

*JOSIAH LEE AUSPITZ*

### GDZIE FILOZOFIA SIĘ LICZY\*

Chociaż nasza akademicka nomenklatura zachowuje obraz wyższego wykształcenia jako opartego na filozofii, samego uniwersytetu jako społeczności “doktorów filozofii”, to rzadko duch filozoficznych dociekań bierze w posiadanie rzeczywistą instytucję, a jeszcze rzadziej poświęcenie się jedności badań wyraża się w kultywowaniu samej filozofii. Obecnie jeszcze w Polsce, z przyczyn głęboko zakorzenionych w jej historii, kulturze, ubóstwie i aspiracjach, badania filozoficzne zajmują niezwykle honorowe miejsce. Wbrew panującym w kraju trudnym warunkom jakiegokolwiek pracy umysłowej — deficytowi długopisów, papieru jak również brakowi bardziej zaawansowanych ułatwień urzędowych, obliczeniowych i badawczych: niedostatkowi czasopism i książek: znanym wschodnioeuropejskim problemem biurokratycznym, a także zwyczajnemu ubóstwu codziennego życia przy uniwersyteckiej pensji — każdy zajmujący się w Polsce filozofią, tak jak ja w ciągu dwóch długich pobytów, doznaje wyjątkowej satysfakcji.

Jest tam, zaczynając od początku, imponująco liczna społeczność filozofów, jak nazywa się również badaczy i wykładowców tego przedmiotu, reprezentujących wszystkie współczesne szkoły, pozostających ze sobą w ścisłym kontakcie. W Warszawie, na przykład, wydział filozoficzny uniwersytetu ma ponad sześćdziesięciu pracowników — więcej niż Harvard, Yale i Princeton razem wzięte i, jak domyślam się, zajmuje on drugą pozycję w Europie po całkowitej liczbie zatrudnionych w kilku college'ach Oksfordu. Po drugiej stronie ulicy mieści się kwatera główna zatrudniająca 180 pracowników Instytutu Filozofii i Socjologii Polskiej Akademii Nauk, gdzie pracownicy zwolnieni od obowiązków dydaktycznych są zorganizowani w zakłady estetyki, etyki, logiki, historii filozofii, teorii poznania, socjologii teoretycznej i typowo polskiego działu prakseologii. Gdzie indziej w Warszawie, w podlegającej rządowi Akademii Teologii Katolickiej, Chrześcijańskiej Akademii Teologicznej, w szkołach: rolniczej, planowania i statystyki, medycznej, a nawet w wyższych szkołach technicznych, znajdują się dodatkowe zakłady filozofii i logiki. Kraków, Łódź i Lublin mają podobne, chociaż trochę mniejsze zespoły, z których każdy posiada swe cechy wyróżniające.

\* Josiah Lee Auspitz, sekretarz Sabre Foundation, był w latach 1986-1987 stypendystą International Research Exchange Board i przebywał w Instytucie Filozofii i Socjologii PAN w Warszawie, oraz w Instytutach Filozofii Uniwersytetów Jagiellońskiego i Warszawskiego. Niniejszy tekst jest skrótem artykułu opublikowanego w "Commentary" vol. 87, nr 6, June 1988 (red. ).

Isnieje administracyjna przyczyna tej wielkiej liczby filozofów: roczny kurs filozofii jest obowiązkowy dla każdego polskiego studenta. Stwarza to zapotrzebowanie na stanowiska wykładowców porównywalne w Europie jedynie z Norwegią, gdzie podobne wymaganie ma podobny skutek. Dzięki reformie z 1981 roku bardzo nieulubiany kurs zagadnień marksizmu-leninizmu został zastąpiony przez autentycznie lubianą historię filozofii, nauczaną w małych grupach, dostosowaną do różnych nefilozoficznych dziedzin: dla socjologów kładzie się nacisk na teorię wiedzy, dla matematyków na logikę, dla studentów filologii na estetykę itd. Na większości wydziałów wstępne nauczanie filozofii powróciło do starej polskiej tradycji przedstawiania ważnych prądów myśli Zachodu.

