



Artykuły, Rozprawy

Статьи, Публикации

Andrzej L. Zachariasz

WSP Rzeszów

Filozofia w Polsce – stan aktualny i perspektywy

Философия в Польше — современное состояние и перспективы

1. Uwagi wstępne

Rozważania te należałoby rozpocząć od pytania, które w tym przypadku, zwłaszcza w sporach toczących się w Polsce, ma znaczenie zasadnicze. Jest to zarazem kwestia podstawowych ustaleń terminologicznych. Moja wypowiedź została zatytułowana *Filozofia w Polsce*. Pojawia się jednak pytanie: czy sformułowanie „filozofia w Polsce” jest jednoznaczne, synonimiczne z wyrażeniem „filozofia polska”? Problem ten w Polsce jest znany i należałoby podkreślić: wywołujący nie tylko kontrowersje, ale dość głęboko osadzony w tradycji kulturowej¹, a także aktualny współcześnie. W tradycji, jako że właściwie w wieku dziewiętnastym, a zwłaszcza w okresie romantyzmu, ukształtował się specyficzny sposób myślenia, który określał się i bywa określany jako tzw. filo-

¹ Na kwestię tę zwrócił uwagę już W. Wąsik we *Wstępie* do swojej *Historii filozofii polskiej*. Zob. W. Wąsik, *Historia filozofii polskiej*, Warszawa 1958, s. 13 i n.

zofia polska. Wymienia się tu takich myślicieli, jak J. N. Kamiński, H. Kamiński, E. Dembowski, K. Libelt, M. Mochnacki, B. F. Trentowski, A. Cieszkowski, a także poeci romantyczni: A. Mickiewicz, Z. Krasiński, C.K. Norwid. Przy tym niektórzy z nich, jak Trentowski (1806–1869), Cieszkowski (1814–1894), Libelt (1807–1875), Dembowski (1822–1846), H. Kamiński wręcz formułowali program tzw. filozofii narodowej, czy też tak jak F. Bochwic (1799–1856) chrześcijańskiej filozofii narodowej. Można tu zapewne mówić o pewnej analogii z twórczością słowackiego myśliciela J. Kollára (1793–1852), analizującego problematykę wolności narodów i piszącego o powołaniu Słowian. Powracając jednak myślą do filozofii polskiej należałoby dodać, że nie jest to bynajmniej pełna lista intelektualistów, których można by uznać za przedstawicieli filozofii polskiej, czy też filozofii narodowej. W wieku dziewiętnastym, w okresie międzywojennym należałoby tu wymienić choćby M. Zdziechowskiego, F. Konecznego, a w filozofii powojennej także B. J. Gaweckiego. O tym ostatnim M. Szyszkowska pisze: „Wyraźnie akcentuje w swoich publikacjach związek filozofii z życiem narodu. Należy, jak wynika z tego, co pisał Gawecki, uprawiać filozofię narodową na wzór mesjanistów, którzy uczynili z filozofii dziejów główny przedmiot swoich dociekań. Naród powinien uświadomić sobie zadania, do których ma dążyć ze względu na dobro własne i ogólne”². Aktualnie filozofię narodową odwołującą się do tradycji katolicyzmu, a w istocie swoją propozycję sakralizacji dziejów narodu polskiego, formułuje ks. Cz. Bartnik³. Wskazane tu znaczenie pojęcia „filozofia polska” nie wyczerpuje jednak wszystkich jego znaczeń. Należy bowiem podkreślić, że pojęciem tym jest także określana całość myśli filozoficznej, która ukształtowała się w obszarze etnicznym narodu polskiego, czy też politycznym państwa polskiego. Analogicznie zresztą mówi się i pisze o filozofii niemieckiej, brytyjskiej, francuskiej, czy też amerykańskiej. W tym przypadku filozofia polska byłaby używana jako jednoznaczna, czy też co najmniej bliskoznaczna z wyrażeniem „filozofia w Polsce”.

Niemniej, już choćby dotychczasowe uwagi pozwalają nam stwierdzić, że „filozofia w Polsce” i „filozofia polska” to nie tylko wyrażenia niejednoznaczne, ale wręcz wieloznaczne. Co więcej, jak to już zauważyłem na wstępie tych uwag, stan ten znajduje swoje głębokie uzasadnienie w tradycji filozofii w Polsce, czy też filozofii polskiej. Tak bowiem działo się, że filozofia do Polski, czy też w krąg kultury polskiej, została niejako importowana z Europy Zachodniej. W tym przypadku oznaczało to nie tylko import pewnych idei, ale także języka. Polska myśl średniowieczna, choć także i późniejsza, jest przede wszystkim kontynuacją myśli scholastycznej, a językiem wyrażania myśli, tak jak w całej ówczesnej Europie, był język łaciński. Dominacja scholastyki oraz uprawianie filozofii w języku łaciń-

² M. Szyszkowska, *Filozofia w Europie*, Białystok 1998, s. 278

³ Por. ks. Cz. S. Bartnik, *Historia i Chrystus. Szkice z chrześcijańskiej wizji dziejów*, Katowice 1987.

skim w istotnej mierze zdecydowały, iż nie została wykształcona terminologia filozoficzna w języku polskim. Można by powiedzieć: filozoficzny język polski. Stąd też dziewiętnastowieczna tzw. filozofia narodowa stanęła przed istotnymi trudnościami wyrażenia myśli filozoficznej we własnym języku. Szczególnym przypadkiem jest tu filozofia Trentowskiego, który podjął wysiłek, nawiązując do źródłosłowa języka polskiego, wypracowania oryginalnej terminologii filozoficznej. W sytuacji, w której namysł filozoficzny ograniczał się do komentowania scholastyki w języku łacińskim, a jednocześnie filozoficzna terminologia języka polskiego⁴, o ile w ogóle przyjąć, że była, była bardzo uboga, sama filozofia sytuowała się jako zewnętrzna wobec języka polskiego, a tym samym i polskiej czasoprzestrzeni kulturowej. Ten stan rzeczy wydawał się potwierdzać tezę, że jeśli już można było mówić o filozofii, to raczej należałoby mówić o „filozofii w Polsce”, niż o specyficznej „filozofii polskiej”. Oczywiście, stan ten, wraz z publikacjami w języku polskim, uległ zmianie w epoce Oświecenia. Niemniej jednak należy dodać, że polscy myśliciele Oświecenia stanęli przed zadaniem szczególnie trudnym. Sprowadzało się ono nie tylko do zerwania z tradycją metafizyczną oraz z językiem łacińskim jako środkiem wyrażania myśli filozoficznej, ale oznaczało także formułowanie rozważań zgodnie z ówczesnym stanem wiedzy. Niemniej, nowatorstwo, a tym samym i atrakcyjność myśli brytyjskiej, francuskiej, czy też niemieckiej decydowały, że polscy myśliciele nie tyle stawiali sobie za cel wypracowanie własnych nowatorskich rozwiązań, ile pozostając pod wpływem myśli zachodniej dążyli do jej zrozumienia i przyswojenia polskiej kulturze filozoficznej. Podkreślę, że ten styl myślenia nieobcy był także polskiej filozofii wieku dziewiętnastego. Także czołowi przedstawiciele tej myśli pozostawali pod wpływem bądź to myśli I. Kanta, G. W. F. Hegla, bądź też pozytywizmu A. Comte’a, J. St. Mill’a, H. Spencera, K. Marksa, F. Nietzschego itp.

