

Kazimierz Szałała

Obraz filozofii polskiej na kongresach i zjazdach Dwudziestolecia Międzywojennego

Rocznik Historii Filozofii Polskiej 23, 65-110

2009/2010

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 Szalata
Uniwersytet Kardynała
Stefana Wyszyńskiego

Obraz filozofii polskiej na kongresach i zjazdach Dwudziestolecia Międzywojennego.

Dzieje filozofii polskiej bardzo mocno związane są z burzliwymi wydarzeniami dziejowymi naszego narodu. Polska nauka musiała przez ponad sto lat rozwijać się w trudnych warunkach okupacji, kiedy uniwersytety przechodziły z zaboru do zaboru, zmieniały się warunki administracyjne, pojawiały się trudne okresy represji środowisk uniwersyteckich, a nawet sam język polski nie zawsze mógł być językiem wykładowym. Mimo to, właśnie w XIX wieku zrodziła się polska tradycja filozoficzna¹.

Kiedy po pierwszej wojnie światowej Polska stała się na nowo niepodległym państwem i zniknęły bariery ograniczające pełną współpracę między podzielonymi między zaborców ośrodkami uniwersyteckimi, mogliśmy zdać sobie sprawę z ogromnego bogactwa polskiej myśli filozoficznej, która w sposób szczególnie ujawniała się w całym swym bogactwie nurtów i kierunków na organizowanych w okresie międzywojennym zjazdach i kongresach.

Każdy, kto chce zrozumieć rozwój filozofii polskiej w dwudziestym wieku musi się odwoływać do tych wydarzeń, które zostały utrwalone w publikacjach. Ukazały się nie tylko specjalne księgi pamiątkowe, ale również liczne artykuły poświęcone w głównej mierze tajnikom organizacyjnym kolejnych zjazdów. Jak dotąd nie ma jednak pełnej monografii zjazdów, która przedstawiłaby niezwykle bogactwo

¹ H. Struve, *Znaczenie, przedmiot i zadania filozofii w Polsce*, Warszawa 1900, s. 6.

podejmowanej na nich problematyki filozoficznej². Biorąc pod uwagę organizacyjny rozmach omawianych spotkań jak i doniosłość podejmowanych zagadnień warto wczytać się w treść wystąpień oraz podjąć próbę zidentyfikowania stanowiska filozoficznych obecnych w kulturze umysłowej tamtych czasów.

Geneza Zjazdów Filozoficznych w Polsce

Geneza zjazdów filozoficznych sięga dziejów odradzania się polskiej myśli naukowej na przełomie XIX i XX wieku. Dokładniej mówiąc wyrasta ona z niezwykle cennej inicjatywy lekarzy polskich, którzy pracując w rejonach objętych trzema zaborami postanowili zjednoczyć swoje siły, by zaprezentować po prostu polską medycynę i polską naukę³. Już w latach sześćdziesiątych XIX stulecia, wobec

² Ważną próbą zebrania informacji na ten temat podjęto w niewielkiej pracy zbiorowej przygotowanej pod redakcją Ryszarda Jadcza, *Polskie zjazdy Filozoficzne*, Toruń 1995. Książka stanowi szczegółową, opartą w głównej mierze na księgach pamiątkowych kronikę pięciu pierwszych zjazdów. Dużą uwagę przywiązano do problemów organizacyjnych. Zabrakło jednak miejsca na bliższą prezentację problematyki filozoficznej. Za to w książce znaleźć można w całości, bądź we fragmentach po jednym z ważniejszych bądź programowych referatów z każdego omawianego zjazdu.

³ „Idea zjazdów, na których spotykałoby się lekarze polscy żyjący i praktykujący na terenach trzech państw zaborczych, powstała na przekór beznadziejnej sytuacji politycznej. Po upadku powstania styczniowego 1863 r. Królestwo Kongresowe zostało odgródzone kordonem od pozostałych części Polski. W zaborze pruskim zaostrozono antypolskie represje. Lekarze polscy, zamknięci w granicach trzech zaborów, toczyli ciężką walkę o utrzymanie tożsamości narodowej i tradycji polskiej medycyny. Szukali sposobności wzajemnego poznania się, wymiany doświadczeń naukowych i praktycznych. Zamknięte granice im to uniemożliwiały. Łącznikiem mogła być tylko polska prasa lekarska, która – pokonując granice – właśnie się rozwijała. Polacy, wśród nich lekarze, najwięcej swobody mieli w Galicji, czyli w zaborze austriackim. Dwa miasta uniwersyteckie, Lwów i Kraków kształciły na Wydziałach Lekarskich polskich lekarzy na poziomie, który umożliwiał im praktykowanie i specjalizowanie się na wszystkich uczelniach europejskich.

coraz trudniejszej sytuacji politycznej naszego kraju postanowiono zorganizować ogólnopolski Zjazd Lekarzy i Przyrodników. Inicjatorem pierwszego takiego zjazdu był lekarz, społecznik, założyciel Towarzystwa Paryskiego Lekarzy Polskich oraz Stowarzyszenia Lekarzy Podolskich w Kamieńcu Podolskim, Adrian Baraniecki (1828-1891), który jeszcze w 1861 roku ogłosił swój śmiały zamiar zgromadzenia w jednym czasie i miejscu wszystkich polskich lekarzy i naukowców. Powstanie styczniowe na kilka lat oddaliło możliwość jego realizacji, mimo to w same Zielone Świąta 1869 r. Kraków mógł już gościć 263 uczestników I Zjazdu Lekarzy i Przyrodników Polskich. W większości uczestnicy Zjazdu, którego głównym organizatorem był profesor Uniwersytetu Jagiellońskiego Józef Major, przyjechali z Krakowa, Lwowa i pomniejszych miast Galicji, ale też 9 uczestników przyjechało z Poznania i 5 z Warszawy. Warto zauważyć, że ci, którzy przyjechali z Królestwa i z Poznańskiego ze względów politycznych występowali na Zjeździe jako osoby prywatne.

Zarówno polityczne, jak i naukowe znaczenie Zjazdu jest nie do przecenienia. Pierwszy Zjazd Lekarzy i Przyrodników Polskich nie tylko pokazał wspólny dorobek naukowej myśli w dziedzinie medycyny i nauk jej pokrewnych, ale także wyznaczył kierunki dalszego rozwoju wspólnej pracy naukowej Polaków, bez względu na położenie wyznaczone obszarami zaborów. Na fali euforii krakowskiego Pierwszego Zjazdu Lekarzy i Przyrodników wyznaczono następne takie spotkanie za dwa lata. Według pierwotnego zamysłu Drugi Zjazd miał się odbyć w 1871 roku w Warszawie, ale władze carskie odmówiły nań zgody. Podobnie było z propozycją odbycia Drugiego Zjazdu w Poznaniu. Mimo pozytywnych opinii ze strony władz pruskich mający się odbyć w 1874 roku Zjazd został w ostatniej chwili odwołany przez władze miasta. Pozostała zatem

Tu nauka i praktyka lekarska rozwijała się szybko i reprezentowała poziom światowy. Stąd, z Galicji, wyszedł też pomysł naukowych spotkań lekarzy-Polaków żyjących w Rosji, Niemczech i Austrii.”, Z. Wiśniewski, *Zjazdy lekarzy*, „Gazeta Lekarska” 2007, nr 6 (189), s. 34

znów Galicja. Tym razem w 1875 roku Lwów gościł 468 uczestników Drugiego Zjazdu Lekarzy i Przyrodników przybyłych z całego kraju. Jak podkreślają historycy, przyjęcie, jakie lwowianie przygotowali przybyłym z terenu całej Polski uczestnikom spotkania zmieniło Zjazd w wielką manifestację patriotyczną. Miało to szczególne znaczenie dla delegatów z Kongresówki oraz z Poznańskiego, gdzie język polski był zakazany w oficjalnych urzędowych sprawach⁴. Podczas lwowskiego Zjazdu, na którym zaprezentowano szeroką gamę osiągnięć naukowych w dziedzinie medycyny i dyscyplin jej pokrewnych podjęto wiele problemów społecznych związanych z medycyną.

Kolejne Zjazdy na których pojawiało się już około tysiąca uczestników odbywały się w miarę regularnie, co kilka lat: 1881 w Krakowie, 1884 w Poznaniu, 1888 we Lwowie, 1891 w Krakowie, 1894 znów we Lwowie, 1900 na nowo w Krakowie i na przemian w 1907 we Lwowie i w 1911 w Krakowie. Na tym ostatnim Zjeździe zorganizowanym jeszcze przed wybuchem wojny, w wyniku której Polska odzyskała niepodległość, wybrano „stałą delegację”, czyli urzędujący komitet organizacyjny, któremu polecono zorganizowanie następnego zjazdu w 1915 r. w Warszawie. Faktycznie XII Zjazd odbył się w Warszawie, ale dopiero w 1925 r., za to już w wolnej Polsce.

Pobieżnie omówiona historia pierwszych Zjazdów Lekarzy i Przyrodników Polskich pokazuje, jak bardzo ważną rolę odegrały te spotkania w integrowaniu się środowisk naukowych i w rezultacie przyczyniły się do rozwoju życia naukowego na naszych ziemiach w przeddzień odzyskania niepodległości⁵. Dotyczyło to także

⁴ Z. Wiśniewski, op. cit.

⁵ Kolejne Zjazdy odgrywały bardzo ważną rolę organizacyjną. To rodziły się nowe inicjatywy, powstawały towarzystwa naukowe. Dla przykładu, posiedzenie Sekcji Chorób Wewnętrznych X Zjazdu Lekarzy i Przyrodników Polskich (Lwów, 22-25 lipca 1907) uznano za I Zjazd Towarzystwa Internistów. Na X Zjeździe Lekarzy i Przyrodników Polskich w 1907 roku powstał ogólnopolski Komitet Zwalczenia Raka. Na XIV Zjeździe Lekarzy i Przyrodników Polskich który odbył się w dniach 12-15 września 1933 roku w Poznaniu. Powstało Polskie Towarzystwo Radiologów.

filozofii, której związki z medycyną raz jeszcze potwierdziły się przy tej okazji.

Otóż na kolejnych Zjazdach Lekarzy i Przyrodników Polskich⁶ pojawiały się nie tylko pojedyncze referaty i wystąpienia filozoficzne, ale z czasem organizowane były oddzielne sekcje poświęcone zagadnieniom filozoficznym. Na VI Zjeździe Lekarzy i Przyrodników Polskich, zorganizowanym w 1891 roku w Krakowie z inicjatywy profesora Uniwersytetu Jagiellońskiego Napoleona Cybulskiego, powołano oddzielną sekcję psychologiczną obejmującą 13 referatów. Taką samą sekcję posiadał IX Zjazd Lekarzy i Przyrodników Polskich zorganizowany w 1900 roku w Krakowie. W ramach tej sekcji wygłoszono 12 referatów. Kolejny X Zjazd Lekarzy i Przyrodników Polskich zorganizowany w 1907 roku we Lwowie dzięki inicjatywie prof. Kazimierza Twardowskiego posiadał już rozbudowaną sekcję filozofii, w ramach której zaprezentowano aż 30 referatów, które zostały opublikowane w oddzielnej księdze pamiątkowej, którą stanowił 4 zeszyt X rocznika Przeglądu Filozoficznego.

