska edycja, skopiowana

ukazało się w Paryżu w 1936 roku. Thomas More czy Saint Simon, tworząc swoje utopie, budowali idealny, fikcyjny obraz, w którym widzieli realizację społecznych i politycznych wartości. Historyczny ideał chrześcijaństwa jest natomiast czymś innym. Opiera się on wprawdzie na rozumie, ale nie jest tylko wzniosłym marzeniem, a jakąś historyczną rzeczywistością, do której budowania jesteśmy wezwani¹⁹. Chrześcijaństwo jest cywilizacją budowaną przez ludzi wychowanych na religii chrześcijańskiej i wyznających wspólnie tę samą wiarę religijną. Prawda religijna jest jedna. Jeden jest Kościół Katolicki, ale mogą być różne cywilizacje chrześcijańskie, różne chrześcijaństwa²⁰. Pierwszą cechą koncepcji chrześcijaństwa w porządku doczesnym jest wspólnotowość, w której dobro wspólne jest naczelnym prawem społecznym. Doczesne dobro wspólne jednak nie jest celem ostatecznym, ale pośrednim. Maritain przypomina myśl św. Tomasza, który mówi, że człowiek jest osobą, ale nie absolutem. Jest jednostką przynależną do określonego gatunku, zatem z natury jest przypisany i w jakiś sposób podporządkowany wspólnocie. Ale zarazem św. Tomasz dodaje, że w człowieku jest coś, co przekracza poziom wspólnotowego życia politycznego. Nie można jednak zapominać, że jeśli nawet człowiek jest tylko pielgrzymem na ziemi, to jako chrześcijanin ma tu coś konkretnego do zrobienia. Odnosząc się do średniowiecznego modelu „państwa ziemskiego”, Maritain pyta, czy model nowego chrześcijaństwa może odbiegać od tamtego historycznego modelu. Odpowiedź wydaje się być dla francuskiego tomisty dość prosta. Chrześcijaństwo jest zanurzone w konkretne realia historyczne, których ignorować nie sposób.

Średniowieczny ideał chrześcijaństwa sumował się w budowaniu swoistego „świętego imperium” na ziemi. Mieszając porządek nadprzyrodzony z przyrodzonym, średniowieczny ideał musiał upaść.

i opatrzona wstępem Januarego Budzisa, ukazała się w podziemnym wydawnictwie „Krağ” w 1981 roku.

¹⁹ W tym duchu prezentuje dziś w swych pracach naukę społeczną Kościoła uczeń Maritaina Patrick de Laubier. Por dla przykładu: P. de Laubier, *Pour une civilisation de l'amour. Le message social chrétien*, Fayard 1990.

²⁰ „Il n'y a qu'une vérité religieuse intégrale; il n'y a qu'une Eglise catholique: il peut y avoir des civilisations chrétiennes, des chrétientés diverses”. J. Maritain, *L'ideal historique d'une nouvelle chrétienté*, art. cyt., 77.

Ale nie upadł Kościół, bo, jak mówił Maritain, „Kościół nie umiera, umierają cywilizacje”²¹.

Próbując scharakteryzować nowy ideał chrześcijaństwa w odniesieniu do średniowiecznego modelu, Maritain odwołuje się do wskazówek encykliki Piusa XI *Quadragesimo Anno*, wskazując na pluralizm jako podstawową cechę organizowania życia społecznego. Drugą cechą nowego ideału chrześcijaństwa jest wyraźne oddzielenie porządku naturalnego od porządku nadprzyrodzonego. W porządku zaś przyrodzonym naczelną rolę odgrywa osoba ludzka, która ma się rozwijać w wolności, ale nie tej, którą proponują nowożytny systemy liberalne. Omawiając bardzo interesujące kwestie władzy, struktur organizacji życia społecznego i ekonomicznego, koncepcję pracy, Maritain zaprezentował nową, personalistyczną, wprost posoborową wizję zadań chrześcijanina w budowaniu cywilizacji, w której osoba ludzka stosownie do swego powołania może wzrastać do świętości.

Odpowiedzią na modne, popularyzowane głównie przez założone w 1875 roku w Nowym Jorku Towarzystwo Teozoficzne²², poglądy dotyczące reinkarnacji był wykład Pawła Siwka, któremu zawdzięczamy między innymi polskie tłumaczenie arystotelesowskiego traktatu *O duszy*. Szerząca się moda na przyjęcie poglądu, jakoby nieśmiertelność duszy ludzkiej polegała na przechodzeniu jej z jednego do drugiego ciała, była czymś podobnym do mody związanej z ewolucjonizmem. Zwolenników reinkarnacji znaleźć można było, zdaniem Siwka, nawet wśród polskich mesjanistów²³.