Ten stan rzeczy, tzn. wtórność, a niejednokrotnie eklektyzm polskiej filozofii, jej wtórność wobec filozofii zachodniej, w szczególności scholastyki, ale także myśli oświeceniowej, a w ostatnich dziesięcioleciach także marksizmu wyznacza w istotnej mierze tradycję także współczesnej filozofii polskiej. Co więcej, aktualność jego także i we współczesnej filozofii stanowi niejednokrotnie także argument na rzecz tezy, iż nie ma czegoś takiego jak „filozofia polska”, a jest jedynie filozofia w ogóle, która także niejako w dyskusji między filozofami, niezależnie od ich kręgu kulturowego, a zwłaszcza języka, w jakim formułowane są ich myśli, uprawiana jest także w Polsce. W tej sytuacji sensownie można mówić jedynie o „filozofii w Polsce”, a nie jakiegokolwiek filozofii polskiej, niemieckiej, czy też amerykańskiej. Problem jednak w tym, że tak rozumiana filozofia w Polsce z zasady nie tylko sprowadzała się, ale także i niejed-

⁴ Za znamienny należy uznać fakt, iż pierwszy podręcznik logiki w języku polskim został wydany przez popularyzatora myśli Ch. Wolfa w Polsce, K. Narbuta (1738–1807). Podręcznik ten ukazał się w związku z reformą szkolnictwa prowadzoną przez Komisję Edukacji Narodowej.

nokrotnie współcześnie sprowadza się do komentowania (czy też nawet tzw. twórczego rozwijania) myśli Kanta, Hegla, Marksa, czy też św. Tomasza z Akwinu. Tym samym, należałoby stwierdzić, że postawione na wstępie tych rozważań pytanie o to: czy sformułowanie „filozofia w Polsce” jest jednoznaczne z pojęciem filozofii polskiej okazuje się zasadnicze dla oceny merytorycznej stanu myśli filozoficznej, jaka realizuje się w polskiej czasoprzestrzeni kulturowej. Jest to bowiem pytanie o to, czy filozofia będąc zarazem dyscypliną teoretyczną jest niezależna od wszelkich uwarunkowań kulturowych, czy też także i te mają wpływ na jej kształt, a zwłaszcza na formułowane w jej ramach treści. Można by tu postawić pytanie o to: czy uwarunkowania kulturowe znoszą uniwersalność filozofii, czy też jej nie dotyczą. Jeśli nie, to pojawia się pytanie, jaki sens ma sformułowanie: „filozofia polska”, słowacka itp. czy jedynie taki jak w przypadku wyrażenia „matematyka polska”, słowacka, rosyjska itp.?

2. Filozofia polska i jej tradycja. Główne ośrodki i nurty polskiej filozofii, rys historyczny

Początków filozofii polskiej niewątpliwie należałoby doszukiwać się na Śląsku. Za pierwszego filozofa, który tworzył na ziemiach polskich (Śląsk) uznaje się bowiem Witelona (ok. 1225/1230–1290). Można by w związku z tym zauważyć, że względna bliskość tej dzielnicy ówczesnej Polski niejako w naturalny sposób umożliwiały kontakty jej mieszkańców z kulturą, a tym samym i filozofią Zachodu. Co więcej, na początku wieku czternastego (1309 r.) krystalizowała się myśl powołania wyższej uczelni w Legnicy⁵, a u początku wieku szesnastego – uniwersytetu we Wrocławiu. Niemniej, wraz z powołaniem Akademii Krakowskiej, funkcje centrum intelektualnego ziem polskich przejął Kraków. W uczelni krakowskiej uprawianie i nauczanie filozofii znalazło oparcie instytucjonalne. Oznaczało to, zgodnie z duchem epoki, uprawianie filozofii scholastycznej. Scholastyka mając swoje instytucjonalne oparcie w Uniwersytecie Krakowskim, nie tylko zapewniła sobie swoistego rodzaju stabilność w zakresie prowadzenia dociekań filozoficznych, ale i kontynuację. Kolejne bowiem pokolenia polskich intelektualistów formowane były w schematach i formułach językowych tej filozofii.

Nie oznacza to, że w Polsce, zwłaszcza czasów Odrodzenia nie było myślicieli oryginalnych, którzy swoimi propozycjami wybiegali poza ówczesne stereotypy kulturowe. Zwłaszcza w tym, co dziś określamy pojęciem filozofii politycznej, czy też nawet lepiej można by powiedzieć: filozofii prawa. Co więcej, można tu nawet mówić o tzw. polskiej szkole prawa narodów, za której przedstawicieli należy uznać Stanisława ze Skalbmierza (1360–1431), czy też Pawła Włodkowica (ok. 1370 do ok. 1435). W okresie późniejszym działali choćby

⁵ Zob. W. Wąsik, *Historia filozofii polskiej*, s. 182.

