



Edukacja Filozoficzna

**Centralny
Ośrodek
Metodyczny
Studiów
Nauk
Politycznych**

2 1987

RADA REDAKCYJNA

Zdzisław Czarnecki (przewodniczący),
Tadeusz Stępień (zastępca przewodniczącego), Jerzy Kmita, Jan Legowicz,
Jerzy Ładyka, Witold Mackiewicz, Marek Fritzhand,
Henryk Jankowski, Waław M e j b a u m, Ryszard Panasiuk,
Stanisław Rainko, Marek J. S i e m e k, Jan Szmyd, Kazimierz Ślęczka,
Karol T o e p l i t z

Zespół Redakcyjny

Janusz Dobieszewski, Andrzej Książek, Witold Mackiewicz
(redaktor naczelny), Mirosław Skwieciński
(sekretarz redakcji), Krzysztof Wojciechowski
(zastępca sekretarza redakcji)

Adres redakcji:

00-312 Warszawa, ul. Dobra 56
tel.: 26-77-70, 20-03-81 w. 126

Okladkę projektował:

Zygmunt Ziemia

ISSN 0860-3839

Centralny Ośrodek Metodyczny Studiów Nauk Politycznych
00-312 Warszawa, ul. Dobra 56

Nakład 1500 egz., Ark. wyd. 23, Ark. druk. 23, 5

Papier ilustrac. kl. V, 70 g, 70X100.

Oddano do składania w kwietniu 1987 r.

Druk ukończono we wrześniu 1987 r.

Cena zł 150, —

Zam. nr 4292/11/87 K-5

Drukarnia im. Rewolucji Październikowej — Warszawa

SPIS TREŚCI

Do Czytelników <i>Edukacji Filozoficznej</i>	5
--	---

ARTYKUŁY I ROZPRAWY

Iwona Lorenc — <i>Antymetafizyczne myślenie o sztuce (Heidegger, Adorno, Merleau-Ponty)</i>	7
Józef Krakowiak — <i>Marksistowskie urzeczywistnianie filozofii a ideał transcendentalnej filozofii (II)</i>	27
Materiały konferencji <i>Marksizm dzisiaj</i>	37
Michał Hempoliński — <i>W obronie obiektywności prawdy</i>	39
Władysław Kot — <i>Próba typologii szkół filozoficznych marksizmu w Polsce lat siedemdziesiątych</i>	57
Włodzimierz Lorenc — <i>Współczesne modele filozoficznej samowiedzy marksizmu</i>	77
Henryk Pisarek ■ — <i>Dialektyka ogólnego, szczegółowego i jednostkowego w procesie budownictwa socjalistycznego oraz związany z tym aparat kategorialny</i>	95
Tadeusz Mendelski — <i>Spory o materializm historyczny w marksizmie angielskim</i>	115
Maria Wałęska-Siempińska — <i>O etycznych przesłankach socjalizmu Edwarda Abramowskiego</i>	137

POLEMIKI I DYSKUSJE

Bogusław Jasiński — <i>Czy marksizm jest filozofią?</i>	151
Witold Mackiewicz — <i>Brzozowski czytany wczoraj</i>	167

DYDAKTYKA FILOZOFII

Kai Nielsen — <i>Wolność w świetle psychoanalizy</i>	173
Janusz Dobieszewski — <i>Epikur czyli sztuka korzystania z przyjemności</i>	189
Witold Mackiewicz — <i>Kant — wybrane problemy epistemologii</i>	199
Jan Woleński — <i>Stanisław Leśniewski i jego rola w historii logiki</i>	209
Irena Trzcieniecka-Schneider — <i>Struktura logiczna pewnych błędów językowych oraz przyczyny ich występowania u studentów pierwszych lat</i>	227
Jan Szmyd — <i>Uzasadnienie społeczne i pedagogiczno-psychologiczne nauczania filozofii w szkole średniej i wyższej</i>	241



<i>Nauczanie filozofii w USA</i>	251
----------------------------------	-----

W PRACOWNIACH FILOZOFÓW

Seminaria filozoficzne — wykazy

273

RECENZJE I NOTY

Bogusław Wolniewicz — <i>Z antropologii Tadeusza Kotarbińskiego</i> (T. Kotarbiński: <i>Myśli o ludziach i ludzkich sprawach</i> . Wrocław 1986)	279
Stanisław Pazura — <i>Współczesna estetyka niemiecka</i> (K. Sauerland: <i>Od Diltheya do Adorna — Studia z estetyki niemieckiej</i> . Warszawa 1986)	283
Jacek J. Jadacki — <i>Panorama Szkoły Łwowsko-Warszawskiej</i> (J. Wołęński: <i>Filozoficzna szkoła lwowsko-warszawska</i> . Warszawa 1985)	291
Andrzej M. Kaniowski — <i>Szkoła Frankfurcka</i> (<i>Szkoła Frankfurcka</i> . Wstęp i tłumaczenie J. Łoziński. Warszawa 1985)	309
Hanna Puszek-Miś — <i>Popularyzacja francuskiej filozofii</i> (Z. Drozdowicz: <i>O bogu, Rozumie, Naturze i Wielkim Eklektyzmie. Szkice z filozofii francuskiej</i> . Szczecin 1986)	313
Andrzej Książek — <i>Filozofia i sztuka</i> (W. Tatarkiewicz: <i>O filozofii i sztuce</i> . Warszawa 1986)	319
Barbara Szotek — <i>Próba współczesnej filozofii niemetafizycznej</i> (S. Sarnowski: <i>Świadomość i czas. O początkach filozofii współczesnej</i> . Warszawa 1985)	331
Urszula Zalewska — <i>Myśliciel wszechstronny</i> (<i>Myśl i życie. O humanizmie polskim Władysława M. Kozłowskiego</i> . Poznań 1986)	337

SPRAWOZDANIA, KOMUNIKATY, KRONIKA

<i>Wizyta Richarda B. Brandta</i> — Marek Fritzhand	341
<i>Przygotowania do Piątego Ogólnopolskiego Zjazdu Filozoficznego</i> — Witold Mackiewicz	343
<i>V Seminarium Historii Filozofii Hiszpańskiej</i> — Eugeniusz Górski	344
<i>Wiosenna Szkoła Filozoficzna Uniwersytetu Śląskiego</i> — Krzysztof Wiczorek	351
<i>Upowszechniać filozofię!</i> — Rafał K. Krajewski	357

INFORMATOR BIBLIOTECZNY

<i>Ważniejsze nabytki książkowe biblioteki Wydziału Filozofii i Socjologii UW, IFiS PAN, PTF — w roku 1985 i 1986</i>	361
Table des matieres	369
СОДЕРЖАНИЕ	371
Contents	373
Inhalt	375

DO CZYTELNIKÓW „EDUKACJI FILOZOFICZNEJ”

Nawiązując do celów i zamierzeń ujętych w naszym programie działalności (*Od Redakcji*. „Edukacja Filozoficzna” 1986 vol. 1), zwracamy się do środowiska filozoficznego w Polsce z następującymi propozycjami:

1. Pragniemy publikować monograficzne opracowania podstawowych problemów z zakresu nauk filozoficznych. Uzyskane materiały, niezależnie od publikacji na łamach „Edukacji Filozoficznej”, mogłyby złożyć się na osobne, monotematyczne opracowania zbiorowe.

2. Oczekujemy na konspekty lub teksty wykładów, które wykładowcom dostarczają wiele satysfakcji. Materiały takie, opublikowane na naszych łamach, mogą się stać cenną pomocą metodyczną w nauczaniu filozofii.

3. Niezwykle gorąco prosimy kierowników seminariów filozoficznych o nadsyłanie informacji o tematyce owych seminarów. Taka praktyka może przyczynić się do nawiązywania nowych i owocnych kontaktów naukowych.

4. Kierowników Zakładów i Katedr — prosimy o informacje dotyczące prac badawczych podejmowanych przez podległe im zespoły.

5. Od uczestników konferencji, sympozjów i sesji filozoficznych, odbywających się w kraju jak i poza jego granicami, oczekujemy sprawozdań z takich wydarzeń.

6. Słuchaczy szczególnie ciekawych wykładów wygłaszanych incydentalnie tak przez polskich uczonych, jak i obcych filozofów goszczących w Polsce, prosimy o nadsyłanie ich syntetycznego zapisu.

Wszyskim osobom zainteresowanym naszymi propozycjami

— życzymy owocnej współpracy

Zespół redakcyjny

IWONA LORENC

ANTYMETAFIZYCZNE MYŚLENIE O SZTUCE (HEIDEGGER, ADORNO, MERLEAU-PONTY)

Kartezjusz, sankcjonując swym systemem zdawałoby się nieprzekraczalną przepaść dzielącą sferę myślącego podmiotu i myślanego przedmiotu, myślenia i bytu, stał się patronem określonej tradycji filozoficznej. Tę tradycję wywodzącą się od Arystotelesa, cechowało przeświadczenie, iż istotą filozoficznego doświadczenia świata jest przykładanie miary ludzkiego myślenia do obiektywnych wymiarów zewnętrznej wobec człowieka rzeczywistości. Nawet jeśli ta miara była wspólna, jak to się działo w idealistycznym racjonalizmie starożytnych (a były nią prawa Logosu, decydujące o rozumnym charakterze tak bytu, jak i myślenia), to nie zmienia to faktu, iż u podstaw prawdy filozoficznego poznania stała relacja: podmiot-przedmiot. Klasyczna definicja prawdy zakłada „porównywanie” wiedzy i bytu. Stawia je więc niejako „gotowe” naprzeciw siebie. Nie uwzględnia faktu, że wiedza należy do bytu, a z drugiej strony — byt nie jest niczym „gotowym”, lecz — jeśli wchodzi w zakres naszego poznania — jest w pewnej mierze ludzkim bytem, jest przedmiotem naszego poznania.

Taki sposób filozoficznego myślenia, który znalazł swój dobitny wyraz w systemie Kartezjusz a, wielu współczesnych filozofów określiło jako myślenie metafizyczne (oczywiście w innym rozumieniu terminu *metafizyka* niż to, które zostało wprowadzone w pismach Arystotelesa). Myślenie metafizyczne oddziela od siebie i absolutyzuje — z jednej strony — podmiot poznania, z drugiej zaś — dokonuje izolacji i absolutyzacji przedmiotu. Wyraża się ono zatem zarówno w idealizmie i subiektywizmie filozoficznym, jak i w filozofiach rekonstruujących faktyczność i obiektywność rzeczywistości (od materializmu Demokryta a po neopozytywizm).

Dychotomiczność tego myślenia, uświadamiana już od Kartezjusz a, utrzymała się jako swego rodzaju „schemat” filozofii nowożytnej. Schemat ten, jak trafnie go charakteryzuje M. J. S i e m e k, polega na przeciwstawianiu *sfer przedmiotowości i podmiotowości jako dwóch odrębnych, już z góry rozdzielonych dziedzin możliwej problematyki filozoficznej. Człowiek i przyroda, Ja i świat zewnętrzny, świadomość i byt*

rzeczowy, subiektywność przeżycia i obiektywność naukowej wiedzy — wszystko to są rozmaite kształty jednej i tej samej opozycji wyjściowej, w której czysta podmiotowość myślenia, refleksyjnie wyodrębniając siebie jako realność samoistną, ustanawia zarazem i usamodzielnia równie czystą formę przedmiotowości¹.

W ślad za świadomością owego schematu poszły wysiłki filozofii zmierzające do uzyskania określonego dystansu teoretycznego wobec każdej ze stron absolutyzowanej dychotomii, do wypracowania takiej płaszczyzny filozoficznego myślenia, która byłaby „ponad”, lub jeszcze „przed” podziałem na podmiot i przedmiot.

Kant ukierunkował zadanie filozofii na określenie warunków wiedzy, na dotarcie do *a priori* tego, co Kartezjusz określił jako sferę myślenia, i co zarazem stanowi *a priori* przedmiot tego myślenia. Starał się on przeto usytuować filozofię (jako krytykę) na płaszczyźnie dezaktualizującej tradycyjną granicę ontologiczną między poznającym człowiekiem i poznawanym światem.

Również Schelling usiłował przezwyciężyć nieuniknione początkowo, jego zdaniem, podział na filozofię podmiotu (filozofię transcendentálną) i filozofię przedmiotu (filozofię przyrody). Ponad owymi podziałami, z pozycji Schelling a, miała stać filozofia absolutnej tożsamości, która dostarczała jednak w efekcie uproszczonych i schematycznych narzędzi pojednania tego, co realne i tego, co idealne.

Cenna z punktu widzenia późniejszych zadań XX-wiecznej filozofii stała się Hegłowska dialektyka. Ukazuje ona filozofię jako zwieńczenie i zarazem wewnętrzny element rozwoju ludzkiej praktyki społeczno-kulturowej (pracy ducha), zaś istotę tego rozwoju widzi w nieustannym przezwyciężaniu ciągle nadbudowujących się form „obcości” między podmiotem (duchem) i przedmiotem. Filozoficzne myślenie nie jest tu więc niczym „danym”, lecz istnieje jedynie poprzez nieustanne zwracanie się ku temu, z czego się wywodzi i czego jest przezwyciężeniem. Myślenie filozoficzne, mówiąc innym językiem, jest elementem historycznego świata i zarazem zawiera w sobie ów historyczny świat. Przejawia się ono tylko w wykroczeniu ku temu, co nie jest myśleniem, zaś to, co nie jest myśleniem uzyskuje swą rzeczywistość jako przedmiot myślenia.

Jak wiadomo, z doświadczeń Hegłowskiej dialektyki czerpali zarówno Marks, jak i posthusserłowska fenomenologia, a z nią — fenomenologiczno—hermeneutyczna i egzystencjalna orientacja współczesnej filozofii.

Hegłowskie inspiracje marksizmu są powszechnie i szeroko omawiane. Pragniemy tu jedynie, przywołując chociażby Lukacsowską koncepcję

¹ M. J. Siemek: *Filozofia, dialektyka, rzeczywistość*. Warszawa 1982, s. 29.

marksizmu, zaznaczyć, iż podstawowa dla tej orientacji filozoficznej kategoria pracy i praktyki społeczno-historycznej stwarza możliwość ukazania uwarunkowań myślenia we wszystkich jego postaciach. Filozofia ta ukazuje, iż ludzkie myślenie jest elementem bytu i zarazem ujawnia fakt, iż czynniki podmiotowe i przedmiotowe, sztucznie odseparowane na skutek alienacji, są ontologicznie współzależne w ramach bytu społecznego.

Fenomenologia z kolei jest nawiązaniem do rzeczowej tradycji, w tym sensie, iż zwraca się ona ku problemowi zakorzenienia świata stworzonego przez poznanie teoretyczne w sferze przedrefleksyjnego, intencjonalnego doświadczenia. Szczególnie interesujące są pod tym względem założenia fenomenologicznej hermeneutyki i fenomenologii egzystencjalnej.

Podzielając Husserlowskie przeświadczenie, że wszelka świadomość jest świadomością jakiejś rzeczy, refleksja hermeneutyczna zwraca się ku obszarowi sensu, który ani nie jest całkowicie konstytuowany przez myślenie, ani nie jest „dany” z góry temu myśleniu jako zadanie do rozszyfrowania. W tym znaczeniu anuluje ona tradycyjny schemat metafizyki. Myśl hermeneutyczna, inspirowana przez Heideggera, pokazuje, że zarówno proces rozumienia świata, jak i formy wyrażania tego rozumienia (mowa) są zakorzenione w sytuacji, „bycia w świecie”. To „bycie w świecie” jest otwarte, fundamentalne i pierwotne wobec wszystkich form ludzkiej ekspresji. Ono też stanowi prerefleksyjny punkt wyjścia i zarazem punkt dojścia rozumiejącej interpretacji hermeneutycznej, która zakłada poruszanie się po kole: bycie w świecie — rozumienie — interpretacja — wystawianie (bycie w świecie). Rozumienie symbolicznych form ludzkiego „bycia w świecie” umożliwia nam dotarcie do źródeł sensu, który jest warunkiem wszelkiego rozumienia świata i zarazem współkonstruuje ten sens (bycie w świecie jest zawsze byciem rozumiejącym)².

Zdaniem fenomenologów egzystencji, to właśnie fenomenologia może dokonać radykalnego przezwyciężenia rozziwu między podmiotową rzeczywistością sensu a „nieprzenikliwością” rzeczywistością istniejącą w sobie. Postulują oni powrót do codziennego doświadczenia, do bezpośredniej percepcji świata. Dla M a r l e a u - P o n t y' e g o to, co dane w postrze-

² *Mowa jest tak. zbudowana, że jest zdolna wskazać na grunt istnienia, z którego wyrasta i sama siebie rozpoznać jako sposób bycia, o którym właśnie mówi. Ta kolistość między „mówię” i „jestem” kolejno daje inicjatywę funkcji symbolicznej oraz jej egzystencjalnemu i popędowemu zakorzenieniu. Koło to wcale nie jest kołem błędnym, jest to żywy krąg zataczany przez wyrażanie i przez byt wyrażany* (M. Philibert: *Paul Ricoeur czyli wolność na miarę nadziei. Szkic o twórczości. Wybór tekstów*. Warszawa 1986, s. 195).

zeniu jest całością przedmiotu, a przedmiot to nie tylko zespół bodźców, lecz określone znaczenie. W. A. Luijpen wyraża tę myśl obrazowo *Każdy przedmiot jawi się jako określona figura, na pewnym tle, jawi się na pewnym horyzoncie znaczeń (...). Jabłko, które nie leży na stole, na półmisku, w koszu sprzedawcy, nie wisi na gałęzi, ani nie leży na dłoni dziecka, krótko mówiąc, jabłko, które nie jawi się na żadnym tle, po prostu nie jest rzeczywistym jabłkiem. Nie jest przedmiotem rzeczywistego postrzegania, lecz czystym urojeniem, wytworem marzeń sennych, lub halucynacji*³. Myślenie filozoficzne jest nieustannie zasilane przez świadomość prerefleksyjną. Jest ona momentem bycia w świecie człowieka, częścią żywego doświadczenia, jest to świadomość umożliwiająca obcowanie z rzeczami i ludźmi, choć jeszcze nie tematyczna, jeszcze nie wiedząca o tym, że jest wiadomością. Nie ulega wątpliwości — pisze Merleau-Ponty, że *myśl filozoficzna zaczyna się od niej, a nawet na początku nie jest niczym innym, niż wyrażaniem tego, co możemy nazwać najogólniej „życiem”*. Życie, tzn. poznające, aktywne, pełne miłości, uczuciowe itd. *bycie w świecie jest świadomym byciem w świecie. Ponieważ życie jest świadome, nie wymyka mi się. Muszę jednak „chwycić” je, jeśli chcę filozofować, świadomość bowiem mego życia w świecie jest zaledwie „żywym doświadczeniem”, życie jest jednak „irreflechi”*⁴.

Tyle uwag o charakterze ogólnym. Zakreśliły one obszar, który postaramy się dokładniej spenetrować raz jeszcze, konkretyzując nasze zainteresowania do filozoficznej refleksji nad sztuką.

Nie jest przypadkiem, że, począwszy od Kanta, wysiłkom filozofii zmierzającej do przewyciężenia Kartezjańskiej tradycji myślenia metafizycznego towarzyszy swoista nobilitacja filozoficznej problematyki sztuki. Jest bowiem sztuka doskonałą realizacją idei, która przyświeca tej filozofii. Własny świat dzieła sztuki realizując ideę piękna dociera do istoty wszelkich sposobów bycia człowieka w świecie, objawia prawdę w sposób, który nie ustanawia sztucznych, nadbudowanych nad jednością życia antynomii, lecz demonstrowa ontologiczną współzależność człowieka i świata, sam będąc zarazem dowodem takiej jedności.

I. ADORNO

Filozoficzna penetracja obszaru sztuki okazuje się potrzebna zarówno tam, gdzie filozofia ujawnia ukryte przesłanki ludzkiego dzia-

³ W. A. Luijpen: *Fenomenologia egzystencjalna*. Warszawa 1972, s. 120.

⁴ M. Merleau-Ponty: *Phenomenologie de la Perception*, za: ibidem, s. 97.

łania i myślenia, dociera do ich głębokich uwarunkowań, jak i tam, gdzie burzy ona fałszywe złudzenia o zamkniętym i „gotowym” charakterze naszego świata znaczeń i sensu, o samowystarczalności ludzkiego *ratio* jako uniwersalnej zasady łączącej człowieka ze światem. Prawda sztuki może zatem występować w roli oskarżycielki tej nie-prawdy, którą zdają się sugerować współczesne formy organizacji życia. To posłannictwo sztuki stało się w centrum uwagi filozoficznej refleksji nad sztuką Teorii Krytycznej, a w szczególności — T. W. A d o r n a.

Horkheimer i Adorno w *Dialektik der Aufklärung* uznają za Marksem, iż w stosunkach przyroda — społeczeństwo zasadniczą rolę zapośredniczającą odgrywa ludzka praca. Praca ma jednakże ambiwalentny charakter. Z jednej strony jest ona czynnikiem warunkującym powstawanie i rozwój ludzkiego gatunku, z drugiej zaś — jest przetwarzaniem przyrody, panowaniem nad przyrodą. To panowanie nad przyrodą nie jest jednakże czymś oczywistym. Ma ono pozorny charakter, ponieważ „opanowana” przyroda, przedmiot „mści się” na podmiocie w ten sposób, iż skupia na sobie jego zainteresowanie i narzuca mu swoje prawa.

W istocie zatem to nie człowiek panuje nad przyrodą, lecz przyroda włada człowiekiem. Chodzi tu nie tylko o władzę produktów pracy, lecz również o to, że prawa przyrodnicze są reprodukowane w obrębie ludzkich stosunków, że stosunki społeczne układają się i są widziane na wzór stosunków między rzeczami. Tu rodzi się proces wyobcowania tak wobec przyrody, jak i wobec gatunku. Adorno stoi na stanowisku, że to podporządkowanie podmiotu przedmiotowi, którego sam podmiot jest częścią (człowiek jest wszak bytem przyrodniczym) jest niemożliwe do przezwyciężenia.

Zainteresowanie tego filozofa skupia się na zagadnieniu, jakie szanse wyzwolenia się spod zniewalających człowieka struktur społecznych (które są powieleniem struktur przyrodniczych) ma ludzka — indywidualna i gatunkowa — aktywność. Wszelka praktyczno-ideologiczna działalność, dążąc do sformułowania pozytywnej utopii (wizji szczęśliwego stanu końcowego) sama podlega strukturom zniewolenia. Jedyną możliwość widzi Adorno w filozofii i w sztuce. Ich posłannictwem jest bowiem krytyka. Filozofia jest „krytyczną samorefleksją”, która demistyfikuje jednowymiarowość totalnie urzeczowionego świata, obnaża fałszywość idei totalności.

Adorno niejednokrotnie w swoich analizach posługuje się kategorią *totalność*, zarówno wprost, jak i — jako punktem odniesienia³. Pojęcie to ma jednak u niego głównie negatywny charakter. Służy mu ono

³ T. W. Adorno: *Liryka a społeczeństwo*. W: *W kręgu socjologii literatury*. T. 2, Warszawa 1977, s. 8.

do scharakteryzowania „uniwersalnego związku zaślepienia”, w którym znaduje się współcześnie społeczeństwo. Jest przeciwieństwem wolności: *Uwolniona ludzkość nie byłaby już więcej totalnością*⁶ — pisze autor *Negatywne Dialektik*. To negatywne pojmowanie kategorii całości nie oznacza bynajmniej pozycji indywidualistycznych czy subiektywistycznych. A d o r n o uważa, że wszystko, co pojedyncze jest nieprawdziwe, ponieważ jest dowolne. Równocześnie wie, w odróżnieniu od Hegla, że prawdą nie jest całość. Warto zaznaczyć, że przesłanką takiego przeświadczenia nie są tylko konstatacje teoretyczne, lecz historyczne doświadczenie ucieleśnienia zasady totalności, w którego centrum znajduje się Oświećcim: przeciwko koncepcji prawdy jako całości przemawiają doświadczenia ostatniej wojny.

Negatywna dialektyka przedstawia totalność w jej negatywności i destruktywności. Co więcej, zdaniem A d o r n a dialektyka czerpie swą siłę wyłącznie z negatywności, ponieważ jej podstawą jest opór wobec identyfikacji. Dlatego znosi ona pozytywne pojęcie totalności sugerujące pojednanie i identyczność w systemie. Z tego względu filozofia jako teoria krytyczna ma jedynie, zdaniem frankfurczyka, możliwość skierowania się na to, co partykularne. Według niego urzeczywistnienie prawdziwej, pozytywnej totalności jest niemożliwe do wyobrażenia.

Również w sztuce widzi A d o r n o możliwość przeciwstawienia się fałszywej idei totalności. W sztuce, podobnie jak w filozofii, dopiero *bezwzględna indywiduacja pozwala utworowi spodziewać się ogólności*⁷. Właśnie samoistność sztuki, świadomie antytetyczna postawa artysty wobec otaczającego „porządku” zadaje kłam coraz to bardziej władającym ludzkim światem wyobcowanym formułom całości. W tym sensie prawdziwy głos ludzkości jest głosem protestu przeciwko owym zafałszowaniom: *Tylko ten rozumie, co mówi utwór, kto w jego samotności dosłucha się głosu ludzkości*⁸.

W liryce, na przykładzie której A d o r n o stara się ukazać tę szczególną, przeciwstawiającą się wyobcowaniu funkcję twórczości artystycznej, „ja” wyraża się jako przeciwstawne kolektywności i obiektywności. Czysta subiektywność przekonuje o cierpieniu. „Ja” w liryce dąży przez uduchowienie, przez zatopienie się w sobie samym do restauracji tożsamości z naturą (przezwyłączenia wyobcowania). Liryka daje wyraz poczuciu własnej nicości, którą odczuwa podmiot wobec odczłowieczonej

⁶ Ibidem, s. 14.

⁷ *Jedynie mocą zróżnicowania, które powiodło się tak dalece, że nie może znieść swej własnej różnicy, jedynie uogólnioną do hańby odosobnienia ogólnością w jednostkowości, reprezentuje słowo liryczne byt w sobie języka, przeciw jego służbie w państwie celów* (Ibidem, s. 28).

⁸ Ibidem, s. 16.

natury: *W każdym wierszu lirycznym historyczny stosunek podmiotu do obiektywności, jednostki do społeczeństwa musi znaleźć wyraz w sferze ducha subiektywnego zdanego na siebie*⁹.

Gwarancją obiektywności przekazu artystycznego nie jest więc świadome podjęcie dialogu z panującymi formułami całości, ich zawartość ideologiczna (nie można pomawiać wielkich dzieł sztuki o ideologię), ale sam język sztuki. To właśnie on jest elementem zapośredniczającym w stosunkach sztuka - społeczeństwo. Jest on nie elementem przemocy obiektywności, ale pojednania. *Dlatego liryka okazuje się najpełniej zagwarantowana społecznie tam, gdzie nie schlebia społeczeństwu, gdzie niczego nie przekazuje, lecz gdzie podmiot, któremu powiedzie się wypowiedź, zgodnie z tendencją samego języka, dochodzi z nim do porozumienia*¹⁰.

Prawdziwa sztuka, poprzez swą postawę protestu, winna obnażać tę tendencję urzeczowionego świata, która wyraża się w świadomości burżuazyjnej na późnym etapie jej rozwoju: *Zmusza ona jednostkę do upewnienia się w swym istnieniu z tym większą energią, im bardziej staje się ona w rzeczywistości tylko widmowa i bezsilna*¹¹. Błędem i zafałszowaniem byłoby ujmowanie przez sztukę tych stosunków w taki sposób, jak gdyby obdarzone były one jeszcze cechami ludzkimi: wszelkie próby zharmonizowania (ujęcia w całość) tego zreifikowanego świata są z góry fałszywe. Tym samym odmawia A d o r n o prawdziwej sztuce tak funkcji konstruowania utopii (jako szczęśliwego stanu końcowego), jak i funkcji mitycznego ogarniania całości. Zarówno pierwsza, jak i druga byłyby powieleniem struktury zniewolenia.

Nie sposób przecenić znaczenia refleksji filozoficznej A d o r n a nad sztuką. Dialektyka negatywna w ujęciu tego myśliciela stanowi głębokie filozoficzne uzasadnienie dającej się dziś zaobserwować tendencji współczesnej sztuki do samouniwersalizowania, sprowadzenia do roli narzędzia protestu zagrożonej ludzkości. Sztuka ta — podobnie jak społeczeństwo zdeintegrowane, dramatycznie nie pogodzone ze światem, prometejska i eskapistyczna zarazem — obwieszcza koniec iluzji społecznej polegającej na wierze w możliwość uszczęśliwiającej ludzkość totalności. Głosem rzeczywistości dopuszczającej Oświęcim może być tylko S c h ö n b e r g, nie zaś ugodowy Strawiński — stwierdza filozof.

Koncepcja A d o r n a daje zatem podstawy do zrozumienia i socjologiczno-filozoficznej interpretacji ważnych tendencji w dzisiejszej sztuce. (Problemem tym zajmował się S. Morawski w interesującym studium o estetyce A d o r n a). Tutaj zaś należałoby się zatrzymać nad dru-

⁹ T. W. Adorno: *Versuch uber Wagner*; cyt. za: S. Jarociński: *Wstęp* do T. W. Adorno: *Filozofia nowej muzyki*. Warszawa 1974, s. 18.

¹⁰ Idem: *Liryka a społeczeństwo*, op. cit., s. 16.

¹¹ Idem: *Stichworte*. Frankfurt/M, 1969, s. 31.

gim z powodów, dla których refleksja tego filozofa zdaje się być znacząca dla filozofii sztuki.

Jest ona znacząca, ponieważ ukazuje granice tej dyscypliny. To na gruncie myśli estetycznej A d o r n a dochodzi do kolizji tradycyjnego pojmowania zasady sztuki, jako pojednania, z brutalną rzeczywistością sprzeczności społecznych. W koncepcji frankfurczyka skutki owego zderzenia okazują się być katastrofalne dla sztuki: musi ona poświęcić własną zasadę w imię prawdy, co skazuje ją na zagładę. Czy jednak owa zasada została jej słusznie na stałe przypisana? Jeśli zastanowić się nad sensem owego pytania, to w tragicznej kondycji sztuki u A d o r n a wyraża się wyzwanie rzucone tradycyjnej filozofii sztuki.

Jak doszło do wspomnianej kolizji? Przyczyn dopatrywalibyśmy się w niezbyt konsekwentnej recepcji filozofii Hegla przez autora *Negative Dialektik*, bowiem mimo całego sprzeciwu A d o r n a wobec Heglowskiej koncepcji prawdy jako całości, to H e g e l stoi u podstaw jego myślenia o sztuce. Przejawy tego filozoficznego patronatu berlińskiego filozofa nad estetyką A d o r n a polegają przede wszystkim na:

1. Uznaniu dziejowo-filozoficznej misji sztuki jako wyrazicielki prawdy.
2. Przyjęciu perspektywy całości, nawet jeśli tę całość pojmuje on w sensie negatywnym.
3. Przyjęciu, iż zasadą sztuki jest podmiotowo-przedmiotowe pojednanie (co nie przeczy faktowi, że współcześnie sztuka jest, jego zdaniem, o tyle autentyczna, o ile rezygnuje z urzeczywistnienia harmonii jednostki ze światem).

Są to powody, które decydują o tym, iż niezależnie od różnic filozoficznych dzielących A d o r n a od młodego L u k a c s a czy L. G o l d manna, ten, jak ci ostatni, traktuje sztukę jako sposób przejawiania się tendencji społecznych. Powody te decydują również o poszukiwaniu w zjawiskach artystycznych przejawów dialektyki procesu historycznego, o uznaniu procesów zachodzących w sztuce na żywy dowód przemian w świecie społecznych wartości.

Sprzeciw zaś frankfurczyka wobec Hegla wyrósł przede wszystkim z odrzucenia idei totalności jako zabsolutyzowanej całości myślowej. Mówiąc w dużym i z pewnością upraszczającym, choć dobitnym skrócie, dla A d o r n a myślowa formuła całości jest fałszywa nie tylko z racji uznania za słuszną materialistycznej interpretacji dziejów. Została ona skompromitowana przez samą rzeczywistość.

Jeśli zatem sztuka wyraża prawdę, to już nie prawdę jako całość. Idea tej ostatniej należy do przeszłości myślenia filozoficznego i jest tragiczną pomyłką historii. Wprawdzie koncepcja sztuki jako *residuum* autentyczności i prawdy, sztuki z tej właśnie racji skazanej na zagładę, nie

jest niczym nowym w świetle Heglowskiej tezy o śmierci sztuki, jednak u A d o r n a zdecydowanie nowe jest to, że swój tragiczny los sztuka obwieszcza własnymi, artystycznymi, nie-myślowymi środkami. Przypomnijmy, iż u Hegla sztuka po epoce romantyzmu przestaje pełnić swą dziejową misję przekształcając się w przedmiot filozoficznego myślenia o sztuce. U berlińskiego filozofa sztuka spopiela się w ironię romantyczną, zaś filozofia rozstrząsając popioły użyźniając jej własną glebę, wspomina ją jako przesłankę całości; całości myślowej, a więc dającej się urzeczywistnić wyłącznie środkami myślenia. U A d o r n a sztuka — żywe ucieleśnienie zasady negatywności, zgodnie ze swym powołaniem — własną zagładą obwieszcza społeczeństwu jego chorobę, której nie wyleczy żadna myślowa formuła całości.

Równocześnie nie jest tak, jakoby przeświadczenie A d o r n a o tym, iż prawdziwa sztuka winna dzisiaj stanowić zaprzeczenie całości, jest sprzeczna z Heglowską koncepcją sztuki jako sposobu urzeczywistnienia się owej całości. Wiadomo wszak, iż u Hegla wątek myślenia o sztuce jako modelu totalności towarzyszy przekonaniu o historycznym charakterze sztuki. Przypomnijmy, iż z punktu widzenia Heglowskiej epoki filozofii niemożliwy jest powrót do artystycznych form mediatyzacji człowieka i świata. Jeśli cokolwiek będzie w stanie dostarczyć środków do takiej mediatyzacji, to nie będzie to już sztuka, lecz raczej myślenie o sztuce jako modelu takiej jedności.

Z H e g l e m dzieli Adorno zarówno nostalgię za minionym już etapem historycznej realizacji idei totalności jako zasady sztuki, jak i przeświadczenie, że dzisiejsza sztuka nie realizuje tej zasady. U Hegla po śmierci sztuki idea całości odnajduje swoje ucieleśnienie w kolejnej postaci ducha. Dla A d o r n a jest dziś pewne, że ani sztuka, ani żadna forma społeczno-historycznej rzeczywistości nie jest w stanie urzeczywistnić prawdziwej idei całości jako absolutnego pojednania.

Podobne, jak u Hegla, wnioski o śmierci sztuki wypłynęły u Adorna z odmiennych przesłanek. W pierwszym przypadku są konsekwencją idealistyczno-racjonalistycznych założeń systemu, w drugim — konsekwencją zderzenia się przejętego od Hegla rozumienia zasady sztuki, jako pojednania, z tezą o generalnej fałszywości samej idei pojednania. Jeśli powtórzyć, iż powołaniem sztuki jako rzecznika prawdy jest wystąpienie przeciwko własnej zasadzie, dramatyzm kondycji sztuki ujawni się z całą ostrością.

H e g e l dostrzegał ów dramatyzm, sprowadzając jednakże problem do płaszczyzny rozwiązań myślowych: sztuka, aby spełnić postulaty własnej rzeczywistości, winna przestać być sobą, winna stać się myśleniem.

U A d o r n a, jak to pokazaliśmy, odrzucającego idealistyczną abso-

lutyzację myślowej totalności, rzeczywistość sztuki jest rzeczywistością społeczną w materialistycznym sensie. Aby więc spełnić postulaty społecznej rzeczywistości sztuka zwraca się przeciwko własnej zasadzie, wywodzącej się z tradycji idealistycznej. Wyjścia są tylko dwa: śmierć sztuki w jej tradycyjnym rozumieniu, lub śmierć tradycyjnej zasady sztuki, a więc — rewizja przeświadczenia o tym, iż tą zasadą musi być podmiotowo-przedmiotowe pojednanie.

Nawet jeśli A d o r n o nie wyartykułował owych konsekwencji dialektyki negatywnej, doniosłych i rewolucyjnych z punktu widzenia filozofii sztuki, to problem, jaki postawiła jego filozofia, wydaje się nader aktualny.

II. HEIDEGGER

M. Heidegger w swojej fundamentalnej pracy *Sein und Zeit* dokonał namysłu nad dotychczasowym dorobkiem klasycznej europejskiej myśli metafizycznej. Był to namysł krytyczny, a krytycyzm ów godził w podstawową — zdaniem Heideggera — dewiację tej myśli.

Filozofia metafizyczna zapytując o to, czym jest byt, stawia sobie zadanie niemożliwe do rozwiązania. Ujęcie bytu w całości jest bowiem — twierdzi filozof — niewykonalne, gdyż znajdujemy się wśród bytu w całości. Całość ta nie daje się „objąć” bez reszty środkami myślenia naukowego czy filozoficznego. Metafizyka może zatem stawiać swoje pytanie o byt tylko wówczas, gdy poza ów byt wykroczy, gdy ujmie go w postaci oglądanego przedmiotu (przeciwstawionego podmiotowi), gdy wyrwie go z naturalnych odniesień sensu i unieruchomi jego historyczność w postaci zabsolutyzowanego „teraz”. Posługuje się ona miarą prawdy, która każe porównywać ów „dany”, ograniczony, uprzedmiotowiony byt z „danym”, gotowym widzeniem go przez podmiot.

Czy możliwe jest takie myślenie, które zniosłoby ową przedmiotowość, takie myślenie, które oznaczałoby likwidację metafizyki jako tylko przedstawiania bytu i pozwoliło wrócić filozofii do jedności przedstawiania z doświadczaniem bytu?

Całkowita likwidacja metafizyki jest — jak twierdzi Heidegger — niemożliwa przy pomocy samego myślenia. Bowiem myślenie metafizyczne jest nieodłącznie związane z cywilizacją naukowo-techniczną Zachodu i swój zmierzch przeżywa wraz ze zmierzchem tej cywilizacji. Jest ono niezbywalną cechą europejskiego filozofowania. Jego koniec oznacza przede wszystkim koniec filozofii w tradycyjnym jej rozumieniu.

Co Heidegger proponuje w zamian? Postuluje on przewyżczenie metafizyki. Sposób i środki tego przewyżczenia są inne we wczesnej,

inne w późnej twórczości filozofa. Początkowo przewyciężenie to ma być przekroczeniem filozofii metafizycznej w ramach myślenia, później zaś — sposób ów wykracza poza samo myślenie.

Na wczesnym etapie zadaniu temu służy Heideggerowski postulat dotarcia do źródeł myślenia. Jest to fundamentalna, doświadczana, historyczna sfera związku człowieka i świata, gdzie świadomość i rzecz stapiają się w jedną, nierozdzieloną jeszcze całość. Zgodnie z fenomenologiczną inspiracją swoich zamierzeń filozoficznych, Heidegger postuluje filozofię wracającą do „rzeczy samych”, przewyciężającą naiwność tych koncepcji, które są filozofią „bytu” oderwanego od ludzkiego doświadczenia, które próbują odkryć „prawdę ostateczną”, sformułować jako ostateczny cel filozofii. Jak interpretuje myśl Heideggera jeden z badaczy, *źródłem wszelkiego sensu jest bowiem faktyczność ludzkiego istnienia, sama nieuchronnie historyczna i skończona. Zadaniem filozofii nie jest tedy definitywne ugruntowywanie „koncepcji świata”, czy pochwylenie jego prawdy ostatecznej (która istnieć nie może) — ale towarzyszenie i odsłanianie skończonych sensów, jakie konstytuuje skończony byt ludzki w swojej zmiennej historyczności (w strukturach swojego historycznie zmiennego bytowania)*¹².

Dla „późnego” Heideggera przewyciężenie metafizyki nie polega na przeciwstawieniu jej jakiejś „gotowej” prawdy, lecz na przeciwstawieniu tej właśnie gotowej prawdzie nieustannej gotowości poszukiwania. Filozofia przewyciężająca metafizykę jest *nieustannie w drodze, jest ciągłym wysiłkiem, jest nieprzerwanie ponawianą próbą — ponieważ wiemy już przez sam fakt, że jesteśmy, a bycie z istoty nigdy nie wychodzi w pełni na jaw*¹³.

W centrum Heideggerowskiej filozofii stoi, jak wiadomo, kategoria *Dasein* (byt jestestwa ludzkiego). Byt jestestwa ludzkiego nie jest dla samego człowieka niczym danym, ani bezpośrednio jawnym. Zadaniem filozofii jest odsłanianie jego sensu poprzez wysiłek zrozumienia jego sposobów artykulacji. Filozofia ma być hermeneutyką (odsłanianiem zakrytego sensu) *Dasein* — ludzkiego jestestwa, jedyne go jestestwa, któremu przysługuje rozumienie Bytu.

Filozofia nie jest zatem myślową, gotową, zamkniętą prawdą. Jest „rozmową” z Bytem, w której ostatnie słowo nie należy do filozofa, gdyż rozmowa ta jest nieustannym dialogiem. Filozofia przewyciężająca metafizykę to coś więcej, niż samoświadomość. *W myśli Heideggera — czytamy u K. Michalskiego — (...) powiedziane jest coś więcej ponad*

¹² J. S y s k i: *Heidegger: Fenomenologia jako hermeneutyka Dasein*. „Humanitas” 1979, t II, s. 212.

¹³ K. Michalski: *Heidegger i filozofia współczesna*. Warszawa 1978, s. 221.

*to, co ona sama wie o sobie. I ona także oczekuje na kolejną kwestię dialogu, kwestię, która wydobędzie na jaw jej ukryte założenia, jej zapomniane źródło. Tyle, że ta myśl — myśl Heideggera — usiłuje przygotować się na tę możliwość*¹⁴.

Ta rozmowa filozofii z Bytem odbywa się poprzez mowę i dzięki mowie. Bowiem rozumienie Bytu jest dane człowiekowi przede wszystkim dzięki temu, iż posiada on zdolność nazywania. To mowa jest horyzontem naszego rozumienia świata. Jest ona, jak określa filozof, domem bytu; poprzez nią byt staje się możliwy do ujęcia. *Heidegger usiłuje to wykazać — interpretuje J. Ożarowski — że bez nazwy, bez słowa rzecz nie tylko jest nie do pomyślenia w naszym językowym horyzoncie, ale w ogóle jej nie ma, gdyż to wszystko istnieje, co da się nazwać i wyrazić w mowie.* W języku ujawnia się byt, bez którego nic by nie istniało¹⁵. Nie chodzi tu, rzecz jasna, o idealistyczną koncepcję kreacyjnej siły słowa, lecz o stwierdzenie faktu, iż mowa wyznacza granice naszego *Dasein*, że jest ona świadectwem naszych sensownych relacji ze światem i że je zarazem umożliwia.

Nie stwarzamy rzeczy w procesie mowy, ale je nazywamy i interpretujemy, a nawet to nazywanie i interpretacja muszą być zgodne z samym Bytem (nie są zupełnie dowolne). A jednak to mowa ujawnia i nadaje znaczenie rzeczom. Dlatego właśnie w mowie, a szczególnie w poezji, przejawia się prawda Bytu. Mowa i poezja dzięki tej swojej własności jest pierwotna wobec wszystkich rodzajów sztuk.

Poezja umożliwia nam wsłuchanie się w prawdę Bytu poprzez bariery alienacji, poprzez zasłony urzeczowionego pojmowania świata, które charakteryzuje współczesną nam epokę cywilizacji naukowo-technicznej. Staje się azylem prawdy Bytu i zarazem „ujawnieniem istoty zmarniałości” epoki, która ową prawdę zastępuje fałszywymi dychotomiami.

Przede wszystkim jednak jest poezja „doświadczeniem niewymówionego” i jako taka stanowi skarbnicę dla filozofii, która stawia sobie za zadanie hermeneutykę *Dasein*. Czynność hermeneutyczna nie oznacza dla niej bynajmniej „przekładu” języka poezji na język filozofii, lecz dialog filozofii z poezją jako dwóch odrębnych sposobów przejawiania się prawdy Bytu. Dialog ów sam w sobie jest określonym sposobem ujawniania się *Dasein*. Píše o tym Heidegger następująco: „*Jedyną potrzebą byłoby i jest: wmyśliwszy się trzeźwo w to, co powiedziane w jego (Hölderlina — I. L.) poezji, doświadczyć niewymówionego. Tym niewymówionym jest szlak, jakim biegną dzieje bycia. Jeśli go osiągniemy, wówczas wprowadzi on myśl w dialog z poezją toczący się w dziejach bycia. W ba-*

¹⁴ Ibidem, s. 223.

¹⁵ J. Ożarowski: *Rola nauki Hegla w myśleniu „istotnym” M. Heideggera.* „Humanitas” 1980, t. IV, s. 48.

daniu historyczno-literackim dialog taki uchodzi nieuchronnie za nienaukowe gwałcenie tego, co badanie uważa za fakty. Dla filozofii dialog jest bezdrożem, po którym bezradność (bezradność myślenia filozoficznego — I. L.) ucieka w marzenie. Lecz szlak biegnie obojętnie ponad tym wszystkim, jak z udziału wypadło¹⁶.

Ów dialog filozofii i sztuki nie jest bynajmniej próbą estetyzacji filozofii, ani nie jest próbą redukcji sztuki do wymiarów myślenia filozoficznego. W istocie swej ujawnia on strukturę *Dasein*, które jawi się myśleniu jako rozdwojone, będąc jednością; ta zaś również nie jest niczym „danym” i pozostaje w trakcie ujawniania tego, co zakryte.

Sztuka zaś jest dla filozofa o tyle korzystnym partnerem dialogu, że jej istotna zasada odpowiada zasadzie prawdy, jaka stoi u podstaw fenomenologicznej hermeneutyki Heideggera. Prawdy nie w sensie klasycznej *veritas*, lecz w sensie starogreckiej *alethei* — ujawnienie nieskrytości. Prawda to coś nie do końca ujawnionego, coś, co może być odsłonięte jedynie częściowo, a jeśli odsłonięte, to kosztem utraty z pola widzenia czegoś innego.

Słusznie zauważa jeden z badaczy, że u Heideggera w dziele sztuki jawność i nieskrytość wyraża się w świecie, zatajenie natomiast w ziemi. Dzięki ziemi właśnie dzieło sztuki przestaje być wytworem dowolnej wyobraźni, konstrukcją myślową, ale uzyskuje swą samodzielność bytową, autonomię i niezmierzoną głębię, nie da się zredukować do pobudzaacza naszych przeżyć. Staje się czymś nieskończenie większym — jest wydarzeniem, nowym ujawnieniem się bytu i prawdy, zdolnym skupić i przetworzyć ludzi wokół siebie. Prawda przeto nie jest, jak na przykład u Hegla, zawężona tylko do jasno wyrażonej myśli, ale jest pełnym prześwitem, pełnym ujawnieniem wychodzącym z nieujawnienia i wracającym do niego. Jest to pełnia obcowania bytowego, którego jasna myśl jest jedynie wąskim, nie znającym swego zaplecza wycinkiem¹⁷.

U Heideggera, podobnie jak na przykład u Schellinga z okresu filozofii tożsamości, dla którego sztuka i filozofia były dwoma równoprawnymi sposobami przejawiania się absolutu, dziedziny te są wzajemem do siebie niesprowadzalne i równie „prawdziwe” jako prześwity prawdy Bytu. O ile jednak Schelling dążył do ujęcia odmienności sztuki środkami filozoficznymi (mając równocześnie pełną świadomość, iż istota sztuki wymyka się jednak oglądowi filozoficznemu), to Heidegger ukierunkowuje wysiłek hermeneutycznego rozumienia na przestrzeń dialogu między myśleniem filozoficznym i sztuką. Jest to obszar

¹⁶ M. Heidegger: *Budować, mieszkać, myśleć. Eseje wybrane*. Warszawa 1977, s. 173.

¹⁷ J. Ożarowski: op. cit., s. 43.

między „pytaniem”, jakie pada ze strony filozofa, gdy przystępuje on do odczytania sensu dzieła sztuki, a odpowiedzią tego ostatniego, między pytaniem, jakie pada ze strony samej sztuki, gdy odsłania ona nieujawnione dotąd obszary sensu, a „słowem” filozofa, który ów sens nazywa i zarazem dokonuje swego rodzaju „zakrycia” prawdy (za pomocą uprzedmiotawiających kategorii, dychotomii myślenia itd.). Dialog ów jest próbą wyjścia poza granice myślenia „skazanego” na metafizyczność. Zamiar ten — obecny w filozofii już od Kanta, Schellinga, Hegla — zrealizował Heidegger w sposób inspirujący. Inspirujący między innymi dla Merleau-Ponty’ego.

III. MERLEAU-PONTY

Filozofia Merleau-Ponty’ego jest jedną z ważniejszych współczesnych prób uchylenia tradycyjnej formuły filozofii jako zamkniętego systemu pojęć, jako konstruktu czysto myślowego. Filozof ów próbuje przezwyciężyć metafizyczność filozofii zwracając się ku doświadczeniu wcześniejszemu niż myśl.

Zjawiskiem, jakie stawia on w centrum filozoficznej uwagi jest fenomen percepcji. Percepcja jest tym, co poprzedza zarówno porządek natury, jak i porządek myślenia. Percepcyjne doświadczenie świata nie jest niczym czysto przyrodniczym, ani czysto refleksyjnym. Jest czymś, co poprzedza obydwa porządki. Filozofia percepcji nie może zatem ograniczać się do któregoś z nich, nie może być ontologią „Bytu-samego-w sobie” (zewnętrznej przyczynowości), bądź ontologią „Bytu-dla siebie” (świata wewnętrznego). *To, co dla nas najważniejsze — twierdzi Merleau-Ponty — to właśnie poznanie sensu bycia świata; nie możemy w tym przyjmować żadnych założeń, a zatem ani naiwnej idei Bytu-w-sobie ani związanej z tym idei Bytu-przedstawienia, Bytu dla świadomości, Bytu dla człowieka: to wszystko są pojęcia, które musimy przemyśleć na nowo w związku z naszym doświadczeniem świata, wraz z bytem świata*¹⁸.

Ograniczenie się do naukowego poznania świata oznacza przystanie na Kartezjański obraz świata, na pewien typ zafałszowania oddalający nas od problemu sensu bycia. Prawda naukowa jest jedynie pewnym surogatem wymagającym perspektywy i obróbki filozoficznej. Filozofia sięga bowiem do pokładów doświadczenia poprzedzającego naukę. Ta płaszczyzna odniesienia pozwala filozofii na swoisty dystans do dorobku nauki (wziętej wówczas w nawias), na ukazanie jej źródeł i uwarunkowań. Jest nią pierwotna sfera postrzeżeniowego doświadczenia.

¹⁸ M. Merleau-Ponty: *Le visible et l'invisible*, za: J. Syski: *M. Merleau-Ponty — droga do filozofii*. „Humanitas” 1978, t. I, s. 239—240.

W świetle tego doświadczenia tracą swoją aktualność tradycyjne rozgraniczenia na świadomość i ciało przyjmowane zarówno w materialistycznych, jak i idealistycznych koncepcjach. Zaś „*pierwszym aktem filozoficznym byłoby powrócenie do świata przeżywanego (...) obok świata przedmiotowego. To w nim bowiem będziemy mogli zrozumieć prawa, jak i granice świata obiektywnego, przywrócić rzeczy jej konkretną fizjonomię, organizmom ich własny sposób traktowania świata, subiektywności jej historyczne zakorzenienie, oraz odnaleźć na powrót zjawiska, warstwę żywego doświadczenia, poprzez które dane nam są pierwotnie, oraz rzeczy, będziemy mogli in statu nascendi uchwycić system „Ja — inny — rzeczy”, wzbudzić ponownie percepcję i obnażyć podstęp, dzięki któremu pozwala się ona zapomnieć jako fakt i jako percepcja na korzyść przedmiotu, którego nam dostarcza i racjonalnej tradycji, którą ugruntowuje*”¹⁹.