Biorąc pod uwagę poglądy teozoficzne, reinkarnacja ma swoje etyczne uzasadnienie. Oto bowiem poprzez proces kolejnych wcie-

²¹ „L’Eglise ne meurt pas, les civilisations meurent”. Tamże, 91.

²² Założycielem Towarzystwa była Rosjanka Helena Bławatska, która stworzyła doktrynę stanowiącą mieszaninę teorii gnostyckich, neoplatonickich oraz „boskiej mądrości”, objawionej jej rzekomo przez tybetańskich „wielkich duchów”. Polskie Towarzystwo Teozoficzne powstało w Warszawie przed I wojną światową. Towarzystwo miało swe filie w Wilnie i Krakowie a jego oficjalnym organem był *Przegląd Teozoficzny*.

²³ Siwek wskazuje tu Wincentego Lutosławskiego. Por. P. Siwek, *Reinkarnacja i jej znaczenie w świetle filozofii*, w: *Magister Thomas Doctor Communis*, dz. cyt., 144.

leń dusza ludzka podlega oczyszczeniu. Polski mesjanista Wincenty Lutosławski reinkarnację wiąże z ideą katolickiego czyścica. U Lutosławskiego teoria reinkarnacji połączona jest z teorią daru łaski, przez którą Bóg wpływa na naszą naturę, co w konsekwencji, zdaniem Siwka, czyni tę teorię wewnątrznie sprzeczną. Dla teozofów²⁴ człowiek nie jest stworzeniem Boga, ale Jego częścią. Zatem moralny ideał człowieka polega na tym, by uwolnić uwięzionego w nas Boga. Bóg teozofów jest czystą koniecznością. Niczego nie możemy się od Niego spodziewać. Na pewno nie możemy spodziewać się zbawienia. Człowiek bowiem zbawia samego siebie i w tym znajduje swe szczęście. Ale do tego nie wystarczy jedno życie, dlatego konieczna jest reinkarnacja.

Przyjęcie reinkarnacji łączy się z rezygnacją z ostatecznej sankcji. Jeśli bowiem jesteśmy częścią Boga, to każdy z nas dojdzie do doskonałości, jak nie w tym, to w następnym wcieleniu. Nie ma nic ostatecznego. Siwek dostrzega, że w dziedzinie życia moralnego poglądy te są szczególnie niebezpieczne. Jeśli nie ma żadnej sankcji ostatecznej, a człowiek może wrócić do ponownego używania w życiu ziemskim, jaki ma powód do tego, by poprawiać swoje życie? Ono i tak z natury się kiedyś poprawi, byleby to było jak najpóźniej. Owszem, przyznaje Siwek za teozofistami, że człowiekowi może kiedyś obrzydnąć czynienie zła, ale czy na tym ma polegać doskonalenie się człowieka? Owszem, pojawia się w teozofii pojęcie Karmy, czyli prawa. Ale nawet sama założycielka ruchu teozoficznego Bławatska²⁵ mówi, że dobrze nie wie, czym jest owa Karma.

Właściwie, jak konkluduje Siwek, w myśl poglądów teozoficznych, jeśli zbrodniarz zapomni o swej zbrodni, już jest oczyszczony z winy²⁶. Z drugiej strony teoria Karmy, która jest prawem i przeznaczeniem, nie pozwala pomóc drugiemu w jego cierpieniu. Samo cierpienie zaś czyni bezsensownym elementem jakiegoś ślepego mechanizmu. Nawet niesprawiedliwość społeczna, to tylko konsekwencja Karmy.

²⁴ Siwek opiera się na szerokiej literaturze głównie angielsko i polskojęzycznej. Odwołuje się też do publikacji w *Przeglądzie Teozoficznym*.

²⁵ P. Siwek, art. cyt., 155.

²⁶ Trochę to przypomina poglądy współczesnych psychoanalityków.

Ten obraz Boga, człowieka i świata przegrywa w konfrontacji z filozofią, zwłaszcza z filozofią tomistyczną. Człowiek, mówił Siwek, nie jest tożsamy z Bogiem, a Bóg „nie jest prezydentem republiki. On jest Panem wszechwładnym i absolutnym wszystkiego, z tytułu Stwórcy, cokolwiek daje ludziom, posiada charakter daru”²⁷. Dar nie jest wynikiem matematycznej konieczności, ale owocem dobroci i miłości Bożej, która jest w swych pomysłach twórcza i niewyczerpana.

P. Siwek dostrzega ewidentną zbieżność między poglądami Darwina i teozofistów, którzy w imię zlikwidowania wojny między gatunkami chcą wszystko sprowadzić do jednego gatunku. Wówczas może nie będzie walki między gatunkami, ale gatunek stanie wobec samobójstwa, bo jeden gatunek musi czerpać pokarm z drugiego.