XI Zjazd Lekarzy i Przyrodników Polskich zorganizowany w 1911 roku posiadał także oddzielną sekcję filozoficzną obejmującą 21 referatów. To podczas tego spotkania, na którym prof. Jan Łukasiewicz wygłosił wkład na temat zagadnienia prawdy, powstała myśl zorganizowania Pierwszego Zjazdu Filozoficznego, zapisana w formie uchwały. Inicjatorem pomysłu, który miał być zrealizowany w 1914 roku, był Maurycy Straszewski. Powstał nawet komitet organizacyjny, w skład którego weszli najwybitniejsi polscy myśliciele początku ubiegłego stulecia reprezentujący trzy główne ośrodki polskiej myśli filozoficznej: Warszawę (Władysław Weryho, Ignacy Halpern), Kraków (Maurycy Straszewski, Tadeusz Garbowski) oraz Lwów (Kazimierz Twardowski i Jan Łukasiewicz).

Wybuch I Wojny Światowej uniemożliwił realizację tego śmiałego przedsięwzięcia. Kolejną próbę zorganizowania Zjazdu podjął Tadeusz

⁶ *Filozofia na zjazdach lekarzy i przyrodników*, „Ruch Filozoficzny” 1911, nr 7, s 137.

Czeżowski w roku 1919. Inicjatywę tę poparło Polskie Towarzystwo Filozoficzne w 1920 roku, ale znów wojna, tym razem bolszewicka, stanęła na przeszkodzie w zorganizowaniu tego spotkania.

Panorama filozofii polskiej, czyli Pierwszy Zjazd Filozoficzny we Lwowie (maj 1923)

Ostatecznie dopiero w 1923 roku, łącząc inicjatywę podjętą przez Sekcję Filozofii XI Zjazdu Lekarzy i Przyrodników Polskich z 1911 roku oraz tę podjętą przez Polskie Towarzystwo Filozoficzne, utworzono reprezentujący wszystkie środowiska Ogólny Komitet organizacyjny Pierwszego Zjazdu Filozofów Polskich, wybierając na miejsce spotkania miasto Lwów. Oprócz tegoż ogólnopolskiego ciała utworzono komitety lokalne, które powstały w Warszawie, Krakowie, Poznaniu, w Wilnie oraz we Lwowie. Oczywiście komitet lwowski miał najważniejsze zadanie. Na nim głównie spoczywały obowiązki zorganizowania tego bezprecedensowego spotkania.

Trzeba przyznać, że lwowscy filozofowie przystąpili do realizacji zadania z ogromnym rozmachem. Wystąpiono nawet do ministerstwa kolei, by dla uczestników zjazdu udzielono specjalnej zniżki na przyjazd do Lwowa. Zjazd odbył się w najbardziej do tego godnym miejscu, to znaczy na Uniwersytecie Jana Kazimierza. Ale spotkanie filozofów wykraczało poza mury uniwersyteckie. Było to wielkie wydarzenie w życiu kresowego miasta, o czym świadczy obecność na inauguracji Zjazdu najważniejszych władz miejskich i państwowych. Lwów okazał się po raz kolejny miejscem szczególnej gościnności dla przedstawicieli nauki polskiej. Powtórzyła się sytuacja z Drugiego Zjazdu Lekarzy i Przyrodników z 1875 roku. Rodziny profesorów lwowskich przyjmowały w swych domach znakomitych gości z całej Polski.

Po oficjalnych przemówieniach powitalnych pierwszy wykład wprowadzający w problematykę Zjazdu wygłosił prof. Kazimierz

Twardowski. W sposób syntetyczny przypomniał dzieje organizacji Pierwszego Zjazdu Filozoficznego, który miał się odbyć kilka lat wcześniej. Niestety w realizacji przedsięwzięcia, o którym postanowiono na XI Zjeździe Lekarzy i Przyrodników Polskich w 1911 roku, przeszkodziła I Wojna Światowa. Gdyby Zjazd odbył się, jak pierwotnie planowano, w 1914 roku, nie zabrakłoby wielu znakomych filozofów, którzy nie doczekali tego wielkiego, narodowego święta filozofii. Prof. Twardowski z żalem wymienił między innymi tak wybitnych zmarłych w ostatnim czasie profesorów jak ks. Stefan Pawlicki, Maurycy Straszewski, Edward Abramowski, Władysław Biegański, ks. Idzi Radziszewski, czy Władysław Weryho. Wspominając profesorów, których zabrakło na zjeździe we Lwowie, prof. Kazimierz Twardowski przypomniał ich wielkie zasługi dla rozwoju filozofii w trudnym okresie przełomu XIX i XX wieku. Kreśląc krótką historię burzliwych dziejów filozofii na progu niepodległości Polski lwowski filozof przypomniał, że po zamknięciu Warszawskiej Szkoły Głównej⁷ filozofia była wykładana po polsku jedynie w jednej katedrze na Uniwersytecie w Krakowie i w jednej katedrze we Lwowie. Druga katedra powstała we Lwowie w 1897 roku. Mimo trudnych warunków filozofia w pozostającym wciąż w niewoli trzech zaborców kraju rozwija się niesłychanie szybko. W 1901 roku organizuje się w Krakowie seminarium filozoficzne. W 1904 roku powstaje we Lwowie Polskie Towarzystwo Filozoficzne, w 1907 założono w Warszawie Polskie Towarzystwo Psychologiczne, następnie zaś w 1909 Towarzystwo Filozoficzne w Krakowie. W 1915 roku powstaje Warszawski Instytut Filozofii. W tym samym roku Niemcy otwierają dwie katedry filozofii w Uniwersytecie Warszawskim.

Kazimierz Twardowski przypomniał także rozwój piśmiennictwa filozoficznego u progu dwudziestego wieku. Do stale wychodzącego

⁷ Założona w 1862 roku przez władze carskie wyższa szkoła kształcąca młodzież na czterech wydziałach (filologiczno-historyczny, lekarski, matematyczno-fizyczny oraz prawa i administracji) została zlikwidowana w 1869 i zastąpiona przez Uniwersytet Rosyjski.

w Warszawie „Przeglądu Filozoficznego”⁸ w roku 1911 dołączył lwowski „Ruch Filozoficzny”⁹. Od 1922 roku zaczął się ukazywać w Krakowie „Kwartalnik Filozoficzny”¹⁰. Począwszy od od 1885 roku publikacje filozoficzne ukazywały się w założonej przez Henryka Struwego „Bibliotece Filozoficznej”¹¹.

Jak widać, mimo atmosfery mało sprzyjającej rozwojowi nauki filozofia w Polsce rozwijała się z niesłychaną dynamiką. Jak wspomina lwowski profesor, filozofia polska pozostawała pod wpływem filozofii francuskiej, angielskiej i niemieckiej, ale w miarę umacniania się jej na naszych ziemiach, stawała się ona myślą coraz bardziej samodzielną. Nie chodzi o to, by odcinać się od tego, co dzieje się w innych krajach, ale „by korzystając z tego, co zdziałali inni, budować własnymi siłami gmach myśli własnej”¹². Próbując zastanowić się nad specyfiką filozofii polskiej Twardowski stawia pytanie, jakie cechy charakterystyczne mogą wyróżniać naszą mentalność od angielskiej

⁸ „Przegląd Filozoficzny”, założone przez Władysława Werychę pierwsze polskie czasopismo filozoficzne (kwartalnik), ukazuje się od 1897 roku w Warszawie. Wieloletnim redaktorem „Przeglądu” był Władysław Tatarkiewicz. W 1949 roku władze komunistyczne zlikwidowały „Przegląd” zastępując je marksistowską „Myślą Filozoficzną”.

⁹ „Ruch Filozoficzny” wydawany z inicjatywy Kazimierza Twardowskiego od 1911 roku przez Polskie Towarzystwo Filozoficzne we Lwowie. Od 1946 roku „Ruch” ukazuje się w Toruniu.

¹⁰ „Kwartalnik Filozoficzny” wydawany przez Polską Akademię Umiejętności od 1923 roku. Wieloletnim redaktorem „Kwartalnika” był Władysław Heinrich. Został zlikwidowany w 1950 roku przez polskie władze komunistyczne. Kwartalnik został reaktywowany w 1992 roku.

¹¹ Powołana przez Henryka Struwego w Warszawie w 1887 roku Biblioteka na wzór podobnej, istniejącej już od roku 1867 „Biblioteki umiejętności lekarskiej”. Obydwie inicjatywy realizowane były dzięki wsparciu wspierającej od 1881 roku naukę polską Kasy im. Mianowskiego. Kasa działała wspierając badania naukowe i wydawnictwa aż do jej likwidacji w 1951 roku. Kasa Mianowskiego została reaktywowana w 1991 roku.

¹² K. Twardowski, *Zagajenie Pierwszego Polskiego Zjazdu Filozoficznego we Lwowie w 1923 r.*, w: *Księga Pamiątkowa Pierwszego Polskiego Zjazdu Filozoficznego - Lwów 1923*, „Przegląd Filozoficzny” 1927, nr 4, s. 264.

flegmatyczności czy spirytualizmu francuskiego. „Otóż o ile chodzi o nasz własny charakter narodowy, *communis opinio* prawi, że uczuciowość przeważa w nim nad czynnikami rozumowymi, skąd mniej odznaczamy się refleksyjnością a bardziej impulsywnością. Skłonność do teoretyzowania ustępuje przed umiłowaniem działalności praktycznej. Ścisłość i systematyczność słabo rozwinięte. Zdolność do konstrukcji niezbyt wielka. A przy tem lęk przed wysiłkiem...” – mówił prof. Twardowski. Jeśli tak jest z naszym narodem, praca filozoficzna, którą podejmują z tak wielkim wysiłkiem polscy filozofowie jest zdaniem Twardowskiego tym bardziej cenna. Filozofia, która idzie niejako na przekór naszym powszechnym przyzwyczajeniom ma przed sobą wielkie zadania wychowawcze.