tacy wybitni filozofowie polityczni, jak Jan Ostroróg (ok. 1436–1501), A. Frycz-Modrzewski (1503–1572), P. Skarga (1536–1612) i wielu innych. O ile jednak uczelnia krakowska w pierwszych dwóch wiekach była kreatorem awansu intelektualnego kultury polskiej, zwłaszcza w wieku XVI, tzw. złotym wieku kultury polskiej, to jednak tendencje scholastyczne, a w konsekwencji myślenie średniowieczne, a zwłaszcza szczególna nabożność, jaką otaczano Arystotelesa w ujęciu św. Tomasza z Akwinu, doprowadziła do wyrugowania humanizmu epoki Renesansu i w konsekwencji także zamknięcia polskiej filozofii akademickiej na myślenie nowożytne. Niewiele w tej sytuacji zmieniło powstanie Akademii w Wilnie (1578) i w ponad sto lat później Akademii we Lwowie (1661) oraz w Zamościu (1595). Pierwsze dwie były wyższymi szkołami Jezuitów, a więc uczelniami wyznaniowymi, w których obowiązywała także filozofia scholastyczna św. Tomasza z Akwinu; Akademia Zamojska, mimo znacznego wkładu do kultury polskiej także nie stawiała sobie za cel przewyżczenie tej tradycji. Niewątpliwie pozytywną rolę odegrała Reformacja, będąc zwłaszcza swoistym źródłem inspiracji. Niemniej, wraz z Kонтreformacją i wypędzeniem arian polskich dominacja scholastyki, czyli ówczesna filozofia instytucjonalna zapewniła sobie niepodzielne panowanie w ówczesnej polskiej przestrzeni intelektualnej. Nic więc dziwnego, że jeszcze w okresie Oświecenia St. Staszic (1755–1826), H. Kołłątaj (1750–1812) i J. Śniadecki (1756–1830) byli zmuszeni podjąć walkę z tradycją scholastyczną. Kołłątaj dowodził, iż filozofia winna być ostatecznym rezultatem nauk przyrodniczych. Ostatni z nich, J. Śniadecki, a więc myśliciel przełomu wieków XVIII i XIX musiał jeszcze dowodzić, iż scholastyka jest „szkodliwą pseudonauką”. Już te momenty, zwłaszcza konieczność dowodzenia dezaktualizacji w epoce Oświecenia scholastyki, wskazują na tradycję i siłę tego sposobu myślenia w ośrodkach akademickich ówczesnej Polski.

Można by twierdzić, że z pewnym szerszym otwarciem na myśl zachodnią spotykamy się w wieku siedemnastym. Znajduje to wyraz w twórczości takich myślicieli, jak Stanisław Leszczyński, król Polski oraz wspomniani w poprzednim akapicie: H. Kołłątaj i St. Staszic. Jest to czas, który daje się określić oświeceniem polskim. Znamienne dla tej filozofii jest to, że faktycznie powstała i funkcjonowała ona nie tylko niezależnie i poza, ale należałoby podkreślić, wbrew ówczesnej filozofii uprawianej w polskich uczelniach, a przede wszystkim we Wszechnicy Krakowskiej. Co więcej, za swoisty paradoks dziejów dotychczasowej kultury polskiej należy uznać fakt, że próby oryginalnego myślenia filozoficznego, niezależnego od scholastyki, pojawiły się wtedy, gdy naród polski utracił własną państwowość. To bowiem w wieku dziewiętnastym tacy myśliciele, jak Hoene-Wroński, Trentowski, Cieszkowski, Libelt, Dembowski podjęli próby, niewątpliwie w jakiejś mierze inspirowane ówczesną myślą zachodnioeuropejską, jej formułowania. W tym też czasie i do tego sposobu myślenia odnosi się określenie narodowa filozofia polska, bądź po prostu: filozofia polska. Wiek dziewiętnasty to

czas pełnego otwarcia filozofii polskiej na myśl Zachodu, zwłaszcza na heglizm (August Cieszkowski), marksizm (S. Brzozowski), kantyzm (S. Brzozowski, M. Wartenberg) i filozofię życia (Przybyszewski). Niemniej najliczniej reprezentowany był nurt nawiązujący do pozytywizmu. Należy tu wymienić: J. Ochorowicza (1850–1917), W. Kozłowskiego (1832–1899), A. Świętochowskiego (1832–1899), A. Mahrburga (1855–1913), M. Massoniusa (1862–1941). W filozofii prawa działał L. Petrażycki (1867–1931).

Konkludując, stwierdzę, że wiek dziewiętnasty pozwolił intelektualistom polskim na zerwanie ze scholastyczną przeszłością, a także dał podwaliny pod poczucie niezależności intelektualnej wobec myśli Zachodu. Niemniej jednak, czasem, w którym polska myśl filozoficzna osiągnęła poczucie własnej wartości i nie tylko własny dorobek stawiała na równi z filozofiami innych narodów, ale co ważniejsze, także przez filozofów zachodnich została doceniona, jest wiek dwudziesty. Należy tu przede wszystkim wskazać na dorobek tzw. szkoły lwowsko-warszawskiej, której twórcą był brentanista Kazimierz Twardowski, a jej przedstawicielami m.in.: J. Łukasiewicz, A. Tarski, T. Kotarbiński, K. Ajdukiewicz. Szkoła ta znajduje także i aktualnie swoich zwolenników, którzy uważają się za jej kontynuatorów. Pomijając osiągnięcia poszczególnych przedstawicieli, należałoby podkreślić jej zasługi w ukształtowaniu tego, co określa się kulturą myślenia logicznego w filozofii. Można by powiedzieć, uformowania w polskiej myśli filozoficznej autorytetu logiki, a tym samym i wprowadzenia w myślenie filozoficzne zasad rozumu teoretycznego. Z tym także wiązała się precyzja oraz jasność wypowiedzi filozoficznej. Niewątpliwie szkoła lwowsko-warszawska odegrała, zwłaszcza w okresie międzywojennym, a także po II wojnie światowej wielką rolę w ukształtowaniu się myślenia filozoficznego w Polsce. Co więcej, nie sposób nie doceniać jej wielkiej roli i wpływu na niektórych tomistów (zwłaszcza w okresie międzywojennym), ale przede wszystkim na polski marksizm. Poza polskim neopozytywizmem, czyli szkołą lwowsko-warszawską w okresie międzywojennym odrodziła się w filozofii polskiej neoscholastyka. Ta związana była przede wszystkim z uczelniami Kościoła Katolickiego, a wśród jej przedstawicieli należy wymienić takie nazwiska, jak J. Woroniecki, P. Chojnacki, K. Michalski, J. Salamucha, I. M. Bocheński.

