

MARKSIZM POLSKI W DIALOGU – podejmowane w latach 1945–1990 próby dyskusji różnych formacji filozoficznych z marksistami.

KONTEKST POJAWIENIA SIĘ MARKSIZMU. II wojna światowa zastała filozofię pol. w rozkwicie, jednak spowodowała olbrzymie straty, szczególnie personalne. Po wojnie, w rozwoju filozofii w Polsce wyróżnić należy 3 okresy: do 1949–1950, do 1956 i po 1956. Od 1968 filozofia marksistowska dorobiła się czy doczekała w rozwoju czwartego okresu. W latach 1945–1949 mamy w Polsce właściwie kontynuację filozofii przedwojennej. Wznowiono dawne instytucje i periodyki. Działali główni przedstawiciele szkoły lwowsko-warszawskiej (K. Ajdukiewicz, T. Kotarbiński, T. Czeżowski, M. Kokoszyńska-Lutmanowa, I. Dąbska, M. i S. Ossowsky i in.) oraz orientacji zbliżonych. Wydawano książki napisane podczas okupacji (jako swoisty protest przeciwko jej nieludzkiemu charakterowi, zwł. na ziemiach pol.) lub uratowane z pożogi wojennej: *Spór o istnienie świata* R. Ingardena (I–II, Kr 1947–1948); *O szczęściu* W. Tatarkiewicza (Kr 1947); *Podstawy nauki o moralności* M. Ossowskiej (Wwa 1947); *Życie duchowe. Zarys filozofii kultury* B. Nawroczyńskiego (Kr 1947) i in. Fenomenolog R. Ingarden, po opuszczeniu Lwowa, skupił w Krakowie nowe grono uczniów i coraz bardziej oddziaływał na pol. estetykę. W. Tatarkiewicz współdziałał w odbudowaniu warszawskiego środowiska naukowego i publikował nowe prace z zakresu historii filozofii oraz aksjologii. Tomizm w Polsce – głównie w Lublinie, Krakowie i w Warszawie – rozwijał się i kształtował własne oblicze. Jednakże trudności wydawnicze i inne w końcu lat 40. zapowiadały okres stalinowski w dziejach kultury pol., lata 1949/1950–1955/1956. Do 1949 filozofia marksistowska – bez poważniejszych tradycji naukowych i jeszcze bez zaprowadzenia monopolu administracyjnego – z trudem walczyła o pozycję wśród filozofii akademickiej. Nie bez słuszności napisał J. Tischner (*Polski kształt dialogu*, P 1981, 18): „Materializm dialektyczny nie wchodzi w naszą kulturę w wyniku swobodnych wyborów ludzi nauki, lecz jest lansowany, a niekiedy wręcz narzucany metodami politycznymi. Przed wojną filozofia marksistowska nie miała w Polsce ani jednego wybitniejszego przedstawiciela. [...] Dopiero po wojnie marksści mnożą się jak grzyby po deszczu”.

PRÓBY DIALOGU I POLEMIKI. Główni przedstawiciele filozofii marksistowskiej w latach 1949–1956 to A. Schaff (autor wielokrotnie

poprawianego podręcznika *Wstęp do teorii marksizmu*, Wwa 1948, 1950⁵) i W. Krajewski, którym towarzyszyli – w nieco innym zakresie – S. Żółkiewski oraz J. Hochfeld. Przeważała publicystyka. Ze strony orientacji katolickiej wystąpili m.in. ks. J. Piwowarczyk (cykl artykułów w „Tygodniku Powszechnym” w 1945) oraz reprezentujący tomizm lowański ks. K. Klósak (zob. np. T. Gadacz, *Krytyka materializmu dialektycznego w pracach Kazimierza Klósaka*, Znak 36 (1984) nr 1, 33–48). W dyskusji uczestniczył również J. Turowicz, redaktor naczelny „Tygodnika Powszechnego”. Na ogół strona katolicka była znacznie lepiej zorientowana w doktrynie marksistowskiej niż strona marksistowska w filozofii tomistycznej i w nauce Kościoła. Wmawiano tomistom fideizm oraz idealizm. Podkreślano rzekomo reakcyjną determinację klasową tomizmu.

Zaznaczyć trzeba także krytykę filozofii marksistowskiej ze strony myślicieli i uczonych o orientacji pozytywistycznej lub zbliżonej do pozytywistycznej (N. Łubnicki, S. Ossowski). Jako przykład można wskazać artykuł N. Łubnickiego *Teoria poznania materializmu dialektycznego* (AnUMCS. Sectio F 1 (1946), 121–186) oraz artykuły S. Ossowskiego w „Myśli Współczesnej” z lat 1946–1948 (m.in. *Analiza socjologiczna pojęcia ojczyzny*, *Myśl Współczesna* (1946) lipiec, 154–175; *Doktryna marksistowska na tle dzisiejszej epoki*, tamże (1947) grudzień, 501–513). W pierwszym powojennym zeszycie „Przeglądu Filozoficznego”, m.in. obok artykułu A. Schaffa o uniwersaliach *Problem powszechników w świetle materializmu dialektycznego* (PF 43 (1947) z. 1–4, 52–59), zamieszczono artykuł Łubnickiego *Zagadnienia teoriopoznawcze materializmu dialektycznego* (tamże, 60–86; stanowi wybór frg. jego pracy *Teoria poznania materializmu dialektycznego*) oraz artykuł ks. J. Pastuszki *Materialistyczna a katolicka koncepcja człowieka* (tamże, 105–118 – wg Kołakowskiego, „bezprzykładnie płaski i paszkwilancki”).

W drugim okresie (1950–1956) marksizm – a właściwie PZPR – przystąpił do ofensywy ideologicznej, przede wszystkim za pomocą środków administracyjnych, a następnie publikacji. Ze względu na pierwsze, polemika często była monologiem. Atakowano katolickie środowiska intelektualne i – rzadkie wówczas – publikacje tomistyczne. Szczególną zjadliwością i nadużyciem erystyki odznaczył się L. Kołakowski, późniejszy krytyk marksizmu. Ataki skierowano także na R. Ingardena, W. Tatarkiewicza i S.