Teoria reinkarnacji opiera się na podstawowych błędach filozoficznych. Jak uczy św. Tomasz, dwie istoty cielesne, choćby były najdoskonalej do siebie podobne i to pod każdym względem, mają w sobie zasadę odrębności, a zatem są odrębnymi bytami jednostkowymi. W samej teorii teozoficznej tkwi sprzeczność, gdyż mówi się tam o powszechnej w świecie nierówności.

Na uwagę zasługuje wiele wystąpień wygłoszonych podczas spotkań w poszczególnych sekcjach. Podjęto tam cały szereg kwestii społecznych. Przemawiając na posiedzeniu „sekcji niewiast”, Zofia Włodkowska zauważyła, że filozofia współczesna, sytuując człowieka na pozycji autonomicznego prawodawcy świata, oddzieliła człowieka od niego, pozostawiając go w całkowitej samotności. Reakcją na to jest chęć wyjścia z tej izolacji, z całkowitej negacji wszystkiego. Tym potrzebom współczesnego człowieka może zaradzić tomizm. Niestety nie jest on wystarczająco znany. Choć nie jest on wcale oderwany od problemów życiowych, nie zawsze był prezentowany w powiązaniu z najnowszymi zdobyczami nauki. „Wieżnie prawdziwe zasady, które otrzymaliśmy, musimy ciągle ożywiać nowymi zdobyczami rozumu ludzkiego” – mówiła tomistka. Inaczej mając tak jasną, głęboką i przekonującą filozofię, spotykamy się z niezrozumieniem, a nasza filozofia wydaje się być wciąż czymś obcym. Zatem zadaniem kobiet jest przybliżyć ogółowi myśl tomistyczną,

²⁷ *Magister Thomas Doctor Communis*, dz. cyt., 169.

uczynić ją czytelną i zrozumiałą dla ludzi zanurzonych we współczesne problemy.

Według mówczyni, filozofia oświecenia stała się udziałem myślenia powszechnego, stąd szerzący się wszędzie wojujący ateizm ukazujący się w pseudonaukowej szacie. By zapobiec tej zdobywającej coraz większą ilość zwolenników propagandzie niewiary, potrzeba, zdaniem Włodkowej, nie tylko „fachowości naukowej, ale oprócz tego także gorącego serca”²⁸. Dlatego tak ważną rolę w dziele przywracania myśli tomistycznej mogą odegrać kobiety.

Kazimierz Kowalski, główny organizator poznańskiego kongresu, podejmując zagadnienia misji katolickich w świetle filozofii św. Tomasza, zarysował tomistyczną teorię życia społecznego z uwzględnieniem zagadnień etyki i socjologii. Podobnym zagadnieniom poświęcili swe wystąpienia: Choromański *La doctrine thomiste de la propriété (Tomistyczna doktryna własności)*, Jan Stepa *Le caractère total de l'Etat d'Après S. Thomas d'Aquin (Totalny charakter państwa według Św. Tomasza z Akwinu)* oraz Czesław Strzeszewski *Zasada cen maksymalnych św. Tomasza z Akwinu i jej zastosowanie w życiu ekonomiczno-społecznym*. Wykłady te wypełniały w sposób doskonały określone przez organizatorów zadania Kongresu, który miał podjąć praktyczne zagadnienia doktryny św. Tomasza z Akwinu. Kwestie ładu społecznego, ekonomii i polityki prezentowane na poznańskim Kongresie pokazywały nie tylko możliwości filozofii tomistycznej w rozwiązywaniu aktualnych problemów społecznych, ale wprost świadczyły o konieczności oparcia refleksji moralnej na realistycznej myśli św. Tomasza z Akwinu. Tomizm prezentowany na Kongresie nie był tylko nostalgicznym wspomnieniem znakomitego uczonego z trzynastego wieku, ale był żywym myśleniem ludzi odpowiedzialnych za naukę, kulturę, życie społeczne oraz duszpasterskie. Ponadto poznański kongres ujawnił bogactwo nurtów filozofii tomistycznej polskich – nie tylko kościelnych ośrodków akademickich.

