

Tadeusz ŚLIPKO SJ

FILOZOFIA POLSKA W LATACH PRZEŁOMU

1. Blaski i cienie zmian w r. 1989/90

Panuje szeroko rozpowszechnione mniemanie, że rok 1989/90 był dla społeczeństwa polskiego rokiem wielkiego przełomu. I trudno temu przeczyć, ale – dodać trzeba – tylko w pewnym ograniczonym sensie. Niewątpliwie miały w tym czasie miejsce doniosłe przemiany. Wymieńmy najważniejsze: likwidacja ustrojowych podstaw kolektywizmu i opartej na nich gospodarki planowej, powrót do ustroju własności prywatnej i gospodarki wolnorynkowej, obalenie monopolu partii komunistycznej, wprowadzenie zaś na to miejsce wielopartyjnego systemu demokracji liberalnej, koniec polityki wdrażania w świadomość społeczeństwa ideologii marksistowskiej przy pomocy administracyjnych organów władzy, zabezpieczenie natomiast prawno-społecznych warunków dla realizacji zasady wolności myślenia, słowa i działania we wszystkich dziedzinach życia społecznego, a przede wszystkim w interesujących nas obszarach polskiej kultury i nauki.

Wszystkie te przemiany nie sięgnęły jednak tak głęboko, aby zdołały w radykalny sposób wyeliminować, a przynajmniej zneutralizować strukturalne i personalne układy poprzedniego ustroju. Pozostały one w więcej lub mniej zmienionych formach organizacyjnych i w znaczący sposób wpływają nadal na kształt polskiego życia społeczno-kulturalnego, a ostatnio nawet politycznego. Rekonstrukcja zaistniałych w związku z tym sytuacji w poszczególnych sektorach tego życia mogłaby stanowić przedmiot osobnych, wcale nie łatwych do opracowania tematów. Na razie poprzestać wypada jedynie na wyciągnięciu końcowego wniosku: chcąc zdać sprawę z sytuacji filozofii polskiej na przestrzeni ostatnich lat (1989-1995) trzeba uwzględnić – w odpowiednich oczywiście granicach – niektóre przynajmniej jej uwarunkowania, sięgające korzeniami poprzedniego okresu.

2. Wstępne rozróżnienia

Sytuacja filozofii w Polsce w ciągu całego okresu panowania reżimu komunistycznego była na tyle odmienna, że dla odtworzenia jej dzisiejszego stanu wydaje się konieczne omówienie nie tylko „tradycyjnych” kierunków filozoficznych, ale także stanowisk filozofii marksistowskiej. Z tego też względu zamierzoną relację oprzeć trzeba na wstępnym wyodrębnieniu tych dwu przeciwstawnych orientacji.

Opozycja: „filozofia marksistowska” – „filozofie tradycyjne” nie mówi jednak wszystkiego. Wiadomo bowiem, że tzw. filozofie tradycyjne, wyraźniej mówiąc „niemarksistowskie”, miały w tym okresie nadal zróżnicowany wygląd. Dla zarysowania dalszego biegu niniejszej relacji wystarczy wyodrębnienie dwu orientacji: filozofii chrześcijańskiej oraz – użyjmy znowu niekonwencjonalnego określenia – „filozofii pozachrześcijańskiej”. Po linii tego wielce niedoskonałego, ale praktycznie użytecznego schematu, potoczy się kolejny etap naszych rozważań.

3. Filozofia polska w ostatnim dziesięcioleciu Polski Ludowej

a) Filozofie pozachrześcijańskie

Jest faktem oczywistym, że w pierwszych pięciu latach po zakończeniu wojny przedstawiciele tradycyjnej filozofii pozachrześcijańskiej cieszyli się znaczną swobodą w rozwijaniu działalności dydaktyczno-naukowej. Okazało się ponadto, że mimo strat poniesionych podczas okupacji zdolni byli podejmować poważne inicjatywy badawcze. Wznowiono szereg czasopism, działać zaczęło Polskie Towarzystwo Filozoficzne, ukazało się kilka cennych na szeroką miarę zakrojonych publikacji. Nazwiska ich autorów i współpracowników mówią same za siebie: R. Ingarden, W. Tatarkiewicz, C. Znamierowski, T. Kotarbiński, T. Czeżowski, K. Ajdukiewicz, M. Ossowska.

Nadszedł jednak rok 1949. Partia uznała, że można już przystąpić do realizacji komunistycznej polityki kulturalnej. Likwidacji uległa Polska Akademia Umiejętności (PAU), na jej miejsce powołano do życia Polską Akademię Nauk (PAN), w ciągu jednego dnia zwolniono z pracy 200 profesorów, w tym także wszystkich wymienionych uprzednio filozofów („czarny dzień nauki polskiej”). Niezależne czasopisma „Przegląd Filozoficzny” i „Kwartalnik Filozoficzny” zostały zawieszone. W świecie polskiej filozofii wszechwładnie zapanowała filozofia marksistowska, dopiero zresztą raczkująca, gdyż poza A. Schaffem nie miała w skali krajowej znanych przedstawicieli.

Stan ten utrzymywał się do r. 1956/57. „Odwilż gomółkowska” sprawiła, że wielu filozofów starszej generacji powróciło z naukowego

wygnania na swe pierwotne stanowiska w uniwersytetach, po pewnym czasie zaczął się ukazywać „Kwartalnik Filozoficzny”, na łamach marksistowskich czasopism publikowali swe prace także niemarksiści. Niemniej proces starzenia się filozoficznej elity, a przede wszystkim zerwanie pierwotnie, a później osłabione kontakty z młodym pokoleniem filozofów i inne jeszcze przyczyny postawiły skuteczną zaporę dla wytworzenia się, a raczej odrodzenia się, silnych twórczych ośrodków, w których idee mistrzów znalazłyby pomyślne warunki dla dalszej ich rozbudowy, bądź też stały się kuźnią nowych teorii i koncepcji. Stosunkowo największą żywotność w tym kierunku wykazywały kręgi filozoficzne skupione wokół fenomenologii R. Ingarden oraz zwolennicy szkoły lwowsko-warszawskiej. Ideowy spadek po innych znakomitościach polskiego życia filozoficznego przejęli co najwyżej poszczególni uczniowie, którzy jednak nie mieli warunków dla uzyskania tak znaczącej pozycji, jak ich nauczyciele. Choć więc pozachrześcijańskie filozofie nie uległy całkowitej eksterminacji, to jednak ich rola i ideowe promieniowanie nie przypominały w niczym stanu z pierwszych lat powojennych. Ten stan rzeczy charakteryzuje szczególnie ostatnie dziesięciolecie komunistycznego reżimu w Polsce niepodległej.

b) Filozofia chrześcijańska

Pora przejść teraz na teren filozofii chrześcijańskiej. Także ta filozofia w czasach panowania komunizmu nie miała lekkiego życia. Co prawda, podobnie jak pozachrześcijańskie filozofie tradycyjne w pierwszych latach po wojnie zażywała znacznego pokoju, ale wkrótce także dla niej nadszedł czas próby. W 1952 r. zlikwidowano wydziały teologiczne na Uniwersytecie Jagiellońskim w Krakowie i Uniwersytecie Warszawskim, zamknięto niektóre czasopisma filozoficzne, represjom poddany został Katolicki Uniwersytet Lubelski (KUL), działalność wydawnicza zredukowano do minimalnych rozmiarów, utrudniano na wszelki sposób kontakty z zagranicznymi ośrodkami myśli chrześcijańskiej, nad całością polskiej filozofii chrześcijańskiej zawisła groźba dalszych dyskryminacyjnych pociągnięć ze strony komunistycznej władzy.

