

STANISŁAW JANECZEK

Między filozofią klasyczną a filozofią chrześcijańską. Filozofia na KUL a odrodzona Rzeczpospolita

Jubileuszowe, X Seminarium Historii Filozofii Polskiej, zorganizowane na Uniwersytecie Warszawskim we wrześniu 2018 r. dla uczczenia setnej rocznicy odzyskania niepodległości, przywołało szczęśliwie tytuł odczytu ks. Feliksa Jarońskiego „Jakiej filozofii Polacy potrzebują?”, wygłoszonego na publicznym posiedzeniu Akademii Krakowskiej 15 października 1810 r., w rocznicę podpisania pokoju w pałacu Schönbrunn w Wiedniu 14 października 1809 r. Tytułowe pytanie zostało wówczas sformułowane w kontekście – choćby tylko lokalnie – przełomowej sytuacji narodowej, bowiem dopiero wtedy Kraków został włączony do utworzonego w 1807 r. Księstwa Warszawskiego. To rodzące nadzieję wydarzenie koresponduje znakomicie z obecnymi obchodami 100-lecia odzyskania niepodległości przez Rzeczpospolitą Polską po długich latach rozbiorów. Jednocześnie – jak ufam – usprawiedliwia też przywołanie jeszcze innej rocznicy, jaką jest 100-lecie Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego, utworzonego jako odpowiedź na wyzwania kulturowe i społeczne odradzającej się Ojczyzny. Wydarzenia te powinny skłonić do ponownego postawienia i dzisiaj pytania, które przed dwustu laty sformułował Jaroński. Ufam, że w tym kontekście godne uwagi okaże się przedstawienie idei filozofii postulowanej i urzeczywistnianej w początkach KUL, zwłaszcza stylu filozofowania właściwego ks. Idziemu B. Radziszewskiemu, założycielowi tej uczelni. Podjęcie tego wątku wydaje się uprawnione także z tego względu, że styl filozofowania środowiska kulowskiego wydaje się odpowiadać w jakiejś mierze kulturze filozoficznej profesora Uniwersytetu Jagiellońskiego z przełomu wieków XVIII i XIX¹. W obu przypadkach jest to bowiem wizja filozo-

¹ Zob. S. Janeczek, *Feliksa Jarońskiego koncepcja filozofii a kultura przełomu XVIII i XIX w.*, „Roczniki Kulturoznawcze” (w druku).

fii pojętej maksymalistycznie, w duchu szeroko postrzeganej filozofii klasycznej, z mniej lub bardziej wyrazistym rysem światopoglądowym, otwartej na religię.

Pomysł utworzenia KUL podjął Radziszewski, rektor Cesarskiej Rzymskokatolickiej Akademii Duchownej², w pierwszej połowie roku 2018, a więc w dobie chaosu rewolucyjnego, kiedy to wraz z pewną liberalizacją życia społeczno-politycznego i kulturalnego, pojawiła się szansa na odrodzenie Polski. Był on także zaangażowany w pracę społeczno-kulturalną w gronie wcale licznej, bo kilkudziesięcioletniej Polonii petersburskiej, która mogła korzystać m.in. od 1916 r. z Wyższych Kursów Polskich, na poziomie uniwersyteckim, w których stanął na czele ich rady pedagogicznej. Wraz z licznym gronem profesorów i sponsorów postanowił wykorzystać kadre akademii i kursów, a poniekąd i ich infrastrukturę, np. zbiory biblioteczne, do stworzenia w odradzającej się Ojczyźnie nowego uniwersyteckiego ośrodka naukowego zorientowanego światopoglądowo, a nawet wyznaniowo. Promował ideę powołania uniwersytetu katolickiego, gdyż sądził, że zadań właściwych uczelniom wyższym nie spełniały ówczesne uniwersytety państwowe w zakresie wymogu integralności i wolności badań naukowych oraz kształcenia i wychowania; w szczególności nie doceniały wymiaru religijno-moralnego oraz były narażone na presję polityczno-swiatopoglądową instytucji państwowych finansujących to szkolnictwo. Popularyzowane przez papieża Leona XIII uniwersytety katolickie, zachowując ideową suwerenność miały aktywnie uczestniczyć w aktualnym życiu kulturowym i społecznym przygotowując do niego elity katolickie. Radziszewski wykorzystał zwłaszcza ideały intelektualnie otwartego Katolickiego Uniwersytetu w Lowanium, głównie wpływowego Instytutu Filozoficznego kierowanego przez późniejszego kardynała Désiré Merciera, pod którego kierunkiem uzyskał doktorat. Potrzebę powołania konfesyjnej, ale jednocześnie autentycznie wolnej od politycznego i kulturowego nacisku uczelni widział Radziszewski także wobec nasilających się ruchów niechętnych chrześcijaństwu, których emanacją były tzw. uniwersytety wolne, tworzone przez środowiska liberalne, jak Wolny Uniwersytet w Brukseli, powstały równocześnie z Katolickim Uniwersytetem w Lowanium, czy założona w Warszawie w 1906 r. Wolna Wszechnica Polska. W uniwersytetach katolickich widział Radziszewski przejaw oddolnego zaangażowania społecznego, mobilizującego zbiorową aktywność, choć równocześnie podkreślał potrzebę wsparcia tej inicjatywy przez państwo,

² Akademia funkcjonowała w Petersburgu od roku 1842 jako substytut Wydziału Teologicznego Uniwersytetu Wileńskiego przekształconego w 1832 r. w Akademię Duchowną, nazywaną od 1833 r. jak akademia petersburska. Syntetycznie zob. B. Snela, B. Ussas, *Akademia Duchowna*, w: *Encyklopedia katolicka*, t. 1, red. F. Gryglewicz, R. Łukaszyk, Z. Sułowski, Lublin: Towarzystwo Naukowe KUL 1973, kol. 210–214. Por. I. Wodzianowska, *Rzymskokatolicka Akademia Duchowna w Petersburgu. 1842–1918*, Lublin: Towarzystwo Naukowe KUL 2007.

skoro służy najgłębiej pojętym potrzebom społeczności państwowej i jej instytucjom. Niezbędność założenia uniwersytetu katolickiego na ziemiach odradzającej się Rzeczypospolitej widział także wobec nieproporcjonalnych braków w zakresie scholaryzacji wyższej w porównaniu z innymi krajami europejskimi, a także ze względu na niekontrolowany ferment intelektualny, który mógł zagrozić kulturze i życiu społecznemu młodego państwa, któremu potrzebne były wartościowe elity. Także wybór miejsca na wschodnich terenach Rzeczypospolitej wynikał z potrzeby ożywienia terenów najbardziej zaniedbanych gospodarczo i kulturalnie oraz o skomplikowanej strukturze narodowej i wyznaniowej³.

W tak postrzeganym uniwersytecie istotną rolę spełniać miała filozofia, traktowana jako element propedeutyczny i integracyjny wobec innych nauk, wprowadzenie w podstawy kultury europejskiej i kulturę logiczną oraz narzędzie racjonalizacji światopoglądu, stąd też skrócone studium filozofii było elementem wszystkich kierunków studiów wykładanych na KUL, w sposób właściwy długiej tradycji wyższych uczelni europejskich, od swych pierwocin często pozostających pod opieką Kościoła. Już od powstania tej uczelni filozofia była też jednym z kierunków studiów na Wydziale Nauk Humanistycznych, kształcąc nauczycieli filozofii dla szkół średnich. Zdawano sobie jednak sprawę, że potrzebny jest także wydział filozoficzny, gwarantujący uprawianie i nauczanie integralnie pojętej filozofii, obejmującej wielowymiarową i skomplikowaną problematykę światopoglądową i społeczną⁴. Nic więc dziwnego, że wydział taki przewidywał statut KUL

³ Powstanie KUL komentował w roku 1968 ks. prymas Stefan Wyszyński: „Zanim oficjalnie ogłoszono wolną Polskę, tutaj, w skromnych murach miasta dopiero co wyzwolonego, rodzi się myśl przekazywania zmartwychwstałej Polsce prawdy zaślubionej z miłością. Jeszcze ciało Ojczyzny omdlałe, ale już duch ochoczy! Ten duch podrywa się, aby dać świadectwo, że Polska, która przez wielką zbrodnię narodów rozbiornych została złożona do grobu, nie umarła, ale zgromadziła potężne siły na moment swojego zmartwychwstania. Był to pierwszy śpiew wolnego narodu, który rozlegał się jeszcze niemal na gruzach, w ubóstwie i szatach podartych. Zwiotczałe członki narodu jeszcze nie rozprostowały się do nowego życia, a tutaj już budziło się życie zapowiadające służbę *Deo et Patriae* (Bogu i Ojczyźnie) – głoszące prawdę czynioną w miłości, bo tego najbardziej potrzeba odradzającej się Ojczyźnie”. *Kazanie podczas inauguracji roku akademickiego 1968-1969. 50 lat służby Deo et Patriae, w: Bogu i Ojczyźnie. Katolicki Uniwersytet Lubelski w wypowiedziach Prymasów Polski*, red. A. Rynio, J. Gawrysiakowa, M. Butkiewicz, Lublin: Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II 2008, s. 172. Por. G. Karolewicz, *Książd Idzi Radziszewski. 1871-1922*, Lublin: Polihymnia 1998; też, *Książd Idzi Radziszewski i jego dzieło – Katolicki Uniwersytet Lubelski*, Lublin: Polihymnia 2000; *Rektorowi KUL. W 90. rocznicę śmierci ks. Idziego Radziszewskiego*, red. S. Janeczek, M. Krupa, Lublin: Wydawnictwo KUL 2013.

⁴ Już w roku 1931 pisał kard. August Hlond: „Socjologia i polityka, życie całe oprzeć się musi na zdrowej filozofii i prawdzie”. Stąd ten życzliwy KUL hierarcha wskazywał, że KUL trzeba „rozwijać i jak najprędzej uzupełnić fakultetem filozofii chrześcijańskiej”. Przygotowując aktywną inteligencję katolicką, dzięki wysokiemu poziomowi naukowymi i właściwej pod względem ideowym perspektywie wychowawczej tak integralnie pojęte uniwersytety mają być bowiem „twórczy-

zatwierdzony w 1938 r. przez władze państwowe, które przyznały tej uczelni pełnię praw akademickich⁵.

Jak wspomniano, już od pierwocin KUL problematyka filozoficzna była obowiązkowym elementem ogólnokształcącej formacji uniwersyteckiej, choć w perspektywie dzisiejszych standardów była to tematyka szczególna, gdyż obok etyki, zroszła się na moralistycznie zorientowanej uczelni z wyraźnym rysem konfesyjnym, była to psychologia. To uprzywilejowanie psychologii nie było jednak przypadkowe, ale związane z ówczesną sytuacją w jakiej znalazła się filozofia w międzywojennej Polsce oraz z osobistymi preferencjami Radziszewskiego warunkowanymi jego studiami lowańskimi. W pierwszym przypadku dotyczyło to wpływu jaki na określenie standardów filozoficznych wywierała kształtująca się podówczas szkoła lwowsko-warszawska, której przedstawiciele pełnili najważniejsze funkcje w systemie oświaty, np. Jan Łukasiewicz, jeden z twórców tej szkoły był nie tylko rektorem Uniwersytetu Warszawskiego, ale przez pewien czas nawet ministrem wyznań religijnych i oświecenia publicznego w rządzie Ignacego Paderewskiego⁶. Filozofia w szkole średniej (obowiązkowa propedeutyka filozofii) i na uniwersytetach, była skupiona wówczas jeśli nie na logicznej analizie proce-

mi ośrodkami kultury katolickiej, akademiami filozofii i myśli chrześcijańskiej, latarniami morskimi o wielkiej potędze zbawczego światła wśród nowoczesnych mroków duchowych. Tych funkcji nie spełni kilka katedr zajętych przypadkowo przez katolickich profesorów na wszechnicach, dostępnych nawet najradykałniejszym kierunkom myślowym". A. Hlond, *Słowo na dzień Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego*, w: *Bogu i Ojczyźnie*, s. 14-15.

⁵ „Ustawa z dnia 9 kwietnia 1938 r. o nadaniu Katolickiemu Uniwersytetowi Lubelskiemu pełnych praw państwowych szkół akademickich”. *Dziennik ustaw*, nr 27, poz. 242. Już jednak w *Przepisach dla studentów Uniwersytetu Lubelskiego*, wydanych w Warszawie jeszcze za zgodą władz okupacyjnych, 7 września 1918 r., deklarowano uniwersalistycznie za przygotowywanym statutem nowej uczelni, przewidującym w art. 1, że „Uniwersytet w Lublinie jest instytucją naukową, mającą za zadanie prowadzenie badań naukowych we wszystkich dziedzinach wiedzy, przygotowanie przyszłych badaczy naukowych oraz dawanie młodzieży bezstronnego i gruntownego wykształcenia naukowego, niezbędnego do umiejętnej, samodzielnej i pożytecznej działalności zawodowej i społecznej”, ale zaznaczając także, że „rozwijając umysł słuchaczy Uniwersytet ma zarazem na celu wyrabianie w nich silnych i szlachetnych charakterów, by przez to przysparzać krajowi dzielnych obywateli”. Cyt. za: A. Wojtkowski, *Katolicki Uniwersytet Lubelski 1918–1944*, w: *Księga jubileuszowa 50-lecia Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego. Praca zbiorowa wydana w rocznicę 50-lecia istnienia uczelni*, red. S. Kunowski, Lublin: Towarzystwo Naukowe KUL 1969, s. 25.