Ossowskiego – tu wyróżniali się T. Kroński i R. Zimand. Głównie skoncentrowano się na szkole lwowsko-warszawskiej, ze względu na jej autorytet naukowy. Na łamach osławionej „Myśli Filozoficznej” (jedynego wówczas czasopisma filozoficznego, a właściwie pseudofilozoficznego) pamflety ogłaszali: H. Holland o K. Twardowskim (założycielu szkoły lwowskiej), B. Baczko o T. Kotarbińskim, A. Schaff (któremu częściowo sekundował L. Kołakowski) o K. Ajdukiewiczu. Chwalono „krzepę leninowską” tych bezceremonialnych polemik. K. Ochocki, nieuprzedzony marksista, pisał o tej „krytyce” następująco: „Po pierwsze – prowadzono ją w bardzo hałaśliwy sposób i posługiwano się ciętą terminologią, niekiedy wręcz napastliwą. Po wtóre – opierano się głównie na tekstach Stalina i Żdanowa i nie wykazano zrozumienia dla wielu diskutowanych zagadnień. Była to krytyka gołosłowna, polegała na naklejaniu z góry przygotowanych etykietek [...]. Po piąte – utożsamiała poglądy filozoficzne, epistemologiczne i metodologiczne z poglądami politycznymi” (*Wokół sporów o filozofię*, 198).

Stwierdzając niski poziom tych napaści, zauważyć należy, iż z czasem staje się widoczny pozytywny wpływ lektur i kultury metodologicznej szkoły lwowsko-warszawskiej na marksistów. Dzięki temu marksizm w Polsce – globalnie biorąc – stał wyżej niż w krajach ościennych. Odnotować też trzeba okoliczność, iż atakowanym pozwalano na publikowanie odpowiedzi (choć ostatnie słowo zarezerwowane było zawsze dla marksistów), z czego skorzystali Kotarbiński i Ajdukiewicz. W tym czasie rzadko mogły się ukazywać dyskusje tomistów z marksistami. Prowadzone były wprost bądź drogą okrężną, przez pozytywny wykład własnego stanowiska (K. Kłósak, S. Swieżawski, nieco później M. A. Krąpiec i in.). Stosowano tematy zastępcze (działała cenzura!), w czym celował w swoich felietonach S. Kisielewski. Nie był to okres sprzyjający rozwojowi filozofii, nawet (a może szczególnie?!) filozofii marksistowskiej. Publicystyka i szkolnictwo zostały zdominowane przez dogmatyczną wersję marksizmu. Z tego czasu jedyną publikacją marksistowską o trwalszym znaczeniu była książka Schaffa *Z zagadnień marksistowskiej teorii prawdy* (Wwa 1951, 1959²). Były też tłumaczenia, spośród których wyróżniały się – słabe w gruncie rzeczy – prace bryt. marksisty M. Cornfortha oraz tragicomiczny *Krótki słownik filozoficzny* (Wwa 1955) pod redakcją M. Rozentala i P. Judina, ilustrujący szczególnie mocno

poziom marksizmu dogmatycznego (stalinowskiego) w ZSRR. Filozofowie niemarksistowscy przenoszeni bywali na „przymusową emeryturę”, często kierowali swoje zainteresowania w stronę logiki albo zajmowali się tłumaczeniem tekstów klasyków (wtedy założono Bibliotekę Klasyków Filozofii). Działał wówczas Wydział Filozoficzny KUL, któremu od 1954 towarzyszył Wydział Filozofii Chrześcijańskiej ATK w Warszawie, utworzonej na miejsce zamkniętych wydziałów teologicznych UW oraz UJ. Środowisko filozoficzne KUL (pracownicy nauki i studenci) pozostawało przez kilka lat w narzuconym mu, dosyć ścisłym odosobnieniu. Izolacja ta wprawdzie spowodowała odcięcie od publikacji i myśli zach., jednakże przyczyniła się do szczególnej konsolidacji oraz uaktywnienia lubelskiego ośrodka tomistycznego, do ukształtowania się szkoły lubelskiej o własnym obliczu (z tego czasu pochodzi powstałe w Krakowie powiedzenie: „od Berlina do Seulu filozofia tylko w KUL-u”).

DIALOG WEWNĄTRZ MARKSIZMU. Dzięki zmianom na przełomie 1956–1957, ożywiła się i odetchnęła bardziej swobodnie cała kultura w Polsce. Zmiany te podziały zbawiennie na sam marksizm. Zajęto się rozwojem materializmu dialektycznego i historycznego oraz zaczęto uwzględniać to, co działo się w nauce i w filozofii na Zachodzie w pierwszej poł. lat 50. Filozofowie innych orientacji mogli powrócić na katedry i publikować swoje prace (A. B. Stępień, *Ośrodki filozoficzne w Polsce*, *Więź* 3 (1960) nr 5, 71–78; tenże, *Środowisko filozoficzne KUL*, *Znak* 13 (1961) nr 4, 574–579). W filozofii marksistowskiej wyodrębniły się dwie orientacje: scjentystyczna, zw. też engelsowską (W. Krajewski, H. Eilstein, S. Amsterdamski, nieco później Z. Cackowski i in.) oraz humanistyczna czy antropologiczna, zw. też heglizującą (L. Kołakowski, B. Baczek, K. Pomian, S. Morawski, poniekąd M. Fritzhand i in.), do których dołączył (pod pewnymi względami) S. Żółkiewski (W. Krajewski, *Spory i szkoły w filozofii marksistowskiej*, w: tenże, *Szkice filozoficzne*, Wwa 1963, 9–21). Orientacje te („dwa przeciwstawne sposoby pojmowania filozofii marksistowskiej”) występują właściwie stale w marksistowskiej szkole filozoficznej – wbrew temu, co zdaje się twierdzić W. Mejsbaum w swojej książce z 1985 o Kołakowskim (zob. W. Lorenc, *Wokół sporu o przedmiot i strukturę filozofii marksistowskiej*, *SF* 30 (1986) nr 3, 167–

168; o wewnętrznym mechanizmie ograniczania rozwoju marksizmu zob. D. Aleksandrowicz, *Dogmat i filozofia*, SF 29 (1985) nr 11–12, 79–84).