Mimo to nawet w tych najcięższych dla siebie czasach filozofia chrześcijańska znajdowała się w lepszej sytuacji, aniżeli pozachrześcijańskie środowiska filozoficzne. Ostał się KUL, od r. 1954 funkcjonowała Akademia Teologii Katolickiej (ATK) w Warszawie założona na miejsce zlikwidowanych wydziałów teologicznych, uczono nieprzerwanie filozofii w wyższych seminariach duchownych, pewną pomocą służyły ocalałe

z pogromu czasopisma wydawane przez Stowarzyszenie Pax, a także „Więź” i „Znak”, nieco później także na ATK.

Z czasem obostrzenia te poczęły ulegać coraz większym luzom. Nowe perspektywy rozwojowe otworzył przed filozofią chrześcijańską rok 1956/57, kolejną ulgę przyniósł rok 1968 i 1970, a już zgoła wyraźną poprawę można było obserwować w ostatnim dziesięcioleciu. Zmieniło się w sensie pozytywnym nastawienie władz administracyjnych, przedstawicieli wyższych uczelni kościelnych (KUL, ATK) dokooptowano do naukowych organów PAN, coraz częstsze stawały się kontakty dialogowe katolickich filozofów z uczonymi marksistowskimi, dopływ zagranicznej literatury uległ stopniowej normalizacji, powstawały nowe czasopisma, ostatni w okresie komunizmu V Ogólnopolski Zjazd Filozoficzny nie tylko stanął otworem dla filozofów różnych orientacji, w tym także chrześcijańskich, ale przemienił się w forum dla prezentacji odmiennych poglądów, a nawet niekiedy ostrych słów krytyki pod adresem filozofii marksistowskiej i polityki kulturalnej państwa.

Można więc stwierdzić, że filozofia chrześcijańska stanęła na progu nadchodzących zmian we względnie dobrej kondycji instytucjonalnej i doktrynalnej.

c) Filozofia marksistowska

Wspomniano wyżej, że dla odtworzenia stanu tradycyjnej filozofii w Polsce postkomunistycznej instruktywnym elementem będzie zwrócenie uwagi na zmiany, jakie dokonały się również w łonie filozofii marksistowskiej.

W ciągu całego panowania reżimu komunistycznego w Polsce obowiązywała oficjalnie jednolita, „podręcznikowa”, jak to się dziś mówi, wykładnia marksizmu-leninizmu, dawniej zwana „linią generalną”. Czynniki partyjne czuwały, aby w treść tej wykładni nie wkraśli się idee obce marksizmowi. Z ich inicjatywy wszelkie odchylenia od tego kierunku piętnowano jako przejawy rewizjonizmu bądź wręcz odstępstwa od autentycznego rozumienia marksistowskiej myśli. Także nie-marksistom nie pozwalała cenzura na poddawanie krytyce globalnie wziętej filozofii marksistowskiej. Można było jednak – w późniejszym nieco okresie – wejść w polemikę z poszczególnymi autorami marksistowskimi na temat szczegółowych zagadnień filozoficznych.

Najpierw po roku 1956, a bardziej jeszcze po roku 1968 i 1970, w których doszło do burzliwych wystąpień antykomunistycznych, nie tylko w życiu politycznym, ale także w filozofii marksistowskiej coś drgnęło. Mnożyć się poczęły nowe interpretacje poszczególnych części składowych tego systemu zarówno na poziomie fundamentalnej teorii marksizmu dialektycznego, jak i społecznej wizji materializmu historycz-

nego. Niektóre wystąpienia wywołały zdecydowany protest ze strony oficjalnych organów partyjnych i ściągnęły na „winowajców” odpowiednie sankcje. Casus „Kołakowski” jest powszechnie na Zachodzie znany, głośnym echem za granicą odbiła się dezaprobata KC PZPR, z jaką spotkała się teza A. Schaffa o występowaniu destruktywnej alienacji w społeczeństwie socjalistycznym. Los Schaffa podzielił mniej na Zachodzie znany L. Nowak z marksistowskiego środowiska poznańskiego. Jego śmiałe koncepcje na temat rekonstrukcji dialektyki marksistowskiej i materializmu historycznego długo były tolerowane. Kiedy jednak wystąpił z tezą, że hipertrofia wszelkiej władzy państwowej, w tym także socjalistycznej, prowadzi do zniewolenia społeczeństwa i zmusza do podjęcia aktów oporu, został wprawdzie pozbawiony katedry, a w grudniu 1979 r. internowany.

Te drastyczne, ale mimo wszystko indywidualne przypadki wyłamywania się z kanonów marksistowskiej ortodoksji, stanowiły tylko sygnały, że proces metamorfozy filozofii marksistowskiej idzie coraz bardziej wstecz i w głąb. Mówić zaczęto o marksizmie „otwartym” i „zamkniętym”, pojawiło się wyróżnienie w marksizmie orientacji „scjencyistycznej” i „antyscjencyistycznej”, owszem – jeden z autorów marksistowskich przedstawił klasyfikację, w której na gruncie wyodrębnienia w marksizmie trzech źródeł ideowej inspiracji (materializm historyczny, filozofia przyrody, humanizm „wczesnomarksistowski”) i jednego pozamarksistowskiego doszedł do wyszczególnienia aż kilkunastu „szkół” interpretacyjnych w łonie współczesnego marksizmu²⁸. Przedstawia się je jako manifestacje możliwości twórczej rozbudowy marksistowskiego świata idei.

Jednakowoż wydarzenia 1980 r. dowiodły, że sprawy posunęły się znacznie dalej. Kiedy partia dla ratowania swego stanu posiadania zastosowała szokowe uderzenie w postaci stanu wojennego, w filozoficznym świecie marksistowskim również zawrzało. Stało się coś, co wcześniej w tak szerokiej skali nie miało miejsca. Kilku marksistów, jak np. A. Synowiecki, J. Woleński, J. Goćkowski, J. Pawlica nie tylko wystąpiło z partii, ale także zerwało w ogóle z marksizmem, inni, wśród nich J. Szacki, B. Wolniewicz czy S. Sarnowski oddali legitymacje partyjne, ale pozostali przy wcześniej uformowanej orientacji filozoficznej. Chociaż więc chyba większość marksistowskich filozofów pogodziła się z nową sytuacją, to jednak tak znaczny *exodus* wybitnych filozofów daje dużo do myślenia. Dalszych danych na ten temat dostarczy nam jednak rozwój wypadków po roku 1990.

²⁸ W. Kot, *Współczesne orientacje filozoficzne*, Warszawa 1989, s. 199-208.

4. Kadra naukowo-dydaktyczna i ogólne orientacje w aktualnej filozofii polskiej 1989-1995

W pierwszych zdaniach niniejszego artykułu podkreślono ambiwalentny charakter sytuacji, jaka się ukształtowała w wyniku przełomu w 1989 roku. Stworzył on pełne warunki i gwarancje dla zasady wolności myśli i słowa. Powstaje wszakże pytanie, jakie efekty przyniosły te zmiany w praktyce polskiego życia naukowego.