⁶ Na temat szerzej pojętej nietolerancji środowiska „twardowszczyków” wobec innych stylów filozofowania, z którymi polemizowali z różnych pozycji np. Henryk Elzenberg czy Roman Ingarden zob. S. Borzym, *Krytycy szkoły lwowsko-warszawskiej*, w: tenże, *Panorama polskiej myśli filozoficznej*, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN 1993, s. 231-255; tenże, *Elzenberg wobec szkoły lwowsko-warszawskiej*, w: tenże, *Przeszłość dla przyszłości*, Warszawa: Wydawnictwo Instytutu Filozofii i Socjologii PAN 2003, s. 263–271. Por. J. Woleński, *Szkoła lwowsko-warszawska w polemikach*, Warszawa: Scholar 1997.

dur poznawczych, to na epistemologii mającej podłoże psychologiczne⁷. Odegrała tu niewątpliwie rolę opinia Kazimierza Twardowskiego, twórcy tej szkoły, który sięgnął do najmodniejszych wówczas wzorów europejskich, naznaczonych różnie pojętym minimalizmem pozytywizmu. Z jednej strony ograniczono badania filozoficzne do logiki, która z czasem funkcjonowała jako formalistycznie i matematycznie zorientowana „logistyka”, jednak w początkach tej szkoły dominowało podejście będące formą filozofii analitycznej. Zalecano bowiem „wymogi metodologiczne polegające na jasnym i wyraźnym definiowaniu pojęć, na skrupulatnej analizie znaczeń, na precyzyjnej i stałej terminologii, na dokładnym uzasadnianiu twierdzeń i wybranych dróg poznania”⁸. Surowe (wąskie) wymogi „naukowości”, bliskie nawet w pewnej mierze rodzącemu się podówczas neopozytywizmowi, nastawionemu jeszcze bardziej minimalistycznie, musiały godzić w ideał integralnie, a więc maksymalistycznie pojętej filozofii związanej z kulturą chrześcijańską. W koncepcji filozofii Twardowskiego fundamentalną rolę odgrywała psychologia poznania, określana jako „psychologia myślenia”⁹, rozwijana – śladem Franza Brentany psychologii opisowej¹⁰ – w duchu epistemologicznym, zwłaszcza że to psychologia uchodziła w ówczesnej Europie za symbol ścisłości metodologicznej, szczególnie gdy wiązała się z badaniami neurofizjologicznymi.

Nie można nie zauważyć, że lwowski minimalizm metafizyczny, dopuszczający w filozoficznej praktyce badawczej, obok problematyki szeroko pojętej epistemologii tylko skromnie zorientowaną etykę, pojętą jako „etykę naukową”¹¹, nie mógł nie zgłaszać dystansu do metafizyki, a tym samym i do jej światopoglądowych odniesień¹². Duchowi spadkobiercy szkoły lwowsko-warszawskiej są

⁷ Zob. M. Woźniczka, *Rekonstrukcja poglądów przedstawicieli Szkoły Lwowsko-Warszawskiej na proces nauczania filozofii*, w: *Polska filozofia analityczna. W kręgu Szkoły Lwowsko-Warszawskiej*, red. R. Jadczyk, W. Tyburski, R. Wiśniewski, Toruń: Wydawnictwo Uniwersytetu Mikołaja Kopernika 1999, s. 145–161.

⁸ T. Rzepa, *Myśl i praca Kazimierza Twardowskiego „około” polskiej psychologii*, „Przegląd Psychologiczny” 14(2001), nr 1, s. 133–149. Na paradoksalną z dzisiejszej perspektywy ostrożność w wykorzystaniu nowoczesnej logiki w uprawianiu filozofii głównych przedstawicieli szkoły lwowsko-warszawskiej wskazuje ks. Andrzej Maryniarczyk, *Trudne związki logiki z metafizyką*, w: *Logika*, red. S. Janeczek, M. Tkaczyk, A. Starościc, Lublin 2018, s. 9–32 [Seria „Dydaktyka Filozofii”, t. 8]. Por. podobne uwagi filozofa bliskiego kulturze filozoficznej szkoły lwowsko-warszawskiej: R. Kleszcz, *Władysław Tatarkiewicz. Uwagi metafizyczne*, „Zagadnienia Naukoznawstwa” 2017, nr 1(211), s. 29–48.

⁹ K. Twardowski, *Psychologia myślenia*, „Filozofia Nauki” 1993, nr 1/4, s. 127–149.

¹⁰ Por. J. Czerny, *Kazimierz Twardowski – współtwórca brentanowskiego programu filozofii*, Wrocław: Zakład Narodowy im. Ossolińskich 1990.

¹¹ Zob. np. D. Ślęczek-Czakon, *Myśl etyczna w szkole lwowsko-warszawskiej*, „Folia Philosophica” 5(1988), s. 87–104.

¹² Lapidarnie stwierdza Jan Woleński, Twardowski „uważał że filozofia jest nauką, a jej metoda nie różni się od tej, jaką stosują nauki przyrodnicze [...] podzielał przekonanie pozytywistów,

skłonni wskazywać tylko na trudności jakie dostrzegał Twardowski w praktycznym urzeczywistnieniu rygorystycznego odróżniania filozofii od światopoglądu (przy założeniu, że światopoglądowe odniesienia metafizyki są „nienaukowe”), stąd podkreślają „ostrożność, z jaką Twardowski i jego uczniowie wypowiadali się w kwestiach światopoglądowych”¹³. Trudno jednak nie zauważyć przejawów nietolerancji religijnej tego środowiska, różnej od deklaracji programowych, co właściwe było samemu Twardowskiemu¹⁴. Wydaje się, że podobna niechęć do religii była właściwa Ajdukiewiczowi, który zdradzał przed wojną co najmniej ogromny antyklerykalizm, zmodyfikowany podczas okupacji sowieckiej¹⁵, a przede wszyst-

że wielkie konstrukcje wykraczają poza fakty i jako takie nie należą do nauki, a ich podejmowanie określał jako metafizycyzm. Z drugiej strony Twardowski nie wykluczał konkretnych problemów metafizycznych z dziedziny nauki [...] Prowadziło to do traktowania filozofii raczej jako zbioru problemów niż dyscypliny fundamentalnej czy najogólniejszej. Stosownie do tego filozofia była kompleksem dyscyplin, a nie jakąś z góry określoną dziedziną o takim, a nie innym przedmiocie lub stosującą taką czy inną metodę. Dyscypliny filozoficzne obejmują mianowicie logikę, teorię poznania, psychologię, etykę i estetykę, a na koniec metafizykę jako syntezę tego, co wiemy skądinąd. Twardowski nie dezawuował kwestii światopoglądowych, ale uważał że podlegają one ocenie ze strony nauki. Sam był np. deistą, ale tego rodzaju kwestie, wkraczające w tradycyjnie rozumianą metafizykę, uważał za sprawę osobistych decyzji. Domagał się odgraniczenia filozofii jako nauki od metafizyki, światopoglądu i ideologii”. J. Woleński, *Szkoła lwowsko-warszawska*, w: J. Skoczyński, J. Woleński, *Historia filozofii polskiej*, Kraków: Wydawnictwo WAM 2010, s. 409–410. Ta metafizyczna postawa nie przesądza o osobistej, ogromnie skomplikowanej jednak, religijności Twardowskiego, który „po długim okresie praktyk religijnych odszedł od nich zupełnie”, a „w stosunku do Kościoła był pełen surowej rezerwy, jeśli nie niechęci”. S. Swieżawski, *Wielki przełom*, Lublin: Redakcja Wydawnictw KUL 1989, s. 92. Por. A. Brożek, *Kazimierz Twardowski w Wiedniu*, Warszawa: Semper 2010.

¹³ J. Woleński, *Filozoficzna szkoła lwowsko-warszawska*, Warszawa: PWN 1985, s. 38-40, 307. Nic dziwnego, że taki charakter miało nawet środowisko studentów Twardowskiego, które „hołdowało światopoglądowi marksistowskiemu”, albo „racjonalizmowi o zabarwieniu sceptycznym lub neopozytywistycznym”, stąd wspominający swe studia lwowskie Stefan Swieżawski był „chyba jedynym wierzącym i praktykującym, a zarazem nie kryjącym się z tym katolikiem”, czuł się tam „jakby na marginesie i «poza nawiasem»”. S. Swieżawski, *Wielki przełom*, s. 100.

¹⁴ K. Twardowski wypowiadając się o Stefanie Swieżawskim, przyszłym wybitnym kulowskim historyku filozofii, stwierdzał bez ogródek: „M.in. ks. Kanonik Badeni zagadnął mnie o szansach uzyskania w tutejszym Uniwersytecie katedry filozofii przez Stefana Swieżawskiego, b. ucznia mojego, który kończył swe studia pod Kazikiem [Kazimierzem Ajdukiewiczem – SJ], a teraz bawił przez rok w Paryżu. Odpowiedziałem, że uważam wprawdzie Swieżawskiego za człowieka inteligentnego, ale że na profesora filozofii brak mu dostatecznego stopnia tego, co Niemcy nazywają Scharfsinn, brak mu dostatecznego ostrza umysłowego... Kandydaturę Świeżawskiego do katedry uważam także dlatego za niedopuszczalną, że Swieżawski jest praktykującym katolikiem”. K. Twardowski, *Dzienniki, cz. 2: 1928-1936*, red. R. Jadczyk, Toruń: Wydawnictwo Adam Marszałek 1997, s. 348-349.

¹⁵ Swieżawski przypominając przedwojenny „dość radykalny antyklerykalizm Ajdukiewicza, który zwykł mawiać „że Bóg jest, wydaje mi się niemalże pewne; że Chrystus jest Bogiem i człowiekiem zarazem, tego zupełnie nie rozumiem; pewien natomiast jestem, że Kościół to instytucja diabelska”, nie zapomni jednak dodać, iż pomimo „jak gdyby niechęci i pogardy” do „racjonalnego

kim Tadeuszowi Kotarbińskiemu, który już w międzywojniu chciał likwidować uniwersyteckie wydziały teologiczne¹⁶. Co więcej, ugruntowana na nauce naturalistyczna filozofia podejmująca problematykę wielkich pytań światopoglądowych – jak Kotarbiński twierdził na zjeździe filozoficznym w 1938 r. – miała zastępować u ludzi wykształconych religię¹⁷. W takim laickim kontekście ideowym mogła się zrodzić – choćby ignorowana przez środowisko lwowskich filozofów, a ceniona w perspektywie dzisiejszych psychologiczno-socjologizujących tendencji w filozofii nauki, np. w sensie „stylów naukowych” – wizja Ludwika Flecka

rozumienia” kwestii religijnych. Wskazywał także, że „pobudzały one jego ciekawość i chęć wniknięcia w sferę rzeczywistości zanurzoną w tajemnicę” oraz potrafił docenić konsekwencję w urzeczywistnieniu zasad religijnych w praktyce życiowej (S. Swieżawski, *Wielki przełom*, s. 287). Stąd też Swieżawski zachował wobec Ajdukiewicza, promotora jego doktoratu, a następnie opiekuna na Uniwersytecie Adama Mickiewicza w Poznaniu, gdzie w styczniu 1946 r. odbyła się jego kolokwium habilitacyjne, który skłonił również Swieżawskiego do podjęcia pracy na KUL – podobnie jak do Twardowskiego, w którego proseminarium i seminarium uczestniczył – „prawdziwą wdzięczność”, bo byli to „znakomici pedagogowie”. S. Swieżawski, *Moja droga poszukiwania prawdy*, w: tenże, *Istnienie i tajemnica*, Lublin: Redakcja Wydawnictw KUL 1993, s. 5. Por. W. Brzeziński, *Stefana Swieżawskiego ideał (kształcenia i wychowania) historyka filozofii i jego związki ze Szkołą Lwowsko-Warszawską i jej ideałami*, „Przegląd Pedagogiczny” 2014, nr 1, s. 141–150.