Schaff starał się zachować pozycję pośrednią i neutralną. W tym czasie zdecydowanie leninowską („ortodoksyjną”) pozycję zajął J. Ładosz. Niektórzy z wymienionych przekroczyli marksizm (Kołakowski w artykule *Karol Marks i klasyczna definicja prawdy*, SF 3 (1959) nr 2, 43–69; zob. również jego esej z tego roku *Kaplan i błazen*, *Twórczość* (1959) nr 10, 65–85). Wielu naraziło się na miano rewizjonistów. To spotkało także Schaffa, głównie w związku z jego książką *Marksizm a jednostka ludzka* (Wwa 1965). W krytyce Schaffa do Ładosza dołączyli T. M. Jaroszewski, S. Kozyr-Kowalski i in. Tematykę i atmosferę dyskusji wewnątrzmarksistowskich tamtych lat oddają prace: *Dialog o filozofii marksistowskiej. Sesja naukowa poświęcona poglądom filozoficznym i socjologicznym Włodzimierza Lenina* (Wwa 1961); J. Ładosz, *Współczesne formy walki materializmu z idealizmem* (Wwa 1976; zob. też: J. Szewczyk, *Dialektyka uprawiania marksizmu*, Wwa 1974). U Ładosza czytamy: „Rozbieżności »ontologiczne« dotyczące »opisu« świata są ostatecznie pochodne w stosunku do rozbieżności i napięć cechujących społeczne działania ludzi, a tylko początkowo wydaje się ludziom, iż wypływają one z różnych intelektualnych opisów świata, a nie z różnych postaw praktycznych w stosunku do świata” (*Współczesne formy walki materializmu z idealizmem*, 36). Ładosz, Kozyr-Kowalski i in. prowadzili walkę zarówno z odchyleniem antropologicznym, jak i scjentyistycznym. Tamtych czasów dotyczą wypowiedzi z 1981 w „Więzi”. Od 1968 – pisał cytowany Ochocki – „po stosunkowo łatwych do przeprowadzenia zmianach personalnych, w życiu naszego kraju zaczęły stopniowo następować zmiany merytoryczne” (*Wokół sporów o filozofię*, 215). Podjęto dyskusję na temat charakteru i sposobu uprawiania filozofii marksistowskiej. Nowy impuls dał m.in. artykuł J. Szewczyka *O istocie filozofii marksistowskiej* (SF 12 (1968) nr 1, 119–132). Zatarły się różnice między orientacjami scjentyistyczną i humanistyczną. Pierwszą można znaleźć i u tych autorów, którzy szczególnie rozwijają problematykę antropologiczną (Schaff, J. Kuczyński, nie mówiąc o scjentyście Z. Cackowskim).

W tym sensie znacznie wzrosła liczba osób zajmujących się filozofią marksistowską i ogłaszających publikacje z tego zakresu. Rozszerzył się krąg

zainteresowań. Oto główne czy bardziej dyskutowane tematy: podział filozofii marksistowskiej, materializm dialektyczny a materializm historyczny, koncepcja materii, teoria alienacji, marksistowska teoria poznania a współczesna psychologia, teoria prawdy, abstrakcja czy idealizacja, Marks młody a Marks dojrzały, Marks a Engels, scjentyzm Engelsa, pozycja Lukácsa i Althussera we współczesnym marksizmie (odnotować należy zaznaczenie się lektury pism Lukácsa, zwł. po pol. wydaniu jego pracy *Wprowadzenie do ontologii bytu społecznego* (I–III, Wwa 1982–1985)). Częściej pojawiają się omówienia stanu marksizmu na Zachodzie, np. we Włoszech. Podejmuje się dyskusje z tomizmem (raczej na gruncie antropologii filozoficznej) i z różnymi nurtami myśli chrześcijańskiej, z fenomenologią (wśród marksistów pol. spotykamy rozbieżne oceny dorobku filozoficznego E. Husserla czy Ingardena), K. R. Popperem, strukturalistami, różnymi postaciami neomarksizmu (szczególnie ze szkołą frankfurcką). W wielu przypadkach zauważyć można wzrost poziomu tych dyskusji. Podkreślić należy próby analizy metodologicznej materializmu historycznego i sformułowanie koncepcji epistemologii historycznej oraz idealizacyjnej (esencjalnej) koncepcji nauki (szkoła poznańska J. Kmity i L. Nowaka), a także próby rozwinięcia ontologii materializmu dialektycznego (A. Synowiecki, L. Nowak, J. Lipiec, także Krajewski, Cackowski, poniekąd Z. Augustynek i in.). Oczywiście, nie przedstawiamy tu wszechstronnie wyważonego obrazu aktualnego stanu filozofii marksistowskiej w Polsce i stąd brak niektórych godnych odnotowania nazwisk czy tematów. Autorem zajmującym pod pewnymi względami oryginalną pozycję w marksizmie pol. (lub na jego granicy) jest M. J. Siemek, akcentujący potrzebę konfrontacji marksizmu z niektórymi współczesnymi kierunkami filozoficznymi, zwł. z transcendentalizmem i hermeneutyką (zob. zwł. M. J. Siemek, *Filozofia, dialektyka, rzeczywistość*, Wwa 1982). Wgląd w ówczesny stan marksizmu oraz poziom samoświadomości filozofów marksistowskich w Polsce częściowo daje lektura „Myśli Marksistowskiej” (ukazuje się od 1985) i takich periodyków, jak „Warsztat” (miesięcznik studencki) czy „Colloquia Communia” (związane z UW).