Odnosnie do filozofii odpowiedzi wstępnej udzielają dane zawarte w *Informatorze Nauki Polskiej* z r. 1980/81 i 1992/93 oraz w *Informatorze Filozofii Polskiej* z r. 1995. Publikacje te rejestrują instytuty i katedry filozofii funkcjonujące w Polskiej Akademii Nauk i na uniwersytetach, jako najważniejszych ośrodkach twórczej myśli filozoficznej, w wypadku zaś uniwersytetów także jej nauczania. Obok tego imiennie podają zatrudnioną w tych instytucjach kadrę dydaktyczno-naukową. Łatwo też zauważyć, że dwa tomy *Informatora Nauki Polskiej* odtwarzają stan instytucjonalno-personalny filozofii polskiej z ostatniego roku przed wprowadzeniem stanu wojennego oraz początkowej fazy przejścia władzy przez antykomunistyczne partie solidarnościowej proveniencji, natomiast *Informator Filozofii Polskiej* pozwala się zorientować, jak się przedstawia rzeczony stan obecnie.

Nie budzi zdziwienia fakt, że na schyłku ideologicznego monopolu marksizmu w Polsce wszystkie instytucjonalne ośrodki myśli filozoficznej pozostawały pod wyraźną kontrolą uczonych marksistowskich. Nie znaczy to, że zatrudniano w nich wyłącznie marksistów. Również w tym okresie widnieją w spisach pracowników nazwiska osób deklarujących wyraźnie swe odmienne opcje filozoficzne. Marksisci jednak zajmowali wszystkie niemal stanowiska kierownicze, oni też byli najliczniej reprezentowani w kadrze naukowej.

Natomiast znamienym wydaje się fakt, że w *Informatorze Nauki Polskiej* z r. 1992/93, a nawet w *Informatorze Filozofii Polskiej* z r. 1995 występują bez istotnych zmian te same nazwiska, bądź też – chodzi o stanowiska kierownicze – w niejednym wypadku jedno nazwisko marksistowskie zastąpione zostało przez inne, również marksistowskie. A zatem zrąb kadry dydaktyczno-naukowej w centralnych ośrodkach myśli filozoficznej pozostał nienaruszony.

W takim razie czy ta konstatacja oznacza, że również w ostatnim sześcioleciu dawna linia podziału pomiędzy filozofią marksistowską a niemarksistowską filozofią tradycyjną zachowuje swą ważność, mało tego – przy znacznym osłabieniu pozachrześcijańskiej orientacji filozoficznej – przybiera raczej postać opozycji między filozofią marksistowską a filozofią chrześcijańską?

W tym miejscu nawiązać wypada do zasugerowanego wcześniej pytania, jak daleko posunął się ideowy ferment w łonie filozofii marksistowskiej w nowych warunkach, kiedy filozofia ta uwolniona została od także i ją krępującego gorsetu partyjnego nadzoru. Czy nowe koncepcje filozofów marksistowskich mieszczą się jeszcze w granicach filozoficznej tożsamości marksizmu, czy też wykraczają już poza „istotny sens marksizmu”, przeobrażając jego podstawowe teorematy? Czy nie jest tak w tym lub owym przypadku, że z marksizmu pozostała tylko zewnętrzna oprawa, ale rdzeń ukrytej pod nią teorii określa już jakaś inna filozofia?

Na ten temat brak jeszcze obszerniejszych i wnikliwszych studiów, jest to zadanie do wykonania. Niemniej pewne sygnały w tym kierunku dają się już słyszeć. I tak kiedy np. o poglądach M. Siemka pisze inny marksista, że filozof ten w swej transcendentalistycznej interpretacji praktyki społecznej „traktuje praktykę społeczną i jej historię jako dziedzinę bytu całkowicie autonomiczną i jedyną w ogóle rzeczywistość”, naturę zaś „redukuje do jakiejś postaci społeczno-historycznej samowiedzy (w sensie heglowskim)”²⁹, z kolei kiedy znany historyk marksistowski J. Topolski podaje w wątpliwość fundamentalną tezę materializmu historycznego, która w czynnikach ekonomicznych upatruje decydującą siłę napędową ogólnoludzkiego rozwoju społecznego³⁰, a wreszcie kiedy autor przed laty wydanej książki pt. *Zarys moralności socjalistycznej*, w ukazujących się aktualnie publikacjach nie odwołuje się do żadnych etyce marksistowskiej właściwych kategorii normatywnych, stosuje natomiast kryteria etyki utylitarystycznej³¹, w takim razie można w końcu zapytać, co pozostało w tych autorach z marksizmu?

Pytanie to wydaje się tym bardziej uzasadnione, że te trzy przykłady nie zamykają wcale listy podobnie myślących autorów. Można zatem wysunąć ostrożną hipotezę, że na naszych oczach zmienia się topografia polskiej filozofii. Zakładając nawet, że podział na filozofię marksistowską i niemarksistowskie filozofie tradycyjne nie stracił na aktualności, to jednak – być może – wylania się potrzeba wprowadzenia częściowej jego korekty: między marksistowską i niemarksistowską filozofią tworzy się synkretystyczna orientacja filozofów – co do rdzenia głoszonych przez nich teorii – bliższa niemarksistowskiej filozofii tradycyjnej aniżeli

²⁹ M. Hempoliński, *Filozofia współczesna. Wprowadzenie do zagadnień i kierunków*, Warszawa 1989, s. 409-410, przyp. 22.

³⁰ J. Topolski, *Poglądy Róży Luksemburg na rozwój historyczny*, „Nowe Drogi”, 1989, nr 4, s. 153-163.

³¹ Z. Szawarski, *Zarys moralności socjalistycznej*, Warszawa 1981; Tenże (red.), *W kręgu życia i śmierci. Moralne problemy medycyny współczesnej*, Warszawa 1987, s. 5-26, 51-96, 169-242.

filozofii autentycznie marksistowskiej. Jest to pewne *novum* w sytuacji filozofii polskiej ostatniego sześciolecia, godne mimo wszystko odnotowania.

5. Pozachrześcijańskie kierunki tradycyjne

Wiadomo nam już z poprzednich rozważań, że pluralistyczne ongiś i żywotne kierunki pozachrześcijańskie filozofii tradycyjnej pod czułą opieką reżimu komunistycznego uległy znacznej redukcji. Reprezentujący ją ostatni mohikanie to głównie zwolennicy szkoły lwowsko-warszawskiej oraz fenomenologowie z kręgu ingardenowskiego. Potwierdza to opinia jednego ze znawców przedmiotu: „powojenni uczniowie filozofów ze szkoły lwowsko-warszawskiej nie czuli się jej członkami, chociaż przejęli problematykę swych mistrzów. Szkoła lwowsko-warszawska przestała więc istnieć jako zwarta formacja intelektualna. Pozostała jednak tradycja konkretnych badań filozoficznych, głównie w logice i metodologii”³².

Skoro tak się rzeczy mają, wypada choćby pokrótce zdać sprawę z najważniejszych na tym polu osiągnięć. A wiążą się te osiągnięcia z kilkoma czynnymi w tych dziedzinach filozofami. W środowisku warszawskim na wyszczególnienie zasługują najpierw badania J. Pelca z dziedziny semantyki logicznej języka naturalnego, a sekunduje mu w tym J. J. Jadacki. W tym samym środowisku w zakresie logiki matematycznej zwraca uwagę działalność A. Grzegorzcyka. Opracował on między innymi aksjomatyczną teorię cudzysłówów. W kręgu lubelskim na czoło wysuwa się J. Pańniczek, który koncentruje się na badaniach kwantyfikatorów. W myśl jego teorii kwantyfikatory są nazwami przedmiotów odpowiednio: ogólnych i szczegółowych. W semantyce tej logiki dopuszcza się przedmioty sprzeczne, nie istniejące itp. W Krakowie pod auspicjami J. Perzanowskiego przeprowadza się badania BCK algebry, które są algebraicznymi odpowiednikami rachunku logicznego, ten zaś stanowi część wspólną logiki intuicjonistycznej oraz logik wielowartościowych. Intensywne studia logiczne uprawia się także w innych ośrodkach uniwersyteckich, których szczegółowo omawiać niepodobna. Ogólnie tylko podsumować można, że mają one charakter prac specjalistycznych przy niedoborze szerzej zakrojonych syntez.