¹⁶ T. Kotarbiński, *Funkcje społeczne szkoły wyższej*, w: tenże, *Wybór pism*, t. 2: *Myśli o myśleniu*, Warszawa: PWN 1958, s. 483. Cóż dziwnego, że we wspomnieniu pośmiertnym pisał bp lubelski Marian Fulman, wielki kanclerz KUL: „Wywalczywszy tymczasową koncesję od rządu na uniwersytet we wrześniu 1918 r., zjechał do Lublina i rozpoczął skrzętną pracę od uzyskania od Austriaków opuszczenia części gmachu seminaryjskiego. Pieniądze zaczęły spadać, trzeba ich było coraz więcej. Nieraz było bardzo krucho z funduszami. Brak było ludzi, brak pomocników, uprzedzenia nawet u katolików do katolickiego charakteru uniwersytetu, zawiść państwowych uniwersytetów galicyjskich, tępe głowy w ministerstwie nie mogły pojąć idei wolnego uniwersytetu, znikąd żadnej pomocy. Na barkach tego jednego człowieka spoczywało budowanie wszechniczy na miejscu, torowanie jej drogi u sfer rządowych, zwalczanie mafostek, walka na zjeździe urzędowym przedstawicieli uniwersytetów, szczególnie ujadanie się z takim fanatykiem osławionym niewiary jak prof. [Kazimierz] Twardowski ze Lwowa, a jednak ten człowiek wychodził wszędzie zwycięsko i szedł ze swą uczelnią naprzód, w górę”. M. Fulman, *Śp. ks. rektor Idzi Radziszewski – ozdoba i pochodnia kleru polskiego*, w: *Rektorowi KUL*, s. 149.

¹⁷ „Zdaniem prof. Kotarbińskiego do żywotnych zdań filozofii należy kształtowanie pewnych poglądów na świat tego typu jakie dają religie lub syntezy zastępujące religie ludziom naukowo wykształconym”. By nie zagubić zróżnicowania występującego w kręgu przedwojennych polskich filozofów, nie można nie przywołać opinii Marii Ossowskiej, przypominającej wypowiedź Kotarbińskiego: „za jasne wypowiedzenie w odczycie swego stosunku do religii czekały prof. Kotarbińskiego w toku dyskusji gorzkie słowa od jednych, niekończące się, rześiste oklaski od drugich”. M. Ossowska, *Sprawozdanie z III Polskiego Zjazdu Filozoficznego*, w: M. Ossowska, *O człowieku, moralności i nauce. Miscellanea*, red. M. Ofierska, M. Smola, Warszawa: PWN 1983, s. 312–313. Cyt. za: M. Rembierz, *Religia i teologia jako kontekst uprawiania filozofii*, „Filozofia Chrześcijańska” 5(2008), s. 128. Por. tenże, *Czy filozof powinien być tolerancyjny? Zagadnienie tolerancji w refleksji metafizycznej*, „Świat i Słowo” 2009, nr 1(12), s. 113–132.

demokratycznego kolektywu naukowców, opozycyjnego wobec kolektywów zdradzających autorytaryzm, którym bliskie miały być kolektywy religijne¹⁸.

Cóż więc dziwnego, że tak jak na innych uczelniach, na KUL – który musiał udowodniać stale, że jest takim samym ośrodkiem naukowym jak uczelnie państwowe, by zyskać w roku 1938 pełnię praw akademickich (co poprzedziły mozolne zabiegi o uzyskanie w międzyczasie uprawnień do nadawania magisterium na wszystkich kierunkach studiów, w tym w ramach „grupy filozoficznej”, jako synonimu dzisiejszego Instytutu) – działały tylko dwie katedry filozoficzne: zorientowanej epistemologicznie psychologii i filozofii, faktycznie historii filozofii, stanowiącej minimalistyczny *Ersatz* filozofii systematycznej, naturalnie przy zachowaniu logiki powiązanej podówczas ściśle, nawet w szkole warszawskiej, z filozofią¹⁹. Podążając jednak za ideą odnowy filozofii chrześcijańskiej postulowanej przez encyklikę *Aeterni Patris* pap. Leona XIII²⁰, wpisanej w ówczesny kontekst kulturowo-społeczny, filozofia wczesnego KUL odbiegała przecież od ducha filozofii uprawianej na państwowych wydziałach filozoficznych, była natomiast bliska filozofii wykładanej w ramach państwowych wydziałów teologicznych. Najogólniej mówiąc odwoływała się krytycznie do osiągnięć maksymalistycznej filozofii klasycznej, arystotelesowsko-tomistycznej, a jednocześnie ostrożnie wykorzystywała dorobek filozofii nowożytnej oraz nowożytnej nauki, dbając o sformułowanie racjonalnych podstaw światopoglądu chrześcijańskiego. Najbliższy jej był duch tomizmu lowańskiego, stąd też nieprzypadkowo z inicjatywy założyciela KUL wydano, pod egidą mającego ogólnopolski charakter „Przeglądu Filozoficznego”, szereg polskich przekładów podręczników autorstwa Désiré Merciera, założyciela Instytutu Filozoficznego w Lowanium, który był promotorem doktoratu założyciela KUL²¹. Ten jeden z najbardziej wpływowych nurtów tomizmu był tak

¹⁸ Zob. P. Jarnicki, *Antytotalitarne motywy twórczości Ludwika Flecka*, w: *Nauka w kontekście wzorców kultury*, red. B. Płonka-Syroka, A. Kaźmierczak, Warszawa: Wydawnictwo DiG 2011, s. 91–102. Por. W. Sady, *Ludwik Fleck o powstawaniu i rozwoju faktów naukowych*, w: tenże, *Spór o racjonalność naukową. Od Poincarégo do Laudana*, Toruń: Wydawnictwo Naukowe UMK 2013², s. 207–247.

¹⁹ A. Jedynek, *Początki szkoły lwowsko-warszawskiej*, „Galicja. Studia i Materiały” 2016, nr 2, s. 168–194. Syntetycznie na temat logiki w szkole lwowsko-warszawskiej np. J.J. Jadacki, *Dzieje logiki polskiej*, w: *Logika*, red. S. Janeczek, M. Tkaczyk, A. Starościc, Lublin: Wydawnictwo KUL 2018, [seria „Dydaktyka Filozofii”, t. 8], s. 98–128.

²⁰ Zob. B. Dembowski, *Encyklika „Aeterni Patris” w Polsce*, w: *Studia z dziejów myśli św. Tomasza z Akwinu*, red. S. Swieżawski, J. Czerkawski, Lublin: Towarzystwo Naukowe KUL 1978, s. 315–333. Por. E. Morawiec, P. Mazanka, *Kierunki odnowy metafizyki klasycznej nurtu tomistycznego*, w: *Metafizyka*, red. S. Janeczek, A. Starościc, Lublin: Wydawnictwo KUL 2017, s. 241–274. [Seria „Dydaktyka Filozofii”, t. 6].

²¹ Wgląd w specyfikę dydaktyki środowiska lowańskiego daje podręcznik *Traité élémentaire de philosophie à l'usage des classes*, Louvain: Institut Supérieur de Philosophie 1911, obejmujący

dalece otwarty na osiągnięcia filozofii i nauki nowożytnej²², że „tradycyjni” tomiści posądza go nawet o zagubienie idei Leona XIII zachęcającego do podążania drogą św. Tomasza z Akwinu (*Ite ad Thomam*)²³. Nurt ten był bliski nowożytnej filozofii podmiotu w punkcie wyjścia analiz filozoficznych, jednakże usiłował przekroczyć płynące z niego niebezpieczeństwo idealizmu, nie tylko jednak w wydaniu Immanuela Kanta, ale też jego konsekwencje ujawniające się w fenomenalizmie pozytywizmu, prowadząc do agnostycyzmu, choćby zarzut idealizmu stawiany byłby samemu Mercierowi²⁴. Nic dziwnego, że w tym typie filozofowania istotną rolę odgrywała psychologia, ale wykorzystująca badania fizjologiczne, także w celu przezwyciężenia kantowskiego aprioryzmu w kierunku realizmu umiarkowanego, traktując w duchu fizjologicznej wersji neokantyzmu o zmysłach przestrzeni i czasu²⁵. Umacniało to splot tradycyjnej psychologii filozoficznej z opartą na fizjologii psychologią eksperymentalną, przy czym w pierwszym wymiarze ujawniało się niewątpliwie zacięcie epistemologiczne oraz wykorzystanie wyrazistej metafizyki człowieka.

Nie można bowiem zapominać, że Radziszewski-psycholog był nade wszystko filozofem, co przyznają w pewnej mierze nawet historycy psychologii, traktujący założyciela KUL jako psychologa, który uprawia jednak tę dyscyplinę w łączności z filozofią, stąd włączają do psychologii np. rozważania należące do filozofii

w t. 1: wstęp do filozofii (Désiré F.F.J. Mercier), kosmologię (Désiré Nys), psychologię, kryteriologię i metafizykę ogólną, czyli ontologię (D. Mercier), a w tomie t. 2: teodyceę, logikę (D. Mercier), filozofię moralną (A. Arendt), prawo naturalne (Jean Halleux), historię filozofii (Maurice De Wulf), słownik filozoficzny (G. Simons) oraz „Thèses résumant les principales doctrines philosophiques contenues dans les deux volumes”. Zob. łatwiej dostępny dzisiaj przekład angielski tego ujęcia: *A manual of modern scholastic philosophy*, t. 1: *Cosmology, psychology, epistemology (criteriology), general metaphysics (ontology)*; t. 2: *Natural theology (theodicy), logic, ethics, history of philosophy*, tłum. T.L. Parker, S.A. Parker; wstęp P. Coffey, Lexington: Forgotten Books 2015.

²² Słusznie w tym przypadku Aleksander Bańka przytacza wyrazistą opinię współpracownika Merciera Léona Noëla, który pisał: „Metoda neoscholastycyzmu została streszczona w następującej formule: rozważane problemy są problemami dzisiejszymi, a rozwiązania owych problemów poszukuje się w zasadach tradycyjnych, przemysłanych w perspektywie współczesności”, L. Noël, *Le réalisme immédiat*, Louvain: Éditions de l’Institut supérieur de philosophie 1938, s. 268. Cyt. za A.R. Bańka, *Désiré Merciera ogólna teoria pewności*, Katowice: Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego 2008, s. 76, przyp. 254.

²³ A.R. Bańka, *Désiré Merciera ogólna teoria pewności*, Katowice: Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego 2008, paragraf „1.5. Etapy rozwoju metody szkoły łowańskiej” i „1.6. Program i metoda szkoły łowańskiej w świetle planów Leona XIII”, s. 51–76. Por. A.R. Bańka, *Désiré Mercier (1851–1926) u źródeł neoscholastyki*, Katowice: Wydawnictwo Emmanuel 2013.

²⁴ Zob. A.R. Bańka, *Désiré Merciera ogólna teoria pewności*, paragraf „4.3.2. Stosunek do Kanta w perspektywie nowożytnej filozofii”, s. 255–263. Zarzuty wobec Merciera zob. tamże, s. 125 nn.

²⁵ I.B. Radziszewski, *Credo nowożytnego fizjologa*, w: I.B. Radziszewski, *Pisma*, red. S. Janeček, M. Maciołek, R. Charzyński, Lublin: Wydawnictwo KUL 2009, s. 274–280.

religii w kwestii genezy religii²⁶. Nie można jednak zapomnieć, że założyciel KUL opublikował z zakresu psychologii tylko kilkustronicowe sprawozdania z Pierwszego Zjazdu Neurologów, Psychiatrów i Psychologów Polskich, który odbył się w październiku 1909 r. w Warszawie²⁷, oraz notkę recenzyjną na temat tomu będącego pokłosiem tej konferencji²⁸. Na ten filozoficzny aspekt psychologii zwracał uwagę sam Mercier, który przedstawiając genezę psychologii współczesnej stwierdzał fakt „porzucenia” (czy „zdyskredytowania”) przez nią metafizyki tak dalece, że tradycyjna psychologia racjonalna, stanowiąca integralną antropologię – analizującą całą ludzką aktywność i jej źródła, w sensie duchowo-cielesnego *compositum*, w szczególności substancjalnego „ja” – przekształciła się w psychologię ograniczającą się do analizy fenomenalistycznie pojętej świadomości. Mercier, mimo że ukazuje szeroko francuski spirytualizm i pozytywizm oraz eksperymentalizm i psychofizykę ówczesnej psychologii niemieckiej, to ceni dalej nade wszystko psychologię ugruntowaną na tradycji arystotelesowsko-tomistycznej, przytaczając liczne przykłady jej współczesnej żywotności. Jej tezy postuluje traktować w kategoriach filozoficznego fundamentu, który umożliwi następnie ubogacenie bez lęku rozwiązań wypracowanych przez ten nurt o nowsze osiągnięcia²⁹. Nawet jeśli będzie uprawiał psychologię jako „filozofię duszy”, to przecież nie w wąskim sensie kartezjańskim, ale traktując duszę jako źródło wszelkich ludzkich procesów życiowych („pierwsza zasada życia u istot żyjących”), a więc w duchu arystotelesowskim. Przedmiotem psychologii powinien być „człowiek *cały*”, tj., rozpatrywany we wszystkich przejawach swego życia”, a nie tylko „*zjawiska świadomości*”³⁰. Cóż więc dziwnego, że rozważania psychologiczne zaczyna Mercier od analizy „natury życia”, w tym jego źródła, a następnie omawia naturę „życia czuciowego, czyli zwierzęcego”, w co włącza nie tylko zagadnienia instynktu, odruchów („ruch samorzutny”), ale także wyobraźni, zawsze jednak pamiętając o podmiocie tych aktów. Są to rozważania obszernie, bo obejmują 400 z niecałych 750 stron wcale obszernego ujęcia. Dopiero po nich następuje analiza „życia umysłowego, czyli rozumowego”, w co włącza nie tylko analizę myśli i inteligencji,

²⁶ A. Biela, *Nieznane karty z historii psychologii Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego*, „Przegląd Psychologiczny” 53(2010), s. 304–308. Por. tenże, *Idzi Radziszewski. Charyzmatyczny psycholog*. Lublin: Wydawnictwo KUL 2018.