Jednak ten administracyjny wymiar wyraża coś głębszego: kulturowe znaczenie nadawane filozofii (jak również poezji) we wszystkich intelektualnych obszarach. Ponieważ narodowość polska była w ciągu dwóch ostatnich stuleci tak mocno związana z językiem, najczystsze dyscypliny językowe zdobyły szczególnie wysoki prestiż. Na uniwersytetach tytuł “doktor filozofii” wciąż jest znaczący. Przedmioty, które gdzie indziej zalicza się do innych wydziałów — metoda naukowa, religioznawstwo porównawcze, historia idei, semiotyka, teoria prawa, polityki i zarządzania, oraz bardziej spekulatywne działy psychologii, antropologii i ekonomii, są w Polsce często traktowane jako gałęzie badań filozoficznych. Jak powiedział mi uczony kierujący czołowym uniwersytetem: “Tutaj my wszyscy jesteśmy w pewnym stopniu filozofami”.

Poza uniwersytetami poziom wykształcenia filozoficznego jest również wysoki. Książki filozoficzne są autentycznymi bestsellerami we wszystkich czterech działach polskojęzycznego przemysłu wydawniczego: państwowego, katolickiego, podziemnego i emigracyjnego. Nowa gałąź, oficjalne wydawnictwa komercyjne, dostarczają wskaźników rynkowych: spodziewając się dobrej sprzedaży, czołowi sprzedawcy zaplanowali 50000 popyt na *Metafizyczny horror* Leszka Kołakowskiego i wydania książek Hannah Arendt, Michaela Oakeshotta, Leo Straussa i Eryka Voegelina od 10000 do 20000 egz. W antykwariatach półka filozoficzna jest zwykle najuboższa, ponieważ wszystkie tytuły, oprócz marksistowskich, są szybko rozchwytywane.

Spotyka się często lekarzy, architektów, prawników i inżynierów, którzy dalej borykają się z problemami filozoficznymi poznanymi na studiach. Fikcja, dramat i poezja na tematy wyraźnie filozoficzne, sztuka i rzeźba konceptualna, teoretyczna sofistyka na tematy polityczne i ekonomiczne nie dające się uchwycić — wszystko to nadaje polskiej scenie intelektualnej wyraźne piętno. Babka klozetowa, widząc w mej kieszeni książkę filozoficzną, wyraziła szeroko rozpowszechniony pogląd: *Niektórzy ludzie mówią, że matematyka jest królową nauk, lecz naprawdę jest nią filozofia, ponieważ filozofia zawiera w sobie także nauki humanistyczne*. Jeżeli można mówić o narodowych cechach umysłowych, to Polacy łakną jasności w sferze podstawowych idei i ideałów.

Przebieg studiów filozoficznych wyraża powagę, z jaką traktuje się ten przedmiot. Najniższy stopień filozoficzny wymaga pięciu lat studiów, które mogą być podjęte po ukończeniu szkoły średniej, lub po uzyskaniu stopnia magistra w innej dziedzinie. Seminarium filozoficzne gromadzi zwykle studentów i doktorantów, jak również pracowników wszystkich szczebli. Wzajemne chodzenie na swoje seminaria i uczestniczenie w chaotycznych dyskusjach uważa się za dowód szacunku dla profesorów. Polski styl polega na silnej i bezpośredniej krytyce, pozbawionej jednak złośliwości.

Roman Ingarden, którego następcy i wielbiciiele zdominowali życie umysłowe Krakowa, ujął podstawy ideału seminarium filozoficznego w eseju *Owocna dyskusja*. In g a r d e n był studentem Edmunda Husserla (1859-1938), ważną postacią ruchu filozoficznego. Prowadził on tajne seminarium w czasie okupacji hitlerowskiej i był pozbawiony stanowisk uniwersyteckich w czasach stalinowskich. Doświadczenie Ingardena skłoniło go do przeprowadzenia rozróżnienia pomiędzy wolnością mowy, a wolnością dyskusji. Podczas gdy wolność mowy opiera się na gwarancjach politycznych, wolność dyskusji jest wymogiem czysto wewnętrznym: chęcią nauczenia się języka drugiej osoby i Wejścia w jej sposób myślenia. Nawet gdy wolność mowy jest zapisana w prawie, wolność dyskusji pozostanie nieosiągalna dla zajętych sobą, jednak wolność dyskusji jako oparta na samowiedzy i samoopanowaniu, może być zachowana nawet w reżymie niegościnnym dla wolności słowa.