Próbując podsumować wszystko, co działo się w Poznaniu w 1935 roku podczas Międzynarodowego Kongresu Tomistycznego, warto zwrócić uwagę na jedną wspólną cechę wszystkich wystąpień kongresowych. Ich punktem wyjścia była ocena aktualnego stanu

²⁸ Tamże, 485.

spraw społecznych i konieczność uporządkowania refleksji filozoficznej, która byłaby zdolna obronić należną człowiekowi pozycję w świecie. W ten sposób prezentowana myśl św. Tomasza, rozpisana na poszczególne problemy społeczne, ekonomiczne, moralne i socjologiczne, nie była tylko odległą od nas historyczną doktryną, ale żywym myśleniem ludzi zatroskanych o stan naszych umysłów. W zastosowaniu do konkretnych zagrożeń, które przyszły wraz z polityzmem, spirytyzmem, ezoteryzmem, bolszewizmem, tomizm proponował realistyczny i personalistyczny humanizm na miarę człowieka, pozostającego w żywotnej relacji do Boga, który jest źródłem wszelkiego bytu. Na szczególną uwagę zasługuje głęboka znajomość przez autorów społecznej nauki Kościoła, znajdującej swoje wsparcie w myśli św. Tomasza. Jednym słowem prezentowany przez polskich filozofów tomizm był tomizmem żywym, nowoczesnym, zdolnym do podejmowania aktualnych problemów życia społecznego i religijnego ówczesnych czasów. Jeśli dobrze przypomnimy sobie słowa encykliki papieża Leona XIII *Aeterni Patris*, takie właśnie były założenia proponowanej reformy studiów w katolickich ośrodkach naukowych. Polecany wówczas tomizm miał stawić czoła wszelkim zagrożeniom ze strony zrodzonych w XIX wieku ideologii niszczących życie moralne tak w wymiarze indywidualnym, jak i społecznym.

2. SPÓR O AUTONOMICZNOŚĆ FILOZOFICZNEGO POZNANIA (TRZECI POLSKI ZJAZD FILOZOFICZNY)

Trzeci Polski Zjazd Filozoficzny był największym wydarzeniem intelektualnym lat trzydziestych ubiegłego stulecia. W wygłoszonych na nim wykładach i komunikatach zaprezentowano całą panoramę licznych stanowisk uprawianej wówczas w naszych uniwersytetach filozofii. Wsluchując się w żywe debaty toczone po każdym wystąpieniu, można zauważyć wyraźnie rysujące się dominujące dziedziny i kierunki filozoficzne. W odróżnieniu od omówionego powyżej Kongresu tomistycznego, który poświęcony był zagadnieniom związanym z praktycznymi wyzwaniem tomizmu, spotkanie filozofów polskich skupiało się wokół podstawowego pytania: jak filozofować? Czy w dobie wszechobecnego rozwoju nauk szczegółowych filozofia winna zejść do poziomu uogólnienia i syntezy wy-

ników badań nauk szczegółowych, czy pójść w stronę rysującego się coraz wyraźniej zainteresowania logiką i naukami formalnymi gwarantującymi jasność i pewność filozoficznego dyskursu, czy też szukać oparcia w metafizyce realnego bytu – co proponowali przedstawiciele silnych już wówczas ośrodków filozofii tomistycznej.

Jak wiemy, nad organizacją kolejnych Zjazdów Filozoficznych czuwał stały komitet krajowy kierowany od samego początku przez Kazimierza Twardowskiego²⁹. To właśnie mocą decyzji tegoż komitetu po Lwowie i Warszawie wybrano na kolejne spotkanie królewskie miasto polskie o najdalej sięgających tradycjach uniwersyteckich – Kraków. Trzeci Polski Zjazd Filozoficzny został zorganizowany przez powołany już w 1935 roku Komitet Organizacyjny, na czele którego stanął Witold Rubczyński. Oprócz krakowskiego komitetu działał również pięcioosobowy zespół przedstawicieli ważniejszych ośrodków akademickich (Czeżowski, Jakubanis, Kotarbiński, Twardowski, Zawirski), dzięki któremu w pracach przygotowawczych miały swój udział wszystkie ważniejsze ośrodki filozoficzne. Obszerny materiał sprawozdawczy w postaci wygłoszonych bądź zgłoszonych referatów i komunikatów, streszczeń oraz relacji z dyskusji został opublikowany jeszcze pod koniec tego samego roku w zredagowanej przez Władysława Tatarkiewicza *Księżce Pamiątkowej*³⁰, stanowiącej czwarty zeszyt *Roczników Filozoficznych*. Część z wygłoszonych referatów została opublikowana w *Kwartalniku Filozoficznym* i *Kwartalniku Psychologicznym*.

Otwierając krakowskie spotkanie, przewodniczący komitetu organizacyjnego, Witold Rubczyński zauważył, że Trzeci Zjazd Filozofów Polskich udało się zorganizować dopiero po dziewięcioletniej przerwie. Nie stało się to z powodu braku entuzjazmu ze strony środowisk naukowych, ale ze względu na kryzys gospodarczy, który dotknął także środowiska filozoficzne. Za to w porównaniu do poprzednich zjazdów, zjazd krakowski bogatszy był o dwie sekcje: etyczno-socjologiczną i estetyczną.