DRUGI ETAP DIALOGU. Po etapie „dialogu polemicznego” – używając określenia S. Kowalczyka (choć był to właściwie okres braku dialogu) – od

1956 nastąpił etap ponownego zapoznawania się (potencjalnych) stron dialogu. Był on bardzo trudny z powodu braku kontaktów, uzasadnionych uprzedzeń i emocjonalnych obciążeń, a także nieznamomości przez stronę marksistowską zarówno doktryny katolickiej, jak i tomizmu. Uwaga ta odnosi się do ówczesnej sytuacji zarówno wśród wykładowców marksistowskich, jak i studentów Wydziału Filozoficznego UW, jedyne w latach stalinowskich miejsca studiów filozoficznych na uniwersytetach państwowych. Wystarczy zapoznać się z tekstami Kołakowskiego oraz z artykułem Kłósaka *Próba oceny* (ŻM 6 (1956) nr 3, 82–91), aby uprzytomnić sobie atmosferę „dyskusji” tamtych lat. Szczególnie pełne obelg, zniekształceń i aroganckiej ignorancji były wystąpienia Kołakowskiego, zebrane częściowo w książce *Szkice o filozofii katolickiej*. Dlatego zadziwia to, co napisał o stosunku Kołakowskiego do filozofii scholastycznej Skolimowski w pracy *Polski marksizm* (51). Znacznie później Kołakowski napisał, że „nie uważa tej swojej aktywności za powód do chluby” (*Główne nurty marksizmu*, P 1978, III 179). Dramatyczne, pełne nieporozumień perypetie intelektualne Kołakowskiego interesująco przedstawił J. Tischner (zob. m.in. *Warszawskie Spotkania Filozoficzne 29 IV – I V 1960*, Znak 12 (1960) nr 11, 1399–1402, zawierający materiały z warszawskiego spotkania filozoficznego w Klubie Inteligencji Katolickiej).

Pełne obopólnych zadziwień i komicznych wręcz nieporozumień były pierwsze spotkania studentów wydziałów filozoficznych UW i KUL w 1957 (byłem ich uczestnikiem) podczas dwu sesji: na temat społecznej roli filozofa (w styczniu w Warszawie) i pojęcia materii (w kwietniu w Lublinie). W wydawanym w mpsie przez studentów Wydziału Filozoficznego KUL czasopiśmie studenckim „Filozofia” (W. Tatarkiewicz nazwał go jedynym czasopiśmie filozoficznym w ówczesnej Polsce, może z przesadą) w 1956 zamieszczono z pierwszej sesji referat KUL (*Společna rola filozofa*, *Filozofia* (1956) nr 7, 3–27) oraz protokół z dwu dni obrad w Warszawie (7 i 8 I 1957). Z KUL obrady podsumował mgr A. Stępień (tamże, 37), a ze strony gospodarzy doc. L. Kołakowski, zdaniem którego „filozofia tomistyczna jest uzależniona od Objawienia i wobec tego jest poniżeniem rozumu ludzkiego. [...] w tomizmie człowiek jest najniższą inteligencją, a w marksizmie – najwyższym wytworem materii [...]” (tamże, 38). Z drugiej sesji zamieszczono referaty: *O pojęciu materii* – referat UW (*Filozofia* (1956) nr 7, 39–60) oraz

Pojęcie materii, cz. II – referat KUL (tamże, 61–77) oraz sprawozdanie z dyskusji w Lublinie (21 i 22 IV 1957) i komentarze przedstawicieli KUL. W kolejnym numerze „Filozofii” zamieszczono cz. I referatu wygłoszonego przez studentów KUL *Pojęcie materii według diamatu* (Filozofia (1956) nr 8, 7–12), zawierającą krytyczną analizę marksistowskich definicji materii. Studenci warszawscy próbowali trzymać się dogmatycznej, całkowicie zideologizowanej wersji marksizmu i dziwili się znajomości narzędzi logiki formalnej oraz wielości stanowisk studentów KUL. Obserwowaliśmy zmiany ich postawy podczas pierwszych Tygodni Filozoficznych (organizowanych przez wskrzeszone Koło Filozoficzne Studentów KUL). Zdarzało się, że przez 5 dni do godzin nocnych toczono burzliwe dyskusje na podstawowe tematy filozoficzne oraz światopoglądowe. Informacje o „Tygodniach Filozoficznych KUL” (niekiedy wykłady i sprawozdania z dyskusji) znaleźć można w „Znaku” i w „Zeszytach Naukowych KUL”, rzadziej w „Więzi” (zob. A. B. Stępień, *XI Tydzień Filozoficzny KUL-u: Filozofia człowieka*, Znak 20 (1968) nr 6, 818–822; A. Szostek, *Koło Filozoficzne Studentów KUL*, RF 18 (1977) z. 1, 205–208). Podczas tych Tygodni wykłady o marksizmie mieli M. Gogacz, A. B. Stępień, A. Stanowski, spośród marksistów występowali z odczytami T. M. Jaroszewski, Z. Cackowski, J. Kuczyński, A. Schaff, M. Hempoliński, L. Nowak, A. Synowiecki (który później odszedł od marksizmu). Chaotyczna, ale społecznie doniosła była dyskusja prowadzona na tematy światopoglądowe i społeczne na łamach niektórych czasopism. Kowalczyk we wspomnianej pracy napisał, że w latach 60. nastąpił etap dialogu konstruktywnego i podał kilka przykładów różnych spotkań oraz przedsięwzięć dyskusyjnych. Na sympozjum międzyuczelnianym w Zakopanem (wrzesień 1961) właściwie nikt ze studentów nie przyznawał się do bycia „po prostu” marksistą. Był to marksizm albo pozytywizujący, albo egzystencjalizujący lub fenomenologizujący. Mówiono, że w tym czasie w Polsce chyba jedynie na KUL prowadzony był wykład „Materializm dialektyczny”.

Odnotować trzeba cykl odczytów i dyskusji: „Religia a kultura” (grudzień 1973 – kwiecień 1974) w warszawskim „Klubie Inteligencji Katolickiej” oraz spotkanie dyskusyjne w Kazimierzu nad Wisłą (1 VI 1978) na temat sensu życia i dziejów, między marksistami (pracownikami nauki i studentami), a grupą pracowników naukowych i studentów z KUL, którzy