Dzisiaj w polskiej filozofii zwykle spotkania zakładów są często miejscami dyskusji w sensie Ingardena. Jest punktem honoru, aby główne zadanie takiego spotkania po szybkim załatwieniu spraw administracyjnych, było intelektualne: wykład, seria krótkich sprawozdań z prac aktualnie prowadzonych, lub głośne czytanie i dyskusja tekstu, zdanie po zdaniu. Podstawowe różnice zdań są wyrażane z uprzejmością wymuszoną przez brak mieszkań: przy okresie dwudziestu lat czekania na mieszkanie nie ma szansy na przeniesienie przeciwnika na inny uniwersytet.

Polska rozwinęła w tym stuleciu cztery różne szkoły filozoficzne: neotomizm, marksizm, fenomenologię i filozofię analityczną. Kraków jest stolicą fenomenologii, Warszawa podejścia bardziej analitycznego, Katolicki Uniwersytet Lubelski — neotomizm, podczas gdy Łódź, drugie co wielkości miasto Polski, gości zakład logiki Polskiej Akademii Nauk i międzynarodowe pismo "Studia Logica". Ortodoksyjny marksizm-leninizm nie ma swego centrum, jest to kierunek martwy w Polsce. Chociaż utalentowani pisarze z nastawieniem marksistowskim pozostali w Warszawie, a dwóch albo trzech na uniwersytetach prowincjonalnych, to jednak dominujący klimat intelektualny jest dogmatycznie antymarksistowski. Polska społeczność filozoficzna wytworna i otwarta umysłowo pod innymi względami, ocenia marksizm wąsko, po jego materialnych owocach.

Poszczególne uniwersytety są znane ze specjalizacji niespotykanych gdzie indziej: semiotyka logiczna w Warszawie, gramatyka matematyczna na Uniwersytecie Adama Mickiewicza w Poznaniu, pragmatyka na Uniwersytecie Śląskim w Katowicach i na Uniwersytecie Marii Curie-Skłodowskiej w Lublinie, oraz ostatnio rozwijająca się myśl buddyjska na Uniwersytecie Jagiellońskim w Krakowie. W polskim życiu umysłowym nic nie dzieje się zgodnie z łatwymi stereotypami: filozofia nauki jest wyjątkowo silna na Papieskiej Akademii Teologicznej, Żydowska filozofia dialogu w Kollegium Jezuickim, a marksistowska filozofia techniki w Katowicach, mieście znanym z zanieczyszczeń przemysłowych i rosnącej zachorowalności na raka.

Kilku Polaków przebywających za granicą istotnie wpłynęło na życie umysłowe tych krajów: znakomity Adam Schaff (Wiedeń), Leszek Kołakowski (Oksford i Chicago) i Karol Wojtyła (Rzym). Ponieważ ci trzej są znani na Zachodzie, uwzględnienie recepcji ich prac w Polsce może dać wyobrażenie o bogactwie i

intensywności myśli w tym kraju. A ponieważ żadna z tych wybitnych osób nie pochodzi ze sławnej szkoły lwowsko-warszawskiej, przedstawię cztery portrety profesorów wyszkolonych w polskiej tradycji logicznej.

Adam Schaff, wybitny teoretyk marksizmu, był kiedyś członkiem Komitetu Centralnego partii komunistycznej i dyrektorem Instytutu Filozofii i Socjologii Polskiej Akademii Nauk. Wyrzucony z partii po prawie pięćdziesięciu latach przynależności, pracuje obecnie w Wiedniu, lecz przyjechał do Polski dwukrotnie w 1988 roku, aby ogłosić swoje heretyckie poglądy. W maju dwa lata temu wygłosił wykład o *Przyszłości socjalizmu*. Temat ten, szeroko uznany przez studentów za wyraz czarnego humoru, przyciągnął tak małe audytorium, że przemówienie zostało przeniesione z największej sali budynku filozofii do zwykłej sali ćwiczeniowej.

