

MIROŚLAW TYL



## **FILOZOFIA – AUTONOMIA I DOMINACJA**

ABSTRACT. Mirosław Tyl, *Filozofia – autonomia i dominacja* [Philosophy – autonomy and domination] edited by Andrzej Wawrzynowicz, „Człowiek i Społeczeństwo” vol. LIII: *Paradygmaty metafizyki* [Paradigms of metaphysics], Poznań 2022, pp. 101–118, Adam Mickiewicz University, ISSN 0239-3271, <https://doi.org/10.14746/cis.2022.53.6>.

The purpose of the paper is to take a look from the perspective of the field theory of Pierre Bourdieu at the history of the Polish post-war philosophy with special attention given to the so-called Christian philosophy. In reference to Bourdieu's research practice, the author postulates application of research strategies of the sociology of science/philosophy to historical and philosophical studies with a belief that they enhance the picture of philosophical dynamics of the past. From this point of view, the author focuses on relations between the field of Christian philosophy and the field of church authority, exposing the issue of philosophy's autonomy.

Keywords: history of philosophy, Polish post-war philosophy, field theory, Christian philosophy

Mirosław Tyl, Uniwersytet Śląski, Instytut Filozofii, ul. Bankowa 11, 40-007 Katowice, e-mail: miroslaw.tyl@us.edu.pl, ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-7683-4728>.

*Pamięci Profesora Czesława Głombika*

*Stan filozofowania jest stanem wojny. [...] Kto się w tej walce nie broni, to znaczy nie atakuje, ten ginie: odebrane mu zostaje oblicze własne i zostaje starty z oblicza ziemi (Elzenberg, 2002: 93).*

W *Medytacjach pascaliańskich* Pierre Bourdieu przeciwstawił społeczną historię filozofii, „która dokonuje odniesień pojęć lub systemów filozoficznych do historii społecznej pola filozoficznego” (Bourdieu, 2006: 65), filozofującej historii filozofii, która wyjaśnia dzieje nurtów, szkół, filozofów i ich dzieł naturalną ciągłością idei, które powinny kolejno rozwijać się w ludzkim rozumie. W drugim przypadku – ironizował – filozofia rości sobie prawo do utworzenia samej siebie jako ekspresji czystego rozumu, zastępując genezę empiryczną filozoficznych idei genezą transcendentálną, w ramach teoretycznej ekwilibrystyki „godnej barona Münchhausena”. „Kapłani kultu filozofii – charakteryzował Bourdieu praktykę rzeczników filozoficznego dziejopisarstwa – poważni obrońcy swojego monopolu na historię filozofii [...] poddają kanoniczne teksty (uwiecznione przez zapomnienie o historycznym procesie kanonizacji, jakiego są tworem) lekturze, w której zatracą się ich aspekt historyczny i w której, nawet bez potrzeby potwierdzenia wiary w nieredukowalność dyskursu filozoficznego do jakiegokolwiek przyczyny społecznej, ujmuje się w nawias wszystko, co wiąże tekst z polem produkcji, a za jego pośrednictwem z historycznym społeczeństwem” (Bourdieu, 2006: 65).

W polskiej historiografii filozoficznej odnaleźć można liczne paralele dla wskazanego dualizmu. Na przykład Barbara Skarga widziała możliwość uprawiania historii filozofii zorientowanej na odsłonięcie „historii prawdy”, ale i na uchwycenie „historii prawdziwej” (Skarga, 1987). Zbigniew Kuderowicz zaś – rozróżniając za Leszkiem Kołakowskim zakresową i funkcjonalną koncepcję filozofii – dystansował się od studium dziejów filozofii rozumianej jako autonomiczne królestwo myśli na rzecz badań filozofii jako ekspresji postaw, zajmowanych przez ludzi w określonych warunkach historyczno-kulturowych (Kuderowicz, 1976; 1979). Stefan Swieżawski natomiast, łącząc obie możliwości w dwuetapowej procedurze badawczej, widział konieczność wyjaśniania i interpretacji poglądów filozoficznych w ramach studium wielorakich uwarunkowań zewnętrznych filozofowania oraz badania dziejów „samej filozofii” – historycznego studium „bezosobowych” pojęć, struktur teoretycznych, problemów oraz zachodzących między

nimi związków (Swieżawski, 1966). Marek Siemek z kolei, odróżniwszy historyzm charakterystyczny dla tradycyjnej metodologii historii filozofii, który myli, jego zdaniem, procesy teoriiotwórcze z ciągami zależności genetyczno-funkcjonalnych, od „historyzmu właściwego”, który nakazuje badać rzeczywistość społeczno-kulturową jako „konkretny spłot względnie autonomicznych całości znaczących”, mających wewnętrzną koherencję i własną „dynamikę rzeczywistego rozwoju w czasie”, postulował i uprawiał „dialektyczną historię filozofii”. Uważał ją za studium obiektywnej rzeczywistości teoretycznej wytwarzanej przez filozofię. Wewnętrzny czas teorii – twierdził – jest bowiem niesprowadzalny do czysto chronologicznego czasu biografii i twórczości teoretyków (Siemek, 1977: 5–11).

Rzecz jasna Bourdieu chodziło o coś więcej niż tylko o wskazanie powyższych alternatyw. Uważał, że zapomnienie o społecznych realiach filozofowania w filozoficznej historii filozofii prowadzi do zapoznania tych składowych rzeczywistości historycznej, które filozofowanie istotnie warunkują. W *Medytacjach...* – wyręczając filozofów nieproblematyzujących tych kwestii – wskazywał i wyjaśniał w duchu „kantowskiej krytyki rozumu uczonego” założenia wpisane w system *scholè* (akademii, uniwersytetu, instytucji naukowych), w społeczne warunki myślenia, nabywania i kumulowania kompetencji filozoficznych, także sprawowania dzięki nim symbolicznej władzy, chcąc zdezawuować ten rodzaj filozoficznej świadomości fałszywej, która odrzucając „podstawę rozumu społecznego”, chce bez reszty uprawomocnić siebie wyłącznie w ramach aktywności czysto teoretycznej. Iluzje tego typu odsłaniał Bourdieu w studium o Heideggerze *L’Ontologie politique de Martin Heidegger*. Twierdził ponadto, że „odmowa myślenia o genezie, zwłaszcza zaś myślenia o genezie myślenia, jest niewątpliwie jedną z podstawowych przyczyn prawie powszechnego oporu filozofów względem nauk społecznych, zwłaszcza wówczas, gdy przedmiotem ich badań jest instytucja filozoficzna, a zarazem sam filozof, «podmiot» w ścisłym znaczeniu tego słowa” (Bourdieu, 2006: 64–65).