²⁷ *Pierwszy Zjazd Neurologów, Psychiatrów i Psychologów Polskich w Warszawie*, w: I.B. Radziszewski, *Pisma*, s. 501–511.

²⁸ *Prace I. Zjazdu Neurologów, Psychiatrów i Psychologów Polskich, odbytego w Warszawie 11, 12, 13 października 1909 r.*, w: I.B. Radziszewski, *Pisma*, s. 527–528.

²⁹ D.J. Mercier, *Historia psychologii nowożytnej*, tłum. W. Kosiakiewicz, Warszawa: „Przegląd Filozoficzny” 1900, s. 102–103; por. wstęp Merciera do wydania polskiego i równie lapidarne zakończenie oraz krótki rozdział IV „Psychologia i antropologia”.

³⁰ D.J. Mercier, *Psychologia*, tłum. A. Krasnowolski, Warszawa: „Przegląd Filozoficzny” 1901, s. 5–6.

ale też „chcienie i wolę”, by pokazać następnie swoistość człowieka wobec świata zwierząt, oraz duchowość i nieśmiertelność duszy, nawet jej genezę, a w tej perspektywie i „przeznaczenie człowieka”, co było zawsze przedmiotem antropologii chrześcijańskiej.

Konsekwentnym wyrazem tej postawy jest rękopiśmienny skrypt Radziszewskiego, świetne pod względem dydaktycznym ujęcie, strukturalnie odpowiadające podręcznikowi Merciera, ale ujęte bardziej podręcznikowo (eksplikatywno-porządkujący styl wykładu), i bardziej praktyczne w treści, choć wcale obszerne (348 stron formatu zeszytowego). Także zdaniem Radziszewskiego psychologia „bada duszę ludzką” w aspekcie jej „przejawów świadomych i nieświadomych, zarówno w wewnętrznych, jak i zewnętrznych odruchach”³¹. Nic dziwnego, że postuluje operowanie „metodą mieszaną”, a więc „doświadczalną i racjonalną”³², czyli także metodami eksperymentalnymi i właściwymi biologii. W wykorzystaniu osiągnięć współczesnej psychologii należy jednak unikać „jednostronności, wyłączności i krańcowości tych badań i wniosków”³³. Jeśli więc zajęcia z psychologii były obowiązkowe na wszystkich wydziałach KUL to z racji ideowych, ukazywały integralną wizję człowieka oraz dostarczały niewątpliwie narzędzi do osobistego rozwoju, a więc pozostawały w służbie wychowania.

Tłumaczy to znaczenie jakie założyciel KUL przyznawał epistemologii, uprawianej także w duchu Merciera, który łączył obydwie te dyscypliny nakazując „obserwację faktów poznania pod formalną postacią ich pewności”, zaznaczając, że „pewność jest niejaki stanem zdolności poznawczej, i jej racja ostatnia znajdować się musi w naturze duszy ludzkiej”³⁴. Jeśli zaś wyróżnia się kryteriologię jako osobną dyscyplinę filozoficzną to pod wpływem dokonań Kartezjusza, krytycyzmu Kanta, a następnie pozytywizmu czy różnych form woluntaryzmu³⁵. Nie inaczej Radziszewski, który w wykładach kreślił wizję kryteriologii formułowanej w aspekcie analizy pewności ludzkiego poznania³⁶. W odróżnieniu jednak od prawdziwego traktatu epistemologicznego jakim było dojrzałe dzieło Merciera, założyciel KUL w lapidarnym, nasyconym analizami historycznymi skrypcie po-

³¹ *Psychologia. Notatki z wykładów ks. Rekt. I. Radziszewskiego*, Lublin 1922 (ss. 348 formatu zeszytowego; litografia – rkps; Biblioteka Uniwersytecka KUL), s. 1.

³² Tamże, s. 8.

³³ Tamże, s. 20.

³⁴ D.J. Mercier, *Kryteriologia czyli traktat o pewności*, tłum. Przeł. W. Kosiakiewicz, A. Krasnowolski. Warszawa: „Przegląd Filozoficzny” 1901, s. 5.

³⁵ Tamże, s. 5–6.

³⁶ *Kryteriologia*, Lublin ok. 1920 (ss. 173 – litografia, w części mps, w części rkps; Biblioteka Uniwersytecka KUL). Por. rękopiśmienny skrypt Radziszewskiego: *Notatki z filozofii systematycznej*, b.m.d. (ss. 43, rkps – litografia; Biblioteka Uniwersytecka KUL), który także podejmuje wątki epistemologiczne. Por. J. Iwanicki, *Problematyka filozoficzna w ciągu ostatniego 50-lecia w Polsce*, „Ateneum Kapłańskie” 51(1959), nr 58, s. 261–267.

dejmuje zagadnienia należące do psychologii poznania, logiki ogólnej i metodologii nauk, dbając o użyteczność wykładu w praktyce uniwersyteckiej; ukazując bogactwo ludzkich metod poznawczych i niebezpieczeństwo pobłądzenia, a więc w sensie dzisiejszego kształtowania kultury logicznej³⁷.

Nie wchodząc w bliższą analizę dalszych rozwiązań z zakresu psychologii i kryteriologii właściwej przedwojennej filozofii na KUL³⁸ – skądinąd wcale cennych zwłaszcza w odniesieniu do dokonań ks. Józefa Pastuszki, antropologa³⁹ i psychologa⁴⁰ oraz filozofa religii⁴¹, ale także historyka filozofii współczesnej⁴², a przy tym wnikliwego obserwatora ówczesnych przemian kulturowo-społecznych, krytyka hitleryzmu⁴³ i komunizmu⁴⁴, powojennego organizatora Wydziału Filozofii Chrześcijańskiej na KUL – co wymagałoby obszerniejszego potraktowania⁴⁵,

³⁷ Zob. np. *Logika, cz. 2: Kultura logiczna*, red. S. Janeczek, M. Tkaczyk, A. Starościc, Lublin: Wydawnictwo KUL 2018 [seria: „Dydaktyka Filozofii”, t. 8].

³⁸ S. Janeczek, *Filozofia na KUL. Nurty – osoby – idee*, Lublin: Redakcja Wydawnictw KUL 1998, s. 33-48.

³⁹ J. Pastuszka, *Niematerialność duszy ludzkiej u św. Augustyna. Studium filozoficzne*, Lublin: Towarzystwo Wiedzy Chrześcijańskiej 1930; tenże, *Dusza ludzka. Jej istnienie i natura*, Lublin: Towarzystwo Naukowe KUL 1957.

⁴⁰ Tenże, *Psychologia indywidualna. Studium krytyczne*, Lublin: Towarzystwo Naukowe KUL 1938; tenże, *Psychologia ogólna*, t. 1-2, Lublin: Towarzystwo Naukowe KUL 1946, 1957², 1961³; tenże, *Charakter człowieka. Struktura, typologia, diagnostyka psychologiczna*, Lublin: Towarzystwo Naukowe KUL 1959, 1962².

⁴¹ Tenże, *Filozofia religii*, w: *Zarys filozofii. Praca zbiorowa*, t. 2, Lublin: Towarzystwo Wiedzy Chrześcijańskiej 1929, s. 99-160; tenże, *Współczesne kierunki w filozofii religii*, Warszawa: Księgarnia św. Wojciecha 1932; tenże, *Kryzys kultury a religia. Szkice filozoficzno-religijne*, Warszawa: Gebetner i Wolff 1932; tenże, *Filozofia a religia. Ich psychologiczna geneza i wzajemne oddziaływanie*, Lublin: Towarzystwo Naukowe KUL 1949.

⁴² Tenże, *Filozofia współczesna*, t. 1-2, Warszawa: Gebetner i Wolff 1934-1936.

⁴³ Tenże, *Filozofia i społeczne idee A. Hitlera (Rasizm)*, „Ateneum Kapłańskie” 23(1937), t. 40, s. 329-344, 441-453; 24(1938), t. 41, s. 23-37; toż Lublin: Uniwersytet 1938; tenże, *Rasizm jako światopogląd*, „Ruch Katolicki” 9(1939), s. 101-116, 156-172; toż Poznań: Naczelny Instytut Akcji Katolickiej 1939.

⁴⁴ Tenże, *Z filozofii i psychologii komunizmu*, Lublin: Drukarnia „Narodowa” Leona Milarskiego 1938.

⁴⁵ Zob. zwłaszcza programowy artykuł *Trwałe wartości filozofii chrześcijańskiej na tle nowoczesnych prądów filozoficznych*, „Roczniki Filozoficzne” 1(1948), s. 1-41. Por. Z. Chlewiński, *Ks. J. Pastuszka: szkic biograficzny (1987-1989)*, „Zeszyty Naukowe KUL” 33(1990), nr 1-4 (129-132), s. 51-60; H.I. Szumił, *Bibliografia podmiotowa i przedmiotowa ks. prof. Józefa Pastuszki*, w: tamże, s. 61-85; S. Kowalczyk, *Filozofia w piśmiennictwie ks. Prof. Józefa Pastuszki*, w: tamże, s. 95-115; Z. Uchnast, *Ks. prof. Józefa Pastuszki koncepcja psychologii jako nauki*, tamże, s. 117-125; W. Prężyna, *Religijny wymiar człowieka w ujęciu ks. prof. Józefa Pastuszki*, tamże, s. 127-137; R. Jaworski, *Charakterologia w ujęciu ks. prof. Józefa Pastuszki. Nurt nomotetyczny i idiograficzny*, tamże, s. 139-150; T. Janka, *Józefa Pastuszki koncepcja antropologii filozoficznej*, Poznań: UAM. Wydział Teologiczny. Redakcja Wydawnictw 2004.

a także pomijając dydaktykę użytkowo podówczas traktowanej logiki⁴⁶, trzeba zasignalizować tylko te elementy, które wskazują na integralne traktowanie filozofii w przedwojennym środowisku KUL, mimo wskazanych wyżej jej ograniczeń. Dotyczy to metafizyki, ale przede wszystkim filozofii Boga i religii, kosmologii, a także etyki. W pierwszym przypadku, tylko z rzadka był to wykład kursoryczny, niekiedy metafizyka ujmowana była w aspekcie historycznym, a przede wszystkim funkcjonowała jako baza dla wszystkich dyscyplin filozoficznych. Natomiast wprost i szerzej traktowano filozofię Boga i religii. W obu przypadkach ujęcia Radziszewskiego są wyrazem ciągłości w aspekcie integralnie pojętej filozofii, choć uprawianej w określonej kulturze filozoficznej, stąd polemizuje on z elementami zagrażającymi światopoglądowi chrześcijańskiemu⁴⁷. W monograficznym, choć tylko skryptowym ujęciu filozofii Boga, założyciel KUL, odwołując się do bogatej literatury przedmiotu, zwłaszcza w języku francuskim i niemieckim, krytykuje rozmaite formy agnostycyzmu i fideizmu, zrozumiałe w kontekście aktualnej podówczas krytyki modernizmu ocenianego jako przejaw irracjonalizmu, ale potrafi docenić aspektywnie bliskie przecież temu stylowi myślenia, takie nowe dokonania jak pragmatyzm czy filozofia życia (Henri Bergson, Maurice Blondel). Podobnie też w duchu tomizmu lowańskiego wykorzystuje wyniki współczesnych nauk przyrodniczych. Jednak ujęcie to jest tematycznie dużo węższe niż odnośne opracowanie Merciera, prezentującego integralny wykład tej dyscypliny (istnienie Boga, Jego natura i relacja ze światem). Radziszewski bowiem – zapewne dlatego, że jest to część pierwsza wykładu – podejmuje tylko zagadnienie możliwości poznania istnienia Boga, krytykując m.in. wspomniane rozmaite formy agnostycyzmu czy fideizmu, a następnie omawia różne formy uzasadnienia tezy o egzystencji Boga⁴⁸.

⁴⁶ Brak instytucjonalnego zaplecza w postaci specjalistycznej katedry sprawił, że w zakresie logiki, tak intensywnie rozwijanej w międzywojennej Polsce, także w zakresie jej wykorzystania przez filozofię chrześcijańską (tzw. Koło Krakowskie), na KUL przeważało podejście usługowe w zakresie krzewienia właściwej kultury logicznej, a elementy twórcze ujawniły się jedynie w zakresie historii logiki, uprawianej przez lowańczyka ks. Stanisława Domińczaka, który jednak przeniósł się z czasem do Wilna, a następnie do Francji. Zob. S. Janeczek, *Filozofia na KUL*, s. 31–33. Por. Z. Wolak, *Zarys historii Koła Krakowskiego*, w: *Logika i metafizyka*, red. Z. Wolak, Tarnów: Biblios; Kraków: OBI 1995, s. 79–84; tenże, *Naukowa filozofia Koła Krakowskiego*, „Zagadnienia Filozoficzne w Nauce” 2005, nr 36, s. 97–122.

