

VI Seminarium
Historyków Filozofii Polskiej
Filozofia a religia. Inspiracje - krytyka
Lublin (KUL) 23 – 24 września 2013
Abstrakty

Sekcja VII

Lucyna Wiśniewska-Rutkowska (UJK), *Inspiracje religijne w programie ideowym „Tygodnika Warszawskiego”*

W uformowaniu programu ideowego „Tygodnika Warszawskiego”(1945-1948) ważną rolę odegrał katolicyzm. Przedmiotem mojego wystąpienia będzie przedstawienie inspiracji religijnych obecnych w tym programie, oraz pokazanie ich wpływu na kształt prowadzonych wówczas sporów, np. polemikę z marksizmem.

Dariusz Barbaszyński (UW–M), *Składniki duchowości chrześcijańskiej w filozoficznych poszukiwaniach Stanisława Brzozowskiego*

Wielowątkowa twórczość Stanisława Brzozowskiego jest - w moim przekonaniu – doskonałym dokumentem psychologicznym ujawniającym dynamikę jego doświadczeń duchowych w obszarze przeżyć religijnych. Uwzględniając fakt, że refleksja filozofa na temat istoty doświadczenia religijnego ujawniła obecność pewnego kontekstu ponadindywidualnego można zaryzykować tezę, że poszukiwania światopoglądowe Brzozowskiego mają jakiś wymiar uniwersalny - sens, w którym każdy poszczególny człowiek może dostrzec składnik swojej własnej, niepowtarzalnej drogi do doświadczenia sacrum.

W tym referacie próbuje wykazać (na podstawie pism Brzozowskiego i jego korespondencji), że ujęcie przez filozofa specyfiki duchowości religijnej w przestrzeni dynamiki kultury – a ściślej jej katolickiego wymiaru – nie było tylko konsekwencją radykalnego zwrotu światopoglądowego na przełomie roku 1907/1908, lecz wynikało w istocie z wielkiego znaczenia problematyki religijnej w jego twórczości także w latach 1901 – 1907 tzn. w okresie budowania filozoficznych podstaw koncepcji czynu i etapie fascynacji myślą Karola Marksa. W pierwszym, młodzieńczym okresie dominowała rzeczywistość krytyka religii jako pewnej formy fałszywej świadomości i konsekwencji alienacji jednostek od rzeczywistego rozumienia pracy w tworzeniu sensu procesów historycznych. Na przełomie roku 1907/1908 pod wpływem osobistych doświadczeń (choroby, przemysleń m.in. z lektury Biblii, pism Ojców Kościoła i dzieł kardynała Newmana) Brzozowski pisze bardzo często o wielkości filozofii katolickiej, dogmatu Trójcy Świętej i modlitwie jako obecności w dziedzinie praw i celów, gdzie - jak powiada - można „(...) myśleć o Bogu bez bałwochwalstwa”.

W referacie akcentuje, że Brzozowski – w gruncie rzeczy podobnie jak Kant – zbliżał się do ujęcia specyfiki duchowości chrześcijańskiej głównie poprzez argumentację logiczną tzn. jako myśliciel uznający w Bogu ideę regulatywną mającą swój przedmiotowy korelat w całokształcie bytu istniejącego i sensownego. Nie miał bowiem - jak mówił - organów życia wewnętrznego na tym niezbędnym poziomie doświadczeń, w którym bardziej wierzymy i ufamy Bogu niż wierzymy w Boga tzn. w jakieś metafizyczne dopełnienie filozoficznego namysłu nad sensem naszego życia.

W ostatecznej konkluzji zaznaczam jednak, że w ostatnich godzinach swojego krótkiego życia Brzozowski przyjmuje z własnej woli Sakrament Pokuty i Pojednania uznając de facto Objawienie chrześcijańskie także jak fakt ponadhistoryczny. Okoliczności te uzasadniają, jak sądzę, tezę, że specyfika duchowości Stanisława Brzozowskiego - w ostatecznym całokształcie jego życia – nie ujawnia się tylko w odniesieniach do treści jego zrationalizowanej wiary filozoficznej.