Filozofia okresu międzywojennego zna także postacie nie dające się zaszeregować jednoznacznie do żadnej z ówczesnych szkół filozoficznych: S. I. Witkiewicz, F. Koneczny i inni.

3. Filozofia polska w latach 1945–1989, czyli w czasach tzw. doktrynalnego socjalizmu

Daleko idące zmiany, nie tylko na mapie politycznej, ale także i na mapie polskiej filozofii dokonały się po 1945 roku, czyli wraz z wkroczeniem Armii

Czerwonej na tereny Polski. Przede wszystkim, obok nurtów myślenia filozoficznego ukształtowanych w okresie międzywojennym, a o których mówiłem już poprzednio, w Polsce rozpoczęło się formowanie drugiej, obok neoscholastyki, filozofii instytucjonalnej, jaką był marksizm. Przy tym polski marksizm powojenny miał swoich poprzedników w okresie międzywojennym, a tradycjami swymi sięga on jeszcze myśli dziewiętnastowiecznej, zwłaszcza filozofii S. Brzozowskiego (1878–1911), a także polskiej myśli socjalistycznej: choćby B. Limanowskiego (1835–1935) i E. J. Abramowskiego (1868–1918). Przy tym po wojnie polscy komuniści w sposób systematyczny i z dużym perfekcjonizmem podeszli do zadania przebudowy ideologicznej i światopoglądowej polskiej nauki, a przede wszystkim filozofii. Powołano IKKN (Instytut Kształcenia Kadr Naukowych), w którym w dość komfortowych warunkach kształcono przyszłą kadre, a właściwie czołówkę polskich marksistów. Uczestnikom nie tylko zapewniono warunki studiowania, ale także zadbano o poziom wykształcenia filozoficznego oraz umiejętności językowe. Znalazło to między innymi wyraz w stypendiach zagranicznych i, co istotne, bynajmniej nie tylko w ZSRR, ale także i na Zachodzie. Jeśli idzie o Zachód, krajem tym była przede wszystkim Francja. Stąd też to, co wyróżniało ówczesnych młodych marksistów, a dziś należących do najstarszego pokolenia polskiej filozofii, to dobre wykształcenie filozoficzne i z zasady świetna znajomość czynna języków obcych: rosyjskiego, francuskiego i angielskiego. Jednym z istotnych momentów tej przebudowy polskiej świadomości było wykazanie wyższości intelektualnej nad dotychczasowymi nurtami filozoficznymi, a zwłaszcza nad szkołą lwowsko-warszawską oraz polskim neotomizmem. W polemice tej szczególnie wyróżnili się: A. Schaff, T. Kroński, B. Baczeko, L. Kołakowski, S. Morawski. Wśród ówczesnych filozofów marksistów należałoby wymienić także M. Fritzhandę, Z. Baumanę, W. Krajewskiego. Przy tym dyskusja z wszelkim „myśleniem idealistycznym” nie tyle doprowadziła do teoretycznego przełamania logicznego pozytywizmu, czy też neotomizmu, ile pozytywnie wpłynęła na samych ówczesnych marksistów. W każdym razie zaznaczył się tu wpływ na polski marksizm szkoły lwowsko-warszawskiej, a zwłaszcza docenianie kultury logicznej i argumentacji teoretycznej w dysputach filozoficznych. W każdym razie nieograniczanie polemiki wyłącznie do argumentacji ideologicznej. Stąd też polskiemu marksizmowi, mimo wszelkich naleciałości języka politycznego, zwłaszcza w pierwszej dekadzie lat pięćdziesiątych, z zasady obca raczej była argumentacja (choć i takiej były przypadki) odwoływania się do programów politycznych, czy też stanowisk gremiów kierowniczych partii komunistycznych.

Należy także dodać, że o ile do roku 1968 polska filozofia marksistowska koncentrowała się przede wszystkim w ośrodku akademickim, jakim była Warszawa, to w latach siedemdziesiątych, w pewnym sensie paradoksalnie, bo po roku 1968, nastąpił jej znaczny rozwój w ośrodkach akademickich poza War-

szawą. W tym czasie ukształtował się silny ośrodek marksizmu we Wrocławiu, któremu przewodził J. Ładosz, Z. Mejbaum, w Krakowie (M. Hempoliński, Z. Augustynek); w Lublinie na czele ze Zdzisławem Cackowskim; w Poznaniu: J. Kmita, J. Such, L. Nowak; itd. W Warszawie po 1968 roku działali przede wszystkim: B. Wolniewicz, J. Kuczyński, J. Legowicz, B. Rainko, a w latach 80. także M. Hempoliński, Z. Augustynek. Filozofia znalazła także swoje oparcie w formach organizacyjnych. Powstały studia filozoficzne w Warszawie, Krakowie, Lublinie, Wrocławiu, Katowicach. Powołano nowe instytuty filozoficzne, niekiedy jako znaczące placówki filozoficzne. Przy tym, należy podkreślić, że do istotnego zainteresowania filozofią w Polsce przyczyniła się dostępność książek filozoficznych (przecena Biblioteki Klasyków Filozofii) oraz dyskusje ideologiczne i polityczne wśród ówczesnej młodzieży.

W każdym razie polski marksizm w latach 1945–89 doszedł do szczególnego znaczenia na mapie intelektualnej Polski. Inną natomiast już kwestią było, że jego znaczenie zasadało się w znacznej mierze na formach instytucjonalnych tzw. realnego socjalizmu. Należałoby przy tym podkreślić, że wielu z nich w różnych okresach od marksizmu odchodziła, np.: L. Kołakowski, Z. Bauman, B. Baczeko (po 1968 r.) Jedni jeszcze w latach 80. (B. Wolniewicz), inni już po roku 1989. Przy tym, należałoby zauważyć, że w ramach marksizmu, bądź też w związku z tym stanowiskiem teoretycznym ukształtowała się w myśli polskiej orientacja historyczna, określana niekiedy mianem polskiej szkoły historii idei. Należałoby tu wymienić m.in.: B. Baczkę, A. Walickiego, L. Kołakowskiego J. Litwina, Z. Ogonowskiego, Z. J. Czarneckiego, R. Panasiuka, Cz. Głombika.