S h a f f przypomniał swoim trzydziestu słuchaczom, że socjalizm, zgodnie z Marksem, ma naukową podstawę. Musiało się to jednak zmienić pod naciskiem warunków historycznych. Nowa rzeczywistość zmieniała się poczwórnice:

Po pierwsze, proletariatus nie jest już klasą rewolucyjną, nie jest on wcale klasą a jedynie masą niepotrzebnych robotników. Strukturalne bezrobocie wynosiło 30 milionów w rozwiniętych krajach kapitalistycznych, 19 milionów w ZSRR i dwa miliony w Polsce. Jest to szczególnie ciężkie dla młodych, którzy są systematycznie uczeni zanikających zawodów. Świat przeżywa drugą rewolucję przemysłową, opartą na technice informatycznej i wymaga to przeddefiniowania socjalizmu.

Po drugie, ruch komunistyczny jest martwy. Partie komunistyczne tracą członków, a tendencja ta jest nieodwracalna, ponieważ przywiązanie marksizmu-leninizmu do centralizmu demokratycznego jest nie do pogodzenia z ogólnoswiatowym dążeniem do demokracji. Stalin był rzeczywiście wariatem, lecz nie on jest problemem, a system. *Doczekamy jeszcze dnia, gdy Lenin będzie krytykowany.*

Po trzecie, melodią przeszłości jest socjalizm demokratyczny, ponieważ on jeden może rozwiązać problemy dystrybucji nowoczesnych społeczeństw: jak rozłożyć dobrobyt pomiędzy obywateli bez uzależnienia się od dziwactw systemu cen. Druga rewolucja przemysłowa będzie wymagała nowego podziału bochenka chleba, którego może dokonać tylko socjalizm. Jest to, stwierdził Schaff, szeroko uznawane na Zachodzie: nawet Milton Friedman zaproponował w 1963 roku ujemny podatek dochodowy jako akceptację socjalistycznej obietnicy, że dobrobyt ludzki zastępuje rozważania rynkowe.

Po czwarte, socjalizm musi zerwać ze swym “dogmatycznym zaufaniem do ateizmu”. Obraz religii jako *opium dla ludu*, prawdziwy w XIX wieku, jest obecnie przestarzały. Dzisiejsi rewolucjoniści, powiedział S c h a f f, to aktywiści księża i liberalni teologowie Ameryki Łacińskiej. Zauważył on, że w Polskiej Zjednoczonej Partii Robotniczej, w której masowe rezygnacje po 1981 roku można uznać za oczyszczenie szeregów, liczba wierzących przekracza 70%, co nie jest wiele niższe od 90% w całej populacji.

W tym samym wykładzie majowym Schaff narzekał, że jego poglądy, chociaż tłumaczone na chiński, nie mogą być opublikowane w Polsce. Lecz jesienią nastawienie cenzury zmieniło się tak dalece, że rozpowszechniał je w państwowym radiu i telewizji.

Leszek Kołakowski wyemigrował z Polski po utracie w 1968 roku stanowiska profesora historii filozofii w Uniwersytecie Warszawskim. Zachował jednak, jak gloszą

tytuły dwóch ostatnich polskich uroczystości związanych z jego sześćdziesięcioleciem, “obecność” w swoim kraju ojczystym. Jego trzytomowa krytyka myśli marksistowskiej szczególnie wskazująca jej antyfilozoficzny charakter, bardziej niż jakakolwiek inna agencja gospodarcza, przyczyniła się do uśmiercenia marksizmu jako teoretycznej dyscypliny szanowanej w Polsce.

Zimą 1987 roku, gdy książka Kołakowskiego na temat filozofii religii stała się dostępna w nielegalnych polskich wydawnictwach, warszawski oddział Polskiego Towarzystwa Filozoficznego zawiadomił, że comiesięczne spotkanie będzie poświęcone krytycznej dyskusji nad tą książką. Spotkanie to, zaplanowane w sali seminaryjnej, musiało się przenieść do wielkiej sali, z której Schaff musiał później się wynieść.

Wygłoszono dwa referaty krytyczne, które nie wymierzały silnych ciosów. Jeden omawiał odyseję Kołakowskiego o jego wczesnego marksizmu. Drugi dowodził, że dzieło Kołakowskiego ma nić przewodnią: rysę historycyzmu, który nie pozwala mu na zrozumienie religijnego umysłu, a także, jak stwierdzono, czysto logicznych aspektów filozofii i nauki.