Stawką nie była tu tylko rzetelna wiedza o przeszłości, ale i terażniejszość. W posłowie do *Homo academicusa* – książki, której *Medytacje...* stanowią, jak się zdaje, kontynuację i pogłębienie w postaci socjologiczno-filozoficznej analizy podmiotu uprawiającego naukę/filozofię – Bourdieu pisze: „To poprzez obranie za przedmiot badań warunków historycznych jego własnej produkcji, a nie na drodze jakiejś refleksji transcendentnej, podmiot naukowy może zyskać pewną teoretyczną kontrolę nad własnymi strukturami i skłonnościami, jak i nad uwarunkowaniami, których są one wytworem. Tym samym, może również zapewnić sobie konkretne środki

wzmagające jego zdolność do obiektywizacji” (Bourdieu, 2013: 33). Zachęcał w związku z tym obcego (tj. niefrancuskiego) czytelnika, aby na prawach analogii, *mutatis mutandis*, sam dokonał autoanalizy, czyniąc z obrazu *homo academicus gallicus* rodzaj lustra, w którym, wierzył, może i on zobaczyć swoją własną twarz. Uniwersalizująca perspektywa *Medytacji...* – krytyka transcendentalnej koncepcji rozumu naukowego i zastąpienie jej koncepcją historyczną/empiryczną – stanowi do tego, zwłaszcza dla filozofów, dodatkową zachętę. Przyjęcie teorii pola, która stanowiła metodologiczne założenie analiz Bourdieu, jako perspektywy rozumienia rzeczywistości (również historycznej) niesie za sobą, w jego przekonaniu, tę także korzyść, że wyklucza jednostronne obiektywizacje nieświadomości innych – zazwyczaj konkurentów lub adwersarzy – które roszczą sobie pretensję do „etycznej neutralności”, *de facto* zaś są manifestacjami doraźnie sprawowanej władzy symbolicznej (np. na mocy sytuacyjnie osiągniętej pozycji opiniotwórczego autorytetu). Chodzi tu zatem o neutralizację takich analiz/obiektywizacji, które „w żaden sposób nie problematyzują [...] punktu wyjścia, z którego dokonują swej niezawisłej obiektywizacji” (Bourdieu, 2013: 38).

W niniejszym artykule stawiam sobie oczywiście znacznie skromniejsze zadanie; tamto – obiektywizację *homo academicus polonicus* – którego realizacja wydaje się palącą potrzebą w warunkach dokonującej się od lat reformy polskiej nauki i szkolnictwa wyższego, mającej w zamierzeniach pomysłodawców wyprowadzić je z peryferyjnego zaścianka w samo centrum globalnego pola nauki, pozostawiam innym. Chcę spojrzeć mianowicie – na prawach eksperymentu adaptacji metod socjologicznych w historiografii filozofii – przez pryzmat wybranych kategorii teorii pól Bourdieu na niektóre obszary uniwersum polskiej filozofii powojennej w celu wzbogacenia obrazu ich dynamiki. Przystępując do tej próby, nie spodziewam się nowych odkryć, raczej ukazania dobrze nieraz znanych faktów z perspektywy, która – taką mam nadzieję – stwarza ten rodzaj dystansu wobec przedmiotu badań, jakiego nie zapewniają typowo historyczno-filozoficzne strategie badawcze, choćby ze względu na uwikłanie w nieuświadomione nieraz założenia filozoficzne. Historiografię filozofii zaliczam przy tym do grupy dyscyplin metafizycznych (Kamiński, 1980: 285). Historiaka filozofii mam zaś za badacza, który analizując swój własny świat – zwłaszcza gdy zajmuje się najnowszymi dziejami bliskiej mu tradycji filozoficznej – chce mówić o przeszłości warunkującej jego filozoficzną teraźniejszość, by lepiej ją rozumieć.

Wskażę najpierw i w największym z konieczności skrócie scharakteryzuję wybrane ujęcia polskiej filozofii powojennej, które stanowią dla mnie – pragnę to z całą mocą zaznaczyć – nie negatywny układ odniesienia,

lecz kontrapunkt obecny w tle prezentowanych analiz. Jest to wybór, rzecz jasna, mój własny i nie twierdzą bynajmniej, że dla polskiej historiografii interesującego mnie okresu reprezentatywny. Składające się na niego próby budzą jednak respekt i zasługują na uwagę, jako że wyrażają doświadczenia oraz stan świadomości zarówno wybitnych polskich filozofów, jak i zasłużonych dla polskiej filozofii powojennej środowisk. Mam na myśli następujące opracowania: Wojciecha Chudego *Filozofia polska po II wojnie światowej. (Szkic)* (1985), Jerzego Perzanowskiego *Bajdy, bajki i ziarno prawdy o współczesnej filozofii polskiej* (2009), Marka J. Siemka *Filozofia i społeczeństwo w powojennej Polsce* (1991), Jana Woleńskiego *Filozofia polska po 1945 roku* (2010) oraz ujęcie najosobliwsze, uwikłane w filozoficzny projekt – Szymona Wróbla *Filozofia terytorialna i filozofia poza terytorium* (2016).

Łączy je wszystkie generalizujące podejście, jeden przedmiot (choć nie zawsze zakresowo identyczny), oczywiste podziały dotyczące faktów, zjawisk i głównych bohaterów prezentowanego urywka dziejów. Także zbliżona periodyzacja, świadomość uwikłania filozofii we własną tradycję i w grę z czynnikami władz politycznych PRL, dążenie do obiektywności oraz to – rzecz nie bez znaczenia – że ich autorami nie są historycy filozofii, lecz filozofowie. Różnią natomiast, z powodu odmiennych tożsamości filozoficznych, przyjęte kryteria selekcji dostępnego materiału, a co za tym idzie – i wartościowania oraz opiniowania poszczególnych detali rzeczywistości historycznej jako zasługujących na zaprezentowanie, tudzież odpowiednie wyeksponowanie w ramach wąskiej na ogół formuły proponowanych ujęć. Rodziło to nieuchronne napięcia. W imię obiektywizmu polemizowali na przykład przedstawiciele filozofii analitycznej z tomistami: Jan Woleński z Janem Czerkawskim, Antonim B. Stępnem i Stanisławem Wielgusem, zarzucając im ideologicznie umotywowaną tendencyjność podczas opracowywania hasła *Filozofia w Polsce* do *Routledge Encyclopedia of Philosophy* (Woleński, 1998), Perzanowski natomiast z Tadeuszem Ślipką, określając jego propozycję *Filozofia polska w latach przełomu* (1997) jako bajkę, której fabuła osadzona w realiach lat osiemdziesiątych i dziewięćdziesiątych XX w. skonstruowana jest na dziwacznej i zaślepiącej dychotomii: filozofia chrześcijańska i filozofie pozachrześcijańskie (Perzanowski, 2009).

Wskazane prezentacje powstały na pewno z różnych motywacji, raz trudniej uchwytnych, raz bardzo czytelnych. Na przykład z chęci naprawy błędów popełnionych przez innych (Perzanowski) lub podsumowania zamykającego się okresu i zdania innym sprawy z konsekwencji procesów dokonujących się w powojennej filozofii polskiej (narastający deficyt społecznego rozumu), widocznych z punktu widzenia filozofa marksisty

(Siemek). Także z pobudek, jak się zdaje, dydaktycznych, z potrzeby poinformowania na przykład alumna lub studenta o stanie filozofii rodzimej, oglądanej tym razem z perspektywy konfesyjnej (Ślipko). Dalej, z potrzeby samookreślenia się wobec tego, co filozoficznie minione, i osadzenia się w tym z intencją zbudowania własnej filozoficznej tożsamości (Wróbel). Wreszcie, w przeświadczeniu rychłego końca PRL, z intencją pokazania pluralizmu uprawnianej w nim filozofii, a zatem i względnej jej autonomii oraz ciągłości w odniesieniu do tendencji wcześniejszych (Chudy).