W dziedzinie filozofii teoretycznej, głównie ontologii i antropologii, zniknęły z pola widzenia niemarksistowskie systemy materialistyczne, aczkolwiek materialistycznie zorientowanych filozofów jest bardzo wielu.

³² J. Woleński, *Filozofia polska 1945-1989*, „Znak”, 44 (1992), s. 103-104.

Nie budują jednak ogólnych materialistycznych systemów światopoglądowych. Na placu pozostała właściwie jedynie fenomenologia, której symboliczną postacią w Polsce jest R. Ingarden. Tymczasem, jak podkreśla już raz cytowany autor, „Ingarden nie stworzył szkoły fenomenologicznej”, aczkolwiek „cała współczesna scena filozoficzna w Polsce nosi piętno Ingardena”³³. Liczba żyjących jego uczniów znacznie zmalała. Niektórzy, jak J. Tischner i W. Stróżewski, wchłonęli w siebie tyle pozaingardenowskich wątków myślowych, że zasługują na osobne omówienie. Najwierniejszym z uczniów Ingardena okazał się chyba A. Półtawski. Inspiracje mistrza rozwijał wcześniej przede wszystkim w teorii poznania, ostatnio przeszedł na teren aksjologii, rozważając świat rozwoju osób ludzkich w aspekcie realizacji wartości.

Kilka słów warto poświęcić sytuacji etyki po stronie pozachrześcijańskich kierunków filozofii tradycyjnej. Po załamaniu się reżimu komunistycznego nie ukazała się żadna reprezentatywna publikacja *par excellence* marksistowska, aczkolwiek wielu prominentnych etyków marksistowskich nadal jest czynnych na polu filozofii. Można więc zaryzykować stwierdzenie, że etyka marksistowska zniknęła z widowni polskiej etyki filozoficznej. Na jej miejsce weszły jednak inne orientacje etyki laickiej, wyraźnie inspirowane przez zachodnio-europejskie kierunki etyki sytuacjonistycznej i permissywnej. W tym świecie zaznacza się obecność materialistycznych orientacji światopoglądowych, szczególnie w formułowaniu antropologicznych założeń propagowanych poglądów etycznych. Na czoło wysuwa się utylitaryzm mający utalentowanego rzecznika w osobie Z. Szawarskiego. Z tego źródła czerpie przewodnie idee, przy pomocy których usprawiedliwia swoje permissywne rozwiązania współczesnych dylematów etycznych, takich jak np. problem aborcji, zapłodnienia pozaustrojowego czy też diagnostyki prenatalnej.

Inną dziedziną, w której obserwuje się ożywienie naturalistycznych kierunków laickich, jest ochrona środowiska. Dużą aktywność wykazują zwolennicy etyki biocentrystycznej skupieni wokół Z. Piątek na Uniwersytecie Jagiellońskim w Krakowie. Sądzi ona, że optymalną podstawę dla rozwiązania problemu ekologicznego stwarza pozbawienie człowieka uprzywilejowanej pozycji we wszechświecie i przyznanie tym samym atrybutu podmiotowości moralnej wszystkim istotom żyjącym, przede wszystkim zwierzętom.

³³ Art. cyt., s. 102.

6. Filozofia chrześcijańska

Przełom roku 1989 strząsnął z filozofii chrześcijańskiej ostatecznie krępujące ją więzy, uwolnił od obaw przed arbitralnymi ingerencjami cenzury, przywrócił pełną swobodę ruchów. Jeśli w nowych warunkach filozofia ta doświadcza trudności, to biorą się one przede wszystkim z trudnej kondycji finansowej całej w ogóle nauki polskiej, słabo przez czynniki państwowe wspieranej. Toteż relacja z aktualnego stanu filozofii chrześcijańskiej w ostatnim sześcioleciu stanowi w gruncie rzeczy tylko kontynuację i uzupełnienie obrazu zarysowanego z grubsza w toku poprzednich wywodów.

Na podkreślenie zasługuje najpierw bezsporny fakt rozbudowy instytucjonalnej struktury filozofii chrześcijańskiej. W chwili obecnej czynne są w Polsce trzy duże ośrodki dydaktyczno-naukowe na poziomie szkół wyższych, a mianowicie wydziały filozoficzne na Katolickim Uniwersytecie Lubelskim (KUL), w Akademii Teologii Katolickiej w Warszawie (ATK) oraz na Papieskiej Akademii Teologicznej (PAT) w Krakowie, uznanej oficjalnie dopiero w Polsce solidarnościowej. Status Papieskich Wydziałów Teologicznych oraz uznanie państwowe uzyskały seminaria w Warszawie, Wrocławiu i Poznaniu. Ponadto jako uczelnia kościelna z prawami państwowymi funkcjonuje Wydział Filozoficzny Towarzystwa Jezusowego w Krakowie. Nadal kontynuują swą działalność liczne wyższe seminaria diecezjalne i zakonne, w których obok dydaktyki podejmuje się także, choć w mniejszym zakresie, inicjatywy badawcze. Zupełnie niedawno powstał Uniwersytet Opolski, a na nim Wydział Teologiczny.

Większej wszakże wagi jest sprawa doktryny filozoficznej, jaką się w tych instytucjach kultywuje. Najstarszą tradycją cieszy się PAT w Krakowie dzięki długie wieki trwającym powiązaniom z Uniwersyteciem Jagiellońskim. Pod względem twórczości naukowej prym wiedzie jednak KUL. Przez cały czas swego istnienia jest on ostoją tomizmu w Polsce. Pierwotnie przeważały tam wpływy tomizmu tradycyjnego w jego rzymskiej bądź lowańskiej wersji, jednakowoż aktywność naukowa S. Świeżawskiego, a po nim M. A. Krapca przeważała szalę na korzyść tomizmu egzystencjalnego. Fundamentalne tezy tego kierunku, a więc realistyczna teoria poznania, koncepcja sądów egzystencjalnych, transcendentalnej struktury bytu czy metafizycznych zastosowań analogii bytu zostały wypracowane jeszcze w okresie trudnych lat KUL-u za rządów komunistycznych. Aktualna twórczość Krapca rozciąga się na obszary filozofii języka i kultury. Dzięki filozofii uprawianej w podobnym duchu przez współpracowników i zwolenników Krapca środowisko lubelskie zyskało sobie miano „szkoły lubelskiej”. Reprezentują ją A. B. Stępień (teoria poznania i estetyka z wyraźnym

nachyleniem do fenomenologii), Z. J. Zdybicka (filozofia religii i Boga), S. Mazierski (filozofia przyrody). Znaczną aktywność przejawia ponadto S. Zięba jako kierownik katedry bioetyki oraz T. Styczeń, inicjator i kierownik Instytutu Jana Pawła II, wspomagany przez A. Szostka i W. Chudego. Styczeń jest przede wszystkim etykiem; fenomenologiczne sympatie wyciskają charakterystyczne piętno na jego poglądach, toteż poświęćmy mu kilka chwil uwagi.