Po przerwie poświęconej na wdychanie silnego dymu tytoniowego, około 200 członków audytorium powróciło na dwugodzinną dyskusję. Wybitni profesorowie wstawali, aby wyrazić swą opinię w szczerzy polski sposób, często podchodząc do tablicy, aby Ważne punkty zapisywać w notacji symbolicznej. W obronie Kołakowskiego dokonano trafnego rozróżnienia pomiędzy filozoficznym filozofem, który cierpliwie czeka, aż będzie mógł powiedzieć coś, co przetrwa, a europejskim intelektualistą o tradycji *philosophes*, którego wielkość polega na sile i głębi jego utarczek z głównymi ideami jego czasów<sup>1</sup>.

Jeżeli nawet w nieobecności Kołakowskiego jego dzieło stało się okazją do “owocnej dyskusji” w Warszawie, to w Krakowie ta sama książka była impulsem równie charakterystycznego zebrania. Kraków, chociaż drugi po Warszawie pod względem liczby filozofów, mógłby równie dobrze być pierwszym w świecie pod względem umieszczenia filozofii w centrum życia miasta. Warszawa, jako stolica polityczna ma wiele konkurencyjnych form działalności. Kraków, z drugiej strony, jest miastem wybitnie uniwersyteckim: z jego 700 tysiącami mieszkańców, 60 tysięcy to studenci wyższych uczelni, w tym wielu seminariów katolickich. Przy masie pracowników skoncentrowanych w nowszych dzielnicach przemysłowych, inteligencja zdominowała historyczny rdzeń miasta. Najstarszy w Polsce Uniwersytet Jagielloński ma za godło “*Plus Ratio Quam Vis*”, które wyraża wyższość rozumu nad siłą, w którym Kraków widzi swoją cechę charakterystyczną.

<sup>1</sup> W październiku 1988 roku Kołakowski po raz pierwszy (po wyjeździe — red. ) odwiedził Polskę. Jego główny wykład, znowu organizowany przez oddział warszawski Polskiego Towarzystwa Filozoficznego, odbył się w największej auli Uniwersytetu Warszawskiego jak również w dwóch sąsiednich salach, które zostały nagłośnione. Wykład zatytułowany *Normy i nakazy* był rozpoczęty i zakończony oklaskami na stojąco. Dowodziło to — jak mówino w kularach — że spójność moralna może być osiągnięta przez zakorzenienie w religii lub w naturze, lecz nie w sceptycznym pluralizmie. Kołakowski wystąpił także na mniejszych zgromadzeniach: w Klubie Inteligencji Katolickiej, na spotkaniu z L. Wałęsą i jego gabinetem cieni, w komisariacie milicji, gdzie wezwano go na przesłuchanie.

Kraków jest szczególnie łasy na dyskusje o filozoficznych aspektach religii, lub na tematy, które posiadają treść zarówno spekulatywną, jak i etyczną. Nic dziwnego, że jego najbardziej popularnym wykładowcą akademickim jest ojciec Józef Tischner, jednocześnie filozof i praktykujący, wygłaszający kazania ksiądz. Tischner zajmuje wybitne miejsce w polskiej literaturze i polityce jako kapelan "Solidarności", współpracownik katolickiego miesięcznika intelektualnego "Znak" i szeroko czytany pisarz z etyki, filozofii pracy i koncepcji solidarności. Poglądy Tischnera na książkę Kołakowskiego były przedmiotem silnego zainteresowania, a jego krytyka zapeliła jeden z największych kościołów.

Tischner i Kołakowski różnią się pod względem stosunku pomiędzy filozofią a religią. Podczas gdy Kołakowski opisuje je jako modalnie odrębne wytwory wspólnej kultury, statki posuwające się w nocy po morzu przedstawionym na mapie, Tischner widzi je obie z jednoczącego punktu widzenia absolutu. Wierzy on, że filozofia była zdominowana przez mylącą metaforę wzroku lub jasnej wizji, odziedziczoną po Grekach. Z drugiej strony *Biblia* przedstawia ostateczną prawdę jako coś, co trzeba słyszeć lub czemu się przysłuchiwać. Tischner odkrywa, że to hebrajskie pojęcie wkracza do współczesnej filozofii za późno, dzięki takim żydowskim "filozofom dialogu" jak Emmanuel Levinas, Martin Buber i Franz Rosenzweig, dla których dominująca metafora jest raczej słuchowa, a nie wizualna.

