

PÓLTAWSKI ANDRZEJ – filozof, teoretyk poznania, antropolog, etyk, tłumacz, ur. 22 II 1923 w Warszawie.

W 1938 ukończył III Miejskie Gimnazjum w Warszawie. Maturę (profil matematyczno-fizyczny) zdał w tajnym nauczaniu w 1940 (Państwowe Liceum im. T. Czackiego w Warszawie), następnie odbywał studia techniczne. Od 1942 był żołnierzem AK, brał udział w powstaniu warszawskim (Żoliborz). Po stłumieniu powstania więziony w obozie jenieckim Altengraben k. Magdeburga. Po wojnie studiował filozofię na UJ pod kierunkiem R. Ingardena. Pracę magisterską obronił w 1950. Do 1956 pracował w budownictwie i przemyśle. W latach 1956–1957 na zlecenie IFiS PAN prowadził badania nad łac. rpsami filozoficznymi w BJ. W latach 1957–1970 pracował na UJ, najpierw jako starszy asystent, a od 1964 jako adiunkt w Katedrze Filozofii (u Ingardena). Tytuł doktora filozofii uzyskał na podstawie pracy *Rzeczy i dane zmysłowe. Świat i spostrzeżenie u G. E. Moore'a*, napisanej pod kierunkiem Ingardena. Habilitował się na UJ w 1972 na podstawie pracy *Świat, spostrzeżenie, świadomość*. W latach 1973–1993 pracował na Wydziale Filozofii Chrześcijańskiej ATK w Warszawie jako adiunkt, a od 1980 jako docent. Od 1974 kierował Studium Teorii Poznania, w 1982 został kierownikiem Katedry Teorii Poznania. W latach 1965–1966 wykładał na UJ teorię literatury na kierunku filologii ang. i ros. Teorię poznania wykładał również w Studium Zakonu Dominikańskiego w Krakowie (1983–1992). Prowadził wykłady w International Academy of Philosophy w Irving (1982), w Liechtensteinie (1989), w Franciscan University of Steubenville (1991), w MEDO-Institute w Rolduc w Holandii. W 1985 otrzymał tytuł prof. Od 1993 jest prof. emerytowanym.

Jest członkiem wielu towarzystw naukowych, m.in. Polskiego Tow. Filozoficznego, Deutsche Gesellschaft für Phänomenologische Forschung, Sekcji Filozoficznej Krakowskiego PAN, International Academy of Philosophy (Irving, Texas), Papieskiej Rady Rodziny (Watykan).

Najważniejsze prace P.: *Rzeczy i dane zmysłowe. Świat i spostrzeżenie u G. E. Moore'a* (Wwa 1966); *Człowiek a świadomość. (W związku z książką Karola Wojtyły „Osoba i czyn”)* (ACr 5–6 (1973–1974, 159–175); *Świat, spostrzeżenie, świadomość. Fenomenologiczna koncepcja świadomości a*

realizm (Wwa 1973). *Świadomość a działanie w filozofii Ingardena* (SPCh 11 (1975), 131–151); *Człowiek jako istota realizująca się w czynie (antropologia Karola Wojtyły a Henri Eya analiza świadomości)* (SPCh 17 (1981) nr 2, 135–174); *Karol Wojtyła. Osoba i czyn* (PLF III 440–446); *Edith Stein. Endliches und ewiges Sein* (PLF V 424–434); *Fenomenologiczne podstawy etyki według Karola Wojtyły* (w: *Spór o etykę*, Kr 1999, 21–24); *Realizm fenomenologii. Husserl, Ingarden, Stein, Wojtyła. Odczyty i rozprawy* (To 2001); *The Problem of Time in the Philosophy of Roman Ingarden* (w: *A Collection of Polish Works on Philosophical Problems of Time and Space-Time*, Dor 2002, 137–148); *Teoria poznania „Badań logicznych” Husserla a zagadnienie intencjonalności* (KF 31 (2003) z. 1, 5–15); *Moja wizja filozofii* (SPCh 41 (2005) nr 2, 219–223); *Życzliwość jako eudaimonia. Antropologia Roberta Spaemanna* (KF 33 (2005) z. 2, 51–58); *Filozofia Karola Wojtyły a fenomenologia* (Ethos 19 (2006) nr 4, 96–102); *Świat a ontologia Ingardena* (KF 34 (2006) z. 1, 5–29); *Karol Wojtyła (Papst Johannes Pauls II) philosophische Konzeption der menschlichen Person* (Carolinum 72 (2008), Sommer, 52–59); *Kontekst teoretyczny „modelu świata”* (w: *W kierunku filozofii klasycznej, inspiracje i kontynuacje*, Wwa 2008, 337–344); *Realizm Romana Ingardena* (KF 36 (2008) z. 2, 5–14); *Czy Roman Ingarden był fenomenologiem?* (Folia Philosophica 27 (2009), 5–11); *Fenomenologia jako badanie fundamentalne* (KF 37 (2009) z. 1, 5–15); *Moja edukacja filozoficzna* (tamże, z. 3, 9–19); *Fenomenologia a realizm* (Studia Philosophica Wratislaviensia 5 (2010) z. 2, 11–16); *Fenomenologia i patologia wolności. Henri Ey i Karol Wojtyła* (KF 38 (2010) z. 2, 25–38).