⁴⁷ Nieprzypadkowo idea filozofii dookreślonej wprost jako „chrześcijańska” stała się aktualna dopiero w XVIII w., ale nie na zasadzie totalnej kontestacji nowożytnej kultury, lecz krytycznego uczestnictwa w tej kulturze. Por. S. Janeczek, *Koncepcja „filozofii chrześcijańskiej” w pismach polskich pijarów w okresie oświecenia. Uwagi metodologiczno-historyczne*, w: tenże, *Komisja Edukacji Narodowej. Studia i szkice z dziejów polskiej kultury filozoficznej*, red. A. Starościc, Lublin: Towarzystwo Naukowe KUL 2018, s. 115–147.

⁴⁸ Rękopiśmienne skrypty Radziszewskiego w Bibliotece Uniwersyteckiej KUL: *Praelectiones Theodicaeae quas ad modum commentarii in sancti Thomae Aquinatis Summam Theologicam (I q.*

Nie w inny krąg kultury filozoficznej z ich wyzwaniem filozoficzno-światopoglądowymi wpisują się analizy ks. Radziszewskiego z zakresu filozofii religii, począwszy od doktoratu lowańskiego *De ideae religionis genesi in evolutionismo Darvino-Spenceriano*⁴⁹, a zwłaszcza w najpoważniejszej opublikowanej rozprawie *Geneza religii w świetle nauki i filozofii*⁵⁰. Choć rozważania te są wyraźnie sformułowane w duchu polemicznym, to przecież nie ograniczają się do prostej apologetyki, czego zdają się unikać także dominujące dokonania polskiej neoscholastyki przedwojennej, jak zasadnie przekonuje ks. Rafał Charzyński⁵¹. Traktując religię jako zjawisko powszechne i trwałe w dziejach kultury, ks. Radziszewski krytykował wpływowe podówczas idee ewolucjonizmu religijnego, w czym widział formę ekstrapolacji idei naukowej na grunt filozofii. Rzetelna filozofia religii musi być natomiast integralnym elementem całościowo zakreślonego systemu filozoficznego, przede wszystkim zakłada ugruntowanie w integralnej wizji człowieka, który jako istota rozumna jest w stanie odkryć Boga jako osobę, co uzasadnia Jego kult, co przypomina współczesne analizy wychodzące z kręgu maksymalistycznie ujętej wizji tej dyscypliny uprawianej na KUL⁵².

2-26, 44-46, 103-15) in R.C. *Ecclesiastica Academia Petropolitana Rector Aegidius Radziszewski habebat* (ss. 432 rękopiśmienna litografia; tom pierwszy obejmuje wykład w roku akademickim 1917/18). Oprócz tego w bibliotece tej znajduje się tom – tożsamy treściowo z wymienionym wyżej, poza różnicami natury językowej – niekompletnego wykładu wymienionej wcześniej publikacji: *Epitome praelectionum Theodicaeae quas ad modum Thomae Aquinatis Summam Theologicam* (Iq. 2-26, 44-46, 103-105) in R.-G. *Ecclesiastica Academia Petropolitana Rector Aegidius Radziszewski habebat* (rkps – litografia).

⁴⁹ I.B. Radziszewski, *Geneza idei religii w ewolucjonizmie Darwina i Spencera*, na podstawie tłumaczenia W. Świdra wydał i wstępem opatrzył M. M. Maciołek, Lublin: Wydawnictwo KUL 2012.

⁵⁰ W: I.B. Radziszewski, *Pisma*, s. 81-238.

⁵¹ R. Charzyński, *Problem polemiczno-apologetycznego charakteru neoscholastyki polskiej*, Lublin: Wydawnictwo KUL 2016. Zob. odmienną opinię Aleksandra R. Bańki, który jednak podkreśla konsekwentne związki Radziszewskiego z ideałami neoscholastyki lowańskiej ukierunkowanej na twórczą obecność tego typu filozofii we współczesnej sobie kulturze filozoficznej i naukowej oraz dystansującej się od integrystycznie pojętej idei „filozofii chrześcijańskiej”, w odróżnieniu od tomizmu rzymskiego, podkreślającego znaczenie wierności autentycznemu tomizmowi pogłębianemu przez studia historyczne i związanemu ściśle z teologią. Wg opinii Bańki, Radziszewski „podziwiał nie tylko sam neoscholastyczny [lowański – SJ] program, ale i metodę jego realizacji”. A.R. Bańka, *Polscy neoscholastycy wobec filozoficznego programu Szkoły Lowańskiej*, „Studia z Historii Filozofii Polskiej” 2(2007), s. 103; por. tamże, s. 87-136.

⁵² Por. Z.J. Zdybicka, *Czy człowiek jest homo religiosus?*, „Roczniki Filozoficzne” 37-38(1989-1990), z. 1, s. 252; też, *Klasyczna realistyczna filozofia religii*, w: *Filozofia religii*, red. S. Janeczek, Lublin: Wydawnictwo KUL 2012, s. 139-161 [seria „Dydaktyka Filozofii, t. 2]. Por. też, *Człowiek i religia. Zarys filozofii religii*, Lublin: Towarzystwo Naukowe KUL 1993.

W tym kontekście ujawnia się fundamentalna dla wizji filozofii sformułowanej przez ks. Radziszewskiego idea rozumienia filozofii⁵³ korzystającej ze stale zyskujących na znaczeniu nauk przyrodniczych⁵⁴. Założyciel KUL w duchu pap. Leona XIII ceni filozofię średniowieczną, lecz dystansuje się od integrystycznego modelu tomizmu, przede wszystkim doceniając znaczenie powstania nowożytnej nauki⁵⁵, stąd – w pewnej mierze ahistorycznie – krytykuje tzw. drugą scholastykę, traktowaną jako formę jednoznacznie schyłkową, obciążając ją za niechęć wobec nowożytnej nauki, co pociągnęło „bezpłodność scholastyki i pozbawiło ją cech żywotności”⁵⁶. Bodaj głównym przesłaniem nowej wizji filozofii jest teza o niesprzeczności nauki i wiary, a nawet o ich komplementarności, przy wymogu przestrzegania specyfiki metodologicznej poszczególnych nauk. Naturalnie, analizy założyciela KUL obarczone były uproszczeniami właściwymi ówczesnej metodologii nauk, np. w sposób bliski ujęciu znanego jezuitę Ericha Wasmanna, skądinąd znakomitego biologa, do którego dokonań założyciel KUL chętnie się odwoływał. Wyrażało się to w indukcyjnym traktowaniu doświadczenia przyrodniczego oraz w nieprecyzyjnym utożsamianiu teorii naukowej z hipotezami⁵⁷, co upoważniało lubelskiego filozofa do podkreślania tymczasowości tez nauki, jednak lojalnie dostrzegając elementy zmienne także w teologii. Choć w duchu ówczesnych scjentyzujących tendencji stwierdzał, że prawdziwa filozofia, w odróżnieniu od „czczej, na niczym nie opartej abstrakcji i apriorystycznej metafizyki”, „przenika i zasila wszystkie nauki, a jednocześnie jest ich zwieńczeniem”⁵⁸, to przecież broniąc zasadności wyjaśniania w kategoriach teleologicznych zarzu-

⁵³ Zob. R. Charzyński, *Ks. Idzi Radziszewski jako filozof*, w: *Rektorowi KUL*, s. 85–108; S. Janeczek, *Książd Idzi B. Radziszewski – filozof i założyciel Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego Jana Pawła II*, w: I.B. Radziszewski, *Pisma*, s. 7–21. Por. Z. Pawlak, *Neoscholastyka i formy jej kontynuacji. Studium analityczno-krytyczne twórczości filozofów wrocławskich XX wieku*, Włocławek: Włocławskie Wydawnictwo Diecezjalne 2001, s. 33–100; B. Sądełska, *Twórczość filozoficzna ks. Idziego Radziszewskiego*, Lublin 1997 (mps, Archiwum Uniwersyteckie KUL).

⁵⁴ I.B. Radziszewski, *Teologia a nauki przyrodnicze*, w: tenże, *Pisma*, s. 239–269.

⁵⁵ I.B. Radziszewski, *Odrodzenie filozofii scholastycznej*, w: tenże, *Pisma*, s. 25–80.

⁵⁶ Na temat współczesnej oceny drugiej scholastyki zob. S. Janeczek, *Geneza nowożytnego arystotelizmu chrześcijańskiego*, w: *Oblicza filozofii XVII wieku*, red. S. Janeczek, Lublin: Wydawnictwo KUL 2008, s. 477–512; tenże, *Między nowożytnym arystotelizmem chrześcijańskim a drugą scholastyką. Rozważania o naturze i uwarunkowaniach kategorializacji w historii filozofii*, „Acta Mediaevalia” 18(2005), s. 193–212.

⁵⁷ B.I. Radziszewski, *Teologia a nauki przyrodnicze*, s. 246, 248–249. Zob. uwagi odnośnie do dokonań jezuitę Wasmana, zwłaszcza popularnej pracy *Biologia nowoczesna a teoria rozwoju*, tłum. R. Wierzejski, cz. 1, Warszawa: Biblioteka Dzieł Chrześcijańskich 1913), w cennym artykule Pawła Polaka, ukazującej poziom ówczesnych polemik naukowych i filozoficznych z odniesieniami światopoglądowymi: *Spór wokół teorii ewolucji przed stu laty*, „Zagadnienia Filozoficzne w Nauce” 2007, nr 41, s. 70.

⁵⁸ B.I. Radziszewski, *Credo nowożytnego fizjologa*, w: tenże, *Pisma*, s. 274.

cał 6wczesnemu ewolucjonizmowi ufilozoficznianie nauki, co miało prowadzić do wykorzystania – skądinąd uparcie zwalczanej przez nowożytną naukę – perspektywy celu w odniesieniu do rozwoju przyrody. W istocie, wyniki nauk przyrodniczych mają być bowiem swoistą normą negatywną strzegąc filozofię przed tezami upraszczającymi rzeczywistość, a także – jak głoszą współcześni przedstawiciele filozofowania w kontekście nauki – wyniki tych nauk poszerzają pole badawcze filozofii; co więcej, taka perspektywa jest użyteczna w rozważaniach filozoficzno-światopoglądowych⁵⁹.

Przestrzegając przed ingerencją wiary w badania naukowe i lojalnie wskazując na takie przejawy w nowożytnych dziejach nauki, założyciel KUL zwalczał równocześnie rozpowszechnione próby nieuprawnionych merytorycznie i metodologicznie ekstrapolacji wyników nauk szczegółowych na grunt filozofii. Dotyczyło to w szczególności przyrodoznawstwa i historii kultury. Z tego powodu krytycznie oceniał filozoficznie interpretowany (deterministyczny) ewolucjonizm przyrodniczy i kulturowy⁶⁰, zwłaszcza że ze względu na wspomniany empirystyczno-hipoteczny charakter tak pojętej nauki nie jest ona w stanie odpowiedzieć na tak fundamentalne pytania jak dotyczące ludzkiej natury. Pisał: „Głośny dziś E. Wasmann w swym przepięknym dziele *Die moderne Biologie und die Entwicklungstheorie*, zbadawszy z całą kompetencją i sumiennością dowody, przytaczane na poparcie zwierzęcego pochodzenia człowieka, tak konkluduje: «Rezultat tych rozważań jest następujący: Nauki przyrodnicze nie umieją nam dać nic określonego i pewnego o zwierzęcym pochodzeniu człowieka; mogą one nam dostarczyć tylko mnóstwa najrozmaitszych i sprzecznych z sobą opinii». Ostateczny więc wynik badań naukowych w tym kierunku można doskonale określić, mówiąc z Johannesem Reinkem, że: «pomna swej godności nauka może to tylko powiedzieć, iż o początku człowieka nic nie wie»”⁶¹. Wykorzystując jednak wyniki nauk szczeg6-

⁵⁹ „Błędnie by wszakże rozumował ten, kto by z tego chciał wywnioskować konieczność zupełnego oddzielenia różnych nauk od siebie i odseparowania ich od filozofii w tym znaczeniu, że się nigdy mają nie spotykać, owszem nawzajem ignorować. Przeciwnie, spotykać się i znać mogą, nawet muszą, owszem, obowiązane są sobie pomagać i uzupełniać się wzajemnie. Również taki harmonijny zespół różnych nauk z filozofią i teologią w jednym osobniku jest nad wyraz pożądanym i cennym, chroni on bowiem przed jednostronnością, rozszerza natomiast horyzont myślowy i potęguje zmysł krytyczny”. B.I. Radziszewski, *Teologia a nauki przyrodnicze*, s. 249. Por. J. Turek, *Autonomiczne filozofowanie w kontekście nauki*, w: *Metodologia nauk*, red. S. Janeczek, M. Walczak, A. Starościc, Lublin: Wydawnictwo KUL 2019, cz. 2: *Typy nauk*, s. 245–263; T. Pabjan, *Filozofia w nauce*, w: tamże, s. 265–280.