Merleau-Ponty zwracając filozofię ku porządkowi postrzegania, zgodnie z fenomenologiczną inspiracją swej myśli (powrotu do rzeczy samej), pragnie dotrzeć do sfery poprzedzającej wszelką refleksję, odtworzyć jej genealogię. Percepcja jest zatem kategorią poprzedzającą intelekt, nie jest tożsama z aktem intelektu. Z drugiej jednak strony jest percepcja niezbywalnym momentem genetycznym, warunkiem wszelkiej refleksji.

Warunkuje ona myślenie w tym sensie, iż dochodzi w niej do skutku relacja świata i ciała posiadającego zdolność odbioru wrażeń, odczuwania. To właśnie owo odczuwanie zapewnia nam łączność ze światem samym w sobie. Zarazem jest ono odniesieniem świata do nas samych jako cielesności. *Percepcja to otwarcie podmiotu na to, co inne, otwarcie na rzeczywistość, na rzeczy*²⁰.

Dokonująca się w jej obrębie relacja podmiotu z przedmiotem odbywa się w ramach szerszej struktury sensu, którą ona przywołuje i współkonstytuuje zarazem. Postrzegając świat za każdym razem ustanawiamy go na nowo. Percypując nie tyle odbieramy to, co do nas dociera ze strony świata samego w sobie, ile ujmujemy ów świat w ramach całości sensu przywołanego przez to postrzeganie świata i w tym postrzeganiu świata konstytuowanego. To właśnie w percepcyjnym doświadczeniu świata dochodzi do powiązania porządku ciała i świadomości, faktyczności rzeczy i sensu, a owa jedność *dokonyuje się w każdej chwili ruchu istnienia*²¹.

Wbrew Kartezjuszowi, ciało staje się u Merleau-Pon-

¹⁹ Idem: *Phénoménologie de la Perceptron*, za: J. Syski: op. cit., s. 155.

²⁰ J. Syski: *M. Merleau-Ponty — świadomość i ciało w analizie fenomenologicznej*. „Humanitas” 1982, t. VIII, s. 1G6.

²¹ I d e m: *Doświadczenie cielesności jako zjawiska transcendentalnego*. W: *Ibidem*, 1980, t. V, s. 191.

t y' e g o niezbywalnym warunkiem i środkiem wszelkiej komunikacji ze światem, wyznacza ono równocześnie możliwości i granice odbioru świata. Nie *cogito* jest pierwotne wobec wszelkich form poznania rzeczywistości. Aby poznawać, twierdzi francuski filozof, *podmiot rzeczywisty musi wprzód posiadać świat albo być w świecie, tzn. nieść wokół siebie system znaczeń, których odpowiedniość, związki i zazębenia nie muszą być ujawniane, aby można się nimi posługiwać* ²². Bowiern — odwołajmy się znów do słów Merleau-Ponty'ego — *wszelkie postrzeganie, wszelkie działanie, które je zakłada, słowem, wszelkie użycie ciała jest już pierwotną ekspresją, a więc nie ową pracą wtórną i pochodną, która zastępuje treść wyrażaną znakami wziętymi skądinąd wraz z ich sensem i regułą użycia, ale operacją, która najpierw konstytuuje znaki jako znaki, prze-paja je treścią wyrażaną nie na zasadzie jakiejś uprzedniej umowy, lecz przez samą wymowę ich układu i konfiguracji, zaszczenia sens tam, gdzie go uprzednio nie było, i wreszcie, nie ograniczając się do chwili swego trwania, otwiera nowe pole, zapoczątkowuje nowy porządek, wprowadza instytucję bądź tradycję* ²³.

W tym sensie każde bycie człowieka w świecie (od zachowań naszego ciała do wysublimowanych form zachowań kulturowych) jest byciem sensotwórczym i ekspresyjnym. Ludzkie istnienie nie odnosi się do jakiegoś przedustawnego porządku znaczeń; wystarczy, że wchodzimy w relacje ze światem postrzeganym, aby pojawiły się one w określonym porządku, aby nabrały sensu. *Wystarczy — pisze filozof — że pośród rzeczy wyłobimy pewne zagłębienia, pewne szczeliny — a robimy to przez całe życie — by zawitało na świat to, co jest mu najbardziej obce, sens* ²⁴.

Postacie ludzkiego istnienia są więc formami ekspresji, są formami swoistymi, niepowtarzalnymi, tak, jak niepowtarzalne jest ludzkie istnienie. Również sztuka jest formą ekspresji naszego istnienia, sposobem nadawania sensu rzeczom, z którymi się stykamy. *(Ekspresja malarska podejmuje i posuwa dalej pracę formowania świata rozpoczętą przez postrzeganie* ²⁵. Źródeł sztuki — podkreślmy to jeszcze raz — szuka Merleau-Ponty w przestrzeni między „jednostką a jej sytuacją”, gdzie rodzi się wszelki sens.

Czy jest ona jednak wyróżnioną formą ekspresji? Czy i tutaj, jak w poprzednio analizowanych koncepcjach, przypisuje się sztuce szczególne znaczenie?

²² M. Merleau-Ponty: *Phenomenologie de la Perception*, za: Ibidem, s. 210.

²³ Idem: *Postrzeganie, ekspresja, sztuka*. W: *Proza świata*. Warszawa 1976, s. 212.

²⁴ Ibidem, s. 193.

²⁵ Ibidem, s. 193.

W istocie, jest sztuka wybraną dziedziną ludzkiej ekspresji, gdyż demonstrowuje ona genealogię sensu. Bowiem artysta za każdym razem „zaczyna od początku”, nie posługuje się gotowymi, skostniałymi znaczeniami, lecz na nowo formuje swój świat sensu (i dlatego jest to jego własny, niepowtarzalny świat).

Ta cofająca się do źródeł czynność sensotwórcza artysty jest zbieżna z zadaniem, jakie stawia Merleau-Ponty przed filozofią: *Jeśli naprawdę chcemy zrozumieć genezę znaczenia — a bez tego nigdy nie pojmemy twórczości i kultury, będziemy musieli założyć rozumność świata, gdzie wszystko od początku ma znaczenie — musimy odrzucić wszelki sens dany z góry i cofnąć się do sytuacji wyjściowej, gdy świat jeszcze nie nie znaczy, do sytuacji twórcy, który dopiero przystępuje do mówienia*²⁶.

Dzieło sztuki nie przekazuje nam gotowej prawdy (nawet, jeśli mamy do czynienia ze sztuką mimetyczną), lecz stwarza własną prawdę. Znamienne jest w tym miejscu powołanie się na słowa S a r t r e' a: *Jak zawsze w sztuce, kłamie się, aby być prawdziwym*. Dzieło sztuki nigdy nie będzie w stanie imitować w pełni związków życia. *Dlatego ucieleśnienia ono własne widzenie świata, zmusza nas bezwzględnie do przyjęcia prawdy niepodobnej do rzeczy i która, choć pozbawiona modelu zewnętrznego, z góry danych narzędzi wyrazu, jest mimo to prawdą*²⁷.

Sztuka jest zarazem modelem naszych stosunków ze światem: *Ciało odciska swój monogram na wszystkim, co robi, mimo różnorodności swych części, która czyni je tak kruchym i nieodpornym, potrafi skupić się w jednym geście i opanować ich rozproszenie. Podobnie, pomijając odległości w przestrzeni i w czasie, istnieje jedność stylu ludzkiego, skupiająca gesty wszystkich malarzy w jeden wysiłek, w jedno kumulatywne dzieje, a ich wytwory w jedną sztukę czy jedną kulturę*²⁸.

To zatem, że sztuka jest urzeczywistnieniem zasady ekspresji, która stoi u podstawy ludzkiego doświadczenia, zapewnia jej jedność i tradycję: *Pierwszy rysunek na ścianie jaskini mógł rzucić podwaliny tradycji, ponieważ sam kontynuował tradycję jeszcze starszą — postrzeganie*²⁹.

Ogląd dziejów sztuki staje się dla filozofii możliwością rozwiązania tradycyjnego filozoficznego problemu: w jaki sposób to, co subiektywne staje się tym, co obiektywne, jak to, co wewnętrzne staje się tym, co zewnętrzne, w jaki sposób jednostkowy akt percepcji staje się składnikiem świata historii i kultury. Merleau-Ponty wyraża tę myśl wprost:

²⁶ Ibidem, s. 190.

²⁷ Ibidem, s. 198.

²⁸ Ibidem, s. 215.

²⁹ Ibidem, s. 217.

*Gdyby nasze pojęcie dziejów kształtowało się na przykładzie sztuki lub też mowy, do czego mocno zachęcamy, zapewne łatwiej byśmy odnaleźli jego prawdziwy sens*³⁰.

Taki sposób myślenia o sztuce, w którym pełni ona rolę dowodu dla filozofii, odnajdujemy już u Schelling a. Merleau-Ponty nawiązuje jednak do tej tradycji raczej poprzez Hegla, który stanowi dla niego swoistą inspirację. Swoistą, gdyż francuski filozof wydobywa z Hegłowskiej filozofii jedynie pewien wątek: refleksji nad tym *kiedy wewnętrzne staje się zewnętrznym*.

Filozofia, jak wszelka myśl zresztą, jest pojmowana przez niego jako forma ekspresji tego fundamentalnego stosunku istnienia do świata, który wyłania wszelki sens. Jest nią również sztuka jako *swoista deformacja narzucona rzeczom widzialnym*³¹. Z punktu widzenia prawdy o tej podstawie, sztuka zdaje się pełnić rolę istotniejszą nawet, niż filozofia: *To, co czyni dzieło sztuki czymś niezastąpionym, nie tyle środkiem dostarczającym przejemności, ile organem ducha, podobnie jak jest nim każda myśl filozoficzna czy polityczna, to fakt, że zawiera owo w sobie coś więcej, niż idee, mianowicie matryce idei; dostarcza nam symboli, których sens nigdy nie da się wyczerpać, bowiem wstępując razem z nami w świat, do którego nie mamy klucza, uczy nas widzieć i myśleć w sposób, jaki niedostępny jest dziełu analitycznemu, ponieważ analiza odnajduje w przedmiocie tylko to, cośmy już tam uprzednio włożyli*³².

Dlatego filozofii jako myśleniu pozostaje albo — uświadamiając sobie własne ograniczenie — przystać na hermeneutyczne założenie postępowania po kole, albo zrezygnować z tradycyjnej, wyłącznie myślowej formuły filozofii i usytuować ją w pozycji dialogu ze sztuką (jak widzieliśmy na przykładzie myśli Heideggera, te dwie możliwości nie wykluczają się nawzajem), albo — zrezygnować z filozofowania, zgodnie z formułą, iż należy milczeć o tym, czego nie można wypowiedzieć (na przykład na rzecz praktyki artystycznej).

Merleau-Ponty proponuje przewyżczenie ograniczeń myślenia filozoficznego poprzez zdystansowanie się wobec filozofii i potraktowanie jej jako formy ekspresji ludzkiego bycia w świecie. Czy jednak ów dystans nie wymaga przyjęcia dodatkowych przesłanek? Czy nie przynosi dodatkowych niebezpieczeństw teoretycznych? Są to zagadnienia, które wykraczają poza zadania niniejszego artykułu³³.

³⁰ Ibidem, s. 219.

³¹ Ibidem, s. 225.

³² Ibidem, s. 225.

³³ Pisz o nich m. in. H. Lefebvre (*Filozofia dwuznaczności*. W: M. Merleau-Ponty: *Prosta świata*, op. cit.).

Inaczej, jak widzieliśmy, sytuuje się refleksja filozoficzna wobec sztuki w inspirowanej przez Marksa „myśli krytycznej”, inaczej w fenomenologicznej hermeneutyce Heideggera, czym innym jest u Merleau-Ponty’ego. Jest jednak rzeczą niewątpliwą, iż w tych wybranych przykładach współczesnej refleksji filozoficznej nad sztuką mamy do czynienia z kontynuacją tradycji zapoczątkowanej przez klasyczną filozofię niemiecką. Jest to próba wyjścia poza metafizyczne ograniczenia myśli filozoficznej ku rozwiązaniu, które (jako wzór i model dla filozofii) dokonuje się w formach artystycznego obcowania człowieka ze światem.

JÓZEF KRAKOWIAK

MARKSISTOWSKIE URZECZYWISTNIANIE FILOZOFII A IDEAL TRANSCENDENTALNEJ FILOZOFII (II)

Teoria pracy niewyobcowanej, dezalienacji, humanizmu realnego, komunizmu zarysowana przez K. Marksa w *Rękopisach* jest teorią sensu historii, jest próbą wykazania jej racjonalności. Jest pomyśleniem takiej praktyki społecznej, która będzie realizowaną racjonalizacją. Jest odsłonięciem a zarazem zaprojektowaniem takiego kierunku przemian bytu społecznego, iż ten będzie się stawał racjonalny, tzn. w takim stopniu spleciony z człowiekiem, iż zaniknie rozdział między nimi, ale w ten sposób, iż to człowiek stanie się podmiotem procesu totalizacji.

W gruncie rzeczy I. Kant z rozwiązywaniem tego problemu miał wielkie trudności. Nawet odnośnie przyrody, a co mówić odnośnie człowieczeństwa. Racjonalizacja jej jako zjawiska polegała na jej antropologizacji, w płaszczyźnie zaś estetycznej na nadaniu przyrodzie quasi-celowości, na uczynieniu jej jakby bytem dla człowieka, na subiektywizacji procesu poznawania, natomiast Kant odrzucił możliwość udowodnienia (?) racjonalizacji jej jako istoty, jako bytu autonomicznego.

Również Hegel odrzucił ideę racjonalności przyrody. Nadając jej status czystej antytezy idei absolutnej, a więc dostrzegając jedynie brak zarówno rozumności jak i wolności jako atrybutów, odmówił jej zdolności rozwoju w czasie, a więc możliwości rozwijania świadomości i wolności. Jest to przyroda pojęta tak, iż człowiek jako duch nie jest jej częścią (przyroda bez człowieka).

Przy czym odmówienie racjonalności przyrodzie zarówno u Kanta jak i u H e g l a nie polega wcale na odmówieniu im porządku, praw itp. Wręcz odwrotnie, właśnie definiują ją obaj jako *byt rzeczy, o ile jest on określany według powszechnych praw*, zatem powszechność i uniwersalność jest więc także wymogiem od człowieka, jeśliby miał stać się podmiotem dziejów. Odrzucili jako możliwość wyvodu empirycznego, ale nie apriorycznego, racjonalności zaś poszukiwać kazali w płaszczyźnie bytu transcendentnego: dopiero teologicznie można ją uzasadnić, sens jest zatem transcendentny, zadany, a nie immanentny, tworzony; teologiczny a nie antropologiczny. Pojęcie *przyroda* bowiem opiera się na prawodawstwie intelektu, wszelkie możliwe poznanie teoretyczne *a priori* przy-

rody musi posługiwać się apriorycznymi formami, zmysłami, naocznością lub kategoriami intelektu, musi się do nich stosować. O przyrodzie można mówić tylko w ludzkich kategoriach. Jest to jakby poznanie przyrody w człowieku.

Na prawodawstwie rozumu zaś oparte jest pojęcie *wolność*, umożliwiające poznanie, jakby realizację człowieka w przyrodzie, osiąganie przez przyrodę w człowieku autonomii rozumu, a więc wykroczenie poza mechaniczne urządzenia jego egzystencji zwierzęcej i wyzwolenie się od władzy instynktów i wsparcie się na rozumie. Ale to jest w przypadku mieszkańców ziemi możliwe jedynie dla gatunku, a niemożliwe dla poszczególnych indywiduów. Zadanie jakie przyroda postawiła przed człowiekiem jest zadaniem gatunkowym, jednostki ludzkie z natury rzeczy są śmiertelne, a tylko gatunek jest nieśmiertelny, podmiotem dziejów (historii) jest więc gatunek ludzki. Indywiduum jedynie uczestniczy jako nieświadome narzędzie w żywiołowym procesie, cel przyrody realizowany jest wbrew jego skłonnościom, a realizuje się on przez egoistyczne i partykularne społeczne ambicje i namiętności jednostek. Takie są również Hegłowskie założenia.

Zatem należy odrzucić subiektywne i indywidualne podejście do nauki historii, badać skutki aktywności gatunku jako wynik mądrości, rozumności przyrody pojętej teleologicznie jako stopniowa realizacja człowieczeństwa w gatunku, bowiem człowiek jako jednostka jest z natury zły i trzeba na drodze organizacji społecznej jego egzystencji wyeliminować skutki jego rozdwojonej, na zmysłowość i rozum, natury, każącej mu poszukiwać warunku przestrzegania prawa moralnego i upatrywać go w miłości własnej. A chodzi o to, że prawo moralne jako prawo moralne istoty rozumnej jest bezwarunkowe. Ale ponieważ rozum ma swój gatunkowy wymiar, przeto pojęcie *wolność* wspierające się na prawodawstwie rozumu realizować się może, a raczej musi na drodze społecznej, jako *społeczeństwo, w którym wolność przy poszanowaniu praw zewnętrznych łączy się w stopniu możliwie najwyższym z nieodpartym przymusem, tzn. doskonale sprawiedliwy urząd obywatelski*¹.

Zatem jest tak, jak mówią 9 i 10 teza o Feuerbachu, iż punktem widzenia dawnego materializmu jest społeczeństwo obywatelskie. Należy tu nie tylko materializm oświeceniowy ale także Kant, Hegel i Feuerbach, którzy wspólnie głoszą tezę o złej naturze człowieka i pojmują ją metafizycznie, tzn. ponaddziejowo, a więc niezmiennie. Stąd dopełnieniem społeczeństwa obywatelskiego jest przemoc państwowa, w której można zasadnie upatrywać „rękę Opatrzności”, władzę zesłaną przez

¹ I. Kant: *Pomysły do ujęcia historii powszechnej*. W: *Filozofia niemieckiego Oświecenia* (oprac. zbior.). Warszawa 1973, s. 465.

boga. W gruncie rzeczy nawet Kant nie wykroczył poza tę filozofię niewolnictwa platońsko-chrześcijańskiej proveniencji, która zakłada, iż *Człowiek jest zwierzęciem, które żyjąc pośród innych zwierząt swego gatunku — potrzebuje pana (...). Toteż potrzebuje pana, który złamie w nim jego wolę własną i zmusi go do posłuszeństwa wobec woli powszechnie obowiązującej, przy której władaniu każdy może być wolny*².

Realnie dostępną wolnością jest więc wolność polityczna wobec despotycznej władzy państwowej. Tylko boskie więzki promieni miłości i rozumu mogą spoić w jedną całość „boskich” egoistów S t i r n e r a, który również tkwiąc na pozycjach społeczeństwa obywatelskiego przynajmniej protestował przeciwko zawartemu w niej ładunkowi pełzania w porcorze na kolanach, uświęconego niewolnictwa wolności i równości wobec pana.

Jeśli Rousseau i socjaliści utopijni protestowali przeciwko metafizycznemu założeniu, iż człowiek z natury jest zły, to jednak protestowali w sposób metafizyczny, także przeciwko tej filozofii pokory i niesamoistności, bowiem założyli, iż człowiek z natury jest nie tylko dobry lecz i silny. Tak czy inaczej jedni i drudzy pozostawali w kręgu ideologii natury człowieka, natury zadanej, narzuconej i w tym kształcie niezmiennej.

Ale faktem jest, iż przyjęcie założenia, że człowiek jest z natury dobry, iż istota człowieka jest racjonalna, automatycznie wymusiło upatrywanie w instytucjach społecznych źródła anarchizacji życia i dehumanizacji, depersonalizacji stosunków międzyludzkich. Był to wielki postęp, bowiem podjęty został problem praktycznego, rzeczywistego racjonalizowania świata jako „świata człowieka”. Było to wyraźne wykroczenie poza filozofię w ogóle, a nie tylko wykroczenie poza dotychczasowe racjonalizacje filozoficzne. Powstał problem racjonalności praktyki społecznej, a nie tylko problem racjonalnej teorii społecznej, kwestia wcielania filozofii w życie, którego racjonalna filozofia byłaby tylko jednym z komponentów, drogowskazów i nawet nie gwarantów.

Jeśli wielu ówczesnych myślicieli społecznych dostrzegało nieracjonalność kapitalistycznego społeczeństwa, zwłaszcza zaś Rousseau, Saint-Simon i Sismondi, to często popełniali oni błąd właściwy wszystkim, którzy po raz pierwszy docierają do jakiejś prawdy, mianowicie błąd jednostronności, tzn. prawidłowość przez się odkrytą uważają za całą prawdę, za wyczerpujące poznanie. Przez to kapitalizm dla nich jest po prostu zwyczajnym zbłądzeniem, wejściem w ślepą uliczkę historii, utratą wszelkiej racjonalności, czystą — jak u Rousseau — negatywnością, bezrozumnością. W konsekwencji jeśli nawet nie postu-

² Ibidem, s. 466.

lują jakby jego totalnego odrzucenia, to proponowane przez nich rozwiązanie jest jednak cofnięciem się bądź do wcześniejszej fazy rozwoju kapitalizmu, bądź do czasu, gdy go jeszcze nie było, zatem popadają, w najlepszym razie, w reformizm bądź konserwatyzm, jeśli nie w reakcyjność.

Kant zaś nigdy tych pozycji nie osiągnął, pozostał w kręgu czysto filozoficznej racjonalizacji. Stąd największym jego czynem wyrażającym umiłowanie wolności jest jego koncepcją etycznego niewidzialnego państwa celów, gdzie wszyscy jego uczestnicy istnieją dobrowolnie i wszyscy razem jako prawodawcy, wśród których nie ma rozróżnienia na zwierzchników i poddanych, bo nie ma zwierzchnika, skoro wszyscy są prawodawcami. Tyle że jest to jedynie teologiczny ideał, którego realizacją społeczną, ale nadal nie personalną jest Wielki Związek Narodów. Jest to więc osiągnięta polityczno-prawna rozumność, królestwo wolności będące zawołaniem wszelkich etycznych socjalistów mających w Kancie swego prawowitego protoplastę, tyle że jest to rozumność historii, która jako personalna, a więc moralna, jako szczęśliwość realizuje się *poza historię, poza empiryczną rzeczywistość*. Celowość historii jest więc celowością transcendentną, celowością bytu transcendentnego wobec człowieka. Jeśli jest to racjonalność to racjonalność ponadludzka; racjonalność ta jest o tyle tylko racjonalnością ludzką, iż realizuje się poprzez człowieka, zatem człowiek nie jest podmiotem tej racjonalności, lecz jej medium, środkiem (co jest czymś więcej niż przedmiotem).

Jeśli odkrywa się tu celowość historii, to jest to celowość wniesiona do niej przez człowieka, lecz jednocześnie nadana człowiekowi z zewnątrz przez byt transcendentny. Człowiek w niej tylko partycypuje. Partycypacja to ów mistyczny, metafizyczny chwyt, filozoficzny odpowiednik teologicznej łaski bożej, będącej dopuszczeniem człowieka do wspólnoty z bogiem, to filozoficzna postać teodycei wychwalającej dobroć boga użyczającego człowiekowi wymiaru metafizycznego; ale ten jest dany człowiekowi jedynie jako świadomościowo-etyczne, filozoficzne przeżycie absolutne, a więc jest dany człowiekowi jedynie jako możliwość a nie fakt, rzeczywistość i stąd też tylko jako możliwość, a nie byt, przedstawiony jest przez Kanta, skoro bóg jako gwarant porządku moralnego w człowieku i w świecie jest jedynie postulatem gatunkowego, transcendentalnego praktycznego rozumu (ludzkiego).

Stąd też naukowość w sensie *Rękopisów* zakłada odrzucenie wszelkich postaci transcendencji, a więc także transcendencji racjonalności, w której człowiek może tylko partycypować, która jest metafizycznym założeniem, niedowodliwym według Kanta. Stąd też w trzeciej *Krytyce* Kant akcentuje „refleksyjny”, a nie „determinujący”, rodzaj władzy sądu, polegający na tym, aby mając dane to, co szczegółowe odnaleźć to,

co ogólne. Zasady tego rodzaju przyporządkowania nie można zaczerpnąć ani z doświadczenia ani z intelektu.

Zatem jedność przyrody, którą chcemy osiągnąć, nie może być jednością istnienia praw empirycznych ani jednością samej przyrody pojętej za pomocą przyczynowości, lecz jednością pojętą tak, jakby była ona nadana przyrodzie przez jakiś intelekt, a nie ludzki intelekt czy ludzką praktykę. Chodzi zatem o nieautonomiczne pojęcie przyrody, o taką jej nieautonomiczność, która polegałaby na tym, iż uchwytujemy ją nie jako byt dla człowieka, lecz jako byt dla refleksji człowieka o przyrodzie. Zasada takiego uchwycenia przyrody jest więc zasadą subiektywną, choć aprioryczną (transcendentalną), pozwalającą nam uchwycić przyrodę jako organizm celowościowy.

Tyle że to nie samej przyrodzie właściwa jest celowość; przecież rozważamy tu nieautonomiczne pojęcie celowości przyrody, bowiem wówczas można by mówić jedynie o ślepej i bezplanowej celowości, a celowość pełna (a o taką nam idzie), to celowość sprawcy posiadającego intelekt i wolę. Dopiero przyjęcie takiej celowości przyrody wsparte teoretyczną możliwością takiego intelektu pozwala — zdaniem Kanta — nie tylko pomyśleć przyrodę ale ją intuicyjnie ujmować, ujmować nie jako pojęcia, co może człowiek, ale jako rzeczywiste przedmioty, bowiem ma on zdolności ujmowania całości jako istniejącą wcześniej niż jej części, i to jako całość realną i bezpośrednią.

Dopiero wiara w istnienie takiego intelektu pozwala pokazać racjonalność bytu. Zasada mechanicznej przyczynowości warunku tego nie spełnia, a racjonalność bytu była założeniem, którego uzasadnienie Kant postawił sobie za zadanie. Zatem to Kant nadał zasadzie teleologicznej obywatelstwo i to nie tyle jak Arystoteles na równi z zasadą przyczynowości (mechanizm), co nadał jej prymat w stosunku do zasady determinizmu w nauce o przyrodzie.

Marxowska i Lukacsowska teoria pracy (praktyki) jest takim sposobem pojmowania jedności człowieka i przyrody, iż również im nie wystarcza kategoria przyczynowości, którą uzupełniają o kategorię celowości, tyle że nie jest to koncepcja bytu jako przyrody bez człowieka, lecz bytu jako jedności przyrody i człowieka. Celowości nie pojmują jako celowości pozaludzkiej przyrody, w tym są zgodni z Kantem, ale też nie szukają jej źródła w jakimś bycie transcendentnym wobec przyrody, bowiem człowieka pojmują jako byt wyrastający z przyrody, jako jej część. Celowość uznają za konstytutywne określenie charakteru ludzkiej działalności, przy czym jest to celowa i świadoma działalność zwana pracą i w takim jej pojmowaniu manifestuje się autonomiczność ludzkiej racjonalności, jak też jest ona wyróżnikiem działalności ludzkiej w odróżnieniu od zwierzęcej.

Celowość ludzkiej pracy nie jest więc boskim darem, łaską, lecz tym co stanowi o samoistnieniu i niezależności człowieka zarówno wobec wszelkich sił transcendentnych jak i sił przyrodniczych, których odtąd gdy człowiek nauczył się je wprzęgać, by móc zaspokajać swe potrzeby, by realizować ziemskie cele, przestał się bać i wielbić je, skoro stał się rzeczywistym panem przyrody. Musiał więc Marks odrzucić nie tylko wszelki idealizm, ale również wyzwolić się ze stanowiska naturalistycznego, a to tworząc niesprzeczną z humanizmem koncepcję materializmu. Teoria bytu społecznego już od *Rękopisów* gdzie ujęta została w kategoriach „społeczeństwa” i „uspołecznionego człowieka” to taka teoria, w której prawa bytu przyrodniczego nie tłumaczą już istoty człowieka i jego historii do końca tak jak i dla Kanta człowiek był nie tylko fenomenem ale i noumenonem. Aby jednak móc mówić o historii rodzaju ludzkiego musiała zrealizować się już nie idealna, świadomościowa jedność rodzaju ludzkiego, jedność-dla-nas, lecz realna jedność-w sobie, którą nie jest nawet jedność w sferze polityczno-prawnej, gdyż również ona nie jest warunkiem ani gwarantem jedności, lecz następstwem innej, bazowej jedności. To Saint-Simon w swej słynnej *Paraboli* z 1819 roku wniósł i upowszechnił ideę wtórności funkcji politycznych wobec gospodarczych (produkcyjnych), zarządzania ludźmi wobec zarządzania rzeczami. Przy tym zlekceważył wtórny wpływ polityki na ekonomikę, zaś racjonalność ekonomiki, produkcji ufundował jedynie w sposób teoretyczny, tzn. technologiczny i organizacyjną racjonalność praktyczną uznał jedynie jako zastosowanie teorii.

Zatem Saint-Simon zostawił w tyle Hegla, który odmówił gatunkowego charakteru sferze społeczeństwa obywatelskiego a przyznał go sferze społeczeństwa państwowego, głosząc tezę o nieautonomiczności sfery ekonomicznej wobec politycznej. Państwo (pruskie) bowiem jest dlań jedynie materializacją, obiektywizacją religijnej idei jedności gatunku ludzkiego, jedności konstytuowanej poprzez wspólnotę odnoszenia się do bytu transcendentnego, zatem metafizycznie założoną jednością; jednością którą ludzkość nie sobie samej zawdzięcza, jednością, której centrum, układem odniesienia, istotą, punktem ciężkości jest byt tak czy inaczej pojęty, ale zawsze jako zewnętrzny.

Stąd też owa jedność nie może mieć rzeczywiście innego niż myślowego, a najwyżej prawno-moralnego charakteru. Z tego powodu pouczający jest przypadek Saint-Simona i jego pozytywistyczno-industrialnego kontynuatora C o m t e' a, którzy mimo wciągnięcia także nauki w orbitę człowieczeństwa (bowiem w niej znaleźli oś totalizacji świata tak jak w „zwijaniu się świadomości” oś tę znalazł Teilhard de Chardin), nie mogli jednak wykroczyć poza *religię człowieczeństwa* wspartą o uczuciowo-moralną stronę natury ludzkiej. Nie wsparte wiarą

działanie — ich zdaniem — nie może się zrealizować. Również i oni tylko w rozumie teoretycznym, praktycznym tzn. moralnym i po części estetycznym mogli doszukać się człowieczeństwa, reszta była — według nich — tylko jego zastosowaniem.

Patrząc na problem racjonalności społecznej przez pryzmat filozofii pracy, praktyki, należy dostrzec, iż chodzi tu o taką formę ludzkiej aktywności, która by była pracą ogólną, pracą w której bezpośrednio praca każdego człowieka byłaby pracą gatunkową, pracą na skalę całego gatunku, pracą na skalę całej przyrody i społeczeństwa, pracą na skalę bytu, a więc taką formą ludzkiej aktywności, która by bezpośrednio była przeobrażaniem całości bytu, a każdy człowiek podmiotem metafizycznym w praktyce, a nie tylko jako filozof, artysta, kapłan czy choćby wierny. Dotąd, tzn. do czasu kapitalizmu, takimi pracami ogólnymi człowieka były te formy ludzkiej aktywności, które H e g e l opisał jako postaci ducha absolutnego: religia z monoteizmem jako postacią wyraźnie uchwytującą aspekt gatunkowej jedności, sztuka oraz filozofia. Z pewnym zastrzeżeniem podpada tu sfera polityczno-prawna jako religia społeczna.

Dalszy postęp idealistycznej filozofii w dziedzinie totalizacji człowieczeństwa jest dziełem I I u s s e r l a, zwłaszcza w końcowej fazie jego myśli z okresu *Kryzysu*. Poszedł on dalej niż H e g e l, bowiem właśnie w sferze *Lebensweltu* dostrzegł praracjonalność. Bazę człowieczeństwa ułokował w życiu codziennym człowieka, ale pojętym poprzez wytworzenie sobie nowej podstawy polegającej na odrzuceniu naturalnego nastawienia. Dokonując transcendentnej redukcji odkrył w tak odsłoniętym życiu codziennym filozoficzność, prapodstawę racjonalności wszelkiej, opokę umożliwiającą zrozumienie historyczności. Ten transcendentalnie odsłonięty obszar życia jest procesem nieustannego konstytuowania „świata”, w stosunku do którego „świat” istniejący nastawienia naturalnego jest jedynie pewnego typu nie w pełni zracjonalizowaną konstytucją, a nie czymś apodyktycznie pewnym.

Mimo wszystko jest to osiągnięcie tylko teoretycznej przedmiotowości, której podmiotem jest człowiek jako twórca sensu świata ludzkiej historyczności, twórca raczej sensu dziejów a nie samych dziejów, ale twórca racjonalności nierozparcelowanej na teoretyczną, praktyczno-etyczną, czy estetyczno-religijną. Na tym tle naukowo-pozytywistyczna konstytucja jest rozumnością tylko cząstkową, bowiem jej rozumność jest zarazem zatrąą uniwersalności, odczłowieczoną racjonalnością, obojętną wobec ludzkiego istnienia, czy racjonalnością odczłowieczonego świata. Czymże innym jest pomijanie zagadnień aksjologicznych i pytań o sens ludzkiego istnienia, rozstrzygających dla prawdziwego człowieczeństwa, poprzez odmówienie im statusu naukowości? Gdy protoplaści tego sposobu myślenia, Saint-Simon czy C o m t e, nie zrezygnowali w żadnym przypadku z uni-

wersalności, a chcąc jej bronić jako siły praktycznej szukali wsparcia w uczuciu nadając swej nauce formę nowej religijności, to ich następcy uznali to jedynie jako niekonsekwencję w stosunku do przyjętej metody, zatem coś przypadkowego, godnego jedynie odrzucenia.

Pozostaje więc albo kapitulankie usadowienie się po tej stronie życia rozdartego na racjonalną naukę i „nieracjonalną” metafizykę, która abdykowała z tronu Rozumu, zrezygnowała z podmiotowości spadając do poziomu rzeczy wśród rzeczy, albo okopanie się na pozycjach agnostycznego personalizmu, czyli pustej subiektywności. W krytyce takiego rozdarcia leży siła H u s s e r l a, zaś jego słabość polega na tym, iż osiągnął on jedynie filozoficznego aspektu odczłowieczonego świata, pominął zaś fundamentalny problem realnego, a więc wykraczającego poza zmianę nastawienia teoretycznego wobec świata, procesu przeobrażenia odczłowieczonego świata w „ludzki świat”. Zadowolając się teoretycznym przeobrażeniem sensu świata pominął problem urzeczywistnienia filozofii, czyli problem praktycznej, a nie tylko teoretycznej totalizacji świata.

Czymże innym jak nie odpowiednikiem Husserla redukcji transcendentnej jest „redukcja immanentystyczna” jaką jest Marksowski zabieg sprowadzenia wszelkich aspektów nadbudowy do bazy oznaczający odmówienie samoistności nadbudowie, zarówno w jej aspekcie świadomościowym jak i instytucjonalno-prawnym? Pozwala to odsłonić sens metafory „stawiania Hegla z głowy na nogi”, bowiem heglowska redukcja jest zabiegiem sprowadzania bazy do nadbudowy. Najdobitniejszym jej dowodem jest odmówienie bazy samoistności wyrażające się w odmówieniu racjonalności społeczeństwu obywatelskiemu. A więc jest to taka racjonalizacja i totalizacja bytu społecznego, która racjonalności, a więc i człowieczeństwa, poszukuje poza nim, na zewnątrz niego; uznaje człowieka jedynie jako środek i narzędzie procesu racjonalizacji, jako quasi-podmiot. Tego zarzutu nie można postawić Husserlowi, który pragnie także jedności jaką ludzkość sama jest w stanie stworzyć, jedności którą sama sobie zawdzięcza.

Marksizm ma ambicje totalizacji i to totalizacji praktycznej życia, a nie tylko teoretycznej totalizacji jak fenomenologia Husserla. Stąd nie może zadowolić się reintegracją filozoficzną człowieczeństwa, choćby była ona jego integracją w sferze życia codziennego. Dlatego też jego redukcja, którą nazwaliśmy immanentystyczną, a może lepiej rzecz dezydeologizacja musi być także uchwyceniem historyczności samego rozdarcia życia i jego redukcją do prarozdarcia, czyli mówiąc językiem marksistowskim — redukcją, sprowadzeniem różnych niesamoistnych alienacji do ich podstawy, do alienacji ekonomicznej. A to po to, by zrozumiawszy historyczną jej istotę móc przystąpić do immanentystycznej konstytucji

totalnej praktyki, do restytucji uniwersalnego, tzn. na skalę całego gatunku i całej przyrody i społeczeństwa, człowieczeństwa.

W tym sensie nie jest to właściwa restytucja, lecz właśnie konstytucja. Bowiem uniwersalnego człowieczeństwa nigdy dotąd nie było, ale od czasu kapitalizmu pojawiła się jego możliwość, możliwość działania w kierunku jego konstytuowania się. Wydaje się, iż wśród najistotniejszych warunków społeczno-historycznej egzystencji człowieka, które muszą być spełnione, aby mówić o sensie w historii jest uzyskanie przez człowieka autonomii wobec przyrody poprzez zasadnicze zapanowanie nad nią. Do feudalizmu właściwie można było mówić raczej tylko o sensie przyrody, o sensie lokalnych zbiorowości, lub o sensie historii-dla-nas, a więc o sensie jedynie pomyślanym, o sensie historii, a więc o transcendentnym sensie, a nie o immanentnym sensie w historii. Zatem mamy tu przemianę sensu z sensu-dla-nas w sens-w-sobie, z sensu transcendentnego wobec historii w sens immanentny historii, z enu przyrody w en w historii. Dlatego mówiąc, iż sensem historii według Marksa jest konstytuowanie uniwersalnego człowieczeństwa, tzn. tworzenie takiego „świata człowieka”, którego człowiek będzie centrum, ośrodkiem, „nie urojonym słońcem”, podmiotem dziejów, stwierdzamy, iż taka koncepcja sensu dziejów możliwa była dopiero w momencie wykrystalizowania się tendencji akumulacji kapitalistycznej oraz ujawnienia się klasy robotniczej jako siły zdolnej stać się podmiotem tak rozumianego procesu historii. Zatem musiała również powstać koncepcja jedności filozofii i klasy robotniczej jako jedność teorii i praktyki historycznej, ale oznacza to także *ostateczną* utratę autonomii filozofii.

Dlatego hermeneutyka, choćby była namysłem nad historycznością, nigdy nie może takiego zadania spełnić — w gruncie rzeczy jest tego świadoma — a to dlatego, iż zamyka się w wieży z kości intelektu, tzn. języka. Dlatego też tak wielkie czyny jak kartezjański czy sokratyczno-platoński, będące konstytucją nowego typu przedmiotowości, pojawiają się w ujęciu Heideggera niczym Minerwa z głowy Jowisza lub jak perenkliza Epikura, tzn. bez żadnej przyczyny. Dlaczego akurat teraz i dlaczego akurat one się upowszechniły, a nie inne, trudno znaleźć jakiegokolwiek wyjaśnienie; bowiem jest to metoda dedukcji założeń filozoficznych jako konstytuujących sens bytu, dająca się zastosować tylko *ex post*, tak jak u Hegla sowa wylatująca o zmierzchu. Tak czy inaczej oznacza to odrzucenie podmiotowości człowieka, uznanie jej za *największe* zbłądzenie poznania, jak też dyskwalifikacja ujęcia człowieka jako twórcy świata czy choćby tylko sensu dziejów. Bowiem byt (bycie) wystacza się w sensie (treści) istoty dzięki samemu sobie, a chociaż człowiek jest naturalnym środowiskiem jego wystaczania się, a jego otwartość na to, co nie skryte, jest koniecznym warunkiem wystaczania się bytu, zaś jego

myślenie jest tą formą aktywności, która umożliwia to, iż byt odnajduje swoje domostwo, jest kreacją przestrzeni umożliwiającej wystaczanie się, jest prześwitem, w którym następuje samooświecenie się bytu bycia, to żadną miarą nie można uznać człowieka za podmiot procesu wystaczania się bytu ani też przypisać mu wpływu na kształt tego, co się wystacza. Jest tu bowiem jakiś transcendentny duch czasu, którego K a r t e z j u s z, Sokrates, Platon są jedynie środkami (narzędziami). Przy czym historia ducha czasu, mimo całego jej mistycyzmu, w wydaniu Hegłowskim jest jakoś ciągła i zrozumiała, natomiast w wydaniu Heideggerowskim absolutnie tonie w mroku, to wyraźny teologiczny agnostycyzm. Skoki jakie następują w ramach myśli metafizycznej są nijak nie wyjaśniane i chyba niewyjaśnialne *ex definitione*. Natomiast wyjaśnialne są założenia metafizyczne tkwiące u podłoża danej fazy myśli metafizycznej, założenia przenikające wszystkie aspekty rzeczywistości i warstwy kultury danego okresu; tego i tylko tego hermenentyka może dokonać.

MATERIAŁY KONFERENCJI „MARKSIZM DZISIAJ”

W dniach 27—30 listopada 1986 roku w Jadwisinie k. Warszawy odbyła się doroczna kursokonferencja filozoficzna dla młodszych pracowników nauki. Z prośbą o nadesłanie referatów zwróciliśmy się do wielu polskich marksistów. Uzyskane teksty publikujemy w niniejszym numerze (referat Andrzeja Kocikowskiego *Z historii pewnego mitu: Marks i idealizacja* drukowaliśmy w poprzednim numerze „Edukacji Filozoficznej”).

Kolejnym tematem, jaki pragnęlibyśmy podjąć będzie *Marksizm po Marksie*. Złożą się nań syntetyczne omówienia różnych szkół i tendencji filozoficznych we współczesnym marksizmie światowym. Mógłby to być pierwszy krok w kierunku realizacji od dawna oczekiwanego zamierzenia, jakim jest opracowanie historii współczesnego marksizmu (red.).

MICHAŁ HEMPOLIŃSKI

W OBRONIE OBIEKTYWNOŚCI PRAWDY

Tekst składa się z dwóch części. Część pierwsza zawiera główne tezy referatu, zatytułowanego *Zagadnienie obiektywności prawdy*, wygłoszonego na konferencji w Jadwisinie (listopad 1986 r.), poświęconej w całości tematowi *Marksizm dzisiaj*. Część druga jest relacją z obszernej dyskusji, która toczyła się po referacie.

Część pierwsza. ZAGADNIENIE OBIEKTYWNOŚCI PRAWDY

1. Marksistowska teoria poznania, rozwijana w obrębie materializmu dialektycznego (pominiemy tu inne nurty marksizmu, odrzucające materializm), najpełniej zaprezentowana została przez Lenina w pracy *Materializm a empiriokrytycyzm* i występuje w literaturze pod nazwą „teorii odbicia”. Mimo szeregu obiekcji, z jakimi teoria odbicia spotkała się w obrębie i poza literaturą marksistowską, sądzę, że podstawowa idea tej teorii zachowuje dzisiaj swą aktualność i prawomocność.

Terminy „odbicie”, „odzwierciedlenie”, służące do określenia relacji poznawczej między podmiotem poznającym i przedmiotem poznawanym, zaczerpnięte zostały z materializmu przedmarksowskiego, który pojmował poznanie jako pewnego rodzaju odzwierciedlenie materialnej rzeczywistości. Terminy te nie oddają już dzisiaj całej złożoności psychofizjologicznego i społecznego procesu poznawczego.

Warto zwrócić uwagę na to, że z pojęciem „odbicie” lub „odzwierciedlenie” wiązano w tradycji materialistycznej dwa odmienne, lecz ściśle powiązane ze sobą, poglądy epistemologiczne. Przez poznanie jako odbicie rozumiano, po pierwsze, to, że odnosi się ono do rzeczywistości niezależnej od podmiotu poznającego, jest z nią bowiem powiązane kausalnie oraz że ujmuje tę rzeczywistość adekwatnie, czyli przedstawia ją (obrazuje izomorficznie lub reprezentuje homomorficznie) taką, jaka ona jest, niezależnie od faktu jej poznawania. Samo odbicie poznawcze rozumiano, po drugie, jako proces biernego, czysto receptywnego rejestrowania danych informacyjnych, strukturalnych i jakościowych (przede wszystkim zmy-

słowych), napływających poprzez zmysły do podmiotu poznającego ze świata zewnętrznego. Przy tym podmiot poznający porównywano nieraz z lustrem lub układem luster, a proces poznawania z procesem odbijania obrazów. Przy pojmowaniu poznania jako procesu biernego, jako pasywnej obserwacji lub kontemplacji przedmiotu poznawanego, porównanie przekraczało ramy analogii lub pogładowego modelu poznania i uzyskiwało charakter dosłownego opisu natury samego poznania.

Filozofia marksistowska kontynuuje i rozwija pierwszą tezę, związaną z koncepcją poznania jako odbicia, co oznacza po prostu, że opowiada się za realizmem epistemologicznym przeciwko idealizmowi subiektywnemu oraz przeciwstawia się wszelkim koncepcjom agnostycznym. Rozwinięcie i modyfikacja tej tezy w marksizmie polega na odrzuceniu założonego w niej naturalizmu i indywidualizmu. Marksizm przyjmuje, że wszelkie odbicie poznawcze (także zmysłowe) dokonuje się w złożonych uwarunkowaniach społeczno-kulturowych, a cała kultura (praktyka społeczna) stanowi swoiste, medium między człowiekiem i przyrodą. Analizując drugi pogląd natomiast, skojarzony z koncepcją poznania jako odbicia, filozofia marksistowska jako filozofia materialistyczna utrzymuje tezę w nim zawartą, że źródłem genetycznym wszelkiego poznania jest oddziaływanie rzeczywistości zewnętrznej — przy udziale wpływów społeczno-kulturowych — na podmiot poznający (tj. oddziaływanie otoczenia na organizm człowieka), ale odrzuca stanowczo drugą część tego poglądu, mianowicie twierdzenie, że poznanie polega na biernym odbieraniu, rejestrowaniu i magazynowaniu czystych danych doświadczenia, a następnie na ich interpretowaniu. Filozofia marksistowska wykazuje, że twierdzenie takie jest błędne zarówno dlatego, że żadnego poznania nie można sprowadzić do prostego oglądania czegoś, jak dlatego, że oddziaływanie między otoczeniem i człowiekiem nie ma charakteru jednokierunkowego, lecz zawsze jest wzajemnym oddziaływaniem. Oznacza to, że nie można odbierać danych bez ich interpretacji, a więc nie ma tzw. czystych danych doświadczenia. Przyjąwszy powyższe modyfikacje, możemy bez obawy wprowadzenia kogoś w błąd nazywać nadal marksistowską teorię poznania „teorią odbicia”.

2. W odróżnieniu od tradycyjnych spekulatywnych koncepcji teorii poznania, marksizm zakłada aktywistyczną koncepcję epistemologii, to znaczy, że od początku interpretuje czynności poznawcze jako składniki lub aspekty ludzkiej działalności praktyczno-życiowej. Podstawową kategorią teorii poznania i całej filozofii marksistowskiej jest kategoria praktyki ludzkiej. Poszczególne rodzaje i zakresy doświadczenia jednostkowego lub grupowego pojęte są jako fragmenty lub aspekty praktyki społeczno-historycznej. Praktyka społeczna pojęta jest materialistycznie

jako system związków między człowiekiem i przyrodą, wyrażający się w sposobie produkcji przedmiotów niezbędnych do utrzymania egzystencji człowieka, jako związek kultury ludzkiej i natury, w tym także biologicznej natury samego człowieka. Marksistowska epistemologia jest przeto empiryzmem genetycznym i metodologicznym, odrzuca wszelkie wersje aprioryzmu i przyjmuje dialektykę konkretnego i abstrakcyjnego, treści zmysłowych i pojęć, danych informacyjnych i ich interpretacji.

3. Realizm epistemologii marksistowskiej, czyli pogląd, że przedmiotem poznania jest obiektywna rzeczywistość, opiera się na pojmowaniu wrażeń i spostrzeżeń jako więzi między człowiekiem i światem zewnętrznym, nie zaś jako przegrody lub kurtyny oddzielającej od tego świata. Rzeczy realne oddziałując na organy zmysłowe wywołują wrażenia, które z kolei są nośnikami informacji o tych rzeczach. Marksizm uważa jednak, że za pomocą samej filozoficznej analizy treści wrażeń i spostrzeżeń nie można rozstrzygnąć, czy zawierają one, czy też nie zawierają informacji o świecie zewnętrznym. Dopiero ujęcie spostrzeżeń zmysłowych w całym kontekście ludzkiej działalności praktycznej pozwala właściwie określić ich funkcje biologiczne i poznawcze. Marksizm rozważa problem poznania jako problem adekwatności treści poznawczych do struktury rzeczywistości, lecz odrzuca problem transcendencji: nie istnieje problem „mostu” między doświadczeniem zmysłowym i rzeczywistością obiektywną.

4. Marksizm odrzuca pogląd o czysto immanentnym lub transcendentnym charakterze podmiotu poznania, odrzuca koncepcję czystego podmiotu poznania i czystych aktów poznawczych. Podmiotem poznania jest człowiek jako byt biologiczny i społeczny, a czynności poznawcze wkomponowane są w ogół procesów biologicznych i społecznych, będących podstawą aktywności życiowej człowieka. Samo pojęcie „podmiot poznania” jest pewną idealizacją powstałą w wyniku wyodrębnienia i przypisania człowiekowi określonego zespołu czynności uznanych za czynności poznawcze.

5. W ogólności epistemologia marksistowska charakteryzuje się optymizmem poznawczym, przekonaniem o poznawalności świata obiektywnego i o poznawczych możliwościach człowieka. Za naczelną wartość poznawczą uznaje marksizm prawdę obiektywną, a za ostateczne kryterium jej osiągnięcia uważa praktykę społeczną.

Po tej ogólnej charakterystyce marksistowskiej teorii poznania przejdziemy do omówienia marksistowskiej teorii prawdy i zinterpretowania głównych twierdzeń Lenina o obiektywności prawdy.

6. Lenin pisał: *Być materialistą to znaczy uznawać prawdę obiektywną... prawdą niezależną od człowieka i od ludzkości*. Nie ma potrzeby

przytaczać znanego wyводу Lenina, w którym wykazuje on związek między materializmem i realizmem oraz teorią prawdy obiektywnej¹.

Zwróćmy jednak uwagę na to, że termin „prawda” funkcjonuje u Lenina w szerokim zastosowaniu, tj. na określenie wszelkich przedstawień ludzkich odzwierciedlających obiektywną rzeczywistość: wrażeń, percepcji, pojęć, zdań, teorii. Z kontekstów, w jakich pojawiają się u Lenina terminy „przedstawienie” i „prawda” możemy wnioskować, że Lenin dopuszczał pogląd, że relacje poznawcze zachodzą między wszelkimi przedstawieniami podmiotu i obiektywną rzeczywistością, natomiast relacja prawdziwości zachodzi wyłącznie między niektórymi przedstawieniami a tą rzeczywistością. Do takich przedstawień należą przede wszystkim zdania i teorie.

Prawda i fałsz w ścisłym sensie da się określić jako relacja między treścią zdań i rzeczywistością, o której to zdanie orzeka, a więc zgodnie z klasyczną koncepcją prawdy, i nie da się sprowadzić do żadnego z członów tej relacji z osobna wziętych (zgodnie z korespondencyjną wersją koncepcji klasycznej u Russella). Gdy mówimy, że prawdziwość jest własnością relacyjną zdania, to stwierdzamy, że własność ta zależy wyłącznie od pozostawania treści zdania w określonej relacji do obiektywnego stanu rzeczy. Relację tę nazywał Russell relacją korespondencji, a Tarski w swej semantycznej teorii prawdy — relacją spełniania. W literaturze marksistowskiej, komentującej twierdzenia Lenina, przyjęto głosić, że prawda w odróżnieniu od fałszu polega na relacji zgodności między treścią zdania a obiektywnym stanem rzeczy, o którym mowa w tym zdaniu, natomiast fałsz — na relacji niezgodności między tymi dwoma członami.