Przekłady: R. Ingarden, *Wstęp do fenomenologii Husserla* (Wwa 1974); B. Smith, *Matematyka a ontologiczna estetyka* (SF 20 (1976) nr 1, 51–56); E. Świdorski, *Pewne główne rysy ontologii Ingardena* (SPCh 14 (1978) nr 1, 89–108); R. Spaemann, R. Löw, *Cele naturalne* (Wwa 2008).

EPISTEMOLOGIA. Pierwszą książkę (*Rzeczy i dane zmysłowe*) poświęcił G. E. Moore’owi. Akcentował jego realistyczne nastawienie, „bezpośredniość, prostotę i szczerą bezkompromisowego dążenia do osiągnięcia prawdziwych i uzasadnionych wyników, a zarazem ostrożność w przyjmowaniu ostatecznych rozstrzygnięć rozważanych problemów, niecofanie się nigdy

przed wyznaniem własnej niewiedzy czy niepewności; a także subtelność i przenikliwość wielu przeprowadzonych analiz” (tamże, 241). Analizując teorię spostrzeżenia oraz zagadnienie istnienia i poznania świata zewnętrznego, P. przedstawił założenia ontologiczne i epistemologiczne stanowiska Moore’a: sensualizm, atomizm, transcendentalizm. Na podstawie immanentnej krytyki prac Moore’a oraz inspiracji pracami fenomenologów i psychologów postaci, uzasadnił konieczność gruntownej rewizji stanowiska Moore’a i wskazał jej kierunek.

Książka *Świat, spostrzeżenie, świadomość* zawiera analizę teorii poznania i ontologii *Badań logicznych* E. Husserla – ukazuje genezę transcendentalnego idealizmu – jego późniejszej filozofii.

Pierwsze prace P. dotyczyły problemu poznania. Można w nich wyróżnić 2 wątki: krytyczny i konstrukcyjny. Pierwszy kwestionuje założenia empirystycznej i kartezjańskiej teorii poznania: dualizm treści zmysłowej i pojęciowego ujęcia, a także przekonanie o istnieniu ostatecznych i dostępnych refleksji elementów, które w odpowiednim powiązaniu mogą służyć jako uzasadnienie naszych pojęć (wiedzy). Założenia te, sformułowane przez głównych myślicieli bryt. empiryzmu, J. Locke’a i D. Hume’a, przejęli analitycy, Moore i B. Russell, a także fenomenologowie – Husserl i Ingarden. Obecne są one w koncepcji wiedzy jako konstrukcji z danych zmysłowych, obrazu poznania jako wypełniania intencji znaczeniowej (pojęciowego ujęcia zmysłowej treści) i również w czysto opisowej, a następnie transcendentalnej koncepcji fenomenologii i w projekcie czystej teorii poznania

P. ukazał nowy obraz poznania, wykorzystując realistyczne wątki fenomenologii Husserla i Ingardena. Ważną rolę pełnią w nim koncepcja odczuwania zmysłowego, którą przedstawił E. Straus, oraz pojęcie osobistego modelu świata, zaczerpnięte z prac franc. psychiatry H. Eya. Prowadzą one do odrzucenia opozycji danych materiałowych i pojęciowego opracowania, koncepcji procesu poznawania jako czysto świadomościowego i bezpośredniego widzenia jako absolutnej podstawy formułowanych twierdzeń.