Obok marksizmu w całym okresie tzw. realnego socjalizmu w Polsce funkcjonowała druga filozofia instytucjonalna, jaką jest polska neoscholastyka. Jej głównym centrum intelektualnym był KUL w Lublinie, a także ATK w Warszawie. W terenie znajdowała ona także oparcie w seminariach duchownych, zarówno diecezjalnych, jak i zakonnych. Do czołowych neotomistów tego czasu należy zaliczyć m.in.: ks. W. Granata, S. Kamińskiego, ks. bp. B. Bejze, O. M. Krąpca, M. Gogacza, K. Kłósaka, S. Swieżawskiego. Neotomiści lubelscy ogłosili nawet uformowanie szkoły filozofii scholastycznej, którą sami określają jako tzw. neotomistyczną szkołę lubelską.

Trzecią szkołą, która funkcjonowała w ramach polskiej filozofii lat 1945–1989 była kontynuacja polskiego pozytywizmu logicznego. Reprezentowali ten sposób myślenia m.in.: K. Ajdukiewicz, T. Kotarbiński, J. Kotarbińska, I. Dąbska, N. Lubnicki. W istotnej mierze, niejednokrotnie nawet uważając siebie za jej kontynuatorów i prawowitych spadkobierców, nawiązywali polscy logicy i metodolodzy, a nawet historycy do tej szkoły. Ponadto po wojnie, choć życiorysy filozoficzne przynajmniej niektórych z nich sięgały okresu międzywojennego w Polsce działali także myśliciele nie mieszczący się w wymienionych uprzednio orientacjach. Bądź to prezentowali własne propozycje, jak np. H. Elzenberg,

czy też R. Ingarden, bądź nawiązywali swoją myślą, czy to do fenomenologii, np. R. Ingarden, czy też podejmowali próby łączenia neotomizmu z fenomenologią: W. Stróżewski (UJ), A. B. Stepień (KUL), bądź też do filozofii analitycznej, jak np. Cz. Znamierowski (1888–1967), R. Giedymin. Jeszcze inni, jak np. A. Nowicki, nawiązując do marksizmu i filozofii dialogu i spotkania wypracował ateistyczną wersję tej filozofii, którą określił inkontrologią katolicką, natomiast odmianę tej filozofii dialogu i spotkania sformułował ks. J. Tischner.

4. Główne ośrodki i tendencje w uprawianiu filozofii w Polsce po roku 1989

Aktualnie w Polskiej filozofii, zwłaszcza po roku 1989, czyli po przemianach ustrojowych w Polsce, tak jak w wielu innych krajach dawnego obozu socjalistycznego, nastąpiły dość istotne zmiany. Znalazły one przede wszystkim wyraz w utracie pozycji dominującej jednej z dwóch w Polsce filozofii instytucjonalnych. Filozofią tą jest, jak także była w innych krajach tej części świata, do której należymy, filozofia marksistowska. Wielu marksistów bądź to zmieniło swoje zainteresowania, koncentrując się nie tylko na zgłębianiu myśli Jana Pawła II, ale stając się jej zwolennikami i propagatorami, inni jeszcze, zwłaszcza podejmujący problematykę historyczną swoje myślenie uwolnili od zbytecznego balastu ideologicznego, ograniczając się do formułowania wypowiedzi czysto teoretycznych. Należy jednak podkreślić, że polski marksizm jako stanowisko teoretyczne, a nie ideologiczne napotyka istotne przeszkody w swoim funkcjonowaniu i to bynajmniej nie tylko natury teoretycznej, ale przede wszystkim o charakterze politycznym, jeśli nie wręcz ideologicznym. Mamy zatem sytuację swoistego odwrócenia kryteriów oceny z czasów tzw. realnego socjalizmu euroazjatyckiego.

Dotychczasową pozycję filozofii dominującej w polskiej myśli filozoficznej próbuje w aktualnej sytuacji zająć neoscholastyka, której centralnymi ośrodkami są: Katolicki Uniwersytet w Lublinie oraz ATK (obecnie Uniwersytet Katolicki im. ks. prymasa Stefana Wyszyńskiego) w Warszawie, a także inne szkoły wyznaniowe, zarówno zakonne, jak i seminaria duchowne dla tzw. księży świeckich. Niemniej filozofia ta sama wydaje się przeżywać dość głęboki kryzys teoretyczny. Nie bez racji ks. J. Tischner pisze o „schyłku chrześcijaństwa tomistycznego”, stwierdzając że: „Nie jest dziełem przypadku, że niemal wszystkie ogniska zapalne sporów przenikających współczesny katolicyzm stoją w bezpośrednim lub pośrednim związku z tomizmem”⁶. A dalej tenże myśliciel twierdzi: „Zjawisko wyrastania współczesnego chrześcijaństwa i współczesnego katolicyzmu poza tomizm można nazwać kryzysem katolicyzmu, ale trafniej byłoby

⁶ J. Tischner, *Myślenie wedle wartości*, Kraków 1993, s. 215.