reprezentowali zasadniczo tomizm (z wyjątkiem Cz. Bartnika, odwołującego się do myśli P. Teilharda de Chardin; w artykule *Prolegomena do dyskusji nad sensem dziejów*, SF 23 (1979) nr 3, 23–31). Tak jak marksizm w Polsce, tak i dialog marksistowsko-chrześcijański (czy marksistowsko-tomistyczny) przechodził rozmaite, niekiedy dramatyczne meandry. Ci sami autorzy w niedalekiej przyszłości publikowali na ten temat teksty o rozbieżnej wymowie (dotyczy to takich autorów, jak: Płużański, Borgosz, Kuczyński, Grudzień), głównie na łamach „Studiów Filozoficznych” (zob. np. J. Borgosz, *Zmierzch „philosophiae perennis”*, SF 19 (1975) nr 10–11, 129–146). Okoliczności i sposób prowadzenia dialogu pozwalają podejrzewać stronę marksistowską o pozafilozoficzną, doraźną inspirację (można przytoczyć na to wiele argumentów!). Niektórzy marksiści pamiętający okres, kiedy marksizm był właściwie pogardzany przez dominujących w życiu akademickim przedstawicieli szkoły lwowsko-warszawskiej (pisał o tym np. Skolimowski), a zarazem niepozbawieni postawy scjentystycznej (sami ulegali hasłu o „jedynie naukowej teorii”), wciąż odmawiali filozofii tomistycznej (filozofii o bogatej tradycji, związanej bezpośrednio z dziejami uniwersytetów w Europie) statusu „filozofii akademickiej”. Świadczy to o braku podstawowych wiadomości w tym zakresie. Schaff np. odpowiadając na ankietę „Filozofia polska w dwudziestoleciu”, pisał: „[...] pozostawiam poza sferą mojej analizy filozofię katolicką, której rozwój odbywa się odrębnie i niezależnie od filozofii akademickiej” (*Teoria poznania*, SF 8 (1964) nr 3, 3). J. Kuczyński, jeden z głównych animatorów i bohaterów dialogu „marksiści – chrześcijanie”, który prawdopodobnie wszedł w etap dialogu konstruktywnego (jak na filozofa, nie polityka) pisał, że „średniowieczne i liberalistyczne pozostałości w organizacji badań naukowych [są] wewnątrzno-strukturalną przyczyną ich słabości” i ta sytuacja „cechowo-chałupniczej” swobody uczonych w uprawianiu nauki „nie może być dalej tolerowana” (*O marksizm epoki budowania komunizmu. Sytuacja filozofii, jej koncepcje i zadania*, SF 15 (1971) nr 4, 143–144). To wszystko umieszczono w raczej zawitym i niepozbawionym aluzji oraz niedopowiedzeń kontekście. Zasadnicza intencja Kuczyńskiego była chyba jasna.

Dla pełni informacji trzeba wymienić przynajmniej główne z marksistowskich publikacji, dotyczących filozofii tomistycznej (lub szerzej:

katolickiej, chociaż jest to określenie metodologicznie problematyczne), całościowo lub częściowo, np. L. Kołakowski, *Szkice o filozofii katolickiej*; W. Krajewski, *O wieczności materii i jej ruchu*; H. Sejneński, *Polska myśl katolicka a fizyka współczesna (1945–1955)*; T. M. Jaroszewski, *Renesans scholastyki, jego źródła społeczne i intelektualne*; T. Mrówczyński, *Personalizm Maritaina i współczesna myśl katolicka*; J. Borgosz, *Tomasz z Akwinu*; J. Grudzień, *Z problematyki filozofii współczesnej* (rozdz. IV: *Współczesna filozofia chrześcijańska*) oraz praca zbiorowa *Filozoficzne problemy współczesnego chrześcijaństwa*. Borgosz w książce o Akwinacie (wydanej w serii popularnej) powtórzył opinię W. I. Lenina, wg którego „scholastyka i klechostwo wzięły z Arystotelesa to, co martwe, a nie to, co żywe”, pisze o negatywnym wpływie tomizmu na rozwój nauki (co świadczy o braku znajomości podstawowych dzieł na ten temat, np. J. M. Crombiego czy H. Butterfielda). Zbyt stanowczo zakwalifikował jego realizm jako „pryncypialnie idealistyczny” i mający u swych podstaw „fideistyczny irracjonalizm”. Nie jest to więc informacja, lecz pełen nonszalancji pamflet na tomizm. Tomizm – wg Borgosza – jest ze wszech miar filozofią usługową, poddaną całkowicie interesom Kościoła i feudalizmu (u Kołakowskiego był jeszcze poprzednikiem rasizmu). Grudzień referując tomizm (*Z problematyki filozofii współczesnej*), nie wziął poważnie klasycznego rozróżnienia św. Tomasza z Akwinu między wiarą (i teologią), a wiedzą (i filozofią). Filozofię tomistyczną potraktował ideologicznie. Niewłaściwie zinterpretował i podważył realizm oraz intelektualizm w tomizmie. Dodajmy, że I. S. Fiut w artykule *Filozofia egzystencjalna XX wieku* (w: *Filozofia wieku dwudziestego*, Rz 1983, 28–42) do fenomenologii egzystencjalnej (do której należy – wg niego – M. Scheler; poprzednika egzystencjalizmu autor zaliczył do tych, którzy darzyli egzystencjalizm szczególną sympatią!) zakwalifikował K. Wojtyłę, J. Tischnera, M. A. Krąpca i M. Gogacza (tamże, 41). Pod adresem tych filozofów zauważył: „Był to więc mariaż współczesnego egzystencjalizującego neotomizmu polskiego z fenomenologią w wydaniu R. Ingardena i innych antenatów tejże szkoły” (tamże). Przy takim poziomie znajomości tomizmu i filozofii współczesnej jakże tu poważnie mówić o etapie „dialogu konstruktywnego”?

W 1985 pojawił się pol. przekład pracy K. Dołgowa *Dialektyka i scholastyka. Analiza krytyczna filozofii neotomizmu* (Wwa 1985). Stylem i poziomem książka przypomina okres leninowskiej bezceremonialności i stalinowskiej pryncypialności, znajomość rzeczy i argumentacja ustępują w niej napastliwości i okładaniu epitetami. Obiektywnością i kompetencją wyróżniają się natomiast (nie bez pewnych usterek) prace: Cz. Głombik, *Metafizyka kultury. Grabmann – Maritain – neoscholastyka polska* oraz H. Piluś, *Człowiek i osobowość w neotomizmie polskim*. Jako dyskutujących z nimi tomistów możemy wskazać: M. Gogacza (*Zagadnienie wolności woli w marksizmie, Ontyczne wyznaczniki wolności woli ludzkiej według marksizmu*); T. Ślipkę (*Aktualne tendencje w etyce marksistowskiej w Polsce, Pojęcie człowieka w świetle współczesnej filozoficznej antropologii marksistowskiej w Polsce, Marksizm a osoba ludzka*); S. Kowalczyka (*Teoria i praktyka w poglądach marksistowskich*), A. B. Stępnia, Z. J. Zdybicką, i in.