7. Pojęcie obiektywności czegoś zakłada niezależność tego czegoś od świadomości. Obiektywność prawdy zakłada obiektywność rzeczywistości. Obiektywność prawdy polega na niezależności relacji prawdziwościowej od świadomości podmiotu, który wypowiada dane zdanie, w tym także od innych sądów myślanych przez podmiot. Lenin odrzucał stanowczo koherencyjną koncepcję prawdy, a samą koherencję traktował jedynie jako częściowe kryterium prawdy o ograniczonym zastosowaniu. Prawdziwość jako własność obiektywną należy bowiem interpretować tak, że nie zależy ona od jakichkolwiek elementów świadomości podmiotu, a więc także od innych sądów myślanych przez podmiot. Treści myślane przez podmiot zależą (w pewnym sensie) od podmiotu, natomiast relacja między treściami myślanymi a rzeczywistym stanem rzeczy już od pod-

¹ Por. W. I. Lenin: *Materializm a empiriokrytycyzm*. W: Idem: *Dziela*. T. 14, Warszawa 1949, s. 137 i n. Rekonstrukcję wyводу Lenina przedstawiłem w artykule „*Dialektyka poznania prawdy*”. „Człowiek i Światopogląd” (198) 1982, s. 142 i n.

miotu nie zależy. Wyrażenie „zależy od” jest wieloznaczne. Może oznaczać bądź zależność genetyczną (i taką ma się przeważnie na myśli, gdy mowa o zależności treści sądów od podmiotu myślącego), bądź zależność strukturalną, wyrażoną za pomocą takich terminów, jak „podobny”, „zgodny”, „adekwatny”, „izomorficzny”, „homomorficzny” itp. Prawdziwość zdania zależy od stosunku jego treści do rzeczywistości w drugim znaczeniu wyrażenia „zależy od”.

Obiektywność prawdy nie polega na intersubiektywności. Jest to kolejna konsekwencja wypowiedzi Lenina w jego polemice z B o g d a n o w e m. Bogdanow posłużył się, jak wiadomo, pojęciem „intersubiektywność” na określenie sposobu istnienia świata fizycznego. Głosił on mianowicie, że świat fizyczny istnieje nie tylko *dla mnie osobiście, lecz dla wszystkich*. Lenin zaprotestował w tej sprawie: *nieprawda* — napisał — *istnieje on niezależnie od „wszystkich”*. Podobne nieintersubiektywistyczne rozumienie obiektywności odnosił do pojęcia „prawda”. Prawdziwość zdania jest obiektywna nie dlatego, że jest prawdą dla wszystkich. Zdanie jest prawdziwe niezależnie od wszystkich. Prawdziwość zależy wyłącznie od tego, czy w rzeczywistości obiektywnej jest tak, jak zdanie głosi. Bogdanow sugerował, że ponieważ sądy prawdziwe są częścią praktyki ludzkiej, więc prawdę można pojmować jako *organizującą formę doświadczenia ludzkiego*, zależną od tego doświadczenia. L e n i n godził się na genetyczną zależność prawdy od doświadczenia, w sensie kształtowania się w praktyce ludzkiej treści twierdzeń. Skoro jednak już poszczególne twierdzenia i teorie o danej treści się pojawiły, to ich zgodność z rzeczywistością (prawdziwość) od praktyki ludzkiej nie zależy, nie zależy od działalności człowieka, od sposobu wykorzystania tych treści w praktycznym działaniu. Lenin stanowczo przeciwstawiał się pragmatyzmowi.

Lenin zwrócił uwagę na doniosły w epistemologii moment, polegający na konieczności odróżnienia definicji prawdy i kryterium prawdy². Niezbędność tego odróżnienia jako warunek poprawności teorii prawdy wykazali następnie Russell, Tarski i Popper. Fakt, że odróżnienie to znajduje się u Lenina, czego wielu marksistów zdaje się nie zauważać, świadczy o konsekwencji leninowskiej obrony obiektywności prawdy, wbrew próbom niektórych marksistów, aby podporządkować prawdziwość (czyli sposób pojmowania prawdy) celom praktyki re-

² W sprawie stanowiska Bogdanowa wobec kryterium prawdy obiektywnej Lenin pisał: „*nic tu nie ma do rzeczy ani beltowski sens, gdyż idzie o jedno z podstawowych zagadnień filozofii, zgola zaś nie o Beltowa, ani kryterium prawdy, o którym trzeba mówić oddzielnie, nie łącząc tego zagadnienia z zagadnieniem, czy istnieje prawda obiektywna*”. W. I. Lenin: op. cit., s. 138. Przypomnijmy że B e l t o w to pseudonim Plechanowa:

wolucyjnej. Nie trudno jest dowieść, że pomieszanie definicji z kryterium prawdy prowadzi do subiektywizacji prawdy i do subiektywizmu w całej teorii poznania.

8. Innym ważnym wątkiem występującym w leninowskiej koncepcji prawdy jest zagadnienie wzajemnego stosunku między prawdą absolutną i prawdą względną. Lenin stwierdzał, że każda prawda obiektywna jest absolutna ³ i rozumiał to tak, że jeżeli zachodzi zgodność sądu z rzeczywistością, to musi istnieć przynajmniej jeden wzgląd, z uwagi na który zgodność ta jest całkowita. Względność prawdy, czyli częściowa, niepełna zgodność, nie pozostaje u Lenina w konflikcie z pojęciem „absolutność prawdy”. Prawda względna musi być prawdą, a więc musi zawierać jako swą część prawdę absolutną. Jest jednak inne rozumienie absolutności, przy którym pozostaje ona w przeciwieństwie do względności. W tym drugim znaczeniu prawda jest absolutna wtedy, gdy pod każdym względem zgodna jest z rzeczywistością. To mocniejsze rozumienie absolutności może odnosić się do poszczególnego zdania, bądź całego zbioru zdań tworzącego wiedzę. Otóż absolutność w tym rozumieniu nie może dotyczyć wiedzy jako całości. Rozwój wiedzy nigdy bowiem nie doprowadzi do absolutnej jej zgodności z rzeczywistością. Wiedza może być tylko nieustanną aproksymacją do prawdy absolutnej. I ten właśnie proces rozwoju wiedzy nazywał Lenin prawdą-procesem. Przebieg tego procesu zależy od człowieka i od ludzkości, jednakże prawda w ścisłym sensie, tj. jako wartość osiągniętego już rezultatu poznawczego, nie zależy ani od człowieka ani od ludzkości. I to jest najważniejszy wynik leninowskiej teorii prawdy.

9. Wróćmy do zagadnień związanych z definicją i kryterium prawdy. Dwa są główne problemy tradycyjnej epistemologii: Czym jest prawda? oraz Co jest prawdą? Pierwszy problem może być rozstrzygnięty przez podanie definicji prawdy i możemy już dzisiaj stwierdzić, że został on już w zasadzie rozstrzygnięty. T a r s k i udowodnił, że klasyczna koncepcja prawdy nie zawiera w sobie żadnych elementów tajemniczych i że poprawna definicja prawdy może być podana, bez zagrożenia antynomią.

³ Po wykazaniu, że Bogdanow pomieszał problem obiektywności prawdy (tj. problem czy przedstawienia ludzkie mogą zawierać taką treść, która nie zależy od podmiotu, nie zależy ani od człowieka, ani od ludzkości?) z problemem względności prawdy (tj. z problemem czy mogą przedstawienia ludzkie, wyrażające prawdę obiektywną, wyrazić ją od razu, w całości, bezwzględnie, absolutnie, czy tylko w przybliżeniu, względnie?) i po wykazaniu, że na oba pytania odpowiada Bogdanow negatywnie Lenin pisał: „można negować element względności w takich czy innych przedstawieniach ludzkich, nie negując prawdy obiektywnej, ale nie można negować prawdy absolutnej, nie negując istnienia prawdy obiektywnej. W. I. Lenin: op. cit., s. 138.

Drugie zagadnienie jest znacznie bardziej kłopotliwe. Może być ono rozstrzygnięte przez wskazanie kryterium prawdy, czyli sposobu odróżnienia prawdy od fałszu. Jeżeli przez kryterium rozumie ktoś niezawodny sposób identyfikacji prawdy, to kryterium takiego nie znajdzie. Pisał o tym już Lenin w znanym fragmencie drugiego rozdziału cytowanej książki. Szczegółowiej sprawę tę rozważyli Russell, Gödel, Tarski, Popper i wielu innych. Wniosek był wspólny: nie ma niezawodnego kryterium prawdy. Otóż fakt, że kryterium takiego nie ma jest sam w sobie kłopotliwy: jak mamy bowiem postępować bez takiego kryterium, które zdania uznawać za prawdziwe, które zaliczać do wiedzy? Fakt ten nie wpływa jednak w żaden sposób na definicję prawdy, na pojęcie prawdy obiektywnej. Sam kłopot trzeba rozwiązać bez odwoływania się do jakiegoś jednego kryterium niezawodnego. W ten sposób stanęliśmy wobec problemu, który w teorii poznania i filozofii nauki przyjmuje czasem formę wręcz dramatyczną: jest to problem akceptowalności.

10. Porzucając poszukiwanie niezawodnego kryterium prawdy, które byłoby podstawą absolutnej pewności poznawczej, marksizm opowiada się po stronie stanowisk antyfundamentalistycznych. Tradycyjny fundamentalizm epistemologiczny poszukiwał czynności poznawczych, które gwarantowałyby pewność, że osiągnęliśmy prawdę. Marksizm stoi na stanowisku, że aczkolwiek całkowitej pewności osiągnąć nie można, to jednak w kwestii akceptowalności sądów nie jesteśmy zupełnie bezradni. Określony stopień pewności możemy mianowicie uzyskać łącząc poznanie z działaniem, stosując hipotetyczne prawdy w szeroko rozumianej działalności praktycznej. Praktyka jako kryterium prawdy to nie jakiś jeden określony sposób postępowania sprawdzającego, lecz cała dziedzina rozmaitych sposobów sprawdzania, zróżnicowanych tak, jak różnorodna może być społeczna praktyka.

Samo działanie nie jest jeszcze argumentowaniem na rzecz prawdziwości twierdzeń i teorii. Argumentujemy wtedy (stosując jakąś formę wnioskowania redukcyjnego), gdy z opisu przebiegu i rezultatów naszych działań wnioskujemy o prawdziwości założeń przyjętych w programach tych działań.

11. Znane w marksistowskiej epistemologii stwierdzenie, że praktyka jest źródłem, kryterium i celem wszelkiego poznania, wyraża potrójny związek między działaniem i prawdą twierdzeń.

Po pierwsze — to właśnie w działaniu (zwłaszcza społecznym, wymagającym dokładnego przekazywania i odbierania życzeń, informacji, przekonań i emocji) rodzi się potrzeba i kształtują się niezbędne warunki dla myślenia w kategoriach prawdy i fałszu, prawdopodobieństwa i nieprawdopodobieństwa.

Po drugie — to z rezultatów zamierzonych działań wnioskujemy o prawdzie lub fałszu założonych w tych działaniach twierdzeń.

Po trzecie — uzasadnione (uprawdopodobnione) wnioski o prawdziwości danych twierdzeń wykorzystujemy przy formułowaniu nowych celów i sposobów przyszłego działania.

We wszystkich tych trzech punktach narażeni jesteśmy na pomyłki i zmuszeni jesteśmy do (mniej lub bardziej ryzykownego) przekroczenia linii niepewności. Jest tak dlatego, że:

Po pierwsze — nie dysponujemy niezawodnymi aktami (czysto) poznawczymi i początkowo nie wiemy nawet, które z naszych zachowań w otoczeniu, bądź jakie aspekty naszych działań mają charakter poznawczy. Oznacza to, że najpierw poznajemy i osiągamy prawdy, zanim zdołamy się na ustalenie, co rozumiemy przez poznanie (wiedzę) i czynności poznawcze oraz prawdę.

Po drugie — tzw. kryterium praktyki jest zawodne z dwóch powodów: zarówno dlatego, że sprowadza się ostatecznie do rozumowania redukcyjnego, zawodnego w samej swej formie, jak i dlatego, że opisy przebiegu i wyników naszego działania mogą być nietrafne lub niedokładne.

Po trzecie — zawodne zawsze jest myślenie, w którym na podstawie tego, że jest tak a tak lub że było tak a tak (zakładając, iż rzeczywiście tak jest lub tak było) sądzimy, że w przyszłości będzie tak a tak. Mimo tych niepewności, dajemy sobie jakoś radę, potrafimy działać skutecznie, myśleć poprawnie i przewidywać trafnie. Wszystko to razem przemawia za tym, że niektóre przynajmniej nasze poglądy potoczne i teorie naukowe są prawdziwe. I chociaż mylimy się nieraz w ocenie, które z nich są prawdziwe, to jednak tylko my sami potrafimy te omyłki odkryć i je naprawić. Nikt tego za nas nie robi. Nie ma jednak powodu, by wątpić w samą możliwość osiągania przez nas prawdy o rzeczywistości, prawdy obiektywnej o obiektywnej rzeczywistości.

12. Sformułujemy na koniec parę kwestii do dyskusji. Oto pierwsza. We wszystkich nurtach i interpretacjach marksizmu występuje — jak się zdaje — zgoda na to, że marksizm nie akceptuje programu epistemologicznego fundamentalizmu. Program taki zakłada możliwość całkowitego zniesienia niepewności w dwóch pierwszych (omówionych przed chwilą) punktach, gdyż postuluje odkrycie ostatecznej podstawy poznania, czyli takich czynności poznawczych, które byłyby źródłem sądów niepodważalnych i niekorygowalnych, a także możliwość zastosowania niezawodnego kryterium prawdy. Jak wiadomo program taki na rozmaite sposoby formułowano i próbowano realizować w fenomenologii i pozytywizmie logicznym. Problem polega na tym, czy marksistowski relatywizm epistemologiczny, wynikający z odrzucenia epistemologicznego funda-

mentalizmu, implikuje także odrzucenie problematyki obiektywności poznania oraz pojęcie „prawda obiektywna”. W niektórych interpretacjach marksizmu otwarcie odrzuca się realizm i teorię prawdy obiektywnej. Osobiście sądzę, że w epistemologii marksistowskiej — o ile ją trafnie przedstawiam — nie ma po temu żadnych podstaw.

Druga kwestia dotyczy spraw bardziej szczegółowych. Jeżeli przyjmujemy, że nie ma żadnych źródłowych i niezawodnych czynności poznawczych, zwłaszcza takich, które nie zawierają żadnego wnioskowania, to jak mamy odróżniać czynności poznawcze od niepoznawczych i jak w szczególności mamy pojmować tzw. uzasadnienie bezpośrednie. Jeżeli natomiast odrzucimy (co jest — jak sądzę — dopuszczalne) pojęcie „uzasadnienie bezpośrednie”, to czym mamy je zastąpić, aby uchronić się przed groźbą *regresus ad infinitum*. Groźba powstaje wówczas, gdy w obrębie określonego epistemologicznego modelu poznania przyjmujemy, że nie ma poznania bez uzasadniania i nie ma uzasadniania bez wnioskowania.

Część druga. DYSKUSJA: CZY MARKSIZM MOŻE ZAAKCEPTOWAĆ TEORIĘ PRAWDY OBIEKTYWNEJ?

Dyskusja skoncentrowała się na sprawach podstawowych: czy marksizm może akceptować koncepcję obiektywności poznania i teorię prawdy obiektywnej. Wszyscy dyskutanci z pozycji tak lub inaczej pojętego marksizmu argumentowali za odpowiedzią negatywną. Referent wystąpił natomiast w obronie realizmu i teorii prawdy obiektywnej. Jak zwykle w takich dyskusjach niemałą rolę odgrywały kwestie terminologiczne. Ale ujawniły się także przeciwstawne koncepcje epistemologiczne i światopoglądowe.

Obszerną dyskusję (przerwaną po 2, 5 godzinach, lecz kontynuowaną w kularach konferencji), w której zgłoszono wiele pytań, obiekcji i propozycji, przedstawiam tematycznie, łącząc wypowiedzi bliskie sobie problemowo. Ponieważ nie odnotowałem nazwisk wszystkich dyskutantów, więc pozostanę raczej przy samych sprawach i pomnę nazwiska.

Jak poznanie ludzkie, z natury swej subiektywne, może być w ogóle poznaniem obiektywnej rzeczywistości? Sformułowanie „poznanie jest subiektywnym odbiciem obiektywnej rzeczywistości” lub krócej „subiektywne poznanie jest obiektywne” zawiera sprzeczność.

Źródłem pozornej sprzeczności i zapewne całego problemu jest użycie wyrażen „obiektywne”, „subiektywne” w różnych znaczeniach, nie zawsze sobie przeciwstawnych. Jest wiele różnych rozumień subiektywności, ale dla rozważenia poruszonych kwestii wystarczy wyróżnić dwa. Subiek-

tywne to — po pierwsze — tyle, co podmiotowe w szerokim rozumieniu, obejmującym sam podmiot myślenia i działania, własności lub władze oraz stany i czynności tegoż podmiotu. Obiektywne w przeciwstawieniu do tak pojętej subiektywności będzie wszystko to, co pozapodmiotowe, co nie jest danym indywidualnym podmiotem świadomym, ani jego własnością i co istnieje niezależnie od niego. W drugim, epistemologicznym, sensie powiemy o treściach doznawania i myślenia, że są subiektywne, mając na myśli, że są one zależne od samych tych doznań i pomyśleń podmiotu i nie pozostają w relacjach poznawczych (np. reprezentowania, upodabniania) w stosunku do tego, co pozapodmiotowe. Obiektywne — w ogólnym sensie epistemologicznym — to tyle, co pozaświadomościowe, czyli niezależne od świadomych czynności poznawczych podmiotu. O treściach poznawczych podmiotu powiemy w tym sensie, że są obiektywne, gdy pod pewnym względem są adekwatne wobec tego co pozapodmiotowe. O przedmiotach poznania mówimy, że są obiektywne, gdy ich istnienie i własności nie zależą od podmiotu poznania i jego świadomości. Jest także wiele innych rozumień subiektywności, np. intersubiektywność, subiektywność społeczna, historyczna, gatunkowa, subiektywność jako interesowność i stronniczość.

Wypowiedź *Subiektywne poznanie jest obiektywne* nie prowadzi do sprzeczności, gdy terminu „subiektywne” używamy w pierwszym znaczeniu, a terminu „obiektywne” w drugim. Sama wypowiedź jest myląca w swej strukturze, można ją jednak przełożyć na zdanie: *Poznanie jest zawsze wynikiem czynności świadomych jakiegoś podmiotu, ale treść poznania może odnosić się do tego, co istnieje poza podmiotem i jest niezależne od świadomości podmiotu.*

Nie znam przesłanek, leżących u podstaw wątpliwości, czy poznanie ludzkie może odnosić się do obiektywnej rzeczywistości, znam jednak powody, dla których nie mógłbym przyjąć twierdzenia, że poznanie ludzkie (subiektywne pod wieloma względami) nie może odnosić się do obiektywnej (pozaludzkiej) rzeczywistości.

Co to jest podmiot poznania? Jak rozumieć w marksizmie przeciwstawność przedmiotu i podmiotu?

W tradycji filozoficznej (zwłaszcza kartezjańskiej) podmiot poznania, czyli tego, który poznaje, opisywano przede wszystkim jako źródło aktów świadomości, jako podmiot świadomości, czyli jakąś ontyczną zasadę, w której zachodzą przeżycia świadome, poznawcze i niepoznawcze. Zdumiewano się nad specyfiką świadomości i wszelkie istnienie relatywizowano do świadomości. Stąd rozmaicie pojęte przedmioty poznania, przedmioty realne, czyli niezależne od świadomości, bądź czysto intencjonalne, np. takie, których *esse = percipi*.

W marksizmie punktem wyjścia do badań nad poznaniem nie jest świadomość, ani podmiot świadomości, psychologistycznie ani transcendentalistycznie pojęty. Punktem wyjścia jest człowiek działający w otoczeniu przyrodniczym i społecznym, czyli podmiot działania pojęty psychofizjologicznie i społeczno-historycznie. Ponieważ poznanie traktuje się w marksizmie jako pewien aspekt działania (czyli wzajemnego oddziaływania z otoczeniem), i odrzuca się koncepcję czystego podmiotu poznania (dysponującego czysto poznawczymi władzami i aktami), tkwiącego rzekomo we wnętrzu człowieka z krwi i kości, więc pojęcie „podmiot poznania” jest raczej pewną konstrukcją teoretyczną, pewną idealizacją, powstałą w wyniku wyodrębnienia w człowieku zespołów władz i czynności uznanych za poznawcze i nazwania człowieka ich podmiotem. Podmiot poznania jest niejako wydestylowany z podmiotu działania. Ten proces idealizacji nie prowadzi w materializmie do koncepcji podmiotu jako bytu duchowego. W rezultacie, rozróżnienie przedmiotu i podmiotu poznania nie ma w marksizmie charakteru absolutnego, nie jest to w każdym razie odróżnienie dwóch rodzajów bytu. W rozważaniach epistemologicznych (także u Lenina) realność przedmiotów określa się przez relację przedmiotu do świadomości, ale materializm dysponuje w ontologii innymi środkami odróżnienia przedmiotów istniejących od nieistniejących, bez odwoływania się do świadomości.

Prawdę określił prelegent jako własność rezultatów poznawczych człowieka. Ale jeżeli jest to własność tego, co jest wynikiem działań ludzkich, to nie może być ona obiektywną. Ponadto, człowiek współtworzy przedmiot poznania, więc także z tego powodu prawda o tym przedmiocie nie może być obiektywna.

U źródeł powyższych twierdzeń leży niedostrzeżenie różnicy między ontologicznym i epistemologicznym sensem obiektywności. Prawdy nie są obiektywne w ontologicznym sensie słowa. W każdym razie nie są takie dla materialistów, platonizujące interpretacje natomiast możemy tutaj pominąć. Rezultaty poznawcze ((twierdzenia) są istotnie dziełem człowieka, jednakże ich wartość poznawcza od człowieka już nie zależy i w tym sensie jest obiektywna. Powtórzmy to, o czym była już mowa w referacie: człowiek tworzy treści swych twierdzeń, a więc treści te genetycznie zależą od człowieka. Relacja jednakże, w jakiej te treści pozostają od przedmiotów twierdzenia (należy przy tym odróżniać treść twierdzenia i przedmiot twierdzenia) nie zależy już od podmiotu, tzn. nie zależy od tego, czy podmiot wie, jaka to jest relacja, za jaką ją uważa, a tym bardziej od tego, czy chce, aby była taka lub inna. Tę niezależność nazywam obiektywnością epistemologiczną. Obiektywność prawdy lub fałszu jest innego rodzaju niż obiektywność rzeczy realnych. Prawdy nie są realne, chociaż są obiektywne. Nie powinno to zdumiewać filozofów, którzy od

dawna wiedzą, że nie wszystko, co obiektywne jest realne. Jest to już jednak osobny obszerny temat.

To, co powiedzieliśmy powyżej odnosi się także do drugiego twierdzenia o tworzeniu lub współtworzeniu przez podmiot przedmiotu swego poznania. Myślę, że twierdzenie to jest wieloznaczne i filozofowie stosują od dawna różne środki rozróżniania. Niektórzy filozofowie natomiast, zwłaszcza przypisujący sobie kompetencje w zakresie filozofii nauki oraz zaliczający się do tzw. socjologii wiedzy, nie stosują odpowiednich rozróżnień, i wówczas pojawiają się najczęściej kłopoty w dyskusjach. Przypomnijmy niektóre rozróżnienia. Przedmiot poznania można ujmować bądź jako środek poznawczy, instrument teoretyczny (np. model semantyczny), czyli jako przedmiot w znaczeniu *objectum quo*, oraz przedmiot, do poznania którego zmierzamy, *objectum quod*. W pierwszym rozumieniu przedmiot służy nam jako środek do sformułowania twierdzenia o właściwym przedmiocie poznania. Zdarza się jednak filozofom, że gdy skupią się na badaniach środków poznawczych (logicznych, lingwistycznych), to zapominają o właściwym przedmiocie, do którego poznania zmierzali, a nieraz zaczynają nawet wątpić, czy w ogóle taki przedmiot istnieje. Przedmioty będące początkowo środkami poznawczymi, stają się wówczas jedynymi przedmiotami badania. W dwudziestym wieku przydarzyło się to już niejednemu filozofowi lingwistycznemu. Język jako środek poznawczy czyniono wyłącznym przedmiotem badania. Innym przykładem są teorie danych zmysłowych, w których termin „dana zmysłowa”, służący jako środek opisu rzeczy materialnych, zaczął stopniowo oznaczać jedyny przedmiot percepcji. Weźmy trzeci przykład: znane jest rozróżnienie między przedmiotem intencjonalnym i przedmiotem realnym, między którymi można ustalić różnego rodzaju relacje. Filozofowie godzą się na to, że przedmioty intencjonalne są tworzone lub współtworzone przez człowieka (przy współudziale języka i innych składników kultury), nie wszyscy jednak gotowi są uznać, że jedynym i właściwym przedmiotem poznania są przedmioty intencjonalne.

Wracając do sedna sprawy, pragnę wyrazić przekonanie, że w nauce dokładnie rozróżnia się przedmiot pełniący rolę środka poznawczego od właściwego przedmiotu poznania. Jestem także przekonany — na podstawie historii nauki i aktualnej jej interpretacji przez jej twórców — że dla ludzi nauki, podobnie jak dla każdego ze zdrowym rozsądkiem, właściwym przedmiotem poznania nie są modele semantyczne, układy lingwistyczne, dane zmysłowe ani przedmioty czysto intencjonalne — lecz realne przedmioty fizyczne, realne rośliny i zwierzęta, realni ludzie. Pomijam tu nauki matematyczne, gdyż nie zajmują się one przedmiotami realnymi. Niektórzy filozofowie natomiast, także marksiści, uważają, że lepiej od ludzi nauki wiedzą, czym się oni zajmują. W rezultacie uczeni

dowiadują się ze zdumieniem, że w badaniach swych poznają wyłącznie przedmioty przez siebie tworzone lub współtworzone (cokolwiek miałyby to oznaczać).

Praktyka a prawda: w procesie przeobrażania świata ludzie tworzą prawdy, podobnie jak tworzą sztukę. Nauka jest składnikiem praktyki ludzkiej, więc zależy od człowieka, a zatem nie może być obiektywna.

To prawda, że naukę tworzą ludzie w swej działalności społeczno-kulturowej oraz że nauka, podobnie jak ta działalność, ma swoją historię. I chociaż modne jest dzisiaj poszukiwanie tego, co wspólne dla różnych rodzajów tworzenia, to myślę, że do błędów prowadzi zacieranie różnicy między twórczością naukową i twórczością w sztuce. Z pewnością inne są cele i środki obu rodzajów twórczości. Uczony zaprotestuje, gdy prawdę jako wartość poznawczą nauki zechcemy zastąpić wartościami estetycznymi. Są to stare sprawy, po wielokroć już dyskutowane od czasów empiriokrytycyzmu i konwencjonahzmu.

Prawda, wyrażona w wiedzy obiektywnej, jest niezbędna w praktyce. To ona sprawia, że ludzie nie działają na ślepo, po omacku, nie wiedząc niczego o warunkach skutecznego działania. Nie można na przyrodę oddziaływać w sposób zamierzony nie znając niezbędnych o niej prawd. Przyroda nie poddaje się działaniom opartym wyłącznie na fantazjach i jest niewrażliwa na artystyczną twórczość człowieka. Poddaje się natomiast działaniom opartym na prawdzie, tj. na znajomości praw przyrody. Oczywiście nauka zawiera nie tylko prawdy, a o wielu twierdzeniach nauki lepiej mówić jako o prawdopodobnych lub zbliżonych do prawdy (w popperowskim sensie słowa). Faktem jest także, że odróżnienie prawdy od fałszu, dokładniej przeprowadzane w nauce niż poza nią, nie jest również w nauce doskonałe. Ale czy ma z tego wynikać, że wszystko w nauce jest iluzją i pozorem? Nauka jest ludzkim odzwierciedleniem świata i nie trzeba chyba przypominać, że ludzie nie są doskonali, że są omylni. Nie wynika jednak z tego, że popełniają same omyłki. Takie twierdzenie byłoby nie do utrzymania, gdyż mówienie o omyłkach, błędach, iluzjach, fałszach ma sens tylko w przeciwstawieniu do tego co uważamy za poprawne, adekwatne, prawdziwe. Wreszcie ostatnia kwestia, którą w tym kontekście się podnosi. Ma ona charakter metafizyczny: głosi się, że nauka jest obciążona wadami subiektywności gatunkowej. Nie idzie już o zawodność badawczą poszczególnych uczonych lub społeczności naukowych, idzie o zasadniczą ułomność poznawczą człowieka jako gatunku, ułomność polegającą nie na omylności, lecz na niezdolności do poznawania świata realnego. Ta kantowska metafizyka poznania, oparta na błędnej analizie procesów poznawczych i prowadząca do odgrózenia treści przedmiotu ludzkiej wiedzy od świata rzeczy samych w sobie, ma także dzisiaj licznych kontynuatorów. Uważają oni Kanta za „boga” epistemo-

logii. Nie mogę tu wchodzić w szczegóły, ale pragnę stwierdzić, że uważam całe rozumowanie Kanta (wyjawszy niektóre jego partie) za niepoprawne, a wnioski z niego wyprowadzone za fałszywe. Ci, którzy przyjęli perspektywę kantowską za prawdę objawioną, podejmują ćwiczenia umysłowe na temat: jakie ustalić relacje między objawieniem kantowskim a współczesną wiedzą naukową. Ćwiczenia takie niewątpliwie kształcą, ale epistemologia nie redukuje się do nich.

Czy marksizm nie zajmuje w teorii poznania faktycznie stanowiska pragmatyzmu?

Nie ma podstaw do przypisania pragmatyzmu klasykom marksizmu, a Lenin wprost wypowiedział się przeciwko pragmatyzmowi W. Jamesa. Rozważmy możliwe podobieństwa. I pragmatyzm i marksizm mówią o praktyce jako źródle i celu poznania i prawdy. W jednym i drugim stanowisku mowa jest o praktyce jako kryterium prawdy. Kryterium tym jest skuteczne zastosowanie prawd w działaniu: o prawdziwości rozstrzyga więc skuteczność działania sterowanego założonymi prawdami. Takie są zewnętrzne podobieństwa. W każdym z tych punktów jednocześnie występują różnice. Praktyka pojęta jest w pragmatyzmie psychologicznie jako strumień przeżyć jednostki ludzkiej. Twierdzenia traktowane są wyłącznie jako programy i narzędzia, którymi posługuje się człowiek w dążeniach do osiągnięcia swych celów życiowych. Pragmatyści sami stwierdzali, że nie można o narzędziach mówić literalnie, że są prawdziwe lub fałszywe, lecz raczej, że są dobre lub złe, przydatne lub nie. Terminy „prawda” i „fałsz” użyte są więc w jakimś sensie przenośnym, nie pozostającym w żadnym związku z klasyczną koncepcją prawdy. Za prawdziwe uważane są te twierdzenia, których zastosowanie w działaniu prowadzi do skutków zamierzonych, za fałszywe natomiast te, które notorycznie zawodzą. Nie czyni się przy tym różnicy między prawdziwością i uważaniem za prawdziwe. Przez skutki zamierzone rozumieli pragmatyści subiektywne stany zadowolenia, powstałe w wyniku spełnienia oczekiwań i zaspokojenia potrzeb. Twierdzenia lub przekonania przed ich zastosowaniem nie mają określonej wartości, uzyskują ją dopiero w wyniku ich zastosowania. W rezultacie występuje u Jamesa utożsamienie prawdy ze skutecznością oraz skuteczności z użytecznością, czyli subiektywną satysfakcją. Myślę, że jest widoczne, iż leninowska koncepcja prawdy — taka jaką przedstawił w referacie — niewiele ma wspólnego z pragmatyzmem.

Kończy się era prawdy! Nie musimy walczyć o obiektywność, o prawdę. Nikt nie pyta już o prawdę! Zagadnienie podmiotowego uprawomocnienia wiedzy nie zostało rozwiązane. Lepiej więc przyjąć w epistemologii perspektywę socjologii wiedzy lub dekonstrukcjonizmu J. Derridy.

O rzekomym końcu ery prawdy mogę powiedzieć, że to jawny non-

sens, bzdura. Rozwój nauki i technologii jest dzisiaj tak ogromny, a niektóre rodzaje prawd ustalane są z taką łatwością, że nie zauważamy samych prawd, lecz wyniki ich zastosowań. Bez wartościowych wyników poznawczych nauk podstawowych, bez prawd, nie byłoby całego tego widocznego postępu technicznego. Praktyczne, życiowe znaczenie odkrywania prawdy jest dzisiaj nie mniejsze niż dawniej. Bez znajomości prawd rozmaitego rodzaju żadne społeczeństwo ani pojedynczy ludzie nie mogliby przetrwać więcej niż kilka dni lub tygodni. Era prawdy zaczęła się z chwilą narodzin rodzaju ludzkiego (zapewne w okresie *Homo erectus*) i zakończy się wraz z ludzkością (może to się stać już wkrótce albo za milion lat). Postawy nonszalancji wobec prawdy i cynicznego jej lekceważenia (pomijam już zwykłą głupotę i obskurantyzm) towarzyszyły ludzkości zawsze i zwłaszcza, wtedy, gdy siła i pomyślność rodziły arogancję. Gdy w swej zarożumiałości chce jednak człowiek użyć swych mocy tworzenia, przekształcania i podporządkowywania bez prawdy, pomimo prawdy lub wbrew niej, wówczas pojawiają się wyniki, które mogą raz zadziwić lub rozbawić, ale inny raz sprowadzić na ludzi niezliczone cierpienia. Historycznych i codziennych przykładów jest mnóstwo, wystarczy obejrzyć się wokół albo odczytać prasowe doniesienia o katastrofach spowodowanych ignorancją bądź zlekceważeniem wiedzy. Społeczny podział pracy sprawił, że pytanie o prawdę stało się zadaniem dla wyspecjalizowanych zespołów, wielu więc może o niej nie myśleć, ale walka o prawdę zaczyna się z chwilą powszechnego zagrożenia jej brakiem.

Prawomocność wiedzy naukowej została już wykazana w sposób wystarczający, aczkolwiek pozostało i zawsze chyba zostanie niemało problemów epistemologicznych i metodologicznych. Jeśli poszukuje się natomiast „podmiotowego uprawomocnienia” w założeniach fundamentalizmu epistemologicznego, kantyizmu lub w innej wersji transcendentalizmu, to szuka się w złym kierunku. Odnosnie tzw. socjologii wiedzy, myślę, że niezwykle wartościowe są prowadzone w jej obrębie badania nad społecznymi uwarunkowaniami zdobywania i deformowania wiedzy. Nie sądzę jednak, aby trafne były wnioski epistemologiczne, do których dochodzi. Kłopot z socjologią wiedzy polega na tym, że jest za mało socjologiczna (jeśli przez socjologię rozumieć naukę empiryczną).

Prace J. Derridy zawierają dociekliwe i krytyczne analizy niezwykle pomocne dla epistemologii niefundamentalistycznej. Swoją metodę, będącą nową radykalną hermeneutyką, nazwaną „dekonstrukcją bez rekonstrukcji” lub „dysseminacją interpretacji”, kieruje D e r r i d a przeciwko platonizmowi, kantyzmowi, fenomenologii i wszelkiej epistemologii fundamentalistycznej. Dokonuje interesującej krytyki zarówno stanowisk reprezentacyjnistycznych, jak prezentacyjnistycznych; odrzuca (i słusznie!) model poznania jako „widzenia czegoś”, jako bezpośredniego i niezawod-

nego dostępu do przedmiotu poznania, np. spostrzeganie danych zmysłowych lub intuicyjne ujmowanie przedmiotów intencjonalnych. Poznanie nie opiera się na dualizmie danych faktycznych i ich interpretacji. Zawsze mamy do czynienia z interpretacjami, z wielością odmiennych i przeciwstawnych interpretacji, które winniśmy uwzględniać, nie dysponując jednak środkami rozstrzygnięcia o wyborze między nimi. Każda interpretacja może zostać zakwestionowana i każda wymaga ponownego przebadania. Na tym właściwie D e r r i d a poprzestaje. Jest to praca burząca i inspirująca zarazem. Ale nowoczesna epistemologia nie może na tym poprzestać. I Derrida to rozumie, przyznając epistemologii prawo do interpretacji wiedzy w kategoriach prawdy.

W dwóch punktach stanowisko D e r r i d y (o ile je dobrze rozumiem) wydaje mi się dyskusyjne, w kwestii alternatywy: dane lub interpretacje oraz w kwestii kryteriów selekcji interpretacji. Główny błąd wielu filozofów (nie jestem pewien, czy błąd ten popełnia Derrida) polega na przyjęciu alternatywy: albo nie ma poznania bez odbierania czystych danych (które są następnie przed podmiot interpretowane), albo nie ma w poznaniu żadnych danych, a wszelkie poznanie (przy zmienionym znaczeniu słowa) sprowadza się do — nie tyle interpretacji, nie ma bowiem już co interpretować, ile do — konstruowania przez podmiot przedmiotu własnej aktywności intelektualnej (przedmiotu niesłusznie nazywanego nadal „przedmiotem poznania”). Otóż alternatywa ta jest błędna. W doświadczeniu bowiem, jak i we wszelkich formach poznania, mamy zawsze jakieś dane zinterpretowane, ale interpretacje te nigdy nie są (nie są w poznaniu, w odróżnieniu od twórczości pozapoznawczej) dowolne, arbitralne. Nie jest także prawdą, że każdą interpretację można zastąpić dowolną inną, aczkolwiek słuszne jest twierdzenie (akcentowane m. in. przez J. D e r r i d e), że nie ma interpretacji ostatecznych nieobalalnych i niekorygowalnych. Co ważniejsze jednak, poznanie polega na nakładaniu jednych interpretacji na drugie tak, że częściowo jedne przenikają drugie, rozwijają je, uzupełniają i pogłębiają. Badanie tych procesów nakładania się interpretacji należy właśnie do epistemologii.

Prelegent przedstawił praktykę w marksizmie jako zależną od człowieka i polegającą na współdziałaniu wielu poszczególnych ludzi w strukturach społecznych. W marksizmie jest jednak odwrotnie. To sami ludzie i cała ich działalność zależą od praktyki.

Jeżeli ma się tu na myśli zwrotne oddziaływanie na siebie jednostki ludzkiej i społeczeństwa w obrębie danej kultury historycznie ukształtowanej, to rozumiem zgłoszoną uwagę i chętnie ją uwzględniam. Jeżeli natomiast praktyka społeczno-historyczna pojęta jest transcendentalistycznie jako samodzielna dziedzina bytu lub nawet jedyna dziedzina bytu, do

której człowiek należy i od której zależy, to poglądu takiego nie rozumiem i nie mogę go zaakceptować. Przypomina mi on bardziej nie marksizm, lecz teologię Hegla (nawiasem mówiąc, rzadko mówi się w marksizmie o H e g l u jako teologu).

Wykład jest kontrowersyjny, można mieć zasadne wątpliwości, czy do końca i wiernie przedstawione zostały poglądy Lenina. Rzecz w tym, że Lenin akcentował przede wszystkim aktywistyczny charakter marksizmu, tymczasem obiektywność wiedzy i prawdy minimalizuje i wręcz utrudnia aktywność. W rezultacie: albo obiektywizm albo aktywizm.

W pracy *Materializm a empiriokrytycyzm*, do której tu się ograniczam, Lenin otwarcie wystąpił przeciwko marksistom i działaczom rewolucyjnym, którzy gotowi byli poświęcić obiektywność na rzecz stronnictwa rewolucyjnej. Wydaje mi się, że w pracy tej nie dochodzi do konfliktu między obiektywnością i aktywnością, skoro przyjmuje się, że poznanie obiektywnych prawidłowości przyrodniczych i społecznych umożliwia zaplanowanie i zrealizowanie skutecznej aktywności, w tym także aktywności rewolucyjnej. Czy natomiast Lenin do końca utrzymał się na stanowisku obrony obiektywności prawdy, zwłaszcza w okresie rewolucji i po rewolucji, gdy wiązał prawdę z ideologią i odróżniał prawdę proletariatu od prawdy burżuazji (w kuluarach dyskutanci przekonywali mnie, że Lenin faktycznie porzucił koncepcję obiektywności prawdy), na to pytanie nie mogę w tej chwili odpowiedzieć. W każdym razie w rozważanej tu pracy Lenin krytycznie i z ironią odnosił się do wypowiedzi o prawdzie jako „ideologicznej formie praktyki”. Są tu zresztą dwa zagadnienia. Jedno jest czysto historyczne i dotyczy ewolucji poglądów Lenina. Do tego zagadnienia nie potrafię się ustosunkować. Drugie, to zagadnienie merytoryczne: czy ideologia (proletariacka lub inna) wyklucza prawdę obiektywną? Na to pytanie odpowiadam zdecydowanie negatywnie. Są ideologie irracjonalne, ale mogą też być racjonalne. Otóż te ostatnie łączą programy działań społecznych, oparte na określonym systemie wartości, z poznaniem rzeczywistości społecznej i przyrodniczej, w której te programy mają być realizowane. Muszą więc opierać się na znajomości prawdy, co jest warunkiem skutecznego działania i jest warunkiem przewidywania, a bez przewidywania nie można ani zrealizować żadnej wartości, ani zrealizowanej utrzymać.

Na koniec uwaga w sprawie terminu „prawda obiektywna”: czyż nie jest to pleonazm? Otóż bardzo bym sobie życzył, aby to był pleonazm, wystarczyłoby bowiem wówczas używać samego terminu „prawda”. Dopóki jednak występują w filozofii i poza nią różne subiektywistyczne interpretacje prawdy, termin „prawda obiektywna” nie jest pleonazmem i zapewne nigdy (niestety!) nim nie będzie.

WŁADYSŁAW KOT

PRÓBA TYPOLOGII SZKÓŁ FILOZOFICZNYCH MARKSIZMU W POLSCE LAT SIEDEMDZIESIĄTYCH

Podjęcie kwestii tytułowej winienem poprzedzić ustaleniami natury „metafilozoficznej” czy też „filozofioznawczej” (kulturoznawczej), nie jest bowiem dotąd uzgodnione — i to nie tylko wśród filozofów polskich — zarówno to, czym jest filozofia — jak i to, że w polskim marksizmie występują odrębne szkoły filozoficzne oraz — co to różnicowanie powoduje.

O istnieniu szkół filozoficznych w Polsce XX wieku mówi się od dawna. Właśnie w ostatnich latach wymarli ostatni założyciele lwowsko-warszawskiej szkoły filozoficznej, w połowie wieku uformowała się i trwa lubelska szkoła neotomizmu egzystencjalnego, pod koniec lat sześćdziesiątych wyłoniła się na kilka lat poznańska szkoła metodologii nauki, wiele środowisk filozoficznych w Polsce zaznacza się wysunięciem problematyk i przyjęciem stylów filozofowania, noszących wyraźnie znamiona oryginalności, a więc — zmierzających do uzyskania „szkolnych” odrębności w humanistyce.

W latach siedemdziesiątych — po przesileniu roku 1968 i odstąpieniu od bezpośredniej kontroli politycznej środowisk filozofii marksistowskiej, przy ich znacznej personalnej rozbudowie — zaczęły szybko zaznaczać się ujęcia w pełni zasługujące na miano „szkół filozoficznych”. Niektóre z tych środowisk dały temu zresztą wyraz, przyjmując dodatkowe określenia swego stanowiska — nie tylko związane z miejscem („szkoła poznańska” np.), ale także z dziedziną (szkoła „filozofii człowieka”) czy jej normatywnym ukierunkowaniem (np. kreacjonistyczna czy eutyfroniczna koncepcja człowieka). Nadto — poszczególne środowiska akademickie (np. poznańskie) dawały wyraz swemu różnicowaniu „szkolnemu” przy jednoczesnym akcentowaniu przynależności do wspólnego nurtu filozoficznego marksizmu. Już w połowie lat siedemdziesiątych dostrzegano owo różnicowanie i usiłowano je wyjaśnić. Po roku 1980 potrzeba refleksji nad stanem myśli filozoficznej w Polsce, ze zrozumiałych powodów, gwałtownie wzrosła; problem różnicowania filozofii marksistowskiej w Polsce na różne ujęcia, krystalizujące się zwłaszcza w poszczególne formuły „szkół filozoficznych” — znajdował wyraz bardziej na konferencjach przedmio-

towych (np. Poznań w 1981 r.) i partyjnych, skupiających filozofów marksistów (np. Serock 1982 r., a ostatnio — 1986 r.), niż w publikacjach. Omówieniu jednej z tych szkół filozofii marksistowskiej, a raczej — pewnej grupy takich szkół występujących w jednym środowisku, poświęcono 1985 wyjazdowe (Poznań) posiedzenie zespołu partyjnych filozofów¹; samoooceny dokonali w tym przypadku główni rzecznicy owych kilku szkół marksistowskiej filozofii — z wyraźną zaś krytyką spotkała się tylko jedna. Nie kwestionowano natomiast samego zjawiska: równoległego i równoprawnego uprawiania filozofii marksistowskiej w odmiennych formułach programowych. Przeciwnie — uważano to za przejaw pewnej normy kulturowej, nakazującej w szczególności stale poszukiwać nowych i lepszych wykładni wyjściowej doktryny marksizmu.

Wystąpiły także opinie ujmujące negatywnie zjawiska „szkolnego” zróżnicowania się filozofii marksistowskiej w Polsce (jak zresztą i w wymiarze światowym), sięgające do wcześniejszych kwalifikacji „rewizjonistyczno-dogmatycznych”. Niemniej — poza nasileniem krytyki ujęć odbiegających od linii uznanej za „twórczą kontynuację” wyjściowej formuły filozofii marksistowsko-leninowskiej, nie postulowano jakichś bardziej radykalnych kwalifikacji, prowadzących do ograniczenia działalności wyróżnionych szkół². Można wręcz uznać, że potrzeba pogłębienia samoświadomości polskiego środowiska filozofii marksistowskiej w kwestii zaznaczającego się w nim zróżnicowania na programowe ujęcia — raczej wzrasta.

Problem dostrzeżenia i uznania za zjawisko „normalne” — wielości ujęć filozoficznych we współczesnym polskim marksizmie (a także — światowym), wyraźnie wiąże się z realnością podjęcia wysuwanego ostatnio postulatu — przedstawienia dziejów filozofii marksistowskiej w Polsce (zwłaszcza) po 1945 roku. Znalezienie narzędzi intelektualnych, zwłaszcza zaś teorii społecznej, na gruncie której proces zróżnicowania się orientacji filozoficznych (w tym — marksizmu) może być wyjaśniony — właśnie w sposób marksistowski — oto, jak sądzę, najbardziej aktualna potrzeba z zakresu przywoływanych tu problemów. Wchodzą więc w grę różne próby podjęcia tytułowego problemu: przedstawienia — zgodnej z rzeczywistością zaznaczającymi się stanowiskami programowymi — typologii „szkolnych” ujęć filozofii marksistowskiej w Polsce (z pewnymi odniesieniami do sytuacji w światowej filozofii marksistowskiej). Oto jedna z takich prób.

¹ O „szkołę poznańską” — słów kilka. „Myśl Marksistowska” 1986, nr 1.

² W. Mejbaum: *Marksizm, marksizm... i co dalej?* „Pismo literacko-artystyczne” 1986, nr 1.

I . PRZESŁANKI KWALIFIKOWANIA ORIENTACJI FILOZOFICZNYCH

Pełniejsze przedstawienie koncepcji roli, jaką pełni w kulturze filozofia — nie wchodzi tu oczywiście w grę³; winienem natomiast pokrótce przywołać — Marksowskie w istocie — kryterium funkcjonalno-genetycznego określenia pochodzenia i roli wiedzy filozoficznej (w szczególności). Kryterium to uwzględnia rzecz jasna odnośny typ determinacji, występującej w obrębie zjawisk społecznych (tutaj: powstawania, utrzymywania się, zanikania wiedzy filozoficznej) — opisywanych przez Marksowską teorię materializmu historycznego.

Z kulturowego więc punktu widzenia, traktującego filozofię — obok magii i religii — jako praktykę i świadomość regulującą w sposób światopoglądowy uczestniczenie jednostek w poszczególnych (pozaświatopoglądowych) dziedzinach życia społecznego, rozróżnienie jej odmian dalszych — historycznych i lokalnych — wiąże się z wskazaniem tego, na jakie (jakiego rodzaju) zapotrzebowanie społeczne dana orientacja filozoficzna odpowiada i z jakiej tradycji wyrasta. Wchodzi tu w grę ogromna ilość możliwych sytuacji funkcjonalno-genetycznych determinowania konkretnych odmian historycznych światopoglądu świeckiego (filozoficznego). Może być bowiem nie tylko tak, że dana filozofia zajęta jest głównie „sobą samą” i swoich zwolenników skłania do izolowania się od pozostałych dziedzin życia społecznego, czy też jej rzecznicy zajęci są waloryzowaniem (pozytywnym bądź negatywnym) pozostałych odmian światopoglądów — religii i magii, ale i tak — jest to zresztą najczęściej pełniona przez filozofię rola w kulturze — iż reguluje ona partycypację, uczestnictwo jednostek w poszczególnych typach praktyki społecznej i związanych z nimi dziedzinach kultury (w sferze materialnej, komunikacyjnej — w języku, obyczaju, sztuce, w sferze przedmiotowej — polityczno-prawnej, naukowej, medycznej, pedagogicznej i militarnej). Pełniąc więc funkcję regulowania uczestnictwa w kulturze w oparciu o określony rodzaj światopoglądu świeckiego — wskazującego „doczesne” wartości i środki ich realizacji — konkretna filozofia może w tym względzie „obejmować” niektóre tylko dziedziny praktyki i kultury, pewne ich zestawy waloryzować pozytywnie, inne negatywnie, może wreszcie w ten sposób „ogarniać” całokształt dziedzin kultury, odpowiednio dalej różnicując swoje waloryzacje.

Kryterium funkcjonalne zakwalifikowania danego zespołu przekonań do ich filozoficznej, świeckiej odmiany — byłoby więc takie: bez względu na treść oraz zakres tych przekonań, a więc — niezależnie już od tego, jaki typ zjawisk światopoglądowych one uwzględniają (jakich dziedzin praktyki i kultury dotyczą) — obejmują one sądy wyraźnie lub *implicite* normatywne, ale tylko takie, które wyznaczają wartości światopoglądowe

³ W. Kot: *Miejsce filozofii w kulturze*. „Edukacja Polityczna” 1985, vol. 6—7.

(pozamagiczne i pozareligijne, co nie znaczy zawsze: antyreligijne) oraz sądy kojarzące odpowiednio te wartości z „życiem” (w jego uchwytnych praktycznie realizacjach). Normatywne i dyrektywne sądy światopoglądu filozoficznego niezależne są — w pewnej, historycznie rosnącej mierze od teologii (religii), co stanowi o gatunkowej różnicy między filozofią a teologią. W tym to zresztą kontekście na plan pierwszy wysuwa się światopoglądowo-waloryzująca funkcja filozoficzna zespołów przekonań, a więc i konkurencyjność filozofii względem religii (teologii); problem stosunku filozofii do magii pomijam — rola tej ostatniej jest na tyle marginesowa w naszym kręgu kulturowym, że nie muszę jej tutaj uwzględniać. Od ponad trzystu lat wzrasta natomiast ranga relacji filozofii do nauki, a więc pełnienia przez poszczególne (niektóre zresztą tylko) orientacje — obok funkcji czysto światopoglądowych — także funkcji praktyczno-poznawczych. W nielicznych przypadkach funkcja ta pełniona jest nawet ze znacznym nasileniem, jednakże nigdy nie uzyskuje ona wyłączności. To właśnie odróżnia filozofię od nauki czy od potocznego doświadczenia. Często zestawia się także filozofię i sztukę; otóż filozofia swoją główną funkcję (światopoglądowo-waloryzacyjną) pełni — i mogą tu występować różnice w stopniu jej nasilenia — w sposób dyskursywny, tzn. w ramach werbalizacji słownej, sztuka — waloryzuje światopoglądowo (i korzystając w tym względzie z magii, religii i filozofii) —• posługuje się wyłącznie przedstawieniami artystycznymi. Pozostałe powiązania funkcjonalne między filozofią a poszczególnymi dziedzinami praktyki i kultury pomijam (nie odbiegają one w zasadzie od zaznaczonych powyżej).