U podstaw procesów poznawczych P. umieścił całość doświadczenia. Jego warstwę pierwotną stanowi odczuwanie zmysłowe, totalna więź ze światem istoty żywej, następną – spostrzeżenie. Jest ono pierwszym krokiem w

poznawaniu. Przekształcając więc odczuwania, wnosi czas obiektywny i obiektywną przestrzeń. W ten sposób umożliwia nastawienie na fakty. W spostrzeganiu i poznawaniu bierze udział język jako obiektywizujące medium, w którym formułowane są rezultaty poznawania. Właśnie w utożsamianiu modelu ze światem, wiedzy i jej przedmiotu tkwi źródło transcendentnego idealizmu. Funkcjonowaniu modelu świata zawdzięczamy orientację w świecie i w każdorazowej sytuacji epistemicznej. Model świata ma hierarchiczną i warstwową budowę. Doświadczenie świata i jego rozumienie jest następstwem cichej pracy owego modelu. W jego świetle można wytłumaczyć dynamikę świadomego podmiotu, wyrażającą się w możliwości przyjęcia różnorodnych nastawień, typów doświadczenia i rodzajów przedmiotów. Łącząc definicję świadomości podaną przez Eya – być świadomym, to mieć do dyspozycji osobisty model świata – z analizami Husserla, Strausa, Ingardena, P. daje podstawy realistycznej teorii ludzkiego poznawania.

ETYKA. W innych rozprawach P. rozszerzył swoje zainteresowania na kwestie moralne i antropologiczne. Podkreśla w nich potrzebę umieszczenia rezultatów poznawczych w szerszym systemie naszej wiedzy, w którym główną rolę odgrywają wartości moralne i duchowe. Jego rozważania etyczne podejmują zagadnienie statusu wartości moralnych i wskazują drogę pomiędzy skrajnymi stanowiskami I. Kanta oraz M. Schelera. Kant za podstawę czynu moralnego uważał jego zgodę z rozumnym prawem – akcentował powinność, natomiast wartości moralne uważał za zbyteczne. Scheler przeciwnie – uzależniał dobro moralne od autentycznego doświadczenia wartości – nie doceniał roli powinności. P., inspirując się analizami fenomenologów i odkryciami współczesnej biologii, zwł. etologii, pokazuje, że wartości zakorzenione są w bardziej pierwotnym fenomenie ważności – ważność bodźców i sytuacji zależy od całościowej, indywidualnej i gatunkowej struktury, w zachowaniu zwierzęcia i człowieka. Nawiązując do rozważań K. Wojtyły, twierdzi, że w przypadku człowieka taką całościową strukturą warunkującą poczucie ważności i wartości jest osoba. Na tej podstawie kwestionuje przekonanie, że wartości są jakościami samych rzeczy lub też nadbudowują się na relacjach rzeczy do człowieka.

Warunek dostateczny bycia wartością moralną wiąże się z czymś pierwotniejszym ontycznie, z dobrem jako takim, danym w doświadczeniu sumienia. Dobro moralne dane w doświadczeniu sumienia łączy dobro czynu z dobrocią działającej osoby. To podstawowe doświadczenie moralne jest warunkiem poznawania świata wartości. Zawiera ono także świadomość pewnej normy, ponieważ doświadczenie sumienia wiąże się z wykroczeniem moralnym. Moralność doświadczana przez nas w osądach sumienia pozwala zrozumieć dynamikę osoby ludzkiej, tzn. to, jak działanie moralne jednocześnie doskonali człowieka, jak dobro czynu odzwierciedla się w dobru osoby i odwrotnie. Twierdząc, że każdy czyn ludzki charakteryzuje się „podwójną teleologią” (termin Wojtyły): skierowaniem na dobro czynu i doskonałość osoby, P. unika jednostronności etyki Schelera, która przeciwstawia dążenie do realizacji wartości dążeniu do własnej doskonałości. Twierdzenie to nawiązuje do antropologii wartości D. von Hildebranda, który umieścił wartości w strukturze osoby. Wartości, twierdzi P., zakorzenione są w głosie sumienia, odwołują się do wspólnej wszystkim ludziom godności bycia człowiekiem. To „zobowiązanie w sumieniu” jest podstawą obiektywności wartości, ich obecności we wzajemnych relacjach między ludźmi. Sama zdolność do percepcji obiektywnego świata wartości wzrasta wraz z postępem moralnym osoby. P., nawiązując do rozważań Ingardena o odpowiedzialności oraz rozważań Wojtyły o czynie moralnym, daje wskazówki, jak należy uzupełnić antropologiczny opis doświadczenia wartości ujęciem ontologicznym i metafizycznym.