powiedzieć: kryzysem w katolicyzmie”⁷. Niemniej, mimo iż wybitni i samodzielni przedstawiciele myśli chrześcijańskiej, do których niewątpliwie należy J. Tischner, a także przedstawiciele hierarchii Kościoła katolickiego, jak znany w Polsce publicysta społeczno-polityczny, a także filozof nauki, zwolennik myśli Alfreda Northa Whiteheada, ks. abp Józef Życiński, bądź to wprost wskazują na ograniczenia i nieaktualność, bądź też w wyraźny sposób dystansują się od myśli scholastycznej, to jednak neotomizm aktualnie jest filozofią instytucjonalną Kościoła katolickiego. Tym samym katolickie ośrodki filozoficzne kontynuują tradycję filozofii scholastycznej w Polsce, zwłaszcza tradycję filozofii w UJ oraz Akademii, a później Uniwersytetu w Wilnie. Można zatem powiedzieć, że w filozofii polskiej scholastyka, mimo głosów krytycznych samych filozofów katolickich, zajmuje znaczące miejsce. Co więcej, daje się zauważyć, zwłaszcza wśród młodych polskich adeptów filozofii, często o proveniencji marksistowskiej swoistą fascynację stylem i terminologią neotomistyczną. Znajduje to wyraz zarówno w sposobie formułowania problematyki, jak i w nomenklaturze filozoficznej. Paradoksalnie, choć z innych powodów jest to oczywiste, proces ten daje się obserwować w publikacjach filozofów młodszego pokolenia UMCS w Lublinie. Paradoksalnie, jako że w większości są to uczniowie Z. Cackowskiego, a więc jednego z czołowych polskich marksistów; ze względów oczywistych, jako że filozoficzny ośrodek lubelski kształtował się w szczególnych warunkach. Z jednej strony, w ramach polskiego marksizmu jako filozofii instytucjonalnej państwa socjalistycznego, z drugiej zgodnie z zasadą, która wydawała się przyświecać jego twórcom, iż: być filozofem to kierować się zasadą rzetelności i obiektywizmu w ocenie myśli i rzeczywistości. Stąd też wielką wagę przywiązywano do myślenia krytycznego i samodzielnego. Jest to szczególną zasługą PTF, kierowanego w latach 60. i 70. przez prof. N. Łubnickiego. Na zebraniach bowiem tego Towarzystwa koncentrowało się życie intelektualne ówczesnego Instytutu Filozofii UMCS. Jednocześnie był to ośrodek, który odznaczał się zamkniętością, zwłaszcza jeśli idzie o tzw. młodszą kadrę (adiunktów, asystentów) na kontakty z filozofią zachodnią. Stąd też dla wielu, faktycznym wzorcem filozofii, był uprawiany po drugiej stronie ulicy neotomizm. Pociągająca, zwłaszcza dla młodych, była tutaj niemal perfekcyjnie opracowana nomenklatura pojęciowa. Neotomizm jawił się także jako filozofia uprawiana nieideologicznie, a w każdym razie nie skażona ideologią komunizmu. Inną jednak już kwestią jest, że faktycznie jest to filozofia wyznaniowa (konfesyjna), a więc także wyznaczana przez założenia pozateoretyczne.

Niemniej, aktualnie w Polsce, zwłaszcza wśród młodego pokolenia dominuje moda, a właściwie fascynacja filozofią zachodnią, zwłaszcza myślą J. Habermasa, H. Gadamera, filozofią dialogu i spotkania M. Bubera i E. Levinasa,

⁷ Tamże, s. 216.

a przede wszystkim myślą postmodernistyczną, w szczególności R. Rorty'm. Stąd też w zależności od kontaktów poszczególnych ośrodków filozoficznych, polskich i zagranicznych wśród średniego i młodszego pokolenia w Polsce ukształtowały się swoiste kółka zwolenników tych filozofów. W tego rodzaju sytuacjach mamy do czynienia *de facto* z uprawianiem hermeneutyki filozoficznej i przyswajaniem polskiej filozofii myśli tych filozofów. Nie znaczy to, że wśród filozofów nawiązujących do postmodernizmu brak jest prób formułowania rozwiązań teoretycznych. Przede wszystkim należałoby tu wymienić byłego marksistę, dysydenta 1968 roku Z. Baumaną, który jest wymieniany jako jeden z czołowych myślicieli tego nurtu nie tylko w Polsce, ale także i na Zachodzie. Należałoby także, w związku z tym stwierdzić, że po załamaniu się marksizmu nastąpiła szczególna moda na filozofię postmodernistyczną wśród dotychczasowych polskich marksistów, zwłaszcza tzw. pokolenia średniego.

Oczywiście, w dalszym ciągu w polskiej filozofii „działają” kontynuatorzy, czy też raczej należałoby powiedzieć, uważający się za kontynuatorów, szkoły lwowsko-warszawskiej. Przy tym, nie jest to bynajmniej środowisko jednolite. Można tu wyróżnić tzw. tradycjonalistów oraz tych, którzy wprawdzie werbalnie przyznają się do szkoły lwowsko-warszawskiej, choć faktycznie dokonują recepcji współczesnej filozofii analitycznej w jej anglo-amerykańskiej wersji. Mówiąc natomiast o „działaniach” pierwszych bardziej należy mieć na myśli ich „działanie instytucjonalne”, niż „działanie intelektualne”. W swoich propozycjach nie wychodzą oni bowiem poza wytarte szlaki jeszcze w okresie międzywojennym, i pierwszych dwóch dziesięcioleciach po II wojnie światowej, a swoją aktywność skupiają przede wszystkim na pisaniu o jej osiągnięciach i uzasadnianiu zasług tej szkoły dla filozofii polskiej, oraz piastowaniu tzw. funkcji prominentnych w quasi-strukturach organizacyjnych polskiej filozofii. Niewątpliwie, mimo oczywistych zasług dla polskiej filozofii, zwłaszcza w okresie międzywojennym i w pierwszych dwóch, a nawet trzech dziesięcioleciach po 1945 roku, w aktualnym stanie polskiej filozofii, a zwłaszcza biorąc pod uwagę aktualne „osiągnięcia” teoretyczne tej szkoły należy stwierdzić, że pełni ona dziś analogiczną rolę jak scholastyka wobec polskiej filozofii epoki Renesansu. Tzn. sprowadzania myślenia filozoficznego do komentowania przeszłości i uprawiania tzw. małej filozofii. Krótko mówiąc, jest to przeszłość, ale nie przyszłość polskiej filozofii. W aktualnej sytuacji można co najwyżej mieć nadzieję, że ostatni Zjazd Polskiej Filozofii, jaki odbył się w Toruniu w roku 1995 był stosownym do minionych zasług podsumowaniem jej dokonań.

Istotną dla całościowego obrazu polskiej filozofii jest historia filozofii. Jej czołowymi reprezentantami niewątpliwie byli W. Tatarkiewicz i Jan Legowicz. Choć należałoby dodać, że i w tej dziedzinie nastąpiła daleko posunięta specjalizacja i aktualnie należałoby mówić o historykach filozofii starożytnej, średniowiecznej, nowożytnej, czy też filozofii dwudziestowiecznej. Co więcej, uprawianie historii filozofii jest we współczesnej filozofii regułą wśród polskich filozofów.