Kryterium genetyczne, jakie winno być uwzględniane przy rozpoznawaniu jakiegoś światopoglądu jako świeckiego (filozoficznego) — ma już mniejsze znaczenie poznawcze, a więc i typologiczne. Można pokazać bowiem, iż z tego — że jakiś aktualnie uprawiany, pełny bądź częściowy system światopoglądowo-filozoficzny nawiązuje do określonej tradycji orientacji ongiś nawet wysoce funkcjonalnych (szeroko więc akceptowanych i — zwłaszcza — respektowanych, praktykowanych na co dzień), że korzysta z „materiału myślowego” (F. Engels) określonej filozofii (ale także religii czy magii) przeszłości — nie wynika, że spełnia aktualnie wyżej zarysowane funkcje. Nie tylko zmienia się kulturowy kontekst, w jakim filozofia pełni swe funkcje regulacyjne, ale zmienia się także i różnicuje historyczna postać owych funkcji.

Funkcjonalno-genetyczna typologia stanowisk filozoficznych — wyróżniająca więc tylko orientacje świeckie (pozamagiczne i pozareligijne), prowadzi do następujących efektów: uzyskujemy bądź podział genetyczny, bądź podział funkcjonalny, bądź wreszcie podział „mieszany” — stosowany zwykle dla rozpoznawania dalszych podziałów wewnątrz konkretnych nurtów (jak właśnie w odniesieniu do filozofii marksistowskiej w

Polsce współczesnej). W tym ostatnim przypadku — jeden podział można podporządkować drugiemu, zależnie od tego, co stanowi główny przedmiot dociekań: aktualna rola orientacji czy jej formuły wcześniejsze. Typologię funkcjonalną — jak zobaczymy — uznać można za istotniejszą.

Przyjmując kryterium genetyczne, zatem — rodzaj „materiału myślowego”, do jakiego nawiązuje dana filozoficzna orientacja światopoglądowa — można wyróżnić:

1. Stanowiska „korzystające” z treści magiczno-religijnych — choć już zawsze w sposób świecki, jak to wcześniej zaznaczyłem.

2. Stanowiska bazujące na ujęciach spekulatywno-„metafizycznych” — i w tym sensie: przednaukowych (do XVII w. wiedza naukowa nie występowała w obszarze świadomości społecznej i trudno dziwić się filozofom, że przesłanki dla swoich konstrukcji ontologicznych i gnoseologicznych czerpali ze sfery wyspekulowanych wyobrażeń, z obszaru semantyki światopoglądowej) oraz pozanaukowych. To ostatnie dotyczy już sytuacji, kiedy wprawdzie naukowy obraz świata pojawił się i podlega historycznej ewolucji, niemniej filozofowie tradycyjni (właśnie!) „nie przyjmują tego do wiadomości” i preferują procedury spekulatywno-kontemplacyjne (i jest tak często również współcześnie).

3. Stanowiska uwzględniające wyniki badań naukowych i odpowiednie normy teorii poznania naukowego — i są to ujęcia uprawiane jako światopogląd naukowy czy też światopogląd nauki (i nie jest to bynajmniej to samo).

Zgodnie z charakterem wszelkiej typologii — wymienione wyżej rodzaje stanowisk to „czyste” typy; orientacje filozoficzne, które dokładnie w opisany sposób nawiązują do wybranej przez siebie tradycji — są czymś w praktyce spotykanym wyjątkowo. Szczególnie częste są „przepływy” między stanowiskami 2 i 3; np. korzystanie z naukowego obrazu świata i procedur poznania naukowego — może łączyć się z kultywowaniem prastarych procedur spekulacji pojęciowej, może też być odwrotnie — kiedy to orientacja „z założenia” spekulatywna — inkrustuje swoje przekazy wiedzą naukową i różnorodnymi technikami nauk matematyczno-przyrodniczych.

Typologia oparta na kryterium funkcjonalnym, jest — w świetle wcześniej poczynionych uwag — ■ poznawczo istotniejsza. Zwykle dzieje się tak, że „nacisk” tradycji zostaje — prędzej czy później, zwykle prędzej — podporządkowany zapotrzebowaniom funkcjonalnym. W przypadku światopoglądu filozoficznego — dochodzi do funkcjonalnego podporządkowania tradycji zakresowi i rodzajowi waloryzacji (świeckiej) poszczególnych dziedzin czy aspektów praktyki (kultury) danego czasu i miejsca. Wchodzi tu zatem w grę:

1. Filozofia waloryzująca światopoglądowo globalnie, a więc — do-

tycząca w tym względzie ogółu typów praktyki społecznej i właściwych im dziedzin kultury, prowadząca do kształtowania się niejako „pełnych” filozoficznych systemów światopoglądowych.

2. Waloryzacja fragmentaryczna, uwzględniająca określoną dziedzinę życia społecznego czy też pewną jego sferę, obejmującą swą waloryzacją kilka typów praktyki społecznej, kilka dziedzin kultury, a nawet tylko jedną z dziedzin kultury (jeden typ praktyki społecznej).

W odniesieniu zwłaszcza do pierwszego przypadku — waloryzacji globalnej całokształtu typów praktyki społecznej i dziedzin kultury danego „miejsca i czasu” — można wyróżniać dalsze odmiany pełnienia funkcji (właśnie waloryzacyjnej), przy których możliwe jest rozpoznanie, jaki rodzaj (świeckich) wartości nadrzędnych dana orientacja filozoficzna wysuwa i jak je łączy (i z jakimi) wartościami podrzędnymi. Można także rozpoznawać, co dana orientacja filozoficzna waloryzuje i czym, tj. jakimi wartościami „ostatecznymi” uzupełnia inne wartości.

W oparciu o powyższe typologie można, jak sędzę, uzyskać nie tylko podziały orientacji filozoficznych poszczególnych epok i kręgów kulturowych, ale także wykryć zróżnicowania wewnątrz większych nurtów myślowych (np. podział na „szkoły filozoficzne” we współczesnym marksizmie polskim).

II. SPOŁECZNO-HISTORYCZNE KONTEKSTY FORMOWANIA SIĘ WSPÓŁCZESNEGO NURTU FILOZOFII MARKSISTOWSKIEJ

Filozoficzne stanowisko marksizmu formowało się kilkadziesiąt lat i swoją pierwszą jednolitą wykładnię uzyskało głównie w latach trzydziestych — pięćdziesiątych XX wieku. Nie dokonano dotąd — właśnie marksistowskiego, tj. respektującego reguły Marksowskiego materializmu historycznego — ujęcia dziejów formowania się światopoglądu filozoficznego marksizmu. Stało się tak zapewne i dlatego, że z pozycji zwolenników jednolitej wykładni filozofii marksistowskiej — jakiekolwiek jej odmiany wewnętrzne, „lokalne”, nie mówiąc już o ujęciach niejako „zewnętrznych”, dystansujących się od postaci skonwencjonalizowanej — określane były bezwzględnie jako „rewizjonistyczne” i eksmitowane poza obręb nurtu. To zresztą podejście do zjawiska „polifonii” filozofii marksistowskiej zdaje się posiadać nadal przewagę w wielu kręgach filozoficznych marksizmu, prowadząc skądinąd do tego, iż rzecznicy pewnych nawet niekonwencjonalnych ujęć z tego zakresu, wyrażając praktycznie swoją odrębność w wielu kwestiach dla tej filozofii zasadniczych — głośno protestują, jeżeli przyznaje się im status rzeczników wyróżniającej się nie tylko odrębną problematyką, ale także ujęciem (funkcji i genezy) — „szkoły filozoficznej”.

W każdym razie — jako doktryna intelektualna lewicy socjalistycznej i rewolucyjnego ruchu robotniczego — filozofia marksistowska używała w drugiej połowie XX wieku ogromny zasięg i jest aktualnie uprawiana we wszystkich znaczących ośrodkach myśli humanistycznej świata⁴. Niezależnie też, czy się to wielu rzecznikom jednolitej wykładni filozofii marksistowskiej podoba — zarówno wewnątrz tego skonwencjonalizowanego dydaktycznie ujęcia jednolitego, jak i obok niego — uformowało się i funkcjonuje kilkanaście „szkół filozoficznych” marksizmu. Tak, więc zjawisko określane skądinąd — jak to już zaznaczałem — mianem „polifonii” tej filozofii, i w tym sensie przyjmowane jako „normalne” (wszelkie znaczące historycznie nurty myślowe nieuchronnie różnicują się), uznawane jest ponadto za wyraz szczególnej żywotności i ekspansywności tego nurtu intelektualnego we współczesnej kulturze umysłowej. Uznaje się zatem, że nurt marksizmu filozoficznego — i pominię tu (frapującą poznawczo skądinąd) kwestię jednorodności ideologii socjalistycznej — charakteryzuje twórcza „wielogłosowość”, tworząca pewną całość jednocześnie brzmiących, wyróżniających się i względnie samodzielnych jednak myślowo — wątków intelektualnych.

W zgodzie więc z powyższą opinią, zdobywającą zresztą uznanie wśród polskich filozofów-marksistów, filozoficzna orientacja marksizmu współczesnego (przynajmniej w Polsce) stanowi zespół stanowisk, które genetycznie i funkcjonalnie „mieszczą się” jednak w jednym nurcie. Pokrewieństwo genetyczne, wspólnota „pochodzenia” wyraża się w tym, że wszystkie aktualne „szkoły filozoficzne” marksizmu (polskiego) nawiązują do tych czy innych wątków klasycznych Marksowskich, Engelsowskich i Leninowskich, rozwijają je — niekiedy selektywnie — i uzupełniają bardziej aktualnymi waloryzacjami światopoglądowymi. Funkcjonalne powiązanie filozoficznych ujęć marksizmu wyraża się głównie w tym, że wszystkie one — w różnym stopniu i zakresie — uwzględniają konstytutywne dla rewolucyjnego ruchu robotniczego (działającego przecież praktycznie we wszystkich aktualnych kontekstach społecznych) zapotrzebowania na waloryzowanie bądź całokształtu, socjalistycznej zwłaszcza (realizowanej w wielu odmianach historycznych i lokalnych, narodowych) praktyki społecznej, bądź też na waloryzowanie poszczególnych jej typów i odmian historycznych oraz lokalnych.

Szczegółowsza charakterystyka formowania się filozofii marksistowskiej w ciągu XX wieku (wraz z jej kontekstami społeczno-historycznymi) — aż do lat osiemdziesiątych, przekracza oczywiście możliwości niniejszego opracowania. Chcąc jednak ukazać ogólne rysy filozoficznego

⁴ *Sovremennaja marksistsko-leninskaja filosofia v zarubeżnych stranach*. Moskwa 1984.

stanowiska marksizmu w jego aktualnej fazie rozwojowej, rysy wspólne wszystkim jego „polifonicznym” wątkom „szkolnym” — podam zarówno te funkcje, które — w tym czy innym zakresie i stopniu — spełniają wszystkie ujęcia tego nurtu, jak i główne jego odmiany — w postaci właśnie „szkół filozoficznych”, zaznaczających się aktualnie w obszarze intelektualnym Polski. Niezmiernie ogólnikowo więc pojawi się sprawa formowania się danej „szkoły” i kontekstów społeczno-historycznych, bez których marksistowska właśnie analiza naszego zjawiska „polifonizacji” filozofii marksistowskiej nie może być — wykonana w pełnej postaci — skutecznie zrealizowana.

Jak więc powiedziano, orientacja filozoficzna, a właściwie cały ich nurt — nawiązująca (nawiązujący), genetycznie i funkcjonalnie — do Marksa, Engelsa, Lenina i wielu ich następców i kontynuatorów — rozrosła się w drugiej (zwłaszcza) połowie XX wieku, tworząc szereg ujęć i wykładni, zachowujących wszelako pewne centralne, wyjściowe i aktualne — wartościowania. Należą do nich w szczególności:

1. Przekonanie, iż obiektywne prawa funkcjonowania i rozwoju całokształtu praktyki społecznej — aktualizują się w kontekście świadomego, racjonalnego, ukierunkowanego udziału ludzi, grup społecznych (zwłaszcza klas) w poszczególnych typach tejże praktyki. Przeto też — naczelnym zadaniem światopoglądu filozoficznego, ukształtowanego na bazie teorii materializmu historycznego — a więc: światopoglądu materialistyczno-historycznego i dialektycznego — nie tylko wyjaśniającego życie społeczne i jego historyczną zmiennność, ale nakazującego zmieniać je w kierunku społeczeństwa bezklasowego — jest stymulować, regulować aktywność ludzi w tym zakresie. Idzie tu więc o to, ażeby — w ramach marksistowskiej motywacji do działania prospołecznego, włączyć jednostki (w skali masowej) do walki z wyzyskiem wszelkiej pracy ludzkiej, do przygotowywania i przeprowadzania rewolucji antysocjalistycznych oraz — co szczególnie ważne — do budowania ustroju socjalistycznego. Teoria materializmu historycznego („właściwie”, a więc — merytorycznie właśnie wykorzystywana) gwarantuje niejako, że działanie ludzi, uwzględniające prawidłowości rozwojowe, ustalone przez tę teorię, będzie nieutopijne, a zatem — „historycznie słuszne” (F. Engels). Włączanie (dialektyczne) jednostek do — ukierunkowanego w pewien sposób — procesu społeczno-historycznego, włączanie poprzez dostarczanie im określonych motywacji światopoglądowych — to w istocie ideologiczna funkcja tego światopoglądu filozoficznego.

2. Przekonanie, iż wyróżnionym typem praktyki społecznej, wyróżnionym ze względu na rosnący stale jego udział w całokształcie dziedzin życia społecznego — jest działalność naukowo-badawcza i regulująca ją kulturowo świadomość metodologiczna. Istotnym więc zadaniem światopo-

głędu filozoficznego marksizmu, jego funkcją naukotwórczą w tym, jest stymulowanie, regulowanie uprawiania nauki i jej rozwoju, a w szczególności — „pobudzanie” przechodzenia jej poszczególnych dyscyplin i ich grup na wyższe, teoretycznie zaawansowane stadia rozwojowe. W efekcie — wyróżnionym obszarem refleksji światopoglądowej jest dla tej filozofii „proponowanie” nauce, zgodnych z jej zapotrzebowaniami — programów poznawczych i metodologicznych. Z naukotwórczą funkcją filozofii marksistowskiej wiąże się, co tak usilnie podkreślali klasycy — stałe korygowanie naukowego obrazu świata, odpowiednio do narastających i korygujących poprzednie (historyczne) ujęcia — ustaleń badawczych dyscyplin teoretycznie zaawansowanych.

3. Przekonanie, iż wszelkie pozamarksistowskie orientacje światopoglądowe (jak zresztą i sam marksizm) stanowią efekt rozwoju historycznego, są akceptowane i respektowane ze względu na właściwe im (w tym sensie — „zewnętrzne”, społeczno-historyczne) uwarunkowania genetyczne i (zwłaszcza) funkcjonalne: nawiązują do pewnej tradycji oraz stanowią odpowiedź na aktualne zapotrzebowania aksjologiczne (na określone koncepcje „sensu życia”). Światopoglądy — magiczne, religijne i świeckie — stanowią przeto historycznie niezbędne regulatory uczestniczenia jednostek w tych czy innych dziedzinach praktyki i kultury. „Rozumiejąca” — dzięki odwoływaniu się do ustaleń materializmu historycznego — genezę i funkcję poszczególnych światopoglądów filozofia marksistowska, nie dokonuje zatem ich krytyki bezpośrednio, odrzucając treść tych orientacji (choćaby dlatego, że nie są one marksistowskie), ale przewycięża je krytycznie, wyjaśniając w szczególności fakt, iż znajdują one zwolenników, zaspokajają określone potrzeby społeczne ludzi. W tym kontekście przyjmuje się tezę, iż można w szczególności „odzyskiwać” dla marksizmu wartościowania, wyrażające ogólnospołeczne problemy życia społecznego, proponując rozwiązania bardziej efektywne rozwojowo w tym względzie. Dodajmy, że zwolennicy pełnienia przez filozofię marksistowską tak naszkicowanej jej funkcji krytycznej — autorefleksyjnie kierują pod własnym adresem pytania, dotyczące aktualnej kondycji swego stanowiska, a zwłaszcza czynników hamujących jej dalszą — rozwojowo wymaganą obiektywnie — ekspansję w sferze świadomości społeczeństwa polskiego (w szczególności).

Wróćmy teraz pokrótce do poruszanej wcześniej kwestii „polifonicznego”, „szkolnego” zróżnicowania nurtu filozofii marksistowskiej (drugiej połowy XX w.).

Przed wszystkim — po XX Zjeździe KPZR — ujawniło się w środowiskach filozofów marksistowskich, iż przy precyzowaniu (poczynając od lat trzydziestych, po „rozstrzygnięciu” zwłaszcza wielkiego sporu filozofów radzieckich — mechanicystów i dialektyków) kwestii przedmiotu i za-

dań filozofii specyficznie marksistowskiej, nawiązującej do Marksa, Engelsa i Lenina, wchodzi w grę co najmniej dwa wątki główne. Pierwszym z nich był wątek materialistyczno-przyrodniczy, nawiązujący do materialistów oświeceniowych, traktujący przyrodoznawstwo jako bazę uogólnień uniwersalnych, znajdujących swe szczególne zastosowanie w opisie i wyjaśnianiu zjawisk życia społecznego i jego historii. Wątek ten, co łatwo daje się stwierdzić, szczególnie chętnie asymilował się z poszczególnymi odmianami pozytywnymi (klasycznego i późniejszych, bardziej wyrafinowanych jego odmian) — traktującymi, jak powszechnie wiadomo, życie społeczne jako szczególny przypadek spełniania się powszechnych praw przyrody.

Drugim zaś wątkiem swoistym marksistowskiej filozofii — miała być określona antropologia filozoficzna, „filozofia człowieka” czy też „humanizm socjalistyczny” (i był to wątek późniejszy, wysunięty pod koniec lat pięćdziesiątych). Chodziło tu o refleksję, nawiązującą w szczególności do wczesnych prac klasyków marksizmu, ogłoszonych drukiem dopiero w latach trzydziestych naszego wieku, korzystającą nadto z zasobów konceptualnych poszczególnych stanowisk egzystencjalizmu, personalizmu i — ostatnio — hermeneutyki, czy — ogólniej — filozofii antynaturalistycznej (i antyscjentystycznej).

Jakkolwiek więc — w intencji zwłaszcza Marksa, wypowiedzianej zresztą wprost — powstanie teorii naukowej społeczeństwa i jego rozwoju, tj. materializmu historycznego — oznaczało definitywny (dla marksistów) „koniec filozofii” w starym, „metafizycznym”, spekulatywnym stylu i potrzebę budowania — potrzebę nieustannie ponawianą — światopoglądu naukowego, i to na gruncie, ale nie zamiast — zaawansowanych teoretycznie nauk przyrodniczych i humanistycznych, w tym — światopoglądu filozoficznego, zawierającego ideologię socjalistyczną — to przecież, pod wpływem różnych potrzeb „doraźnych”, powtarzających zapotrzebowania na orientacje pozamarksistowskie — wielu marksistów XX wieku poszło inną drogą.

Konstruowanie jednolitej wykładni filozofii marksistowskiej dokonywało się generalnie przez łączenie wspomnianych dwóch wątków, które jednak początkowo były rozważane oddzielnie. Wchodziło mianowicie w grę bądź konstruowanie uniwersalnej filozofii nauk przyrodniczych, „rzutowanej” (ekstrapolowanej) następnie na sferę kultury i historii, bądź filozofii humanistyki, uprawianej zwykle w tradycyjnym jeszcze, XIX-wiecznym stylu, koncentrującej zatem swoją uwagę na sferze podmiotowo-praktycznej, a zwłaszcza — na życiu politycznym i kwestiach klasowo-moralnych (skądinąd bardzo istotnych), a niewielkim zaś stopniu na zagadnieniach metodologicznych badań w humanistyce. Wymaga wyjaśnienia — właśnie w oparciu o ustalenia materializmu historycznego — dla-

czego wyjściowa postać filozofii marksistowskiej, jej wykładnia zasadnicza (wyrażona nie tylko programowo, ale obecna *implicite* w krytyczno-ekonomicznych pracach Marksa) — „przesłonięta” została w ciągu XX wieku przez ujęcia, które połączyły się przed czterdziestu laty w wykładnię podręcznikowo jednolitą. Wyjaśnienie to jest ponadto, jak sędzę (i dawałem już temu wyraz w niniejszym szkicu) — niepomijalnym warunkiem rozwoju i ekspansji filozofii marksistowskiej (także w jej wykonaniu akademicko-dydaktycznym). Przyjdzie pewnie na razie na to jeszcze poczekać, chociaż oby nie trwało to zbyt długo; orientacje konkurencyjne, o wiele „gorzej” uposażone w oryginalne wątki humanistyczne, ale pozbawione wewnętrznych hamulców w eksponowaniu tego, czym dysponują — zdobywają zwolenników i tam, gdzie występuje niejako „naturalna” baza społeczna dla marksizmu (i myślę tu przede wszystkim o uczonych i studentach, dla których tradycyjna wykładnia jednolita filozofii marksistowskiej nie jest godną uwagi alternatywą światopoglądową).

Pomijając jednak dalsze rozważania wokół dominującej do dziś jednolitej wykładni filozofii marksistowskiej, zauważyć jeszcze warto, że posiada ona wiele wykonań autorskich. Biorą się one stąd, że wskazane powyżej dwa wątki główne łączone są w jedną całość w różnych proporcjach, a nadto uzupełnia się je zwykle — zależnie od upodobań autorów — elementami, zaczerpniętymi z aktualnych orientacji filozofii pozamarksistowskiej. Rekonstrukcja owych autorskich odmian jednolitej, wysoce skonwencjonalizowanej wykładni filozofii marksistowskiej, to również doniosłe zadanie dla historyka filozofii marksistowskiej, tym bardziej, że niektóre z nich legitymują się bardzo wysokim poziomem intelektualnym.

Wyodrębnienie jednak naszych „szkół filozoficznych” marksizmu, respektujące w szczególności determinację funkcjonalno-genetyczną (wpływ tradycji i aktualnych zapotrzebowań światopoglądowych) — może być wykonane ze względu na ich usytuowanie w stosunku do wyjściowej, źródłowej wykładni Marksowskiej. Zauważmy jeszcze w tym miejscu, że uzyskane w ten sposób rozróżnienie „szkół filozoficznych” marksizmu (w Polsce przede wszystkim), włączające — rzecz jasna — także ową linię źródłową („torującą” sobie drogę w różnorodnych pracach marksistowskich z dużym trudem), nie wyklucza innych podziałów, zwłaszcza zaś tych, które dotyczą wszelkich współczesnych kierunków filozoficznych i obejmują także marksizm. Np. w upowszechniającym się aktualnie podziale filozofii awangardowej (ściśle „współczesnej”) na scjentyzm i antyscjentyzm — poszczególne „szkoły filozoficzne” marksizmu mogą być kwalifikowane w którymś z członów tej typologii, można jednak wskazać takie ujęcia, które niejako „przekraczają” ów podział (i należą do nich właśnie te „szkoły” — jak np. kulturowa — które usiłują aktualnie kontynuować

wykładnię wyjściową marksizmu filozoficznego). Zatem: poszczególne „szkoły” podlegają kwalifikacjom, lokującym je np. w nurcie filozofii nauki (w scjentyzmie), bowiem i filozofia marksistowska — w jednej ze swych funkcji (jak je charakteryzowałem wcześniej) — „zajmuje się” naukotwórczo praktyką badawczą i kulturą metodologiczną. Poszczególne więc „szkoły” mogą być ujmowane w nurcie filozofii nauki, z tym — iż ich pozycja w tym członie typologii może też być różna i będzie to zależało od tego, jak — w jakim zakresie i w jaki sposób — pełni ona względem nauki (jej dyscyplin, grup, dziedzin, odmian rozwojowych) wspomnianą funkcję naukowo-twórczą.

Natomiast określone inne ujęcia „szkolne” filozofii marksistowskiej chętnie nawiązują do poszczególnych odmian filozofii antyscjentystycznej (egzystencjalizm, hermeneutyka), można je więc rozpatrywać w kontekście orientacji, tworzących ciąg historycznie wykonstruowanych odmian tej linii filozoficznej — z zachowaniem ich marksistowskiego rodowodu. Odnotowawszy taką możliwość, nie będę już dalej jej uwzględniać (choć wiąże się to z kwestią, rozpatrywaną szereg razy w przeszłości, powiązań marksizmu — genetycznych i funkcjonalnych — z „całą” filozofią, problem kontynuacji i „zerwania” w stosunku do jej Hegłowskiej chociażby tradycji itd.).

Mając na uwadze powyższe spostrzeżenia i przesądzenia, mogę wyróżnić następujące grupy „szkół filozoficznych” marksizmu w Polsce (kwestia — jak jest „na świecie” — wymaga odrębnych analiz):

1. Ujęcia, bazujące na materializmie historycznym.
2. Ujęcia, wychodzące od filozofii przyrody czy filozofii nauk przyrodniczych, ujmujące materializm historyczny jako konkretyzację („zastosowanie”) uogólnień przyrodniczych do historii i praktyki społecznej.
3. Ujęcia, nawiązujące do Marksowskiej refleksji nad człowiekiem (nad kulturą).
4. Ujęcia, włączające — z reguły wprost — do marksizmu wyróżnione wartościowania, stanowiące wyjściowo „własność” poszczególnych orientacji pozamarksistowskich.

„Polifoniczny” charakter nurtu współczesnej filozofii marksistowskiej bierze się więc stąd (uwzględniając dużą w marksizmie „siłę” determinacji genetycznej), że wszystkie składające się nań „szkoły intelektualne” nawiązują do tych czy innych, zasobnych zresztą bardzo, wątków Marksowskiej, Engelsowskiej i Leninowskiej tradycji. Rzecznicy tych szkół — stają w większości przypadków generalnie wprost na pozycjach ideologii rewolucyjnego socjalizmu i komunizmu — toczą niemniej spór między sobą o to (pod stałym naciskiem „nieżyczliwej” krytyki orientacji pozamarksistowskich), którą z uprawianych aktualnie wykładni tego dzie-

dzictwa — uznać można i należy za najlepiej spełniającą wymogi istotnej dla materializmu historycznego (jedynej jego) normy „słuszności historycznej”. I idzie tu już o wskazanie takiej racji funkcjonalnej, ze względu na którą można określić, jakie to „szkoły filozoficzne” marksizmu lepiej ewentualnie niż inne — odpowiadają na zapotrzebowanie światopoglądowo-świeckie, wysuwane przez życie społeczne pod adresem właśnie marksistowskiej filozofii. Rozpoznanie tych zapotrzebowań i podjęcie ich spełnienia — to kolejny, doniosły problem, wobec którego stoją owe „szkoły”; wysunąć można też pytanie, które z nich — jak i w jakim zakresie — zdolne są wręcz efektywnie tego dokonać, które zaś popadły w takie wewnętrzne blokady (zwane też metaforycznie „dogmatycznym skostnieniem”), iż mogą już tylko „przetrawiać” wybraną tradycję, niewrażliwe na bardziej aktualne problemy praktyki społecznej i kultury.

III. POLSKIE EGZEMPLIFIKACJE NIEKTÓRYCH „SZKÓŁ FILOZOFICZNYCH” DWUDZESTOWIECZNEGO MARKSIZMU

„Szkoly” marksizmu filozoficznego, bazujące na materializmie historycznym. „Materialistyczne pojmowanie dziejów” Marksa, teoria — określana później jako materializm historyczny, czy: ogólna teoria społeczeństwa i jego rozwoju — nie jest (zwłaszcza w przekonaniu rzeczników ujęcia kulturowego) orientacją filozoficzną, jakkolwiek i za taką uchodzi dla tych marksistów, którzy nie są skłonni odróżniać światopoglądu od nauki. Zależnie więc od tego, jak określa się stosunek filozofii (marksistowskiej) do nauki, tj. do — przede wszystkim — teorii rozwoju społecznego, niezależnie już od jej wielorakich interpretacji czy rekonstrukcji, wyróżnić można „szkoły filozoficzne”, które bazują — konstruując odnośny światopogląd filozoficzny marksizmu — na nauce.

Wskazać można — przykładowo — następujące ujęcia z tego zakresu:

„Szkola” teoretyczno-„praktycystyczna”. Największy rozgłos temu stanowisku, wyrażającemu się najpierw formułą: marksizm jako „teoria praktyki naukowej” (wsparta na materializmie historycznym), a później — formułą: „marksizm jako teoria walki klas w teorii” — nadał L. A l t h u s s e r. Pewnymi interpretatorami tej tendencji są, jak mierniam, tak wybitni intelektualiści, jak socjolog St. Kozyr-Kowalski i filozof J. Ł a d o s z, którzy filozofię marksistowską ujmują jako zarazem ideologię i metodologię — wyrażającą się w materializmie historycznym.

„Szkola” humanistyczno-praktycystyczna”. Marksizm jako filozofia, rozumiana jest w tym ujęciu w sensie „teorii praktyki rewolucyjnej”, wyrażającej się i urzeczywistniającej — w świadomej sobie praktyce rewo-

lucyjnej proletariatu i jego partii („zbiorowy intelektualista”), poprzez świadomie realizowaną Historię. Ujęcie to zapoczątkowali — w latach dwudziestych i trzydziestych — A. Gramsci i G. L u k a c s, dwaj marksiści zorientowani antynaturalistycznie i antyscjentystycznie (w sensie tradycyjnym). Aktualnie w Polsce najdobitniej nawiązują, jak się wydaje, do głównych idei marksizmu Gramsciańsko-Lukácsowskiego — między innymi — M. J. S i e m e k, S t. R a i n k o, J. S y s k i.

„Szkola” kulturowa. Marksizm jest w tym ujęciu prezentowany jako taka całość ideowo-teoretyczna, którą konstytuują elementy niejednorodne. Jest on bowiem zarazem: teorią rozwoju społecznego, uwzględniającą — neglizowany przez Marksa i wielu jego następców — czynnik kulturowy, oraz — w pewien sposób z nią powiązany — światopoglądem, w ramach którego szczególnie eksponowane miejsce zajmują wartościowania ideologii socjalistycznej.

Tak pojęta — względem teorii materializmu historycznego — filozofia marksistowska, daje się określić swoiście — za Marksem — jako „dialektyka materialistyczno-historyczna”, tj. filozofia rozpoznająca i waloryzująca — historycznie wymagany — rozwój całokształtu dziedzin praktyki społecznej, a w tym — w szczególności — rozwój praktyki naukowej. Jest to skądinąd, w przekonaniu jej rzeczników, uwzględniająca osiągnięcia współczesnego myślenia w filozofii — kontynuacja zasadniczego, wyjściowego ujęcia filozoficznego marksizmu, uznająca w całej rozciągłości — za Marksem — „koniec filozofii” jako „metafizycznej” spekulacji.

Filozofia dialektyki materialistyczno-historycznej, filozofia praktyki społecznej, a zatem — filozofia całokształtu kultury w jej historycznym rozwoju — obejmuje, jak się rzekło, elementy dwojakiego rodzaju:

1. Opisowo-teoretyczne „założenia uogólniające” materializmu historycznego i humanistyki pretendującej do poziomu teoretycznego, a w tym: społeczno-regulacyjnej teorii kultury oraz teorii poznania naukowego, określanej — specyfikująco — mianem „epistemologii historycznej”. Te dwie ostatnie „podteorie” materializmu historycznego i opartej na nim humanistyki teoretycznie zaawansowanej — wchodzą ze sobą w rodzaj „sprzężenia zwrotnego”, a przy tym — epistemologia historyczna dostarcza opisowych treści dialektyce materialistyczno-historycznej, będącej także metodologią wszelkiej nauki, zakładającej materializm historyczny.

2. Wartościowania ideologii socjalistycznej, wyrażającej się w normach, ustanawiających jako wartości to wszystko, co — według materializmu historycznego — stanowić ma efekt rozwoju społecznego po zniesieniu kapitalistycznego sposobu produkcji, w postaci uspołecznienia władzy ekonomicznej, politycznej i kulturowej — pod kierownictwem partii

marksistowsko-leninowskiej. Stanowisko to reprezentuje aktualnie u nas J. Kmita i jego zespół „poznafskiej” teorii i filozofii kultury⁵.

IV. „SZKOŁY” MARKSIZMU FILOZOFICZNEGO PRZYBIERAJĄCE POSTAĆ MATERIALIZMU HISTORYCZNEGO

W wykładni obecnie charakteryzowanej — materializm historyczny jest ujmowany jako specyficznie wyróżniona część filozofii, mianowicie — ma być zastosowaniem prawidłowości uniwersalnych, determinujących przyrodę i myślenie — do wyjaśniania zjawisk społeczno-historycznych. Stanowisko to przeciwstawiane jest poprzednim koncepcjom, a zwłaszcza ujęciu kulturowemu, bowiem przypisują one świadomości charakterystyki społeczno-historyczne i (zwykle) ponadindywidualne, tj. traktują świadomość społeczną jako „punkt krystalizacji” klasowo-historycznej — ogółu konkretnych przekonań indywidualnych. Konkretnych treści świadomości pojedynczych ludzi ujęcie materialistyczno-historyczne nie tłumaczy — w przeciwieństwie do stanowisk „przyrodznawczych”, które świadomość ujmują jako „wytwór” czy funkcję najwyższej zorganizowanej materii (mózgu) i stąd czynią ją własnością psychofizjologicznego „odbijania” przez jednostkę zastanych przez nią warunków (naocznie uchwytnych) bytu społecznego. Ujęcia materialistyczno-historyczne, co warto w tym miejscu zauważyć, rezygnują programowo z operowania pojęciem — „samej w sobie” — „rzeczywistości obiektywnej”, na rzecz wyróżniania — ewoluujących historycznie, gospodarczo-społecznych (w tym — technologicznych) — układów warunków obiektywnych praktyki, stanowiących zresztą efekt jej fazy poprzedniej.

Stanowiska marksistowskiej filozofii nauk przyrodniczych (materializmu przyrodniczego) przyjmują natomiast — właśnie w różnych dalszych „szkolnych” i autorskich ujęciach — przekonanie o „reprodukcyjnej” tożsamości myślenia i bytu. Główny stąd wysiłek intelektualny zwolennicy tych wykładni filozofii marksistowskiej koncentrują na rozpoznaniu owej relacji „tożsamościowej” w aspekcie świadomości jednostkowej (podmiotowo-przedmiotowej), celem ukazania mechanizmów „reprodukujących”, „odwzorowujących” — dialektyczno-ontologicznie scharakteryzowany „świat” — w (indywidualnej) świadomości ludzkiej. Wskazać można — też przykładowo — następujące „szkoły” tak scharakteryzowanego marksistowskiego materializmu przyrodniczego.

„Szkola” ujęcia filozoficzno-przyrodznawczego. Koncentruje się ona

⁵ J. Kmita: *O kulturze symbolicznej*. Warszawa 1982; Idem: *Kultura i poznanie*. Warszawa 1985; *O kulturze i jej badaniu. Studia z filozofii kultury* (pod red. K. Zamiary). Warszawa 1985.

na opracowywaniu koncepcji poznawania w przyrodoznawstwie, zakładając określone ontologiczno-dialektyczne charakterystyki przyrody. Charakterystyki te „wydobywa się” tu przy tym z wyników badań przyrodniczych, traktując je zarazem jako „bazę” wszelkiej możliwej refleksji epistemologicznej, bowiem — wysuwane w tym zakresie teorie poznania naukowego — mają być pewnymi konsekwencjami uprzednio założonych ontologii. Ujęcia z tego zakresu należą do szczególnie rozpowszechnionych w środowiskach filozofów marksistowskich, stanowią też główny składnik kompozycyjny wspomnianej już tu wcześniej — jednolitej wykładni filozofii marksistowskiej.

Do najznakomitszych rzeczników polskich tej „szkoły” — jak sądzę — należą tak wybitni i zasłużeni filozofowie, jak Wł. Krajewski, Z. Augustynek, J. Such, St. Butryn, A. Synowiecki.

„Szkoła” bio-psychologizująca. Jest to rozwinięcie poprzedniego stanowiska. Zwolennicy tego ujęcia dążą — z dużym powodzeniem — do wysublimowania opisu wspomnianego tu wcześniej mechanizmu „reprodukcyjnego”. Dla realizacji tego celu nawiązują oni do osiągnięć neurofizjologii i cybernetyki oraz anglosaskiej filozofii analitycznej, a także do tzw. „nowego materializmu”, próbującego (niezależnie od marksizmu) rozwikłać — potraktowany pozakulturowo i pozahistorycznie — problem relacji: mózg i psychika. Ujęcie to, wymagające nawiązywania do bardziej myślowo zaawansowanych odmian filozofii scjentystycznej (filozofii nauki) — realizuje w Polsce szereg wybitnych filozofów, do rzędu których zaliczyłbym: A. Schaffa, Zd. Cackowskiego, M. Hempo-
lińskiego.

Zauważmy jeszcze, że ujęcie powyższe łączone jest chętnie przez jego rzeczników z refleksją humanistyczną, antropologiczną. Sądzi się tu w szczególności, że poznawanie treści i mechanizmów psychicznych jednostkowego podmiotu, a zwłaszcza — dokonane przez niego samego, prowadzi również (poza zreflektowaniem bytu, w jakim jednostka „przebywa”) do uniwersalnie doniosłych konstatacji ontologiczno-dialektycznych.

„Szkoła” instrumentalistyczna. Rzecznicy tego ujęcia — a w Polsce reprezentują ją, jak się wydaje, przynajmniej Wacław Mejbaum i Stefan Amsterdamski — rozważają teorię naukową, głównie z zakresu nauk przyrodniczych — jako efekt takiego opracowania danych empirycznych (stanowiących „odbicie” rzeczywistości „samej w sobie”), które już owym „odbiciem” nie jest, ale zależy od różnych czynników o charakterze socjologiczno-kulturowym, a przy tym wskazuje instrumentalną użyteczność względem owych czynników.

„Szkoła” dialektyczno-kategorialna. Na pierwszym miejscu stawia się tu dialektykę, traktowaną jako uniwersalna ontologia esencjalnie uhie-

rarchizowanych struktur świata i struktur myślenia o nim. „Tożsamościowanie” teorii względem świata polega tu na aproksymacyjnym przybliżaniu się poznawczym hierarchii drugiej (myślowej, kategoryjnej) — do hierarchii pierwszej, do esencjonalnej „struktury świata”, zgodnie z fundamentalnym dla tej „szkoły” założeniem — o skrajnie ontologicznie pojmowanej — tożsamości myślenia i bytu.

Na gruncie polskim stanowisko to od początku lat siedemdziesiątych propaguje i rozbudowuje L. Nowak (współzałożyciel — istniejącej w latach 1969—1973 — „poznańskiej szkoły metodologii nauk”). Do początków drugiej połowy lat siedemdziesiątych filozof ten — dokonaną przez siebie tzw. „adaptacyjną” rekonstrukcję Marksowskiego materializmu historycznego — włączał do dialektyczno-kategoryjnego ujęcia filozofii marksistowskiej, systematyzując ją w następującej kolejności „części” składowych: ontologia dialektyczno-kategoryjna, idealizacyjna teoria nauki, adaptacyjna interpretacja materializmu historycznego. Później jednak (po 1976 r.) L. Nowak wystąpił z szeregiem zastrzeżeń w stosunku do przedstawionej przez siebie interpretacji Marksowskiego o materializmu historycznego, stwierdzając w szczególności, iż akceptuje ją tylko w odniesieniu do — tak przez siebie zwanych — „formacji ekonomicznych” (antycznej, feudalnej, wczesno-kapitalistycznej).

Jako uniwersalnie stosowalną do każdej formacji — wysunął L. Nowak następnie tzw. „nie-Marksowską” koncepcję materializmu historycznego i w oparciu o nią wykazywał, że rozrost wszelkiej władzy państwowej (ogarniającej coraz to nowe dziedziny życia społecznego) — zarówno w kapitalizmie jak i w socjalizmie — powoduje „zniewalanie” ludzi i doprowadza automatycznie do „oporu ludowego”. Dodajmy, że koncepcja ta i jej zastosowania, znalazły uznanie w kręgach tzw. „fundamentalistów” lat 1980—1981.

„Szkół” marksizmu filozoficznego, nawiązujące do humanizmu K. Marksa. Wchodzi tu w grę szereg wpływowych ujęć, z których każde rozbudowuje określone wątki współczesnej refleksji antropologiczno-egzystencjalnej i hermeneutycznej — w radykalnej jednak opozycji względem ujęć naturalistycznych i technicystycznych (a zatem: psychoanalitycznych, socjo-cybernetyzujących oraz strukturalistycznych). Przykładowo tylko warto zwrócić uwagę na takie oto stanowiska „szkolne” — uprawiane zresztą w Polsce od lat z dużym powodzeniem. Także i one chętnie włączane są do jednolitej wykładni filozofii marksistowskiej.

„Szkoła” antropologiczno-praksistowska. Na ujęcie to składa się refleksja rozbudowująca poszczególne — ważne i doniosłe także i dzisiaj — wątki humanistycznych rozważań, wysuniętych skądinąd ongiś przez klasyków marksizmu. Zmierza się tu nadto, co uznaje się za specjalnie doniosłe, do odzyskania dla światopoglądu marksistowskiego szczególnie ak-

tualnych wartościowań, występujących w obszarze klasycznego antynaturalizmu niemieckiego, poststrukturalizmu i personalizmu chrześcijańskiego. Nawiązania do antysejentyistycznych refleksji w zakresie epistemologii humanistyki, zwłaszcza tak „nośnej” obecnie w hermeneutyce filozoficznej — występują tu jako drugorzędne, co ujęcie to — niestety — dosyć skutecznie dystansuje od bardziej prokulturowych orientacji filozoficznych, aktualnie — jak wiadomo — bardzo ekspansywnych. W Polsce ten właśnie wątek filozofii marksistowskiej reprezentują prace tak wybitnych myślicieli, jak B. Suchodolski, T. M. Jaroszewski i T. Płuzański.

Ujęcie „szkoły” kreacjonistycznej. Zwolennicy tej „szkoły” marksistowskiej filozofii człowieka konstruują, budzące duże zainteresowanie, koncepcje twórczego opanowania i przekształcania przez człowieka-jednostkę („homo-kreatora”) — wszelkiej rzeczywistości, głównie jednak tych jej dziedzin, które pozostają w sferze społeczno-subiektywnej regulacji takich obszarów kultury, jak moralność, sztuka, ideologia, religia i filozofia. Najbardziej energicznym propagatorem tej „szkoły” w filozofii marksistowskiej jest u nas J. Kuczyński.

Wchodzi także w grę „szkoła” eutyfroniczno-recentyvistyczna, eksponująca w szczególności wartościowania antropologiczno-cywilizacyjne, zagrożone przez żywiołowy rozwój sfery techniczno-użytkowej. Autorem szeregu rozpraw z tego zakresu jest w Polsce J. Bańka.

„Szkoły” marksizmu filozoficznego, nawiązujące — z reguły wprost — do wyróżnionych kierunków pozamarksistowskich. Wchodzą tu w rachubę pozostałe — zaznaczające się rzeczywiście — stanowiska „szkolne”, lokalizujące siebie w obrębie tradycji marksistowskiej, jakkolwiek zwykle — są to bądź ujęcia łączące w jednej koncepcji rozmaite (skądinąd filozoficznie „ważne”) wątki powyżej wyszczególnione, bądź też dokonują adaptacji — niekiedy nader samodzielnych — określonych, zwłaszcza aktualnie ekspandujących w myśli współczesnej, orientacji filozoficznych pozamarksistowskich.

Przykładowo też wskazać można na dwa tego rodzaju ujęcia, wyróżniające się w filozofii polskiej ostatnich kilkunastu lat.

„Szkoła” marksizmu odhegłowskiego. Jest to ujęcie zwane też „romantycznym”, głównie więc o nastawieniu krytyczno-literackim. Reprezentowane jest ono bodaj najwyraźniej przez Marię J a n i o n.

„Szkoła” filozoficzna marksizmu od-Ingardenowskiego. Ujęcie to intelektualnie niezmiernie wnikliwie adeptuje fenomenologiczną metodę — w jej wariacie Ingardenowskim — do opisu przedmiotów doświadczeniowych jako fizyczne. W oparciu o tę metodę konstruuje się tu — niezależnie jednak od zaawansowanej teoretycznie nauki — ontologię świata fizycz-

nego, „świata realnego”. Twórcą tej marksistowskiej „szkoły filozoficznej” jest u nas J. Lipiec.

* *

*

Kończąc niniejszy szkic, usiłujący podać typologię „szkół filozoficznych” w marksizmie współczesnej Polski, raz jeszcze podkreślam, że jest to pewna próba. Jest ona jednak o tyle zasługująca na uwagę, że nie tylko wyłuszcza przesłanki teoretyczno-metodologiczne, z jakich korzysta, ale stanowisko marksistowskie, z pozycji którego dokonuje owej typologii — włącza do niej, okazując w ten sposób pewną „samozwrotność” tego właśnie ujęcia. Niemniej to, iż wyróżnione tu kulturowe ujęcie filozofii marksistowskiej określa się jako respektujące jej wyjściowy, źródłowy wariant Marksowski — może wzbudzić różne sprzeciwy. Jeżeli jednak serio potraktować okazjonalnie w ostatnich latach ponawiane apele o przedyskutowanie przez marksistów sytuacji, jaka pojawiła się w ich nurcie — sytuacji wyraźnego podziału na rozmaite „szkoły myślenia”, to powyższa typologia i wyróżnione w niej stanowisko — nie muszą takiej dyskusji utrudniać.

WŁODZIMIERZ LORENC

WSPÓŁCZESNE MODELE FILOZOFICZNEJ SAMOWIEDZY MARKSIZMU

K. Marks i F. Engels świadomi byli potrzeby filozoficznego dopełnienia swego dzieła. Świadczą o tym Marksowskie plany napisania pracy o dialektyce, jak również sądy późnego Engelsa, który uświadomił sobie (albo też przekonało go o tym oddziaływanie doktryny) potrzebę wyjaśnienia stosunku marksizmu do poprzedzającej go filozofii. Napisana przez niego krótka rozprawa *Ludwik Feuerbach i zmierzch klasycznej filozofii niemieckiej* miała w jakimś stopniu wypełniać tę lukę i czytana była przez następne pokolenia jako wyraz pełnej samoświadomości filozoficznej marksizmu.

Nie wszystkie problemy dają się jednak wyjaśnić na jej gruncie. Dlatego też trafne wydają się wnioski wielu badaczy, wskazujące na fakt, iż marksizm jest w pewnym sensie niedokończony, tzn. nie odpowiada na pytanie, czym właściwie jest ¹, ani nie wykląda nigdzie swej wewnętrznej budowy i struktury. Spuścizna Marksa i Engelsa okazuje się czymś nie do końca gotowym².

Te ogólne obserwacje odnoszące się do marksizmu mają szczególne zastosowanie w stosunku do filozofii marksistowskiej. Ponieważ twórcy marksizmu nie pozostawili nam spójnego i całościowego wykładu swych filozoficznych poglądów, zatem skazani jesteśmy na interpretację ich filozofii opartą na rzeczywistej praktyce badawczej oraz na komentowanie nielicznych w tym względzie wypowiedzi programowych zawartych we wczesnej twórczości Marksa. W znacznym stopniu chodzi tutaj jednocześnie nie o sam wysiłek interpretacyjny, a o stworzenie tej filozofii; interpretowanie jest tu jednocześnie tworzeniem, skoro refleksja metodologiczna twórców marksizmu jest jedynie częściowa i nie rozwinięta ³.

¹ Wątek ten porusza S. Sarnowski w artykule *Czym jest marksizm* („Człowiek i Światopogląd” 1974, nr 11).

² Wspomina o tym K. Ochocki w książce *Filozofia a nauki przyrodnicze w kontrowersjach marksistowskich lat 1908—1932* (Warszawa 1970).

³ Zaznacza to S. Rainko w swej pracy *Marksizm i jego krytycy* (Warszawa 1976).

Potrzeba zbudowania filozofii marksizmu stała się w wieku XX dość żywotnie odczuwana w kręgu jego wpływów. Istotnym impulsem była tu zwycięska rewolucja socjalistyczna stwarzająca instytucjonalne warunki dla rozszerzenia tego kręgu, a zarazem zasadniczo zmieniająca sposób funkcjonowania tej filozofii. Nieodzowne stało się bowiem stworzenie pewnego kanonu interpretacyjnego umożliwiającego pozytywny wykład. Filozofia marksistowska musiała więc dookreślić swój przedmiot i wewnętrzną budowę.

Dzieje dwudziestowiecznej filozofii dostarczają nam wielu przykładów podjęcia teoretycznych prób odnalezienia filozoficznej samowiedzy marksizmu. Naszym zamiarem jest krytyczne rozważenie wypracowanych dotąd form tej samowiedzy. Pragniemy wskazać na otwartość i aktualność samego problemu.

I. SCJENTYSTYCZNA KONCEPCJA FILOZOFII MARKSISTOWSKIEJ

Stanowiskiem, które zdobyło sobie dość znaczną popularność w pierwszej połowie XX wieku i które na długo utrwaliło się jako potoczne pojmowanie filozofii marksistowskiej był scjentyzm. W interpretacji tej dziedzina filozofii pokrywa się z obszarem nauk. Filozofią są po prostu ogólne twierdzenia nauk, albo też, w interpretacji umiarkowanej, filozofia jest nauką nauk — ma ten sam co one przedmiot, lecz bada ich najbardziej ogólną stronę.

O ile ten pierwszy sposób pojmowania scjentyzmu, charakterystyczny w latach dwudziestych dla tzw. mechanicystów, został dość szybko odrzucony (wiązał się on z redukowaniem wszelkich zjawisk do procesów fizycznych i chemicznych), to drugi jego odcień zdobył sobie znacznie bardziej trwałą pozycję. Wiązało się to z faktem, iż cały spór filozoficzny w ramach marksizmu lat dwudziestych w ZSRR toczył się w zasadzie na gruncie scjentyzmu. Opozycjoni wobec mechanicystów dialektycy posługiwali się w istocie dość podobnym widzeniem przedmiotu badań filozofii. Dążyli do pewnej autonomii filozofii wobec nauki, co wiąźali z jej rolą metodologiczną i heurystyczną, lecz samą filozofię pojmowali jednocześnie jako teorię naukową posiadającą przedmiot identyczny z naukami — tzn. najogólniej rozumianą rzeczywistość materialną. Pewna autonomia filozofii, wiążąca się z uznaniem jakościowej odrębności każdego szczebla ruchu materii, nie wyprowadzała więc dialektyków poza obręb naturalizmu. Stanowisko to podtrzymane zostało również i przez J. Stalina, którego autorytet na długo związał marksizm z interpretacją scjentyistyczną.

Do charakterystycznych cech tego stanowiska zaliczyć można nacisk

kładziony na dokonania nauk przyrodniczych. Skoro bowiem rzeczywistość ujmowana jest jako przyroda, to nauki przyrodnicze mają podstawowe znaczenie dla filozofii. Przy użyciu ich pojęć daje się bowiem ująć każdy problem. Również i życie społeczne można więc potraktować jako szczególny etap rozwoju przyrody. Nie jest to, co prawda, perspektywa wystarczająca dla oddania jego specyfiki i dlatego decyduje się Stalin na wyodrębnienie materializmu historycznego, będącego teorią społeczeństwa, ale nie przeczy to nadrzędności teoretycznej pojęć i praw mówiących o przyrodzie jako całości. Dlatego też filozofią marksizmu jest tu w istocie materializm dialektyczny przedstawiający przyrodę jako całość, a w tym i przyrodniczą genezę człowieka, jego natury i bytu.