ANTROPOLOGIA. Dociekania teoriopoznawcze i etyczne P. kulminują w określonej koncepcji człowieka. Człowiek rozumie siebie, świat i swoje w nim miejsce: „Dlatego też naturalnym punktem widzenia filozofa jest osoba ludzka”. Podstawą koncepcji człowieka jako osoby jest doświadczenie moralne, szerzej, więź z innymi. P. powołuje się na obserwacje F. J. J. Buytendijka dotyczące pierwszego uśmiechu dziecka. Nowo narodzone dziecko uczy się rozpoznawać twarze rodziców i odczytywać ich usposobienie, zanim jeszcze potrafi radzić sobie w świecie rzeczy. Jego pierwsze doświadczenia już mają charakter intersubiektywny; uśmiech jest znakiem relaksacji i komfortu, oznaką uczestnictwa w otoczeniu, otwartości na innych

ludzi. Dziecko zamknięte na innych nie uśmiecha się. Wyjaśnienie uśmiechu dziecka musi uwzględnić całą fizyczną i emocjonalną sytuację, w jakiej się ono znajduje, podobnie wyjaśnienie innych ludzkich uczuć, wartości, postaw, świata kultury również powinno wyjść od całości moralno-duchowej, jaką jest osoba ludzka. Dopiero w jej świetle można zrozumieć poszczególne „elementy” tej całości. Jej aspektem konstytutywnym, obok stawania się osobą dzięki doskonaleniu moralnemu, jest otwarcie na Boga. Bez otwartości ludzkiego bytu na transcendencję nie można mówić o pełni człowieczeństwa. W tym przekonaniu P. wierny jest stanowisku Jana Pawła II, wyrażonemu w encyklikach i pismach filozoficznych.

P., nawiązując do myśli R. Spaemanna, K. Wojtyły i H. Eya, przeciwstawia się silnej tendencji w nauce współczesnej – redukcji tego, co dostępne w doświadczeniu wewnętrznym, przede wszystkim wolności człowieka i związanej z nią godności, do ścisłych opaw przyrody, co jest główną przeszkodą dla zrozumienia położenia człowieka współczesnego i jest też źródłem kryzysu kultury zachodniej. Aby wyjść z tej sytuacji, należy odbudować „obraz człowieka jako jedności, ukazać jego dynamikę i udział w niej wolności, naturę jego rozwoju oraz związek jego przeżywania z działaniem w zewnętrznym świecie, przede wszystkim zaś rolę jego stosunków z innymi ludźmi” (*Fenomenologia i patologia wolności*, 25). Ostatnie prace P. realizują to zadanie.

Andrzej P. [autobiogram], RuF 44 (1987) nr 1, 83–86, 56 (1999) nr 3–4, 539–542; M. Maciejczak, *Bibliografia najważniejszych prac Andrzeja P.*, SPCh 39 (2003) nr 2, 21–27; tenże, *O dziele i postawie filozoficznej profesora P.*, tamże, 11–16; tenże, *Teraz już mogą być spokojny o Pana i Pana Rodzinę*, tamże, 33–35; R. Piłat, *A gdzie to jest w tekście?*, tamże, 29–32; M. Maciejczak, *Andrzej P.*, w: *Polska filozofia powojenna*, Wwa 2005, III 263–272.

Marek Maciejczak