⁶⁰ W ewolucjonizmie Radziszewski widział za Élie (Elias von) de Cyonem (*Dieu et science*, Paris: Alcan 1912², s. 298) przejaw aprioryzmu „sprowadzonego przez Darwina na bezdroża pod wpływem kierowniczych metafizyków niemieckich”. B.I. Radziszewski, *Credo nowożytnego fizjologa*, s. 298. Por. tenże, *Ewolucjonizm*, w: tenże, *Pisma*, s. 413–434.

⁶¹ B.I. Radziszewski, *Teologia a nauki przyrodnicze*, s. 267.

łowych, filozofia może wypracować nie tylko całościowy obraz świata i człowieka, ale – jak pisał kard. Mercier – dążąc do wyjaśnienia rzeczywistości „przez ... wyższe przyczyny, a jeżeli to możliwe przez ich przyczyny najwyższe: ideałem filozofii, albo mądrości byłaby możliwość objaśnienia wszechświata, jego składników, praw przez jedyne wyrażenie syntetycznie najdoskonalsze na jakie nas stać, objaśnienie Przyczyny pierwszej, która stworzyła świat przy pomocy wszechmocnego aktu i rządzi nim z opatrnościową mądrością”⁶². W ten sposób filozofia może pełnić funkcję racjonalnej podstawy światopoglądu chrześcijańskiego. Akceptując postulat powszechności wymogu rozumu tak dla nauk przyrodniczych, jak i filozofii i teologii⁶³, stwierdzał Radziszewski: „Ale misja rozumu bynajmniej nie skończona. Raczej dopiero zaczęta. Gdyż tenże rozum, wykazawszy potrzebę przyjęcia prawdy Objawionej, poddaje się jej, bo poddać się musi pod groźbą dopuszczenia się w przeciwnym razie nielogiczności i niekonsekwencji. Przyjąwszy w takich warunkach powagę Objawienia, «przy pomocy światła od niego otrzymanego – mówi tenże Sobór [Watykański I – SJ]– uprawia naukę rzeczy boskich», tj. teologię”⁶⁴.

Cóż więc dziwnego, że już od pierwocin KUL funkcjonowała w tym środowisku na wysokim poziomie nowoczesna filozofia przyrody korzystająca tyleż z arystotelizmu, co osiągnięć nowoczesnej nauki, jak w przypadku twórczości Bohdana Rutkiewicza. W psychologii wychodził on poza schemat neoscholastycznego wykładu Merciera, przede wszystkim przez rozbudowanie jej podstaw neurofizjologicznych, jednak w warstwie filozoficznoprzyrodniczej odwołując się do witalizmu, gdy operował tradycyjną koncepcję hylemorfizmu na określenie natury ludzkiej duszy⁶⁵. W takich pracach jak *Il Psicomonismo o Monismo psicobiologico*⁶⁶, *Współczesny antymechanicyzm biologiczny i podstawy finalizmu*⁶⁷, *Szkice z celowości w przyrodzie*⁶⁸ – polemizując z mechanicyzmem, sprowadzającym naturę życia do procesów fizyko-chemicznych, a jego zaistnienie do przy-

⁶² D.J. Mercier, *Logika*, tłum. W. Kosiakiewicz, Warszawa: „Przegląd Filozoficzny” 1900, s. 196.

⁶³ „Ta sama władza rozumu czynna jest i w teologii, i w nauce każdej, a więc i przyrodniczej. Teologia przeto może się różnić i różni od innych nauk, bo wszak i one różnią się między sobą, np. matematyka i historia, ale bynajmniej nie różni się swą podstawą «racjonalną», jeśli przez tę podstawę rozumieć będziemy zadośćuczynienie wszystkim koniecznym wymaganiom rozumu. Teologia z tego punktu widzenia jest tak samo poważną i na solidnych podstawach opartą nauką jak każda inna nauka świecka”. B.I. Radziszewski, *Teologia a nauki przyrodnicze*, s. 243–244.

⁶⁴ B.I. Radziszewski, *Teologia a nauki przyrodnicze*, s. 243.

⁶⁵ Rękopiśmienne skrypty B. Rutkiewicza w Bibliotece Uniwersyteckiej KUL: *Psychologia ogólna według wykładów w r. akad. 1932*, Lublin 1932; *Psychologia poznania*, b.m.d.; *Psychologia eksperymentalna*, Lublin 1929.

⁶⁶ Firenze 1912.

⁶⁷ Lublin 1929.

⁶⁸ Poznań 1913.

padku lub determinizmu przyrodniczego – sformułował koncepcję życia odwołując się do kategorii celowości i hylemorfizmu. Pozwoliło mu to uniknąć monistycznego materializmu, gdyż w Bogu upatrywał przyczynę ładu panującego tak w przyrodzie ożywionej, jak i nieożywionej. Podkreślając swoistość procesów życiowych Rutkiewicz wskazywał na ich fundament w postaci swoistego „pierwiastka życiowego”, o charakterze niematerialnym, który określał za Hansem Drieschem jako *entelechia* (pośrednio nawiązując tym do Arystotelesa) lub idąc za Agostiono Gemellim – czy analogicznie do Jacquesa Maritaina – jako forma substancjalna, stanowiąca element determinujący w aspekcie istnienia i działania, łącząc czynności organiczne w harmonijną całość⁶⁹. Podkreślenie kierowniczych, regulujących i scalających funkcji pierwiastka życia otrzymuje w końcu interpretację finalistyczną, bowiem ostatecznym źródłem (jako przyczyna celowa) utrzymania w istnieniu i rozwoju porządku kosmicznego jest Bóg, wyznaczający kształt i kierunek rozwoju świata organicznego i nieorganicznego, stąd także wykorzystywana powszechnie przez współczesną naukę zasada ewolucji jest ostatecznie elementem tej teleologicznej determinacji⁷⁰.

Traktowanie filozofii jako racjonalnego fundamentu światopoglądu nie mogło nie prowadzić do zainteresowania etyką, wyraźnie odpowiadającą przy tym na ówczesne wymogi społeczne. W pierwszym przypadku dotyczyło to twórczości o. Jacka Woronieckiego OP, drugiego rektora KUL, a następnie ks. Antoniego Szymańskiego, także rektora, który kończy okres kulowskiego międzywojnia. Woroniecki, niewątpliwie najwybitniejszy myśliciel tego okresu w środowisku filozoficznym KUL, jest przede wszystkim autorem do dziś cenionego ujęcia etyki *Katolicka etyka wychowawcza*⁷¹, stanowiącego w istocie zarys twórczo rozwijanej antropologii tomistycznej, będącej fundamentem etyki i pedagogiki. Rozumiejąc współczesną sobie kulturę, zabiegał o pogłębienie emocjonalnej i fideistycznej polskiej religijności, traktowanej jako istotny element kultury narodowej (patriotyzm), i właściwe funkcjonowania młodego państwa, stąd jest słusznie uważany

⁶⁹ Por. P. Lenartowicz, *Czy empiria biologiczna ma jakieś znaczenie dla filozofii człowieka?*, w: *Antropologia*, red. S. Janeczek, Lublin: Wydawnictwo KUL 2010, s. 237–272 [seria: „Dydaktyka Filozofii”, t. 1].

⁷⁰ W. Goral, *Pamięci Bohdana Rutkiewicza*, „Prąd” 20(1933), t. 25, s. 129–138; S. Kunowski, *Prof. Bohdan Rutkiewicz*, w: tamże, s. 138–143; H. Jakubanis, *Bohdan Rutkiewicz*, „Przegląd Filozoficzny” 37(1934), s. 107–112; A. Połec, *Bohdan Rutkiewicz jako filozof przyrody ożywionej (poglądy na niektóre zagadnienia)*, Lublin 1960 (mps, AU KUL).

⁷¹ T. 1–3. Poznań: Księgarnia Świętego Wojciecha 1925, Lublin: Redakcja Wydawnictw KUL 1986.

za pioniera personalizmu, nim dotarły do Polski ideały Jacquesa Maritaina i Emanuela Mouniera, a także prekursora Soboru Watykańskiego II⁷².

Także Szymański aktywnie uczestniczył w ówczesnym życiu społecznym, którego był uważnym obserwatorem i komentatorem, jako jeden z pionierów polityki społecznej jako nauki (*Zagadnienie społeczne*, Włocławek 1916, Lublin 1929², 1939³; *Polityka społeczna*, Lublin 1925) oraz interdyscyplinarnej (filozofia, socjologia, ekonomia, teologia) katolickiej nauki społecznej, jako swoistej formy etyki społecznej i tzw. socjologii chrześcijańskiej, ugruntowanej po wojnie przez Czesława Strzeszewskiego⁷³. Postulował modne wówczas w środowisku kościelnym idee korporacjonizmu, opartego na samorządnych organizacjach grupujących przedsiębiorców i pracobiorców wg kryterium zawodu i/lub dziedziny gospodarki. Ta zakorzeniona w chrześcijańskiej antropologii koncepcja personalistyczna, połączona z troską o dobro wspólne, miała być integralnym elementem przesłania ewangelicznego i szczególniejszą misją Kościoła⁷⁴. Nic dziwnego, że polemizował z indywidualistycznym liberalizmem (owocującym kapitalizmem) i kolektywistycznym socjalizmem, wyrastającymi z materialistycznej wizji człowieka, oraz dostrzegał niebezpieczeństwo hitleryzmu i bolszewizmu⁷⁵.

⁷² S. Gałkowski, *Ku dobru. Aktualność filozofii wychowania Jacka Woronieckiego*, Rzeszów: Wydawnictwo Wyższej Szkoły Pedagogicznej 1998; *Człowiek –moralność – wychowanie. Życie i myśl Jacka Woronieckiego OP*, red. J. Gałkowski, M. Niedziela, Lublin: Towarzystwo Naukowe KUL 2000; K. Kalinowska, *Jacek Woroniecki o społeczeństwie i państwie*, Lublin: Fundacja Servire Veritati Instytut Edukacji Narodowej 2005; M.J. Kempys, *Rola cnót moralnych w dążeniu ku pełni człowieczeństwa w świetle pism o Jacku Woronieckiego*, Kraków: Wydawnictwo Naukowe PAT 2005; R. Król, *Filozofia osoby w koncepcjach Jacka Woronieckiego i Tadeusza Ślipki*, Kraków: Wydawnictwo Fall 2005; I.Z. Bleszczyńska, *O Jacku Woroniecki. Dominikanin – wychowawca – patriota, 1878–1949*, Lublin: Fundacja Servire Veritati Instytut Edukacji Narodowej 2006; R. Polak, *Próba biografii Jacka Woronieckiego OP i jego „Wyznania”*, Lublin: Wydawnictwo Archidiecezji Lubelskiej Gaudium 2011; K. Radzki, *Prowadzić w życie. Antropologiczne podstawy wychowania u Jacka Woronieckiego*, Wrocław: Tum Wydawnictwo Wrocławskiej Księgarni Archidiecezjalnej 2011; R. Polak, *Człowiek i moralność w myśli Jacka Woronieckiego OP. Filozoficzne podstawy katolickiej etyki wychowawczej i jej zasady*, Warszawa Wydawnictwo von Borowiecky 2017.

⁷³ Cz. Strzeszewski, *Katolicka Nauka Społeczna*, Lublin: Wydawnictwo KUL 2003. Por. E. Balaławajder, *Czesław Strzeszewski. Uczony – praktyk – działacz*, Lublin: Klub Inteligencji Katolickiej; Ośrodek Studiów Polonijnych i Społecznych PZKS 1995; M. Wódka, *Między moralnością kamieni a prawami człowieka. Franciszka Janusza Mazurka koncepcja katolickiej nauki społecznej*, Lublin: Wydawnictwo KUL 2015.

⁷⁴ Zob. A. Szymański, *O sprawiedliwość społeczną. Wybór pism*, Kraków: Ośrodek Myśli Politycznej; Wydział Studiów Międzynarodowych i Politycznych Uniwersytetu Jagiellońskiego 2018. Por. M. Szczęsny, *Personalistyczna filozofia społeczna Antoniego Szymańskiego*, Olsztyn: Wydawnictwo Uniwersytetu Warmińsko-Mazurskiego 2005; *Ksiądz Antoni Szymański (1881–1942). Rektor – uczonek – działacz społeczny*, red. S. Fel, M. Wódka, Lublin: Wydawnictwo KUL 2013.