²⁹ Twardowski został także wybrany na honorowego prezesa Prezydium III Polskiego Zjazdu Filozoficznego.

³⁰ *Księga Pamiątkowa Trzeciego Polskiego Zjazdu Filozoficznego Kraków 1936*, Ruch Filozoficzny 39(1935)4, 548.

Nie jest celem niniejszego artykułu prezentacja całego bogactwa przedstawionych podczas kilkudniowego spotkania wykładów i komunikatów. Chcemy jednak na podstawie zebranego materiału tekstowego odpowiedzieć na pytanie o dominujące na Zjeździe kierunki filozoficzne oraz o wynik sporu o autonomiczność, stan filozofii i jej zadania. Rubczyński w ramach wprowadzenia w problematykę zjazdu powiedział między innymi: „Na czoło zagadnień, mających być omawianymi na plenarnych posiedzeniach Zjazdu, wysunięto w jego programie pytanie, w jakiej mierze i na jakich drogach można sprostać zadaniom filozofii za pomocą syntezy nauk, a jakie są jej podstawy logiczne”³¹.

Rzeczywiście pytania te stały się kluczowe w sesjach plenarnych, które otworzył wykład Jana Łukasiewicza na temat: *Co dała filozofii współczesna logika matematyczna?*. To głównie wokół tego wykładu toczyła się zasadnicza debata dotycząca relacji między filozofią, a akurat przeżywającą wówczas w Polsce złoty okres rozkwitu logiką.

Jak przypomniał lwowski filozof: „Według Hume’a jedynymi przedmiotami nauk demonstratywnych są wielkość i liczba, wszystkie zaś inne badania dotyczą wyłącznie faktów i istnienia”³². Tymczasem najnowsza logika pokazała, że logika matematyczna może być stosowana szerzej, również w odniesieniu do praw logicznych, które nie dotyczą wielkości i liczby. Jeżeli tak, to, zdaniem Łukasiewicza, metodę matematyczną można będzie stosować również w filozofii. Ponadto zauważa się, że dotąd uważana za szczyt logiki formalnej sylogistyka arystotelesowska jest mniej użyteczna niż stoicka logika nazw. Obie jednak były logikami dwuwartościowymi, to znaczy przyjmowały w logice dwie wartości: prawdę i fałsz, podczas gdy najnowsza logika wskazuje na możliwość budowania systemów wielowartościowych, co prowadzić może do prawdziwej rewolucji w myśleniu filozoficznym. Czy jednak logika będzie miała ostateczne zdanie w filozofii?

³¹ Por. *Zagajenie przewodniczącego Komitetu Organizacyjnego prof. Witolda Rubczyńskiego*, w: *Księga Pamiątkowa Trzeciego Polskiego Zjazdu Filozoficznego*, dz. cyt., 322.

³² Tamże, 325.

Roman Ingarden, odnosząc się do słów Łukasiewicza, zauważa, że logika matematyczna nie jest filozofią. To prawda, że w filozofii wymagana jest ścisłość i jednoznaczność, ale trzeba najpierw zawsze sobie uświadomić, na czym polega charakter zagadnień filozoficznych i metafizycznych, aby dobrać do nich metodę. Innocenty Maria Bocheński nie widzi sprzeczności między nowoczesną logiką a logiką tradycyjną, uznając ją po prostu za zwykłą kontynuację rozwoju tej pierwszej.

Inną postawę zaprezentowała Maria Lutman–Kokoszyńska, zauważając³³, że jeśli przez zdania filozoficzne czy metafizyczne rozumiemy takie zdania, których nie można zweryfikować ani przez doświadczenie, ani przez logikę, to zgodnie ze stanowiskiem Koła Wiedeńskiego taką metafizykę należy odrzucić, przyjmując tylko metafizykę w sensie ogólnych stwierdzeń empirycznych. Czy jednak empiria ma uzasadnić słusność stosowania tej, czy innej logiki? Wydaje się, że jest to niemożliwe, zważywszy, że twierdzenia logiczne są rozstrzygalne na podstawie samego znaczenia występujących w nich wyrazów. Przypominając zaś postulaty Koła Wiedeńskiego, Lutman–Kokoszyńska wyjaśniła, że postulat jednolitości wiedzy nie prowadzi do ujednoczenia jej, ale do tego, by jedna dziedzina była budowana na tej samej logice, na której opierają się inne dziedziny. To wcale nie zaprzecza możliwości tworzenia różnych logik.