Zauważyć można w przywołanych opracowaniach niedostatki refleksyjnego skonfrontowania się z własną filozoficzną nieświadomością, jako warunkiem obiektywizacji innych. Jeśli, jak mawiał Christian F. Hebbel, „pewną oznaką samopoznania jest, jeżeli się w sobie samym odkrywa o wiele więcej błędów niż w innych”, to raczej rzadko i bez determinacji wkraczano na drogę wiodącą do odzyskania siebie przez obiektywizację swojskiego świata. Jest to widoczne zwłaszcza w przypadku wskazanego napięcia między filozofami analitycznymi a tomistami. Zaniechania i jednostronności drugich są poza sporem, wszelako zarówno „Krótki kurs historii filozofii polskiej w ostatnim stuleciu ze szczególnym uwzględnieniem czasów komunistycznych”, który daje Perzanowski w *Bajdach, bajkach...*, jak i *Filozofia polska po 1945 roku* Woleńskiego stanowią odbicie krytycznego wahadła w drugą stronę. Obaj czynią z tradycji filozoficznej szkoły lwowsko-warszawskiej oraz z marksizmu prądy decydujące o kształcie dziejów filozofii w powojennej Polsce, obecność innych odnotowując w konwencji dopowiedzeń: „...nie można przy tym nie wspomnieć o...”. Jest to zrozumiałe, każda bowiem tradycja filozoficzna zakreśla swoje własne kredowe koła, ma swoją własną pamięć historyczną oraz definicję filozoficznej współczesności.

Filozoficzne horyzonty wyznaczały w powojennej Polsce cztery wielkie tradycje filozoficzne: marksizm, fenomenologia, filozofia analityczna i tzw. filozofia chrześcijańska<sup>1</sup>. Co do tego, w ramach zróżnicowanych preferencji i ocen, zgadzali się wszyscy wymienieni badacze. To one współtworzyły, mówiąc językiem Bourdieu, polskie pole filozoficzne do końca lat osiemdziesiątych – pole lokalne, peryferyjne, o czym świadczy miejsce polszczyzny w hierarchii języków filozoficznych, skala polskiej recepcji dzieł wyznaczających obszary dyskusyjne i tendencje w centrach pola międzynarodowego, także obecność w nich polskiej literatury filozoficznej

---

<sup>1</sup> Określenia „filozofia chrześcijańska” używam w znaczeniu historycznym – w interesującym mnie okresie, mimo kontrowersji, jakie wzbudzało w środowiskach nim określanych, znajdowało się ono w powszechnym użyciu.

w przekładach na języki dominujące. Otóż chcę się przyjrzeć – z punktu widzenia logiki pola – opracowanej przez francuskiego socjologa filozofii chrześcijańskiej. Nie dlatego jednak, nic jej oczywiście nie umniejszając, że uważam ją za depozytariusza największych osiągnięć filozofii polskiej w tym okresie, ale w przekonaniu, że dzięki owej logice dobrze nieraz znanym faktom nadać będzie można sens nieco inny niż ten, który proponują istniejące opracowania historyczne tego okresu.

Myśleć w kategoriach pola, powiada Bourdieu, to myśleć relacjonalnie, to uwalniać się od substancjalizmu arystotelesowskiego, którym samorzutnie przesiąknięte jest, jego zdaniem, myślenie o różnych obszarach świata społecznego. Trawestując słynne *dictum* Hegla, autor *Homo academicusa* stwierdzał, że „realne jest relacjonalne” (Bourdieu i Wacquant, 2001: 78). Pole jest bowiem terenem stale aktywnie oddziałujących na siebie układów sił i walk zmierzających do ich przekształcenia, jest przestrzenią permanentnej zmiany – zatem historii wynikającej z dystansu oraz napięcia między ośrodkami sił, które się w nim stykają. W obrazie rozpatrywanego tu uniwersum należy więc zamiast izolowanych zazwyczaj bytów (filozofów, dzieł, doktryn, szkół, nurtów, instytucji etc.) uchwycić, na ile to możliwe, istotne relacje, w które wzajemnie ze sobą wchodzą. Tomasz Warczok, (re)konstruuując w kategoriach pola polski mikrokosmos literacki po 1989 r., stwierdzał, że wszystkie tego typu obiekty, rozpatrywane na ogół w swojej wyjątkowości, „są oczywiście ważne, jednak ich właściwy sens objawia się dopiero wtedy, kiedy zarysuje się relacje między nimi” (Warczok, 2015: 16–17). Przenosząc tę konstatację w obszar polskiej filozofii powojennej i nieco ją temperując, oczekuję, że uchwycony sens będzie nie tyle właściwy, co pozwalający inaczej rozumieć występujące tu zjawiska.

Ważne jest jednak nade wszystko ustalenie pozycji, jaką rozpatrywane pole zajmowało w stosunku do pola władzy. Można w związku z tym powiedzieć, że najistotniejszym problemem wszystkich podmiotów uniwersum polskiej filozofii powojennej, zwłaszcza zaś filozofii chrześcijańskiej, była kwestia autonomii. Z powodu swojego przedmiotu, tradycyjnych formacyjnych funkcji, służebnych związków z całym korpusem nauk teologicznych, specyficznego statusu społecznego większości uczonych, filozofia uprawiana w środowiskach konfesyjnych stale doświadczała tak wewnątrz, jak i z zewnątrz – w tym przypadku w dwojnasób – różnych form oporu i nadzoru. Mówiąc o autonomii, mam na myśli dwie sprawy. Po pierwsze, zakres wolności od uwarunkowań zewnętrznych, zakres podlegania własnej specyficznej logice, regułom wewnętrznym pola filozoficznego, które są skumulowanym efektem jego historii, nie zaś logice narzucanej



z zewnątrz. Po drugie, w związku z tym, że pole filozoficzne, jak każde inne, jest strukturą hierarchiczną, ma tych, którzy w polu tym dominują, oraz tych, którzy czują się zdominowani, ma swoje walki o zachowanie lub obalenie istniejącego porządku, ma swoje mechanizmy reprodukcji – chodzi o zakres wolności do filozoficznej samorealizacji, do wywiązywania się z uznawanych powszechnie w danym polu funkcji na własnych, innych od narzucanych przez establishment, często nowych zasadach. Innymi słowy, pole filozoficzne (także pole filozofii chrześcijańskiej) ma swoje siły ortodoksji i siły heterodoksji<sup>2</sup>, czyli tych, którzy w określonym tu i teraz skumulowali już duży kapitał symboliczny (społeczne znaczenie i rację bytu) i zajmują w nim pozycje dominujące (wywalczone, a nie po prostu dane), oraz zdominowanych, walczących o uznanie; jeszcze inaczej, pole filozoficzne ma swój obszar relatywnie autonomiczny (zagospodarowany przez uznanych) i obszar heteronomiczny (tworzony przez tych, którzy czują się ograniczani przez zastane *status quo*, przez reguły, które sytuacyjnie, *hic et nunc*, obowiązują w polu) (Bourdieu i Wacquant, 2001; Warczok, 2015).