Szeroko zakrojony program Zjazdu realizowany był zarówno podczas obrad plenarnych, jak i pracy w sekcjach tematycznych. Trudno omówić wszystkie wystąpienia reprezentujące liczne dziedziny, kierunki i dyscypliny filozoficzne. Można natomiast mówić o pewnych dominujących tematach związanych często z wielkimi nazwiskami z polskiej filozofii pierwszej połowy dwudziestego wieku. Nazwiska te znalazły się nie tylko wśród głównych organizatorów największego jak dotąd w filozofii polskiej przedsięwzięcia, ale nie zabrakło ich także wśród mówców.

Pierwsze referaty podczas posiedzenia plenarnego poświęconego zagadnieniom związanym z wolnością woli wygłosili Wincenty Lutosławski i Stanisław Trzebiński.

Drugie posiedzenie plenarne poświęcone było teorii czynu. Stosowne referaty na ten temat wygłosili Tadeusz Kotarbiński i Marian Borowski.

Jednym z wiodących tematów pierwszego Zjazdu filozoficznego były zagadnienia logiki. Nic w tym dziwnego, gdyż wśród autorów ośmiu wygłoszonych tam wykładów znalazły się tak wiele znaczące nazwiska jak między innymi Kazimierz Ajdukiewicz, który wygłosił referat na temat stosowania kryterium prawdy, Leon Chwistek prezentujący teorię typów oraz główny organizator całego

przedsięwzięcia Kazimierz Twardowski, który przedstawił referat na temat logiki przymiotników.

Nie mniejsze znaczenie miały obrady sekcji metafizyki i epistemologii, której przewodniczyli Tadeusz Garbowski, Benedykt Bornstein, Izydor Kardasz oraz Zygmunt Zawirski. To podczas obrad tej sekcji ks. Franciszek Kwiatkowski informował o najnowszym zwrocie w filozofii do realizmu biorąc za przykład publikacje ukazujące się w Anglii, Ameryce i w Niemczech. Była to zapowiedź powrotu do filozofii arystotelesowsko-tomistycznej, jaka rozwijała się na fali nowych zainteresowań skierowanych w stronę tomizmu po encyklice papieża Leona XIII z 1879 roku *Aeterni Patris*. „Tak neo-realiści amerykańscy i angielscy jak i krytyczni realiści niemieccy dochodzą często mimo swej woli i wiedzy do stanowiska bronionego od wieków przez filozofię arystoteliańsko-scholastyczną. Było to do przewidzenia, gdyż umysł ludzki wpierw czy później dojrzeć musi przesadę i skrajność systemów idealistycznych i sensualistycznych a dojść do równowagi, jaką zapewnia mu jedynie umiarkowany realizm. On stać się może rękojmią postępu i dla polskiej filozofii.¹³” – podkreślał ks. Kwiatkowski. Podobny zespół zagadnień stał się tematem wystąpień Stanisława Kobyłeckiego, który w swym referacie zajął się kryterium poznania rzeczywistości oraz Romana Ingardena, starającego się odpowiedzieć na pytanie: „Czy można wykazać obiektywność spostrzeżenia zewnętrznego?”

W sekcji historii filozofii kierowanej przez Władysława Tatarkiewicza, Ignacego Myślickiego, Adama Zieleńczuka, Tadeusza Strumiłło oraz Stefana Dancewicza wygłoszono aż 14 referatów. Oprócz wystąpień prezentujących wybrane zagadnienia z powszechnej historii filozofii postawiono kilka ważnych pytań dotyczących zagadnienia samej historii filozofii jako nauki. Dawid Einhorn w sposób dość przewrotny pytał o przedmiot historii filozofii i metodę jej uprawiania. Jeśli bowiem historia filozofii jest wiernym

¹³ *Księga Pamiątkowa Pierwszego...*, *op. cit.*, s 300.

odtworzeniem poglądów innych filozofów, to taka praca nie ma sensu. Nikt bowiem nie może bronić kopiowania myśli jako zajęcia naukowego. Jakże zatem może być inne wyjście. Nie kopiowanie poglądów znaczyć może niedokładne, niepełne przedstawianie, czyli po prostu fałszowanie ich. Zatem ani ten, ani tamten sposób nie może być akceptowalną metodą uprawiania historii filozofii. Zdaniem Einhorna „Jedyna możliwość historii filozofii, jako nauki istnieje tylko pod tym warunkiem, że przedmioty historii filozofii nie stanowią myśli filozofów, lecz rzeczywistość inna, niepodmiotowa, nie indywidualna, której przedstawienie naukowe różni się od niej samej i nie stanowi jedynie kopii dostępnego dla nas w każdym razie oryginału¹⁴.” Poprzez studia nad myślą wybranego filozofa, historyk filozofii musi dotrzeć do jakiejś rzeczywistości odkrytej przez danego filozofa. Inaczej mówiąc, ta koncepcja domaga się przyjęcia jakiegoś obiektywnego porządku na wzór platońskiego świata idei. W każdym razie historia filozofii nie może być jakąś próbą korekty błędów, jakie popełniali filozofowie. Nie chodzi o to, bym przez historię filozofii dochodził do poznania teorii filozoficznych, ale by te teorie prowadziły mnie dalej do poznania prawdy.

W ramach sekcji historii filozofii Władysław Maliniak podjął zagadnienie prawa naturalnego w świetle filozofii przedsokratycznej, Ludwik Biesiekierski przedstawił filozofię św. Bonawentury. Adam Żółtowski zastanawiał się nad miejscem filozofii Kanta w dziejach filozofii. Nie zabrakło też refleksji na temat historii filozofii polskiej. Juliusz Klainer krytycznie opisuje mistycyzm filozofii Towiańskiego, którego sytuuje wprost wśród sekt adwentystycznych. W podobnym duchu mówił Ludwik Biesiekierski o filozofii Cieszkowskiego. Władysław Tatarkiewicz zastanawiał się nad zagadką, jaką pozostawił w swych listach wiedeński architekt Wawrzyniec Gucewicz, który w marcu 1784 roku przybył do Warszawy, gdzie spotkał niesłychanie mądrego filozofa, na dodatek określonego mianem „filozofa

¹⁴ *Ibidem*, s. 324.

królewieckiego”. Nasz historyk filozofii sugerował, że mógł nim być urodzony koło Królewca Marcin Nikuta¹⁵ ustanowiony przez Stanisława Augusta profesorem warszawskiego Korpusu Kadetów. Kimkolwiek by nie był ów tajemniczy filozof, posłużył on Tatariewiczowi za okazję do zwrócenia uwagi na mało znane, ale znaczące dzieje polskiej filozofii okresu stanisławowskiego. Co prawda w historii filozofii zajmowano się okresami bardzo ważnymi, późnym Średniowieczem, Odrodzeniem a później Romantyzmem, z którego wyrosła „filozofia narodowa” tym niemniej, jak zauważa Tatariewicz, to co stało się w międzyczasie przed epoką Romantyzmu zasługuje na baczniejszą naszą uwagę. Lata stanisławowskie „były to lata przełomu: one wyzwoliły w Polsce nowoczesny sposób myślenia i wytworzyły podstawę do dalszego rozwoju.”¹⁶

Bardzo ciekawa jest krytyczna ocena filozofii rosyjskiej zaprezentowana przez Tomasza Parczewskiego. Parczewski stwierdza jednoznacznie, że nie jest to filozofia ani dawna, ani oryginalna. Tradycja filozofii rosyjskiej zrodziła się na początku XIX wieku pod wyraźnym wpływem idealizmu niemieckiego. Autor referatu zarzuca tej filozofii skupienie się na sprawach socjologicznych oraz na walce z kantyzyzmem i pozytywizmem z pozycji religijnej metafizyki. Na dodatek filozofię tę przerwała rewolucja roku 1917¹⁷.

Na uwagę zasługują jeszcze dwa wystąpienia w sekcji historii filozofii. Myślę tu o referacie Ignacego Myślickiego, podejmującego problem związków historii filozofii z filozofią oraz Adama Żółtowskiego o potrzebie i zadaniach historii filozofii w Polsce. Podejmując zagadnienie stosunku filozofii do historii filozofii Adam Żółtowski zauważał, że często mamy do czynienia z trudnością odróżnienia jednej dziedziny od drugiej. Zarówno filozofia, jak i historia filozofii są jakimiś teoriami. „Filozofia mając do opracowania jakiś materiał, sama jest materiałem

¹⁵ Marcin Nikuta (1741-1812) w latach 1766-88 wykładał logikę i etykę w Warszawskiej Szkole Rycerskiej.

¹⁶ *Księga Pamiątkowa Pierwszego...*, *op. cit.*, s. 340.

¹⁷ *Ibidem*.

dla historii filozofii.”¹⁸ Sprawia to, że wyznaczenie granicy – choć jest konieczne – wcale nie jest łatwe, na co wskazują klasyfikacje nauk, którym wymyka się równoległość filozofii w stosunku do jej historii. Zdaniem Ignacego Myślickiego kluczem do zrozumienia wzajemnych zależności między omawianymi dziedzinami naszej wiedzy jest zdanie sobie sprawy z przyczyn powstawania coraz to nowych koncepcji filozoficznych. Otóż przyczyną tego stanu rzeczy jest ograniczoność umysłu ludzkiego zdolnego tylko do jednostronnych poglądów nawet wtedy, gdy ktoś rości sobie pretensje do całościowych ujęć. Dlatego filozofia domaga się studium historycznego, a historia filozofii samej filozofii. Inaczej mówiąc historyk filozofii winien być zarazem filozofem, a filozof historykiem filozofii. Przy czym Ignacy Myślicki na pierwszym planie sytustudiował historię filozofii uważając ją wprost za naukę formalną wobec filozofii.

Problem ten stał się punktem wyjścia dla wystąpienia Adama Żółtowskiego w sprawie potrzeby i zadań historii filozofii w Polsce. Są bowiem tacy autorzy, którzy historię filozofii stawiają na czele, ale i ci, dla których nie ma ona żadnego znaczenia. Tak jak w dziedzinie wyrobów rzemieślniczych stare sprzęty stanowią historyczne śmietnisko, albo co najwyżej muzeum. Utożsamianie historii filozofii z filozofią czyni z kolei filozofię martwą, wprost archeologiczną, pozostającą bez związków z aktualną naszą sytuacją. Trzeba bowiem uświadomić sobie, że wszystko, co zostało powiedziane od początków tworzenia się myśli filozoficznej domaga się nie tylko mniej lub bardziej skrupulatnego skatalogowania, zarejestrowania, ale przede wszystkim zrozumienia. W ten sposób rozumiejąc filozofię uczestniczymy z Arystotelesem i Heglem w ich myśleniu. Jeśli stawiamy problem relacji między historią filozofii a filozofią, to nie dlatego, byśmy szukali jakichś szczególnych reguł dla filozofii. Podobnie bowiem ma się rzecz, jak stwierdzał Żółtowski, gdy uczymy się matematyki – uczymy się zarazem jej historii. Matematyka bowiem rozwijała

¹⁸ *Ibidem*, s. 341.

się przez wieki, a jej rozwój wcale nie jest skończony. Jeśli chodzi o filozofię polską, prof. Żółtowski określał ją jako bardzo młodą, bo sięgającą zaledwie początku XIX wieku. Na dodatek nie mieliśmy dotąd wybitnych historyków filozofii, którzy by nam ją dokładnie przedstawili¹⁹.