Michał Rogalski (UW), *Modernizant czy modernista? Zdziechowski w poszukiwaniu własnej formuły religijności*

W literaturze przedmiotu poświęconej osobie Mariana Zdziechowskiego brak jest jednomyślności co do stopnia jego zaangażowania w modernizm katolicki. Część badaczy (Skoczyński, Barbaszyński, Krasicki, Burzacka, Gawlik) postuluje, że Zdziechowski zachowywał dystans wobec ruchu modernistycznego. Z kolei Zbigniew Opacki w swojej monografii twierdzi, że wręcz przeciwnie – zaangażowanie polskiego filozofa w ruch modernistyczny nie ulega wątpliwości. W moim referacie chciałbym spróbować wyjaśnić przyczyny rozbieżności tych stanowisk i pokazać, co do oceny związków Zdziechowskiego z modernizmem wnosi nieopublikowana część jego spuścizny (notatki, pamiętnik, listy).

W oparciu o własne badania archiwalne i biblioteczne postaram się odtworzyć najważniejsze momenty w wieloletniej przygodzie Zdziechowskiego z modernizmem katolickim. Pokażę, że polski myśliciel był głęboko zaangażowany w debatę we wnętrzu katolicyzmu i starał się wypracować własne stanowisko, które uwzględniałoby wszystkie aspekty sporu reformistów z tradycjonalistami. Przedmiotem mojego zainteresowania będą także charakterystyczne cechy religijności Zdziechowskiego: jej dwoistość, dynamiczny charakter oraz dający się zauważyć podział na religijność publiczną i prywatną.

W moim referacie korzystać będę ze zgromadzonych przeze mnie archiwaliów (Archiwum PAN, Biblioteka PAU, Archiwum Literackie Muzeum Piśmiennictwa Narodowego w Pradze, Muzeum Regionalne w Opawie Oddział Ołomuniec), publikacji Zdziechowskiego z okresu 1894-1918 oraz bogatej literatury przedmiotu (prace Zbigniewa Opackiego, Jana Skoczyńskiego, Dariusza Barbaszyńskiego, Bazylego Białokozowicza, Ireny Burzackiej, Krystyny Jaworskiej, Jana Krasickiego, Mikołaja Sokołowskiego, Mariana Zaczynskiego i innych).

Mirosław Tyl (UŚ), *Odczuwanie religii u Leconte de Lisle'a – w poszukiwaniu źródeł filozofii Henryka Elzenberga*

Opublikowany niedawno przez Wydawnictwo Naukowe UMK doktorat Henryka Elzenberga (1887–1967): *Odczuwanie religii u Leconte de Lisle'a* (Paryż 1909) zaskakuje czytelnika, który zatknął się już wcześniej z myślą autora *Kłopotu z istnieniem* zapowiedzią wielu późniejszych tematów jego filozofowania. Elzenberg był oczywiście świadom tego wpływu. W odpowiedzi na ankietę „Znaku” (29,31/1952), na pytanie: *jakie książki ostatniego stulecia odegrały decydujący wpływ na ukształtowanie mojego poglądu na świat oraz postawy moralnej?* pisał m.in.: „poezja Leconte de Lisle'a (*Poèmes antiques, Poèmes tragiques*) sprecyzowała u mnie i utrwaliła pesymistyczne spojrzenie na rzeczywistość, które – przyznaję – wciąż jeszcze jestem skłonny uważać, za pierwsze i przyrodzone, choć może nie ostatnie na nią spojrzenie człowieka inteligentnego i czującego. Był to wpływ ze wszystkich być może najgłębszy, punkt wyjścia dla nieskończonych prac i wysiłków, by pesymizm ów czy to przezwyciężyć czy to włączyć go w swą substancję odbierając mu jad i złowrogość”. Otóż zaskakuje rozległość tej inspiracji oraz jej charakter. Mając na uwadze, że Elzenberg widział w Leconte de Lisle'u przede wszystkim filozofia i historyka religii, który