O uwikłaniu polskiej filozofii powojennej w grę z polem władzy politycznej pisano już wiele. Nie ma w związku z tym potrzeby przypominania spraw dobrze znanych i wielostronnie opracowanych. Dość powiedzieć, że rewolucja symboliczna – w poznawczej perspektywie teorii pól akt odwrócenia istniejących hierarchii danego pola, zastąpienia starych schematów funkcjonowania nowymi, a w omawianym tu przypadku akt unieważnienia przedwojennych hierarchii pola filozoficznego oraz właściwych mu wyznaczników pracy naukowej i zastąpienia ich standardami wyprowadzonymi z leninowskiej zasady partyjności filozofii – której na przełomie lat czterdziestych i pięćdziesiątych usiłował dokonać wojujący stalinowski marksizm siłami Adama Schaffa i podległych mu aspirantów Instytutu Kształcenia Kadr Naukowych przy KC PZPR, nie powiodła się na szczęście. Wyzaczyła jednak linie utrzymujących się przez lata podziałów oraz napięć, stworzyła stereotypy, których wiele przetrwało do dzisiaj, determinowała przez ponad dwie dekady losy wszystkich aktorów tego pola. Wiele na ten temat już powiedziano, także w przywołanych wyżej opracowaniach historycznych. Mało natomiast mówi się o nie mniej skomplikowanych relacjach,

---

<sup>2</sup> Kategorii „ortodoksja”, „heterodoksja”, „herezja” używam nie z intencją wartościującą, ale w znaczeniu logiki pól, mając na myśli odpowiednio siły dominujące w polu, narzucające mu swoje standardy i kryteria wartości, oraz siły, które zdecydowanie zastane *status quo* chcą zmienić.



które wiązały w tym okresie polskie pole filozofii chrześcijańskiej z polem władzy kościelnej. Bez roszczeń do wyczerpania tematu, spróbuję wskazać je na kilku przykładach.

W 1946 r. z inicjatywy ówczesnego biskupa lubelskiego Stefana Wyszyńskiego, Wielkiego Kanclerza KUL, został powołany do życia Wydział Filozofii Chrześcijańskiej tej uczelni, którego kadrami stali się uczeni przeważnie jeszcze przed wojną rozpoczynający swoje kariery, identyfikujący się na ogół z tzw. tomizmem tradycyjnym lub lowańskim (między innymi profesorowie: Józef Pastuszka, Antoni Korcik, Czesław Strzeszewski, Stanisław Adamczyk, Józef Iwanicki). Nowy wydział funkcjonował w ładzie organizacyjnym nakreślonym przez Konstytucję apostolską Piusa XI *Deus scientiarum dominus* dotyczącą uczelni katolickich (w aspekcie doktrynalnym nakazywała ona przestrzeganie zaleceń encykliki Leona XIII *Aeterni Patris*, jednoznacznie uznającej myśl Akwinaty za podstawę nauczania filozofii i teologii) oraz w komplikujących się i brutalizujących z roku na rok warunkach konfrontacji ideologicznej, której stawką było być albo nie być Kościoła w powojennej Polsce. Apogeum owych napięć stanowiło internowanie w 1953 r., wówczas już Prymasa, Wyszyńskiego oraz usunięcie ze stanowisk najpoważniejszych profesorów KUL, w tym rdzenia profesorskiego kadry Wydziału Filozoficznego (Janeczek, 2001). Jak pisze w swoich wspomnieniach Stefan Swieżawski, te dramatyczne wydarzenia wytworzyły głęboką więź wspólnoty pokrzywdzonych, skojarzoną, niestety, z kompleksem uprzedzeń oraz nieufności wobec tych, którzy pozostali na uczelni. Znacznie odmłodziły przy tym podstawową kadrami wydziału, narzucając na jej barki dodatkowe ciężary dydaktyki oraz imperatyw ponownego rozpoczęcia wszystkiego od nowa, połączony wszakże z szansą pracy na własnych zasadach (Swieżawski, 1991). W tych właśnie okolicznościach zaczęło się kształtować młode środowisko filozoficzne KUL, z zapalem organizujące się nie tylko wokół bieżących zadań dydaktycznych, ale, w sensie filozoficznym, wokół nowatorskich wówczas, a nieznanych lub niemających zrozumienia w gronie „starej” profesury, idei nowego odczytania myśli Akwinaty w duchu tomizmu egzystencjalnego Etienne’a Gilsona i Jacques’a Maritaina. Szybko rodziło się w tym środowisku przeświadczenie, że jest to recepcja źródłowa, w której dociera się do istoty filozofii Tomasza, zapoznanej przez wieki błędnych odczytań i ideologizacji. Stało się ono zarzewiem wieloletniego konfliktu, który rozgorzał w środowisku akademickim KUL, między rzecznikami tomistycznej i akademickiej ortodoksji a młodymi tomistycznymi heretykami (środowiskiem skupionym wokół Mieczysława A. Krąpca, Stefana Swieżawskiego, Jerzego Kalinowskiego,

Stanisława Kamińskiego i Karola Wojtyły), po powrocie Prymasa z internowania i po odzyskaniu stanowisk przez wcześniej odsuniętych od pracy nestorów. „Cóżście zrobili z chrześcijańską filozofią na KUL-u?” – pytał Prymas Świeżawskiego i Kalinowskiego (ówczesnego dziekana wydziału), jednoznacznie krytycznie oceniając ówczesny stan filozofii na uczelni (Świeżawski, 1991: 129).