Specyfiką filozofii polskiej zajęli się w swych wystąpieniach Adam Zieleńczyk i Bolesław Gawecki, prezentujący w swym wystąpieniu wizję filozofii bliskiej idei pozytywistycznego weryfikowania metafizyki wynikami nauk szczegółowych. Metafizyka bowiem posługuje się możliwymi hipotezami a jednym z kryteriów jej naukowej wartości jest niesprzeczność z tym, co mówią nauki szczegółowe²⁰.

W sekcji ogólnej, w której także nie zabrakło nazwisk znakomych profesorów, omawiano różne zagadnienia, które nie zmieściły się w innych zespołach tematycznych. Dla przykładu Czesław Znamierowski podjął problem normy postępowania, Władysław Tatarkiewicz przedstawił zaś stanowisko estetyki wobec nowych prądów w sztuce. W związku z rozważanymi kwestiami, dotyczącymi organizacji nauczania filozofii w szkołach, Zygmunt Czerny zaprezentował jako przykład organizację nauczania filozofii we francuskich szkołach średnich.

¹⁹ Szkoda, że autor nie zauważył wielkich wysiłków czynionych w tym kierunku przez Henryka Struvego, który prezentował dorobek filozofii Polskiej na Międzynarodowym Kongresie Filozofii w Genewie w 1904 roku. Prezentacja ta poprzedzona była badaniami, w których autor podjął pytania: jak odróżnić filozofię polską od filozofii w Polsce?, jaka jest specyfika tej filozofii?, jakie są jej źródła?, jakie są jej główne osiągnięcia? Por. H. Struve, *Filozofia w Polsce na tle ogólnego życia umysłowego. Wiadomości Przygotowawcze*, Warszawa 1900, idem., *Filozofia polska w ostatnim dziesięcioleciu (1894-1904)*, Warszawa 1907. W 1913r. ks. Franciszek Gabryl opublikował już swoją dwutomową pracę *Polska filozofia religijna XIX wieku*, tom I-II, Warszawa 1903

²⁰ *Księga Pamiątkowa Pierwszego...*, op. cit., s. 347.

Filozofia polska w perspektywie słowiańskiej myśli na Drugim Polskim Zjeździe Filozoficznym w Warszawie (wrzesień 1927)

Drugi Polski Zjazd Filozoficzny odbył się w 1927 roku w Warszawie. Zarówno to, jak i inne podobne spotkania możliwe były dzięki niesłychanie dynamicznym organizatorom życia filozoficznego w Polsce, których nigdy nie brakowało. Wystarczy przypomnieć sobie, z jaką troską o filozofii mówili autorzy z początku XIX wieku, kiedy to na skutek trzech reform oświeceniowych zlikwidowano wszystkie katedry filozoficzne. Dzięki takiej samej trosce filozofia pojawiała się na samym początku dwudziestego wieku na zjazdach lekarzy i przyrodników. Mimo trudności organizacyjnych związanych ze skomplikowaną sytuacją polityczną pierwszych lat ubiegłego stulecia powstawały seminaria filozoficzne, towarzystwa naukowe i specjalistyczne czasopisma.

Jedną z ciekawych inicjatyw podjął Stefan Błachowski, któremu wspólnie z Vladimirem Dvornikoviciem z Uniwersytetu w Zagrzebiu przyświecała myśl zorganizowania kongresu filozofii słowiańskiej²¹. Na skutek wybuchu I Wojny Światowej ani ten zamysł, ani zamysł zorganizowania krajowego zjazdu nie mogły być zrealizowane. Idea zjazdu słowiańskiego pojawiła się na łamach „Ruchu Filozoficznego”, który opublikował cały szereg artykułów i wypowiedzi na ten temat, napisanych przez znanych filozofów. Za ideą zjazdu słowiańskiego, który miałby się odbyć w Pradze opowiedzieli się między innymi Tadeusz Czeżowski, Tadeusz Kotarbiński oraz Jan Łukasiewicz. Zdecydowanie przeciw organizacji i oficjalnemu w nim udziału naszych filozofów opowiedział się Władysław Witwicki uznając, że takie spotkanie miałyby jedynie wymiar polityczny a nie naukowy²². Wobec

²¹ Warto zauważyć, że początek XX wieku, to czas ogólnego ożywienia w filozofii. W 1900 roku przy okazji Światowej wystawy z inicjatywy środowiska „Revue de Métaphysique et de Morale” odbywa się Pierwszy Międzynarodowy Kongres Filozofii, w 1904 taki sam Kongres zorganizowany został w Genewie a w 1907 Heidelbergu.

²² „Ruch Filozoficzny” 1925, nr 9, s. 6.

rozbieżności stanowisk w sprawie spotkania filozofów słowiańskich najlepszym rozwiązaniem okazał się pomysł Ignacego Myślickiego, który nie kryjąc swojego krytycznego stosunku do idei zorganizowania zjazdu filozofów słowiańskich sugerował, że na następny polski Zjazd Filozoficzny można zaprosić gości z naszych sąsiednich krajów, co byłoby bardziej naturalne i pozwoliłoby uniknąć niepożądanych kontekstów politycznych.

Ten epizod z historii organizacji życia filozoficznego w pierwszych latach niepodległości nie pozostał bez znaczenia dla prac nad Drugim Polskim Zjazdem Filozoficznym. Kierowany przez Kazimierza Twardowskiego Ogólny Komitet Zjazdów Filozoficznych na posiedzeniu 30 marca 1926 roku podjął decyzję o zorganizowaniu w 1927 roku Drugiego Polskiego Zjazdu Filozoficznego właśnie z udziałem gości z sąsiednich krajów. W ten sposób częściowo zrealizowano ideę organizacji zjazdu słowiańskiego. Licząc się z obecnością filozofów obcojęzycznych zdecydowano o dopuszczeniu referatów w różnych językach. W ten sposób pomyślany Zjazd miał się stać okazją do prezentacji dorobku polskiej filozofii. To oczywiście na organizatorów i prelegentów nakładało nowe obowiązki i wymagania. Miejscem planowanego Zjazdu miała być Warszawa, gdzie Komitetem Wykonawczym miał kierować Tadeusz Kotarbiński.

Drugi Zjazd Filozofów Polskich rozpoczął się 23 września 1927 roku w Warszawie²³. Różnił się on znacznie od poprzedniego lwowskiego spotkania i to pod wieloma względami. Tym razem wśród gości pojawili się filozofowie, którzy przybyli z zagranicy. Ponadto sytuacja filozofii pod koniec lat dwudziestych ubiegłego stulecia była nieco inna, niż ta u progu odzyskania niepodległości. Stąd organizatorzy spotkania postawili sobie wysokie wymagania dbając o należyty merytoryczny poziom przebiegu Zjazdu. Podobnie jak pierwszy, lwowski zjazd odbywał się w ramach posiedzeń plenarnych i pracy

²³ Warto zauważyć, że obrady Drugiego Polskiego Zjazdu Filozoficznego poprzedził Pierwszy Zjazd Kół Filozoficznych Studentów Uniwersytetów Polskich.

w sekcjach, tak było podczas warszawskiego spotkania. Tyle tylko, że zmieniono nieco strukturę sekcji. Tym razem powołano aż siedem sekcji: historii filozofii, metafizyki i epistemologii, semantyki, logiki, filozofii przyrodznawstwa, estetyki i psychologii. Nie sposób jest dokładnie omówić wszystkiego, co zaprezentowano podczas wykładów we wszystkich sekcjach, ale chcemy zająć się tymi wystąpieniami, które prezentowały obraz stanu filozofii polskiej oraz miały wpływ na późniejsze dzieje jej dyscypliny. Najpierw omówimy część plenarną Kongresu.

Już pierwszy programowy referat wygłoszony na otwarcie Zjazdu przez Jana Łukasiewicza²⁴ wywołał ożywioną dyskusję. Profesor Łukasiewicz wystąpił bowiem z radykalną krytyką filozofii zarzucając jej nieścisłość i nienaukowość. „Filozofowie, nawet najwięksi, w tworzeniu systemów filozoficznych nie posługują się metodą naukową. Pojęcia, których używają są przeważnie niejasne i wieloznaczne, twierdzenia najczęściej niezrozumiałe lub nieuzasadnione, rozumowania prawie stale błędne”²⁵. Jako przykład takiego stanu rzeczy Łukasiewicz przypomniał kartezjańskie dowody na istnienie Boga oraz definicję substancji. Nie szczędził słów krytyki dla Spinozy, Leibnitza czy Kanta. Co prawda zastane w historii filozofii systemy mają swoje znaczenie estetyczne, czy moralne, ale nie naukowe. Przyczyną takiego stanu rzeczy jest zaniedbanie logiki w filozofii nowożytnej, w której logikę zastąpiło mętne pojęcie teorii poznania. „Logika *filozoficzna* to znaczy uprawiana przez filozofów,

²⁴ Wykład J. Łukasiewicza, *O metodę w filozofii* wydrukowany został w, przygotowanej pod kierunkiem sekretarza generalnego Zjazdu Bolesława Gaweckiego, *Księżde Pamiątkowej Drugiego Polskiego Zjazdu Filozoficznego, Warszawa, 1927*, zawierającej większość streszczeń i referatów zaprezentowanych na Zjeździe. We wspomnianej *Księżde*, stanowiącej zeszyty I i II tomu XXXI (1928) „Przeglądu Filozoficznego”, znalazły się także teksty wystąpień, które zostały przygotowane na Zjazd, ale nie były z różnych względów na nim wygłoszone, czy to ze względu na nieobecność ich autorów, czy też na brak czasu.