Niewątpliwie dobrą i silną stroną polskiej filozofii jest jej stan organizacyjny i ilościowy. Właściwie zakłady, katedry czy też instytuty filozofii funkcjonują we wszystkich uczelniach państwowych. Filozofia jest wykładana zarówno w uczelniach państwowych, jak i prywatnych. W tym szczególnie w uczelniach wyznaniowych. Pokazna jest także liczba osób pracujących w filozofii. Można by tu zauważyć, że w Zjeździe Filozofów Polskich, jaki odbył się w Toruniu uczestniczyło ponad 800 osób. Liczba zatrudnionych daleko przekracza tę cyfrę. Czołowymi ośrodkami polskiej filozofii, zwłaszcza biorąc pod uwagę dokonania, a nie tylko stan ilościowy, są akademickie ośrodki uniwersyteckie, takie jak: Lublin (biorąc pod uwagę zarówno KUL, jak i UMCS), Katowice, Poznań, Kraków, Warszawa. Poza tymi ośrodkami studia filozoficzne funkcjonują we Wrocławiu, Łodzi, Toruniu oraz w Gdańsku. Niestety, nie wszystkie uniwersytety prowadzą tego rodzaju studia. Ponadto studia filozoficzne aktualnie prowadzone są w Wyższych Szkołach Pedagogicznych, tj. w Rzeszowie i w Zielonej Górze, a także w Słupsku. Przy tym należy podkreślić stosunkowo duże zainteresowanie wśród młodzieży studiowaniem filozofii.

Niemniej, to co należy uznać za najbardziej cenne w polskiej filozofii to to, że w ostatnich dwudziestu latach ukształtowały się w jej ramach oryginalne stanowiska filozoficzne. Należałoby tu przede wszystkim wskazać na wypracowaną przez J. Bańkę, filozofa z Katowic koncepcję recentywizmu. Filozofii, w której podejmuje się próbę racjonalizacji rzeczywistości jako przedmiotu poznania filozoficznego poprzez kategorię *recens (teraz)*. Jest to koncepcja, która rości sobie pretensję do systemowego wyjaśnienia i zrozumienia istnienia i momentów jego przejawiania się. Jednakże, choćby z tego względu, że autor tej koncepcji jest obecny na sali i wystąpi z prezentacją własnej myśli, ograniczę się tylko do jej zapowiedzi.

Własne stanowiska filozoficzne od wielu lat formułuje także L. Nowak. O filozofie tym na okładce ostatnio wydanej jego książki *Byt i myśl* możemy przeczytać: „Początkowo pozytywista, potem marksista, głęboki respekt dla obu teorii zachował do dziś. Autor m.in. idealizacyjnej koncepcji nauki, pewnej wersji analitycznego marksizmu, nie-Marksowskiego materializmu historycznego. Koncepcja wykładana w niniejszej książce nazwana została metafizyką unitarną”⁸. Już jak choćby wynika z powyższej prezentacji, filozof ten jest w stadium ciągłych poszukiwań i dookreślenia własnej myśli. Trudno zatem mówić w przypadku jego przedsięwzięć o jednolitym systemie filozoficznym, choć należy podkreślić, że każdorazowo dla prezentowanych przez siebie poglądów próbuje znaleźć szersze, teoretyczne uzasadnienie.

Odębne miejsce na mapie intelektualnej aktualnej kultury polskiej zajmuje osobowość i twórczość filozoficzna M. Szyszkowskiej. Wychodząc z założeń

⁸ L. Nowak, *Byt i myśl, U podstaw negatywistycznej metafizyki unitarnej*, T. I, *Nicość i Istnienie*, Poznań (brak daty wydania, wydanie I).

filozofii I. Kanta, a w szczególności interpretując jego filozofię poprzez pytanie o człowieka, formułuje ona koncepcję tzw. filozofii codzienności. Filozofię, która nie tylko podejmuje kwestię analizy codzienności jako przedmiot refleksji filozoficznej, ale przede wszystkim formułuje ideę doskonalenia potoczności poprzez życie codzienne w świecie wartości duchowych, a przez to także życia w codzienności jako życia prowadzącego zarówno do samodoskonalenia jak i doskonalenia duchowego i emocjonalnego innych. Przy tym prof. M. Szyszkowska jest osobą niezwykle aktywną zarówno jeśli idzie o filozoficzną działalność pisarską, jak i propagatorską. Jest także znaną animatorką życia kulturalnego i towarzyskiego zarówno wśród intelektualistów, jak i twórców z zakresu poezji, prozy, sztuki aktorskiej.

Uformowany został także w polskiej filozofii ostatnich dwudziestu lat dość znaczący nurt polskiej filozofii ekologicznej. Należałoby tu wymienić przede wszystkim H. Skolimowskiego, swoistego guru co najmniej dla pewnych zwolenników tej filozofii. W Katowicach z interesującą propozycją filozofii ekologicznej wystąpił W. Sztumski. Filozofowie ekolodzy działają w Toruniu (W. Tyburski), w Bydgoszczy (A. Papuziński), Krakowie (Z. Piątek).

Autor tej wypowiedzi formułuje stanowisko teoretyczne, u podstaw którego pozostaje kategoria działania. Działanie jest tu pojmowane jako zasada konstytuująca poznanie teoretyczne oraz jako moment pozwalający na przekraczanie ograniczeń człowieka. Filozofia działania, tak bowiem definiuję swoją koncepcję, jak każde autentyczne filozofowanie, jest myśleniem przekraczającym. Tę formę filozofowania określam także pojęciem *anatelizmu* (od grek. *ano* – w górę i *telos* – cel). W dziedzinie teorii poznania, a także filozofii kultury *anatelizm* jest jednoznaczny z *relatywizmem*. Stanowisko to oznacza absolutność prawdy w ramach systemu, w którym jest ona formułowana, oraz absolutność kultur jako pewnych całości. Uwzględniając jednak wielość systemów i wielość kultur, wskazuje na ich wzajemną wobec siebie relatywność. W ontologii jest ono jednoznaczne z tezą, iż istnienie przejawia się poprzez nieskończoność momentów swego przejawiania się i może być przedmiotem racjonalizacji poprzez pojęciowe ich ujęcie w ramach myślenia systemowego. Inaczej mówiąc, prawda o istnieniu jako kategoria poznania filozoficznego jest zawsze prawdą określonego systemu myślowego.