Konfliktu, o którym mowa, nie powinno się jednak sprowadzać tylko do tarć o charakterze personalno-instytucjonalnym. Pytanie Prymasa niesie bowiem, jak się zdaje, istotny sens metafizyczny. Jak pisze Stanisław Janeczek, kronikarz kulowskiej filozofii, u początków wydziału ideę filozofii chrześcijańskiej łączono z funkcją fundowania racjonalnego światopoglądu chrześcijańskiego jako całościowej wizji świata, co w realiach walki ideologicznej, osiągającej kulminację w drugiej połowie lat pięćdziesiątych, nabierać musiało dla Prymasa szczególnego znaczenia. Tymczasem imponująca działalność naukowa, którą rozwinięto na przestrzeni kilku zaledwie lat – udokumentowana w wydanych w 1956 r. *Streszczeniach rozpraw doktorskich, magisterskich i seminaryjnych pisanych na Katolickim Uniwersytecie Lubelskim pod kierunkiem prof. dra Stefana Świeżawskiego (historia filozofii) i prof. dra Alberta Krąpca OP (metafizyka) w wyborze* – mogła wydawać się Prymasowi całkowicie wyzuta z elementu formacyjno-funkcjonalnego, oderwana od stanowiących wyzwanie mrocznych realiów społecznych i pogrążona bez reszty w realizacji celów *stricte* naukowych, obcych *notabene* otaczającej go elicie. W rzeczy samej, *Wstęp* do owych *Streszczeń*... – manifest teoretyczno-metodologiczny tego środowiska – był heretycki w trojakim sensie. Po pierwsze, wyrażał stanowisko opowiadające się za pełną autonomią filozofii, nie uwzględniał bowiem jakichkolwiek aspektów funkcjonalnych w studium filozofii; nie ma w nim w ogóle mowy o chrześcijańskim lub katolickim charakterze uprawianej tu filozofii, o funkcjach duszpasterskich, formacyjnych czy ideologicznych. Mówi się o filozofii po prostu, potrzebie jej odnowy w obliczu powszechnego kryzysu metafizyki. Po drugie, postulując antyesencjalną perspektywę teoretyczną – realistyczną, ontyczno-egzystencjalną teorię bytu – dystansował się od niemal wszystkiego, co z tomizmem skłonni byli łączyć nestorzy. Po trzecie, formułował jasny program nowatorskich badań metodologicznych, metafizycznych i związanych z nimi studiów historyczno-filozoficznych (następujący po *Wstępie* wybór prac przedstawiał pierwsze ich rezultaty). W tym sensie trafnie pisał po latach Kamiński, że rozwijający się po 1956 r. w Polsce tomizm egzystencjalny był awangardowy w nurcie współczesnej filozofii klasycznej/perypatetyckiej, to znaczy osadzony na badaniach historycznych,

rozwijany w kontekście filozoficznym współczesności, zreflektowany metodologicznie, wierny nie tradycji, nie współczesnemu człowiekowi, ale badanej rzeczywistości (Kamiński, 1978: 43).

Dokonująca się nieuchronnie zmiana pokoleniowa, ale przede wszystkim autentyczne dokonania tomistów egzystencjalnych, czyli kumulujący się szybko kapitał symboliczny tego środowiska w postaci książek, awansów naukowych, coraz większego uznania w krajowym polu filozoficznym, krystalizacji wewnątrzśrodowiskowych więzi i hierarchii, pozycji zajmowanych przez reprezentantów tego środowiska w strukturach akademickich, z czasem również w przestrzeni instytucjonalnej Kościoła, zagraniczne stypendia naukowe, wyjazdy związane z toczącymi się obradami Soboru Watykańskiego II etc. – wszystko to budowało stopniowo zaufanie władz kościelnych do tworzącej się wówczas szkoły filozoficznej, która – to zjawisko opisywane przez Bourdieu – z filozoficznej jeszcze nie tak dawno herezji przekształciła się rychło w ortodoksję, której przyszło już wkrótce skonfrontować się z nowymi tendencjami wywrotowymi.

Opracowany na Soborze dekret o formacji kapłańskiej *Optatam totius*, promulgowany przez Pawła VI w październiku 1965 r., zalecał mianowicie, by alumni nauczyli się głęboko wnikać w tajemnice zbawienia za pomocą spekulacji, mając za mistrza św. Tomasza. W tym samym duchu, już po Soborze, wciąż obowiązująca konstytucja apostolska Piusa XI została prowizorycznie dostosowana do sytuacji w Kościele posoborowym instrukcją *Normae quaedam* z 1968 r. Potwierdzała ona jednoznacznie wyróżnioną pozycję tomizmu w filozoficzno-teologicznej edukacji katolickiej. W posoborowej rzeczywistości Kongregacja do spraw Nauczania Katolickiego zmierzała jednak, co rozumiały, do opracowania nowej konstytucji, prowadząc na szeroką skalę konsultacje ze środowiskami akademickimi uczelni katolickich w ramach dwóch Międzynarodowych Kongresów Studiów Kościelnych. Rzecz w tym jednak, że już od początku dekady lat siedemdziesiątych Kongregacja stwierdzała niezgodne z ustaleniami Soboru zaniedbywanie filozofii w kształceniu kapłanów. W realiach polskich, na łamach „Tygodnika Powszechnego”, zjawiska te rejestrował biskup Bohdan Bejze – tomista, wychowanek środowiska filozoficznego KUL, uczestnik Soboru – stwierdzając pogłębiający się brak zainteresowania polskiego kleru studiami filozoficznymi, głosy podważające nieodzowność filozofii klasycznej w teologii, skojarzone z demonstracją totalnej odrazy do tomizmu, bez wskazywania metodologicznie uzasadnionych alternatyw (Bejze, 1977). Bejze nie wymieniał nazwisk, wiemy jednak przecież, że od początku lat siedemdziesiątych toczył się na łamach ogólnodostępnej prasy

katolickiej epicki spór między nieprzejednanym krytykiem tomizmu Józefem Tischnerem a utrwalającymi wówczas własne standardy w pracy badawczej i w nauczaniu tomistami egzystencjalnymi z KUL oraz z ATK.

Konfrontację tę zainicjował słynny artykuł filozofa z Łopusznej ze stycznia 1970 r. *Schyłek chrześcijaństwa tomistycznego*, który Bohdan Cywiński określił później – dla wielu trafnie – jako „tezy wittemberskie” Tischnera. Konsekwentnie, bez korekt, głoszone w nim stanowisko sprowadzić można do dwóch obrazoburczych tez generalnych: pierwsza – w sensie teoretycznym tomizm jest całkowicie przestarzałą orientacją, która wobec swojej metodologicznej i tematycznej zawartości nie jest w stanie nawiązać twórczego dialogu ani z filozofią, ani z teologią współczesną; druga – tomizm jako filozofia zawodzi także z punktu widzenia potrzeb duszpasterskich, w jego języku nie sposób wyrazić doświadczeń i dylematów współczesnego człowieka, rozumiejąco dotrzeć do niego, pełna natomiast rozmaitych chrześcijańskich inspiracji jest filozofia współczesna. Tym samym, mimo trwającej soborowej odnowy, chrześcijaństwo (konkretnie katolicyzm) pogrążone jest, zdaniem autora, w głębokim kryzysie, za który odpowiada wszechobecny w nauczaniu, w strukturach władzy i w życiu Kościoła – tomizm.