²⁵ *Księżde Pamiątkowa Drugiego...*, *op. cit.*, s. 3.

znajduje się dziś w beznadziejnym upadku”, mówił warszawski profesor²⁶. Za sprawą logiki stworzonej przez matematyków wiadomo, że dotychczasowa filozofia opierała się na nieściśłościach. Wobec tego w filozofii potrzebne są zmiany jeszcze bardziej radykalne niż te, które zaproponował Kant ze swoim „mętnym krytycyzmem”. Trzeba filozofię oprzeć na solidnych podstawach logiki matematycznej, która pozwoli z filozofii wybrać zagadnienia, które można sformułować w sposób zrozumiały, odrzucając pozostałe. Bezkompromisowe stanowisko wyrażone w takich zdaniach jak: „...trzeba się zachowywać tak, jak gdyby dotąd nic w filozofii nie zrobiono. Wszelki nawrót do filozofii Arystotelesa, do Leibniza, do Kanta, nie tylko nie przyniesie pożytku, lecz raczej wyrządzi szkodę”²⁷ wywołało sporą dyskusję, w której zarzucano Łukasiewiczowi zerwanie z tradycją, podyktowane przecenianiem formalnej strony filozofii²⁸. Przez zamieszenie, jakie wywołało wystąpienie Łukasiewicza, trochę w cieniu pozostał wygłoszony zaraz później ważny wykład Floriana Znanieckiego na temat zadań syntezy filozoficznej. Był to ważny przyczynek dla rozwoju refleksji nad historią filozofii. Prof. Znaniecki pokazywał, że cały wysiłek filozofii od starożytności i średniowiecza był szeregiem prób syntezy intelektualnej wszystkiego, co było w filozofii cenne. Synteza ta miała charakter aksjologiczny i genetyczny. Opierała się na przyjęciu wiecznych, niezmiennych kryteriów. „Zasady rozróżniania między bytem a niebytem, prawdą a fałszem, przyjemnością a przykrością, pożytkiem a szkodą, dobrem a złem, pięknem a brzydotą, świętością a nieczystością były obowiązujące zawsze i wszędzie. Byt, prawda, przyjemność, pożytek, dobro, piękno, świętość i ich przeciwieństwa istniały same przez się, niezależnie od podmiotu działającego i myślącego, który je jedynie odkrywał²⁹.” – mówił twórca polskiej socjologii. Rzecz w tym, że w filozofii współczesnej rozdzielono

²⁶ *Ibidem*.

²⁷ *Ibidem*, s. 5.

²⁸ *Ibidem*, s. 7-8.

²⁹ *Ibidem*.

syntezę genetyczną od syntezy aksjologicznej, przeciwstawiając świat wartości światu realnej rzeczywistości. Zdaniem Znanieckiego zarówno sama synteza aksjologiczna jak i genetyczna nie są możliwe. Co do syntezy aksjologicznej, wydaje się to być oczywiste, gdyż każdy system rości sobie prawo do jakiejś wartości i bez odniesienia do czegoś obiektywnego sama aksjologia sobie nie poradzi. Jeśli chodzi o syntezę genetyczną, Znaniecki uważa ją za niemożliwą, „ponieważ natura, z której usiłuje ona wydedukować kulturę, jest uzależniona od funkcji, które powstały dopiero z powstaniem kultury i zmieniały się w toku swego rozwoju³⁰”. Filozofia współczesna zatem stoi przed wyborem. Albo wybierze jakąś dziedzinę i będzie ją faworyzowała, ale to będzie początek końca filozofii, albo zechce powrócić do syntezy, ale to będzie trudne zadanie, czego dowodzi przykład Hegła i rezultatów stworzonej przez niego syntezy. Synteza ta nie może oznaczać powrotu do Gorgiasza, Platona, Tomasza, ale do tego, co jest dla ich myśli pierwotne, źródłowe.

Karol Vorovka mówił o powrotach materializmu w filozofii, przewidując w przyszłości kolejny taki powrót. Tendencja do pojawiania się czasem pożytecznych hipotez materialistycznych tkwi w samym naszym umyśle. Warto przy tym zauważyć, że czeski filozof przedstawiając różne postacie materializmu zaledwie tylko wymienił nazwisko Marksa. Broniąc się zaś przed przytoczoną przez Bierdiajewa wizją skutków narzuconej ideologii marksistowskiej, jak to miało miejsce w porewolucyjnej Rosji Karol Vorovka doprecyzował swoją wypowiedź mówiąc, iż widzi wiele pożytku w nawrotach pewnej hipotezy materialistycznej, która daje impuls do rozwoju nauk przyrodniczych, medycyny, ale nie sądzi, by groził nam powrót do zredukowania wszystkiego do poziomu materii, co byłoby rzeczywiście groźne i szkodliwe.

Biorąc pod uwagę historyczne znaczenie Drugiego Zjazdu Filozofów Polskich najważniejszym wystąpieniem zjazdowym wygłoszonym

³⁰ *Ibidem.*

podczas plenarnego posiedzenia 24 września był wykład krakowskiego badacza myśli średniowiecznej ks. Konstantego Michalskiego: „Zachodnie prądy filozoficzne w XIV wieku i stopniowy ich wpływ w środkowej i wschodniej Europie”. Choć wykład dotyczył historii, sam sposób mówienia o filozofii znacznie odbiegał od powszechnego myślenia w latach dwudziestych ubiegłego stulecia, zdominowanych przez logikę i problem „naukowości” filozofii, o czym świadczy krótka dyskusja, zaledwie zdawkowo dotykająca zagadnienia rozumienia przestrzeni.

Konstanty Michalski zauważył, że jeszcze do niedawna średniowiecze znane było na przykładzie zaledwie kilku autorów. Dzięki Mandonnetowi znaleźliśmy dosyć dokładnie zagadnienie asymilacji filozofii arystotelesowskiej przez łańcki Zachód, na przykładzie dwóch największych ośrodków – Paryża i Oksfordu. Krakowski mediewista przyznaje, że te dwa ośrodki były jakby centrami myśli średniowiecznej promieniującymi na całą Europę. Życie intelektualne średnich wieków było jednak znacznie bogatsze. Jako przykład Konstanty Michalski przytoczył rozwój nurtu augustyńskiego, który wnosił teorię oświecenia, redukującą autonomiczność ludzkiego rozumu oraz awerroizm, który łącząc się z myślą Majmonidesa i Aleksandra Afrodyzjasza wywołał cały szereg dyskusji wokół problemu duszy ludzkiej, o czym świadczą komentarze dwukrotnego rektora uniwersytetu paryskiego Jana Buridana³¹. O ile o tym ostatnim mówiło się wiele, podobnie jak o Sigerze z Brabancji³², o tyle zupełnie w cieniu pozostawali tacy ważni autorzy jak Aleksander Afrodyzjusz,

³¹ Jan Buridan (1300-1358) profesor i dwukrotnie rektor Uniwersytetu w Paryżu zajmował się logiką, metafizyką i etyką. W historii filozofii przedstawiany jako czołowy nominalista scholastyczny. Por. E. Gilson, *Historia filozofii chrześcijańskiej w wiekach średnich*, przeł. S. Zalewski, Warszawa 1987, s. 455-459.

³² Siger z Brabancji, profesor uniwersytetu paryskiego, awerroista którego dotyczyło potępienie biskupa Paryża Stefana Tempier z 1270 roku. Zob. *Ibidem*, s. 664.

Jan Jadun, Mikołaj z Oresne, Londorius³³ i inni. Jak zauważa sprawozdawca z II Kongresu Filozofii Polskiej³⁴, Konstanty Michalski, omawiając kwestię rozwoju awerroizmu w myśli średniowiecznej uprawianej w Paryżu oparł się na niezbadanych jeszcze splotach zagadnień z historii filozofii średniowiecznej, która pokazuje, że mimo potępień myśl awerroistyczna była obecna i rozwijała się w różnych kierunkach wokół problemu różnicy między *episteme* i *doxa*, czyli między wiedzą a opinią. Dla przykładu Konstanty Michalski przypomniał obecny w myśli Dunska Szkota problem różnicy między wiedzą intuicyjną a abstrakcyjną, która miałaby polegać na tym, że przedmiot intuicji zawsze musi być realny i faktycznie oddziaływać na władze poznawcze. Nie było to jedyne stanowisko scholastycznej filozofii XIV wieku. Przytaczając cały szereg nazwisk Michalski pokazał również bogactwo poglądów związanych z ówczesnymi zagadnieniami fizyki i przyrodznawstwa późnego średniowiecza. Rozwój uniwersytetów w Europie środkowo-wschodniej (Praga 1348, Kraków 1364, Erfurt 1379, Kolonia 1389) wiązał ze spowodowanymi papieską schizmą (1383) wyjazdami z Paryża tamtejszych profesorów. Sprawilo to, iż centrum myśli przestał być Paryż i Oksford. Przy czym zdaniem Michalskiego Kraków i Praga rozwijały realizm, podczas gdy inne nowe ośrodki opowiedziały się po stronie nominalizmu³⁵.

Podczas dyskusji, w której zabierali głos tacy zacni filozofowie jak Władysław Tatarkiewicz³⁶, Rubczyński³⁷, Biesiekierski

³³ Podobnie ma się rzecz dzisiaj, o czym świadczyć może cytowana powyżej *Historia filozofii*, w której pozostałych autorów zaledwie wymienia się jako przykładowych przedstawicieli określonych nurtów trzynastowiecznego awerroizmu.

³⁴ Chodzi najprawdopodobniej o redaktora *Księgi Pamiątkowej* Bolesława Gaweckiego.

³⁵ *Księga Pamiątkowa Drugiego...*, *op. cit.*, s. 19.

³⁶ Przypomniał on postać Dawida z Dinant.

³⁷ Przypomniał on wystąpienie św. Tomasza w obronie przyrodzonego światła rozumu ludzkiego, który nie przekraczając granic poznawalności swoich przedmiotów nie może szkodzić religii. Por. *ibidem*, s. 20

czy Łukasiewicz, ks. Michalski wyjaśnił, że zajął się w swoim wystąpieniu tylko wiekiem XIV. Jednak poruszona problematyka wymagałaby sięgnięcia do wieku XIII, do Alberta Wielkiego i Tomasa z Akwinu. Krakowski historyk filozofii najwyraźniej świadomie wybrał najbardziej zapomniany, choć bardzo interesujący okres średniowiecza, jakim był pełen sporów i dyskusji wiek XIV.

Siłą rzeczy pominąć musimy podejmowane podczas Zjazdu szczegółowe kwestie fizyki, psychiatrii, czy psychologii, skupiając się na omówieniu wystąpień ściśle filozoficznych. Na uwagę zasługują dwa wystąpienia rosyjskiego filozofa Mikołaja Bierdiajewa, który na Zjazd przybył z Clamart (Francja). W pierwszym, wygłoszonym czwartego dnia Zjazdu (27 września) wykładzie podjął on zagadnienie wolności. Rosyjski myśliciel dokonał klasyfikacji wolności oddzielając wolność metafizyczną, ugruntowaną w „pierwszych podstawach Bytu” od zwykłej wolności woli. Dalej oddzielał wolność irracjonalną, która jest wyborem między dobrem a złem, od wolności racjonalnej, polegającej na wyborze między prawdą a fałszem. Wszelkie zło rodzi się z wolności irracjonalnej. Grecy nie znali jej. Wolność determinowana przez Prawdę jest wolnością boską. Jej źródłem jest Bóg. Wolność pozostaje w sprzeczności z porządkiem przyrody. Ona wyprzedza byt, wyprzedza stworzenie. Wolność rodzi się przed stworzeniem z nicości³⁸. Wolność nie wynika z natury człowieka. Jest ona jego obowiązkiem. To Bóg wymaga od człowieka, by pozostał „wolny w duchu”. Zagadnienie wolności jest centralnym zagadnieniem i kieruje filozofię do teologii. Filozofia chrześcijańska jest filozofią wolności.