T. Kotarbiński spopularyzował w Polsce ideę „etyki niezależnej”, zinterpretowanej jednak po myśli etyki laickiej. Styczeń – teista i zwolennik etyki obiektywnej i absolutnej – w odpowiedzi Kotarbińskiemu podejmuje się wykazać, w jakim zakresie możliwe jest budowanie tego rodzaju etyki, kiedy zaś metodologiczna poprawność zmusza do wyjścia poza jej czysto laickie uprawomocnienie. Punktem wyjścia dla Stycznia jest podstawowy fakt doświadczenia etycznego, które w rozumieniu tego filozofa ma charakter fenomenologiczny, bezpośrednio zaś ma za przedmiot przeżycie powinności moralnej. Jest to wszakże przeżycie powinności do głębi przeniknięte treścią personalistyczną. Powinność, o którą tu chodzi, jest powinnością afirmowania osoby ludzkiej dla jej wyróżniającej ją od innych bytów godności. W tym przeżyciu znajduje Styczeń pomost dla sformułowania naczelnej zasady moralnej. Brzmi ona: osobie jako osobie należy się od osoby jako osoby afirmacja jej osobowej godności. Dokonując tego uogólnienia, etyka spełnia fundamentalny postulat etyki niezależnej. Kiedy jednak w etycznej praktyce nasuwa się konieczność ustalenia słusznościowego aspektu podejmowanych działań, Styczeń – przechodząc na teren teorii sumienia – uznaje konieczność uwzględnienia antropologii filozoficznej. Tym bardziej ostatecznościowe wyjaśnienia kategoriycznej mocy obowiązywania w sumieniu powinności moralnej domaga się odwołania do stwórczej mocy Absolutu, którego darem jest człowiek, widziany w całościowej perspektywie swego moralnego powołania.

Opierając się na tych przesłankach ogólnie-etycznych, w ostatnich swoich pracach występuje Styczeń zdecydowanie w obronie ludzkiego życia przeciwko zagrożeniom ze strony współczesnej cywilizacji inspirowanej „kulturą śmierci”, tkwiącą korzeniami we współczesnych permissywnych trendach filozoficzno-etycznych.

Drugim ośrodkiem chrześcijańskiej myśli filozoficznej, bliskim „szkole lubelskiej”, jest Wydział Filozofii Chrześcijańskiej w Akademii Teologii Katolickiej w Warszawie. W dziedzinie logiki i metodologii nauk reprezentuje ją na tej uczelni E. Nieznański. Jego zainteresowania skupiają się na problematyce formalizacji teodycei, przede wszystkim dowodów na istnienie Boga ze szczególnym uwzględnieniem badań nad argumentem ontologicznym K. Gödla, sformalizowanym na gruncie logiki modalnej. W ogólnych kategoriach filozofii matematyki, informa-

tyki i teorii symulacji, a także filozofii cybernetyki rozwija swe poglądy M. Lubański, podczas gdy S. W. Ślaga (†1995) i K. Kloskowski kontynuują twórczo wątki myślowe czynnego niemal do chwili śmierci K. Kłósaka (†1980). W tym też kręgu filozofii przyrody z inicjatywy B. Hałaczka podjęto badania nad problematyką bioetyczną, uprawiane dziś głównie przez J. Dołęgę.

Najbliżsi tomizmowi egzystencjalnemu są E. Morawiec i M. Gogacz oraz B. Bejze. Pierwszy z nich przedmiotem swych studiów czyni podstawy metafizyki, natomiast Bejze podejmuje wysiłki unowocześnienia doktryny i nauczania filozofii Boga. Gogacz natomiast propaguje swoją własną odmianę tomizmu, którą nazywa „tomizmem konsekwentnym”. Jest to koncepcja charakteryzująca się nie tylko hermetycznym stylem filozofowania, ale równocześnie nader spekulatywnym racjonalizmem. Wychodząc z pojęcia „relacji istnieniowych”, buduje etykę „chronienia osób”, opartą na zasadzie wzajemnego upodobania osób, którego kulminacją jest miłość, implikująca wiarę i nadzieję. Wartości te stwarzają klimat, w którym rozwija się i dojrzewa prawdziwie ludzkie współzycie osób.

Inaczej zorientowaną etykę głosi T. Ślipko. Swą działalność filozoficzną zapoczątkował w Krakowie, potem długie lata rozwijał ją w Warszawie, obecnie dopełnia swe poglądy znowu w Krakowie. Punktem wyjścia jest dla niego również doświadczenie etyczne, rozumiane jednak w sensie świadomościowych intuicji jednostek i grup społecznych bez jakichkolwiek wtrętów filozoficznych w postaci jego fenomenologicznego, egzystencjalnego czy hermeneutycznego rozumienia. Doświadczenie to stwarza problemy etyczne, ale ich nie rozwiązuje. Dla ustalenia fundamentalnych zasad etycznych niezbędne jest odwołanie się do antropologicznej i teistycznej wizji człowieka i świata. Równocześnie kieruje się przeświadczeniem, że naczelne zasady etyczne sformułowane przez filozofię tomistyczną w pewnym zakresie wymagają reinterpretacji, która by uwolniła je od teoretycznych obciążeń, częściowo uwarunkowanych niedoprecyzowaniem myśli św. Tomasza, częściowo zaś jednostronnością późniejszych tej myśli komentarzy.

Realizując ten program badawczy wysuwa wpiertw propozycję odmiennego rozwiązania zagadnienia podstawowych czynników konstytuujących moralną wartościowość aktu ludzkiego. Opierając się na rozróżnieniu aktu prostego i złożonego, w odwiecznym sporze obiektywizmu z subiektywizmem i sytuacjonizmem zajmuje stanowisko pośrednie. Z aktem prostym wiąże pojęcie aktu wewnętrznie dobrego/złego, w akcie złożonym determinującą rolę przypisuje celowi, który implikuje jednak odnośnię do moralnej jakości środków użytych dla jego realizacji. Ponadto wprowadza nowe elementy w wyjaśnienie genezy i struktury świata wartości, w kontekście zaś analizy zjawiska konfliktu

wartości uwydatnia rolę agresji jako czynnika, który zacieśnia zakres aktu wewnętrznie złego. W konsekwencji agresja stawia agresora poza granicami przysługujących mu praw. Przy pomocy tych założeń przedstawia nowe rozwiązania w dziedzinie obrony życia, sekretu, przede wszystkim zaś granicznych sytuacji wchodzących w zakres współczesnej bioetyki.

Z dokonanego dotychczas przeglądu wynika, że filozofia tomistyczna ma najsilniejsze oparcie w środowisku lubelskim, na względnie mocnych nogach stoi jeszcze w Warszawie, mimo że w obu tych ośrodkach dochodzą wyraźnie do głosu wpływy innych niż tomizm, najczęściej fenomenologicznych kierunków. Radykalnej zmianie ulega sytuacja w środowisku krakowskim. Prym wiodą tu W. Stróżewski i J. Tischner, których dominująca pozycja przesunęła w cień zwolenników „czystego tomizmu”. Ponieważ w filozofii Stróżewskiego tomistyczne idee odgrywają mimo wszystko ważną rolę, na pierwszym miejscu skreślić należy krótką charakterystykę przewodnich idei jego filozofii.

Stróżewski jest filozofem, który zasięgiem swej myśli obejmuje historię filozofii, filozofię bytu, etykę, a także *last but not least* – estetykę, ogół zaś jego poglądów określa się mianem „fenomenologii dialektycznej”. Trzy działy jego filozoficznych przemyśleń wydają się szczególnie interesujące. Pozwalają bowiem wysledzić szlaki myślowe, które doprowadziły go do przekształcenia tomizmu w fenomenologię.