Zagadnieniom logiki poświęcili swoje wygłoszone podczas sesji plenarnych wykłady także Kazimierz Ajdukiewicz, Leon Chwistek oraz Witold Wilkosz. Roman Ingarden, odnosząc się do dyskusji wokół zagadnień logicznych i semantycznych, przeciwstawiał się tendencjom Koła Wiedeńskiego i wielokrotnie bronił autonomiczności poznania filozoficznego, które posługuje się tą czy inną logiką, ale nie jest od niej całkowicie zależne. Przede wszystkim zaś metoda winna być dostosowana do przedmiotu filozofii³⁴. Podobne stanowi-

³³ Tamże, 327–238.

³⁴ „Trzeba przede wszystkim uświadomić sobie charakter zagadnień filozoficznych i metafizycznych a potem zastanowić się nad tym, jak należy przystosować postępowanie metodyczne do tych zagadnień. Czy metodą poszukiwaną ma być metoda stosowana przez logikę, czy jakaś inna? Jeżeli pierwsza to wobec 1) odrzucenia roli intuicji, 2) nominalizmu, 3) konwencjonalizmu, 4) dedukcyjności postępowania i 5) krańcowej formalizacji metody logicznej – należy wyrazić

sko zajmował Bocheński, który nie krył swych zainteresowań logiką i w ogóle naukami formalnymi, stwierdzając, że logikę należy uprawiać bez względu na to, czy jest ona potrzebna innym naukom, czy nie, choć, jego zdaniem, logika potrzebna jest nawet w tych dziedzinach, które nie nadają się do aksjomatyzacji³⁵. Przy czym Bocheński zaznaczał, że należy umieć odróżniać filozofię od logiki formalnej i logikę od tak zwanej nowoczesnej logistyki, którą niesłusznie przeciwstawia się w sposób radykalny tej pierwszej.

Z podobną obroną autonomizacji poznania filozoficznego względem logiki wystąpił filozof, metodolog i logik, reprezentujący wówczas łódzkie środowisko naukowe, Narcyz Łubnicki. Filozofia bowiem nie jest nauką formalną, ale realną i jej zadaniem jest pilnowanie zgodności teorii z rzeczywistością. Zastosowanie logistyki, która opiera się na samej konwencji, nie zapewni filozofii jej pewności. Może ona pełnić w filozofii pewną praktyczną, systematyzującą rolę, ale nie może pełnić roli uzasadniającej filozoficzne tezy.

W tę obronę w jakiś sposób wpisał się także sam Kazimierz Łukasiewicz, wyznając, że sam nie jest zwolennikiem konwencjonalizmu, nie odrzuca wcale intuicji, a nominalizm traktuje tylko jako stanowisko metodyczne, nie zaś jako doktrynę filozoficzną. Formalizacja zaś, jego zdaniem, nie przeszkadza w ścisłym ujmowaniu zagadnień metafizycznych. W tym różni się stanowisko Łukasiewicza od poglądów wiedeńczyków, że wbrew tym pierwszym uznaje on, iż pewne zagadnienia metafizyczne, takie jak determinizm czy przyczynowość, nie dadzą się wyjaśnić na poziomie samego języka i wymagają weryfikacji empirycznej³⁶.

wątpliwość czy ta metoda nadaje się do rozwiązywania zagadnień filozoficznych.” Tamże, 326.

³⁵ „Logika daje mianowicie prócz metody tworzenia systemu aksjomatycznego jeszcze dwie rzeczy: najpierw wyrabia ścisłość myślenia i mówienia, po wtóre dostarcza sprawnych tez logicznych potrzebnych w innych naukach.” Tamże, 346.

³⁶ „Prawdą jest, że w obrębie każdego systemu logicznego twierdzenia logiczne są rozstrzygalne niezależnie od doświadczenia; w zastosowaniu jednakowoż do rzeczywistości jedne systemy logiczne mogą się okazać lepszymi od drugich i wtedy doświadczenie rozstrzygać będzie o tym, którą z logik należy uważać za słuszną.” Tamże, 239.

Drugi zespół zagadnień dotyczył pytania o autonomiczność poznania filozoficznego względem tak zwanej syntezy naukowej tworzonej w myśl dziewiętnastowiecznych, pozytywistycznych postulatów. Tadeusz Garbowski, odwołując się do wniosków z Drugiego Polskiego Zjazdu Filozoficznego, przypomina, że pierwszą rzeczą, która rodzi nieufność wobec filozofii, jest jej daleko posunięty pluralizm, który wynika z braku zrozumienia, „że wszelka wiedza ludzka jest i musi pozostać w istocie swej jednolita”³⁷. Jeśli każda z nauk dąży do jedności, to tym bardziej filozofia, która jest wiedzą najogólniejszą winna być „filozofią jednorodności”. Droga do tej jedności zaczyna się od konieczności ustalenia stosunku filozofii do poszczególnych nauk, a następnie związków, jakie zachodzą między poszczególnymi dziedzinami filozofii. To oczywiście stawia metodologię w samym centrum filozofii.