Spór, o którym mowa – przez niektórych uważany za najważniejsze polemiczne starcie w polskiej filozofii powojennej – był nie tylko istotnym przejawem dynamiki subpola filozofii chrześcijańskiej, ale i świadectwem liberalnych zmian w Kościele posoborowym, które na funkcjonowanie tego pola wpływały, poszerzając w nim znacznie przestrzeń wolności intelektualnej, a zatem i potencjalnego pola walki. Rzecz w tym, że otwarcie, w toku dyskusji na temat *Schyłku*..., nikt bodaj nie podjął kwestii ortodoksyjności (tym razem chodzi o sens doktrynalny tego pojęcia) wywrotowych tez tego tekstu. Cienie wątpliwości dają się dostrzec w polemice Jacka Salija (1970), Bejze w przywołanym tekście z 1977 r. konstatował tylko niepokojący rozdziew między jednoznacznymi zaleceniami dokumentów posoborowych a przejawami ostentacyjnego dezawuowania tomizmu, co w realiach polskich wiązać trzeba oczywiście z licznymi już wówczas wypowiedziami Tischnera. Nie miał jednak w tej materii wątpliwości, i podjął sprawę otwarcie, Vittorio Possenti, gdy *Schyłek*... wraz z innymi tekstami filozofa z Łopusznej wszedł we włoski obieg intelektualny za sprawą inicjatywy wydawnictwa CSEO (Centro Studi Europa Orientale w Bolonii), które w 1984 r. opublikowało zbiór jego szkiców *I metodi del pensare umano*. Kilkakrotnie w swojej recenzji *Józef Tischner – kontestator tomizmu* zwracał Possenti uwagę na te tezy *Schyłku*..., które jednoznacznie godziły, jego zdaniem, w katolickie rozumienie teologii spekulatywnej

i w autorytet Magisterium Kościoła, kończąc swoje omówienie przyjacielską radą skierowaną do wydawcy: „po co powiększać niezwykle już zamieszanie w kulturze włoskiej odnośnie do problemów tak bardzo żywotnych – których kompromitacja otwiera drogę do nihilizmu spekulatywnego, który z kolei jest przedsiódkiem do nihilizmu moralnego – publikując prace tak bardzo kruche i dezorientujące? Zdziwienie wzrasta, jeśli się zważy, że wydawca zwykł publikować dzieła, które stale odwołują się do nauczania Jana Pawła II. A przecież Jan Paweł II wyraźnie pokazał, co myśli Magisterium Kościoła na temat św. Tomasza, jego metafizyki, jego teologii spekulatywnej: wystarczyłoby ponownie przeczytać i przemyśleć wyśmienite przemówienie obecnego Papieża, które wygłosił w listopadzie 1979 roku z okazji setnej rocznicy *Aeterni Patris*” (Possenti, 1984: 76–77). Tischner w rozmowie z Adamem Michnikiem i Jackiem Żakowskim, wspominając okoliczności towarzyszące polskiej publikacji słynnego artykułu, na pytanie o instytucjonalną reakcję ze strony ówczesnych czynników kościelnych stwierdził, że nie miała ona – poza wyjaśniającą rozmową w gronie krakowskich teologów – żadnych praktycznych konsekwencji i szybko kwestię uznano za niebyłą. „Cokolwiek by się rzekło, w myśli filozoficznej – a w zasadzie także teologicznej – krakowskiego katolicyzmu istniał już oczywisty pluralizm” – podsumowywał całe wydarzenie (Michnik, Tischner i Żakowski, 1995: 207). Istotnie, trzy lata później – co zaskakuje w kontekście uwag Possentiego – wówczas arcybiskup, metropolita krakowski Karol Wojtyła mianował Tischnera docentem na Papieskim Wydziale Teologicznym. Rzadka natomiast wśród filozofów, tak intensywna i zróżnicowana tematycznie aktywność publicystyczna w latach siedemdziesiątych, pozwoliła mu pod koniec tej dekady zająć pozycję w samym centrum pola filozofii chrześcijańskiej, stać się autorytetem intelektualnym oraz moralnym, porównywalnym jedynie z wcześniejszym przypadkiem Leszka Kołakowskiego.

Dekadę wcześniej, w przedsoborowych jeszcze realiach, w przypadku kontrowersji nieporównywalnie bliższego, jak się zdaje, kalibru, zupełnie odmiennie potoczyły się losy ks. Witolda Marciszewskiego, absolwenta KUL, wówczas z doktoratem z logiki, drugiego zastępcy rektora jednego z wyższych seminariów duchownych. Po serii kilkunastu świetnie napisanych artykułów dla „Więzi” i „Znaku” na temat racjonalnego i otwartego podejścia do spraw wiary, konstruujących w zamysłach autora nowoczesny, katolicki, tomistyczny światopogląd, tekstów pisanych z pozycji nie pouczającego autorytetu, lecz autentycznych doświadczeń własnych, tekstów, dodać trzeba, cieszących się dużym uznaniem redakcji obu pism i czytelnickým rezonansem (Marciszewski wspominał, że sam Bocheński zachęcał redakcję

„Znaku” do dalszej publikacji tego typu artykułów), zderzył się on z zarzutami głoszenia treści heretyckich z strony jezuickich polemistów. Chodziło o tezę, że wiara ludzi racjonalnie usposobionych może być czymś opartym li tylko na autorytecie i prawdopodobieństwie i nadal będzie wiarą (nie musi być zatem czymś bezwarunkowym, absolutnym, niestopniowalnym, aby być zaakceptowana z punktu widzenia Kościoła) oraz że brak wiary absolutnej nie jest grzechem, czymś moralnie złym. Zależna od kurii krakowskiej redakcja „Znaku”, wobec oporu teologów, zorganizowała wewnętrzną dyskusję autora owych poczytnych formacyjnych esejów z polemistami, w wyniku której okazało się, że od dziecka w istocie był on – ku swemu zdziwieniu, ale i uldze – w świetle ówczesnych doktrynalnych standardów niewierzący. Marciszewski, otrzymawszy oficjalny zakaz publikowania, podpisany ręką Prymasa Wyszyńskiego, zrezygnował z funkcji wychowawcy kleru, a po pewnym czasie całkowicie porzucił stan kapłański, rozpoczynając karierę akademicką na Uniwersytecie Warszawskim jako asystent Kazimierza Ajdukiewicza (Marciszewski, 2016).

W dyskusję wokół tomizmu, toczącą się w posoborowej atmosferze swobody wypowiedzi, którą podtrzymywały przejęte ideami *aggiornamento* środowiska „Tygodnika Powszechnego” i „Znaku”, włączył się w 1977 r. artykułem *Ani scholastyka, ani fenomenologia* Alfred Gawroński. Aktor spoza polskiej sceny filozoficznej – mówiąc językiem Bourdieu, filozoficzny *freelancer*. Zaproponował zaskakującą w realiach toczącego się sporu trzecią drogę – jak łatwo się domyślać, dla obu ścierających się stron w jednakowym stopniu nie do przyjęcia. Można powiedzieć, że wchodząc z zewnątrz w polskie pole filozofii chrześcijańskiej, z małym kapitałem symbolicznym – nie będąc formalnie związany z żadnym środowiskiem, bez wyższych stopni naukowych, będąc *de facto* wybitnie uzdolnionym filozoficznym samoukiem, jeszcze bez znaczących profesjonalnych dokonań – próbował Gawroński zająć w nim pozycję, zdobyć uznanie, przez unieważnienie tej swoiście polskiej odłony *querelle des Classiques et des Modernes*, jaką był spór tomistów z Tischnerem, przekroczyć lub znieść zastany antagonizm ortodoksji i herezji – filozofii klasycznej/perypatetyckiej oraz filozofii świadomości – wyprowadzając swoją propozycję z *linguistic turn*, wyznaczającego w XX w. zupełnie nową perspektywę filozofowania. Tischner zignorował tę propozycję, oczekując od filozofii analiz nie tego, jak się mówi, ale o czym się mówi (Tischner, 1977; 1978). Kiedy natomiast w 1990 r. Gawroński opublikował artykuł *Kiedy „być” znaczy „istnieć”? Z archeologii pytań metafizycznych*, w którym wskazywał perspektywy modernizacji języka metafizyki, stwierdzając koncyliacyjnie, że „rozwój współczesnych nauk