Główną słabością scjentyzmu⁴ wydaje się być niemożność powiązania jego tez z bazą teoretyczną, do której się on odwołuje. Można, co prawda, obstawać przy stosunku teorii do jej przedmiotu jako stosunku odbicia przez podmiot niezależnego odeń obiektu w celu zapanowania nad nim i przekształcenia w podległy człowiekowi świat, ale trzeba wtedy również pogodzić się z niemożnością udokumentowania swych podstawowych filozoficznych przesłanek. Filozofia jako nauka nauk, tj. nauka wypowiadająca się o tym samym przedmiocie, co nauki szczegółowe, a jednocześnie formułująca twierdzenia w sposób bardziej ogólny a zarazem normatywny, dający im pewną podstawę dla ich badań, staje się sama podstawowym problemem teoretycznym. Zagadkowe staje się mianowicie jej uprawnomocnienie.

Nie pochodzi ono przecież ze strony empirii, gdyż ta pozostaje zawsze względna i otwarta na swój dalszy przebieg. Nie jest też jakimś uogólnieniem przebiegu poznania naukowego. Takie uogólnione wykraczanie poza obręb dotychczasowego doświadczenia świata byłoby oparte jedynie na zasadzie ekstrapolacji, a więc nie miałoby żadnej mocy normatywnej. Twierdzeniom nauki nauk trzeba więc, z jednej strony, przypisać rangę prawdy absolutnej, gdyż tylko taki ich status pozwala na tworzenie teoretycznych podstaw poznania konkretnych nauk. Rolę tę pełni w interpretacji scjentyistycznej dialektyka, w której miałby się znajdować zespół ustaleń tworzących bazę aksjomatyczną, kryteria prawdy oraz dyrektywy metodologiczne obowiązujące badacza. Łączy się to, z drugiej strony, z przypisaniem sobie przez filozofa możliwości posiadania apriorycznej wiedzy na temat świata i to wiedzy uchwytyjacej samą istotę materialnej rzeczywistości. Tezom dialektyki przypisuje się bowiem znaczenie poznania istotnego, określającego najbardziej znaczące prawidło-

⁴ Stanowisko to w latach sześćdziesiątych i siedemdziesiątych poddane zostało zdecydowanej krytyce. Znaczące głosy, pośród polskich marksistów, padły tu ze strony T. M. Jaroszewskiego, R. Rudzińskiego i K. Ochockiego.

wości, zarówno pod względem teoretycznym, jak i praktycznym. Naukom pozostaje, z tego punktu widzenia, jedynie zadanie konkretyzacji tych tez w konkretnym materiale poszczególnych obszarów rzeczywistości, a więc ich zadania są drugorzędne. Te całkowicie dowolne i nie możliwe do udokumentowania tezy dyskredytują teoretyczną wartość stanowiska scjentyzycznego.

II. MŁODOLUKACSOWSKA WIZJA FILOZOFII MARKSIZMU

W tym samym mniej więcej okresie, w którym scjentyzm stał się na kilka dziesięcioleci oficjalną wykładnią filozofii marksistowskiej, stworzona została interpretacja będąca punktem wyjścia dla szeregu odmiennych stanowisk filozoficznych w marksizmie. Twórcą tej koncepcji był G. L u k a c s. Równolegle została ona też opracowana przez K. K o r s c h a, zaś w latach trzydziestych stała się poglądem stanowiącym przesłankę dla poszukiwań przedstawicieli tzw. szkoły frankfurckiej⁵.

Lukacsowska reinterpretacja metody dialektycznej ukierunkowana była na problemy społeczno-historyczne. Zmierzał on do ukazania ludzkiego społeczeństwa jako dynamicznej całości, dla wyjaśnienia której nie trzeba się odwoływać do żadnych transcendentnych sił, gdyż całość ta produkuje samą siebie. Twory społeczno-historyczne należy pojmować jako stosunki między ludźmi. Nie przeczy to obiektywności momentów całości społecznej, choć obiektywność rozumie się tu jako samoobiektywizację ludzkiego społeczeństwa na określonym etapie jego rozwoju. Marksizm jako teoria jest rekonstrukcją ludzkiego świata jako systemu dynamicznie przekształcających się form stosunków, w których rozgrywa się proces przeciwstawienia człowieka przyrodzie oraz dochodzi do przeciwstawień pomiędzy ludźmi. Prawdziwymi siłami poruszającymi historię świata są tu: walka klasowa i przekształcanie stosunków produkcji. Swoistość marksizmu polega więc — według L u k a c s a — na ciągłym widzeniu całości z punktu widzenia totalności procesu społeczno-historycznego.

Dyskusyjność lukacsowskiej propozycji rozumienia filozofii w marksizmie łączy się przede wszystkim z niedopracowaniem problematyki przyrodniczej i związanej z tym kwestii dialektyki przyrody. Uważna lektura *Historii i świadomości klasowej* nasuwa wniosek, iż zagadnień tych L u k á c s nie przemyślał w sposób precyzyjny, ani nie potraktował ich w

⁵ Problemy struktury filozofii marksistowskiej samodzielnie przemysleli „frankfurczycy” dopiero po II wojnie światowej. Ich oryginalne stanowisko zawierają prace T. Adorna i A. Schmidta.

sposób poważny⁶. Sugerował on konieczność traktowania rzeczywistości jako naszej historii, pojmowania środowiska historii jako naszego dokonania, ale w sformułowaniach tych pojęcie „rzeczywistość” zawężone zostało do obszaru ludzkiego świata. Słynna teza mówiąca, iż przyroda jest kategorią społeczną nie prowadzi jednak Lukácsa do negacji samodzielnego istnienia przyrody i błędne wydają się tu oskarżenia o idealizm w sensie ogólnie-ontologicznym⁷. Z pewnością nie docenił on ograniczeń przyrodniczych dla rozwoju społecznego. Przekonany był bowiem, że ograniczenia te znoszone są ostatecznie przez kapitalizm, ale podkreślał fakt ich istnienia we wszystkich przedkapitalistycznych formach społecznych. Sformułowanie traktujące przyrodę jako kategorię społeczną posiada więc ten sens, że społecznie uwarunkowane są nasze poglądy na temat przyrody, stosunek do niej i że nawet sam termin „przyroda” powstaje przecież w społeczeństwie. Przyroda istnieje jednak niezależnie od naszych relacji wiążących nas z jej bytem. Za Marks em mówi L u k a c s o wymianie materii pomiędzy człowiekiem a przyrodą. Widzi różnicę między historią ludzką a historią przyrody, przejawiającą się w tym, iż ta ostatnia nie jest ludzkim dokonaniem.

Uzyskana w toku tych rozważań interpretacja, stanowiąca tylko częściowo rezultat świadomego zamysłu jej autora, jest rozwiązaniem typowo dualistycznym. L u k a c s nie był przecież w stanie powiązać uznawanej przez siebie tezy mówiącej o obiektywnym istnieniu przyrody z treściami wchodzącymi w obręb totalności społeczno-historycznej. Wzajemny stosunek obu tych form bytu wykroczył bowiem poza horyzont zaproponowanej metody dialektycznej. Niejasny pozostaje zatem status wypowiedzi mówiących o przyrodzie jako stałym oparciu dla totalności. W gruncie rzeczy horyzont totalności jest przecież u Lukácsa nieprzekraczalny. Dlatego wszelkie wypowiedzi na temat przyrody trzeba rozumieć jako elementy totalności, zaś przyroda w swej roli podstawy bytu społecznego redukuje się do punktowego obszaru tkwiącego poza jej obrębem⁸. Dualizm nie jest tu więc wyraźnie widoczny. Jego objawem jest fakt niemożności oparcia ludzkiego bytu o rzeczywistość czysto przedmiotową. Dzieje się tak już z tego choćby powodu, iż wiedza na temat tej rzeczywistości nie daje się usamodzielnąć względem społeczno-historycznej totalności. Nie może więc, tym samym, być przesłanką dla pojmowania owej totalności, gdyż prowadziłoby to do błędnego koła rozumowania.

⁶ Pośród polskich badaczy wskazał na to K. Ś l ę c z k a w *Dialektyce procesu rewolucji. W sporze o „Geschichte und Klassenbewusstsein”* (Katowice 1978).

⁷ Podkreśla to K. Ś l ę c z k a w cytowanej pracy.

⁸ O przyrodzie daje się przecież powiedzieć jedynie to, że istnieje na sposób niezależny od społeczeństwa. Wszelkie inne treści wchodzą w obręb totalności.

L u k a c s zmuszony jest zatem do takiego ujęcia nauk przyrodniczych, które pozbawia ich wyniki obiektywności, to jest aspiracji do głoszenia jakichkolwiek tez dotyczących świata przekraczającego zakres totalności. Likwiduje możliwość badania przyrody przekraczającego konkretne uwarunkowania społeczne, co łączy się z brakiem bezpośredniego dostępu do przyrody. Nauki przyrodnicze widzi jedynie poprzez perspektywę ich zadań w procesie produkcyjnym, odmawia im zaś roli światopoglądowej i poznawczej.

Przyczyny wspomnianych słabości tkwią w ograniczonym pojmowaniu praktyki społecznej, choć w tym przypadku chodzi o ograniczenia innego typu niż w wariacie scjentyistycznym, ujmującym praktykę jako eksperyment i przemysł. Dla L u k a c s a bowiem procesy społeczne prowadzą się do sfery stosunków panujących pomiędzy ludźmi. Wymykają się w ten sposób ze sfery widzenia inne wytwory nie będące produkcją nowych stosunków, a więc cała kultura materialna, której redukcja do sfery stosunków pomiędzy ludźmi nie jest możliwa. Nieprzypadkowo więc pomija on analizę procesu pracy i zajmuje się jedynie strukturą rozwiniętej gospodarki towarowej. Niedostrzeżenie roli, statusu pracy dla procesów zachodzących w społeczeństwie uniemożliwia materialistyczne ujęcie stosunku teorii do praktyki i podmiotu do przedmiotu.

Widzimy zatem, iż ujęcie struktury filozofii marksistowskiej łączy się z rozwiązaniem zasadniczych kwestii teoretycznych. W przypadku L u k a c s a struktura ta polega na przypisaniu pierwszoplanowej roli materializmowi historycznemu. Tylko on rozumiany jest jako filozofia marksizmu. Materializm dialektyczny, jeśli w ogóle znajduje się dlań miejsce w lukacowskiej perspektywie, staje się teorią podporządkowaną materializmowi historycznemu. Dla nas istotny jest tu fakt, iż dualizm totalności społecznej i przyrody zredukowanej do punktu tkwiącego poza jej obrębem i łączące się z tym konsekwencje teoretyczne, przesądzają konieczność szukania innego rozwiązania dla rozumienia struktury i przedmiotu filozofii marksistowskiej. Myślenie dualistyczne bywa czasem świadectwem pewnej uczciwości teoretycznej filozofa, który decyduje się na ujmowanie rzeczywistości we wszystkich jej aspektach, nawet gdy zmuszony jest opłacać to niespójnością swej teorii. Nigdy jednak nie można uznać dualizmu za rozwiązanie spełniające logiczne kryteria uprawiania filozofii.

III. SENSOLOGICZNA INTERPRETACJA MARKSIZMU

Trzecią interpretację struktury i przedmiotu filozofii marksistowskiej nazwiemy interpretacją sensologiczną. Jej przesłankę stanowi stanowisko młodego L u k a c s a, lecz jest ono „oczyszczone” z elementów bezpo-

średnio prowadzących do dualizmu. W rezultacie otrzymujemy koncepcję pozornie znacznie bardziej spójną w sensie logicznym, choć i tak opłacamy to popadnięciem w trudności teoretyczne o dość podobnym charakterze.

Interpretację taką rozwinął przede wszystkim L. Goldmann, zaś pośród polskich filozofów gorącym jej orędownikiem jest M. J. S i e - m e k. Polega ona przede wszystkim na usunięciu przyrody w jej roli ontologicznej podstawy totalności społeczno-historycznej. Zabieg taki ma swoje uprawnienie w poglądach L u k a c s a. Skoro bowiem nie jesteśmy w stanie wykroczyć poza totalność, więc i teza mówiąca o obiektywnym istnieniu przyrody powinna być wciągnięta w jej obręb. Wykluczone są, tym samym, wszelkie tezy ontologiczne przekraczające granice totalności. Totalność produkuje samą siebie. Dualizm człowieka i świata zostaje odrzucony.

Negacja idei absolutnej obiektywności łączy się u Goldmanna z uznaniem podmiotowego charakteru świata, w jakim żyjemy. Istnieje dlań jedynie strukturowanie przedmiotu przez podmiot. Znosi jednocześnie granicę pomiędzy przedmiotem a podmiotem pisząc, iż podmiot jest przedmiotem, a przedmiot podmiotem. Żyjemy bowiem w świecie sensu, w uniwersum znaczeń i to w taki sposób, iż podmiot jest częścią świata i wprowadza do niego sens, ale świat z kolei jest częścią podmiotu i ugruntowuje go. Wszelkie fenomeny odnoszące się do ludzkiego świata dają się sprowadzić do struktur znaczących. Lukacsowska totalność staje się u Goldmanna totalnością sensu. Możliwości rozwinięcia badań ontologicznych poza totalność sensu Goldmann nie uwzględnia.

Rzeczywistość sprowadzona zostaje, w ramach tej perspektywy, do świata kultury, przy czym kultura nie jest w niej rozumiana w opozycji do natury, gdyż wyczerpuje ona obszar składający się na rzeczywistość. Przedmiot filozofowania nie jest czymś odrębnym względem myślenia, gdyż procesy myślowe tworzą konstytutywny moment rzeczywistości kulturowej. Przedmiot myślenia nie jest więc zastany, a konstytuowany. Dlatego można powiedzieć, że byt zostaje zredukowany do sensu tegoż bytu. Badania przyrody w jej funkcji bycia ontologiczną podstawą dla społeczeństwa z zasady są tu wykluczone, gdyż filozofia społeczna wyczerpuje zakres filozofii w marksizmie. W filozofii tej przyroda jest jedynie faktem społecznym i jako ten fakt nie może być rozumiana w postaci ontologicznej podstawy świata kulturowego jako całości.

Naszą rzeczywistością jest więc świat sensów, świat, w którym niczego poza sensami nie napotykamy. Sensy te nadbudowują się nad sensami i sam przedmiot sensu okazuje się również pewnym zespołem sensów. Intencje badawcze tego sposobu rozumienia filozofii w marksizmie zmierzają więc ku rekonstrukcji samej struktury świata znaczącego, ku

zbudowaniu koncepcji całości zawierającej w sobie, w uporządkowany logicznie sposób, całą zawartość obszaru sensu.

Autorzy propozycji sensologicznych są jednak w pełni świadomi, że całość taka zbudować się nie daje. Tkwimy bowiem wewnątrz procesu historycznego i uwikłani jesteśmy w jego antynomie, a co za tym idzie i antynomie naszego myślenia pozostają czymś nie do końca przewyższonym. Pozostając w obrębie koła hermeneutycznego nie możemy więc oczekiwać od filozofii żadnych ostatecznych wyników. Sensów naszego świata nie daje się do końca wyprowadzić już choćby z tego powodu, że sama procedura wyprowadzania opiera się na nieudokumentowanym i absolutyzującym uznaniu pewnej sfery sensu. Nie jesteśmy przecież w stanie myśleć przy założeniu płynności wszelkich używanych przez nas pojęć.

Sensologiczna interpretacja filozofii w marksizmie nie doprowadza nas zatem do stworzenia całości teoretycznej. Filozofia staje się wiecznym procesem budowania takiej całości. Jest stale w drodze, a nigdy u swego celu. Swą budową obrazuje strukturę procesu historycznego, którego również nie można potraktować jako czegoś zakończonego.

Filozofią marksizmu jest tutaj wyłącznie materializm historyczny ujęty w postaci teorii produkcji świata znaczącego. Ujęcie przyrody jako faktu społecznego uniemożliwia uznanie materializmu dialektycznego jako teorii filozoficznej, gdyż rozplywa się on bez reszty w treściach materializmu historycznego. Analogicznemu procesowi podlegają również wyniki nauk przyrodniczych. Nie można ich uznać jako wiedzy o świecie, gdyż przedmiot tych nauk nie jest czymś odrębnym względem ich własnych struktur poznawczych.

Zarysowany sposób sensologicznego rozumienia filozofii pozornie może się wydawać całkowicie spójną i konsekwentną propozycją. Jego niesystemowość, tj. brak ostatecznego zamknięcia, trudno bowiem uznać za wadę, gdy zdamy sobie sprawę, wraz z całą współczesną filozofią, iż zbudowanie zamkniętego systemu, na miarę aspiracji filozofii metafizycznej, jest z natury rzeczy niemożliwe. Dążenie takie nie odpowiada przecież ani charakterowi rzeczywistości, ani miejscu, jakie w niej zajmujemy. Jeśli nie zadowala nas interpretacja sensologiczna to dzieje się tak z innego powodu. Otóż i ona jest pewnego rodzaju dualizmem (ale nie w znaczeniu ontologicznym), choć znacznie lepiej zakamuflowanym, niż miało to miejsce w przypadku poglądów *L u k a c s a*.

Zauważmy mianowicie, iż teorię tę można wyłożyć i zrozumieć wyłącznie w opozycji do innych sposobów rozumienia filozofii. Wskazaliśmy przecież na konieczność absolutyzującego przyjmowania pewnych sensów w trakcie wyprowadzania innych. Tym samym nieodzownym oparciem dla

teorii sensu staje się jakaś inna koncepcja filozoficzna⁹. Teoria sensu przejmując w większości jej pojęcia, tylko niektóre z nich wyprowadza swymi własnymi procedurami postępowania. Jest to więc teoria nadbudowana nad innymi ujęciami filozofii, nie mogąca, z zasady, poprzestać na samej sobie, a więc w pewnym znaczeniu zakłada ich konieczność, choć z drugiej strony, konieczności tej nie chce uwzględnić w swej treści i we własnej samoświadomości teoretycznej. Dlatego też można tu mówić o ukrytym dualizmie teoretycznym i niesamowystarczalności filozofii sensu. Struktura teoretyczna tej filozofii wydaje się więc wadliwa, gdyż typ refleksji uznany za nieprawdziwy okazuje się jednocześnie konieczny dla filozofii dekreteowanej jako najwyższa prawda. Jego konieczność sugeruje jednak pewną pozytywność teorii nieprawdziwej. Pozytywność ta z zasady jednak nie może stać się obiektem refleksji. Dla przezwyciężenia dualizmu nieodzowne staje się przejście ku innym strukturom teoretycznym.

IV. FILOZOFIA MARKSISTOWSKA W PERSPEKTYWIE EGZYSTENCJALISTYCZNEJ

Kolejną interpretację filozofii marksistowskiej nazwiemy, zgodnie z utartą już w marksizmie terminologią, interpretacją egzystencjalistyczną. Wiąże się to z faktem, iż została ona spopularyzowana przez P. S a r t r e' a, zaś prezentowany przez niego model rozumienia filozofii w marksizmie powieli struktury myślowe jego wcześniejszej koncepcji filozoficznej — egzystencjalizmu. Interpretacja ta, po opublikowaniu przez Sartre'a w 1960 roku pracy *Krytyka rozumu dialektycznego*, zyskała dość znaczną popularność. Podtrzymana była w latach sześćdziesiątych przez jugosłowiańską grupę „Praxis”, zaś pośród polskich filozofów zbliżone poglądy głosił L. Kołakowski.

Nawiązanie do marksizmu wypływa u Sartre'aw pierwszym rzędzie z dążenia do adekwatnego opisu ludzkiego bytu, nie redukującego się do sfery indywidualnej świadomości. (Przed redukcją do świadomości nie uchroniła S a r t r e' a teoria egzystencjalna.) W marksizmie dostrzega zaś S a r t r e przede wszystkim teorię badania człowieka i ludzkiego świata. Przejmując te idee próbuje uzupełnić marksizm o brakujący mu —

⁹ Konsekwencja ta nieobca jest samowiedzy przedstawicieli sensologicznej interpretacji filozofii marksistowskiej. M. J. S i e m e k zaznacza, iż *punktem wyjścia jest zawsze jakaś postać prostej episteme, czyli naszej wiedzy o świecie, jakiś konkretny kształt poznawczego i praktycznego przyswojenia rzeczywistości przez człowieka w rozumiejącym doświadczeniu* (M. J. S i e m e k: *Filozofia, dialektyka, rzeczywistość*. Warszawa 1982, s. 38).

jak sądzi — poziom refleksji filozoficznej. Tym samym stwarza pewien model rozumienia filozofii odmienny od omawianych dotąd sposobów jej pojmowania.

Przez filozofię rozumie S a r t r e poznanie uniwersalne, totalne, odnoszące się do bytu, a zarazem pozbawione wszelkich dogmatycznych przesłanek, czy to ze strony podmiotu, czy przedmiotu. Totalizacja ma być właściwą metodą filozofii, ale, wbrew Lukacsowi, totalizacja nie tracąca kontaktu ze swym przedmiotem, z bytem. Jako totalizacja pozwoli ona powiązać podmiot i przedmiot w sposób zachowujący odrębność obu tych sfer, a więc unikając ich redukowania do siebie nawzajem, niezależnie od tego, który kierunek redukcji miałby wchodzić w rachubę.

S a r t r e oponuje zatem przeciwko absolutyzowaniu sfery myślenia (H e g e l), jak i sfery obiektywnego bytu (tendencję tę przypisuje Engelsowi), gdyż w obu tych przypadkach dostrzega przesłanki dogmatyczne pociągające za sobą konieczność redukowania podmiotu do przedmiotu lub przedmiotu do podmiotu. Postulat totalizacji opiera się natomiast na żądaniu bezzałożeniowości i dlatego wszelki dogmatyzm musi być odrzucony. Analogiczne względy tłumaczą daleko idącą nieufność S a r t r e' a względem dokonań nauk szczegółowych. Ich tok rozumowania opiera się bowiem na określonej koncepcji podmiotu i przedmiotu, która w ramach samych nauk nie staje się nigdy przedmiotem badania. Nauki realizują zatem schemat postępowania dogmatycznego, a wskutek tego ich wyniki nie mogą stanowić podstawy dla filozofii dialektycznej, czyniącej obiektem refleksji swe własne przesłanki.

Obszarem dialektyki jest natomiast sfera „codzienności” rozumiana przez Sartre’a jako dziedzina „jednostkowej praxis”. Ona to właśnie jest dlań konkretnym fenomenem historycznym, który czyni głównym przedmiotem badań swej filozofii. Indywidualna praktyka stanowi bowiem, według S a r t r e' a, model wszelkiej praktyki i klucz do jej zrozumienia. Struktura indywidualnego działania okazuje się tłumaczyć wszelkie zdarzenia dziejące się w ludzkiej historii.

Następuje tu więc powielenie struktury myślowej wywodzącej się z filozofii egzystencjalnej. Świat, w którym żyjemy, pokrywający się z obszarem praktyki, stanowi bowiem rezultat aktywności człowieka dążącego do swych celów i wszelkie napotymane przez nas w świecie treści odnoszą się do działającego człowieka. Przypisywaniu im statusu obiektywności w sensie niezależności od ludzkiej praktyki jest więc nieuprawnione. Teoria odbicia zostaje odrzucona, przy jednoczesnym utrzymaniu tezy mówiącej o obiektywnym istnieniu świata poddanego przez człowieka praktycznej obróbce. Podtrzymane więc zostaje egzystencjalistyczne przeciwstawienie dwu rodzajów bytu, bytu w sobie i bytu dla siebie,

analogiczny jest ich status, a zmianie ulega jedynie typ aktywności bytu dla siebie, choć i teraz jest to aktywność pozbawiona wszelkich obiektywnych determinant.

Wzmocnienie ontologicznego dualizmu występującego u Lukácsa polega więc na wprowadzeniu na miejsce lukácsowskiej przyrody wykraczającej poza granice totalności bytu samego w sobie charakteryzującego się posiadaniem jakości, które w żadnej mierze nie pokrywają się z treściami wchodzącymi w obręb ludzkiego świata. O ile u Lukácsa w ogóle nie mógł zostać postawiony problem porównywania tych określeń, o tyle u Sartre'a problem ten nie tylko zostaje postawiony, ale i rozstrzygnięty na sposób negatywny. S a r t r e nie jest zatem w stanie powiązać ludzkiego świata z bytem od człowieka niezależnym. Dla przezwyciężenia dualizmu nieodzowne byłoby zbudowanie koncepcji bytu zawierającego w sobie oba typy rzeczywistości i pozwalającego wyjaśnić relacje panujące pomiędzy bytem w sobie a bytem dla siebie. Ów byt w ogóle jest jednak z zasady niedostępny, gdyż pytanie o ten byt może paść tylko ze strony bytu dla siebie. Równoznaczne jest to zaś z faktem, iż pytanie to odnosić się będzie wyłącznie do świata ludzkiego. Byt w ogóle nie może zostać odnaleziony.

V. HEGLIZUJĄCY WARIANT INTERPRETACJI FILOZOFII W MARKSIZMIE

Zarysowane dotąd propozycje rozumienia przedmiotu i struktury filozofii marksistowskiej nie tylko nie wyczerpują zakresu wypracowanych dotąd koncepcji, ale nie obejmują nawet głównego przedmiotu sporu toczonego w ostatnich dziesięcioleciach w krajach socjalistycznych. Dyskutowane są tu przede wszystkim dwa odmienne stanowiska, zaś cały spór rozważany bywa jako problem relacji pomiędzy poszczególnymi dziedzinami badań filozoficznych: dialektyką, logiką i teorią poznania.

Przedstawienie kolejnych rozstrzygnięć przedmiotu i struktury filozofii marksistowskiej rozpoczniemy od ujęcia podtrzymującego ideę tożsamości trzech dziedzin. Staje się ono piątym typem interpretacji, który z istotnych względów nazywamy rozwiązaniem heglizującym.

Wspólną cechą filozofii w ujęciu młodego Lukácsa i S a r t r e ' a stanowiło pewne ograniczenie zakresu jej kompetencji. Lukácsowska totalność nie obejmowała mianowicie przyrody samej w sobie i nie wypowiadała się w żaden sposób na jej temat, przyjmując jednakowoż samo jej istnienie. Jeszcze wyraźniej tendencja ta ujawniła się w poglądach Sartre'a. W tym przypadku byt sam w sobie nie tylko się pojawił, ale przesądzona też została zasadnicza nieadekwatność wszelkich

określeń wywodzących się z ludzkiego świata w zastosowaniu do tegoż bytu, co zbliżyło tę filozofię do modelu filozofii Kanta. Podstawowa wada obu tych propozycji polegała zatem na doprowadzeniu do zasadniczego dualizmu o charakterze ontologicznym. Ona to powodowała szereg dalszych negatywnych konsekwencji dla budowy teorii filozoficznej.

Zwolennicy idei tożsamości dialektyki, logiki i teorii poznania przechodzą w tym względzie na całkowicie przeciwny punkt widzenia. I oni rozróżniają byt w sobie — przyrodę istniejącą niezależnie od człowieka i byt dla nas — tj. świat ludzkiej praktyki, ale w obawie przed konsekwencjami dualistycznymi obwieszczają pełną tożsamość obu sfer bytu.

Rozwiązanie takie posiada szereg niezaprzeczalnych zalet. Nie tylko unikamy dualizmu, ale jesteśmy też w stanie spełnić wszelkie wymogi materializmu w filozofii, z którymi miały duże kłopoty oba wzmiankowane ujęcia. E. Iljenkow i inni zwolennicy tożsamości trzech dziedzin filozofii¹⁰ są bowiem w stanie w konkretny sposób usytuować świat ludzkiej praktyki w ramach rzeczywistości pozaludzkiej (u Lukácsa i S a r t t r e' a usytuowanie to pozbawione było wszelkich pozytywnych treści, było jedynie postulatem), są również w stanie podtrzymać teorię odbicia, a z nią wszelkie dokonania nauk szczegółowych wiążąc ich wyniki z przedmiotem rozważań filozofii (u Lukácsa i S a r t t r e' a nauki stanowiły do tego stopnia element ludzkiego świata, iż ich horyzont poznawczy świata tego nie przekraczał, nie sięgał obiektywności pozaludzkiej). Niebagatelną zaletą tego ujęcia jest również możliwość uwzględnienia całokształtu obszaru praktyki społecznej, co nie było możliwe w ramach interpretacji scjentystycznej.

Główny nacisk teoretyczny zwolenników idei tożsamości zmierza w kierunku zbudowania logiki dialektycznej. Prawa tej logiki, na mocy tożsamości trzech dziedzin filozofii, są wspólnymi prawami wszystkiego tego, co istnieje. Odkrycie takich praw dawać ma nowe możliwości badaniom filozoficznym zarówno na terenie dawnej ontologii, jak i dawnej teorii poznania. Prawa dialektyki mogą ingerować w sposób przewyższający pewnych trudności poznawczych poprzez wskazywanie na prawidłową metodę poznania i dzięki możliwości wytyczania samych kierunków poznania. Z drugiej zaś strony, z praw dialektyki wnosić można o samym charakterze rzeczywistości. Zasadniczym celem budowania logiki dialektycznej jest więc stworzenie w pełni obiektywnego systemu kate-

¹⁰ Szerzej omawiałem ten sposób interpretacji filozofii w marksizmie w artykule *Wzajemne relacje dialektyki, logiki i teorii poznania a struktura filozofii marksistowskiej* („Studia Filozoficzne” 1982, nr 5—6).

gorii, tożsamego z systemem kategorii dialektyki i teorii poznania. System taki daje się stosować w badaniu naukowym w celu rozstrzygania konkretnych problemów poszczególnych nauk. Tak przynajmniej motywują sens swych zamierzeń zwolennicy omawianego sposobu interpretacji filozofii marksistowskiej.

Tożsamość bytu w sobie z bytem dla. nas, a więc przyrody istniejącej obiektywnie i niezależnie od człowieka ze światem ludzkiej praktyki, stanowi konieczną przesłankę idei tożsamości dialektyki, logiki i teorii poznania. W innym przypadku niemożliwe byłoby spełnienie obietnic roztaczanych przez logikę dialektyczną i to ona musiałaby się modyfikować w miarę odkrywania nieznanych dotąd obszarów bytu, tracąc tym samym swą uprzywilejowaną rolę dla poznania naukowego. Zwolennicy idei tożsamości obwieszczają zatem, niczym tego nie dokumentując, iż zakres ludzkiej praktyki pokrywa się z zakresem rzeczywistości w ogóle. Praktyka obejmuje zatem całość rzeczywistości, jest bezgraniczna i nie pozostawia miejsca na byt jeszcze nieprzetworzony lub niemożliwy do przetworzenia. Zawiera w sobie wszelkie formy i postacie ruchu materii, a zatem ogólne prawa praktyki pokrywają się z ogólnymi prawami przemian przyrody.

Postulat budowania logiki dialektycznej zakłada tym samym, iż rzeczywistość jest już przez nas poznana, przynajmniej co do swych podstawowych praw, jakości i związków. Osiągnęliśmy etap, na którym byt w sobie stał się w swej istocie dostępny ludzkim narzędziom poznawczym. W innym przypadku idea logiki dialektycznej byłaby nieuprawniona i tożsamość dialektyki, logiki i teorii poznania nie mogłaby mieć miejsca.

Wskazana przesłanka stanowi najsłabszy punkt prezentowanej koncepcji. Jest dogmatycznym założeniem niemożliwym do potwierdzenia, a zarazem pociąga za sobą istotne konsekwencje oznaczające zbliżenie do modelu filozofii heglowskiej. Zauważmy bowiem, iż sugeruje się tu zatrzymanie jakościowego rozwoju historii. W swym najbardziej zasadniczym względzie musiała ona dobieć końca, gdyż tylko w takim wypadku trzy dziedziny filozoficzne stają się ze sobą tożsame. Historia ludzkości jest uprzedmiotowieniem logiki, a nie odwrotnie. Zmieniać trzeba więc, zgodnie z intencjami zwolenników idei tożsamości, nie ludzką praktykę, lecz samo ludzkie myślenie. Ludzka świadomość powinna pojąć prawa dialektyki i stosować je w poznaniu. Stworzy to gwarancje pomyślnego przebiegu procesu poznania.

Gwarancje te okupione są jednak kontemplatywnym podejściem do zagadnień ludzkiej historii. Logika dialektyczna nie wzywa nas do podjęcia określonej aktywności dziejowej, nie ukazuje alternatyw stojących przed ludzkim światem, gdyż na wszelkie zachodzące w społeczeństwie procesy patrzy, podobnie jak H e g e l, jako na przejaw obiektywnych

dziejowych konieczności. Uniemożliwia nam jednocześnie dostrzeżenie jakościowej odrębności „bytu dla nas” względem „bytu w sobie”, w pewnym sensie sprowadza społeczeństwo do przyrody, skoro jego prawa rozwoju pokrywają się z prawami ruchu przyrody i skoro zarazem kulminację rozwoju społecznego stanowi etap adekwatnego odbijania bytu w sobie.

Najbardziej poważną, z czysto filozoficznego punktu widzenia, wadą omawianego rozwiązania jest jednak wspomniany już dogmatyzm. Oznacza on daleko idącą dowolność rozstrzygania problemów filozoficznych w marksizmie, niemożność uprawomocnienia głoszonych poglądów. Z tego też względu trudno byłoby uznać tę interpretację za trafny wyraz samoświadomości filozoficznej marksizmu. Pewne zbliżenie do modelu filozofii Hegla pozwala zaś na nazwanie tej interpretacji rozstrzygnięciem heglizującym.

VI. UJĘCIE EKLEKTYCZNE

Omówienie ostatniego modelu rozumienia przedmiotu i struktury filozofii marksistowskiej łączy się ze szczególnymi trudnościami. Jest to bowiem stanowisko prezentowane przez przeważającą obecnie część filozofów marksistowskich w krajach socjalistycznych, a zarazem pozostawiające dość znaczną swobodę ujęcia szeregu węzłowych kwestii filozoficznych w marksizmie i z tego względu trudne do ścisłego zrekonstruowania. Z pewnością nie powieli ono drogi rozumowania żadnego z omawianych dotąd rozwiązań, pozostaje w wyraźnej opozycji w stosunku do przedstawionego wyżej ujęcia heglizującego, gdyż odrzuca formułę tożsamości dialektyki, logiki i teorii poznania. Przedstawiciele tego nurtu zauważają bowiem, iż kategorie dialektyki są uogólnieniem osiągniętej dotychczas wiedzy i w związku z tym nowe poznanie może się nie mieścić w ich obszarze. Nie można więc z całą pewnością stwierdzić, czy aparat kategorii dialektyki odpowiada współczesnemu poziomowi wiedzy naukowej, a w każdym razie wykluczona jest taka pewność w przypadku wiedzy przyszej.

Do przedstawicieli omawianego obecnie nurtu zaliczają się zwolennicy idei zbieżności dialektyki, logiki i teorii poznania. Nie tylko ich mamy jednak na myśli. Cały spór pomiędzy reprezentantami tożsamości i zbieżności trzech dziedzin filozoficznych charakterystyczny jest bowiem przede wszystkim dla filozofii w ZSRR. W Polsce natomiast w związku z marginalnym znaczeniem nurtu neoheglowskiego w marksizmie spór ten nigdy nie miał właściwie miejsca. Dlatego też rozważany typ interpretacji filozofii marksistowskiej daje się ukazać w bardziej adekwatny sposób

dopiero poprzez omówienie relacji panujących pomiędzy materializmem dialektycznym a historycznym. Właśnie w tym punkcie mamy do czynienia z ideami zdecydowanie odróżniającymi tę wersję filozofii od wszelkich innych zrekonstruowanych jej postaci.

Samo rozróżnienie materializmu historycznego i dialektycznego stało się w przeciągu ostatniego stulecia jednym z podstawowych narzędzi interpretacji struktury i przedmiotu filozofii marksistowskiej. Zazwyczaj zmuszało ono do rozstrzygnięcia, która z dwu dziedzin ma prymat filozoficzny, albo też, do której z nich ograniczymy w ogóle zakres filozofii. Rozwiązania heglizujące i scjentyistyczne eksponowały znaczenie materializmu dialektycznego. Stał się on wręcz tożsamy z filozofią marksizmu. Rozwiązania młodolukácsowskie, sensologiczne i egzystencjalistyczne dostrzegają z kolei jedynie filozoficzne znaczenie materializmu historycznego. W sposób ogólny można powiedzieć, iż spór toczy się o to, czy przedmiotem filozofii w marksizmie jest rzeczywistość społeczno-kulturowa (rozwiązania II, III, IV), czy też byt całkowity obiektywny i od człowieka niezależny (rozwiązania I i V).

Charakterystyczną cechą stanowiska, które staramy się w chwili obecnej zrekonstruować jest uświadomienie sobie samej opozycji powyższych prób określenia przedmiotu filozofii oraz chęć wzniesienia się ponad nią drogą uznania równoprawnej roli teoretycznej obu dziedzin filozoficznych. W ciągu ostatnich dwu dziesięcioleci wyraźnie dostrzeżono filozoficzne znaczenie obu dyscyplin tak istotne, że żaden poważny problem filozoficzny w marksizmie nie może być rozwiązany bez ich współudziału. Dość powszechna stała się zatem świadomość, iż materializm historyczny i materializm dialektyczny powinny być ujęte jako jeden spójny system, co powoduje jedynie warunkowe ich oddzielenie.

Te całkowicie trafne intencje nie zostały jednak dotąd na tyle skonkretyzowane, by można było mówić o rzeczywistym zbudowaniu nowej wizji całości. Podkreślenie jedności filozofii marksistowskiej nie przeczy bowiem występowaniu wewnętrznego zróżnicowania. Problem polega tutaj na takim określeniu przedmiotu obu dziedzin filozofii, by złożyły się one w spójną całość. Tymczasem dominującą postacią materializmu dialektycznego pozostaje ujęcie czyniące zeń teorię najbardziej ogólnych praw przyrody, społeczeństwa i myślenia. Chcąc nie chcąc prowadzi ono do wykluczenia materializmu historycznego z obszaru filozofii, gdyż jej przedmiot badań okazuje się podporządkowany tezom materializmu dialektycznego. Postulowana relatywnie samodzielność materializmu historycznego zostaje w praktyce zanegowana. Winę ponosi tu zbytne ograniczenie jego horyzontu badawczego. Nie jest mianowicie wzięty pod uwagę fakt, iż materializm historyczny rozważa samo odnoszenie się człowieka do świata zewnętrznego, a więc jego ustalenia mają znaczenie dla

rozwiązania podstawowych problemów filozofii marksistowskiej jako całości.

Dominującym ujęciem problemu, w ramach rozważanej interpretacji, pozostaje zatem postulowanie jedności teoretycznej, metodologicznej i przedmiotowej obu dziedzin filozoficznych przy jednoczesnym daleko idącym schematyzmie i uproszczeniach odnośnie przedstawienia charakteru owej całości. Dookreślenie przedmiotu i zakresu materializmu dialektycznego i materializmu historycznego najczęściej przeczy bowiem zarówno idei jedności jak i całości, na którą mają się one składać. Ujęć tych jest jednocześnie wiele, materializm dialektyczny i historyczny rozumiane bywają w różny sposób. Rekonstruowany typ interpretacji rozbija się zatem na szereg różnorodnych propozycji różniących się pomiędzy sobą i nie dających się sprowadzić do jakiegoś modelowego stanowiska. Wspólne pozostają jedynie intencje, jak i trudności, jakie napotykają one na drodze realizacji.

Trudności te sprowadzają się w zasadzie do trzech typów. Najczęściej łączą się z dość niefrasobliwym określeniem przedmiotu i statusu materializmu dialektycznego i materializmu historycznego, co w rezultacie prowadzi do ich eklektyzmu — nie składają się wtedy w żadną całość teoretyczną, wychodzą z różnych przesłanek i biegną jakby obok siebie, okazjonalnie tylko powołując się na siebie nawzajem. Częściowo więc pokrywają się ze sobą, do pewnych granic następuje wzajemne przenikanie, choć nie pada tu pytanie o granice tego przenikania się. Cała ta struktura myślowa wydaje się nacechowana znaczną dozą subiektywizmu, on zaś tłumaczy możliwość występowania wielu ujęć realizujących ów model rozumienia struktury filozofii marksistowskiej.

Przeciwstawne trudności powstają w przypadku prób istotnościowego powiązania materializmu dialektycznego i materializmu historycznego. Całość zostaje wtedy zbudowana, ale charakteryzuje się błędną strukturą pod względem logicznym — jedna z teorii poprzedza drugą, a zarazem ta druga wyjaśnia rezultaty pierwszej. Paralogizm polega tu na błędnym kole rozumowania. Rozwiązanie to z oczywistych względów nie może aspirować do wyczerpywania filozoficznych problemów marksizmu.

Uświadczenie sobie tych trudności prowadzi niektórych marksistów do bardzo wstrzemięźliwego traktowania problemu struktury filozofii marksistowskiej. Poprzestają na samym odwołaniu do praktyki społecznej jako punktu wyjścia i przedmiotu filozofii w marksizmie. Bezsporna racja nawiązania do praktyki społecznej polega na tym, iż filozofia ta nie wychodzi od przyrody rozpatrywanej w izolacji od człowieka, ani też nie rozpatruje człowieka niezależnie od czynników warunkujących jego byt. Wychodzi natomiast z wzajemnego oddziaływania tego, co społeczne i tego, co przyrodnicze. Dlatego też słuszne wydaje się przekonanie, iż prak-

tyka społeczna może pełnić funkcję integrującą obie dziedziny filozofii w jedną naukę filozoficzną.

Nie znaczy to jednak, by problem struktury filozofii marksistowskiej można było uznać za ostatecznie rozwiązany. Nawiązanie do praktyki społecznej pozwala natomiast na oddalenie szeregu uproszczonych form rozumienia relacji panujących pomiędzy materializmem dialektycznym i materializmem historycznym. Nie jest to więc ani relacja części do całości, ani tego, co ogólne do tego, co szczegółowe. Podkreślenie ich jedności w planie przedmiotowym i metodologicznym, czy nawet wprowadzenie określenia „materializm dialektyczno-historyczny” nie może jednak zakryć faktu, iż pominięty tu zostaje problem wyłożenia struktury owej jedności, a właśnie on zdaje się sprawiać największą trudność. Brak rozpatrzenia tej kwestii sprowadza nas z powrotem do wspomnianych już kłopotów wiążących się z poprawnością logiczną interpretacji wewnętrznej struktury filozofii w marksizmie. Dlatego też częstokroć spotykane hasłowe odwoływanie się do praktyki społecznej trudno nam uznać za panceum na rozwiązanie wszelkich problemów filozoficznych. Konieczne byłoby bowiem rozpatrzenie struktury samej praktyki. Problem jest więc dopiero postawiony a nie rozwiązany ¹¹.

Zauważmy mianowicie, iż konsekwentne oparcie filozofii o praktykę społeczną zmusza do rozumienia jej w bardzo szerokim sensie. Należy ją wtedy rozumieć nie tylko jako wymianę materii pomiędzy ludźmi a przyrodą, wymianę podejmowaną w celu zaspokojenia ludzkich potrzeb i jako modyfikowanie struktur społecznych, w ramach których realizowana jest praktyka materialna, lecz również jako wszelką działalność społeczną, dzięki której istnieje życie społeczne, a więc między innymi również jako tworzenie kulturowych sensów. Rozumiana w ten sposób praktyka nie sprowadza się jednak do jej rozumienia w ramach interpretacji egzystencjalistycznej, czy młodolukacsowskiej, choć z drugiej strony nie jest też tak, by wszelkie treści poznawcze należało tu rozumieć jako odbicie bytu samego w sobie. Wspomniane nawiązanie do praktyki społecznej należy więc pojmować jako uznanie istnienia zarówno procesów odbijających rzeczywistość, jak też i myślowego, społecznego kreowania jej sensu. Natychmiast powstaje więc problem rozpracowania stosunku panującego pomiędzy tymi formami myślowej aktywności, gdyż tylko tą drogą możemy otrzymać spójną i całościową koncepcję rzeczywistości. Struktura filozofii wychodzącej z tak rozumianej praktyki społecznej sama jest więc dość złożonym problemem teoretycznym.

¹¹ Pośród polskich marksistów szczególny nacisk na rolę praktyki w rozwiązaniu problemów filozofii marksistowskiej kładzie R. Panasiuk (por. artykuł *Marksizm jako filozofia praktyki*. „Człowiek i Światopogląd” 1975, nr 2).

Nasze sympatie są jednak właśnie po stronie tego stanowiska. Tylko ostatni z zaprezentowanych modeli rozumienia filozofii w marksizmie wydaje się bowiem w stanie sprostać wyjściowym oczekiwaniom wobec filozofii, a zarazem unika dualizmu. Wspomniane przez nas oczekiwania sprządzają się do aprobaty dla materializmu, dialektyki przyrody, teorii odbicia, dorobku nauk szczegółowych, do możliwości uwzględnienia całości kształtu obszaru praktyki społecznej i stworzenia całościowej koncepcji rzeczywistości. Takie postulaty napotkaliśmy w ramach przedstawionego modelu i problem polega jedynie na stworzeniu koncepcji filozofii urzeczywistniającej wskazane idee.

VII. ZAKOŃCZENIE

Zdecydowanie błędne byłoby mniemanie, iż powyższe zestawienie stanowisk filozoficznych w marksizmie świadczy o jego kryzysie i braku płodnych rozwiązań. Świadczy ono bowiem przede wszystkim o tym, iż jest to filozofia „w działaniu”, tzn. podejmuje ona i rozwiązuje szereg problemów bezpośrednio filozoficznych, bierze udział w procesach zachodzących w świecie, zaś kwestie dotyczące samowiedzy teoretycznej traktowała dotąd jako nie najbardziej istotne, nie decydujące o jej znaczeniu. Nie podzielamy zatem pesymizmu niektórych badaczy twierdzących, iż filozofia ta nie jest w stanie stworzyć idealnego modelu swej struktury i w związku z tym sugerujących konieczność zaniechania dyskusji tego problemu. W żadnym zaś razie nie możemy się zgodzić z przekonaniem, że jest on mało płodny i że spory toczone odnośnie struktury filozofii w marksizmie nie mają dla niego większego znaczenia.

Sąd taki może głosić ktoś, kto nie docenia roli filozofii w marksizmie, albo też ten, kto nie widzi potrzeby uwzględniania wypracowanych w ramach filozofii kryteriów wartościowania jej dokonań polegających, między innymi, na spójności logicznej głoszonych przez nią tez. Jesteśmy zatem przekonani, iż samo rozumienie filozofii jako najbardziej ogólnej formy integracji ludzkiej kultury może być przesłanką aktualności problemu jedności filozofii. O ile zatem trudno wyobrazić sobie możliwość absolutnego (czyli pozahistorycznego) rozwiązania problemu jej budowy, to nie przeczy to konieczności dysponowania jasnym ujęciem tego problemu w aktualnym jej stanie.

HENRYK PISAREK

DIALEKTYKA OGÓLNEGO, SZCZEGÓŁOWEGO I JEDNOSTKOWEGO W PROCESIE BUDOWNICTWA SOCJALISTYCZNEGO ORAZ ZWIĄZANY Z TYM APARAT KATEGORIALNY

Dokumentem pryncypialnie ważnym dla charakterystyki interesującego mnie zagadnienia jest *Deklaracja narady przedstawicieli partii komunistycznych i robotniczych krajów socjalistycznych*, która odbyła się w Moskwie w dniach 14—16 listopada 1957 roku. Jednakże z przykrością muszę stwierdzić, iż zawarte w niej odnośne sformułowania nie są niestety spójne. W *Deklaracji* zamiennie używane są pojęcia „główne prawidłowości” i „ogólne prawidłowości”, a oprócz tego pojęcie „prawidłowości” i pojęcie „zasad”. A przecież nie są to kategorie identyczne¹.

Inspiracja płynąca z *Deklaracji* stała się przyczyną występowania wielu niekoherencji w publikacjach różnych autorów. I tak, na przykład S. Zawadzki pisze raz o ogólnych zasadach budownictwa socjalistycznego, a drugi raz o ogólnych prawidłowościach tegoż budownictwa². Czy ni to również P. Wójcik³. Z kolei, B. J. Biessonow zamiennie stosuje pojęcia „prawidłowości” i „zasad” budownictwa socjalistycznego⁴, chociaż wyraźnie preferuje, zresztą, tak jak i większość autorów radzieckich, pojęcie „prawidłowości budownictwa socjalistycznego”. Analogiczne zjawisko występuje w referacie S. Widerszpila, wygłoszonym na I Ogólnopolskiej Partyjnej Konferencji Ideologiczno-Teoretycznej⁵. Postę-

¹ *Deklaracja narady przedstawicieli partii komunistycznych i robotniczych krajów socjalistycznych, która odbyła się w Moskwie w dniach 14—16 listopada 1957 roku*, „Nowe Drogi” 1957, nr 12, s. 28—29.

² *Filozofia marksistowska. Podręcznik akademicki*. Warszawa 1970, s. 404.

³ *Organizacja polityczna społeczeństwa* (praca zbiorowa pod red. A. Dobieszewskiego). Warszawa 1977, s. 322.

⁴ B. N. Biessonov: *Dialektika obščego i osobennego v istoričeskom processe reuolucionnogo perechoda ot kapitalizma k socializmu*. W: *Dialektika obščego i osobennego v istoričeskom processe*. Moskva 1978, s. 104.

⁵ S. Widerszpil: *Prawidłowości budowy socjalizmu a sprzeczności rozwoju społecznego*. W: *I Ogólnopolska Partyjna Konferencja Ideologiczno-Teoretyczna*. Warszawa 1982, s. 248.

pują tak również A. Wajda i J. Wiatr⁶ we wspólnie napisanym referacie, przedstawionym na tejże Konferencji. Natomiast w projekcie *Deklaracji ideowo-programowej „O co walczymy, dokąd zmierzamy”*⁷, jak i w samej już *Deklaracji*⁸, pojęcie „prawidłowości budownictwa socjalistycznego” w ogóle nie występuje. Zostało zastąpione kategorią „zasady”. Projekt *Deklaracji* oraz właściwa już *Deklaracja* nawiązują w ten sposób do *Uchwały IX Nadzwyczajnego Zjazdu PZPR*⁹. Jednakże w *Sprawozdaniu z prac Komisji KC PZPR powołanej dla wyjaśnienia przyczyn i przebiegu konfliktów społecznych w dziejach Polski Ludowej* powrócono znowu, chociaż niekonsekwentnie, do pojęcia „prawidłowości” i stosuje się je obok kategorii „zasady”¹⁰. Natomiast D. Poliński dosyć konsekwentnie używa określenia „prawidłowości budownictwa socjalistycznego”¹¹. Prawie taka, choć nie zupełnie, preferencja pojęcia „prawidłowości budownictwa socjalistycznego” występuje w artykule napisanym wspólnie przez W. Lorancę i A. Łopatkę¹². Zaś J. Jabłońska w swej publikacji używa zamiennie pojęcia „prawidłowości” i „właściwości” budownictwa socjalizmu¹³. Pojęcie „prawidłowości budownictwa socjalizmu” dominuje w artykule J. Kamienieckiego¹⁴. Z kolei, A. Czyż pojęcia „prawidłowości i zadania budownictwa socjalistycznego” zastępuje inną pa-

⁶ A. Wajda, Jerzy J. Wiatr: *Uniwersalne prawidłowości budownictwa socjalizmu i ich narodowo swoiste uwarunkowania*. W: *I Ogólnopolska Partyjna Konferencja Ideologiczno-Teoretyczna*. Warszawa 1982, s. 198, 200. Porównaj również tychże autorów: *Uniwersalne prawidłowości budownictwa socjalizmu i ich narodowo swoiste uwarunkowania*. „Nowe Drogi” 1982, nr 4, s. 112.

⁷ *O co walczymy, dokąd zmierzamy. Deklaracja ideowo-programowa KC PZPR. Projekt*. Warszawa, marzec 1982.

⁸ *O co walczymy, dokąd zmierzamy. Deklaracja Krajowej Konferencji Delegatów PZPR*. Warszawa 1984.

⁹ *IX Nadzwyczajny Zjazd PZPR, 14–20 lipca 1981. Podstawowe materiały i dokumenty*. Warszawa 1981, s. 106.

¹⁰ *Sprawozdanie z prac Komisji KC PZPR powołanej dla wyjaśnienia przyczyn i przebiegu konfliktów społecznych w dziejach Polski Ludowej*. „Nowe Drogi” (numer specjalny) 1983, s. 72.