W Krakowie, gdzie każde dziecko w wieku szkolnym jest natychmiast zabierane na zwiedzanie Oświęcimia, wspomnianie filozofii żydowskiej jest czymś więcej niż pojęciowym chwytem. Wyraża ono sobą pragnienie dialogu z brakującym Innym i wywołuje nostalgię za minionym (jak się sądzi) pluralizmem, która stała się dominującą nutą polskiej kultury. Lecz czy wynika z tego, że żydowsko-chrześcijańska filozofia dialogu może dać lepsze wyjaśnienie, niż Kołakowskiego filozofia doświadczenia religijnego? Wyjaśnienie działania praktycznego? Że może ona pomóc nam ujrzeć w przelocie, lub usłyszeć ponadhistoryczny absolut, któremu zarówno filozofia, jak i religia powinny się poddać? Elokwencja i jasność z jakimi Tischner omawia takie nierozwiązane kwestie, pozwoliły mu zdobyć słuchaczy wśród filozofów, na których nie robią wrażenia inne działy, które zdobyły mu popularność.

Podwójna krakowska korona filozofa-księdza była wcześniej noszona przez Karola kardynała Wojtyłę, obecnie papieża Jana Pawła II. Krakowski dostojnik był także kierownikiem zakładu etyki Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego, jedyne niezależnego uniwersytetu we wschodnim bloku. Mówiąc obrazowo: napięcie pomiędzy tymi dwoma centrami filozoficznymi — Lublinem i Krakowem — jest widoczne w jego dziele. Podczas gdy Kraków jest domem fenomenologii — podejścia filozoficznego, które podkreśla analizę własnego doświadczenia bez odwoływania się do żadnego zewnętrznego autorytetu, to Lublin jest arbitrem ortodoksji prawa naturalnego. Kraków jest polskim historycznym centrum intelektualnym i nosi swój katolicyzm w luźny sposób, a prowincjonalny Lublin został otoczony szańcami. Katolicki Uniwersytet Lubelski widzi swoje zadanie nie tylko w rozwijaniu centrum intelektualnego na równi z Katolickim Uniwersytetem w Louvain w Belgii, lecz także w dostarczaniu filozoficznej alternatywy wobec ateizmu i materializmu. W Polsce wyświęcającej połowę księży Europy, stawka widziana z Lublina była wysoka.

Kilku filozofów lubelskich opracowało filozofię tomistyczną w sposób wykraczający poza osiągnięcia katolickiego mchu egzystencjalnego we Francji i w Belgii. W specjalnym tomie z 1986 roku poświęconym szkole lubelskiej, Amerykańskie Towarzystwo Filozoficzne zaklasyfikowało Wojtyłę jako jednego z nich, co jest trafnym uświadomieniem sobie włączenia jego dzieła do głównego strumienia.

W etyce, gdzie nowość jest szczególnie podejrzana, wkładem Wojtyły było twierdzenie, że wąskie odczytanie tradycyjnej Arystotelesowskiej definicji człowieka jako zwierzęcia myślącego (“bytu gatunkowego” w sformułowaniu marksistowskim), jest niewystarczającym punktem wyjścia. Każda osoba zdefiniowana w terminach gatunkowych jest w ten sposób zredukowana do poziomu świata lub kosmosu. Ten kosmologiczny obraz, który scholastyka przeniosła od Greków do nowoczesnej nauki, *wyklucza możliwość uwypuklenia tego, co w człowieku jest nieredukowalne*. Człowiek jako unikalna osoba odpowiedzialna za swe wybory i za ukształtowanie własnego charakteru wymaga, zdaniem Wojtyły, metody filozoficznej, która widzi te wybory z wnętrza, tak jak jawią się one z perspektywy doświadczenia w pierwszej osobie (*Erlebnis*), tak jak to przeżywamy. Wojtyła znalazł taką metodę w fenomenologii Maxa Schelera.