o języku potwierdza [...] słuszność podstawowych intuicji tomizmu egzystencjalnego” (Gawroński, 1990: 18), Krapca odpowiedź na te propozycje była chłodna i jednoznacznie negatywna. Widział w Gawrońskim dyletanta, który postuluje uprawianie filozofii warunkowanej z zewnątrz wynikami językoznawstwa. „*Principiis obsta!*” (Krapiec, 1990: 29) – kończył swoją wypowiedź i trudno oprzeć się wrażeniu, że w ten sposób podsumowywał całość zgłaszanych od lat przez Gawrońskiego postulatów naprawy filozofii chrześcijańskiej, w „post-tomistycznej epoce kultury katolickiej” (Gawroński, 1978). Należy niewątpliwie ubolewać, że podstawowe opracowania historyczne filozofii polskiej drugiej połowy XX w. milczą o tym niesza-blonowym badaczu, zasłużonym dla popularyzacji w Polsce – zwłaszcza w ośrodkach filozofii chrześcijańskiej – filozofii lingwistycznej. Na ironię zakrawa fakt, że w środowisku filozoficznym KUL silny jest dzisiaj nurt badań łączących filozofię klasyczną z podejściem analitycznym, podczas gdy wewnątrz tego środowiska odnotowuje się zdecydowany regres orientacji *stricte* metafizycznej (Gutowski, 2012).

Kończąc, chciałbym zwrócić krótko uwagę na formułowane przez antagonistów reguły akceptacji i wykluczenia, definiowania swoich i obcych. Logika pola zakłada, że zdominowani zawsze mogą wykazać się siłą, natomiast zajmujący pozycje dominujące skłonni są do wykluczania z pola „buntowników”, zwłaszcza wówczas, gdy ich propozycje definiują jako zagrażające *status quo* herezje. Gracze ścierający się ze sobą dążą zatem do tego, aby się odróżnić od tych najbardziej im zagrażających, pomniejszyć konkurentów, wzmacniając lub ustanawiając w ten sposób własny monopol (Bourdieu i Wacquant, 2001). Jedną ze strategii tak ukierunkowanych starć jest wykluczanie przez forsowanie własnej definicji przynależności w retoryce (w tym przypadku): „to jest filozofia” albo „to nie jest filozofia” (prawdziwa, autentyczna, na czasie, profesjonalna, naukowa etc.) lub „X jest filozofem” bądź „X nie jest filozofem” (prawdziwym, autentycznym, profesjonalnym etc.) – to znaczy spełniającym wymogi/kryteria/zasady pola filozoficznego tak jak „ja” lub „my” je rozumiemy, a rozumiemy je oczywiście właściwie. Takie wysiłki „na rzecz narzucenia i uznania takich czy innych kompetencji i przynależności – powiada Bourdieu – mogą, zależnie od koniunktury, zostać lub nie zwieńczone sukcesem (Bourdieu i Wacquant, 2001: 81–82). W interesującym mnie przypadku strategii tego rodzaju – w sposób oczywisty dostosowanych do realiów i czynnych uwarunkowań – stosowano, nadając na przykład nobilitujący, bądź też negatywnie stygmatyzujący sens używanej terminologii (takim np. pojęciom, jak: tomizm, filozofia klasyczna, filozofia współczesna, subiektywizm, irracjonalizm, spekulacja, metafizyka,



system, scholastyka, fenomenologia, filozofia języka etc.). Wykluczano również adwersarza przyjętą definicją filozoficzności oraz prowadzoną z jej perspektywy krytyką zewnętrzną jego stanowiska. I tak Tischner, już na samym początku swoich zmagania z tomistami, otwarcie deklarując się jako filozof, fenomenolog, ale i kapłan (choć nie teolog), oczekujący od filozofii nie tylko teoretycznej, ale i duszpasterskiej efektywności, wyrażał przekonanie, że u podstaw tomizmu tkwi niedopracowana idea filozofii jako nauki, celem zaś ma być konfrontacja „filozofii wieczystej” św. Tomasza ze współczesnością. Dlatego też, mimo pewnych osiągnięć, tomizm podziela, jego zdaniem, losy wszelkich konformizmów. „To całkiem proste: gdy ktoś obok nas – wyjaśniał – wymyśla metody i dokonuje nowych odkryć, kierunek, którego racją bytu jest nieustanna konfrontacja, będąc być może wciąż jeszcze cenny ze względów dydaktycznych czy psychologicznych, staje się jednak po pewnym czasie, pod względem ściśle naukowym po prostu zbyteczny” (Tischner, 1967: 96). Krótko mówiąc, tomizm, uwikłany, zdaniem filozofa z Łopusznej, w realizację żywotnych dla siebie celów apologetycznych, nie jest w stanie sprostać współczesnym standardom filozoficzności, które wyznacza na przykład bliska mu fenomenologia.

Analogiczny sposób argumentacji odnaleźć można w wypowiedziach Mieczysława Gogacza, nieprzejednanego obrońcy tomizmu i polemisty Tischnera. Filozof z ATK chętnie odwoływał się z intencją wartościującą do podziałów „na dwoje”: jest rzeczywistość i wytwory ludzkiej świadomości (kultura), a więc albo uprawiamy filozofię bytu, albo filozofię świadomości (i jej wytworów). Oczywiście filozofią w pełnym tego słowa znaczeniu jest filozofia bytu, wierna realnie istniejącej rzeczywistości. I dalej w ten sam sposób: albo jesteśmy realistami, czyli w rzeczach samych szukamy tego, co czyni je rzeczami, albo jesteśmy funkcjonalistami, neoplatonikami, to znaczy utożsamiamy to, czym jest rzecz, z jej odniesieniem do innych rzeczy lub do świadomości. Wszelako „przedmiotem filozofii jest [...] byt jako istniejący” (Gogacz, 1974a: 1155) i „nie ma filozofii, gdy przedmiotem analiz nie są realne byty” (Gogacz, 1978: 46). Stąd polemiczny wniosek generalny: „Propozycja Tischnera nie jest więc propozycją filozofii. To jest propozycja dopracowania się ideologii” (Gogacz, 1974b: 2). Przykłady tego typu argumentacji można mnożyć.