¹¹ D. Poliński: *Ogólne prawidłowości i narodowe uwarunkowania budownictwa socjalizmu w Polsce*. „Ideologia i Polityka” 1984, nr 9, s. 56–68.

¹² W. Loranc, A. Łopaska: *Prawidłowości i specyfika budownictwa socjalizmu: doświadczenia polskie*. „Nowe Drogi” 1984, nr 10, s. 28–42.

¹³ J. Jabłońska: *Propozycje metodyczne do tematu: „Ogólne prawidłowości i narodowe uwarunkowania budowy socjalizmu w Polsce”*. „Ideologia i Polityka” 1985, nr 2, s. 162, 165–166.

¹⁴ J. Kamieniecki: *Ogólne prawidłowości i specyfika w budowie socjalizmu*. „Ideologia i Polityka” 1985, nr 10, s. 36–46.

ra kategorii, a mianowicie „prawa i zadania budownictwa socjalistycznego”¹⁵.

Powstaje więc wyraźna potrzeba uściślenia znaczeń kategorii występujących w danym temacie, a w pierwszej kolejności takich pojęć, jak: „zasada”, „prawidłowość”, „prawo”, „właściwość”.

Otóż pojęcie „zasady” jakiejś teorii posiada mniej więcej określoną treść. Od razu pragnę podkreślić, iż nie chodzi mi w tym przypadku o to znaczenie kategorii „zasady”, jakie nadawali mu myśliciele starożytni, oznaczając je greckim słowem *arche*. Dla nich *arche* oznaczało bezwzględnie pierwszy czasowo, materialny, istotny, trwały, wszędzie współobecny początek, pewną pierwotną strukturę bytu leżącą u podstaw całej złożoności i różnorodności bytu. Będę natomiast mówił o zasadzie jako wiodącym komponencie każdej teorii, systemu naukowego. Przy tym należy wyraźnie zaznaczyć, iż zasady posiadają swój aspekt obiektywny i nieodłącznie z nim związany aspekt subiektywny.

Mając na myśli aspekt obiektywny F. Engels w polemice z E. Dühringiem mocno podkreślał, iż *zasady nie są punktem wyjścia, lecz ostatecznym wynikiem badania; nie są stosowane do przyrody i historii ludzkiej, lecz wyabstrahowane z nich; nie przyroda i ludzkość kierują się zasadami, lecz zasady są o tyle słuszne, o ile są zgodne z przyrodą i historią. To jest jedyne materialistyczne pojmowanie sprawy*¹⁶.

Natomiast aspekt subiektywny zasady wskazuje, iż jest ona punktem wyjścia myślenia i działania ludzkiego. Zawarta w zasadzie obiektywna treść umożliwia wykorzystanie tej treści jako metody teoretycznego badania zagadnienia. Odnosi się to przede wszystkim do zasad teoretycznych (konstruktywnych, heurystycznych).

Już w wieku XVIII filozofowie wyróżniali kilka rodzajów zasad. C. h. Wolff wyodrębniał zasadę istnienia (*principium essendi*), zasadę działania (*principium fiendi*) i zasadę poznania (*principium cognoscendi*). Natomiast K a n t podzielił zasady na konstytutywne (heurystyczne) i regulatywne¹⁷.

Przez zasadę należy więc rozumieć składnik pierwszy, główny, wyjściowy, fundamentalny, istotny, określający, który leży u podstaw jakiegoś systemu wiedzy, jakiejś teorii. Zasada stanowi skoncentrowany wyraz treści systemu dynamicznego. Można więc zaakcentować propozycję następującego jej zdefiniowania: *zasadę, jako szczególną formę wiedzy naukowej, można by określić, iż jest to element istotny systemu naukowego,*

¹⁵ A. Czyż: *Ogólne prawidłowości i narodowe uwarunkowania socjalizmu*. W: *Podstawy wiedzy o partii*. Warszawa 1985, s. 52—53.

¹⁶ F. Engels: *Anty-Dühring*. W: K. Marks, F. Engels: *Dzieła*. T. 20, Warszawa 1972, s. 37.

¹⁷ I. Kant: *Krytyka czystego rozumu*. T. 1, Warszawa 1957, s. 338—339.

będący, uogólnieniem faktów empirycznych lub praw w takiej formie, która umożliwia wyprowadzenie z nich praw danego systemu oraz określenie odpowiedniego zakresu ich działania w postaci zakazów lub nakazów¹⁸.

Wyodrębnienie i sprecyzowanie pojęcia „zasada” jest równoznaczne ze znalezieniem najważniejszego punktu wyjścia, pozwalającego zrozumieć istotę jakiegoś systemu naukowego, jakiejś teorii oraz pozostałych jej elementów składowych przyporządkowanych i wynikających z zasady. Zasada stanowi źródło pojmowania jakości, stosunków i związków danej teorii.

Wyróżniającą cechą zasady jest jej funkcja regulatywna, normatywna oraz heurystyczno-prognostyczna. Z punktu widzenia właściwości normatywnych można podzielić zasady na nakazujące, zakazujące i ograniczające, chociaż właściwie każda z zasad pełni te wszystkie role równocześnie. Aspekt regulatywny zasady sprzyja również realizacji jedności teorii i metody, myślenia i działania. Zasada może pełnić funkcję ukierunkowującą ludzkie działanie i myślenie, może zyskać status metody, normy lub reguły, które ukazują, co należy uczynić, aby działanie było celowe i owocne.

Poznanie zasady posiada wartość wyjaśniającą, instruującą i ukierunkowującą nie tylko dla teraźniejszości, lecz także dla przyszłości. Zasady pozwalają określić przyszłość, jak również zaproponować określone prognozy. Zasady sprzyjają postępowi wiedzy naukowej, gdyż umożliwiają organizowanie, systematyzowanie i rozwój wiedzy o teorii, przyczyniają się do uogólnień faktów i uporządkowania ich w jeden koherentny system, adekwatny w stosunku do rzeczywistości. Zasady realizują również postulat ekonomii myślenia.

Niektórzy autorzy utożsamiają zasadę naukową z prawem naukowym. Czyni to, na przykład W. N. G o ł o w a n o w, określając zasadę jako *prawo w funkcji gnoseologicznej*¹⁹. Stanowisko takie nie wydaje się być słuszne. Niewątpliwie zasady występują w ścisłym powiązaniu z prawami, aksjomatami, postulatami i kategoriami poszczególnych dyscyplin naukowych, łącząc je w jeden spójny system. Jednakże zasada jest samodzielnym składnikiem teorii i posiada treść swoistą, różną pod wieloma względami od treści prawa. Nie wszystkie zasady bezpośrednio wyrażają istotę prawa. Zasady włączają w swój zakres tylko niektóre, najbardziej istotne aspekty prawa. Przy tym treść włączona w zasadę staje

¹⁸ *Dialektyka principov i zakonov w strukture naučnoj teorii*. Taškent 1979, s. 56 (red. odg. A. P. S e p t u l i n i A. F. F a j z u l o v).

¹⁹ V. N. G o ł o w a n o w: *Zakony w sisteme naučnogo znanija*. Moskva 1970, s. 81.

się już inna niż treść praw samodzielnie funkcjonujących. Prawo zazwyczaj odzwierciedla obiekt pełniej i głębiej aniżeli zasada, która uogólnia prawo. Zasady powstające w wyniku uogólnienia prawa spełniają nową funkcję poznawczą, stają się źródłem nowych praw, pozwalają połączyć prawa w system wiedzy. Wiele praw przenikniętych jest treścią zasad.

Co się zaś tyczy genezy zasad, to nie są one wyłącznie wynikiem uogólnienia praw. Zasada może ukształtować się wcześniej aniżeli prawo i zdolna jest sprzyjać odkryciu nowych praw oraz wyjaśnieniu praw już istniejących. Poza tym cały szereg zasad powstaje również w rezultacie uogólnienia danych empirycznych. Dlatego też utożsamienie zasady z prawem okazuje się nietrafne.

Nieźmiernie skomplikowany, chociaż bardzo istotny, jest problem wyodrębnienia kryterium klasyfikacji zasad. Kryteriów tych można wskazać co najmniej trzy. Kiedy rozpatrujemy zasady z punktu widzenia ich genezy oraz treści, to należy wskazać na zasady empiryczne oraz teoretyczne. Przyjmując zaś za kryterium podziału funkcje, jakie pełnią zasady wewnątrz teorii, to można mówić o zasadach podstawowych i niepodstawowych, regulatywnych i konstytutywnych. Jeśli natomiast uznany zostanie za kryterium stopień ich ogólności, to można podzielić zasady na uniwersalne, ogólne i szczegółowe. Uniwersalny charakter posiadają zasady filozoficzne, natomiast zasady pozostałych nauk są bądź ogólne, bądź szczegółowe. Wydaje się, iż całościowe spojrzenie na problem klasyfikacji zasad, uwzględniające wszystkie trzy wymienione kryteria, to znaczy genezę, funkcję i stopień ogólności, pozwala adekwatnie określić miejsce i rolę zasad w systemie teoretycznym oraz sferę ich funkcjonowania.

Co się zaś tyczy pojęcia „prawidłowości”, to należy przede wszystkim zauważyć, iż w literaturze filozoficznej, zresztą nie tylko filozoficznej, bywa ono nagminnie utożsamiane z kategorią „prawo”. Znajduje to również swój oddźwięk wśród autorów zajmujących się problematyką dialektyki budownictwa socjalistycznego. Przykładem tego może być G. J. Glezerman, który stawia znak równości między prawem a prawidłowością budownictwa socjalistycznego i zamiennie posługuje się nimi²⁰. Równocześnie opowiada się za stosowaniem określenia prawa budownictwa socjalistycznego, zamiast prawidłowości budownictwa socjalistycznego. Można nadmienić, że już o wiele wcześniej NRD-owski filozof marksista R. G r o p p stosował kategorię „prawo” zamiast kategorii „prawidłowość budownictwa socjalistycznego”, chociaż równolegle przytaczał fragmenty *Deklaracji narady przedstawicieli partii komunistycznych i robotniczych*

²⁰ G. J. Glezerman: *K voprosu o poznanii, dejstvii i ispolzovanii zakonov razvitiia socialističeskogo obščestva*. W: *Dialektika obščego i osobennogo v istoričeskom processie*. Moskva 1978, s. 34.

krajów socjalistycznych z roku 1957, w której mowa jest o prawidłowościach, a nie o prawach²¹.

A przecież kategoria „prawo” różni się swą treścią od pojęcia „prawidłowość”. Prawo odzwierciedla różnorodne stosunki i związki istniejące między rzeczami, elementami struktury, lub strukturami. Mogą to być relacje genetyczne, kazualne, strukturalne, funkcjonalne i inne. Prawo wyraża właśnie ten dialektycznie złożony spłot relacji i związków. O prawie można powiedzieć, iż jest obiektywne, konieczne, istotne, wewnętrzne, ogólne, względnie trwałe i ukierunkowane. Natomiast prawidłowość jest zazwyczaj tylko jednostronnym przejawem, jednym z aspektów, jedną z form występowania tych stosunków i związków.

Fakt występowania prawidłowości świadczy, iż u podstaw jej istnienia leży określone prawo. Lecz ten niepełny przejaw prawa jakim jest prawidłowość, nie zyskuje jeszcze statusu prawa, nie może być uznany za prawo. Na przykład J. Ładyka podaje takie określenia prawidłowości: *Przez prawidłowość (...) należy rozumieć trwałą, regularnie w określonych warunkach powtarzający się związek przyczynowo-skutkowy między poszczególnymi rzeczami (zjawiskami) lub też ich zespołami, układami*²².

W *Radzieckim słowniku encyklopedycznym* pojęcie „prawidłowość” zostało zdefiniowane w sposób następujący: *Prawidłowość społeczna jest to obiektywnie istniejący, powtarzający się, istotny związek zjawisk społecznych, życia lub etapów procesu historycznego*²³. Również radziecki *Filozoficzny słownik encyklopedyczny*, chociaż przy haśle „prawidłowość - społeczna” odsyła czytelnika do hasła „prawo społeczne”, niemniej podaje określenie prawidłowości omalże identyczne z poprzednio przytoczonym. Czytamy więc: *Prawidłowość społeczna, prawo społeczne, jest to obiektywnie istniejący, powtarzający się, istotny związek charakteryzujący postępowy rozwój historii*²⁴.

Z kolei, jak przypuszczam, redakcja czasopisma „Ideologia i Polityka” opatrzyła artykuł D. Polińskiego przypisem, w którym podane zostało takie oto określenie: *Prawidłowość — to zaobserwowana regularność, powtarzalność zjawisk, to pewna zasada, której w świetle dotychczasowych doświadczeń nie daje się pominąć ani ominąć, to wszystko, co wspólne dla sumy doświadczeń i dążeń społeczeństw budujących socjalizm*²⁵.

Tak więc, pojęcie „prawidłowość”, we wszystkich cytowanych przy-

²¹ R. G r o p p: *Dialektyczeskij materializm*. Moskva 1960, s. 88.

²² *Wybrane problemy filozofii marksistowskiej* (Zbiór opracowań pod red. T. Jaroszewskiego). Warszawa 1972, s. 114.

²³ *Sovetskij enciklopedičeskij slovar*. Moskva 1982, s. 452.

²⁴ *Filosofskij enciklopedičeskij slovar*. Moskva 1983, s. 188.

²⁵ *Od Redakcji*. „Ideologia i polityka” 1984, nr 9, s. 68.

padkach, traktowane jest jako znaczenie słabsze od kategorii „prawo”. Pojęciu „prawidłowość” nikt nie przypisuje tutaj cechy konieczności, która to właściwość kategorii „prawo” uznawana jest za jedną z najistotniejszych. W przytoczonych określeniach wymieniono takie cechy prawidłowości, jak: obiektywność, istotność, regularność, powtarzalność, trwałość. Sądzę, że do tych charakterystyk można jeszcze dorzucić cechę wewnętrzności, ogólności i ukierunkowości. Przy tym wszystkie te cechy prawidłowości, a więc obiektywność, istotność, wewnętrzność, trwałość, regularność, powtarzalność, ogólność i kierunkowość nie muszą zawsze występować równocześnie obok siebie, a kiedy już występują, to nie w takim stopniu intensywności, jak to ma miejsce w przypadku prawa.

Nadmienię jeszcze, że pojęcie „prawidłowość”, według mego przekonania, odnosi się nie tylko do sfery życia społecznego, jak to sugerują przytoczone wyżej trzy ostatnie określenia prawidłowości, lecz do całej rzeczywistości.

Mając to wszystko, co powiedziałem odnośnie kategorii „prawidłowość” i „prawo”, na uwadze, sądzą, iż nie należy tych pojęć utożsamiać, ani też posługiwać się nimi zamiennie.

Opowiadam się za konsekwentnym stosowaniem kategorii „prawidłowości budownictwa socjalistycznego”, a nie „zasady budownictwa socjalistycznego”. Wydaje mi się, iż kategoria „prawidłowość” wystarczająco oddaje istotę zbieżności, podobieństwa procesów budownictwa socjalistycznego w poszczególnych krajach, nadaje im właściwą rangę. W pojęciu „prawidłowość” dość jasno wyrażona jest pewna logika procesu historycznego w ogóle, a procesów budownictwa socjalistycznego w szczególności, jak również wyeksponowany jest w tym pojęciu dynamizm przebiegu budownictwa socjalistycznego. Dlatego przedkładałam, jako odpowiedniejsze, stosowanie pojęcia „prawidłowości budownictwa socjalistycznego”, zamiast kategorii „zasady budownictwa socjalistycznego”.

Wracając do sprawy nieścisłości pojęć stosowanych przy prezentacji interesującego mnie tematu, należy jeszcze zaznaczyć, iż kategoria „prawidłowości i zasady” bywa zamiennie używana z pojęciem „właściwości” (cechy) lub zastępowana przez to pojęcie. Tak na przykład, D. I. M o s k w i n zamiennie używa, z jednej strony, określenia „główne prawidłowości”, zaś z drugiej strony, „pojęcia ogólne”, „najbardziej istotne cechy” i jeszcze do tego dodaje określenie „przymioty budownictwa socjalistycznego”²⁶. P. Wójcik, identyfikuje pojęcie „prawidłowości, zasady i cechy budownictwa socjalistycznego”²⁷. Natomiast S. Widerszpil po-

²⁶ *Teoria socialističeskogo stroitelstva* (pod red. A. G. Łašina). Moskwa 1976, s. 43.

²⁷ *Organizacja polityczna społeczeństwa* (praca zbiorowa pod red. A. Dobieszewskiego). Warszawa 1977, s. 232.

sługuje się dość zaskakującą zbitką pojęciową, a mianowicie użył określenia „ogólne cechy prawidłowości budownictwa socjalistycznego”²⁸. Z kolei, A. Wajda i J. Wiatr zamiast kategorii „uniwersalne prawidłowości lub zasady” stosują niekiedy pojęcie „uniwersalne właściwości budownictwa socjalizmu”²⁹. Bardziej wyraźnie występuje to w *Sprawozdaniu z prac Komisji KC PZPR*, w którym pojęcia „uniwersalne właściwości socjalizmu”³⁰, lub „uniwersalne właściwości sposobu budowania socjalizmu”³¹, zdecydowanie przedkładane są nad kategorię „ogólne prawidłowości rozwoju socjalizmu”³². Również J. Jabłońska zamiennie stosuje „uniwersalne, bądź ogólne cechy” z kategorią „prawidłowości budownictwa socjalizmu”³³.

Krótko o pojęciu „właściwość” można powiedzieć w sposób następujący. Właściwość, lub inaczej mówiąc cecha, jest to określoność trwała lub zmienna, przemijająca³⁴, konieczna lub przypadkowa, istotna lub nieistotna, wewnętrzna lub zewnętrzna, powszechna lub nie powszechna, naturalna lub sztuczna. Właściwość jest pewną zróżnicowaną, co do stopnia intensywności, charakterystyką jakościową i ilościową, ujawniającą się, zmieniającą się i kształtującą się w stosunkach, jakie zachodzą między elementami struktury, strukturami i rzeczami. Właściwości struktury, rzeczy wynikają, w pierwszej kolejności, z istoty relacji zachodzących między elementami składowymi struktury, a w dalszej kolejności uzależnione są od oddziaływania z obiektami zewnętrznymi.

Jeśli nawet będziemy mieli na myśli właściwości uniwersalne, to i tak nie mogą one być uznane za tożsame z prawidłowościami budownictwa socjalistycznego. Zamienne stosowanie nieidentycznych pojęć tylko zaciemnia i niepotrzebnie komplikuje zagadnienie. Dlatego jeszcze raz powtórzę, iż jestem zwolennikiem konsekwentnego używania określenia „prawidłowości budownictwa socjalistycznego”, a nie pojęć „prawo”, „zasady”, „właściwości” (cechy) czy „przymioty”, jak to czynią niektórzy autorzy.

Otóż, obok zamiennego stosowania nietożsamych kategorii, można nie-

²⁸ S. Widerszpil: *Kryzys a prawidłowości rozwoju socjalizmu w Polsce*. „Ideologia i Polityka” 1981, nr 7—8, s. 40.

²⁹ A. Wajda, J. J. Wiatr: *Uniwersalne prawidłowości budownictwa socjalizmu i ich narodowo swoiste uwarunkowania*. „Nowe Drogi”, op. cit., s. 103,

105.

³⁰ *Sprawozdanie z prac Komisji KC PZPR powołanej dla wyjaśnienia przyczyn i przebiegu konfliktów społecznych w dziejach Polski Ludowej*. „Nowe Drogi”, op. cit., s. 72.

³¹ Ibidem, s. 20.

³² Ibidem, s. 72.

²³ J. Jabłońska: op. cit.

³⁴ W. Krajewski: *Związek przyczynowy*. Warszawa 1967, s. 9.

kiedy w literaturze spotkać próby uzupełnienia prawidłowości budownictwa socjalistycznego jeszcze czymś dodatkowym. Tak na przykład, B. N. Biessonow raz pisze o „ogólnych prawidłowościach i zasadach budownictwa socjalistycznego”³⁵, a stronicę dalej mówi o „głównych cechach i ogólnych prawidłowościach ustanawiania i rozwoju społeczeństwa socjalistycznego”³⁶.

Przed wszystkim, najpierw należy wyraźnie rozgraniczyć pojęcie „prawidłowości ustanawiania społeczeństwa socjalistycznego”, czyli przebiegu realizacji rewolucji socjalistycznej, od „prawidłowości budownictwa socjalistycznego”. Brak takiego rozróżnienia w *Deklaracji narady przedstawicieli partii komunistycznych i robotniczych krajów socjalistycznych*³⁷ spowodował, iż łączne traktowanie tych dwóch względnie odrębnych procesów przez niektórych autorów, jest zjawiskiem dość często spotykanym. A przecież pierwszy proces dotyczy wyłącznie aktu zwycięstwa rewolucji politycznej, a więc krótkotrwałego okresu, bezpośrednio związanego ze zdobyciem władzy państwowej przez klasę robotniczą, lud pracujący. W tym przypadku chodzi tylko o prawidłowości realizacji, dokonania rewolucji socjalistycznej.

Natomiast prawidłowości budownictwa socjalistycznego dotyczą długotrwałego procesu rozwoju, kształtowania ekonomiki i socjalistycznych stosunków w pozostałych sferach życia społecznego. Proces ten następuje w ślad za rewolucją polityczną, po obaleniu ustroju kapitalistycznego, lub innych form ustrojów eksploatorskich, i trwa oraz rozwija się do końca fazy socjalistycznej, a więc pierwszej formacji komunistycznej.

Rozgraniczenia tych dwóch względnie samodzielnych procesów nie dokonuje także A. S z e p t u l i n, łącząc je w jednym pojęciu „ogólne prawidłowości przechodzenia od kapitalizmu do socjalizmu”³⁸. Z kolei D. I. M o s k w i n, obok „głównych prawidłowości realizacji rewolucji socjalistycznej i budownictwa socjalistycznego”, wyodrębnia jeszcze „główne prawidłowości przygotowania rewolucji socjalistycznej”³⁹. Jednakże propozycja ta pozostała bez echa. To jedna uwaga.

Zaś uwaga druga wiąże się z tym, że B. N. B i e s s o n o w oprócz „ogólnych prawidłowości budownictwa socjalistycznego”, wyróżnia jeszcze dodatkowo „ogólne zasady i główne cechy budownictwa socjalistycznego”. A więc, zwiększa ilość dyrektyw, które mają sterować procesem budownic-

³⁵ B. N. Biessonow: op. cit., s. 104.

³⁶ Ibidem, s. 105.

³⁷ *Deklaracja narady przedstawicieli partii...*, op. cit., s. 28—29.

³⁸ A. Szeptulin: *Filozofia marksizmu-leninizmu*. Warszawa 1973, s. 374.

³⁹ *Teorija socialističeskogo stroitelstva* (pod red. A. G. Łasina). Moskwa 1976,

stwa socjalistycznego we wszystkich krajach. Zbieżną pod pewnym względem jest także wypowiedź S. W i d e r s z p i l a, który wskazuje na cechy ogólne oraz prawidłowości budownictwa socjalistycznego właściwe wszystkim krajom⁴⁰. Natomiast B. Ratuś sugeruje, iż w procesie budownictwa socjalistycznego mamy do czynienia z prawidłowościami, wartościami, prawami, zasadami, cechami, czynnikami, twierdzeniami i uwarunkowaniami⁴¹. Z kolei, A. Czyż wymienia obok siebie, jako nawzajem uzupełniające się, „główne prawidłowości budownictwa socjalistycznego”, „uniwersalne prawa i zasady walki o socjalizm” oraz „główne zadania budownictwa socjalistycznego”⁴². Również N. W. Pilipienko obok „ogólnych prawidłowości” wymienia też „ogólne cechy budownictwa socjalistycznego”, charakterystyczne dla wszystkich krajów⁴³. Wszystkie te propozycje są niewątpliwie interesujące, chociaż kontrowersyjne. Odnotowuję te sugestie, nie wnikając w ich istotę, gdyż zbyt wiele komplikacji pojawia się przy samym problemie prawidłowości budownictwa socjalistycznego, a cóż dopiero by było, gdybyśmy poszerzyli prawidłowości jeszcze o zasady, prawa, cechy, wartości, czynniki, twierdzenia, uwarunkowania, zadania wspólne dla wszystkich krajów budujących socjalizm.

Wracając do zagadnienia prawidłowości, zasad lub właściwości budownictwa socjalistycznego należy zauważyć, iż kategorie te uzupełniane są o różne przymiotniki. W *Deklaracji narady przedstawicieli partii komunistycznych i robotniczych krajów socjalistycznych* mowa jest o „głównych i ogólnych prawidłowościach” oraz „ogólnych zasadach”⁴⁴. S. Zawadzki na tej samej stronie książki pisze o „ogólnych zasadach”, „podstawowych zasadach”, „podstawowych prawidłowościach”⁴⁵. D. I. Moskwin, jako równoznacznych, używa określeń „główne” i „ogólne prawidłowości budownictwa socjalistycznego”⁴⁶. P. Wójcik jednym ciurkiem pisze o „podstawowych zasadach” i „ogólnych prawidłowościach”⁴⁷. Wielu uczonych radzieckich preferuje przymiotnik „ogólne prawidłowości”, bądź „ogólne zasady” budownictwa socjalistycznego. Przykładowo można by wymienić następujące nazwiska: B. N. Biesso-

⁴⁰ S. Widerszpil: *Prawidłowości budowy socjalizmu...*, op. cit., s. 242.

⁴¹ B. Ratuś: W *sprawie uniwersalnych i narodowych uwarunkowań budowy socjalizmu w Polsce*. „Ideologia i Polityka” 1932, nr 4, s. 79—84.

⁴² A. Czyż: *Ogólne prawidłowości i narodowe...*, op. cit., s. 52—53.

⁴³ N. V. Pilipienko: *Obščje i osobennoje w obščestrienoj zizni stran socializma*. „Filosofskie Nauki” 1985, nr 3, s. 30.

⁴⁴ *Deklaracja narady przedstawicieli partii...*, op. cit., s. 12, 28.

⁴⁵ *Filozofia marksistowska...*, op. cit., s. 404.

⁴⁶ *Teorija socialističeskogo stroitelstva*, op. cit., s. 38. 41.

⁴⁷ *Organizacja polityczna społeczeństwa...*, op. cit., s. 232.

now⁴⁸, Ch. N. Momdżaj⁴⁹, N. I. Koczerina⁵⁰, W. I. Aleksiejenko⁵¹, A. Szeptulin⁵². Również K. -II. Walter z NRD stosuje określenie „ogólne prawidłowości budownictwa socjalizmu”⁵³. Natomiast A. Wajda i J. Wiatr, używając kategorii „prawidłowości” bądź „zasad budownictwa socjalistycznego”, dodają do nich takie przymiotniki, jak: „uniwersalne”, „ogólne”, „zasadnicze”, „podstawowe”⁵⁴. W pracach S. W i d e r s z p i l a przeważnie występuje pojęcie „ogólne prawidłowości”⁵⁵. W projekcie *Deklaracji*⁵⁶, jak i samej już *Deklaracji*⁵⁷ występuje wyłącznie określenie „uniwersalne zasady budownictwa socjalistycznego”. Z kolei, w *Sprawozdaniu z prac Komisji KC PZPR powołanej dla wyjaśnienia przyczyn i przebiegu konfliktów społecznych w dziejach Polski Ludowej* podane jest określenie „ogólne prawidłowości i uniwersalne właściwości”⁵⁸. D. P o l i Ń s k i stosuje pojęcie „ogólne” lub „uniwersalne prawidłowości”⁵⁹. Natomiast W. Loranc i A. Łopatka piszą o „prawidłowościach ogólnych, uniwersalnych, generalnych, powszechnych, trwałych” oraz o „zasadach ogólnych, uniwersalnych i podstawowych”⁶⁰. Zamiennie określeń „ogólne” bądź „uniwersalne” używają również B. R a t u ś⁶¹, J. J a b ł o Ń s k a⁶², J. Kamieniecki⁶³ i A. Czyż⁶⁴. N. W. Pilipienko traktuje jako równoznaczne okre-

⁴⁸ B. N. Biessonov: op. cit., s. 96—117.

⁴⁹ Ch. N. Momdżaj: *Jedinaja suščnost i mnogoobrazije form projavlennija istoričeskoj zakonomnosti*. W: Ibidem, s. 7 — 28.

⁵⁰ N. I. Kočerina: *Lenin o dialektike obščego i osobennogo w stroitelstvie socializma w SSSR*. W: Ibidem, s. 118 134.

⁵¹ V. I. Aleksiejenko: *Dialektika obščego i osobennogo w formirovanii ličnosti w uslovijach socializma*. W: Ibidem, s. 208—215.

⁵² A. Szeptulin: op. cit., s. 374.

⁵³ K. H. Valter: *Niekotorye aspekty NTR w svete dialektiki obščego i osobennogo*. W: *Dialektika obščego i osobennogo...*, op. cit., s. 153—171.

⁵⁴ A. Wajda, J. J. Wiatr: *Uniwersalne prawidłowości budownictwa socjalizmu...*, op. cit., s. 102 i n.

⁵⁵ S. W i d e r s z p i l: *Kryzys a prawidłowości rozwoju...*, op. cit., s. 40, a także: *Prawidłowości budowy socjalizmu a sprzeczności rozwoju społecznego*. W: *I Ogólnopolska Partyjna Konferencja Ideologiczno-Teoretyczna*, op. cit., s. 234—266.

⁵⁶ *O co walczymy, dokąd zmierzamy. Deklaracja ideowo-programowa KC PZPR*. Projekt, op. cit., s. 5.

⁵⁷ *O co walczymy, dokąd zmierzamy. Deklaracja Krajowej Konferencji Delegatów PZPR*, op. cit., s. 5.

⁵⁸ *Sprawozdanie z prac Komisji KC PZPR powołanej dla wyjaśnienia przyczyn i przebiegu...*, op. cit., s. 20, 72.

⁵⁹ D. Poliński: op. cit., s. 56—67.

⁶⁰ W. Loranc, A. Łopatka: op. cit., s. 33-38, 40—12.

⁶¹ B. Ratuś: op. cit., s. 79—84.

⁶² J. Jabłońska: op. cit., s. 162, 166.

⁶³ J. Kamieniecki: op. cit., s. 37.

⁶⁴ A. Czyż: op. cit., s. 52—53.

ślenia „ogólne” i „podstawowe prawidłowości i cechy budownictwa socjalistycznego”⁶⁵.

Ponieważ ostatnio w literaturze polskiej zaczyna przeważać używanie pojęcia „uniwersalne zasady, prawidłowości i właściwości budownictwa socjalistycznego”, należy więc skonkretyzować znaczenie kategorii tego co uniwersalne. Tym bardziej, że przez wielu autorów bywa ta kategoria interpretowana w różny sposób.

Otóż to, co uniwersalne, posiada dwa odmienne znaczenia, a mianowicie abstrakcyjnie uniwersalnego oraz konkretnie uniwersalnego. Pojęcie tego, co abstrakcyjnie uniwersalne obejmuje obiektywnie istniejące powszechne, wspólne podobieństwo stosunków, związków, właściwości charakterystycznych dla struktur, rzeczy relacji. To abstrakcyjne, objętościowe, formalne podobieństwo stosunków, związków i cech służy za podstawę myślowego połączenia wszystkich struktur, rzeczy, relacji w określonej całość. A więc, jest ono uniwersalnością objętościową, uniwersalnością w stosunku do jakiejś wielości. Jeśli jednakże głębiej zastanowić się nad naturą pojęcia abstrakcyjnie uniwersalnego, to wtedy okaże się, że kryterium jego wyodrębnienia nie jest jednoznaczne i konsekwentne. Szereg trafnych uwag krytycznych na ten temat sformułował radziecki filozof S. B. C e r e t e l i⁶⁶.

Abstrakcyjnie uniwersalne pojęcie wydobywa jedyną podobną właściwość, charakterystyczną dla wszystkich elementów określonej wielości. Powstaje więc pytanie czy uniwersalna jest jedna jedyna, podobna cecha, czy też wielość przedmiotów posiadających tę cechę? Inaczej mówiąc, czy występowanie jedynej, podobnej cechy przesądza o uniwersalności wszystkich jednostkowych rzeczy, czy też wielość określonych przedmiotów decyduje o uniwersalności danej cechy? Wynika stąd, że w pierwszym przypadku to, co uniwersalne podporządkowuje sobie wielość, natomiast w drugim przypadku, że to, co uniwersalne, uwarunkowane jest przez wielość.

Jeżeli przyjmiemy, że abstrakcyjnie uniwersalne jest jedyną, podobną właściwością charakterystyczną dla wielości, to pojawia się kolejne pytanie, o jakiego rodzaju wielość nam chodzi? Czy o wielość składającą się z jednakowych przedmiotów, czy też o wielość złożoną z różnorodnych rzeczy? Zazwyczaj kiedy przyjmujemy, że abstrakcyjnie uniwersalne stanowi jedyną, podobną cechę charakterystyczną dla wielości, to mamy na myśli wielość przedmiotów jednakowych. Taka objętościowa, formalna uniwersalność nie odnosi się do wielości złożonej z różnorodnych przedmiotów. Nie będzie więc ona uniwersalnością w pełni, lecz zakresowo ograniczoną do jednego rodzaju wielości.

⁶⁵ N. V. Pilipienko: op. cit., s. 30.

⁶⁶ S. B. C e r e t e l i: *Dialektičeskaja logika*. Tbilisi 1971, s. 63 i in.

Oprócz tego, abstrakcyjnie uniwersalne nie stanowi rzeczywistego wyrazu jedności dialektycznej uniwersalnego z tym, co ogólne, szczegółowe i jednostkowe, które powinny nawzajem zakładać siebie. Dla abstrakcyjnie uniwersalnego, ujmowanego jako jedyna, podobna cecha charakterystyczna dla wielości, okazują się zbędne cechy ogólnego, szczegółowego i jednostkowego. Wszak chodzi o właściwość, która jest tym samym we wszystkich, niektórych i jednostkowych rzeczach, cechą, która nie doprowadza do rozróżnień między uniwersalnym, ogólnym, szczegółowym i jednostkowym, gdyż faktycznie pozostaje ona nieokreślona.

Abstrakcyjnie uniwersalne nie jest w stanie ujawnić istoty związku łączącego uniwersalne z ogólnym, szczegółowym i jednostkowym, podporządkowania uniwersalnemu tego, co ogólne, szczegółowe i jednostkowe. W pojęciu „abstrakcyjnie uniwersalnego” występuje wyraźna tendencja do oderwania się, do izolacji od tego, co ogólne, szczegółowe i jednostkowe, gdyż okazują się one dla niego po prostu zbędne. Tak więc, abstrakcyjnie uniwersalne jest tylko słownie zarejestrowanym, formalnym podobieństwem ogólnych, szczegółowych i jednostkowych rzeczy, elementów, struktur i relacji. W rzeczywistości zaś, abstrakcyjnie uniwersalne nie zawiera w sobie ogólnych, szczegółowych i jednostkowych określoności przedmiotów i rozrywa ich związek dialektyczny. Jest ono tylko nakreśleniem pewnych zewnętrznych ram, sfer, w sposób powierzchowny obejmujących to wszystko, co pod nie podpada.

Należy jeszcze dodać, iż abstrakcyjnie uniwersalne, jako formalne i objętościowe, nie odróżnia cechy jedynej, podobnej, od cechy istotnej. Nie wskazuje ono również na wtórność tej jedynej, podobnej właściwości w stosunku do tego, co istotne w wielości.

Wszystkie te mankamenty, a mianowicie schematyczność, oderwność, zewnętrżność, pozornność, zostają przewyciężone w pojęciu tego, co konkretnie uniwersalne. Pojęcie to stanowi dialektyczną negację abstrakcyjnie uniwersalnego, a więc przewycięża jego ograniczoności i równocześnie zachowuje i podnosi na wyższy poziom rozwoju wszystko to, co było w nim pozytywne. Treściowe składniki abstrakcyjnie uniwersalnego zostają włączone jako składowe i podporządkowane komponenty treści konkretnie uniwersalnego.

Kategoria „konkretnie uniwersalnego” jest odzwierciedleniem w świadomości człowieka tego, co realnie uniwersalne, to znaczy obiektywnej uniwersalności jedności różnorodnej rzeczywistości. Owa właśnie jedność stanowi istotę uniwersalności i konkretności. Jednakże jest to taka jedność, która nieuchronnie zawiera w sobie różnice, jakościowo zróżnicowane składniki. Dlatego konkretnie uniwersalne jest przede wszystkim uniwersalnością jakościową, to znaczy treściwą i istotną, a nie ilościową w przeważającej mierze.

Konkretnie uniwersalne jest nie tylko jednością różnorodności, lecz również jednością przeciwieństw i sprzeczności, które ujmuje w formie różnorodnych właściwości. Taka uniwersalność przejawia się w rzeczywistości w postaci prawa łączącego struktury, rzeczy i relacje w jedną zróżnicowaną wewnętrznie, wewnętrznie sprzeczną, i zarazem spójną całość, czyli jako konkretność.

Treść konkretnie uniwersalnego zależy od stopnia przenikania w istotę, w prawa rządzące obiektywną rzeczywistością. Pojęcie „konkretnie uniwersalne” powstaje:

1. Jako uogólnienie jednostkowych właściwości rzeczy, struktur, właściwości substratowych.

2. Jako uogólnienie właściwości szczegółowych, właściwości funkcjonalnych, istotnych dla charakterystyki sposobu działania badanego obiektu.

3. Jako uogólnienie właściwości ogólnych, właściwości genetycznych, których poznanie jest niezbędne dla wyjaśnienia przyczyn powstania, rozwoju i zanikania badanych struktur ⁶⁷.

Kategoria konkretnie uniwersalnego musi być pojęciem systemowym, odzwierciedlającym w swej dynamicznej strukturze subordynację i koordynację różnorodnych elementów i właściwości, przedstawiającym ruch sprzeczności w samej istocie obiektu, proces stawania się rozwiniętej całości oraz jej dalsze przemiany. Pojęcie to odzwierciedla obiektywną dialektykę systemowo-strukturalnej rzeczywistości, procesu społecznego, praktycznie przedmiotowego przekształcania świata przez ludzi.

Tylko pojęcie „konkretnie uniwersalnego”, które ze swej natury jest przejściem od poznania ogólnego, jako istoty procesu powstawania całości, do ustanowienia jej jedności ze szczegółowym i jednostkowym, jest w stanie oddać dynamikę i charakter sprzeczności. W tym właśnie znaczeniu jest to pojęcie konkretnie uniwersalne.

Dialektyka ogólnego, szczegółowego i jednostkowego ujawnia pryncypialnie nowe, dynamiczne rozumienie treści analizowanego pojęcia. Konkretnie uniwersalne jest bowiem jednością wzajemnie powiązanych przeciwieństw, jakimi są ogólne, szczegółowe i jednostkowe. Struktura kategorii konkretnie uniwersalnego odzwierciedla nie tylko trwałość procesu rozwoju, lecz i stabilność rozwijającej się sprzeczności, nie tylko jedność w różnicy, lecz i różnicę w jedności.

Dlatego też w konkretnie uniwersalnym może być rozstrzygnięta kwestia jedności dialektycznej tego, co uniwersalne, ogólne, szczegółowe i jednostkowe. Nie formalne, proste, lecz treściowe i istotne ogólne, szczegółowe i jednostkowe stanowią niezbędne elementy składowe treści oraz

⁶⁷ G. I. Sadovskij: *Dialektika mysli*. Minsk 1982, s. 33.

gwarancję konkretności uniwersalnego. W konkretnie uniwersalnym ujawnia się rozwój wiedzy ludzkiej, cała jej dialektyczna jedność i sprzeczność a także złożoność i dynamiczność. Takiego rodzaju uniwersalne stanowi żywą duszę konkretnego i może służyć za podstawę dialektycznego myślenia i działania ludzkiego.

Sądzę, iż tak rozumianą kategorię konkretnie uniwersalnego można byłoby odnieść do prawidłowości budownictwa socjalistycznego. Natomiast wielu autorów, jak to wskazałem wyżej, ogranicza swe rozumienie uniwersalnego do pojęcia „abstrakcyjnie uniwersalnego”, a to już jest ujęcie niepełne i co najmniej dyskusyjne.

W kontekście uniwersalnych prawidłowości budownictwa socjalistycznego dyrektywa metodologiczna o ruchu poznania naukowego od ogólnego, poprzez szczegółowe, do jednostkowego bywa zazwyczaj deformowana w ten sposób, że pojęcie szczegółowego utożsamiane jest z tym, co specyficzne. Uważam, iż jest to interpretacja wadliwa. Utożsamienie powyższe posiada pewne przesłanki i historię, lecz nie o ten aspekt zagadnienia chodzi mi w tym przypadku.

W pracach autorów współczesnych utożsamienie szczegółowego ze specyficznym, w związku z ujęciem zagadnienia prawidłowości budownictwa socjalistycznego, można spotkać dość często. Przykładem tego mogą być A. S z e p t u l i n⁶⁸, W. I. Kowalenko i A. I. Židanov⁶⁹, S. Widerszpil⁷⁰, W. Loranc i A. Łopatka⁷¹, J. Jabłońska⁷² oraz J. Kamieniecki⁷³.

Wydaje mi się, iż takie utożsamienie kategorii szczegółowego z tym co specyficzne, niezasadnie zuboża istotę szczegółowego, występującego zarówno w rzeczywistości obiektywnej, jak i w sferze poznania. Wszak szczegółowe, będąc pewną określonością, przede wszystkim jakościową i ilościową, jednoczy w sobie w sposób dialektyczny zarówno właściwości jednostkowe, jak i ogólne, jako pod pewnymi względami przeciwstawne sobie i równocześnie, jako zbieżne w stosunku do siebie aspekty istnienia obiektu. Szczegółowe stanowi także taką dialektyczną jedność, w której zostaje przewyciężona jednostronność określenia jednostkowego i ogólnego.

Szczegółowe niewątpliwie posiada swoją specyfikę, która jednocześnie

⁶⁸ A. Š e p t u l i n: op. cit.

⁶⁹ V. I. Kovalenko, A. I. Židanov: *Dialektika obščego, osobiennogo i jedinienogo w stroitelstve razvitogo socializma.*, „Znanie”, 1977, nr 9, s. 15.

⁷⁰ S. Widerszpil: *Kryzysy a prawidłowości rozwoju...*, op. cit., s. 40.

⁷¹ W. Loranc, A. Łopatka: op. cit., s. 28, 35, 40—12.

⁷² J. J a b ł o Ń s k a: op. cit., s. 165.

⁷³ J. Kamieniecki: op. cit., s. 40.

nie może być traktowana jako jednostkowa, bądź jako w pewnym zakresie ogólna. Jako ogólna będzie już pewnym zbiorem właściwości specyficznych, zróżnicowanych co do stopnia swej istotności, funkcji i zajmowanego miejsca w zhierarchizowanej całości.

Szczegółowe, jako określona złożona struktura, z jednej strony, zawiera w sobie liczne właściwości i specyfikę swych elementów składowych, z drugiej zaś strony, jako pewna nowa struktura, szczegółowe posiada ponadto właściwości i specyfikę charakterystyczną dla niego jako danej całości. Właściwości i specyfika szczegółowego, jako określonej całości, nie stanowią prostej mechanicznej sumy właściwości i specyfik charakterystycznych dla elementów składowych struktury, lecz pojawiają się w wyniku powstania nowej całości. A więc, można wyodrębnić specyfikę szczegółowego jako określonej struktury oraz specyfikę elementów składowych struktury.

Jednakże szczegółowe nie może i nie powinno być prowadzone wyłącznie do tego, co jest w nim specyficznego. Można chyba powiedzieć, że szczegółowe posiada przede wszystkim właściwości podstawowe i główne, decydujące o istocie szczegółowego jako pewnej samoistnej określoności. Specyficzne może w szczegółowym występować w roli właściwości podstawowych i głównych, lecz również może tej funkcji nie pełnić.

Właściwości specyficzne szczegółowego zazwyczaj, oczywiście, występują jako przejaw lub w roli właściwości podstawowych i głównych, gdyż właściwości podstawowe, główne i specyficzne nie wykluczają siebie wzajemnie.

Szczegółowe posiada swą określoność jakościową oraz ilościową i już z tej racji jest określonością specyficzną. Zrozumiałe jest, iż szczegółowe konstytuowane jest przez wzajemny stosunek i jedność specyfiki jakościowej, a także ilościowej. Określoność tego stosunku oraz jedności jest swoista i stanowi wskaźnik wewnętrznej i zewnętrznej specyfiki szczegółowego. Przy tym, przede wszystkim specyfika określoności jakościowej jest jego najistotniejszą specyfiką. Wszak określoność jakościowa szczegółowego składa się z całokształtu właściwości a także stosunków istotnych i dlatego jest nieodłączna od szczegółowego, nadaje mu względną trwałość oraz odróżnia go od innych szczegółowych. Stąd też jakość szczegółowego można w zasadzie traktować jako identyczną z samym szczegółowym. Nie należy przy tym zapominać, że wzajemny stosunek jakości oraz ilości jest dynamiczny i tylko względnie stabilny w ramach określonej miary.

Oczywiście, specyfika szczegółowego może zostać ujawniona w trakcie porównywania z innymi wskaźnikami podobnych stosunków w różnych samodzielnych określonościach. Jednakże nie może być wyrażona wyłącznie poprzez porównanie z jakąś jedną właściwością innego obiektu.

tu i poprzez wyłącznie jedną relację do niego. Specyfikę szczegółowego można odkryć tylko poprzez wszechstronne jego porównanie z wieloma obiektami, poprzez ukazywanie jego licznych właściwości i stosunków oraz powiązań z aktualnymi i charakterystycznymi właściwościami a także relacjami różnych obiektów. W ten sposób w danym porównywanym szczegółowym dochodzimy zazwyczaj do wyodrębnienia wielu cech i stosunków specyficznych, a nie tylko jednej właściwości, czy jednej relacji. Właśnie ten szereg zróżnicowanych cech, stosunków i specyfik będzie charakterystyczny dla danego szczegółowego, będzie go mógł wyróżniać spośród innych szczegółowych. Z tego rozumowania wynika wyraźnie wniosek, iż jeśli nawet właściwości specyficzne uznamy za podstawowe i główne, to i tak nie wyczerpują one całokształtu cech i relacji szczegółowego.

Pojęcie „specyfika”, można by, moim zdaniem, określić w sposób następujący: specyfika jest to pewna określoność wyrażenie charakterystyczna, wyróżniona, swoista, niekiedy niepowtarzalna i unikalna.

Interesującą próbę uściślenia treści pojęcia „specyfika” znajdujemy w książce D. P. G o r s k i e g o. Autor ten zdecydowanie wyodrębnia nie tylko jednostkowe, lecz i ogólne właściwości oraz stosunki specyficzne. Nie ograniczając się do tego, D. P. Górski wskazuje na występowanie istotnych i nieistotnych, jednostkowych oraz ogólnych właściwości i stosunków specyficznych ⁷⁴. Z sugestią tą można się w pełni zgodzić. Wątpliwości wywołuje we mnie inne twierdzenie D. P. Górskiego. Sądzi on mianowicie, iż „wszelka różnica” jest identyczna ze „specyfiką” ⁷⁵.

Totalne utożsamienie „wszelkiej różnicy” ze „specyfiką” wydaje mi się propozycją niemożliwą do zaakceptowania dlatego, iż takie ujęcie problemu zatracą swoistość specyfiki. Wszak każda struktura, rzecz, relacja czy właściwość jest swoista, niepowtarzalna, odróżnia się czymś od innych. Stąd wynika, że nie ma w świecie dwóch absolutnie tożsamych obiektów. Jednakże owa globalna różność wewnętrzna i zewnętrzna nie powinna być synonimem uniwersalnej specyfiki wszystkich struktur, rzeczy, relacji i właściwości. Gdyby istniała uniwersalna specyfika wszelkich pojedynczych obiektów, to faktycznie byłoby to równoznaczne z negacją specyfiki, doprowadziłoby to do jej likwidacji, uczyniłoby niemożliwym jej wyodrębnienie i konstatację. Dlatego sądzę, iż wbrew temu, że niekiedy różnica może być identyczna ze specyfiką, to jednakże nie każda różnica dorasta do poziomu specyfiki, staje się specyfiką. Chociaż

⁷⁴ D. P. Gorski: *Voprosy abstrakcii i obrazovanie ponjati*. Moskva 1961, s. 105, 122—123.

⁷⁵ Ibidem, s. 99, 101.

wszelka specyfika jest różnicą, to jednakże nie każda różnica jest specyfiką.

Chociaż kategorie specyficznego i szczegółowego są sobie bliskie, to jednakże nie są tożsame. Istotę szczegółowego, zresztą także jak i jednostkowego, stanowi to, co jest w nim ogólnego, a nie to, co jest w nim specyficznego. Rozumie się samo przez się, że to, co specyficzne, nie jest radykalnie odgraniczone od ogólnego i dlatego też specyficzne może również wyrażać istotę ogólnego, zawierać w sobie ogólne i być ogólnym. Wszak mogą istnieć całe klasy rzeczy, które posiadają jedną i tę samą właściwość specyficzną. W tym przypadku ta właściwość specyficzna będzie już ogólną właściwością specyficzną. Przecież ogólne może być także uznane za specyficzne, chociażby przy porównywaniu z innym ogólnym wyższego rzędu.

Specyficzną może być także sama rzecz jednostkowa, traktowana ze względu na obecne w niej właściwości niepowtarzalne, charakterystyczne wyłącznie dla niej, lub ze względu na niektóre przysługujące jej cechy ogólne. Wynika z tego, że specyficznym może być zarówno to, co jednostkowe, jak i to, co ogólne, a nie tylko to, co szczegółowe, nie mówiąc już o tym, iż specyficzne zazwyczaj nie wyczerpuje ani istoty jednostkowego, ani szczegółowego, ani ogólnego.

Z wyluszczonych powodów, szczegółowe nie może i nie powinno być sprowadzane wyłącznie do tego, co jest w nim specyficznego. Wszak szczegółowe, jako określność jakościowa i ilościowa, stanowi dialektyczną jedność wielości różnorodnych właściwości i relacji, wśród których można wyodrębnić właściwości i stosunki specyficzne i niespecyficzne, podstawowe i niepodstawowe, istotne i nieistotne, główne i niegłówne, powszechne i niepowszechne, powtarzalne i niepowtarzalne, wewnętrzne i zewnętrzne, konieczne i przypadkowe, naturalne i sztuczne oraz wiele innych.

Właściwości zależne są przede wszystkim od stopnia organizacji struktury szczegółowego oraz od charakteru powiązań z innymi obiektami. Przy tym, właściwości i stosunki szczegółowe nie są raz na zawsze dane, lecz są dynamiczne i względne. Dlatego też nie powinno się cech i relacji specyficznych w sposób jednoznaczny uznawać za podstawowe i główne, gdyż są one od tych ostatnich pochodne i zależne od całego spłotu różnorodnych i zmiennych okoliczności wewnętrznych i zewnętrznych warunkujących ich pojawienie się.

W szczegółowym może przecież pojawić się i taka specyficzna właściwość, która będzie sprzeczna radykalnie z istotą danej określoności, lub taka, która będzie wręcz jej przejawem wypaczonym, zdeformowanym, nienormalnym, sztucznym.

Mając to wszystko na uwadze, należy wyciągnąć wniosek, iż nie istnieją podstawy ku temu, aby jednoznacznie utożsamiać szczegółowe ze specyficznym, kategorię „szczegółowego” z pojęciem „specyfiki”, jak to niestety czynią niektórzy autorzy.

Z powyższych rozważań można wysnuć jedną generalną konkluzję, a mianowicie, iż prawidłowe ujęcie i rozumienie dialektyki tego, co ogólne, szczegółowe i jednostkowe w procesie budownictwa socjalistycznego posiada ogromną doniosłość teoretyczną, metodologiczną, a przede wszystkim praktyczną.