poezję traktował jako formę filozoficzno-światopoglądowej wypowiedzi, trzeba stwierdzić, że nie mamy tu do czynienia z oddziaływaniem przy biernej postawie odbiorcy; oddziaływaniem polegającym na przejściu gotowych rozwiązań, które z osobowości filozoficznej autora *Kłopotu...* czyniłyby zlepek idei przejętych z zewnątrz. Jest to recepcja aktywna i twórcza, polegająca na przejmowaniu problemów, pomagająca przy tym dojrzałe wyartykułować ośrodkową ideę własnego filozofowania – pesymizm, rozumiany najpierw jako podstawa wczesnej postawy aktywistycznej, później zaś, w okresie zwrotu ku religii, jako podstawa mistyki naturalnej i filozofii mistycznej. Celem referatu będzie ukazanie tych genetyczno-heurystycznych zależności.

Anna Borowicz (UG) - *Emancypacja i dar. Tischnerowska filozofia pracy jako kontynuacja polskiej myśli romantycznej*

Recepcja filozofii pracy Józefa Tischnera przechodziła zmienne koleje: od inspirowania krytyki „realnego socjalizmu” w latach 70. i wypracowania podwalin wizji „świata zakorzenionego” NSZZ „Solidarność” poprzez okres neoliberalnej krytyki, aż po renesans w okresie obecnego kryzysu ekonomicznego.

Zadaniem mojego referatu jest przedstawienie filozofii pracy twórcy agatologii jako nawiązania do tradycji, ugruntowanej dobrze w polskiej myśli romantycznej: mesjanizmie Augusta Cieszkowskiego, koncepcji „bożoczołwieczeństwa” Bronisława Trentowskiego i Karola Libelta, a zwłaszcza – w norwidowskim personalizmie, który miał wyjątkowe znaczenie dla refleksji Tischnera.

Kluczowe pojęcie daru dalekie jest od jednoznaczności, co skłania, być może, do traktowania go jako pojęcia rodzinnego. Łączy ono jednak płaszczyzny tak odległe, jak myślenie religijne, metafizyka, ekonomia i socjologia. Wychodzę tu od pojęć, ukształtowanych w filozoficznej dyskusji nad *Szkicem o darze* M. Maussa (J. Derrida i J. – L. Marion, P. Ricoeur) oraz od zaadaptowania i rozwinięcia jego socjologicznych treści w antropologiczno – filozoficznych studiach M. Henaff¹. Najbardziej metodologicznie właściwe w badaniach nad pracą u romantyków wydaje się przyjęcie trzech podstawowych znaczeń: daru z przedmiotu, daru życia i daru ze swego życia (czyli ofiary)². Nadrzędnym wobec nich fenomenologicznym pojęciem jest „dar czasu” (*le don du temps*) jako bezosobowy i anonimowy warunek wszystkich darów i wszystkich wymian. Wg Derridy pojęcie daru w tym znaczeniu nie tylko wyprzedza wzajemność, ale nawet jest z nią sprzeczne, ponieważ w swym funkcjonowaniu społecznym (jak na to wskazują ustalenia Maussa) traci ono swą bezinteresowność i zamienia się nieuchronnie w zwrotną wymianę o charakterze rywalizacji. E. Gabellieri i M. Henaff nie są tak radykalni. Pierwszy wykazuje, że obok zwrotnej wzajemności istnieje też korespondująca z bezinteresownością daru „wzajemność bezzwrotna”, polegająca nie na wyrównaniu długu, a na „powtórzeniu” otrzymanego czy analogicznego daru poprzez udzieleniu go komuś innemu, jak jest to w przypadku rodzicielstwa.³ Drugi natomiast przypomina tzw. Złotą Regułę z *Talmudu Babilońskiego* i Ewangelii (Mt 7, 12; Łk 6, 31) jako istotę Prawa i, wraz z nakazem miłości nieprzyjaciół, fundament chrześcijaństwa⁴. Ustalenia obu francuskich autorów są podstawą relacji między darem a wzajemnością przyjętych w moim referacie.