Najważniejszym głosem w sprawie tak zwanej syntezy naukowej było wystąpienie Zygmunta Zawirskiego, który zauważył, że wszyscy przeciwnicy metafizyki właśnie w syntezie szukają jakiejś jej namiastki. Co prawda, neopozytywiści powołują się na Spencera i Comte’a, ale w gruncie rzeczy chcieliby odwoływać się do tradycji Leibniza, pozostającej w ścisłym związku z metafizyką. Dlatego neopozytywiści bliżej są encyklopedii niż syntezy, która domagałaby się uzupełnień luk w nauce subiektywnymi opiniami. Podnosząc zarzut stawiany metafizyce, iż posługuje się niesprawdzalnymi hipotezami, Zawirski zauważa, że hipotezy stawiane w naukach szczegółowych również nie mogą być potwierdzone bezpośrednio, a jedynie można sprawdzić skutki ich przyjęcia.

Spór o autonomiczność filozofii był wielowątkowy. Wyraźnie jednak widać było, że prymitywny i na swój sposób w swych założeniach naiwny dziewiętnastowieczny pozytywizm został zastąpiony neopozytywizmem kierującym uwagę na zagadnienia logiki i semantyki. Wyraźnie zaznaczył się również wpływ autorytetu Koła Wiedeńskiego.

3. WNIOSKI

Choć na liście uczestników Zjazdu znaleźć można wielu znakomitych tomistów (ks. Stanisław Adamczyk, o. Innocenty Maria Bocheń-

³⁷ Tamże, 341.

ski, ks. Piotr Chojnacki, ks. Jan Drewnowski, Stefan Harassek, ks. Józef Iwanicki, ks. Kazimierz Kowalski, ks. Franciszek Kwiatkowski, s. Ludmiła Landy, ks. Konstanty Michalski, ks. Marian Morawski, ks. Józef Pastuszka, ks. Jan Salamucha, ks. Jan Stepa, Stefan Swieżawski), to jednak zabrakło na nim wyraźnego głosu w obronie porządku filozoficznego, w obronie metafizyki. Obecność współtwórców sukcesu Międzynarodowego Kongresu Tomistycznego w Poznaniu była bardziej niż dyskretna. Najczęściej w licznych dyskusjach występował ks. Konstanty Michalski. Inni, jeśli nawet zabierali głos w wykładach wygłaszanych w poszczególnych sekcjach, właściwie omijali wszelkie sprzyjające okazje do zaprezentowania myśli tomistycznej. Wyjątek stanowił wykład Kazimierza Kowalskiego, który przedstawił metodę neotomistycznej filozofii moralnej. Jan Stepa mówił o koncepcji państwa u Hegla, Jan Drewnowski zaprezentował wykład pt. *Technika wiedzy*, natomiast Piotr Chojnacki zajął się problemem: *Noetyczna czy biologiczna koncepcja świadomości*, jakby celowo unikając konfrontacji myśli tomistycznej z dominującymi na Zjeździe kierunkami filozoficznymi. Nie znamy dokładnie powodów takiego stanu rzeczy. Możemy natomiast wyrazić z tego powodu ubolewanie, gdyż w ten sposób tomizm, mimo iż reprezentowany był przez znakomite nazwiska, pozostał filozofią ściśle określonych środowisk, głównie kościelnych.

Fakt ten dziwić może tym bardziej, że jak pamiętamy, już podczas Pierwszego Zjazdu Filozofii Polskiej poznański jezuita Franciszek Kwiatkowski, w ramach sekcji metafizyki i epistemologii, wygłosił wykład na temat odradzającego się na świecie realizmu nawiązującego do poglądów Arystotelesa i św. Tomasza z Akwinu³⁸. Także podczas Drugiego Zjazdu Filozofii Polskiej, nie zabrakło informacji o odradzającej się myśli scholastycznej. Tym razem w swoim obszernym wykładzie wygłoszonym na posiedzeniu plenarnym w dniu 24 września Michalski przedstawił bogactwo zapomnianej i mało znanej myśli scholastycznej, która między innymi dzięki pracom Mandonnetta zaczyna być coraz głębiej i dokładniej rozumiana³⁹.

³⁸ F. Kwiatkowski, *Najnowszy zwrot ku realizmowi*, w: *Księga Pamiątkowa Pierwszego Zjazdu Filozoficznego*, Przegląd Filozoficzny 30(1927), 299–300.