TADEUSZ MENDELSKI

SPORY O MATERIALIZM HISTORYCZNY W MARKSIZMIE ANGIELSKIM

Marksizm angielski ostatnich kilkunastu lat to zjawisko w rozwoju teorii marksistowskiej dość niezwykle i mało u nas znane. Jego nasilenie, a nawet pewna żywiołowość, przeczy lansowanej tezie o „kryzysie marksizmu” i osłabieniu jego aktywności teoretycznej i obecności we współczesnym świecie kapitalistycznym. Rozszerzanie się jego wpływów w drugiej połowie lat siedemdziesiątych nasuwało skojarzenia z tym, czym w swoich najlepszych latach, był marksizm włoski, a jeszcze wcześniej francuski, choć zaplecze praktyczne w postaci silnych partii komunistycznych dawać mogło Włochom i Francuzom szansę zwiększonego zasięgu oddziaływania, jak również bodźce podejmowania konkretnych problemów. Marksizm angielski natomiast — choć często są w nim wyrażane tęsknoty do zorganizowanego rewolucyjnego działania — to przede wszystkim zjawisko intelektualne, związane zarówno z działalnością teoretyczną profesorów Oxfordu, niezależnych publicystów pisujących do „The Observer”, „New Society”, czy wreszcie redaktorów i publicystów „New Left Review”. Jest to nie tylko ruch intelektualny ale i wydawniczy wydający serię *New Left Books* publikujący również tłumaczenia, bądź oryginalne prace (pisane po angielsku) marksistów włoskich, francuskich, szwedzkich i amerykańskich. Marksści angielscy są przy tym świadomi swojej odrębności, krytykując dosyć niekiedy radykalnie i gwałtownie formy jakie marksizm przybrał w zachodnich krajach Europy w ostatnich dziesięcioleciach, ukształtowane zwłaszcza pod wpływem jego włoskiej i francuskiej odmiany.

Edward P. Thompson i Perry Anderson, kolejni redaktorzy naczelni miesięcznika „New Left Review”, są autorami najbardziej charakterystycznych dla podstawowych tendencji tego marksizmu prac. E. P. Thompson, przedstawiany jako wiodąca postać „demokratycznej opozycji” wewnątrz Partii Komunistycznej w 1956 roku, a następnie jeden z założycieli *New Left*, czyli nowej lewicy, jest autorem niezmiernie płodnym, uważanym nawet przez polemistów za najbardziej subtelny i wyrafinowany umysł i patrona angielskiego marksizmu. Wiele jego książek zdobyło sobie szeroką popularność wśród szerokich mas czytelników,

w szczególności wielka monografia o poecie, socjaliście i rewolucjoniście Williamie Morrisie pt. *William Morris, Romantic to Revolutionary* (wydana w 1955 r. — rozszerzone wydanie 1977 r.) oraz praca historyczno-socjologiczna odtwarzająca narodziny angielskiej klasy robotniczej *The Making of the English Working Class* (1963 r.). W roku 1975 wydał Thompson książkę pt. *Whigs and Hunters*, wydana zaś w 1978 roku książka *The Poverty of Theory* zawierała szeroko zakrojoną polemikę z Althusserem stając się wydarzeniem w angielskim marksizmie¹. Stała się jednocześnie bodźcem napisania przez P. Andersona polemicznej książki pt. *Arguments within English Marxism* (1980 r.). P. Anderson jest właściwie kronikarzem i ideologiem tego, nowego na filozoficznej scenie zjawiska, które chętnie nazywa siebie „angielskim marksizmem”.

Co zakrawa na paradoks, przynajmniej lingwistyczny, to wyraźna niechęć czołowego teoretyka marksizmu angielskiego do pewnej jego postaci jaki marksizm przybrał w ciągu ostatnich lat na Zachodzie, a co nazywa Anderson „marksizmem zachodnim”. Poświęca mu specjalną, polemiczną książkę, wydaną w 1976 roku pt. *Considerations on the Western Marxism*. Do jej podstawowych tez wraca Anderson w serii wykładów na Uniwersytecie w Kalifornii, dając również ocenę poglądów najpopularniejszych filozofów niemarskistowskich współczesnego świata, łącznie z klasyfikowanym bądź co bądź do tradycji Szkoły Frankfurckiej Jurgenem Habermasem. Książka powstała z tych wykładów nosi tytuł *In the Tracks of Historical Materialism* i zawiera również próbę odpowiedzi na pytanie o najnowszy stan relacji między teorią a praktyką rewolucyjną².

Anderson jest również autorem dwóch książek w zakresie badań historycznych w odniesieniu do marksistowskiego ujęcia formacji feudalnej, *Passages from Antiquity to Feudalism* i *Lineages of the Absolutist State* (obie z roku 1974). Już choćby te dwie książki świadczą o pozycji jaką w obrębie angielskiego marksizmu ma materializm historyczny. Prowadzone są równolegle badania nad samym materializmem historycznym

¹ Jest to właściwie zbiór esejów, z których tytułowy liczy ponad dwieście stron i jego pełny tytuł brzmi: *The Poverty of Theory or An Orrery of Errors* (1979 r.). Szczególny charakter ma esej napisany w roku 1973 i ogłoszony w „Socialist Register” pt. *An Open Letter to Leszek Kołakowski*, ukazujący jak krytycznie widziała oddanie się Kołakowskiego sprawie apologii systemu kapitalistycznego zachodnioeuropejska lewica. Zarzuca tu Thompson Kołakowskiemu uprawianie metody karykaturyzowania marksizmu i ideałów socjalizmu (por. E. P. Thompson: *The Poverty of Theory and. Other Essays*. London 1978, s. 340).

² Nie tracąc nadziei na dotarcie marksizmu do klasy robotniczej, o czym pisze Anderson w zakończeniu książki. Por. P. Anderson: *In the Tracks of Historical Materialism*. London 1983, s. 105—106.

jak i za pomocą tej teorii badania konkretnych zjawisk społecznych i historycznych. Wydana w 1976 roku w bibliotece *New Left Books* książka szwedzkiego autora Gorana Therborna, *Science, Class and Society. On the Formation of Sociology and Historical Materialism* spełnia obydwie te warunki, będąc żywym a jednocześnie pogłębionym teoretycznie zarysowaniem historii funkcjonowania marksizmu w XX wieku na tle konkurujących z nim teorii socjologii burżuazyjnej, ujawniając m. in. kulisy przejścia w socjologii amerykańskiej od analizy społeczeństwa w kategoriach klas do kategorii stratyfikacji³. Ambicje bardziej logiczno-teoretyczne ma napisana w drugiej połowie lat siedemdziesiątych książka G. A. Cohena *Karl Marx's Theory of History. A Defence* (Oxford 1978), wyznająca ambicje przedstawienia głównym тез materializmu historycznego w możliwie najbardziej precyzyjnym języku (ale — wcale nie sformalizowanym), ukształtowanym na gruncie dwudziestowiecznej filozofii analitycznej⁴.

Jednak nie dzieła ogólnoteoretyczne stanowią główny zrąb teoretycznego dorobku marksizmu angielskiego i nie one są głównym rysem jego odrębności. Najliczniej przedstawia się druga grupa — dzieł inspirowanych metodologią materializmu historycznego — a traktujących o konkretnych zjawiskach społeczno-ekonomicznej i politycznej struktury dziś i w przeszłości. Warto wymienić kilka głównych dzieł z tego zakresu: Eric Hobsbawm, *The Age of Capital* (Londyn 1977), tego samego autora *Industry and Empire* (Londyn 1975); Christopher Hill, *The World Turned Upside Down* (Londyn 1975); *Milton and the English Revolution* (Londyn 1977); Rodney Hilton, *Bond Men Made Free* (Londyn 1973) i *The English Peasantry in the Middle Ages* (Oxford 1975); Foster, *Class Struggle and the Industrial Revolution* (Londyn 1974); V. Kiernan, *Lords of Human kind* (Londyn 1972); Godfrey de Ste-Croix, *Class Struggle in the Ancient Greek World* (Londyn 1981). Pozwala to P. Andersonowi na stwierdzenie, że po dziesięcioleciach całkowitego wyjałowienia kultury marksistowskiej, na Wyspach nastąpiła w latach siedemdziesiątych prawdziwa metamorfoza: *Tradycyjna relacja między Brytanią i Kontynentalną Europą wydaje się obecnie całkowicie odwrócona — kultura marksistowska Zjednoczonego Królestwa obecnie dowodzi swojej większej*

³ Zwracając przy tym szczególną uwagę na ideologiczne konteksty teorii socjologicznych. Por. G. Therborn: *Science, Class and Society. On the Formation of Sociology and Historical Materialism*. London 1976, s. 139—140.

⁴ Cohen wyznaje, że książka ta stanowi obronę materializmu historycznego wysuwając na jego rzecz argumenty, ale bardziej jeszcze prezentując tę teorię w atrakcyjny sposób. Prezentacja ta osiągnąć chce te standardy jasności i rzetelności, które wyróżniają dwudziestowieczną filozofię analityczną (G. A. Cohen: *Karl Marx's Theory of History. A Defence*. Oxford 1982, s. IX).

*plodności i oryginalności niż jakiegokolwiek innego państwa na kontynencie*⁵.

Ta płodność i oryginalność to nie tylko ilość liczących się dzieł ani wysunięcie na plan pierwszy materializmu historycznego, po dziesiątkach lat dominacji filozofii człowieka w europejskim marksizmie. Jest to przede wszystkim postulowany — choć nie zawsze realizowany — sposób uprawiania marksizmu z okiem zwróconym na potrzeby praktyki politycznej. Twardo i niecodziennie brzmią na tle współczesnego zachodniego marksizmu słowa Andersona, iż niezbędne jest nawiązanie do sposobu uprawiania materializmu historycznego na wzór W. I. L e n i n a i R. Luksemburg, jako rewolucyjnej teorii znajdującej swoje przedłużenie w rewolucyjnej praktyce⁶.

Jest to propozycja powrotu do starej idei, sięgającej jeszcze najlepszych tradycji II Międzynarodówki, widzianej przede wszystkim jako okres codziennego łączenia teorii z przygotowaniami do rewolucyjnego działania. I tak jak wówczas — stwierdza P. Anderson — środek ciężkości marksistowskiej kultury teoretycznej winien zostać przesunięty na analizę podstawowych problemów wynikających z ruchu światowej ekonomii. Struktury ekonomiczne państwa kapitalistycznego, konstelacje klas społecznych, funkcje narodu itp. — to zestaw problemów zaniedbywanych systematycznie na gruncie krytykowanego „marksizmu zachodniego”, który naturalny dla Marksa ruch myśli od filozofii do polityki i ekonomii całkowicie odwrócił, stając się jedynie filozofią, i to zastanawiającą się głównie nad własnymi podstawami w poszukiwaniu idealnej metody. Anderson widzi jedyne wyjście w postaci zajęcia się konkretem historycznym, zakładając w teorii powrót do ujęć dojrzałego Marksa i L e n i n a. Oznacza to skoncentrowanie się na wymiarze, którego brakowało „zachodniemu marksizmowi” od czasów śmierci G r a m s c i e g o — strategicznej dyskusji, w jaki sposób rewolucyjny ruch robotniczy byłby w stanie *złamać bariery burżuazyjno-demokratycznego państwa na rzecz realnej socjalistycznej demokracji*⁷.

Dawno w takim języku nie mówiono w obrębie teoretycznych rozważań marksistów zachodniego świata. Dawno również z takim zdecydowaniem nie domagano się postawienia w centrum analiz warunków ekonomicznych sprzeczności współczesnego świata⁸. Nie jest to przy tym tylko

⁵ P. Anderson: op. cit., s. 25.

⁶ Ibidem, s. 19.

⁷ Ibidem, s. 19—20.

⁸ Anderson pisał: *Stopniowemu odchodzeniu od koncentrowania rozważań teoretycznych na strukturach ekonomicznych lub politycznych towarzyszyło zasadnicze przesunięcie całego środka ciężkości europejskiego marksizmu ku filozofii* (P. Anderson: *Considerations on Western Marxism*. London, s. 49).

postulowanie konieczności takich analiz, ale stwierdzenie już ogromnego ożywienia teoretycznego w tym zakresie, również poza samą W. Brytanią. Anderson uważa za szczególnie istotne próby uchwycenia swoistości rozwoju imperializmu w ostatnich latach dokonane przez trzech współczesnych autorów, których prace pozwoliły wyjść poza diagnozy sformułowane jeszcze przez Barana i Sweezego w latach pięćdziesiątych, stanowiące do niedawna „ostatnie słowo” ekonomicznej analizy współczesnego imperializmu. Trzy prace Ernesta M a n d e l a, *The Late Capitalism*, *The Second Slump* i *Long Waves in the History of Capitalism*, to pierwsze odnotowane przez Andersona zapowiedzi zmian w analizie marksistowskiej⁹. Obszerna praca Harry Bravermana o przekształcaniach pracy w XX wieku pt. *Labor and Monopoly Capital* oraz ambitna praca francuskiego ekonomisty Michela A g l i e t t y *Teoria kapitalistycznej regulacji*, traktowane są przez Andersona jako dowód pojawienia się nowej fali marksistowskiej analizy ekonomicznej w zachodnim świecie¹⁰.

Pisząc wręcz o szoku jakim dla wychowanego w jałowej w ostatnich dziesięcioleciach, w zakresie marksistowskiej kultury, scenerii intelektualnej W. Brytanii stać się musi taka erupcja dzieł marksistowskich lub przynajmniej ujmujących z respektem marksistowskie analizy jako wyraz metody naukowej. P. Anderson nie ogranicza tego zjawiska do terenów brytyjskich. Zjawisko to ma bowiem zasięg ogólnoanglosaski, ze szczególnym wyróżnieniem Stanów Zjednoczonych, też do niedawna będących prawie poza zasięgiem marksizmu. Dziś natomiast, stwierdza z satysfakcją Anderson, „Business Week” biada nad przenikaniem materializmu historycznego do uniwersytetów i to zaledwie cztery lata po tym, gdy „Time” ogłaszał, że Marks ostatecznie jest martwy. Ironii dodaje fakt, że dziś muszą już być wydawane specjalne przewodniki po literaturze marksistowskiej dla amerykańskich studentów¹¹.

Marksizm angielski (a w pewnym stopniu cały marksizm anglosaski) jest przy tym daleki od grzecznej układności jaka często charakteryzowała poprzednie zachodnie wydania teorii marksistowskiej, które łatwo wchodziły w związki osmotyczne z różnymi kierunkami myśli burżuazyjnej. Ostatnia wielka konfrontacja marksizmu z myślą burżuazyjną miała miejsce w wydanej jeszcze w latach sześćdziesiątych książce Rogera G a -

⁹ Mandel deklaruje we wstępie do tej książki swoją metodologiczną wierność *Kapitałowi* Marksa (por. E. Mandel: *Late Capitalism*. London 1983, s. 10).

¹⁰ II. Braverman: *Labor and Monopoly Capital. The Degradation of Work in the Twentieth Century*. New York — London 1974; M. Aglietta: *A Theory of Capitalist Regulation, The US Experience*. London 1979.

¹¹ P. Anderson: *In the Tracks...*, op. cit., s. 28.

r a u d y *Perspektywy człowieka*. W marksizmie angielskim prym wiodą E. P. Thompson i P. A n d e r s o n. Najbardziej znana jest, radykalna w swojej krytyce, polemika Andersona z tradycją całego dotychczasowego „marksizmu zachodniego” od lat dwudziestych począwszy, a na Althusserze i Colletti m skończywszy. Podstawowy, rzadko dziś spotykany zarzut, to stwierdzenie odejścia od rewolucyjnych zadań i przeistoczenie się w odwróconą od rewolucyjnych celów i zobowiązań filozofię, przy aktywnej natomiast symbiozie z innymi kierunkami filozoficznymi powołanymi niekiedy właśnie z zamiarem zwalczania marksizmu¹².

Polemikom skierowanym na zewnątrz towarzyszą ostre polemiki w obrębie samego marksizmu angielskiego a także marksizmu angielskiego z kontynentalnym, wykazując proces radykalizacji marksistowskich ocen. Polemika Thompsona z Althusserem zawarta w *Poverty of Theory*, dotycząca miejsca, jakie w marksizmie ma zajmować historia, zdawała by się świadczyć co prawda o czymś przeciwnym, gdyż pozornie dotyczy tylko sprawy czysto teoretycznej, pretensji pod adresem A l t h u s s e r a o niedocenywanie historii. Sam fakt pojawienia się takiej angielsko-francuskiej polemiki w marksizmie można powitać jako zapowiedź zrywania ze złą tradycją zamykania się w „narodowych”, hermetycznie zamkniętych na wpływy z zewnątrz, anty-internacjonalistycznych marksizmach. Taką właśnie niekorzystną cechę „marksizmu zachodniego”, kontrastującą z prawdziwie internacjonalistycznymi zwyczajami dyfuzji marksizmu w okresie II Międzynarodówki, konstatował Anderson w swojej książce *Considerations on Western Marxism*. W najnowszej książce *In the Tracks of Historical Materialism* podaje tę polemikę jako jeden z przykładów odrodzenia się tradycji międzynarodowego łączenia wysiłków poznawczych, dalekiego co prawda od rozmachu jaki miało to zjawisko w okresie II Międzynarodówki, ale świadczące o wychodzeniu ze zgubnego, zwłaszcza dla jego rewolucyjnych funkcji, prowincjonalizmu i hermetyczności narodowej¹³.

Nie znaczy to wcale, że polemika między Thompsonem a A l t h u s s e r e m dotyczy bezpośrednio jakichś zasad rewolucyjnego działania w skali międzynarodowej. Dotyczy problemów ściśle teoretycznych, o dość bezpośrednich konsekwencjach praktycznych. Analizujący tę polemikę P. Anderson, choć sam również widzi krytykowane przez T h o m p s o n a słabości ujęcia Althussera, to jednak ceni tego ostatniego za śmiałe postawienie w centrum uwagi *Kapitału* Marksa, po długim okresie przesuwania tego wielkiego dzieła na dalszy plan,

¹² Por. P. Anderson: *Consideration on Western...*, op. cit., s. 58.

¹³ Ibidem, s. 69—70.

poza dzieła o charakterze ściśle filozoficznym. Polemizujący z T h o m p s o n e m Anderson, stojący po stronie Althussera w kwestii generalnego podejścia do miejsca jakie w marksizmie powinien zajmować *Kapitał*, daleki jest wszakże od lekceważenia dorobku Thompsona w dziedzinie marksistowskich analiz, nazywając go wręcz najsutelniejszym pisarzem socjalistycznym współczesnej Anglii, a być może całej Europy. W jego ujęciu T h o m p s o n to jednak przede wszystkim historyk, choć świadomy wagi problemów metodologicznych, którym poświęca wiele miejsca w każdej ze swoich książek. Definicja klasy i świadomości klasowej w *The Making of the English Working Class*, ujęcie i krytyka kategorii bazy i nadbudowy poprzez pryzmat prawa w *Whigs and Hunters*, nowa formuła dla „utopijności” zdyscyplinowanej wyobraźni w nowym wydaniu monografii o Williamie Morrisie, to, zdaniem A n d e r s o n a, ciekawe i płodne ujęcia, choć z każdym z tych ujęć prowadzi polemiki. Problemem numer jeden staje się jednak sprawa możliwości odkrycia prawidłowości historycznych — E. P. Thompson nie chce w ogóle ich widzieć w historii nauki, wiedza historyczna jest bowiem jego zdaniem zawsze *prowizoryczna, niekompletna i przybliżona*, dla której to tezy szuka wsparcia w koncepcji historii P o p p e r a ¹⁴.

Tu właśnie przebiega główna linia polemiki Andersona z T h o m p s o n e m. Anderson broni bowiem naukowego charakteru teorii materializmu historycznego, co ma się wyrażać przede wszystkim w tym, że pozwala ona na odkrycie praw wiążących ze sobą poszczególne zjawiska i dających się następnie zastosować w praktyce, np. w wytyczaniu strategii i taktyki walki klasowej. *Głównym celem materializmu historycznego* — stwierdza Anderson — *było przecież dostarczenie ludzom środków, za pomocą których mogli by zrealizować rzeczywiste samookreślenie ludu osiągnięte po raz pierwszy w historii. Taki dokładnie jest cel socjalistycznej rewolucji, której zadaniem jest zapewnienie przejścia od tego, co Marks nazwał królestwem konieczności do królestwa wolności*¹⁵.

Interpretacja materializmu historycznego Thompsona ma natomiast i poza W. Brytanią pewną typową postać. Przedmiotem materializmu historycznego ma być „zunifikowana wiedza o społeczeństwie”, której charakter zostać miał wyznaczony przez M a r k s a w latach czterdziestych, szczególnie w *Rękopisach ekonomiczno-filozoficznych z 1844 roku, Ideologii niemieckiej, Nędzy filozofii i Manifeście Komunistycznym* ¹⁶. Później Marks miał, zdaniem Thompsona, po prostu częściowo

¹⁴ E. P. T h o m p s o n: op. cit., s. 30.

¹⁵ Por. P. Anderson: *Considerations on Western...*, op. cit., s. 22.

¹⁶ E. P. T h o m p s o n: op. cit., s. 154.

zapomnieć o swoim programie popadając w latach pięćdziesiątych w taki podziw dla subtelności ekonomii politycznej, że w swoim wysiłku by ją opanować i dokonać jej krytyki, zapomniał na pewien czas o wszystkim innym. Porzucając swoje wcześniejsze dążenie do rozwijania zunifikowanej wiedzy o społeczeństwie zaczął tworzyć socjalistyczną wersję wąskiej teorii człowieka ekonomicznego, usuwając na bok *wiele dziedzin aktywności i relacji (władzy, świadomości seksualnych, kulturalnych, normatywnych), które nie wchodziły w zakres zainteresowań ekonomii politycznej i które zostały zdefiniowane z pomocą ekonomii politycznej, pozbawionej właściwej dla tych dziedzin terminologii*¹⁷. Rezultatem tego ma być *statyczna, antyhistoryczna struktura „Grundrisse”*. Później, w latach sześćdziesiątych, pod wpływem odżywiającej aktywności politycznej w szeregach europejskiego ruchu pracy i intelektualnego objawienia jakim była metoda darwinowska zastosowana w *The Origin of Species*, Marks miał do pewnego stopnia — w *Kapitale* — skorygować swoje stanowisko, w którym odczuwa się trochę świeżego powietrza realnej historii wpuszczonego do duszących się abstrakcji ekonomii politycznej. Ale według Thompsona książka ta, fundamentalne dzieło dojrzałego marksizmu, pozostaje *kolosalną niekonsekwencją*¹⁸.

Trudno nie dostrzec znaczenia i palącej aktualności tej „walki o *Kapitał*” jaka rozgrywa się tu między dwoma przedstawicielami angielskiego marksizmu. Miejsce *Kapitału* w materializmie historycznym i w samym marksizmie to problem rangi zjawisk ekonomicznych nie tylko w obrębie teorii, ale kwestia rozstrzygnięcia ich „siły przebicia” w obrębie samych struktur społecznych generowanych przez kapitalistyczną własność. Stanowisko T h o m p s o n a ogniskuje w sobie wszystkie podstawowe tezy i typy argumentacji takiego „odekonomizowanego” marksizmu (jeszcze niedawno byłoby to odczute jako *contradictio in adiecto*) i główne kierunki uderzenia w poglądy uznające, iż analiza ekonomiczna życia społecznego dosięga korzeni całego życia społecznego i tym samym ma charakter fundamentalny, bez którego nie jest możliwa żadna naukowa analiza ani sfery państwa ani świadomości społecznej w jej rozmaitych odmianach. Dotyczy to przede wszystkim kapitalizmu, jako że według Marksa zbadaniu tej formacji przyznany zostaje priorytet, albowiem *anatomia człowieka jest kluczem do anatomii małpy*¹⁹.

¹⁷ Ibidem, s. 165.

¹⁸ Ibidem, s. 172.

¹⁹ Tę rzadko dziś stosowaną zasadę metodologiczną stawia Marks zupełnie jasno: *Spółczeństwo burżuazyjne jest najbardziej rozwiniętą i najbardziej zróżnicowaną historyczną organizacją produkcji. Dlatego kategorie, które wyrażają jego stosunki, zrozumienie jego struktury, pozwalają jednocześnie zrozumieć strukturę i stosunki produkcji wszystkich minionych form społecznych, z których szczątków*

Poci adresem owego „zboczenia ku ekonomii” występującego u samego Marksa i w późniejszym marksizmie, T h o m p s o n kieruje wszystkie możliwe zarzuty. Wyrwanie czysto ekonomicznych kategorii z pełnego procesu społecznego doprowadzić miało do powstania zamkniętego systemu *zbyt ugrzecznonych ahistorycznych praw ekonomicznych*²⁰, co miało mieć niszczący wpływ na cały późniejszy marksizm. Miał to zdaniem Thompsona dostrzec Engels, który w latach dziewięćdziesiątych poświęcił wiele listów neutralizowaniu owego nacisku na bazę ekonomiczną, podkreślając relatywną autonomię nadbudowy, konieczność studiowania nieekonomicznych zjawisk historii w ich własnej logice. A l t h u s s e r o w i czyni Thompson zarzut wyabsolutyzowania błędów Marksa z *Grundrisse* i *Kapitału* poprzez jego *próby wrzucenia historycznego materializmu z powrotem do ekonomii politycznej*, czyniąc z marksizmu teorię sposobów produkcji. Zdaniem T h o m p s o n a, główny błąd z tego wynikający, a który sam Marks miał przygotować, to systematyczne mieszanie kapitalistycznego sposobu produkcji z realnie występującymi społecznymi formacjami, kapitału z kapitalizmem. Błędowi temu pomaga w trwaniu, będąca, zdaniem T h o m p s o n a, jego świetnym wyrazem mechanistyczna metafora o „bazie” i „nadbudowie”. „Arktyczny strukturalizm” i „idealistyczny redukcjonizm” *Czytania Kapitału* mają być tego poronionymi konsekwencjami²¹.

Althusser zaatakowany więc zostaje przede wszystkim za samo odwołanie się do *Kapitału* jako klucza do zrozumienia marksizmu w ogóle i materializmu historycznego w szczególności, ale przede wszystkim samego kapitalizmu. Tym samym zaatakowana zostaje teza o podstawowej randze ekonomii w marksistowskiej analizie życia społecznego tego wycinka dziejów, który Marks znał najlepiej i któremu poświęcił to dzieło — analizie kapitalizmu, jego trwałości i możliwości przekształcenia się w inny system lub wiecznego trwania w niezmiennionej postaci. W ujęciu Thompsona na pierwszy plan wysunięte zostają natomiast problemy szeroko pojętej historii, łącznie z historią literatury i sztuki, którym powierza ważne „uzupełnienia” pewnego brakującego, jego zdaniem, ogniwa w obrazie procesu historycznego u Marksa. Ko-

i elementów ono wyrosło, częściowo ciągnąc jeszcze za sobą nieprzezwyciężone ich pozostałości, rozwijając do pełnego znaczenia to, co istniało tylko w załączku, itd. Anatomia człowieka jest kluczem do anatomii małpy. Załączki wyższych form u niższych gatunków zwierząt mogą być zrozumiałe tylko wówczas, gdy te wyższe jormy są już znane. Burżuazyjna ekonomia dostarcza więc klucza do antycznej (K. Marks: *Wprowadzenie do krytyki ekonomii politycznej*. W: K. Marks, F. Engels: *Dzieła*. T. 13, Warszawa 1966, s. 727).

²⁰ E. P. Thompson: op. cit., s. 169.

²¹ Ibidem, s. 170.

mentując zainteresowania historyków „zunifikowanym procesem społecznym” Thompson stwierdza, że tego rodzaju dążenie zawiodło ich do analiz *dramatów Ajsc. hylosa, starożytnej nauki greckiej, początków buddyzmu, państw-miast, klasztorów cysterskich, myśli utopijnej, doktryn purytańskich, feudalnych praw korzystania z ziemi, poezji Marvella, symbolizmu Tyburna, grands peurs i buntów (...), ideologii ekonomicznych i idealistycznych i wszelkiego typu klasowej konfrontacji, negacji i refrakcji*²².

Uwzględniając takie bogactwo badawczych zadań, to właśnie historycy — zdaniem T h o m p s o n a — odkryć mieli, iż teoria Marksa cierpi na pewnego rodzaju brak, dręczący w swoim czasie teorię D a r w i n a. Tam, gdzie w teorii ewolucji brakowało wyjaśnienia środków przekształcania i mutacji gatunków, teorii materializmu historycznego miało się nie udawać wyjaśnienie sposobów powstania (częściowej) korespondencji między sposobami produkcji i procesem historycznym. Genetyka Mendla dostarczyła tego ognia dla teorii D a r w i n a. Dla historyków marksistowskich pojawiło się, zdaniem T h o m p s o n a, zadanie znalezienia takiego przejścia. Rolę tego ognia ma, według niego, pełnić *ludzkie doświadczenie*²³. Kłopot tylko taki, że ta „genetyka” nie jest tak racjonalistyczna jak reszki systemu teoretycznego M a r k s a. Przypisuje ona o wiele więcej wagi kulturze, a w obrębie samej kultury *świadości efektywnej i moralnej*²⁴.

Program Thompsona jest wielce radykalny i drastyczny wobec naukowych ambicji marksizmu. Proponuje on wprowadzenie doń, i to w decydujących miejscach, elementów irracjonalizmu. Zdaje sobie bowiem sprawę, że Marks w analizie historycznej nie przykładał nigdy zbyt wielkiej wagi do samodzielnej siły moralności i sfery emocjonalnej i podobnie jak Engels był racjonalistą. Thompson przypomina nawet serie lekceważących uwag Engelsa o Williamie Morrisie, któremu poświęcił T h o m p s o n ogromną monografię, pozytywnie wartościującą postawę teoretyczną tego poety-rewolucjonisty-socjalisty. Tymczasem Engels tak charakteryzuje Morrisa w liście do Augusta Debla z 1886 roku: *Morris, typowy sentymentalny marzyciel, uosobie-*

²² Ibidem, s. 175.

²³ Ibidem, s. 180.

²⁴ Potężnego wsparcia w zakresie teorii kultury dostarcza T h o m p s o n o w i R. Williams całą serią książek, w których próbuje znaleźć podstawy materialistycznej marksistowskiej teorii kultury, por.: *Problems in Materialism and Culture* (London 1928); *Politics and Letters. Interviews with New Left Review* (London 1981); *Culture and Society* (London 1963). R. Williams jest obok Thompsona najpopularniejszym marksistowskim teoretykiem znanym szerokiej publiczności (por. np. E. P. Thompson: *Writing by Candlelight*. London 1983).

*nie dobrej woli tak w siebie zapatrzonej, że staje się złą wolą, bo niczego się nie uczy i nie chce się uczyć, dał się wziąć na lep frazesom o rewolucji i stał się ofiarą anarchistów*²⁵.

T h o m p s o n staje po stronie Morrisa i występuje wręcz przeciwnie traktowaniu marksizmu jako nauki²⁶. Co więcej, uważa, że dla materializmu historycznego przykładem ma być *tradycja otwartego, empirycznego badania, wynikającego z prac Marksa, stosująca, rozwijająca i rewidująca jego pojęcia*²⁷. Doceniając znaczenie otwartych empirycznych badań, niedogmatycznego stosowania wszelkich teorii, w tym szczególnie teorii marksistowskiej, dostrzec trzeba jednak ten niebezpieczny moment, gdy otwartość i rewizja pojęć zaczynają zwiastować całkowite odejście od stosowanej teorii. Ujęcie Thompsona zaczyna bowiem być niepokojąco bliskie pewnej tradycji radykalnego odnaukowiania marksizmu, które dziś jest sztandarowym sposobem walki z nim.

*Karol Marks był filozofem niemieckim - - tak rozpoczyna swoją rozprawę z Marksem Leszek Kołakowski, zaś inny współczesny krytyk Marksa Peter Singer tak przedstawia główne zasady analizy życia społecznego stosowane przez M a r k s a i sposób dojścia do nich: Marks nie doszedł do swojego widzenia proletariatu w wyniku rozbudowanych studiów ekonomicznych, ponieważ jego studia ekonomiczne dopiero były w stadium początkowym. Miał szerokie odczytanie historyczne, ale nie wspiera swojego stanowiska cytatami ze źródeł historycznych, jak to później będzie miał w zwyczaju. Powody, dla których nadał takie znaczenie proletariatu są raczej filozoficzne niż historyczne, czy ekonomiczne. Ponieważ ludzka alienacja nie jest problemem poszczególnej klasy ale. problemem uniwersalnym, to w tej sytuacji, po to by można mówić o jakimś jego rozwiązaniu, trzeba je widzieć w kategoriach uniwersalnych, a proletariat, Marks twierdzi, ma taki uniwersalny charakter z powodu jego totalnego wyrzucenia ze wszystkiego. Reprezentuje on nie poszczególną klasę społeczną ale całą ludzkość. (Nie powinna przy tym dziwić metoda natrafienia właśnie na proletariat, którą przedstawia Singer w sposób nieco kuriozalny). Otóż, tak jak reżyser filmowy dający możliwość chłopcu na posyłki znajdującemu się akurat pod ręką zagrać rolę Hamleta, Marks wprowadza proletariat jako materialną siłę, która ma zrealizować dzieło wyzwolenia ludzkości*²⁸.

²⁵ F. Engels: *Do Augusta Bebla* — 18 sierpnia 1886. W: K. Marks, F. Engels: *Dzieła*. T. 36, Warszawa 1976, s. 596.

²⁶ T. P. Thompson: *The Poverty of Theory*, op. cit., s. 178.

²⁷ Choć trudno T h o m p s o n o w i nie przyznać racji, gdy smaga niczym nie uzasadnione pretensje do naukowości; por. E. P. Thompson: *The Poverty of Theory*, op. cit. s. 168.

²⁸ P. Singer: *Marx*. London 1983, s. 54.

Sprawdza się więc pewna prawidłowość występująca w interpretacji teorii Marksa — degradacja roli ekonomii ma z reguły jako efekt dalekosiężny zdezwuowanie marksistowskiej nauki o historycznej misji klasy robotniczej. Thompsonowi oczywiście nie można zarzucić braku zainteresowania klasą robotniczą i jej losami, jest wszakże autorem klasycznej pracy o kształtowaniu się świadomości klasy robotniczej w Anglii w latach 1780—1832, a więc w okresie jej spontanicznego kształtowania się bez udziału jakiegokolwiek teorii. Inaczej wygląda sprawa z Williamem Morrisem, który działał już w okresie aktywności teoretycznej Marksa i Engelsa, co momentami prowadziło do wielu gwałtownych zderzeń.

Czy rozumienie marksizmu jakie prezentuje Thompson, stanowiące pomoc dla historyka w możliwie najbardziej pełnym ujęciu badanego przedmiotu, jest do pogodzenia z takim jego ujęciem, które pozwala uczynić zeń przewodnika w przyszłość? Takie wątpliwości ma, krytykujący Thompsona, Anderson.

Jakie są bowiem praktyczne konsekwencje tej reinterpretacji Marksa, do której kluczem jest stwierdzenie, że droga od *Ideologii Niemieckiej* i *Manifestu Komunistycznego* do *Grundrisse* i *Kapitału* była przyjęciem fałszywego kierunku, „zboczeniem” od globalnego, historycznego projektu paradygmatu jaki wytyczyły *Rękopisy* z 1844 roku? Najlepszym sposobem wyobrażenia sobie konsekwencji takiego ujęcia, jest hipotetyczne przedstawienie sobie, co Marks by napisał zamiast *Kapitału*, gdyby zaakceptował formułę Thompsona „zunifikowanej wiedzy społecznej”, uznając jako cel swoich badań na lata pięćdziesiąte i sześćdziesiąte? Najprawdopodobniejszym rezultatem — stwierdza Anderson — byłoby coś podobnego do *Materialistycznego pojmowania dziejów Karola Kautskiego*, a więc *powierzchnowego, uniwersalnego kompendium ewolucji od pitekanropa do Palmerstona*. Innymi słowy, trudno sobie nawet wyobrazić, z powodów jakie Thompson powinien znać jako historyk, że Marks mógłby rzeczywiście chcieć stworzyć nową wiedzę na skalę „zunifikowaną” uwzględniając ile czasu i energii kosztowałoby opanowanie choćby jednego ograniczonego pola badania, w sytuacji nie istnienia jeszcze czegoś takiego jak kumulatywny korpus rzetelnego badania przeszłości²⁹.

P. Anderson formułuje tu niezwykle ważną tezę, dotyczącą możliwości naukowego uprawiania materializmu historycznego i miejsca jakie w nim winna zajmować historia, a jakie ekonomia. Oddanie materializmu historycznego w wyłączne posiadanie historykom, z natury swojego badawczego podejścia skłonny uczynić zeń wszechwyjaśniający pan-

²⁹ P. Anderson: *Arguments within English Marxism*, op. cit., s. 81.

historyczny schemat zasad ujęcia, jednakowo działający we wszystkich epokach i miejscach, to jedno z największych niebezpieczeństw dla marksizmu. Rodzą się wtedy albo dzieła wyrażające zadowolenie z funkcjonowania materializmu historycznego jako łatwego w obsłudze historycznego schematu (casus K a u t s k y), albo pojawia się rozczarowanie co do wartości poznawczej takiej historiozofii degradowanej przez krytyków do poziomu dowolnej historiozofii filozofów z przeszłości (casus Popper w *Poverty of Historicism* i Kołakowski w *Głównych nurtach marksizmu*).

Spada wtedy na drugi plan osiągnięcie naukowe Marksa, rzeczywiście najwyższej miary jakim są metody teoretyczne, zastosowane przede wszystkim w *Kapitale*. To, co Mar k s zrobił jako twórca oryginalnej, nowej wiedzy o społeczeństwie, to wydzielenie domeny, którą teoria materializmu wskazała jako determinującą w ostatniej instancji inne zjawiska życia społecznego i to przede wszystkim w jednym kapitalistycznym systemie własnościowym — ekonomiczną działalność człowieka. Zgodnie z tym, Marks poświęcił swoje pasje i możliwości twórcze zbadaniu i zrekonstruowaniu teoretycznemu tego, co mógł naukowo badać w jednej historycznej epoce kapitalizmu. Jaka inna naukowa droga była przed nim — pyta trafnie P. Anderson? Tylko taka procedura odpowiadała regułom naukowego postępowania. Jeśli można mieć jakieś pretensje do *Kapitału* to tylko w kwestii jego wewnętrznej spójności, a nie zewnętrznych ograniczeń. Czy Thompson oczekuje, pyta retorycznie Anderson, zamiast analiz M a r k s a — powrotu do dywagacji typu B u c k l e' a czy D u h r i n g a, w formie encyklopedycznej przedstawiających iluzje własnych czasów, zajmujących się *wszystkimi rzeczami pod Słońcem i jeszcze paroma innymi*, jak sobie ironizował Engels³⁰.

W tym właśnie widzi Anderson fundamentalną sprawę dla nadziei stworzenia materializmu historycznego jako podstawy społecznego działania klasy robotniczej. Jeżeli wyjdziemy od *Kapitału* i od badania w naukowy sposób tego, co można naukowo badać — zjawiska, które istnieje dzisiaj, jest dostępne obserwacji i chcemy przewidywać możliwe jego kierunki rozwoju, to zastosować musimy inne, bardziej precyzyjne metody niż te, które mają służyć ujmowaniu w jedną teorię wszystkich epok i ludów, jak to robił na przykład Kautsky. Wtedy dopiero, gdy zajmiemy się całościową analizą zjawiska, całego systemu kapitalistycznego wraz z jego polityczno-prawną nadbudową i odpowiadających jej

³⁰ Polskie tłumaczenie jest mniej barwne i brzmi: *rozprawia on o wszystkim co możliwe i jeszcze o czymś ponadto*; por. F. Engels: *Przedmowa* do wydania z roku 1878, *Anty-Dilhring*. W: K. Marks, F. Engels: *Dzieła*. T. 20, Warszawa 1972, s. 6.

form świadomości, można mieć nadzieję na dotarcie do wiedzy pozwalającej na przewidywanie dalszych tendencji jego rozwoju (a więc na przykład jego wiecznego trwania przy utrzymaniu istniejących sprzeczności, łagodnego przeistaczania się w socjalizm lub konieczności jego rewolucyjnych przekształceń ze wskazaniem na konkretne siły społeczne, które mogą proces ten animować). Jest pewne, że bez takiego prze kierowania badań staje się niemożliwy marksizm typu Leni n a, który — jak przypomina Lukács — musi być *konkretną analizą konkretnej sytuacji, co w ujęciu marksistowskim, szczególnie akcentowanym przez Lenina, nie jest antytezą czystej teorii, ale przeciwnie, stanowi szczytowy punkt rzeczywistej teorii, w którym teoria rzeczywistości się spełnia i gdzie z tej przyczyny przekształca się w praktykę*³¹. Droga od *Kapitału* Marksa prowadzi dziś w prostej linii do teorii imperializmu, która w leninowskim wydaniu jest, zdaniem L u k a c s a, *teorią konkretnych, działających w warunkach kapitalizmu sił klasowych, które on rozpętuje: teorią konkretnej sytuacji światowej wytwarzanej przez imperializm*³².

Istnieje w takiej sytuacji niebezpieczeństwo — i Anderson je widzi — zredukowania materializmu historycznego do „socjologii rewolucji” i zawężenia jego zasad badawczych do norm walki politycznej. Dlatego zawsze konieczne jest podkreślenie, ostre i stanowcze, że przeszłość, leżąca poza wszelkimi zmianami poprzez działanie teraźniejszości, pozostaje mimo wszystko *stałym i zasadniczym przedmiotem dla marksizmu*³³. Problem polega tylko na tym, co ma być celem takiego badania przeszłości. Stanowiska Andersona i Thompsona są tu całkowicie przeciwstawne i różnicę tę widzi Anderson tak: *To, czego brakuje najbardziej książce „The Poverty of Theory”, to precyzyjnego zdania sobie sprawy, że jednym z centralnych celów prób teoretycznego rozumienia przeszłości jest dostarczenie przyczynowej wiedzy o procesach historycznych, która mogłaby służyć jako baza dla adekwatnej politycznej praktyki w teraźniejszości, a mającej na celu przekształcenie istniejącego porządku społecznego w przygotowaną przyszłość o charakterze ludowym — po raz pierwszy w historii. Taka jest ambicja „Manifestu Komunistycznego”. W ujęciu materializmu historycznego przez Thompsona (...) nie ma do tych spraw najmniejszego odniesienia. Co innego natomiast pojawia się w „Poverty of Theory” na to miejsce. Dla Thompsona bowiem historia staje się antologią moralnych przykładów, które trzeba poznać i pokazać dla moralnego naśladowania. Ciągłość przeszłości i teraźniejszości zostaje więc zerwana na zasadniczym poziomie — tam,*

³¹ Por G. L u k a c s: *Lenin. Studium struktury myśli*. „Studia Filozoficzne” 1979, nr 11, s. 5.

³² Ibidem, s. 8.

³³ P. Anderson: *Arguments within English...*, op. cit., s. 82.

gdzie jest ona materialnie efektywna: w obiektywnym procesie społecznego rozwoju i zmiany, który jak dotąd właśnie nie był areną świętowania wolnych zbiorowych działań³⁴.

W tym kontekście walki o materializm historyczny, w którym w należyтым stopniu uwzględniony byłby materialny aspekt działalności człowieka, silnym wsparciem stanowiska Andersona stała się praca G. A. Cohena, *Karl Marx's Theory of History — A Defence*, po raz pierwszy wydana w 1978 roku, mająca następnie poprawione dalsze wydania w latach 1979, 1980 i 1982³⁵.

G. A. Cohen zwraca szczególną uwagę na naukowy charakter teorii M a r k s a. M a r k s przedstawiony jest tutaj jako twórca nauki, która miała pozwolić na dokończenie dzieła opanowywania świata, dając klucz do opanowania świata społecznego po osiągnięciu tytułu sukcesów w opanowywaniu przyrody. *Marks doszedł do wniosku — pisze G. A. Cohen — że to nie duchowe postawy ale zewnętrzne warunki, bogactwo, którymi ludzie się cieszą lub są pozbawieni, sposoby w jakich muszą pracować, kształtują społeczeństwo. Decydującymi czynnikami kształtującymi społeczeństwo nie są wyobrażenia o człowieku ale materialne cele i środki. Panujące interesy i trudności pojawiające się w działaniu odnosiły się wszak do świata, a nie do samych siebie. Postęp w historii nie odbywa się przede wszystkim w świadomości; jej zakres rośnie, ale tylko jako funkcja zwiększającej się kontroli człowieka nad swoim otoczeniem*³⁶.

Są to stwierdzenia znane, choć sposób ich wypowiedzenia przez Cohena ma pewne elementy świeżości, wypunktowując wspólne działanie ludzi i wzrost kontroli człowieka nad światem jako główne wyróżniające rysy podejścia do historii przez materializm historyczny. Co jest w tym podejściu najbardziej istotne dla toczących się w marksizmie angielskim dyskusji to wyznanie Cohena, iż chce potraktować materializm historyczny jako naukowe podejście do analizy społeczeństwa. W swojej analizie wychodzi Cohen od znanego fragmentu *Przyczynka...*, ale cytuje go jedynie jako motto do całej książki. W swoich szczegółowych analizach wychodzi natomiast od poziomu bardziej konkretnego, co pozwala mu na sformułowanie przestrogi przed potraktowaniem materializmu historycznego jako jakiejś nowej filozofii: *Możemy bowiem przypisać Marksovi — stwierdza Cohen — (czego nie możemy natomiast zrobić wobec Hegla), nie tylko filozofię historii, ale także coś co zasługuje na nazwanie teorią historii, która nie jest konstrukcyjnym refleksem z dystansu wobec tego co się zdarza, ale jest wkładem w rozumienie jej wewnętrznej*

³⁴ Ibidem, s. 94.

³⁵ Ibidem, s. 72—73.

³⁶ G. A. Cohen: op. cit., s. 22.

dynamiki. (...) Marks oferuje nie tylko określone odczytanie historii ale także początki czegoś bardziej rygorystycznego. Pojęcie sił wytwórczych i struktury ekonomicznej (inaczej niż świadomości czy kultury) nie tylko służą do wyrażenia wizji. Potwierdzają one swoje pretensje do sprawowania roli wiodącej w teorii historii, teorii w tym stopniu, w jakim historia dopuszcza podejście teoretyczne, które albo jest całościowe albo nie ma go wcale³⁷.

Swoją książkę nazywa Cohen rekonstrukcją poszczególnych części materializmu historycznego jako nauki w stanie dziecięcym. Najmniejszym wątpliwościom nie podlega tu postawienie materialnej działalności człowieka w centrum rozważań. Podnosi też Cohen zasługi A l t h u s s e r a dla renesansu zainteresowań *Kapitałem* jako głównym dziełem społecznej teorii Marksa, choć pod adresem samego Althussera zgłasza zastrzeżenia — dosyć zresztą standardowe wśród wychowanych w kręgu filozofii analitycznej marksistów — dotyczące precyzji terminologicznej z jaką sam Althusser bierze się do analizy *Kapitału*. Krytyczne uwagi wypowiada C o h e n również pod adresem Thompsona. Anderson krytykował książkę Thompsona o Williamie Morrisie za sterowanie w kierunku „almanachu maksym moralnych” rewolucjonisty, nie doceniając nawet tych licznych, obecnych u M o r r i s a elementów konkretno-historycznego podejścia do walki klasowej. Teraz Cohen krytykuje ujęcie klasy robotniczej przez Thompsona w jego słynnej, klasycznej już dziś książce *The Making of the English Working Class*. Cohen traktuje bowiem klasę przede wszystkim jako zjawisko o charakterze obiektywnym, które można precyzyjnie opisać posługując się wyłącznie wiedzą o strukturach ekonomicznych i własnościach społeczeństwa, nie odwołując się zrazu do świadomości. U Thompsona natomiast definicja klasy robotniczej dotyczy od razu procesu kształtowania się świadomości klasowej. Nie narusza to na szczęście — zdaniem Cohena — wartości warstwy opisowej książki, która pokazuje w świetny sposób proces kształtowania się uświadomienia swojej odrębności i swoistości przez angielską klasę robotniczą na przełomie wieków XVIII i XIX. Możemy przyjąć definicję klasy w kategoriach wyłącznie ekonomicznych pokazując zarazem jak świadomość swojej misji zaczyna się rodzić w niej dopiero z czasem.

Cohen stwierdza, iż zwrot *tworzenie się angielskiej klasy robotniczej* (*the making*) może być zinterpretowany w dwóch sensach. Może odnosić się do przetwarzania się angielskiej klasy robotniczej w coś, czym uprzednio nie była: w świadomą siebie grupę o określonych politycznych predyspozycjach. Lub też może się odnosić do tworzenia się angielskiej

³⁷ Ibidem, s. 27.

klasy robotniczej z czegoś, co nie było klasą ale po prostu *pewną masą ludzi, którzy stali w pewnej relacji do środków produkcji*. Ponieważ Thompson odrzuca strukturalną definicję klasy, swój tytuł musi rozumieć w drugim sensie. Jednak jego opozycja co do strukturalnego podejścia — stwierdza Cohen — jest bezzasadna i jego książka nie straci na niczym jeśli weźmiemy jej tytuł w pierwszym sensie³⁸.

Główny problem, to nie tylko deklaratywne, ponadczasowe uznanie jednakowej zawsze i wszędzie ważności ekonomii dla całości zjawisk życia społecznego (w tym dla określenia i funkcjonowania podziału na klasy), ale podniesiona przez Andersona sprawa, czy marksizm nie jest po prostu naukową teorią przede wszystkim jednej tylko formacji i, której swoistość funkcjonowania jest w stanie zanalizować naukowymi metodami podając prognozy co do możliwości przekształcenia się jej w inną, wyższą? Nie oznacza to rezygnacji z badań nad poprzednimi formacjami, ale badania te muszą być wtórne metodologicznie i merytorycznie wobec analizy formacji kapitalistycznej. Właśnie to wyraził Marks aforystycznie stwierdzając, iż *anatomia człowieka jest kluczem do anatomii małpy*.

Nie ma natomiast mowy o redukcji bardziej złożonych, wyższych formacji do niższych. W wielu miejscach Marks podkreślał swoistość i szczególny charakter właśnie kapitalistycznych stosunków produkcji, których zasługi w generowaniu nowych jakości życia społecznego są niekwestionowalne. One to wywołały lawinowy rozwój sił wytwórczych, przyczyniły się do uspołecznienia pracy, wprowadziły nowoczesną organizację produkcji umiędzynarodowiając ją jednocześnie w bezprzykładowy dotychczas sposób. I już w samym *Manifestie Komunistycznym* pada zdanie będące odpowiednikiem owego słynnego zdania z *Kapitału*, iż wszystkie poprzednie formacje były ze swojej istoty konserwatywne³⁹.

Zdanie to awansuje Cohen do funkcji tytułu jednego z rozdziałów książki, starając się pogodzić obie perspektywy zarysowujące się w interpretacjach marksizmu: wydobywania tego wszystkiego co jest swoiste dla formacji kapitalistycznej, ale jednocześnie nie rezygnowania z ujęcia pozwalającego na formułowanie twierdzeń dotyczących formacji. Cohen dostrzega niższy stopień naukowości tego drugiego podejścia, nazy-

³⁸ Ibidem, s. 77.

³⁹ To słynne zdanie z *Kapitału* ma swój odpowiednik w *Manifestie Komunistycznym*, gdy Marks stwierdza: *Burżuazja nie może istnieć bez nieustannego rewolucjonizowania narzędzi produkcji, a więc stosunków produkcji, a więc całokształtu stosunków społecznych. Natomiast pierwszym warunkiem istnienia wszystkich dawniejszych klas przemysłowych było zachowanie bez zmian starego sposobu produkcji*, por. K. Marks: *Manifest Komunistyczny*. W: K. Marks, F. Engels: *Dzieła*. T. 4, Warszawa 1962, s. 517.

wając teorię Marksa „nauką w stanie dziecięcym”, nie ma jednak wcale zamiaru skupić się na tym, co jest charakterystyczne w podejściu koncentrującym się na kapitalizmie, kapitale i *Kapitale*. Postawił sobie bowiem za cel rekonstrukcję teorii historii Marksa i trudno mieć doń o to pretensję.