Po raz drugi Bierdiajew zabrał głos na posiedzeniu Sekcji Historii Filozofii, podczas którego przedstawił charakter filozofii rosyjskiej. Na początku prelegent zwrócił uwagę na uniwersalny charakter prawdy. Jeśli tak jest, to nie można mówić o jakiejś narodowej prawdzie. Za

³⁸ Tezie tej przeciwstawił się w dyskusji ks. Konstanty Michalski twierdząc, że źródłem wolności nie może być nicość, ale byt. Tak samo nie zgodził się z tezą, że wolność polega na możliwości wyboru dobra i zła, ale także na dobrym, lub złym działaniu. *Ibidem*. s. 29.

to trzeba zauważyć, że narody mogą mieć różne dary poznania i różną wrażliwość poznawczą. W filozofii oprócz elementów naukowych występują elementy prorocze. Filozofia rosyjska ma charakter historiozofii. Nie przeszła ona przez scholastykę jak filozofia zachodnia, a jedynie przez okres patrystyki. Budując zaś w wieku XIX filozofię chrześcijańską oparła się ona na filozofii niemieckiej, jak niegdyś posiłkowała się myślą grecką.

Filozofia rosyjska zdaniem Bierdiajewa opiera się na krytyce zachodniego racjonalizmu. Filozofia ta odrzuca Kartezjusza i Hegla. Cechą charakterystyczną tej myśli jest związek filozofii z wiarą. Byt jest nam dany w akcie wiary, która oświeca rozum człowieka. Rosyjski filozof mówił o specyficznej cerkiewnej gnozeologii, w myśl której indywidualny rozum nie może dojść do prawdy³⁹. Tylko przyłączenie się do ogólnego rozumu przez wiarę zapewni nam możliwość dotarcia do bytu, w ten sposób „przewyciężając chorobę racjonalizmu”. Bierdiajew z uznaniem mówił o rozwoju filozofii rosyjskiej na początku XX wieku, co stało w sprzeczności z opinią, jaką na ten temat wygłosił na Pierwszym Zjeździe Filozofów Polskich Tomasz Parczewski. Zachwyty Bierdiajewa nad wielkością współczesnej mu filozofii rosyjskiej kontrastował także z obrazem nakreślonym przez ukraińskiego filozofa Iwana Mirczuka w referacie „Filozofia słowiańska”⁴⁰. Zdaniem autora referatu, na tle filozofii europejskiej dorobek filozoficzny Słowian jest dosyć ubogi. Słowianie nie mają w filozofii teoretycznej ani jednego wielkiego myśliciela, który stworzyłby system podobny do systemów francuskich, angielskich, czy niemieckich. Mirczuk tłumaczy to ciężkimi warunkami materialnymi Słowian oraz brakiem tradycji filozoficznej. Ale nie mniejszy wpływ

³⁹ Podczas dyskusji w Sekcji Historii Filozofii M. Łosskij zwrócił uwagę na to, iż jednogłówna opinia filozofów rosyjskich (Sołowiowa, Turbeckiego, Floreńskiego, Bułhakowa, Bierdiajewa czy Karsawina) każe rozumieć formułę „filozofia jest ancilla theologiae” jako „filozofia jest ancilla religionis”.

⁴⁰ Warto przypomnieć, że na Drugi Zjazd Filozofii Polskiej zaproszono przedstawicieli filozofii słowiańskiej. Stąd wykład Mirczuka był ważnym wystąpieniem.

na ten stan rzeczy ma antysystematyczna mentalność słowiańska charakteryzująca się brakiem dążności do ujęć syntetycznych. Zamiast zatem dążeń do subtelności i abstrakcyjności filozofia Słowian rozplywa się w konkretnych, praktycznych rozwiązaniach⁴¹. Można to powiedzieć zarówno o polskich mesjanistach, jak o rosyjskim Tołstoju, ukraińskim Skoworodzie u których pomieszano elementy filozofii z politycznymi. Nie zmienimy mentalności Słowian, więc nie ma co przenosić zachodniej filozofii na nasz grunt, ale naszym zadaniem jest wspólne budowanie specyficznej, słowiańskiej filozofii. I temu właśnie mają służyć takie spotkania, jak ten goszczący filozofów słowiańskich Drugi Polski Zjazd Filozoficzny.

Podczas kilkudniowego maratonu filozoficznego wygłoszono dziesięć referatów plenarnych i około sześćdziesięciu wystąpień w ramach posiedzeń ośmiu sekcji. Mówiono o filozofii nowożytnej, o dominujących problemach filozofii współczesnej. Kilka referatów odnosiło się do Kanta, mówiono o teorii poznania, problemach z pogranicza filozofii i fizyki, filozofii i matematyki. Nie zabrakło odniesień do teorii ewolucji. Podczas Zjazdu nie zaprezentowano filozofii kościelnych ośrodków naukowych, reprezentujących rozwijający się w naszym kraju tomizm. Owszem, wspomniano o Tomaszu w kontekście badań nad średniowieczem, które prezentował ks. prof. Konstanty Michalski. Za to doskonale reprezentowana była ówczesna logika polska przez tak znanych profesorów jak Kazimierz Ajdukiewicz, Tadeusz Czeżowski, Stanisław Leśniewski czy Kazimierz Twardowski.

⁴¹ Te radykalne opinie spotkały się z reakcją ze strony uczestników Zjazdu. Zwracali oni między innymi uwagę, że wśród Słowian są też mało znani autorzy, którzy dorównują filozofom zachodnim. Wygłoszonym opiniom zarzucamno ogólnikowość oparta na złych założeniach historyczno-geograficznych.

Spoleczne wyzwania filozofii na Drugim Międzynarodowym Kongresie Tomistycznym w Poznaniu (sierpień 1935)

Kolejne spotkania prezentujące rozwój i dorobek myśli filozoficznej dwudziestolecia międzywojennego stanowiły prawdziwą wizytówkę rozwijających się środowisk naukowych. Uprawiana w nich filozofia prezentowała prawdziwy pluralizm nurtów i kierunków. Jednym z nich był dynamicznie rozwijający się w kościelnych ośrodkach naukowych tomizm. O poziomie tej filozofii, która po słynnej encyklice Papieża Leona XIII *Aeterni Patris* z 1879 roku przeżywała w Europie renesans, świadczył wybór Poznania na miejsce Drugiego Międzynarodowego Kongresu Filozofii Tomistycznej z udziałem najwybitniejszych jej przedstawicieli⁴².

Jak czytamy we wstępie do przygotowanej pod redakcją ks. Kazimierza Kowalskiego Księgi Pamiątkowej Kongresu Filozofii Tomistycznej w Poznaniu *Magister Thomas Doctor Communis*⁴³, pierwsze tego typu międzynarodowe spotkanie⁴⁴ 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

⁴² Najczęściej wymienianym uczestnikiem poznańskiego kongresu jest współtwórca tomizmu egzystencjalnego Jacques Maritain.

⁴³ *Magister Thomas Doctor Communis. Księga Pamiątkowa Międzynarodowego Kongresu Filozofii Tomistycznej w Poznaniu* (28 – 30 sierpnia 1934) zebrał i wstępem poprzedził ks. Kazimierz Kowalski, Studia Gnesnensia XII, Gniezno 1935.

⁴⁴ Pierwszy Kongres Filozofii Tomistycznej w Europie środkowej został zorganizowany w Pradze w dniach 6 – 9 października 1932 roku. Organizatorem spotkania był redaktor czasopisma „Filosoficka Revue” dominikanin o. Metody Habań. 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 Mezinarodnych Tomistyckich Konferenci v Praze 1932*. Sestavil dr Metodej Habań O. P., Olomouc 1933.

wprost z zadań, jakie katolickim ośrodkom naukowym pozostawił Papież Leon XIII we wspomnianej już encyklice *Aeterni Patris*⁴⁵. Takie oczekiwania miał spełnić poznański kongres organizowany w atmosferze poprawiających się stosunków międzynarodowych sprzyjających wymianie myśli filozoficznej, w tym tej spod znaku św. Tomasza z Akwinu.

Kongres, który zgromadził uczestników z kilku krajów był znakomitą okazją do zaprezentowania poszczególnych polskich środowisk tomistycznych. Wśród reprezentantów polskiego tomizmu lat trzydziestych ubiegłego stulecia znaleźli się między innymi: ks. Konstanty Michalski C. M. (Kraków), ks. Władysław Kornilowicz (Laski koło Warszawy), ks. Ignacy Świrski (Wilno), ks. Kazimierz Kowalski (Gniezno), o. Edward Szdźuj O. F. M. (Osieczna), Andrzej Mycielski (Wilno), ks. Eugeniusz Choromański S. J. (Kraków), Ludwik Górski (Lublin), ks. Jan Stepa (Lwów), Czesław Strzeszewski (Lublin), o. Antonin Górnisiewicz O. P. (Tarnopol), o. Bertrand Czyrnek O. P. (Lwów) oraz Zofia Włodkowa (Kraków). Podczas Kongresu przemawiał również polski jezuita ks. Paweł Siwek.

Przemawiając do uczestników Kongresu⁴⁶, Prymas Polski Kardynał August Hlond zwrócił uwagę na brak filozofii w polityce, w życiu społecznym i w ekonomii. Polityka, jego zdaniem, uprawiana jest bez filozofii. Brakuje zresztą w polityce 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

⁴⁵ Papież Leon XIII, *Encyklika Aeterni Patris*, przeł. K. Pawłowski, w: K. Szalata, *Filozofia chrześcijańska*, Warszawa 2004, s. 147-189.

⁴⁶ Swoje przemówienie ks. kardynał Hlond wygłosił po łacinie.

Bronisława Dembińskiego⁴⁷ 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. Maritaina z Instytutu Katolickiego w Paryżu, o. Kremera z Uniwersytetu w Louvain, o. Lauvauda z Katolickiego Uniwersytetu we Fryburgu, o. Masnov z Katolickiego Uniwersytetu Madiolańskiego, dra Górskiego z Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego, o. Świrskiego z Uniwersytetu Wileńskiego, prof. Tatarkiewicza 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, ks. Konstanty Michalski. Jako temat swojego wystąpienia krakowski uczony wybrał: „Tomizm wobec współczesnej filozofii dziejów”.