Refleksja nad skutecznością tych strategii – to ostatnia uwaga – skłania do wniosku, że były one przekonujące przede wszystkim dla już wcześniej przekonanych do określonej opcji. Śledząc dekadę owych dyskusji, nie sposób znaleźć polemistów, którzy zrewidowali swoje stanowisko, łatwo zaś takich, którzy swoje poglądy zradykalizowali. Można jednak powiedzieć,

że wskazany spór o koncepcję filozofii chrześcijańskiej, przy całej swojej teoretycznej jałowości, wynikającej z publicystycznej (nieprofesjonalnej) formuły i z permanentnej krytyki zewnętrznej z obu stron, zmienił układ sił w omawianej przestrzeni. Był istotnym czynnikiem – oczywiście nie jedynym – kształtowania się tożsamości filozoficznych jego najaktywniejszych uczestników, pozycjonowania się w planie całości polskiego uniwersum filozoficznego (i szerzej – intelektualnego) oraz krystalizowania się aż do petryfikacji odżywających jeszcze dzisiaj podziałów.

## Literatura

- Bejze, B. (1977). Uczelnie katolickie w nurcie odnowy. *Tygodnik Powszechny*, 41, 2.
- Bourdieu, P. (2006). *Medytacje pascaliańskie*. Warszawa: Oficyna Naukowa.
- Bourdieu, P. (2013). Homo academicus. Posłowie – dwadzieścia lat później. *Praktyka Teoretyczna*, 1, 31–50.
- Bourdieu, P., Wacquant, L.J.D. (2001). *Zaproszenie do socjologii refleksyjnej*. Warszawa: Oficyna Naukowa.
- Chudy, W. (1985). Filozofia polska po II wojnie światowej. (Szkiec). *Studia Philosophiae Christianae*, 1, 129–141.
- Elzenberg, H. (2002). *Kłopot z istnieniem. Aforyzmy w porządku czasu*. Toruń: Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Mikołaja Kopernika.
- Gawroński, A. (1977). Ani scholastyka, ani fenomenologia. *Tygodnik Powszechny*, 27, 1–2.
- Gawroński, A. (1978). O filozofii lingwistycznej. Odpowiedź pani Hannie Rosnerowej. *Znak*, 12(294), 1494–1522.
- Gawroński, A. (1990). Kiedy „być” znaczy „istnieć”? Z archeologii pytań metafizycznych. *Znak-Idee*, 2, 3–18.
- Gogacz, M. (red.). (1956). *Streszczeniach rozpraw doktorskich, magisterskich i seminaryjnych pisanych na Katolickim Uniwersytecie Lubelskim pod kierunkiem prof. dra Stefana Swieżawskiego (historia filozofii) i prof. dra Alberta Krąpca OP (metafizyka) w wyborze*. Poznań: Pallotinum.
- Gogacz, M. (1974a). Czym zajmuje się filozofia. *Znak*, 9, 1150–1158.
- Gogacz, M. (1974b). Filozofia i inspiracje. *Tygodnik Powszechny*, 9, 2.
- Gogacz, M. (1978). Będziemy dalej filozofować. *Życie i Myśl*, 1, 44–55.
- Gutowski, P. (2012). Stefan Swieżawski wobec Soboru Watykańskiego II. *Ethos*, 4, 243–261.
- Janeczek, S. (2001). *Filozofia na KUL-u*. Lublin: Redakcja Wydawnictw KUL.
- Kamiński, S. (1978). Metody współczesnej metafizyki (część II). *Roczniki Filozoficzne*, 26, 5–50.
- Kamiński, S. (1980). *Pojęcie nauki i klasyfikacja nauk*. Lublin: Towarzystwo Naukowe KUL.
- Krąpiec, M.A. (1990). Czy językoznawstwo warunkuje filozofowanie? *Znak-Idee*, 2, 19–29.
- Kuderowicz, Z. (1976). Historyk filozofii jako „opiekun spolegliwy”. *Studia Filozoficzne*, 3, 163–167.

- Kuderowicz, Z. (1979). Obrońca wartości zagrożonych. *Studia Filozoficzne*, 10, 173–179.
- Marciszewski, W. (2016). Wywiad z profesorem Witoldem Marciszewskim. <https://www.facebook.com/kul.filozofia/videos/wywiad-z-profesorem-witoldem-marciszewskim/1303515743341087> (dostęp: 4.10.2021).
- Michnik, A., Tischner, J., Żakowski, J. (1995). *Między panem a plebanem*. Kraków: Spółdzielczy Instytut Wydawniczy Znak.
- Perzanowski, J. (2009). Bajdy, bajki i ziarno prawdy o współczesnej filozofii polskiej. <https://portal.tezeusz.pl/2009/08/21/bajdy-bajki-i-ziarno-prawdy-o-wspolczesnej-filozofii-polskiej/> (dostęp: 7.09.2021).
- Possenti, V. (1984). Józef Tischner – kontestator tomizmu. *Zeszyty Naukowe KUL*, 3, 69–77.
- Salij, J. (1970). Duch prawdy, duch wolności. *Znak*, 7–8, 1001–1004.
- Siemek, M.J. (1977). *Idea transcendentalizmu u Fichtego i Kanta. Studium z dziejów idei*. Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe.
- Siemek, M.J. (1991). Filozofia i społeczeństwo w powojennej Polsce. W: idem, *Wolność, rozum, intersubiektywność* (ss. 307–323). Warszawa: Oficyna Naukowa.
- Skarga, B. (1987). Złudzenia i nadzieje historyka filozofii. W: eadem, *Przeszość i interpretacje. Z warsztatu historyka filozofii* (ss. 42–60). Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe.
- Świeżawski, S. (1966). *Zagadnienie historii filozofii*. Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe.
- Świeżawski, S. (1991). *W nowej rzeczywistości. 1945–1965*. Lublin: Redakcja Wydawnictw KUL.
- Ślipko, T. (1997). Filozofia polska w latach przełomu. *Forum Philosophicum*, 2, 51–70.
- Tischner, J. (1967). W kręgu spraw psychologii i filozofii. *Znak*, 1(151), 80–107.
- Tischner, J. (1970). Schyłek chrześcijaństwa tomistycznego. *Znak*, 1, 1–20.
- Tischner, J. (1977). Refleksje nad myśleniem i uczestnictwem. *Tygodnik Powszechny*, 49, 1–2.
- Tischner, J. (1978). Wiara w czasie adwentu. *Tygodnik Powszechny*, 51, 4.
- Warczok, T. (2015). Dominacja i przekład. Struktura tłumaczeń jako struktura władzy w światowym i polskim systemie literackim. W: G. Jankowicz, P. Marecki, M. Sowiński (red.), *Literatura polska po 1989 roku w świetle teorii Pierre’a Bourdieu. Podręcznik* (ss. 15–39). Kraków: Korporacja Ha!art.
- Woleński, J. (1998). W sprawie historii filozofii w Polsce. *Ruch Filozoficzny*, 4, 559–566.
- Woleński, J. (2010). Filozofia polska po 1945 roku. W: J. Skoczyński, J. Woleński, *Historia filozofii polskiej* (ss. 525–545). Kraków: Wydawnictwo WAM.
- Wróbel, S. (2016). Filozofia terytorialna i filozofia poza terytorium. W: idem, *Filozof i terytorium. Polityka idei w myśli Leszka Kołakowskiego, Bronisława Baczki, Krzysztofa Pomiana i Marka J. Siemka* (ss. 9–46). Warszawa: Wydawnictwo IFiS PAN.