⁷⁵ A. Szymański, *Bolszewizm*, Poznań 1920; tenże, *Bolszewizm jako prąd kulturalny i cywilizacyjny*, „Prąd”, kwiecień 1937, s. 227-234, 241-243. „Najbardziej typowym wyrazem kolek-

Tak w przypadku Woronieckiego jak i Szymańskiego, zakorzenienie kulowskiego filozofowania we współczesnych realiach kulturowo-społecznych znalazło pogłębiony wyraz w integralnie pojętej filozofii prawa, czego świadectwem są dokonania Czesława Martyniaka, zamordowanego przez Niemców już w pierwszych miesiącach II wojny światowej. Sformułował on zręby całościowo pojętej filozofii prawa naturalnego, w duchu odnawianego przez Maritaina tomizmu, broniącego prawo przed groźnym współcześnie pozytywizmem prawnym, nic więc dziwnego że i jego twórczość jest stale wznawiana⁷⁶.

Jak w całej międzywojennej filozofii polskiej, także na KUL przywiązywano dużą wagę do historii filozofii⁷⁷, którą reprezentował najpierw Maurycy Straszewski, emerytowany profesor UJ, pionier badań filozofii pozaeuropejskiej i polskiej⁷⁸, z czasem Henryk Jakubanis, były rektor Uniwersytetu św. Włodzimierza

tywizmu jest gospodarstwo socjalistyczne i bolszewickie. Zbliża się do niego narodowy socjalizm. Mimo bowiem pozorów samorządu gospodarczego samo gospodarstwo i stosunki pracy poddał pod bezpośredni wpływ państwa”. A. Szymański, w: *Korporacjonizm – praca zbiorowa*, t. 1, Lublin: Uniwersytet 1939, s. 26-39. Głosząc idee korporacjonizmu, traktowanego jako istotny element ówczesnej katolickiej nauki społecznej, Szymański odrzucał rasizm – podobnie zresztą jak wspomniany wyżej J. Pastuszka – jako koncepcję materialistyczną i antychrześcijańską, dlatego przeciwną personalizmowi. Nic dziwnego, że był krytykowany przez ówczesną prasę lubelską jako „zwolennik sanacji oraz głosiciel liberalnych poglądów, zwłaszcza dotyczących postawy otwartości i szacunku wobec Żydów (w czasie przenikających z Niemiec – rażących – poglądów związanych m.in. z odmawianiem Żydom praw obywatelskich)”. P. Burba, *Ks. Antoni Szymański w prasie lubelskiej*, w: *Ksiądz Antoni Szymański (1881–1942)*, s. 78. Jak się bowiem zwraca uwagę, jeśli nacjonalizm polski (Endecja) odwoływał się do katolickiej nauki społecznej, to niemiecki rasizm podważał moralne przesłanie chrześcijaństwa i dążył do stopniowej eliminacji tej religii, restytuując ideały właściwe ruchom neopogańskim, odwołującym się m.in. do mitów starogermańskich, stąd też takie cnoty jak pokora, miłosierdzie, współczucie uznawał za cechy obce, zwłaszcza żydowskie, dlatego postulował ich usunięcie. Zob. B. Grott, *Dylematy polskiego nacjonalizmu. Powrót do tradycji czy przebudowa narodowego ducha*, Warszawa: Wydawnictwo von borowiecky 2015; B. Grott, O. Grott, *Przedhitlerowskie korzenie nazizmu czyli Dusza niemiecka w świetle filozofii i religioznawstwa*, Warszawa: Wydawnictwo von borowiecky 2018.

⁷⁶ Cz. Martyniak, *Dzieła*, red. R. Charzyński, M. Wójcik, Lublin: Wydawnictwo KUL 2017; tenże, *Pisma. Artykuły, recenzje, teoria prawa*, red. R. Charzyński, Lublin: Wydawnictwo KUL 2018. Zob. M. Łuszczynska, *Filozofia prawa Czesława Martyniaka*, Lublin: Wydawnictwo Uniwersytetu Marii Curie-Skłodowskiej 2008.

⁷⁷ Zob. S. Janeczek, *Filozofia na KUL-u*, s. 25–31.

⁷⁸ M. Straszewski, *Dzieje filozofii w zarysie*, t. 1: *Ogólny wstęp do dziejów filozofii i dzieje filozofii na Wschodzie*, Kraków: Księgarnia Spółki Wydawniczej Polskiej 1894; tenże, *Powstanie i rozwój pesymizmu w Indiach*, Kraków: Wł.L. Anczyc i Spółka 1894; tenże, *Jan Śniadecki. Jego stanowisko w dziejach oświaty i filozofii w Polsce*, Kraków: Drukarnia Uniwersytetu Jagiellońskiego 1875; tenże, *Dzieje filozoficznej myśli polskiej w okresie porozbiorowym*, t. 1: *Od rozbiórów do roku 1831*, Kraków: Koło filozoficzne uczniów Uniwersytetu Jagiellońskiego 1912; *Polska filozofia narodowa*, red. M. Straszewski, Kraków: Gebethner 1921. Por. J. Piotrowicz, *Poglądy filozoficzne Maurycego Straszewskiego*, Toruń: Wydawnictwo Adam Marszałek 2006.

w Kijowie, znawca filozoficznego dziedzictwa antycznego⁷⁹, a krótko także Bogumił Jasinowski, z czasem profesor Uniwersytetu Warszawskiego i Uniwersytetu Stefana Batorego w Wilnie, po wojnie w Argentynie, Chile i Anglii. Tak jak w odniesieniu do filozofii systematycznej, tak też ówczesnym historykom filozofii na KUL bliskie były ideały filozofii klasycznej, maksymalistycznej, zwłaszcza starożytnej, ale też średniowiecznej. Preferując podejście syntetyczne, genetyczne, porównawcze, podkreślali oni inspirację filozofii w całokształcie kultury i życia społecznego, cenili kulturotwórczą funkcję filozofii w religii i związku filozofii z nauką, w każdym przypadku jednak w opozycji do ówczesnych tendencji scjentyistycznych⁸⁰. Nie brak było jednak podejścia filozoficznego w historiografii, zwłaszcza za sprawą Bogumiła Jasinowskiego, poszukującego w dorobku poszczególnych myślicieli idealnego układu pojęć („jedność logiczna”, np. u Leibniza), zaś w doktrynach filozoficznych ponadczasowych struktur⁸¹.

*

Na koniec można postawić pytanie: czy i na ile model filozofowania wyznaczony przez Jarońskiego i Radziszewskiego ma znaczenie i w dzisiejszych realiach. Jakaś formę odpowiedzi dostarczyły powojenne, znacznie dłuższe od międzywojennego dwudziestolecia dzieje KUL, związane z powstaniem Wydziału Filozofii oraz właściwego mu środowiska filozoficznego określanego jako wyrazista, ale

⁷⁹ S. Janeczek, *Jakubanis Henryk*, w: *Encyklopedia filozofii polskiej*, t. 1, red. A. Maryniarczyk i in., Lublin 2011, s. 541.

⁸⁰ Np. M. Straszewski, *W dążeniu do syntezy. Pomysły i szkice z lat od 1877 do 1907*, Warszawa: E. Wende i Sp. 1908; H. Jakubanis, *Znaczeniej diewniej filozofii dla sowriemiennago miropominanija*, Kijew 1910; B. Jasinowski, *Konflikt rozumu i wiary a rozwój dziejowy filozofii*, „Przegląd Filozoficzny” 24(1921), s. 95–114; 25(1922), s. 243–289; tenże, *Stosunek historii filozofii do filozofii systematycznej a proces rozwojowy poznania naukowego*, tamże 37(1934), s. 343–346.

⁸¹ B. Jasinowski, *Jedność myśli twórczej w filozofii Leibniza. Zarazem przyczynek do metodologii historii filozofii*, „Przegląd Filozoficzny” 32(1929), z. 3–4, s. 153–168, 273–314. Por. tenże, *Die analytische Urteilslehre Leibnizens in ihrem Verhältnis zu seiner Metaphysik*, Wien 1918. Przed II wojną światową wydał m.in. *Parlamentaryzm, Duma Państwowa i Reprezentacja Polska* (Warszawa: Drukarnia „Gazety Handlowej” 1907) i *Wschodnie chrześcijaństwo a Rosja na tle rozbioru pierwiastków cywilizacyjnych Wschodu i Zachodu* (Wilno: Towarzystwo Wydawnicze „Pogoń” 1933). Zob. M. Tyl, *Teoria poznania historyczno-filozoficznego w ujęciu Bogumiła Jasinowskiego*, „Archiwum Historii Filozofii i Myśli Społecznej” 48(2003), s. 141–160; J. Pawlak, *Myśl historiozoficzna Bogumiła Jasinowskiego*, „Annales Universitatis Mariae Curie-Skłodowska” 29(2004), nr 10, s. 139–156; T. Obolevich, *Relacja filozofia – teologia i filozofia – nauka w ujęciu Bogumiła Jasinowskiego*, w: *Krakowska filozofia przyrody w okresie międzywojennym*, red. M. Heller, J. Mączka, P. Polak, M. Szczerbińska-Polak, Kraków: Ośrodek Badań Interdyscyplinarnych przy Wydziale Filozoficznym Papieskiej Akademii Teologicznej; Tarnów: Wydawnictwo Diecezji Tarnowskiej Biblos 2007, s. 597–612; B. Paź, *Jasinowski Bogumił*, w: *Encyklopedia filozofii polskiej*, t. 1, s. 588–590.

złożona merytorycznie i metodologicznie Lubelska Szkoła Filozofii Klasycznej, jak wydaje się umiejętnie godząca tytułowy związek maksymalistycznie pojętej filozofii klasycznej z ideałami filozofowania otwartego na religię, a więc filozofii chrześcijańskiej⁸². Gdyby oceniać ten model filozofowania w aspekcie praktycznie zorientowanego tytułowego pytania jakiej filozofii potrzebowali Polacy w długich i skomplikowanych dziejach powojennej Polski, jako dziejach narodu, to można powiedzieć, że całe to środowisko, a nie tylko poszczególni filozofowie, i to przez cały okres PRL, zachowało intelektualną suwerenność umożliwiającą uwzględnienie transcendentnych ludzkich odniesień, która w nieludzkim świecie stanowiła odpowiednią niszę do uprawiania filozofii tyleż pokornie znającej swe granice, co i swą godność.

Można jednak zapytać: czy ten styl filozofowania sprosta dzisiejszej dominacji płaskiego naturalizmu i światopoglądowego zapętlenia? czy w dyskursie kulturowym znajdzie swe owocne miejsce filozofia chrześcijańska?⁸³ Czy znajdzie trwałe i twórczy odzew nie tylko wielka *magna carta* epistemologii i metafizyki, a nade wszystko antropologii chrześcijańskiej jaką jest encyklika papieża Jana Pawła II *Fides et ratio*⁸⁴, ale i liczne wypowiedzi papieża Benedykta XVI, który sprzeciwiał się nowożytnej i współczesnej wizji autonomicznego rozumu⁸⁵, żą-

⁸² S. Janeczek, *Lubelska Szkoła Filozofii Klasycznej*, „Idea. Studia nad strukturą i rozwojem pojęć filozoficznych” 18(2006), s. 143–159; A. Maryniarczyk, M.A. Krąpiec, *Lubelska szkoła filozoficzna*, w: *Encyklopedia filozofii polskiej*, t. 1, s. 894–912. Por. S. Janeczek, *Filozofia na KUL-u*, s. 61–151; P. Gonddek, *Projekt autonomicznej filozofii realistycznej*, Lublin: Polskie Towarzystwo Tomasza z Akwinu; Wydawnictwo KUL 2015.

⁸³ W. Chudy, *Filozofia chrześcijańska – rozum i wiara*, w: Jan Paweł II, *Fides et ratio. Tekst i komentarze*, red. T. Styczeń, W. Chudy, Lublin: Wydawnictwo KUL 2003, s. 283–303.

⁸⁴ Pisząc z wyraźną predylekcją o „wielkiej encyklice o wierze i filozofii”, za jaką uznawał *Fides et ratio*, J. Ratzinger stwierdzał: „Papież, wychodząc do wiary, wymaga od rozumu odwagi w uznaniu rzeczywistości podstawowych. Jeśli wiara nie żyje w świetle rozumu, popada w czysty tradycjonalizm, a tym samym przypieczętowuje swoją radykalną arbitralność. Wiara potrzebuje odwagi rozumu. Wiara nie sprzeciwia się rozumowi, lecz pobudza go, aby własnymi siłami zmierzył się z wielkimi celami, do jakich został stworzony. *Sapere aude!* Wymagaj od siebie wielkich rzeczy! Do tego bowiem jesteś przeznaczony. [...] zadaniem wiary jest pobudzanie rozumu do nowej odwagi w poznawaniu prawdy. Wiara bez rozumu ginie. Rozum bez wiary narażony jest na wyjałowienie. Tu chodzi o człowieka”. Benedykt XVI, *Jan Paweł II. Mój umiłowany Poprzednik*, przekł. R. Łobko, Częstochowa: Świat Książki 2007, s. 55–56. Por. *Rozum otwarty na wiarę. „Fides et ratio” – w rocznicę ogłoszenia*. *II Międzynarodowe Sympozjum Metafizyczne (KUL, 9–10.XII.1999)*, red. A. Maryniarczyk, A. Gudaniec, Lublin 2000.