³⁹ K. Michalski, *Zachodnie prądy filozoficzne w XIV wieku i stopniowy ich wpływ w środkowej i wschodniej Europie*, w: *Księga Pamiątkowa Drugiego Zjazdu Filozo-*

Okazało się, że najbardziej zdecydowanie za autonomicznością filozoficznego porządku poznawczego opowiadał się Roman Ingarden. Skrajnie przeciwne stanowisko w toczonych na Trzecim Zjeździe Filozofii Polskiej zajmowała odwołująca się do tradycji wiedeńskiej Maria Lutman-Kokoszyńska. Co do głosu tomistów w sprawie filozofii rozumianej jako synteza nauk przyrodniczych, trudno było spodziewać się jednoznacznego stanowiska, zważywszy, jak wielki wpływ na naszych tomistów miał łonański ośrodek, który usiłował „unowocześniać” myśl Tomasza uogólnieniami wyników nauk szczegółowych.

Nie ulega wątpliwości, że obydwa omawiane spotkania miały różny charakter. Kongres tomistyczny, gromadzący samych tomistów, nie mógł być miejscem otwartych polemik, tak jak działo się to podczas spotkania filozofów z różnych środowisk reprezentujących często skrajnie odmienne koncepcje filozoficzne.

Zarówno poznański Kongres Tomistyczny, jak i Trzeci Polski Zjazd Filozoficzny są świadectwem żywotności i wielonurtowości polskiej myśli filozoficznej. Już sam wybór Poznania na Międzynarodowy Kongres był aktem uznania dla poziomu rozwijającego się głównie w Lublinie, Krakowie, Lwowie, Warszawie i Poznaniu tomizmu. Był to tomizm podobny do tego, jaki wykładano wówczas na uniwersytetach w Louvain, Paryżu, Fryburgu czy Rzymie. Trzeci Polski Zjazd Filozoficzny wyraźnie zdominowany został przez logikę i metodologię. Nic w tym dziwnego, skoro w latach trzydziestych byliśmy prawdziwą potęgą w tej dziedzinie.

THE AUTONOMY OF PHILOSOPHY AND ITS VOCATION. PHILOSOPHICAL DEBATES 1935-1936

Summary

This article is a continuation of a paper published in the previous issue of *Studia Philosophiae Christianae* devoted to the philosophical congresses that took place in Poland just after the first world war. The Second Congress of Thomistic Philosophy (1935, Poznan) and the Third Congress of Polish Philosophers (1936, Krakow) are analysed here. The most knowledgeable European philosophers attended the Tho-

mistic Congress which addressed the social challenges of philosophy, while during the Congress of Polish Philosophers the issues of autonomy of philosophy as an academic discipline were debated.

MARIUSZ WOJEWODA

Institut Filozofii

Uniwersytet Śląski w Katowicach

PLURALIZM I PROBLEM DIALOGU MIĘDZYKULTUROWEGO W INTERPRETACJI CHARLESA TAYLORA

Intelektualiści zagadnieniem wielokulturowości na dobre zainteresowali się, w ramach teorii życia społecznego (w tym filozofii polityki), w latach 80. XX wieku, chociaż ślady tego zainteresowania można było zauważyć wcześniej. W 1915r. amerykański filozof żydowskiego pochodzenia Horace Kallen pisał o konieczności odejścia od teorii asymilacjonizmu na rzecz tego, co określił jako „kulturowy pluralizm” (szczególnie chodziło tutaj o społeczności, które w Stanach Zjednoczonych poszukiwały modelu na wspólną koegzystencję)¹. H. Kallen opowiadał się za „duchową autonomią” grup etnicznych, wspieraną przez państwo troszczące się o partycularne dobro każdej grupy narodowościowej wchodzącej w skład społeczeństwa amerykańskiego. Te różnorodne etniczne części miały stanowić „wielość w jedność”, tzn. być gotowe do podjęcia wspólnego działania w ramach jednego społeczeństwa. W schyłku XX i na początku XXI wieku zagadnienie pluralizmu kulturowego stało się przedmiotem licznych analiz². Nie chodziło jedynie o opis wielości kultur koegzystujących obok siebie, ale o uznanie owej

¹ Por. H.M. Kallen, *Cultural Pluralism and American Idea: An Essay in Social Philosophy*, Philadelphia University Press 1956; por. A. Szahaj, *E pluribus unum? Dylematy wielokulturowości i politycznej poprawności*, Wyd. Universitas, Kraków 2004, 21–24.

² Zagadnienie to jest szerzej omawiane przez innych filozofów anglosaskich, min. Michaela Novaka, Willa Kymlicki, czy Michaela Walzera. Por. M. Novak, *Unmetable Ethnics. Politics and Culture in American Life*, Transaction Publishers, New Brunswick 1995 (pierwsze wydanie: Macmillian, London 1972).