¹ M. Henaff, *Le prix de la verite. Le don, l'argent et la philosophie*, Le Seuil, Paris 2002.

Tenże, *Le don des philosophes: repenser la reciprocite*, Le Seuil, Paris 2012.

² E. Gabellieri, *Un don sans retour? Pour une “analogie” et une “catalogie” du don [w:] Le don. Colloque interdisciplinaire sous la presidence de J. – L. Marion, Ed. de l’Emmanuel, Lyon 2001, s. 75 – 83.*

³ Tamże

⁴ M. Henaff, *Remarques sur la Regle d’Or. Ricoeur et la question de la reciprocite [w:] Paul Ricoeur. Dirige par M. Revault d’Allones et F. Azouvi, L’Herne, Paris 2004, s. 327.*

Również wieloznaczne jest u Tischnera i polskich romantyków pojęcie pracy, związane z pojęciem czynu, czyli z ideałem samorealizacji poprzez pogodzenie, w planie metafizycznym *Sein* i *Sollen*, noumenu i fenomenowi w rezultacie jednostkowej, zbiorowej i trwającej przez wiele pokoleń ludzkiej działalności. W swoim porównaniu poglądów romantyków i Tischnera traktują pracę jako: a/ podejmowana świadomie, celowa działalność, służąca zaspokojeniu ludzkich potrzeb; b/samowychowanie pracującego podmiotu w rezultacie opanowywania rzeczywistości materialnej i potrzeb, aż po osiągnięcie poziomu „pracy nad pracą” – uczynienie pracy aktem wolnego, odpowiedzialnego wyboru i kreacji, poprzez którą wyraża się obszar czystej aktywności, analogiczny do czystej świadomości w późnej fenomenologii Husserla; c/ zbiorowe i wielopokoleniowe osiąganie pewnego ideału cywilizacyjnego, wyznaczonego przez powołanie człowieka lub, bardziej realistycznie, przez wzorzec historyczny (niepodległość, określony kształt gospodarki, kultury i ustroju politycznego); e/ działalność o charakterze eschatologicznym i soterycznym, usprawiedliwiająca i niosąca nadzieję przeobstwienia.

Pojęcie daru występuje u Tischnera dopiero w *Sporze o istnienie człowieka*, a więc w późnym okresie twórczości, niemniej jednak ciągle obecnym założeniem jego antropologii jest koncepcja ego jako daru Boga, obecna w augustyńskich *Wyznaniach* i *Traktacie o Trójcy Świętej*. Założenie to jest konieczne dla zrozumienia jego koncepcji ja - *aksjos*, późniejszego zinterpretowania lewinasowskiej koncepcji Innego w świetle filozoficzno – religijnej teorii „wewnętrznego Nauczyciela” i odniesień do *Traktatu o Trójcy Świętej* w agatologii⁵. Dzięki przyjęciu takiej teorii *ego* Tischner mógł godzić przeciwstawne inspiracje, jak transcendentalna fenomenologia Husserla i fenomenologia daru J. – L. Marion, metafizyka bycia Heideggera i filozofia innego Levinasa, filozofia wzajemności M. Nedoncelle’a i historiozofia Hegla. Filozofia pracy Tischnera zawiera wiele wątków heglowskich i wypracowanych w polemice z holistycznym i skrajnie antropocentrycznym stanowiskiem zachodniego marksizmu. Dyskusję tę prowadzi jednak w obrębie idealizmu wolności, korzystając z fichteńskiego aktywizmu i jego przedłużenia w marksistowskiej filozofii kultury oraz w *Fenomenologii ducha*. Świadczy o tym eksponowanie w określeniu pracy elementu wyzwolenia i uniezależnienia przez nią człowieka od heglowskiego pożądanego.