Odwołując się do tomaszowego wstępu do komentarza do *Etyki nikomachejskiej* Arystotelesa, ks. Michalski odróżnił trzy rodzaje porządków. W dziedzinie logiki ład tworzy się własnym myśleniem, w dziedzinie rzeczywistości ład 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

⁴⁷ 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. Prof. Dembiński pełnił wiele funkcji społecznych, był członkiem PAU.

staje się konieczne wobec tego, co działo się w filozofii zarówno przed, jak i po I Wojnie Światowej. W sposób szczególny Michalski odniósł się do marksizmu, heglizmu i rasizmu, przypominając, że w czasie 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 ks. Michalski stwierdza, że kosmos wpływa na życie roślinne, na zmysły i życie duchowe człowieka, ale za każdym razem inaczej. W sposób bezpośredni kosmos wpływa na życie roślinne, 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 ks. 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 t. zw. *causae secundae*” – mówił ks. Kowalski⁴⁸.

⁴⁸ *Magister Thomas...*, *op. cit.*, s 19.

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 człowieka⁴⁹. Jedno to pragnienie Boga, którego im więcej doświadczamy, tym bardziej Go pożądamy. Drugie pragnienie, to pragnienie złota, które przeradza się w niepohamowaną żądzę posiadania wciąż czegoś innego. W konsekwencji pragnienie Boga jest pragnieniem budującym, podczas 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, ks. 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 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 ks. Michalskiego, św. Paweł, nazywając go „homo Dei”, gdyż człowiek tworzy dzieje w oparciu o Boga⁵⁰.

Głęboka, osadzona w myśli św. Tomasza refleksja ks. Konstantego Michalskiego stała się doskonałym wprowadzeniem do bardziej szczegółowych zagadnień społecznych, ekonomicznych i etycznych zaprezentowanych przez o. de Rooya O. P.⁵¹ z Angelicum w Rzymie,

⁴⁹ S. Th. I, II, q. 2

⁵⁰ *Magister Thomas...*, *op. cit.*, s. 29.

⁵¹ E. de Rooy, *Les origines de l'économie actuelle*, w: *Magister Thomas...*, *op. cit.*, s. 33-52.

o R. Kremera C. Ss. R.⁵² z Uniwersytetu w Louvain oraz Jacquesa Maritaina⁵³ z Instytutu Katolickiego w Paryżu.

O. 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 Leona 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 o. De Rooy upatruje w historii ekonomii, która od czasów Renesansu poprzez reformę spychana była na pozycje pogańskie. Adam Smith ekonomię opiera na swoich deistycznych poglądach, według których Bóg ma niewiele do powiedzenia w sprawach 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 naturą⁵⁴. Analizując aktualny stan spraw społecznych z ekonomią na czele, o. 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 kapitał⁵⁵.

Nieco inny, bardziej teoretyczny i ściślej związany z filozofią św. Tomasza, był wykład o. René Kremera z Louvain „*Ethique materielle ou formelle?*”. W rzeczy samej autor prezentuje etykę

⁵² R. Kremer, *Ethique materielle ou formelle?*, w: *Magister Thomas...*, *op. cit.*, s. 53-114.

⁵³ J. Maritain, *L'idéal historique d'une nouvelle chrétienté*, w: *Magister Thomas...*, *op. cit.*, s. 75-115.

⁵⁴ *Magister Thomas...*, *op. cit.*, s. 37.

⁵⁵ 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 o. De Rooya

tomistyczną jako niemal doskonały zwarty system, w którym tezy są wzajemnie ze sobą powiązane. Byłoby, zdaniem o. Kremera, rzeczą banalną stwierdzić, że etyka ta jest istotnie metafizyczna, gdyby nie opowiadano o niej błędnych rzeczy. Otóż nierzadko przedstawia się ją jako proste dedukcje z teodycei i psychologii racjonalnej. Podejmując się wykładu etyki tomistycznej w odniesieniu do etyk współczesnych, de Rooy chce pokazać jej aktualność i żywotność. Jeśli bowiem chcemy przywracać dzisiaj myśl św. Tomasza, to na pewno nie na sposób archeologiczny. Myśl św. Tomasza nie ma być jednym z eksponatów muzealnych, ale żywą dla nas inspiracją⁵⁶.

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 rzeczy absolutne, niezmiennie i w jakim sensie? Próbując odpowiedzieć na te podstawowe pytania o. 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 Jacquesa Maritaina, utrzymującego żywe kontakty ze środowiskiem skupionym wokół ks. Kornilowicza z podwarszawskich Lasek⁵⁷. Francuski tomista w wystąpieniu podjął problem

szerszego wykładu doktryny społecznej św. Tomasza. W jakimś sensie brak ten uzupełniał wcześniejszy wykład ks. Konstantego Michalskiego.

⁵⁶ „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, *Ethique matérielle ou formelle?*, w: *Magister Thomas...*, op. cit., s. 55.

⁵⁷ Dokładnie relacje tomistycznego ośrodka (Kółka) w Laskach z Maritainem zebrała Krystyna Rottenberg w pracy: *Les traces des relations franco-*

historycznego ideału nowego chrześcijaństwa. W gruncie rzeczy był to wykład bardzo bliski myśli przewodniej *Humanizmu integralnego*⁵⁸, którego pierwsze wydanie ukazało się w Paryżu w 1936 roku. Kiedy Thomas More czy Saint Simon tworzyli swoje utopie, budowali idealny, fikcyjny obraz, w którym widzieli realizację społecznych i politycznych wartości. Historyczny ideał chrześcijaństwa jest czymś innym. Opiera się on wprawdzie na rozumie ale nie jest tylko wzniosłym marzeniem, a jakąś historyczną rzeczywistością, do budowania której jesteśmy wezwani⁵⁹. 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 chrześcijaństwa⁶⁰. 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 jednostka przynależną do określonego gatunku, zatem z natury jest przypisana i w jakiś sposób podporządkowana wspólnocie. Ale zarazem św. Tomasz dodaje, że w człowieku jest coś,

-polonaises dans les archives de l'Œuvre de Laski, stanowiącym III tom wydawanej przez Association des Archivistes de l'Eglise de France: *Sources franco-popolonaises d'Histoire Religieuse*, wydanym w Paryżu w 1982 roku.

⁵⁸ Jacques Maritain, *Humanisme integral*, Paris 1936, polskie tłumaczenie ukazało się w wydawnictwie Veritas Londynie w 1960 roku. Londyńska edycja została skopiowana i opatrzona wstępem ks. Januarego Budziszsa, ukazała się w podziemnym wydawnictwie Krąg w 1981 roku.

⁵⁹ W tym duchu prezentuje dziś w swych pracach naukę społeczną Kościoła uczeń Maritaina prof. Patrick de Laubier, por. dla przykładu: Patrick de Laubier, *Pour une civilisation de l'amour. Le message social chrétien*, Fayard 1990.

⁶⁰ „ 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.” Por. J. Maritain, *L'ideal historique d'une nouvelle chrétienté*, w: *Ma-gister Thomas...*, op. cit., s. 77.

co przekracza poziom wspólnotowego życia politycznego. Nie można jednak zapominać że, jeśli nawet człowiek jest tylko pielgrzymem na ziemi, 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. Ale nie upadł Kościół. Bo jak mówił Maritain „Kościół nie umiera, umierają cywilizacje”⁶¹.

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 Teozoficzne⁶²

⁶¹ *L'Eglise ne meurt pas, les civilisations meurent*. Por. J. Maritain, *L'ideal historique d'une nouvelle chrétienté*, w: *Magister Thomas...*, *op. cit.*, s. 91.

⁶² 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

poglądy dotyczące reinkarnacji był wykład o. Pawła Siwka, któremu zawdzięczamy między innymi polskie tłumaczenie arystotelesowskiego traktatu *O duszy*. Modny stał się wówczas pogląd, według którego nieśmiertelność duszy ludzkiej miała polegać na jej przechodzeniu z jednego ciała do drugiego. To zresztą współgrało z równie modnym wtedy ewolucjonizmem. Zwolenników reinkarnacji znaleźć można było, zdaniem ks. Siwka, nawet wśród polskich mesjanistów⁶³.

Biorąc pod uwagę poglądy teozoficzne, reinkarnacja ma swoje etyczne uzasadnienie. Oto bowiem poprzez proces kolejnych wcieleń dusza ludzka podlega oczyszczeniu. Polski mesjanista Wincenty Lutosławski reinkarnację wiąże z ideą katolickiego czyścica. U Lutosławskiego teoria reinkarnacji połączona jest z teorią daru łaski, poprzez którą Bóg wpływa na naszą naturę, co w konsekwencji zdaniem ks. Siwka czyni tę teorię wewnętrznym sprzecznością. Dla teozofów⁶⁴ 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 sankcji ostatecznej. Jeśli bowiem jesteśmy częścią Boga, to każdy z nas dojdzie do doskonałości, jak nie w tym, to w następnym wcieleniu. Nie ma nic ostatecznego. Ks. Paweł Siwek dostrzega, że w dziedzinie życia moralnego poglądy te są szczególnie niebezpieczne. Jeśli nie ma żadnej sankcji ostatecznej, a człowiek może wrócić do ponownego

przed I wojną światową. Towarzystwo miało swe filie w Wilnie i Krakowie a jego oficjalnym organem był „Przegląd Teozoficzny”.

⁶³ Ks. Siwek wskazuje tu Wincentego Lutosławskiego. Por. ks. Paweł Siwek, *Reinkarnacja i jej znaczenie w świetle filozofii w: Magister Thomas...*, op. cit., s144.

⁶⁴ Ks. Siwek opiera się na szerokiej literaturze głównie angielsko- i polskojęzycznej. Odwołuje się też do publikacji w „Przeglądzie Teozoficznym”.

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 ks. Siwek za teozofami, 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 Bławatska⁶⁵ mówi, że dobrze nie wie czym jest owa Karma.

Właściwie, jak konkluduje ks. Siwek, w myśl poglądów teozoficznych jeśli zbrodniarz zapomni o swej zbrodni, już jest oczyszczony z winy⁶⁶. Z drugiej strony teoria Karmy, która jest prawem i przeznaczeniem, nie pozwala pomóc drugiemu w jego cierpieniu. Samo cierpienie czyni bezsensownym elementem jakiegoś ślepego mechanizmu. Nawet niesprawiedliwość społeczna to tylko konsekwencja Karmy.

Ten obraz Boga, człowieka i świata jest nie do wybronienia w konfrontacji z filozofią, zwłaszcza z filozofią tomistyczną. Człowiek, mówił ks. 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 daru⁶⁷.” Dar nie jest wynikiem matematycznej konieczności, ale owocem dobroci i miłości Bożej, która jest w swych pomysłach twórcza i niewyczerpana.