Szczególną pozycję w dialogu chrześcijan z marksistami w Polsce miał ks. J. Tischner. Związany z PAT w Krakowie fenomenolog o orientacji egzystencjalistyczno-hermeneutycznej, nawiązywał w swojej twórczości filozoficznej i eseistyce filozoficzno-społecznej do takich autorów – obok klasyków fenomenologii: E. Husserla, M. Schelera, R. Ingardena – jak M. Heidegger, P. Ricoeur, G. Marcel, E. Lévinas. Irracjonalnie umiejscawiał aksjologię przed metafizyką. Podejmował też polemikę z tomizmem, wg tomistów – bez dostatecznej znajomości i zrozumienia tomistycznej teorii bytu oraz człowieka (zob. np. polemikę: V. Possenti, *Józef Tischner – kontestator tomizmu*, tłum. E. Zieliński, ZNKUL 27 (1984) nr 3, 69–77). Tischner prowadził dyskusję z marksizmem przede wszystkim na terenie antropologiczno-etycznych rozważań o pracy (*Marksizm a teoria osobowości, Polski kształt dialogu, Etyka solidarności*; zob. W. Lebedziński, *W krzywym zwierciadle ks. Tischnera*, *Myśl Marksistowska* 1 (1985) nr 4, 127–144). Zdaniem Tischnera, dialog między chrześcijaństwem a marksizmem w Polsce, to dialog nie teoretyczny, lecz praktyczny, rozgrywający się w sferze moralnego świadczania o człowieku; chodzi tu o etos wchodzących w grę doktryn. „Marksizm w Polsce przestał być myślą demaskującą wyzysk pracy i inspirującą przemiany społeczne w kierunku jego zniesienia, a stał się myślą nastawioną na jeden główny cel – na usprawiedliwienie aktualnego systemu i

jego wad jako obiektywnych konieczności” (*Polski kształt dialogu*, 196). Zachodzi pod tym względem pewna zbieżność między wnioskami (diagnozami) Tischnera a „nieortodoksyjnego” marksisty, wspomnianego współtwórcy szkoły poznańskiej, L. Nowaka, który jednak w swoim „niemarksowskim materializmie historycznym” (teorii „trójpanów”) doszedł do skrajnie deterministycznego i także pesymistycznego poglądu w sprawie mechanizmu dziejów oraz możliwości ostatecznego „wyzwolenia pracy” ludzkiej. Tischner natomiast na innej drodze niż tomistyczna, próbował bronić personalizmu.

Jak zauważono, dyskutowano z marksizmem bądź nie wprost, przez uprawianie klasycznie pojmowanej filozofii w ramach (różnych odmian) tomizmu lub obiektywistycznego odłamu fenomenologii (jak u Ingardena), przez rozwijanie pluralistycznej teorii bytu i opartej na niej teorii człowieka oraz etyki, bądź wprost, przez recenzje i polemiki. Dwie okoliczności nie zachęcały do prowadzenia tej drugiej formy dyskusji: a) Autorzy recenzowanych książek czy dyskutowanych artykułów z reguły nie reagowali na krytykę i np. wydawali następne edycje swoich prac bez zmian; b) Cenzura (której znaczenie w kulturze powojennej Polski było duże, a od lat 60. stale wzrastało!) wtrącała się między dyskutantów, uchylała argumenty, nazwiska, tematy, nawet próbowała dopisywać do cenzurowanych tekstów, także filozoficznych. Filozofowie marksiści nie interweniowali przeciwko tej praktyce, tłumacząc się niekiedy, że ich również dotkliwie dotyczyła. Z tego powodu nie zawsze publikacje odzwierciedlają fakt i poziom prac na temat marksizmu, podejmowanych w niemarksistowskich ośrodkach naukowych w Polsce.

IDEOLOGIA MARKSISTOWSKA. Filozofia marksistowska – materializm dialektyczny i materializm historyczny – jest jednym z trzech zasadniczych składników czy elementów marksizmu jako systemu poglądów oraz nurtu myślowego i społecznego, wywodzącego się od K. Marksa i F. Engelsa. Na tak pojęty marksizm składają się: określona filozofia (materializm dialektyczny), określona doktryna z zakresu ekonomii oraz część trzecia, zw. socjalizmem naukowym, komunizmem naukowym lub nauką o strategii i taktyce walki proletariatu (a więc doktryna polityczna). W tym kontekście filozofia marksistowska pełni podwójną, żeby nie powiedzieć: dwuznaczną rolę. Jako

filozofia jest pewną dziedziną teoretycznych rozważań, teorią świata, człowieka i społeczeństwa ludzkiego, poznania i działania ludzkiego, która pretenduje do miana naukowości i przyjmuje klasycznie rozumianą prawdę jako główną wartość rozważań. Natomiast jako integralny składnik marksizmu stanowi podstawę i narzędzie działania pewnej grupy społecznej (ostatecznie: partii politycznej), jest więc ideologią. Uważa się przy tym, iż filozofia jest zawsze ideologią, rdzeniem światopoglądu „naukowego”, który powstał jako synteza nauk szczegółowych i praktyki społecznej (na danym etapie rozwoju). Zatem w samej marksistowskiej koncepcji filozofii (w jej metafizologii) następuje pomieszanie czy połączenie dwu różnych płaszczyzn rozważań i dwu różnych typów dyskusji: dyskusji światopoglądowej i dyskusji teoretycznej (naukowej lub filozoficznej). W pierwszej bierze udział cały człowiek jako podmiot poznania i działania, a jej celem jest przekonanie partnera dyskusji, doprowadzenie do pewnego osobowego doniosłego wyboru. W drugiej partner jest traktowany jako intelekt współpracujący w docieraniu do prawdy, pomijający względy pozapoznawcze. Marksściści muszą wykorzystać całą sztukę „dialektyki myślenia”, aby pogodzić swoje naukowe aspiracje i ideologiczne zaangażowanie, aby utrzymać na własnym terenie klasyczną koncepcję prawdy. Stawia się sprawę w ten sposób: materializm dialektyczny jest zgodny z nauką w jej aktualnym stanie, a zarazem jest wyrazem i narzędziem interesów klasy robotniczej, do której – z natury rzeczy – należy przyszłość, która przeto nie ma potrzeby fałszować wyników nauki, a także fałszować swojej samoświadomości. Jednakże równocześnie twierdzi się w marksizmie, iż nauki społeczne (te, które mają ujawnić charakter i znaczenie klasy robotniczej oraz uchwycić mechanizm dziejów i przemian społecznych!) są szczególnie zideologizowane.