Perspektywa pierwszej osoby otwiera drzwi dla pluralizmu i subiektywizmu, nie mówiąc o protestantyzmie. Jeżeli świadomość ludzka jest naszym punktem wyjścia, to czy nie zagubiliśmy realizmu praw natury? Co staje się z twierdzeniem Kościoła, że jest on autorytatywnym interpretatorem obiektywnej rzeczywistości moralnej?

Takie pytania Wojtyła stawiał od początku, najpierw w książce o niedostatkach fenomenologicznej metody S c h e l e r a dla etyki chrześcijańskiej, a później w stałej debacie ze sobą i swoimi lubelskimi i krakowskimi kolegami na temat pierwszego rozdziału jego najważniejszej książki *Osoba i czyn*. Jego najlepszą, chociaż filozoficznie wciąż niezadowolającą próbę rozwiązania problemu można znaleźć w krótkim artykule zatytułowanym *Subiektywność i to, co nieredukowalne w człowieku*, ogłoszonym w “*Analecta Husserliana*” w 1978, w roku, w którym jego badania problemu były gwałtownie przerwane przez wybór na papieża.

Dla Wojtyły rozwiązaniem jest akceptacja dwóch komplementarnych metod filozoficznych: kosmologicznej (lub wężej: metafizycznej) i personalistycznej (lub fenomenologicznej). Każdy może mieć aspiracje do realizmu, który przewycięża podział na podmiot i przedmiot, lecz żadna z metod nie jest wystarczająca sama przez się. Pozostaje jeszcze dla W o j t y ł y nierozstrzygnięte pytanie: jaka byłaby dokładna relacja pomiędzy tymi dwoma metodami i czy dają się one w ostateczności pogodzić?

Esej Wojtyły jest wciąż dokładnie czytany w Polsce, podobnie jak każda inna jego praca filozoficzna. Najwybitniejszy metafizyk lubelski, M. A. Krąpiec, określany czasami jako “bardziej katolicki od papieża” utrzymuje, że cała ta dyskusja o komplementarności jest źle skierowana: nie może być mowy o komplementarności, lecz jedynie o podporządkowaniu wszystkich metod właściwej metodzie metafizycznej. Bardziej sympatyczny lecz równie ortodoksyjny pogląd, wykładany w zakładzie etyki w Lublinie zauważa, że W o j t y ł a nazywa metodę fenomenologiczną “użyteczną” dla etyki i antropologii filozoficznej, lecz nie miarodajną ostatecznie. Jest to uznawane za dowód, że uznaje on neotomistyczny realizm, który obejmuje zarówno podejście kosmologiczne, jak i personalistyczne.

W Krakowie przeciwnie, dominuje pogląd, że fenomenologia papieża wnosi nowy akcent: zmniejszając zaufanie do jednej miarodajnej metody zachęca do intelektualnej giętkości. Odnosi się to także do dociekań nad naukami przyrodniczymi, jak pokazuje to krakowska konferencja o Galileuszu, finansowana przez Watykan. Oscylowanie Wojtyły pomiędzy metodą subiektywną i obiektywną przypomina rzeczywiście arbitralne oscylowanie pomiędzy metodą intuicyjną i empiryczną, których używała współczesna nauka, po to, aby uniknąć kwestii filozoficznych kłopotliwych.

Wspomniałem, że Jan Paweł II jest pierwszym polskim papieżem. Lecz bardziej godna uwagi od narodowości jest jego umysłowość, cecha istotna dla duchowego przywództwa w środowisku krakowsko-lubelskim, z którego wyrósł.

Wysoki poziom zawodowy, o który starają się wszyscy polscy filozofowie, jest w znacznej części spuścizną szkoły lwowsko-warszawskiej, która rozkwitała pomiędzy wojnami. Szkoła ta była założona przez Kazimierza Twardowskiego na Uniwersytecie Lwowskim w pierwszym dziesięcioleciu tego stulecia.