5. Perspektywy rozwoju filozofii w Polsce. Jakiej filozofii Polacy potrzebują? (uwagi końcowe)

Jak jest uprawiana filozofia w Polsce? Już dotychczasowe uwagi pozwalają mi stwierdzić, że bardzo różnie. W każdym razie zarówno jeśli idzie o stanowiska teoretyczne, jak i style filozofowania w filozofii spotykamy się z dużą różnorodnością i, należałoby powiedzieć, aktualnie znajdują w niej miejsce zarówno nurty filozofii polskiej ukształtowane w latach minionych, jak i aktualne tendencje

w filozofii światowej, a także podjęte zostały próby wypracowania nowych, oryginalnych stanowisk teoretycznych. Uwzględniając zatem te momenty, a w szczególności pluralizm teoretyczny, jak i rozbudowę organizacyjną, a zwłaszcza studia filozoficzne można by twierdzić, że stwarza to dobre perspektywy rozwojowe przed filozofią polską. Czy jednak można na tej podstawie przewidzieć przyszłość filozofii w Polsce? Raczej nie. Ta bowiem zawsze zależy nie tylko od jej stanu aktualnego, ale przede wszystkim od tego, co zdarzy się w samej tej przyszłości. Przede wszystkim będzie to zależało od samych ludzi, którzy będą parali się myśleniem filozoficznym. Nie sposób także przewidzieć problemów, które będą nurtowały myślicieli za lat dziesięć czy dwadzieścia. Podejmując zatem kwestię przyszłości polskiej filozofii można by co najwyżej rozważyć pytanie o to: jakiej filozofii Polacy potrzebują z perspektywy terażniejszości? Jest to zarówno pytanie o styl filozofowania, jak i o jej wymiar merytoryczny.

Podejmując tę kwestię, należałoby zauważyć, że odpowiedź na pytanie o to, jakiej filozofii potrzebują Polacy, może być zasadna jedynie w ramach odpowiedzi na pytanie o to: jakiej filozofii potrzebuje współczesny człowiek? W każdym innym przypadku oznaczałoby to partykularyzację myślenia filozofii polskiej i jej zamykanie się w swoistego rodzaju partykularyzmie, który byłby regionalizmem, jeśli nie wręcz parafializmem. Niemniej, kwestie tego rodzaju odpowiedzi zawsze rozważane są w określonym kontekście kulturowym. W tym przypadku kontekst ten jest wyznaczany zaszłościami i stanem filozofii polskiej. Filozofów polskich niejako „dreczy”, jeśli idzie o styl filozofowania, swoisty dylemat, który został, jeszcze w latach sześćdziesiątych postawiony przez L. Kołakowskiego. Dylemat, który wobec myślenia filozoficznego w swej formule bardziej spełnia wymóg efektywności niż efektywności. Filozof ten sformułował dysjunkcję, zgodnie z którą filozofię można uprawiać albo na sposób kapłański, albo też błażeński. Co więcej, tę formułę uznał on za uniwersalną i nawet ponadhistoryczną. Być może – w czasach realnego socjalizmu ta formuła była zasadna, a nawet jedynie możliwa. Z jednej bowiem strony można było filozofować na wzór kapłana, w tym przypadku kapłana marksizmu jako oficjalnej filozofii marksistowskiej, z drugiej, przyjmując pozę nieodpowiedzialnego błaźna prześmiewcy. Prześmiewcy na zasadzie *enfant terrible*. Stwierdziłem, że ta postawa mogła być w warunkach realnego socjalizmu możliwa, a nawet względami praktycznymi uzasadniona. Nie wydaje się ona, podobnie jak postawa kapłana, uzasadniona. Raczej należałoby stwierdzić, że miejscem filozofii i filozofowania nie jest ani świątynia, ani także cyrk. Wzorcem może być tu, jeśli już taki wzorzec jest konieczny, postawa i postać Sokratesa. A więc tego, który poszukuje prawdy ze względu na nią samą. Co więcej, sądzę, że filozofia przez ponaddwupółtysięczny okres swego trwania wypracowała sobie własny model uprawiania.

Przechodząc natomiast do merytorycznego wymiaru odpowiedzi na uprzednio postawione pytanie podkreślę, że filozofia, o ile ma pełnić dotychczasowe

swoje zadanie, racjonalizacji świata człowieka, czy też świata, w którym przychodzi człowiekowi „być”, za swoje zadanie winna uznać jego zrozumienie. Zrozumieć świat w perspektywie istnienia ludzkiego, to przede wszystkim zrozumieć istnienie człowieka w tym świecie. Jednak tak także dzieje się, że współczesna kultura, a co więcej, także i współczesna filozofia podlega daleko idącej irracjonalizacji, a zwłaszcza pragmatyzacji. To właśnie konsekwencją tych procesów było utożsamianie filozofii z ideologią, światopoglądem, czy też podporządkowywanie jej teologii, a w konsekwencji religii. Nie negując zatem bynajmniej emocywnej funkcji filozofii należy podkreślić, że filozofia realizuje się w swojej tożsamości jako poznanie teoretyczne, a więc nakierowane na prawdę jako kategorię teoretyczną.

Zrozumieć świat w perspektywie ludzkiego istnienia to, jak stwierdziłem, zrozumieć człowieka ze względu na jego miejsce w świecie, w którym przychodzi mu istnieć. Oznacza to zarówno zrozumienie istnienia w jego wymiarze obiektywnym, niezależnym od działań ludzkich, jak i w tym wymiarze, który jest rezultatem tych działań. Zrozumienie to pozwoli na odpowiedź, przynajmniej w perspektywie aktualnej wiedzy człowieka, o sens jego bycia w istnieniu. Określenie się człowieka ze względu na te kategorie winno mu także pozwolić na odpowiedzialne realizowanie swojej aktywności. Odpowiedzi na te pytania wydają się o tyle istotne, iż pozwalają człowiekowi realizować się ze względu na cele, a nie jedynie ograniczać się do faktycznego trwania. W tym ostatnim przypadku filozofia spełnia się w sferze życia praktycznego.

Автор сопоставляет понятие „философия в Польше” и сформировавшейся в польском романтизме термин „польская философия”. Представлению современного состояния и перспектив развития философии в Польше предшествует ее история, в частности, анализ традиций ее духовных центров и направлений. Далее автор характеризует состояние польской философии в 1945–1989 годах, а также ее основные центры, возникшие после 1985 года. Статья завершается размышлениями о перспективах развития философии в Польше, в частности, попыткой ответить на вопрос: какая философия нужна полякам?