Wobec powyższego należy podkreślić, że podejmowane wewnątrz marksizmu próby odideologizowania samej filozofii i jej sposobu uprawiania stanowią istotną modyfikację marksistowskiej koncepcji filozofii i są ciągle narażone na kwalifikację wewnątrzmarksistowską jako „rewizjonistyczne”. Jeśli tak, to próby czysto teoretycznie zorientowanego dialogu filozoficznego z marksizmem są daremne, są nieporozumieniem.

PRÓBA OCENY DIALOGU. Aby rozważać perspektywy prowadzenia dyskusji między filozofią marksistowską, a np. tomistyczną, trzeba wziąć pod uwagę następujące problemy:

1. Czy filozofia marksizmu – wyrosła z postulatu „bezlitosnego myślenia”, ostatecznie zawsze przenosząca względy ideologiczno-polityczne nad czysto teoretyczne, służąca nie poznaniu, lecz działaniu (bo nie ma, wg niej, poznania autonomicznego wobec działania) – otwiera możliwość dyskusji z filozofią tomistyczną?

Nie wchodząc w głębsze analizy, wydawałoby się, że spotykamy wiele podobieństw, które mogłyby wyznaczyć płaszczyznę wspólnych dociekań. A więc realizm, przyjmowanie klasycznej definicji prawdy, odrzucenie sensualizmu i nominalizmu w sprawie uniwersaliów, negacja aprioryzmu, obiektywnego istnienia sfery idealnej itp. Przy bliższej analizie okazuje się, iż te podobieństwa nie są tak bliskie i bezdyskusyjne, jak się niektórym (zwł. niektórym tomistom) wydaje. Wszystko interpretuje się inaczej, w innym kontekście umieszcza. Stąd w marksizmie przeważnie podkreśla się nie podobieństwa, lecz różnice i interpretuje tomizm jako idealizm, aprioryzm, nawet fideizm (choć Tomasz z Akwinu jest klasykiem odróżnienia między wiarą a wiedzą, teologią a filozofią, a fideizm jest w katolicyzmie herezją). W każdym razie nie należy pochopnie akcentować tych rzekomych czy powierzchownych podobieństw. Zbytne ich szukanie może robić wrażenie poczynania koniunkturalnego.

2. Wśród filozofów marksistów – zgodnie z marksistowską koncepcją filozofii jako poglądu klasowo, politycznie zdeterminowanego – dominowała zawsze i nadal dominuje usługowa, niekiedy wręcz doraźno-usługowa postawa. Nie będziemy tu dawać przykładów np. publikacji z zakresu filozofii człowieka, jakie ukazywały się w 1979 czy w 1980 i później. Na tym tle wszelkie zachęty ze strony marksistów do otwartej i szczerzej dyskusji mogą budzić podejrzenie, że nie idzie o współpracę w zdobywaniu wiedzy i mądrości, lecz o uzyskiwanie deklaracji lub nawet swoistego alibi dla rzeczywistej ideologicznej polityki partii.

3. Warunkiem rzeczowej i owocnej dyskusji filozoficznej był postulat zlikwidowania (przynajmniej w tym zakresie) cenzury, oraz swoboda publikacji, publicznego prowadzenia polemik itp.

Podsumowując należy zaznaczyć, że – z jednej strony – każda poważna dyskusja z marksizmem musi być dyskusją o pryncypia systemu, z drugiej – sama marksistowska koncepcja filozofii podważa możliwość utrzymania czysto teoretycznego, naukotwórczego charakteru tej dyskusji. Istotne jest, aby dialogu ideologicznego nie brać za dialog filozoficzny, aby dialogu pozornego lub pozorowanego nie brać za dialog rzeczywisty i rzetelny. Na te trudności wskazywał autor [A. B. Stępień] podczas kolokwium międzynarodowego (zorganizowanego przez Uniwersytet Laterański w Rzymie i KUL) w Watykanie w listopadzie 1981 (zob. A. B. Stępień, *The Problem of the Philosophical Dialogue with Marxism (in the Light of Polish Experiences) The Common Christian Roots of the European Nations*, Fi 1982, II 134–139). Warto zwrócić uwagę na sprawy podnoszone przez dwu przedstawicieli KUL na II Kongresie Nauki Polskiej w 1973 – M. A. Krąpca i S. Swieżawskiego), zamieszczone w „Zeszytach Naukowych KUL” (16 (1973) nr 3–4, 181–183 – drugi tekst ze skreśleniami cenzury).

Mówiąc niekiedy o filozofii chrześcijańskiej lub katolickiej, traktujemy te określenia jako wygodne skróty, jako charakterystyki historyczno-kulturowe, a nie merytoryczne. Są wprawdzie szkoły czy kierunki filozoficzne, które świadomie zacierają granice między filozofią–wiedzą a religią–wiarą, ale są i takie, których związek z religią czy ze światopoglądem religijnym (w tym wypadku z chrześcijaństwem lub katolicyzmem) jest zewnętrzny, nie narusza epistemologicznej autonomii filozofii. Do ostatnich należy tomizm w różnych odmianach.

Filozofia marksistowska w Polsce, ściśle powiązana ze swym zapleczem polityczno-administracyjnym i spełniająca funkcje ideologiczne, po wydarzeniach w r. 1989 i w roku następnym musi się na nowo odnaleźć. Czas pokaże czy przybierze nową postać (lub postaci), czy też przestanie być jednym z głównych kierunków w powojennej Polsce.