Zamiast doktryny lub metody, Twardowski przekazywał swoim studentom poczucie dokładności i dyscypliny. Chociaż kilku studentów było katolikami lub komunistami, rozwijali oni liberalną wizję badań teoretycznych, niezależnych od zainteresowań religijnych lub politycznych. Jeżeli w ich pracy była motywacja pozafilozoficzna, to była nią niechęć rozwijania w Polsce niepodległej od nowa dokładnego podejścia filozoficznego, tak ścisłego jak wszystko, co można było znaleźć w świecie mówiącym po niemiecku lub po angielsku.

Udało się to. Gdy wraz z wyzwoleniem Polski (1918) przenieśli się do Warszawy, to miasto to stało się jednym z trzech lub czterech wiodących w świecie ośrodków logiki i filozofii nauki. Dzisiaj w Polsce szkoła lwowsko-warszawska jest nazywana „analityczną”, ponieważ jej metoda robienia „małej filozofii” jest najbliższa dominującemu stylowi anglo-amerykańskiemu. Jej zainteresowanie metodą naukową i formalną notacją zachęca także do porównania z Kołem Wiedeńskim, dlatego pewni pisarze dali jej etykietę „pozytywistycznej”. Lecz żadna z tych etykietek nie pasuje całkowicie: w polskiej pracy kulturywuje się zainteresowanie historią filozofii, otwartość na zagadnienia spekulatywne i połączenie pasji badawczej z intelektualizmem, które nadają jej własny charakter.

Napisana niedawno przez Jana Woleńskiego historia szkoły lwowsko-warszawskiej — cytowana w ankiecie młodych polskich filozofów z 1988 jako jedna z najważniejszych książek ogłoszonych w latach osiemdziesiątych — poświęca długie paragrafy niektórym z wiodących twórców tej urozmaiconej grupy: Ajdukiewiczowi, Kotarbińskiemu, Łukasiewiczowi i Tarskiemu. Woleński zauważa ze smutkiem, że wojna i jej stalinowskie następstwa zdziętkowały, rozproszyły i uciszyły warszawskich filozofów. Lecz jest faktem, że szkoła warszawska była kontynuowana podczas wojny i po niej. Tak jak Wojtyła studiował, a Roman Ingarden nauczał na podziemnym seminarium, w Warszawie także istniał pełnosprawny podziemny wydział filozoficzny, który wytrwał aż do całkowitego zniszczenia miasta. Dla ludzi skłonnych do bohaterstwa pamięć o całkowicie teoretycznej pracy, uprawianej w katastrofalnych warunkach i nie popieranej ani przez kościół, ani przez partię, jest stałym źródłem inspiracji. Poznałem tę siłę podczas rozmowy z wdową po Tadeuszu Kotarbińskim, która sama jest byłym



kierownikiem zakładu logiki Uniwersytetu Warszawskiego i wiodącym propagatorem w Polsce doktryny reizmu jej męża. Spotkaliśmy się, aby przejrzeć dokonany przeze mnie przekład jej wspomnień o osobistym magnetyzmie Twardowskiego. Lecz naprawdę chciała ona przedyskutować coś, co napisałem na nadchodzącą dyskusję o dziele jej męża.

Reizm (z łacińskiego “rzc<sup>z</sup>”) to teoria mówiąca, że tylko te zadania mają sens, które mogą być przetłumaczone na zadania o poszczególnych rzeczach. Żadne pojęcie uniwersalne, żadne typy, abstrakcyjne zbiory lub zbiorowości nie są rzeczywiste poza jednostkami, z których się składają. Chociaż świat anglo-języczny jest historycznie domem myśli nominalistycznej, to dokonywane w tym stuleciu próby podtrzymania takich poglądów w Anglii i w Ameryce — na przykład przez Bertranda Russella i Willarda V. Q u i n e ’ a — były odwoływane i rewidowane przez swych autorów. Realizm Kotarbińskiego, ulepszony dzięki krytyce Ajdukiewicza i wzbogacony przez pomysłowe metody symboliczne Leśniewskiego, rozszerzył pogląd nominalistyczny na etykę i matematykę, jak również na nauki empiryczne. Chociaż w dzisiejszej Polsce całkowicie niemodny, pozostaje nadal najbardziej rygorystyczną dwudziestowieczną wersją trwałej tendencji filozofii Zachodu (...).

Tłumaczył:  
Michał Tempczyk