Ks. Paweł Siwek dostrzega ewidentną zbieżność między poglądami Darwina i teozofów, 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. Co za przerażająca perspektywa.

Teoria reinkarnacji opiera się na podstawowych błędach filozoficznych. Jak uczy św. Tomasz, dwie istoty cielesne, choćby były

⁶⁵ *Ibidem*, s. 155.

⁶⁶ Trochę to przypomina poglądy współczesnych psychoanalityków.

⁶⁷ *Magister Thomas...*, *op. cit.*, s. 169.

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 Włodkowa 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. „Wiecznie 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, 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”⁶⁸. Dlatego tak ważną rolę w dziele przywracania myśli tomistycznej mogą odegrać kobiety.

Ks. 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 zagad-

⁶⁸ *Ibidem*, s. 485.

nieniom poświęcili swe wystąpienia Choromański – *La doctrine thomiste de la propriété* (Tomistyczna doktryna własności), ks. 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 spraw społecznych i konieczność uporządkowania refleksji filozoficznej, która byłaby zdolna wybronić 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 przyszyły wraz z pozytywizmem, 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, prezentowana przez uczestników Kongresu, głęboka znajomość nauki społecznej Kościoła, która znajduje 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.

Spór o autonomiczność filozoficznego poznania na Trzecim Polskim Zjeździe Filozoficznym w Krakowie (wrzesień 1936)

Rok po międzynarodowym spotkaniu tomistów odbył się w Krakowie Trzeci Polski Zjazd Filozoficzny, na którym kontynuowano wciąż trwającą, żywą debatę dotyczącą tego, co w uprawianej wówczas filozofii było najważniejsze. Porównując ten zjazd z poprzednimi można dojść do wniosku, że po okresie prezentacji kierunków i stanowisk filozoficznych, w latach trzydziestych przyszedł czas na prawdziwe debaty. W wygłoszonych na nim wykładach i komunikatach zaprezentowano całą panoramę licznych stanowisk uprawianej wówczas w naszych uniwersytetach filozofii. Wsłuchując 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 wyników 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 tomistycznej⁶⁹.

Jak wiemy, nad organizacją kolejnych Zjazdów Filozoficznych czuwał stały komitet krajowy, kierowany od samego początku przez Kazimierza Twardowskiego⁷⁰. To właśnie mocą decyzji tegoż komitetu wybrano na kolejne spotkanie – po Lwowie i Warszawie – 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 *Księżde Pamiątkowej*⁷¹, stanowiącej czwarty zeszyt „Ruchu Filozoficznego”. 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

⁶⁹ Trzeba przyznać, że wśród tomistów nie brakowało też zwolenników poddania filozofii zabiegowi „unowocześniania go” wynikami nauk szczegółowych. Sztandarowym ośrodkiem tak uprawianego tomizmu był Wyższy Instytut Filozofii Neoscholastycznej im. Kardynała Merciera w Louvain.

⁷⁰ Prof. Twardowski został także wybrany na honorowego prezesa Prezydium III Polskiego Zjazdu Filozoficznego.

⁷¹ *Księga Pamiątkowa Trzeciego Polskiego Zjazdu Filozoficznego Kraków 1936*, „Ruch Filozoficzny” 1935, nr 4, s. 548.

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.

Nie jest naszym celem 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. Profesor 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 logiczne⁷².” 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 istnienia⁷³.” 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

⁷² Por. *Zagajenie przewodniczącego Komitetu Organizacyjnego prof. Witolda Rubczyńskiego*, w: *Księga Pamiątkowa Trzeciego Polskiego Zjazdu Filozoficznego*, op. cit., s. 322.

⁷³ *Ibidem*, s. 325.

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?

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 zawsze sobie najpierw uświadomić, na czym polega charakter zagadnień filozoficznych i metafizycznych, aby dobrać do nich metodę. O. 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 zauważając⁷⁴, 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 słuszność stosowania tej czy innej logiki? Wydaje się, że jest to niemożliwe, zważywszy, że twierdzenia logiczne są rozstrzygalne na podstawie samego znaczenia występujących w niej wyrazów. Przypominając zaś postulaty Koła Wiedeńskiego Maria 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

⁷⁴ *Ibidem*, s. 327-238.

Koła Wiedeńskiego, wielokrotnie bronił autonomiczności poznania filozoficznego, które owszem posługuje się tą czy inną logiką, ale nie jest od niej całkowicie zależne. Przede wszystkim zaś metoda winna być dostosowana do przedmiotu filozofii⁷⁵. Podobne stanowisko zajmował o. Innocenty Maria 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 aksjomatyzacji⁷⁶. Przy czym dominikański filozof 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 autonomiczności 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. Owszem może ona pełnić w filozofii pewną praktyczną, systematyzującą rolę. Nie może zaś pełnić roli uzasadniającej filozoficzne tezy.

⁷⁵ „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 logistykę, czy jakaś inna? Jeżeli pierwsza to wobec 1) odrzucenia roli intuicji, 2) nominalizmu, 3) konwencjonalizmu, 4) dedukcyjności postępowania i 5) krańcowej formalizacji metody logistycznej – należy wyrazić wątpliwość czy ta metoda nadaje się do rozwiązywania zagadnień filozoficznych.” *Ibidem*, s. 326.

⁷⁶ „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.” *Ibidem*, s. 346.

W tę obronę w jakiś sposób wpisał się także sam 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 empirycznej⁷⁷.

Drugi zespół zagadnień dotyczył pytania o autonomiczność poznania filozoficznego względem tak zwanej syntezy naukowej, proponowanej 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 jednolita⁷⁸.” 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

⁷⁷ „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.” *Ibidem*, s. 239.

⁷⁸ *Ibidem*, s. 341.

i Comte'a, ale w gruncie rzeczy chcieliby odwoływać się do tradycji Leibniza, która pozostaje 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. Widać również wyraźnie wpływ autorytetu Koła Wiedeńskiego.

Wnioski

Nie jest rzeczą łatwą podsumować prezentację Zjazdów Filozoficznych, które obfitowały taką wielością nurtów i stanowisk filozoficznych. Postaramy się jednak o wyciągnięcie kilku ważnych wniosków.

1. Pierwsze dwa Zjazdy Filozofii Polskiej zorganizowane bezpośrednio po odzyskaniu niepodległości po dwustuletniej niewoli były najważniejszymi wydarzeniami w życiu intelektualnym kraju.

2. Zjazdy filozoficzne były w jakimś sensie kontynuacją inicjatywy podjętej już w latach sześćdziesiątych XIX wieku przez lekarzy i przyrodników polskich, co świadczy o pełnej integracji naukowych środowisk filozoficznych z przedstawicielami innych nauk. Związek z medycyną wydaje się tu być najważniejszy. Ogniwem pośrednim, poprzez które filozofia pojawiła się w środowisku lekarzy i przyrodników, były zagadnienia psychologii.

3. Drugi Zjazd Filozoficzny z udziałem przedstawicieli innych narodów słowiańskich miał już charakter międzynarodowy. Polska, mimo wielowiekowych kłopotów politycznych miała dobrze zorganizowane

ośrodki nauczania filozofii, miała prasę specjalistyczną i aktywne stowarzyszenia naukowe.

4. Podczas Zjazdów niewiele mówiło się o rozwijającej się głównie w kościelnych środowiskach filozofii w wersji tomistycznej. Owszem, podczas Pierwszego Zjazdu Filozofii Polskiej poznański jezuita ks. Franciszek Kwiatkowski, w ramach sekcji metafizyki i epistemologii, wygłosił wykład na temat odradzającego się na świecie realizmu spod znaku Arystotelesa i św. Tomasza z Akwinu⁷⁹. Także podczas Drugiego Zjazdu Filozofii Polskiej, ks. Konstanty Michalski przedstawił bogactwo zapomnianej i mało znanej myśli scholastycznej, która między innymi dzięki pracom Mandonneta zaczyna być coraz głębiej i dokładniej rozumiana⁸⁰.

Niestety, choć na liście uczestników Trzeciego Zjazdów Filozofii Polskiej znaleźć można było wielu znakomitych tomistów (Ks. Stanisław Adamczyk, o. Innocenty Maria Bocheński, 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 z ich strony wyraźnego głosu w obronie porządku filozoficznego, w obronie metafizyki. Okazało się, że autonomiczności filozoficznego porządku poznawczego najbardziej zdecydowanie bronił Roman Ingarden⁸¹.

Obecność współtwórców sukcesu poznańskiego Międzynarodowego Kongresu Tomistycznego była bardziej niż dyskretna. Najczęściej

⁷⁹ Ks. Franciszek Kwiatkowski, *Najnowszy zwrot ku realizmowi*, w: *Księga Pamiątkowa Pierwszego Zjazdu Filozoficznego*, op. cit., s.299 - 300.

⁸⁰ Ks. Konstanty Michalski, *Zachodnie prądy filozoficzne w XIV wieku i stopniowy ich wpływ w środkowej i wschodniej Europie*, w: *Księga Pamiątkowa Drugiego Zjazdu Filozofów Polskich*, „Przegląd Filozoficzny” 1927, z. 1-2, s. 15 - 21.

⁸¹ Skrajnie przeciwne stanowisko w toczonych na Trzecim Zjeździe Filozofii Polskiej sporze o autonomiczność filozofii zajmowała odwołująca się do tradycji wiedeńskiej Maria Lutman-Kokoszyńska.

w licznych dyskusjach głos zabierał 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 ks. Kazimierza Kowalskiego, który przedstawił metodę neotomistycznej filozofii moralnej. Inni, jak na przykład ks. Jan Stepa, mówili o koncepcji państwa u Hegła, ks. Jan Drewnowski zaprezentował wykład *Technika wiedzy*, natomiast ks. Piotr Chojnacki zajął się pytaniem: *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.

5. Biorąc pod uwagę materiał z kolejnych zjazdów, zauważyć można rosnącą dominację problemów znakomicie rozwijającej się wówczas logiki i metodologii polskiej.

6. Historia Zjazdów Filozofów Polskich ujawnia dynamikę pracy takich niezapomnianych inicjatorów życia intelektualnego początku dwudziestego wieku jak pomysłodawca organizacji Pierwszego Zjazdu Maurycy Straszewski, gospodarz lwowskiego Zjazdu Kazimierz Twardowski, gospodarz warszawskiego spotkania Jan Łukasiewicz, Tadeusz Czeżowski, Konstanty Michalski, Tadeusz Kotarbiński, Czesław Znamierowski, Roman Ingarden czy Kazimierz Ajdukiewicz.

7. Polskie Zjazdy Filozoficzne wpisują się w ogólnoswiatowy ruch wymiany myśli filozoficznej poprzez organizowane od 1900 roku Międzynarodowe Kongresy Filozoficzne.