L. Kołakowski, *Szkice o filozofii katolickiej*, Wwa 1955; W. Krajewski, *O wieczności materii i jej ruchu*, Wwa 1956; H. Sejneński, *Polska myśl katolicka a fizyka współczesna (1945–1955)*, Wwa 1956; J. Iwanicki, *Problematyka filozoficzna w ciągu ostatniego 50-lecia w Polsce*, AK 58 (1959) z. 1–3, 255–293; T. M. Jaroszewski, *Renesans scholastyki, jego źródła*

społeczne i intelektualne, Wwa 1961; B. Baczeko, *Marksizm współczesny a horyzonty filozofii*, w: *Filozofia i socjologia XX wieku*, Wwa 1962, II 403–419; J. Borgosz, *Tomasz z Akwinu*, Wwa 1962; T. Ślipko, *Aktualne tendencje w etyce marksistowskiej w Polsce*, ZNKUL 5 (1962) nr 4, 75–97; Z. A. Jordan, *Philosophy and Ideology. The Development of Philosophy and Marxism-Leninism in Poland since the Second World War*, Dor 1963; *Filozofia polska w dwudziestoleciu*, SF 8 (1964) nr 3–4, 3–23 (zawiera: A. Schaff, *Teoria poznania*, H. Eilstein, *Filozofia nauk przyrodniczych*, J. Legowicz, *Z historii badań nad filozofią średniowieczną w Polsce*, B. Baczeko, *Historia filozofii nowożytnej*), nr 4, 3–11 (zawiera: R. Suszko, *Logika*, M. Fritzhand, *Etyka*); M. Gogacz, *Zagadnienie wolności woli w marksizmie*, RF 12 (1964) z. 1, 65–74; T. Mrówczyński, *Personalizm Maritaina i współczesna myśl katolicka*, Wwa 1964; *Dyskusja nad książką Adama Schaffa pt. „Marksizm a jednostka ludzka”*, Nowe Drogi (1965) nr 12, 57–186; T. M. Jaroszewski, *Alienacja?*, Wwa 1965; *Marksizm a jednostka ludzka* [dyskusja o książce A. Schaffa], SF 10 (1966) nr 1, 3–49; A. B. Stępień, *Fenomenologia w Polsce*, SPCh 2 (1966) nr 1, 29–47; H. Skolimowski, *Polish Analytical Philosophy*, Lo 1967; T. Ślipko, *Pojęcie człowieka w świetle współczesnej filozoficznej antropologii marksistowskiej w Polsce*, ZNKUL 10 (1967) nr 2, 3–16; M. Gogacz, *Ontyczne wyznaczniki wolności woli ludzkiej według marksizmu*, SPCh 4 (1968) nr 2, 5–20; A. B. Stępień, *Filozofia na Katolickim Uniwersytecie Lubelskim (1918–1968)*, Znak 20 (1968) nr 9, 1195–1213; tenże, *O stanie filozofii tomistycznej w Polsce*, w: *W nurcie zagadnień posoborowych*, Wwa 1968, II 97–126; M. Gogacz, *Filozofia chrześcijańska w Polsce Odrodzonej (1918–1968)*, SPCh 5 (1969) nr 2, 49–77; M. A. Krąpiec, *Metafizyka – ale jaka?*, RF 17 (1969) z. 1, 55–62; S. Majdański, Cz. Wojtkiewicz, *Logika na Katolickim Uniwersytecie Lubelskim*, tamże, 123–170; H. Skolimowski, *Polski marksizm*, Lo 1969; A. Wawrzyniak, Z. J. Zdybicka, *Z dziejów metafizyki i nauk pokrewnych na Katolickim Uniwersytecie Lubelskim 1918–1968*, RF 17 (1969) z. 1, 63–121; K. Wójcik, *Zarys dziejów historii filozofii na Katolickim Uniwersytecie Lubelskim*, tamże, 171–206; J. Grudzień, *Z problematyki filozofii współczesnej*, Wwa 1971; *Filozoficzne problemy współczesnego chrześcijaństwa*, Wwa 1973; T. Ślipko, *Marksizm a osoba ludzka. (Zarys pewnej interpretacji)*, w: *Aby poznać Boga i człowieka*, II: *O człowieku dziś*, Wwa 1974, 177–204; J. Troska,

Tendenze attuali dell'antropologia e dell'etica marxista in Polonia, R 1974; *XX lat Akademii Teologii Katolickiej*, Wwa 1976, 302–389; A. B. Stępień, *Filozofia polska w wiekach XIX i XX*, w: *Wkład Polaków do kultury świata*, Lb 1976, 179–191; J. Tischner, *Marksizm a teoria osobowości*, Znak 28 (1976) nr 5, 651–668; S. Kowalczyk, *Z problematyki dialogu chrześcijańsko-marksistowskiego*, Wwa 1977; A. B. Stępień, *Stan i potrzeby filozofii w Polsce*, Znak 29 (1977), 473–479; M. Gogacz, *Tomizm w polskich środowiskach uniwersyteckich XX wieku*, w: *Studia z dziejów myśli świętego Tomasza z Akwinu*, Lb 1978, 335–350; K. Ochocki, *Wokół sporów o filozofię*, Wwa 1978; *W kręgu filozofii Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego*, ŻM 28 (1978) nr 11, 21–72; H. Piliś, *Człowiek i osobowość w neotomizmie polskim*, Wr 1980; J. Tischner, *Etyka solidarności*, Kr 1981; tenże, *Polski kształt dialogu*, P 1981, Kr 2002; Cz. Głombik, *Metafizyka kultury. Grabmann – Maritain – neoscholastyka polska*, Wwa 1982; E. Sadziński, *Kontrowersje filozoficzne na tamach „Myśli Współczesnej” w latach 1946–1948*, SF 27 (1983) nr 7, 145–168; S. Kowalczyk, *Teoria i praktyka w poglądach marksistowskich*, w: *Kontemplacja i działanie*, Lb 1984, 95–115; E. Sadziński, *Marksizm jako perspektywa teoretyczna „Myśli Współczesnej” w latach 1949–1951*, SF 28 (1984) nr 1, 159–177.

Antoni B. Stępień