Porównując filozofię pracy polskich romantyków i autora *Świata ludzkiej nadziei* zwracam uwagę na podobieństwa treści obu koncepcji ale i podstawowe różnice: XIX – wieczne koncepcje są filozofiami bytu, mesjanizm i filozofia narodowa umieszczają zbawienie w perspektywie historycznej. W tym kontekście poświęcam więcej uwagi występującym u Tischnera analogiom między pracą a sztuką i zestawiam z libeltowską koncepcją jedności tych dwóch dziedzin twórczości w procesie aktywizacji integralnego „myślenia postaciami”. Libeltowskie korzenie (wraz z uzasadnieniem) ma również uznanie w *Etyce Solidarności* produkcji w indywidualnym, wiejskim gospodarstwie za wzór pracy społecznej w naturalny sposób, na wzór języka, dzięki któremu ludzie mogą wchodzić w dialog, służący prawdzie.

Rzeczywistego prekursorstwa pracy jako dialogu, analogicznego do używania języka, przedstawionego w *Prawdzie i metodzie* Gadamera należy poszukiwać u Cypriana Kamila Norwida, u niego bowiem człowiek jest postrzegany w perspektywie chrześcijańskiej jako podarowany sobie przez Stwórcę, obarczony przez grzech pierworodny, odkupiony, przeznaczony do przeobstwienia i odkrywający sens rzeczywistości dzięki językowi, ukazującemu doczesny świat jako symbol i parabolę rzeczywistości wiecznej. Zestawianie ze sobą podobieństw i różnic między poglądami XIX – wiecznego poety i XX – wiecznego myśliciela (dialektyka piękna i pracy wobec dialektyki pracy, prawdy i dobra, norwidowska parabola i tischnerowski świat jako metafora, praca jako sprawdzian wartości, wreszcie –

⁵ Szerzej na temat Augustyńskiej koncepcji ego jako daru w: Ph. Souaul, *Le don de l'ego chez Augustin* [w:] *Le don*, cyt. wyd., s. 127 – 142.

wyzwalanie pracy jako wyzwalanie twórczej oryginalności, ujęcia „pracy dziejów” u obu autorów) dokonuje się w odniesieniu do wymienionych wyżej znaczeń daru. U Tischnera dialog okazuje się grą wzajemności i bezinteresownego daru słowa, prowadzoną przez partnerów, darujących się sobie wzajemnie w dążeniu do ocalenia. W grze tej konstytuuje się czas dialogiczny, umożliwiający urzeczywistnianie wartości i wzajemne, aksjologiczne kształtowanie się przez podmioty dzięki wskazanym wyżej typom darów. Praca, będąca jedną z odmian dialogu również dokonuje się w szczególnym czasie pracy. Jest on wyróżniony przez to, że konstytuuje go ludzkie dążenie do autokreacji (co wyraźnie ukazuje specyfika „pracy nad pracą”), a zarazem objęty jest wspólnym „darem czasu”, który w chrześcijaństwie nigdy nie jest bezosobowy i anonimowy – to dar osobowego Boga dla osobowego człowieka, warunek dopracowywania się przez nią w sobie *imago Dei* (ja – *aksjos*) i przepracowywania grzechu pierwotnego. Innym imieniem „daru czasu” jest Słowo wcielone, dzięki któremu samorealizacja poprzez tworzenie siebie uzyskuje sens w kenozie, ofiara z siebie zapoczątkowuje kreację i warunkuje wartość innych darów, a wolność pracy jest formą odpowiedzi na akt oddania się Boga człowiekowi poprzez podjęcie siebie jako daru sobie powierzonego.