⁸⁵ O nowożytnej i współczesnej filozofii dławionej przez secentyzm Benedykt XVI pisał: „Ta filozofia nie wyraża pełnego rozumu człowieka, ale tylko jego część, i w związku z tym okaleczeniem rozumu nie można jej uważać za całkowicie rozumną”. J. Ratzinger, *Europa Benedykta w kryzysie kultur*, przekł. W. Dzierża, Częstochowa: Święty Paweł 2005, s. 61.

dając „poszerzania granic racjonalności”⁸⁶, bowiem „próba wyjścia z bagna niepewności wyłącznie za pomocą autonomicznego rozumu, który nie chce mieć do czynienia z wiarą, ostatecznie nie może się udać. Rozum ludzki nie jest bowiem wcale autonomiczny”⁸⁷. „Zbawienie rozumu jako rozumu”, tak jednak by „nie pogwałcić jego praw”, może dokonać się paradoksalnie dzięki jego otwarciu na wiarę, bo to tylko wiara może „przywrócić rozum samemu sobie”⁸⁸. Potrzeba więc dramatycznie „nowego dialogu” między wiarą i filozofią, uwzględniającego współczesny kontekst kulturowy, „bowiem obie te dziedziny wzajemnie się potrzebują”; „rozum nie może być zdrowy bez udziału wiary, lecz wiara bez rozumu nie będzie ludzka”⁸⁹.

Że nie są to tylko przysłowiowe „pobożne życzenia” wskazują przemiany dokonujące się we współczesnej kulturze naukowej i filozoficznej? Wbrew wątpiającemu się twardemu empiryzmowi i indukcjonizmowi traktuje się dzisiaj naukę jako grę między naukowcem a przyrodą (naturą)⁹⁰. Jeśli nauka ma kłopot z ustaleniem swej metody⁹¹, to nie dziwi, że chwieje się przekonanie o wyłączności ideału tzw. filozofii naukowej, *nota bene* ulubionej formy niegdysiejszych marksistów⁹². Nic więc dziwnego, że nawet zwolennicy tego ideału stwierdzają ostrożnie, że między nauką a filozofią zachodzi czasem symbioza, a czasem konflikt, mają

⁸⁶ Benedykt XVI, *Wróćmy do filozofii, by lepiej zrozumieć współczesność. Do uczestników VI Europejskiego Sympozjum Nauczycieli Akademickich (7 VI 2008)*, „L'Osservatore Romano” 29 (2008), wydanie polskie, nr 7–8, s. 21. Zob. M. Rembierz, *Rozum otwarty i jego wrogowie? Logos i rozum w argumentacji Josepha Ratzingera (Benedykta XVI)*, w: *W kręgu teologii Josepha Ratzingera – Benedykta XVI*, red. K. Wolsza, Opole: Redakcja Wydawnictw Wydziału Teologicznego Uniwersytetu Opolskiego 2008, s. 203–230.

⁸⁷ J. Ratzinger, *Wiara – prawda – tolerancja. Chrześcijaństwo a religie świata*, przekł. R. Zajączkowski, Kielce: Jedność 2004, s. 109.

⁸⁸ Równocześnie pap. Benedykt krytykuje współczesną teologię, bowiem „brakuje jej odwagi całkowitego rozbudzenia rozumu”. J. Ratzinger, *Wykłady bawarskie z lat 1963–2004*, przekł. A. Czarnocki, Warszawa: Instytut Wydawniczy Pax 2009, s. 93. Zob. J. Szymik, „Logos” i „ratio”. *J. Ratzingera/Benedykta XVI opowieść o Bogu, który obdarza łaską rozumu i łaską wiary*, „Teologia w Polsce” 6(1012), z. 1, 5–19.

⁸⁹ Tamże, s. 110.

⁹⁰ J. Woleński, *Nauka i gra*, w: tenże, *W stronę logiki*, Kraków: Aureus, 1996, s. 334–341.

⁹¹ Zob. A. Bronk, M. Walczak, *Metoda naukowa*, w: *Metodologia nauk* [seria: „Dydaktyka Filozofii”, t. 9], red. S. Janeczek, A. Starościc, Lublin 2019, cz. 1: *Czym jest nauka?*, s. 89–153. Por. zamieszczone w tym tomie artykuły Pawła Zeidlera *Empiryczny wymiar nauki*, Elżbiety Kałuszyńskiej *Teorie w nauce* i Krzysztofa Brzechczyńska *Modele w nauce*.

⁹² Zob. przeglądowo P. Duchliński, *W stronę aporetycznej filozofii klasycznej. Konfrontacja tomizmu egzystencjalnego z wybranymi koncepcjami filozofii współczesnej*, Kraków: Akademia Ignatianum; Wydawnictwo WAM 2014, rozdz. 5: „Status epistemologiczny filozofii naukowej”, s. 187–231. Por. A. Bronk, *Filozofia i nauka. Problem demarkacji*, „Roczniki Filozoficzne KUL” 43 (1995), z. 1, s. 181–236. Por. *Czy sensowne jest pojęcie filozofii naukowej?* [dyskusja], „Edukacja Filozoficzna” 22 (1996), s. 77–102.

one bowiem różne cele. Nic dziwnego, że przestrzega się przed traktowaniem kwestii filozoficznych, w szczególności związanych ze światopoglądem, jako naukowych⁹³. Dlatego nie może to prowadzić – w imię ideału naukowości – do dyskredytacji przekonań religijnych, do nieuprawnionego „zastosowania twardych reguł empirystycznych i racjonalistycznych, bez uwzględnienia specyfiki tej dziedziny”, gdyż „wiara jako system przekonań jest światopoglądem religijnym i nie może być naukowo racjonalnie uzasadniona”⁹⁴. Choć więc zwolennicy pewnej formy filozofii naukowej deklarują, że „wierzą w to, co potrafią zrozumieć”⁹⁵, to przecież dodają, że w coś jednak trzeba wierzyć⁹⁶, zwłaszcza że związany z tą postawą światopoglądową naturalizm, łączony kiedyś nierozdzielnie z filozofią naukową, już nie wydaje się nie mieć ograniczeń, trudności⁹⁷. Podobnie przemiany dokonują się na gruncie najbardziej wpływowego w filozofii akademickiej nurtu, jakim jest filozofia analityczna. Została ona postawiona w perspektywie swego „zmięchu”, ze względu na minimalistyczne samoograniczanie problemowe spowodowane upartym trzymaniem się standardów naukowej ścisłości w aspekcie języka i uzasadniania przez upodobnienie się do nauk szczegółowych⁹⁸. Niebezpieczeństwo to dostrzegał przed laty Leon Koj, bliski przecież idei filozofii analitycznej, gdy u schyłku swego filozoficznego życia pytał: po co filozofować?. Choć był sceptyczny co do skuteczności rezultatów dzisiejszej filozofii akademickiej w wymia-

⁹³ J. Woleński, *Argumentacje filozoficzne*, w: tenże, *W stronę logiki*, s. 32–33.

⁹⁴ K. Kondrat, *Racjonalność i konflikt wierzeń religijnych*, Wrocław: Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego 2002, s. 161. Nie można też zapominać, że w odniesieniu do oceny poznawczej poznania religijnego należy przestrzegać porządku dotyczącego prawdziwości (przedmiotowej) religii lub tylko racjonalności czy spójności przekonań religijnych. Zob. w tomie *Filozofia Boga*, red. S. Janeczek, A. Starościc, Lublin: Wydawnictwo KUL 2017 [seria: „Dydaktyka Filozofii”, t. 7] artykuły J.J. Jadackiego *Status metodologiczny teizmu*, D. Łukasiewicza, *O spójności teizmu*, J. Herburt *Logiczna charakterystyka języka religijnego*, M. Peplińskiego, *Epistemologiczne uwarunkowania problematyki racjonalności sądów o Bogu*.

⁹⁵ *Wierzę w to, co potrafię zrozumieć*, Jan Woleński w rozmowie z Sebastianem T. Kołodziejczykiem, Jackiem Prusakiem i Jolantą Warkowską, Kraków: Copernicus Center Press 2014.

⁹⁶ Por. J. Woleński, *Granice niewiary*, Kraków: Wydawnictwo Literackie 2004.

⁹⁷ J. Woleński, *Naturalizm: blaski i cienie*, „Nauka” 2015, nr 4, s. 7–30.

⁹⁸ T. Szubka, *Czy zmięch filozofii analitycznej?*, „Diametros” 2005, nr 6, s. 94–104. Zob. szerzej tenże, *Filozofia analityczna. Koncepcje, metody, ograniczenia*, Wrocław: Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego 2009. Por. krytyczno-uściślające uwagi J. Woleński, *Bardzo mało ludzi przewidywało w XIX w., że po nim nastąpi wiek XX*, „Diametros” 2005, nr 6, s. 189–198. Zob. także: T. Szubka, *Analityczna deflacja ontologii*, „Przegląd Filozoficzny – Nowa Seria” 21(2012), nr 3, s. 177–186; M. Soin, *Deflacionizm*, w: *Panorama współczesnej filozofii*, red. J. Hołowka, B. Dziobkowski, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN, s. 108–132. Por. M. Iwanicki, M. Sendłak, T. Szubka, *Metafizyka analityczna: wybrane problemy i koncepcje*, w: *Dydaktyka metafizyki*, red. S. Janeczek, A. Starościc, Lublin: Wydawnictwo KUL 2017, cz. 1: *Koncepcje metafizyki*, s. 335–401 [seria: „Dydaktyka Filozofii”, t. 6].

rze społecznym, to przecież równocześnie wskazywał na nie wysychające nigdy źródło filozofii jakim jest filozofia życia, którą uprawiają mniej lub bardziej świadomie myślący ludzie. Przestrzegał więc, by nie przekształcać filozofii akademickiej w „specjalność epatowania jednych filozofów akademickich przez drugich”, bez potrzeby szukania kontaktu z resztą ludzi. „Jeśli filozofia akademicka ma przetrwać i ewentualnie się rozwijać, to musi spełniać dwa warunki: musi nawiązywać do filozofii wyrastającej z problemów życia i musi – jako dziedzina akademicka – spełniać wymagania metodologiczne stawiane autentycznym naukom”; nade wszystko jednak – ma być „nauką pomocniczą dla rozważań filozoficznych życia”⁹⁹. Może mieli więc rację Jaroński i Radziszewski, że ambitnie postulowali filozofię maksymalistyczną co do zakresu i głębokości rozważań, a także nie lekającą się otwarcia na religię, a więc rzetelną na płaszczyźnie teoretycznej i na wskroś praktyczną? Może ten model filozofii jest i dzisiaj przynajmniej godny rozważenia w formułowaniu odpowiedzi na tytułowe pytanie: „jakiej filozofii Polacy potrzebują?”

Between Classical Philosophy and Christian Philosophy. Philosophy at KUL versus the Restored Polish Republic

This article draws on to the question posed by Fr. Feliks Jaroński in his lecture delivered at a public session of the Cracow Academy on 15 October 1810. The question read: “What kind of philosophy do the Poles need?” The present article seeks to examine how in practice the philosophical milieu of the Catholic University of Lublin, established a hundred years ago, answered this question. It depicts the culture of the pre-war philosophical milieu of KUL, especially the style of philosophising proper to Fr. Idzi B. Radziszewski, the founder of this university; the university that was established as a response to the cultural and social challenges of the reviving Homeland. The article places this philosophy within the context of the then very active Neo-Scholasticism, but at the same time under the pressure of the prevalent in those days at state universities a conception of philosophy proper to the Lwów-Warsaw school. The philosophy pursued in the inter-

⁹⁹ L. Koj. *Po co filozofować? W: Christianitas et cultura Europae. Księga Jubileuszowa Profesora Jerzego Kłoczowskiego*, cz. 1, red. H. Gapski, Lublin: Instytut Europy Środkowo-Wschodniej 1998, s. 817–819. Por. W. Zieliński, *W poszukiwaniu filozofii znaczącej (Uwagi na marginesie dyskusji)*, „Diametros nr 10 (2006)”, s. 78–92; tenże, *Uwagi o praktycznej potrzebie filozofii praktycznej*, w: *Filozofia – Etyka – Ekologia. Profesorowi Włodzimierzowi Tyburskiemu w darze*, red. P. Domeracki, A. Grzeliński, R. Wiśniewski, Toruń: Wydawnictwo Naukowe UMK 2015, s. 517–529.

war period at KUL formed a relatively sovereign proposal of a maximalistic philosophy, in the spirit of classical philosophy broadly understood, with a more or less clear outlook, and open to religion. While it appreciated the past, it functioned in a culture more and more dominated by the applied sciences. The article indicates also that the style of philosophising prevalent in the KUL's milieu may be interesting for contemporary culture. There are symptoms of metaphysical and religious tradition within the framework of academic analytical philosophy that is becoming dominant today; philosophy of science is distancing itself from a rigorous empiricism and inductionism typical of the neopositivistic tradition, a tradition that founded the ideal of the so-called naturalistically-oriented scientific philosophy.

Key words: Neo-Scholastic philosophy; Polish interwar philosophy; philosophy at KUL; Fr. Idzi Radziszewski