W ogólnej teorii bytu Stróżewski podejmuje próbę zharmonizowania dwu podstawowych teorii: transcendentaliów (to są reminiscencje tomistyczne) oraz wartości (tu już przemawia fenomenologia). Przeciwwstawiając się pozachrześcijańskim, ale i chrześcijańskim naświeteniom ich wzajemnej relacji, dochodzi w końcu do wniosku, że dla rozwiązania tego zagadnienia należy w konstytuowaniu się transcendentaliów przyznać decydującą rolę tzw. aktom preferencyjnym, czyli aktom pożądania, następnie zaś sprowadzić je do rzędu postulatów usensownienia ludzkich zachowań (tu się wyczuwa szczyptę kantyzmu). W ten sposób wartości stają się swoistym sposobem istnienia bytu na tej zasadzie, że miast określać taką czy inną jego cechę przenikają i usensowniają jego treść. W tym też kontekście zmienia się egzystencjalna kondycja człowieka: żyjąc w świecie bytów, zanurzony jest tym samym w świecie wartości, które nie tylko przeżywa, ale je też tworzy.

Z tego źródła wypływa jego „etyka afirmacji”. Skoro istnienie jest wartością, w takim razie wszystko, co istnieje, jest dobre, a to jest właśnie istota afirmacji. Rozbudowując tę fundamentalną zasadę w odniesieniu do człowieka, ukazuje kierunek jego duchowej dynamiki. Dynamika ta zmierza do przełamywania tego, co go w jego istnieniu krępuje i pomniejsza, a więc do realizowania tego, co wyższe, doskonałsze, a szczytem tego jest miłość. W swym moralnym kształcie ogarnia

najpierw drugiego człowieka, ale także niższe od niego kategorie bytu, aby wznosząc się coraz wyżej osiągnąć stan, który Stróżewski określa jako „moralność integralną”.

W innym zgoła świecie kształtuje się myśl filozoficzna J. Tischnera. Jeśli w jego filozofii występują wątki tomistyczne, to tylko jako przedmiot jego krytycznych, nieraz żenująco niekompetentnych uwag. Toteż budując własną wizję filozoficzną, czerpie pełnymi garściami z pozachrześcijańskich źródeł filozoficznych. Najsilniejszy wpływ wywarły nań będące współcześnie na fali idee fenomenologii ingardenowskiej, egzystencjalizmu i filozofii dialogu. Zapożyczone z tych kierunków wątki myślowe drogą ewolucyjnego rozwoju przetwarza we własną filozoficzną wizję człowieka.

Nic przeto dziwnego, że u podstaw tej wizji leży elementarne doświadczenie o charakterze etycznym. Tischner określa je jako doświadczenie „Ja aksjologicznego” i upatruje w nim zarazem twórczą siłę konstytuującą człowieka jako osobę i twórcę samego siebie. Jednakowoż w wyniku wspomnianej ewolucji myśli Tischnerowskiej *Ja aksjologiczne* dopełnione zostało przez doświadczenie drugiego człowieka. Oparta na takich podstawach etyka nie zmierza jednak do tego, aby odsłonić przed człowiekiem tajemnicę konstytuowania się w nim świata wartości i wytyczania mu dróg godnego człowieka postępowania. Tischner stwierdza tylko, że wartości są, że tworzą pewien ład, że w tym ładzie panuje pewna hierarchia, że podstawę tej hierarchii zakłada prawda, która otwiera przed człowiekiem drogi prowadzące w sam głąb świata wartości. U ich kresu wyłania się znowu idea *Ja aksjologicznego*. Samo w sobie jest ono irrealne, niemniej mobilizuje człowieka do działań, które przybliżają go do dobra w pełni nigdy nieosiągalnego.

W tym też tkwią źródła dramatu człowieka. Jego biedzie nie zaradza spotkanie z drugim człowiekiem, dopóki nie odsłoni on przed nim prawdy swojego oblicza, ale zagubi się w mrokach zakłamania. Wtedy niszczy wzajemność międzyludzka, a życie ludzkie przenika zło. Możliwość przezwyciężenia tej ogólnoludzkiej plagi upatruje Tischner w poczuciu odpowiedzialności, które budzi nadzieję, że człowiek jednak odpowie na wezwanie wartości. Okazję do realizacji tych postulatów stwarzają konkretne sytuacje życiowe. W rozważaniach Tischnera na ten temat uprzywilejowane miejsce zajmuje problematyka pracy.

Eseistycznie ujęta filozofia Tischnera cieszy się powodzeniem w kręgach inteligentnych, profesjonalnie z filozofią nie związanych. W filozoficznych i teologicznych instytucjach kościelnych sytuacja przedstawia się różnie. Nie brak w środowisku krakowskim filozofów (np. A. Jarnuszkiewicz, J. Bukowski) ideowo bliskich Tischnerowi, ale czynni są także tacy, którzy jak np. P. Lenartowicz czy S. Ziemiański, którzy nie odstępują od tomizmu. Owszem, akceptując jego fundamen-

talne tezy dążą do rozbudowy tych tez, które pozostają w zależności od rozwoju nauki i coraz lepiej poznawanej rzeczywistości świata i człowieka. Szczególnie ważną rolę w tym względzie odgrywa twórczość naukowa dwu filozofów przyrody: M. Hellera i J. Życińskiego, wybitnie biegłych w epistemologii i konfrontowaniu filozofii chrześcijańskiej ze współczesnymi osiągnięciami szczegółowych dyscyplin naukowych i ich interpretacjami filozoficznymi, formułowanymi ze stanowiska tych dyscyplin.

7. Posłowie

Zarysowany w niniejszym szkicu obraz filozofii tradycyjnej w jej pozachrześcijańskiej i chrześcijańskiej postaci nie jest wyczerpujący. Pokrzywdzona na przykład została filozofia społeczna rozwijana przez filozofów chrześcijańskich z dużym powodzeniem w środowisku wrocławskim (J. Krucina i J. Majka, zmarły w r. 1993) i lubelskim. Także o estetyce były tylko personalne wzmianki, brakło merytorycznych informacji. Ale też najnowsza literatura filozoficzna nie anonsuje większego na tych polach ożywienia. Toteż mając świadomość niedoskonałości dokonanych charakterystyk można mimo to – jak się zdaje – wyrazić nadzieję, że główne przynajmniej orientacje tradycyjnych kierunków filozoficznych w ich najnowszej postaci zostały zrekonstruowane zgodnie z ich autentyczną treścią. Przyszłość natomiast pokaże, co się wyłoni z jej odziedziczonych po poprzednich pokoleniach, jak i z najnowszych źródeł filozoficznych inspiracji.

Obok wymienionych wcześniej pozycji przy opracowywaniu tematu zostały uwzględnione następujące publikacje:

1. W. Chudy, *Krótką historia filozofowania marksistowskiego w Polsce*, „Ethos”, 2 (1989), nr 4, s. 259-277.
2. Tenże, *Filozofia polska po II wojnie światowej. (Szkic)*, „Studia Philosophiae Christianae”, 26 (1990), nr 1, s. 129-141.
3. J. Pawlica (red.), *Etyka. Zarys*, Kraków 1992, s. 483-559.
4. A. B. Stępień, *Wstęp do filozofii*, wyd. 3, Lublin 1995, s. 270-284.
5. Tenże, *Stan filozofii we współczesnej Polsce*, w: A. Bronk (red.), *Filozofować dziś. Z badań nad filozofią najnowszą*, Lublin 1995, s. 313-326.
6. I. Dec, *Zur Philosophie in Polen nach dem zweiten Weltkrieg (Grundrichtungen und Forschungszentren)*, „Theologisch-Praktische Quartalschrift”, 140 (1992), 3, s. 267-276.
7. E. Nieznański, *Polen, w: Christliche Philosophie im katholischen Denken des 19. und 20. Jahrhunderts* / hrgs. von E. Coreth, W. M.

Neidl, G. Pfligersdorfer. Band 2: *Rückgriff auf scholastisches Erbe*, Graz 1988, s. 804-823; J. Galarowicz, *Polen. Nicht-scholastische Strömungen in der katholischen Philosophie des 20. Jahrhunderts*, Ibid., Band 3: *Moderne Strömungen im 20. Jahrhundert*, Graz 1990, s. 785-798.

8. M. Gogacz, E. Nieznański, T. Ślipko, *Polen, w: Geschichte der philosophischen Traditionen Osteuropas* / hrsg. von H. Dahm und A. Ignatow, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1996, s. 257-386.

Tadeusz ŚLIPKO SJ

DIE POLNISCHE PHILOSOPHIE IN DEN UMBRUCHSJAHREN 1989/90-1996

Zusammenfassung

Die polnische Philosophie überstand die Wirren des II. Weltkrieges – trotz ihr zugefügten Schadens – in relativ guter Verfassung. Dafür sind schon die Namen der führenden Philosophen der Vorkriegszeit, die den Krieg überlebten, der beste Beweis. Es genüge, die wichtigsten zu erwähnen: K. Ajdukiewicz, P. Chojnacki, T. Czeżowski, H. Elzenberg, R. Ingarden, T. Kotarbiński, K. Michalski, W. Tatarkiewicz, J. Wroniecki, Cz. Znamierowski. Sie waren nicht nur anerkannte wissenschaftliche Autoritäten, sondern auch namhafte Vertreter verschiedener philosophischen Strömungen, u.a.: der Phänomenologie, der Lemberger-Warschauer-Logik-Schule, des Empirismus, Intuitionismus und Neothomismus. Sie alle standen auf dem Marxismus entgegengesetzten Positionen. Ihre Anschauungen können also umfassend als „nichtmarxistische Philosophie“ bezeichnet werden. Die neuen Verhältnisse der Nachkriegszeit hatten aber bewirkt, daß die anfänglich in vielerlei Hinsicht mangelhafte marxistische Philosophie dank der Unterstützung der neuen Machthaber auf die Bühne des polnischen, philosophischen Lebens hinaufstieg. Auf diese Weise wurde zwar das Feld des philosophischen Pluralismus in Polen breiter und reicher, andererseits aber hatte die antagonistische und zugleich aggressive Einstellung der marxistischen Philosophie zu den bisherigen philosophischen Traditio-

Neidl, G. Pfligersdorfer. Band 2: *Rückgriff auf scholastisches Erbe*, Graz 1988, s. 804-823; J. Galarowicz, *Polen. Nicht-scholastische Strömungen in der katholischen Philosophie des 20. Jahrhunderts*, Ibid., Band 3: *Moderne Strömungen im 20. Jahrhundert*, Graz 1990, s. 785-798.

8. M. Gogacz, E. Nieznański, T. Ślipko, *Polen, w: Geschichte der philosophischen Traditionen Osteuropas* / hrsg. von H. Dahm und A. Ignatow, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1996, s. 257-386.

Tadeusz ŚLIPKO SJ

**DIE POLNISCHE PHILOSOPHIE
IN DEN UMBRUCHSJAHREN
1989/90-1996**

Zusammenfassung

Die polnische Philosophie überstand die Wirren des II. Weltkrieges – trotz ihr zugefügten Schadens – in relativ guter Verfassung. Dafür sind schon die Namen der führenden Philosophen der Vorkriegszeit, die den Krieg überlebten, der beste Beweis. Es genüge, die wichtigsten zu erwähnen: K. Ajdukiewicz, P. Chojnacki, T. Czeżowski, H. Elzenberg, R. Ingarden, T. Kotarbiński, K. Michalski, W. Tatarkiewicz, J. Wroniecki, Cz. Znamierowski. Sie waren nicht nur anerkannte wissenschaftliche Autoritäten, sondern auch namhafte Vertreter verschiedener philosophischen Strömungen, u.a.: der Phänomenologie, der Lemberger-Warschauer-Logik-Schule, des Empirismus, Intuitionismus und Neothomismus. Sie alle standen auf dem Marxismus entgegengesetzten Positionen. Ihre Anschauungen können also umfassend als „nichtmarxistische Philosophie“ bezeichnet werden. Die neuen Verhältnisse der Nachkriegszeit hatten aber bewirkt, daß die anfänglich in vielerlei Hinsicht mangelhafte marxistische Philosophie dank der Unterstützung der neuen Machthaber auf die Bühne des polnischen, philosophischen Lebens heraufstieg. Auf diese Weise wurde zwar das Feld des philosophischen Pluralismus in Polen breiter und reicher, andererseits aber hatte die antagonistische und zugleich aggressive Einstellung der marxistischen Philosophie zu den bisherigen philosophischen Traditio-

nen zur Folge, daß eine neue Unterscheidung zwischen der „marxistischen“ und „nichtmarxistischen Philosophie“ zustandekam und zum Grundsatz wurde. Innerhalb der „nichtmarxistischen Philosophie“ wiederum scheint es uns aufgrund späterer Entwicklungen angebracht, zwischen außerchristlichen und christlichen Richtungen zu unterscheiden. Die genannten Entwicklungen wurden durch große Veränderungen, die auf den beiden Seiten der ideologischen Front stattfanden, entscheidend geprägt.

In den vier ersten Nachkriegsjahren (1945-1949) genoß das nicht-marxistische, philosophische Denken eine verhältnismäßig große Freiheit, und das sowohl auf dem didaktischen Felde als auch in der Veröffentlichungspolitik. Seit 1949 begann aber ein sich immer mehr verstärkender Prozeß zunächst seiner Ausgrenzung und dann seiner Verdrängung aus den staatlichen Universitäten sowie einer progressiven Knebelung der Äußerungsfreiheit.

Die christliche Philosophie wurde jedoch durch diese Diskriminierungsmaßnahmen in minderen Maße betroffen: zahlreichen Hindernissen und einem aufgezwungenen Abbau von organisatorischen Strukturen zum Trotz hielt immer die KUL (Katholische Universität in Lublin) stand; aus politischen Erwägungen riefen die kommunistischen Machthaber als Ersatz für die an den staatlichen Universitäten aufgelösten Theologischen Fakultäten die Akademie der Katholischen Theologie (ATK) in Warschau mit drei Fakultäten (Theologie, Philosophie und Kirchenrecht) ins Leben; in den Priesterseminaren lernte man weiter Philosophie; bei allen Schwierigkeiten existierten dennoch in einigen Zeitschriften und Verlagen, die mit der kommunistischen Macht in Verbindung standen, begrenzte Veröffentlichungsmöglichkeiten.

Die Reduzierung der nichtmarxistischen Richtungen zum absoluten Minimum erlaubte die Einführung der ideologischen Alleinherrschaft der marxistischen Philosophie. In Vorlesungssälen und in Veröffentlichungen war die offiziell vorgeschriebene Linie des Leninismus-Stalinismus die oberste Pflicht. Spezielle Parteizellen wachten über die Reinheit der Doktrin und schützten sie vor dem Eindringen des „revisionistischen Schmutzes“.

Dieser Zustand dauerte bis zum Jahre 1956. Das sogenannte „Gomulkas Tauwetter“, das – nach dem Tode Stalins und der XX Tagung der KPdSU – in Polen aufkam, hatte zur Folge, daß das ideologische Monopol der marxistischen Philosophie geschwächt wurde, was dann der nichtmarxistischen Philosophie erlaubte, ihre Positionen zu stärken. Viele Philosophen der älteren Generation kehrten aus ihrem wissenschaftlichen Exil zurück und durften ihre Stellen an den Universitäten wieder besetzen; einige verbotene Zeitschriften (wie z.B. *Ruch Filozoficzny*) durften erneut herausgegeben werden; viele Arbeiten, die wegen der

strengen Zensur auf ihre Veröffentlichung warten mußten, durften nun gedruckt werden. Der Alterungsprozeß der philosophischen Elite und hauptsächlich der Abbruch, oder zumindest die starke Abschwächung der Kontakte zwischen ihr und der neuen Philosophengeneration hatte jedoch zur Folge, daß die Rolle und die geistige Ausstrahlungskraft des erneuerten nichtmarxistischen, außerchristlichen Denkens nicht mehr mit seinem Zustand aus den ersten vier Nachkriegsjahren zu vergleichen war. Verhältnismäßig stark pulsierte das Leben in der phänomenologischen Schule von R. Ingarden sowie in der Lemberger-Warschauer-Logik-Schule. Andere Strömungen führten aber zunehmend ein Schattendasein.

Besser war die Lage der christlichen Philosophie. Die Änderung des politischen Klimas bedeutete für sie eine Ausbreitung des Tätigkeitsfeldes und neue Entwicklungsaussichten, und dies nicht nur für die Gruppen, die die Verfolgungszeit überstanden hatten, sondern auch für neuentstehende Zentren des philosophisch-theologischen Denkens.

Für unser Thema sind jedoch neue Tendenzen, die nach 1956 im Schoße der marxistischen Philosophie entstanden, von besonderer Bedeutung: der Fall „Kołakowski“, auch im Westen gut bekannt; Schwierigkeiten A. Schaffs wegen seiner Theorie des Entfremdungssphänomens in der sozialistischen Gesellschaft; die etwas späteren Probleme L. Nowaks wegen seiner These von den „Hypertrophien“ (Überwucherungen) der sozialistischen Staatsmacht und der daraus folgenden Versklavung des Menschen. Diese drei Fälle sind nur die *Spitze des Eisbergs* eines viel breiteren und tieferen Prozesses, der das Gesicht der marxistischen Philosophie in Polen zu umgestalten anfang.

Die oben erwähnten Tendenzen bestimmten gleichzeitig die wichtigsten Entwicklungsströmungen der marxistischen Philosophie, die infolge der scharfen, antikommunistischen Proteste 1968 und 1970 stufenweise anwuchsen, bis sie dann in den Jahren 1989/90 ihren Höhepunkt erreichten. Einerseits beherrschte der Marxismus weiterhin in den institutionellen Strukturen des philosophischen Leben alle Schlüsselpositionen, andererseits aber unterlag er immer mehr einer tiefen, ideologischen Zersetzung. Die außerchristlichen philosophischen Richtungen ihrerseits begannen mit den Umbruchsjahren 1989/90 ebenfalls immer mehr an ihrer systemischen Identität einzubüßen. Dies betrifft in besonderer Weise die Ingardensche Phänomenologie und die Lemberger-Warschauer-Logik-Schule. Andere philosophischen Untersuchungen konzentrierten sich hauptsächlich auf enge, spezielle Themen. Umfassende, systematische Auffassungen waren kaum ausfindig zu machen. Als schöpferischer erwies sich wiederum die Entwicklungsdynamik innerhalb der christlichen Philosophie. Allgemein gesagt, fand sie in der Verbreitung und Vertiefung des sogenannten existentiellen Thomismus an Stelle des traditionellen Neothomismus ihren Ausdruck.

Folgendermaßen sah in einer allgemeinen Übersicht die Lage der polnischen Philosophie in der Endphase der Periode 1956-89 aus. Die politischen Veränderungen des Jahres 1989 hatten zur Folge, daß die administrativen Kontrollmechanismen, die die bisherigen öffentlichen philosophischen Tätigkeiten nach den Parteibeschlüssen regelten, zu funktionieren aufhörten. Es kam die volle Äußerungsfreiheit.

Welche Auswirkungen hat nun diese Tatsache? Auf den ersten Blick fällt eine ungemein lebendige Veröffentlichungsaktivität auf. Es mehren sich Neuerscheinungen, Neuauflagen, Übersetzungen von Büchern sowie Veröffentlichungen von Aufsätzen in einst existierenden und neuentstandenen philosophischen Zeitschriften. Was jedoch die systemische Identität des jetzigen philosophischen Denkens in Polen anbelangt, so ist es im Grunde eine lediglich leicht modifizierte Verlängerung ihres Zustandes aus der Endphase der Periode 1956-89. Nachdem die Ingardensche Phänomenologie und die Lemberger-Warschauer-Logik-Schule von der Bühne abgetreten waren, blieben nur zwei Richtungen am Platz: der Postmarxismus und die christliche Philosophie. Solche Folgerungen lassen sich jedenfalls aus dem neuesten *Informator Filozoficzny 1995* (Philosophischer Wegweiser 1995) ziehen. Den Hauptanteil der Beschäftigten in den zentralen wissenschaftlichen Institutionen und des Lehrpersonals an den Universitäten und Hochschulen bilden weiterhin dieselben Wissenschaftler wie vor 1989. Zwar distanzierten sich die meisten ehemaligen Marxisten vom Marxismus, aber ihre Weltanschauungsorientierung änderte sich nicht. Da entsteht die Frage: was lehren sie? Die Frage ist nicht leicht zu beantworten. Schon im Jahre 1989 gab es Stimmen, die von mehr als zehn verschiedenen Marxismusversionen sprachen, die aus vier grundsätzlichen Inspirationsquellen hervorgingen. Der Prozeß der kritischen Beurteilung der marxistischen Hauptthesen selbst schritt zweifellos weiter fort. Deshalb hat man es oft unter den ehemaligen Marxisten mit Anschauungen zu tun, bei denen für Analytiker schwerlich einzuschätzen ist, ob sie noch marxistisch sind, oder schon einer anderen, möglicherweise neuen, philosophischen Option angehören. Man hat den Eindruck, der Geburt einer neuen, spezifischen, postkommunistischen Philosophie beizuwohnen. Es fehlen aber genauere Analysen dieses Phänomens, und es muß demnächst unter die Lupe genommen werden.

Relativ klar ist hingegen die Lage innerhalb der christlichen Philosophie. Weiterhin geben hier die Ideen des existentiellen Thomismus mit ihren verschiedenen Färbungen den Ton an. Es gibt aber auch andere Philosophien, wie die „Philosophie des Dramas“, oder solche, die Thomismuselemente mit der Philosophie des Dialogs zu vereinen suchen. Die Ethik wird gewöhnlich im Geiste des Personalismus in seiner intuitionistischen bzw. perfektionistischen Auffassung betrieben.

Eine besondere Beachtung verdienen die Untersuchungen im Bereich der Logik. Die ruhmvollen Traditionen der polnischen Philosophie auf diesem Gebiet werden fortgesetzt. Die moderne polnische Logik kann beachtliche wissenschaftliche Erfolge aufweisen.

Die polnische Philosophie geriet demnach in der postkommunistischen Zeit in keine Stagnation. Im Gegenteil, es herrscht in ihr eine regsame Lebhaftigkeit, derer Richtungen wir in diesem Artikel zu definieren versucht haben. In den neueren Veröffentlichungen überwiegen Arbeiten aus der Geschichte der Philosophie. Andere konzentrieren sich meistens auf sehr spezielle und enge Problematik. Eine neue größere philosophische Synthese bleibt bisher immer noch aus.