Możliwość zasadniczo dwojakiego potraktowania materializmu historycznego jako teorii całego rozwoju od wspólnoty pierwotnej, czy przede wszystkim teorii kapitalistycznej formacji („anatomii człowieka”), rozważał również w swojej *rekonstrukcji materializmu historycznego* J. Habermas⁴⁰. Rekonstrukcja dotyczyła jednak całości ogólnohistorycznego schematu rozwoju społeczeństw, przy czym w prawie nieunikniony sposób zmierzała ku wyemancypowaniu się świadomości zarówno od ekonomii jak i od polityczno-prawnego fundamentu nadbudowy⁴¹.

Charakterystyczna jest ewolucja podejścia marksizmu angielskiego, a w szczególności P Anders o n a, do myśli H a b e r m a s a. Wyznaje on w swojej najnowszej książce, że pisząc *Considerations on Western Marxism* w 1976 roku, całkowicie pominął Habermasa, uznając jego związki z marksizmem za zupełnie luźne.

Po pierwsze — wypowiedzi Habermasa odnoszące się do wydarzeń studenckich lat sześćdziesiątych dyskwalifikowały go, zdaniem Andersona, jako myśliciela politycznego jakiegoś większego formatu.

Po drugie — uderzał hybrydalny charakter jego głównych stanowisk filozoficznych, objawiających szeroko zakrojony import: od amerykańskiego pragmatyzmu do spuścizny Szkoły Frankfurckiej przyprawionej przetworzonym H e g l e m z okresu jenajskiego. To zdawało się wykluczać, stwierdza Anderson, włączenie H a b e r m a s a nawet do najbardziej ekumenicznie rozumianego marksizmu⁴².

Jeśli w roku 198, 3 widzi jego twórczość nieco inaczej, to nie jest to rewizja podejścia; ujawniły się pewne charakterystyczne cechy tej myśli na tle gwałtownych przemian jakie przechodzili z dnia na dzień różni znani zatwardziali marksiści. Te cechy myśli H a b e r m a s a ilustruje Anderson zestawiając jego poglądy ostatniego okresu z francuskim strukturalizmem.

⁴⁰ J. Habermas: *Próba rekonstrukcji materializmu historycznego*. W: *Teoria i praktyka*. Warszawa 1983, s. 475.

⁴¹ Dokonuje tego Habermas w dwóch księgach pt. *Theorie des kommunikativen Handelns*. Praktyczne konsekwencje są widoczne wyraźnie w jego najnowszej książce, gdzie proponuje przeniesienie problematyki życia społecznego na arenę szczególną: *Na tej arenie nie będzie się dyskutowało bezpośrednio o pieniądzu i władzy ale o definicjach* (J. Habermas: *Die Krise des Wohlfahrtsstaates und die Erschöpfung utopischer Energien*. W: *Die Neue Unübersichtlichkeit*. Frankfurt a/Main 1985, s. 159).

⁴² P. Anderson: *In the Tracks...*, op. cit., s. 59.

Punktem wyjścia społecznej filozofii Habermasa jest bowiem stwierdzenie, że M a r k s błędził, nadając fundamentalny priorytet produkcji materialnej w jego definicji gatunku ludzkiego i w jego ujęciu historii jako ewolucji form społecznych. Równie nieredukowalnym wymiarem ludzkiej egzystencji ma być, zdaniem Habermasa, „społeczna interakcja”. Taka interakcja, zawsze zapośredniczona symbolicznie, stanowiąca swoistą domenę aktywności komunikacyjnej, zostaje przeciwstawiona instrumentalnej aktywności produkcji materialnej. Anderson precyzyjnie przedstawia stanowisko H a b e r m a s a — powołując się zresztą na fundamentalną w świecie anglosaskim pracę o H a b e r m a s i e — T. McCarthy *The Critical Theory of Jürgen Habermas* — zwracając uwagę na charakterystyczne w tej filozofii przeciwstawienie: jeśli produkcja miała mieć za cel zwiększenie kontroli nad zewnętrzną przyrodą, to interakcja wytwarzać ma normy, które dostosowywałyby wewnętrzną naturę — potrzeby ludzkie i ludzkie dyspozycje — do życia społecznego. Według Habermasa jednak nie jest możliwe ustalenie korespondencji między obiema dziedzinami. Oznacza to między innymi, że postęp ekonomiczny i naukowy nie oznacza automatycznie wyzwolenia kulturalnego i politycznego. *Dialektyka życia moralnego, jak ją nazwał, ma swoją autonomię*⁴³.

Skoro te sfery to „oddzielne ale równoprawne” typy ludzkiej działalności, to na plan pierwszy zaczyna się wysuwać zaniedbywana dotychczas dziedzina międzyludzkiej komunikacji, a od niej do języka jest tylko jeden krok. Gdy już nastąpiło ześlizgnięcie się z komunikacji do języka, następnym krokiem było podporządkowanie samej produkcji wspólnej kategorii wyprowadzonej z komunikacji⁴⁴. Stadium ostatnim było już uznanie bezpośredniego prymatu funkcji komunikacyjnych nad produkcyjnymi w definiowaniu człowieczeństwa i ujmowaniu rozwoju historycznego, w terminach Habermasa „języka” nad „pracą”.

Przejsie od abstrakcyjnego, wszechhistorycznego schematu rozwoju, który z konieczności, paradoksalnie, akceptuje stałe i powtarzalne czynniki tego rozwoju, do idealistycznej filozofii, okazuje się dość gładkie. Te podobieństwa między francuskimi strukturalistami, zwłaszcza w wersji czysto lingwistycznej, które akcentuje Anderson, załamują się w jednym istotnym aspekcie, mianowicie pewnego nastroju. Nieco ironicznie Anderson zauważa, że wszystko to, co okazuje się wątpliwe, ciemne lub przekłute u francuskich lingwistów strukturalistycznych, u Habermasa wydaje się lazutowo czyste. Oba przedsięwzięcia były próbami

⁴³ T. Mc Carthy: *The Critical Theory of Jürgen Habermas*. Cambridge, Oxford 1984, s. 332.

⁴⁴ Ibidem, s. 345.

wyniesienia do funkcji ostatecznego architekta i arbitra wszelkiego uspołecznienia — sfery językowej. Habermas wyartykułował leżącą u podstaw przesłankę swoich ambicji wyraźniej niż którykolwiek z jego paryskich współczesnych, F o u c a u l t czy L a c a n, ponieważ — jak stwierdza Anderson — przypominając opinię Thomasa M c C a r t h y — u Habermasa *język jest osobnym i przenikającym wszystko środkiem życia na poziomie ludzkim, teoria komunikacji jest więc podstawowym studium nauk humanistycznych: odsłania uniwersalną infrastrukturę życia socjokulturalnego*⁴⁵. W tym prześlizgnięciu się od „medium” do „podstawy” widzi Anderson cały błąd generalnego paradygmatu językowego.

Ale tam, gdzie — jak to żartobliwie ujmuje Anderson — strukturalizm i post-strukturalizm rozwinął rodzaj diabolizmu języka, Habermas w niezmaczony sposób wytworzył angelizm. We Francji, według słów D e r r i d y, *język przedsięwziął inwazję na problematykę uniwersalną (...), przekreślił znaczenie, przejechał się po prawdzie, okrążył etykę i politykę, wymazał historię*. Natomiast w niemieckiej sferze językowej dzieło Habermasa *przywraca porządek historii, chroni consensus społeczeństwa, zapewnia podstawy dla moralności, scala elementy demokracji i wielkodusznie jest nastawione przeciw odchodzeniu od prawdy*⁴⁶.

Choć Habermas posługując się swoją teorią społeczeństwa nie był w stanie zrozumieć, jak mu to wypomina Anderson, nagłego załamania się kapitalistycznej ekonomii i wystąpienia masowego bezrobocia (12 milionów, w samych Stanach Zjednoczonych i Wielkiej Brytanii w 1983 r.), i choć jego ujęcie dalekie jest od rewolucyjności, to przynajmniej nie było u niego tak charakterystycznego dla wielu radykalnie lewicowych marksistów zachodniego świata gwałtownego przejścia od skrajnej lewicy do skrajnej prawicy. Sprawa ma zakres o wiele szerszy i odnosi się do relacji marksizmu i polityki, co szczególnie widoczne jest w przypadku tzw. eurokomunizmu, który spotyka się z bardzo krytyczną oceną Andersona, za jego jawnie reformistyczny program pozwalający na analogie ze zjawiskami, które występowały w II Międzynarodówce

P. Anderson chętnie nawiązuje do II Międzynarodówki również w innej istotnej sprawie. Zupełnie niezwykle na gruncie dzisiejszego marksizmu zachodniego, a nawet nie tylko zachodniego, zabrznieć muszą

⁴⁵ Ibidem, s. 282.

⁴⁶ J. Derrida: *Writing and Difference*. London 1981, s. 280. Por. także M.

C o u s i n s, A. Hussain: *Michel Foucault*. Hampshire — London 1984.

⁴⁷ P. A n d e r s o n: *Arguments within English...*, op. cit., s. 196.

wezwania do wzorowania się w sposobie uprawiania marksizmu na W. I. Leninie i R. Luksemburg. Zarówno w sensie wiązania teorii marksistowskiej z potrzebami strategii i taktyki rewolucji, jak i obecności w tej analizie głęboko zakorzenionej problematyki ekonomicznej. Również oczywiście zabrznieć muszą przypomnienia przez Andersona pewnych podstawowych prawd związanych z generalnym problemem: dlaczego marksizm jest dla socjalizmu niezbędny i niezastąpiony? Anderson podaje trzy powody:

1. Ma postać intelektualnego systemu. Choć było wielu myślicieli socjalistycznych dużego formatu, od Saint-Simona do Morrisa, od J a u r e s a do W i g f o r s s a, od C h a y n o v a do M y r d a l a, tylko Marks i Engels stworzyli szeroki gmach teorii będącej w stanie sprostać rozwojowi problemów współczesnego świata.

2. Jest teorią historycznego rozwoju. Tylko marksizm posiada w swoim wyposażeniu kategorie pozwalające na zintegrowanie poszczególnych epok historycznych ewolucji i ich socjo-ekonomicznych struktur w sensowną całość. Pod tym względem nie ma rywali. Dzieło W e b e r a jest prawie równie całościowe, ale nie ma takiej dynamiki.

3. Tylko marksizm jest politycznym wezwaniem do broni w jego nie tylko teoretycznej walce z kapitalizmem. Były różne wojownicze teorie, na przykład hiszpańskich anarchistów, ale tylko tam upadł kapitalizm, konkludując stwierdza Anderson, gdzie kierowano się materializmem historycznym⁴⁸.

To ostatnie zdanie jest tu szczególnie istotne. Świadczy nie tylko o tym, jak dalece ważna jest u niego sprawa strategii rewolucyjnej i jej związków z teorią, ale również o braku zasadniczych zastrzeżeń co do socjalistycznego charakteru państw, które obaliły kapitalizm. Anderson broni konsekwentnie ciągłości między teorią marksistowską a sferą polityki zastrzegając przy tym, że nie może to się odbywać kosztem jakości teorii. Nie będzie zbyt ryzykowne twierdzenie, że nagle rozbudzenie tej problematyki w marksizmie zachodnioeuropejskim i północnoamerykańskim, i to szczególnie w stojącej dotąd na uboczu Wielkiej Brytanii, pozwala mówić o kształtowaniu się nowego okresu rozwoju marksizmu w ogóle ⁴⁹. Bardzo niepokojące są w tej sytuacji białe plamy w zakresie wiedzy o współczesnym marksizmie w naszej świadomości. Jego intelek-

⁴⁸ I d e in: *In the Tracks...*, op. cit., s. 85—8G.

⁴⁹ Por.: *The Future of the Left* (ed. by C a r r a n). Oxford 1984; I. S t e e d m a n, P. S w e e z y, E. O. Wright, G. Hodgson, P. B a n d y o p a d h y s y, M. Itoh, M. De V r o e y, G. A. Cohen, S. H i m m e l w e i t, S. M o h a n A. S h a i k h: *The Value Controversy*. London 1981; E. O. Wright: *Class, Crisis and the State*. London 1983; I. Steedman: *Marx after Sraffa*. London 1981.

tualna prężność i śmiałość w podejmowaniu problemów współczesnego świata, krytyka świata kapitału i chroniącej go myśli burżuazyjnych ideologów, skłonić powinna do bardziej powszechnego przewartościowania ocen współczesnych tendencji intelektualnych w świecie.

MARIA WAŁĘSKA-SIEMPIŃSKA

O ETYCZNYCH PRZESŁANKACH SOCJALIZMU EDWARDA ABRAMOWSKIEGO

Pamięci Romana Rudzińskiego

Edward Abramowski reprezentuje swoistą postawę w polskiej tradycji marksistowskiej, choć ta swoistość dotyczy nie tylko tego myśliciela. Mówi się przecież o osobliwościach interpretacyjnych polskiego marksizmu wobec takich kwestii jak pojmowanie materializmu historycznego, pojęcia rewolucji, problemu teorii i praktyki w kształtowaniu ideałów społecznych. W przypadku Abramowskiego na wydobycie zasługują dwie kwestie, zdawałoby się mające już tylko znaczenie historyczne, będące echem dawnych polemik nieaktualnych już i odległych naszym czasem. Okazuje się, że to co było przedmiotem w ówczesnych sporach na przełomie wieków w obrębie marksizmu, mianowicie problem teorii i praktyki w kształtowaniu ideałów rzeczywistości społecznej, jest sprawą otwartą i ciągle żywą.

Swoistość myśli Abramowskiego zaznacza się np. w recepcji marksizmu w duchu etycznym. I choć wiele ze swego krótkiego życia poświęcił Abramowski psychologii i socjologii, to jednak żadna z tych dziedzin nie była najważniejsza, obie pełniły rolę narzędzi badania wpływu idei na życie ludzkie przybierające kształt ethosu socjalistycznego. W tamtym pokoleniu polskich marksistów obok Abramowskiego, należy wymienić Ludwika Krzywickiego, Stanisława Brzozowskiego, Stanisława Krusińskiego i Kazimierza Kellera-Krausa. Wszystkich ich łączyła aktywistyczna i humanistyczna wizja marksizmu, koncepcja człowieka jako twórcy rzeczywistości, myśl o podmiotowym uwarunkowaniu procesów poznawczych i społecznych¹.

Nie należy oczywiście zapominać, że między tymi myślicielami istniały wyraźne różnice interpretacyjne w stosunku do filozofii ewolucjonizmu, pozytywizmu, empiriokrytycyzmu czy kantyzyzmu. Aby w pełni ocenić wysiłek intelektualny Abramowskiego, trzeba uświadomić sobie ówczesny kształt marksizmu, jego wykładnię scjentyistyczną, naturalistyczną, a w płaszczyźnie politycznej tworzącą fatalistyczną i mecha-

¹ Por. A. Walicki: *O pewnych osobliwościach polskiej myśli marksistowskiej przed 1918 r.* „Studia Filozoficzne” 1980, nr 4, s. 4—9.

nistyczną koncepcję dziejów, przy całkowitej eliminacji czynnika podmiotowego. A zatem socjalizm nie mógł być w tej koncepcji dziełem pragnień i woli ludzkiej, ale przeobrażeń odgórnych, w obliczu których tworzy się tak zwany socjalizm państwowy lub etatystyczny, gdzie mocniej dochodzi do głosu tendencja do wyrównywania napięć społecznych za pomocą państwa. Po tej drodze poszedł np. K a u t s k y; przeprowadzając analizy socjologiczne stwierdził, że działalność reformatorska partii, a później państwa, poprawia sytuację robotników i umniejsza motywy rewolucyjnego buntu. Kategoria walki o byt nie jest adekwatnym opisem podstawy konfliktów społecznych robotników. Zastępuje ją opis wartości innych niż materialne, takich, które wyrażają interes ogólnoludzki, które konstytuują solidarność ogólnoludzką, a dopiero później klasową. Po tej drodze K a u t s k y nie mógł kroczyć, ponieważ musiałby założyć wprzód pewien ideał, co byłoby niezgodne z postawą obiektywnego badacza rugującego z pola badania wszelką problematykę aksjologiczną.

Abramowski nie tylko że docenił problematykę etyczną, ale uczynił z niej główny punkt rozważań. Ruch emancypacyjny klasy robotniczej, socjalizm ma dwa czynniki występujące obok siebie: opisowy i wartościujący, a zatem dwie metody, dwie polityki: państwową i bezpaństwową². Socjalizm oprócz wykładni opisowej jest przede wszystkim wartością, wartością etyczną osiąganą w rewolucji moralnej. W tak rozumianym socjalizmie cele polityczne i cele moralne ściśle się ze sobą wiążą, a nawet te ostatnie są wyznacznikiem tych pierwszych.

W programie wykładów *Nowej etyki* z 1899 roku, *Etyki a rewolucji, socjalizmu a państwa*, występuje jako zdecydowany opozycjonista wobec teorii i praktyki socjalizmu naukowego, przeciwko dyktaturze proletariatu, rozwijając swoją koncepcję rewolucji moralnej. Rozstrzygające w ujęciu życia społecznego stają się dlań kategorie etyczne.

Przekonany jest o możliwości zachowania ludzkiej niezawisłości dzięki doskonaleniu moralnemu, możliwości społecznego wyzwolenia człowieka przez rewolucję moralną, o samoistnym spontanicznym rozwoju człowieka — dziele samego człowieka, a nie instytucji w tym celu powołanych. Abramowski przekonany jest, że kryterium postępu w dziejach wyrażone być powinno wyłącznie przez sens moralny a realizacja działań indywidualnych polegałaby na eliminacji egoizmu, różnych form nacisku i gwałtu wraz z wzrastającą siłą dobrej woli, życzliwości, braterstwa i solidarności w stosunkach międzyludzkich. Te oto założenia stanowią punkt wyjścia w rozważaniach podstawowych w kwestii tego, co składa się na socjalizm humanistyczny E. Abramowskiego.

Problem wartości, roli ideałów w etyce marksistowskiej stał się trwa-

² E. Abramowski: *Filozofia społeczna*. Wybór pism. Warszawa 1965, s. 220.

łym składnikiem historii marksizmu: szeroko dyskutowany i rozmaicie interpretowany, stał się powodem rozbieżności stanowisk filozoficznych, podziału na tych filozofów, którzy ulegają scjentyzmowi, pozytywizmowi i tych, których fascynuje antropologiczna i humanistyczna wizja marksizmu, widzących w socjalizmie naukowym założenia wartościujące wynikające z tego, że socjalizm to nie tylko polityczny, partyjny system, ale powszechno-ludzkie zjawisko³.

Abramowski odrzuca ideały etyczne jako nieodwołalne nakazy przyrody albo odwiecznego rozumu, których człowiek nie tworzy, które przeciwstawiając mu się tworzą samoistny byt. Tę samą zasadę stosuje do etyki, nie chodzi mu o ustalenie powszechnych wartości, ale o określenie znaczenia etyki w przeobrażeniach społecznych, w kształtowaniu postaw indywidualnych i zbiorowych.

Dostrzega słabość stanowiska etycznego w marksizmie II Międzynarodówki, zwraca uwagę na brak transformacji motywacji bezpośredniej — walki robotników o lepszą płacę, krótszy dzień roboczy, w motywację rewolucyjną, odwołuje się do wartości transcendentnych, nadrzędnych wobec empirycznego interesu społecznego, aby wytworzyć antykapitalistyczną motywację mas.

Można sądzić, że emancypacja człowieka jest wartością nadrzędną, nadaje walce o zmianę ustrojową metafizyczny patos.

Abramowski posługuje się nie tylko pojęciem „emancypacja klasy robotniczej”, ale „emancypacja człowieka w ogóle”.

I. PODMIOTOWE UWARUNKOWANIA ZJAWISK SPOŁECZNYCH

Najprostszym elementem życia społecznego, procesów społecznych jest konkretny podmiot, konkretna jednostka ludzka. Zarówno polityczne jak i społeczne procesy krzyżują się w ludzkiej rzeczywistości.

Każdy fakt społeczny ma swoją sprawczą przyczynę, jest nim konkretna jednostka ludzka bądź zespół jednostek, ludzi, którzy celowo wytwarzają swoje potrzeby i walczą o nie. Dlatego przeobrażenia społeczne mają dla niego indywidualny charakter i poza człowiekiem nie można ich odnaleźć. Zarazem podmiotowości ludzkiej nie poręcza nic obcego i nadprzyrodzonego i poza nią istniejącego. Człowiek stanowi sam dla siebie przyczynę wystarczającą, samoistną. Jest on twórcą bytu społecznego i zarazem jednostką prawodawczą. Przeciwstawia się to stanowisku przyjmującemu prawa rozwoju ekonomicznego jako czynnik bez reszty podporządkowujący sobie aktywizm podmiotu i jego twory. Abramowski zaś preferuje samoistną aktywność jednostki, moralności zaś wyznacza

³ Ibidem, s. 326.

w społeczeństwie rolę autonomiczną i pierwszoplanową jako niezbywalną w dokonywaniu zmian społecznych, uprzednio dokonującą przeobrażeń moralnych podmiotu, przeobrażenia sumień ludzkich.

Kryterium moralności i elementem porządkującym jest człowiek, jednostka ludzka, jedyna wartość samocelowa (*summum bonum*). I'odmiot myślący warunkuje każde zjawisko społeczne, jest nośnikiem realizującym w sobie ciągłość historii i historycznych przemian.

Socjalizm Abramowskiego łączy się z wewnętrznym przeobrażeniem człowieka, człowieka nie tylko reprezentującego nowe poglądy, dysponującego nowymi pojęciami, ale człowieka z nowym sumieniem.

II. ZAŁOŻENIA AKSJOLOGICZNE W SYSTEMIE MORALNYM E. ABRAMOWSKIEGO

Myśl etyczna A b r a m o w s k i e g o wywodzi się z kręgu tradycji etycznej, gdzie za najwyższą wartość uznaje się człowieka. Oparcie koncepcji moralności na zasadzie braterstwa nadaje tej etyce charakter humanistyczny a zarazem łączy etykę braterstwa z ustrojem komunistycznym jako nieodzowny warunek tego ustroju. Przekłada ważkość przesłanek obiektywnych (prawidłowości ekonomicznych) mających spełniać warunek zaistnienia ustroju komunistycznego na rzecz moralnych i stwierdza, że jeśli nawet warunki obiektywne nie są spełnione, to jeśli ideały i odpowiednie zasady moralne zjawiają się samorodnie w umysłach i sumieniu, stanowią one czynnik równie zasadniczy przy powstaniu ustroju socjalistycznego.

W oparciu o naturalne skłonności człowieka kreśli swoją refleksję moralną. Taką naturalną właściwością obok egoistycznej, jest przejaw braterstwa czy solidarności. Przez egoizm rozumie A b r a m o w s k i dążenie do samozachowania kosztem innych. Odcina się od oświeceniowych koncepcji egoizmu, które uważają go za jedyny naturalny popęd człowieka i traktują własne „ja”, „ego” jako punkt centralny zainteresowań każdej jednostki, a miernikiem stosunku jednostki do innych ludzi czynią tylko jej własny interes.

Natomiast solidarności skłonny jest dopatrywać się w zamierzchłej przeszłości w organizacji rodowej. Człowiekowi, stwierdza A b r a m o w s k i, właściwa jest dyspozycja moralna, zautonomizowana wrażliwość moralna. Tylko te społeczeństwa przetrwały, których członkowie wykształcili gotowość do działania w imię interesu społecznego, co równa się wrażliwości moralnej wyrażającej się solidarnością ogólnospołeczną⁴.

⁴ Por. K. Kautsky: *Poprzednicy współczesnego socjalizmu*. Warszawa 1949,

Ta forma pierwotnego komunizmu została zachwiana przez rozwój społecznych form indywidualizmu, pracy pojedynczej i izolowanej jednostki. Ów stan rzeczy może zmienić wprowadzenie komunizmu w życie, którego warunkiem jest solidarność robotnicza rozwijająca się samorodnie pod wpływem warunków ekonomicznych. Stanowi ona warunek klasowy tej moralności braterstwa. Solidarności Abramowski nadaje raz charakter klasowy i jest ona wtedy niezbędnym warunkiem walki o nowy ustrój i zaistnienie tego ustroju w wyniku walki, a w innym miejscu mówi o przeobrażeniu się solidarności klasowej w ogólnospołeczną. W każdym społeczeństwie klasowym moralność efektywnie sformułowana nie wyraża adekwatnie tej solidarności.

Zapytajmy, w czym — zdaniem A b r a m o w s k i e g o — powinna się wyrażać solidarność ogólnospołeczna, rozumiana jako zgodność bądź niezgodność konkretnego ideału z wymogami solidarności. Zgodność ta miałaby miejsce, gdyby normy moralne formułowane były każdorazowo w oparciu o dobrowolną zgodę obywateli, na mocy społecznego consensusu. W przyszłym społeczeństwie socjalistycznym zgoda ta nie mogłaby powstać automatycznie. Likwidacja własności prywatnej, podcinająca źródła przeciwieństw między interesem prywatnym i ogólnospołecznym byłaby warunkiem niewystarczającym. Dopiero nieustannie dokonująca się rewolucja moralna stwarzałaby warunki urzeczywistnienia się ideału solidarności. Zbieżność praktyki społeczno-politycznej z etyką jest wątkiem zasadniczym w filozofii moralnej A b r a m o w s k i e g o ⁵. Jego zdaniem o socjalizmie jako rzeczywistości społecznej można mówić wtedy, gdy dokonuje się zmiana w nastawieniu, w postawie, stosunku — jednego człowieka do drugiego. Dlatego tej chwili — przeobrażenia moralnego — nie chce odkładać na potem, aż zaistnieją ku temu warunki ekonomiczne.

Już w społeczeństwie kapitalistycznym powinna jednostka zmieniać swoją naturę, wyzbywać się egoizmu, stwarzając takie warunki i dyspozycje, które umożliwiają budowanie społeczeństwa opartego na wspólnocie ekonomicznej i demokracji pracujących. Zapobiegałoby to wszelkiej nietolerancji, użyciu policyjnych środków we wprowadzeniu ładu społecznego, lekceważeniu sprawy moralnego doskonalenia się człowieka jako sprawy bezwartościowej dla polityki bieżącej.

Socjalizm oznaczałby tutaj budowanie nowego świata społecznego opartego na autentycznych więziach międzyludzkich, byłby socjalizmem, który wnosi ze sobą nowe pierwiastki sumienia moralnego, urzeczywistniające się w poszanowaniu wolności każdego człowieka, z uwzględnieniem

⁵ Por I. Lazari-Pawłowska: *Etyka Gandhiego*. Warszawa 1965, s. 245—

różnych potrzeb, gdyż tylko w takiej atmosferze wolności mogą rozwijać się stowarzyszenia jako naturalny wytwór życia. Kształtowanie uczuć braterstwa i wyrobienie samodzielności jednostki to cechy, które Abramowski akceptuje kreśląc swoją aktywistyczną wizję dziejów i człowieka ⁶.

Przejdźmy teraz do charakterystyki ethosu moralnego tego myśliciela, na który składają się cztery normy:

1. Nakaz bycia sobą.
2. Nakaz rozwijania swej indywidualności i bezwzględnego poszanowania swobody życia człowieka.
3. Nakaz braterstwa i solidarności.
4. Nakaz dobroci.

Dyrektywa moralna „bycia sobą” nakazuje w sposób samodzielny kształtowanie własnej duchowości, kształtowanie inicjatywy życiowej, samodzielności, wytworzenie w człowieku poczucia wolności i niezależności. „Być sobą” nie znaczy być egoistą: jest to identyfikowanie się ze swymi poczuciami, potrzebami, a zarazem w pełni sobą można być tylko w powiązaniu z innymi ludźmi.

Niewyrządzanie krzywdy drugiemu człowiekowi jest miarą mojego postępowania. Abramowski eliminuje możliwość konfliktu między tymi dwiema normami, ponieważ postawa braterstwa, solidarności jest tym motywem postępowania jednostki, który nie wymaga ani poświęcenia siebie dla kogoś, przymusu i pogwałcenia osobistych uczuć, ani też poświęcenia czyjegoś dobra dla siebie. Poświęcenia nie rozumie jako postawy prowadzącej do zubożenia siebie. W innym miejscu powie, że poświęcenie nie zaprzecza zasadzie zachowania życia, poświęcenie jest formą wzbogacającą osobowość jednostek, a nie zubażającą ją.

Można by się było doszukiwać pewnych wspólnych założeń etycznych u Abramowskiego i przedstawicieli *Lebensphilosophie* w twierdzeniu, że przebieg życia najbardziej aktywnego przejawia się w służbie dla innych i dzieleniu się z innymi. Stąd wniosek, że organizm najdoskonalszy będzie najbardziej społeczny, i że ideałem życia osobowego jest życie we wspólnocie — tej wspólnocie opartej na autentycznych samorodnych więziach. Łączy Abramowskiego z „filozofią życia” wizja człowieka przeciwstawna ideałom francuskiego oświecenia, wizji jednostki egoistycznej i koncepcji utylitarystycznej ⁷.

Postawa nacechowana takimi właściwościami stwarzać może podstawy rozwijające moralność wszechludzką. Norma „bądź sobą” wywodzi

⁶ E. Abramowski: op. cit., s. 212.

⁷ M. Guayau: *Zarys moralności bez powinności i sankcji*. Warszawa 1960, s. 126.

się z postawy braterstwa, solidarności. Tym dwom cechom osobowości nadaje Abramowski charakter imperatywu, „zaczynu” przekształcenia rzeczywistości w duchu autentycznego komunizmu. *Komuna uważa braterstwo ludzi za podstawę wszystkich ideałów, za najważniejszy czynnik rewolucyjny w sprawie obalenia własności państwa, stara się rozwinąć w ludziach zdolność do przyjaźni bezinteresownej*⁸.

III. PRACA WOLNA I CZAS WOLNY JAKO PRZESŁANKI KSZTAŁTUJĄCE NOWE REALIA SPOŁECZNE

Już wcześniej było powiedziane, że wartość jednostki „bycia sobą”, konstytuują takie własności ludzkiej osobowości jak solidarność i dobroć. Powie Abramowski „być sobą” to znaczy tworzyć własny autentyczny model swego duchowego prawego życia, w innym miejscu „być sobą” to kochać ludzi, uczyć się i obdarzać życzliwością i przyjaźnią. W parze z tym idzie walka ze służalczością, z karierowiczostwem, z samolubstwem.

Realizacja postulatu „bycia sobą” opiera się na wywalczeniu rzeczywistych dróg w formie czasu wolnego, rozszerzeniu życia w kierunku zaspokajania różnych potrzeb i przyjemności (poszukiwaniu zabaw, piękna, zajęć umysłowych). Stąd przeciwstawia się Abramowski wszelkiej pracy traktowanej jako przymus. Należałoby w tym miejscu przypomnieć pewne idee głoszone przez Marksa, dla którego ten właśnie problem był jednym z najważniejszych. Abramowski zgodny jest co do tego, że wyswobodzenie człowieka od pracy przymusowej jest pierwszym warunkiem jego rozwoju duchowego i możliwością walki z instytucjami ucisku. Zatem Marks, dla gospodarki komunistycznej, jako fundament zakładał pracę bezpośrednio uspołecznioną, czyli formę produkcji biegunowo przeciwstawną produkcji towarowej. Godne zastanowienia w tej chwili jest to, że w produkcji towarowej, inaczej, w owej wielkiej socjalistycznej fabryce, wszyscy obywatele zdolni do pracy musieliby wykonywać pracę bezpośrednio produkcyjną przez pewną część dnia. Trzeba pamiętać o znaczeniu jakie przywiązuje Marks do postulatu równomiernego podziału pracy produkcyjnej pomiędzy wszystkich zdolnych do pracy członków społeczeństwa.

Myśląc logicznie w kategoriach marksistowskich, społeczeństwo, które nie wprowadziło powszechnego obowiązku pracy produkcyjnej, nie zniosło wyzysku w sensie marksowskim. I w związku z tym praca pozostaje dla większości społeczeństwa wyłącznie środkiem do życia. Ten problem

⁸ E. Abramowski: op. cit., s. 212.

jest nader aktualny w myśli społecznej A b r a m o w s k i e g o. Nieodzownym środkiem rozszerzającym zakres życia człowieka poza koniecznością pracy produkcyjnej, jest konieczność wyłonienia takich pożądań, które powinny stać się powszechne, tym bardziej, że potencjalnie tkwią w każdym człowieku, a są niezbywalnym warunkiem udziału człowieka w kulturze, sztuce, warunkiem twórczego rozwoju własnej sfery duchowej. Praca przymusowa jest tym momentem uszczuplającym możliwość zrealizowania rozwoju twórczego i swobody życia. Praca nie może być, zdaniem Abramowskiego, traktowana tylko jako środek do życia.

Konieczna jest rewolucja pracy, która obudzi w człowieku potrzebę życiowej swobody, swobody do pracy a nie nałogu pracy. U A b r a m o w s k i e g o zaspokojenie potrzeby swobody życiowej jest niezbędne aby „być sobą”. Pojęcie „rewolucja pracy” łączy Abramowskiego z całkowitym wyzwoleniem człowieka od pracy uprzedmiotowionej.

Aby część społeczeństwa nie musiała być wyzyskiwana w swej pracy (przypomnijmy Marks i Engels przywiązują wielką wagę do postulatu równomiernego podziału pracy produkcyjnej pomiędzy wszystkich zdolnych do pracy członków społeczeństwa) — prócz pracy na rzecz tych, którzy z powodu wieku jeszcze nie biorą albo już nie biorą udziału w produkcji — znikłaby wówczas wszelka praca na rzecz tych, którzy nie pracują. A wraz z tym zjawiskiem niewątpliwie wzrosłaby wydajność pracy, dostarczając większej liczby środków utrzymania dla całej ludności i zaspokajając jej rozumne potrzeby. Im sprawiedliwszy podział pracy, tym krótszy może być dzień roboczy niezbędny dla produkcji materialnej, a tym samym większa może być część czasu zdobyta dla swobodnej działalności⁹.

Aby móc afirmować wartość życia jako piękno, zabawę, swobodę, radość i szczęście nie należy go ograniczać do codziennej krzątania, ważne znaczenie w tworzeniu nowych wzorców afirmacji życia może odgrywać organizacja czasu wolnego. Sprawiedliwy podział czasu wolnego to dla Marksa i Engelsa stworzenie takiej organizacji produkcji, w której nikt nie może przerzucać na kogoś innego swego udziału w pracy produkcyjnej — tego naturalnego warunku egzystencji ludzkiej. Po-

⁹ R. Rudziński: *Karol Marks a współczesna myśl społeczno-ekonomiczna*. Warszawa 1983, s. 10; por I. Lazari-Pawłowska: op. cit., s. 140: *Różne względy decydowały także o głoszeniu przez Gandhiego hasła, aby każdy wykonywał jakieś minimum pracy fizycznej, pracy ciężkiej, przykłej lub brudnej. Dochodziły w nim do głosu jego tendencje egalitarne: twierdził, że to niesprawiedliwe, aby jedni odrabiali wszystkie „gorsze” roboty za innych.... Wprowadzenie obowiązku pracy fizycznej dla każdego dokonałoby największej cichej rewolucji.*

wszechna praca produkcyjna a zarazem powszechna swoboda twórcza może być wynikiem tylko tej pierwszej.

Abramowski zauważa, że w psychice robotników bardziej zakorzeniona jest konieczność pracy; robotnikowi bardziej zależy na zwiększonej pensji, nawet kosztem pracy aniżeli na rozumieniu korzyści z czasu wolnego, które pozwalają rozwijać zdolność do bezinteresownych radości, przyjemności bezużytecznych dla życia, wyzwolenia się od trosk ekonomicznych, od tego wszystkiego, co nie służy rozszerzeniu i natężeniu życia we wszystkich możliwych rozmiarach¹⁰.

Abramowski uważa, że wywalczenie czasu wolnego stanowi niezbywalny element socjalistycznej rzeczywistości, gdyż tylko wtedy może ukształtować się nowa postawa ludzkości, a wraz z nią dojrzeć rewolucja moralna. Rozbudzenie potrzeby swobody przez rozbudzenie potrzeb wszechstronnego aktywizowania życia stawia Abramowski jako pierwsze zadanie praktyczne. A zarazem spostrzega, że jest to proces długotrwały; dotychczasowe doświadczenie wskazuje, że swoboda życiowa dla robotnika ma mniejszą cenę aniżeli podwyższenie zarobków, dlatego strajkujący robotnicy walczą o podwyższenie płacy a rzadko kiedy o skrócenie dnia roboczego. Aby sytuacja ta mogła ulec zmianie, konieczne jest wewnętrzne przeobrażenie człowieka. Droga do autentycznego socjalizmu ma się dokonać bez kurateli państwowej, reskrypty biurokracji ustąpić miałyby wobec spontanicznej postawy braterstwa. Skłonny jest uznać braterstwo za bezwzględną wartość kształtującą więzi międzyludzkie. Solidarność ma szczególne miejsce w ramach moralności braterstwa, niezastępowalna przez żadną inną w tworzeniu ładu społecznego, jest zatem celem działania każdej jednostki, naczelną zasadą postępowania, drogą do emancypacji podmiotu.

IV. SOLIDARNOŚĆ JAKO SKŁADNIK ROZWAŻAŃ O POLITYCE

Solidarności pragnie autor nadać wymiar codzienności, jawić ma się ona nie tylko w sytuacjach granicznych np. strajkach.

Co składa się na treść normy braterstwa: bezwzględne poszanowanie jednostki oraz jedna zasada pojmowania życia jako interesu wspólnoty, w której jednostka odnajduje prawdziwy sens istnienia; państwu przeciwstawia się samorząd jednostki.

Abramowski skłonny jest braterstwo ludzi uznać za bezwzględną wartość, której nadaje cechy egalitaryzmu, solidarności nie rozumia-

¹⁰ M. Guayau: op. cit., s. 119.

nej w ramach tylko jednej klasy, ale stanowiącej wartość ponadklasową jak największej liczby ludzi.

Dlatego komunizm dla A b r a m o w s k i e g o jest nowym sposobem pojmowania stosunków między ludźmi i faktem, który należy do zakresu postępowania prywatnego. Społeczeństwo socjalistyczne, zdaniem Abramowskiego, nie może się obyć bez zakorzenienia solidarności w sferze życia prywatnego.

Działalność agitacyjna przywódców partyjnych potrafiła zakorzenić wśród robotników etykę strajków i silną odrazę moralną do zdradzania towarzyszy dla korzyści osobistych, natomiast niesłuchanie trudnym jest wyrobienie samokontroli względem wszelkiego postępowania w sferze prywatnej, objawiającej się jako wyzysk, wyrządzanie krzywdy drugiemu człowiekowi. Toteż komunizm jawi się A b r a m o w s k i e m u jako ruch społeczny oparty na rozwijaniu pomocy wzajemnej i solidarności we wszelkich możliwych postaciach. W czasie kiedy robotnicy organizują strajki, solidarność jest najbardziej cenioną wartością rokującą szanse zwycięstwa. Postulat Abramowskiego idzie w tym kierunku, aby solidarność nie przejawiała się tylko w strajkach, ale mogła stać się zasadą powszechną życia robotników, zasadą indywidualnych postaw w życiu prywatnym, podstawą indywidualnej rewolucji moralnej i ogólnospołecznej.

Zasadnicze znaczenie dla kształtu filozofii moralnej Abramowskiego miał fakt, że w jego epoce dość powszechnie refleksja normatywna prowadziła do tak zwanego solidaryzmu klasowego, to znaczy, że w imię wartości i obowiązków ogólnoludzkich należy zaniechać walki klasowej. Abramowski być może chce dokonać dwóch rzeczy na raz: ukazać, że ideał socjalizmu, centralny dla filozofii moralnej ma charakter ogólnoludzki, a zarazem, że należy genetycznie do klasy robotniczej i obowiązuje proletariat, a więc nie jest tylko ogólnoludzki.

U podstaw socjalizmu naukowego leży wartościowanie wynikające z tego, że socjalizm to nie tylko polityczno-partyjny system ale powszechno-ludzkie zjawisko.

A b r a m o w s k i ma świadomość tego, że czynnik moralny jest czynnikiem nieodzownym w przemianach społecznych; ani przemiany społeczne ani przemiana samego człowieka nie dokona się w sposób automatyczny, np. tylko przez wzrost produkcji. Socjalizm rozumiany jako zespół warunków umożliwiających pełny rozwój człowieka, rozumiany jako zadanie, które ma człowiek obowiązek realizować w płaszczyźnie życia społecznego poprzez twórczą działalność, w której jednostka daje wyraz swoim potrzebom, możliwościom i talentom, tworzy wartościowe życie przez to, że tworzy wartości dla innych ludzi i przyswaja wartości przez nich tworzone — jest nie do osiągnięcia bez moralnego wstrząsu społec-

czeństwa, bez rewolucji moralnej¹¹. Organizowanie instytucji komunistycznych jest niemożliwe bez wyrobienia w psychice ludzkiej odpowiednich skłonności, oczekiwań i potrzeb. Nowy ustrój, zdaniem Abramowskiego, nie może organizować się mocą samego biurokratyzmu, ponieważ w takim ustroju człowiek nie może się niczym wykazać, bowiem państwo przyjmuje w swą gestię całą inicjatywę społeczną. Spontaniczność, wróg wszelkich administracyjnych metod, nie może być więziona instytucjonalnie, przejawiać się tylko jako rodzaj aktywizmu zaaprobowany przez państwo¹².

Aktywistyczna wizja socjalizmu a wraz z nią podkreślenie niezbywalnej funkcji moralności w tworzeniu nowego ładu społecznego, jest drogą pokazania innej perspektywy niż wynikałaby ze stanowiska państwowo-etatystycznego.

Abramowski już wówczas wskazywał, jakie trudności praktyczne kryje w sobie socjalizm etatystyczny. Gdy socjalizm rozumiany jest ze stanowiska państwowego, konsekwencją jego jest wycofanie się ze sfery indywidualnych postaw podmiotu. Socjalizm instytucjonalnie zalegalizowany, biurokratyczny nie może pozytywnie wpływać na życie moralne człowieka.

I choć ruch ten stara się rozstrzygnąć w programie swoim zagadnienia niemal wszystkich klęsk życia społecznego: nędzy, niesprawiedliwości, wyzysku, jest niewładny w dziedzinie kształtowania sumienia indywidualnego, etyki indywidualnej. *Socjalizm jako teoretyczna zgodność z postawionymi przez przywódców hasłami, redukujący się coraz bardziej tylko do polityki państwowej nie może sobą ogarnąć wyzwolenia człowieka*¹³. Rezultatem takiej sytuacji jest choćby współcześnie obserwowane rozdwojenie człowieka na sferę prywatności i publiczności, na umysłowość codzienną i okazjonalną, która ujawnia się przy wyborach, na zebraniach, w oficjalnych dyskusjach i manifestacjach. *Idee... a jeszcze bardziej ideały są to rzeczy odświętne, nastrojowe, potrzebujące pięknych słów, mądrej szaty frazesów. Nadaremnie byśmy szukali ich w życiu codziennym. Tam nie ma dla nich miejsca, tam jest zwyczajne szare życie, takie samo u komunisty jak i burzua, u wierzącego jak i bezwyznaniowego*¹⁴. Zdumiewająca jest dalekowzroczność autora, który stawia diagnozę odnoszącą się do czasów tak dla niego odległych a nam współczesnych. Nierzadko spotykamy się z rozdarciem osobowości, z podwójnością myślenia na pokaz i prywatnie. Dziś nie brak ludzi w każdej instytucji społecz-

¹¹ L. G i l e j k o, R. Rudziński, T. Stępień: *Wprowadzenie do filozofii i socjologii marksistowskiej*. Warszawa 1980, s. 164.

¹² E. Abramowski: op. cit., s. 174.

¹³ Ibidem, s. 240.

¹⁴ E. Abramowski: *Pisma*. T. 1, Warszawa 1924, s. 391.

nej, u których za pozorami ideowości kryje się zwykły partykularyzm interesów i krótkowzroczność społeczna. Postawy deklarowane i rzeczywiście zajmowane w socjalizmie Abramowskiego mają być tożsame. W różnych dziedzinach życia czynnik tak zwany ludzki ma podstawowe znaczenie dla kształtowania „prawidłowego” oblicza socjalizmu.

*Hodowli egoizmu trzeba przeciwstawić życiową także szkołę przyjaźni, trzeba stworzyć takie ogniska, które by w ludziach od dzieciństwa rozwijały przyjaźń, uczyły jej praktycznie, wpajały niepostrzeżenie, ale tak mocno, iżby to uczucie wsiąkało w krew człowieka, stawało się jego własną naturą*¹⁵.

Moralne odrodzenie człowieka musi towarzyszyć rewolucji proletariackiej. Jeśli dokona się rewolucja na nieprzygotowanym moralnie granie, ma miejsce sytuacja wręcz odwrotna, można przypuszczać, zamiast doskonalenia się moralnego w swoim życiu indywidualnym, człowiek będzie się musiał przystosować do nowego ustroju. Nie może być sytuacji, konkluduje Abramowski, aby w państwie socjalistycznym doskonalenie się człowieka miało polegać na posłusznym uleganiu istnjącemu prawodawstwu, a formą życia zgodnego z ideałem była forma narzucona przymusowo przez prawo państwowe, a w konsekwencji żyć zgodnie z ideałami oznaczałoby żyć zgodnie z prawem i policją. Instytucjonalne „naprawianie” dusz ludzkich jest dla Abramowskiego całkowicie chybione. Zamiast ideału, który byłby własnym tworem człowieka, zjawia się przyzwyczajanie do ulegania, posłuszeństwa wobec nacisku zewnętrznego, zaparcie się swojej własnej natury dla wygody, dla uniknięcia przykrej walki ze społecznymi siłami, naśladownictwo¹⁶.

Taki ideał socjalizmu, który nie byłby wewnętrzną i indywidualną potrzebą człowieka, nie może spodziewać się zaakceptowania przez społeczeństwo. Przypuszczenie, że nowy ustrój społeczny może pojawić się bez rewolucji moralnej jest niezrozumieniem istoty zagadnień komunizmu jako rzeczywistości zadań realizującej się jednostki. Sam ucisk nie jest dla Abramowskiego przesłanką tu wystarczającą, nie jest też wystarczającą postawą niezadowolenia i antagonizmów, jakie wytwarza ustrój panujący. To są tylko warunki konieczne, które nie wytworzą w sposób mechaniczny nowej świadomości społecznej. Rewolucja socjalistyczna nie może nie być rewolucją moralną, tworząc taką osobowość podmiotową, która zmienia życie społeczne poprzez własne inicjatywy, świadomie walczy o reformy i jest ich twórcą. I choć nie może zaistnieć inaczej ustrój komunistyczny jak tylko na drodze rewolucji ekonomicznej, to faza rewolucji moralnej nie może być uznana za nieważną, pominiętą. Instytucje

¹⁵ Ibidem, s. 359.

¹⁶ E. Abramowski: *Filozofia społeczna...*, op. cit., s. 243.

komunistyczne analogicznie nie mogą się narodzić, nie znajdując w człowieku odpowiednich potrzeb. Nie wystarczy usunąć faktu prawnej własności, oficjalnego wyzysku z dziedziny produkcji. Socjalizm dla Abramowskiego nie akceptowany przez większość stałby się czymś ogromnie powierzchownym i słabym, a nawet mógłby przeistoczyć się w państwowość gnębiącą swobodę jednostki, a zamiast dawnych klas wystarczyłyby np. dwie nowe — obywateli i urzędników. Antagonizm zamiast ustać przejawiać by się musiał we wszystkich dziedzinach życia społecznego. *Komunizm wówczas zaprzeczałby sam sobie, stałby się taką rzeczywistością, o której żadna z klas społecznych nie marzyła, a tym bardziej proletariat, broniący praw człowieka i przez historię wyznaczony jako jej podmiot*¹⁷.

Propozycja aksjologii moralnej Abramowskiego zmierza w kierunku wykształcenia dojrzałości społecznej ludzi, oparcia stosunków międzyludzkich na autentycznej więzi braterstwa, przeciwnej wszelkiej biurokracji, instytucjonalizacji i przemocy. Podmiotowość wyrażająca się w każdej jednostce, nieredukowalna do jakiegokolwiek własności czy przedmiotu nie może być zagrożona totalitaryzmem.

Jeden z reprezentantów ruchu robotniczego August B e b e l wcześniej wyrażał podobne intencje związane ze statusem państwa socjalistycznego. „*Wraz z państwem znikną także jego reprezentanci: ministrowie, parlamenty, armie stałe, policje i żandarmerie, sądy, adwokaci i prokuratorzy, urzędy podatkowe i celne — słowem cały aparat polityczny. Koszary i inne budowle wojskowe, pałace wojskowe i siedziby administracji, więzienia itd., wszystko to czeka lepsze przeznaczenie*”¹⁸. Zarówno B e b e l, jak i Engels formułując te obietnice w imieniu ruchu socjalistycznego, sądzili, że jest to perspektywa bliska.

Minęło przeszło pół wieku od nakreślenia refleksji etycznej E. Abramowskiego. Refleksja ta jest wielce pouczająca i inspirująca dla naszych czasów i ma znaczenie aktualne choćby z punktu widzenia praktyki społecznej jako formy wychowawczej, kształtującej nowe postawy i nowe typy zachowań współczesnych Polaków.

Przy budowie nowego ustroju, propozycje etyczne Abramowskiego winny być wówczas cennymi wskazówkami, ale i teraz pobudzają do myślenia jego niewykorzystane propozycje moralne, które nie uczestnicząc w sposób równorzędny ze zjawiskami ekonomicznymi w tworzeniu nowej rzeczywistości, dają znać o sobie, choćby w konfrontacji z pojawiającymi się różnymi przejawami patologii społecznej, trwającej dehumanizacji stosunków międzyludzkich, nierówności społecznych, na-

¹⁷ Ibidem, s. 150.

¹⁸ A. Bebel: *Kobieta i socjalizm*. Kraków 1907, s. 87.

silających się różnych form przymusu, popadania społeczeństwa w różnego rodzaju masowe nałogi, odejście w praktyce społecznej od moralności, bezinteresowności i czysto ludzkiej uczciwości.

Akcentowanie wątków moralnych w marksizmie i szukanie dla nich gruntu praktycznego w ramach tej tradycji myślowej, a nie zapośredniczanie jej z zewnątrz (np. próby neokantystów), stawiają Abramowskiego w tej liczbie myślicieli, którzy przyczyniają się do wzbogacenia i twórczego rozwijania myśli marksistowskiej o ważną problematykę etyczną, tak niedocenianą przez wielu kontynuatorów myśli Marksa, której ważność nie tylko teoretyczną, ale przede wszystkim praktyczną, dostrzegamy dla działalności współczesnego państwa socjalistycznego.

BOGUSŁAW JASINSKI

CZY MARKSIZM JEST FILOZOFIĄ?

I

W ostatnich paru latach oberwujemy w polskiej (i nie tylko) filozofii marksistowskiej wzmożone zainteresowanie tym okresem rozwoju marksizmu, który przypada na lata następujące bezpośrednio po II Międzynarodówce. Wtedy to — jako wiadomo — rozegrała się antyscjentystyczna rewolta w obrębie tej doktryny, która z jednej strony — w planie historyczno-społecznym — była przejawem wznoszenia się fali rewolucyjnej w Europie, z drugiej zaś — w planie ogólnoteoretycznym — efektem ubocznym przełomu antypozytywistycznego w filozofii i naukach społecznych. Przełom ów w obrębie marksizmu znaczony jest takimi nazwiskami jak L u k a c s, G r a m s c i, K o r s c h a u nas Brzozowski.

Problematyka teoretyczna tego okresu podejmowana jest — jak już powiedziałem — we współczesnym polskim piśmiennictwie filozoficznym: ukazują się więc książki o L u k a c s u, G r a m s c i m, Brzozowskim. To odwoływanie się do tej właśnie tradycji marksistowskiej jest spowodowane poniekąd obecnym stanem marksizmu — jego ograniczeń teoretycznych i kłopotów z intelektualnym opanowaniem rzeczywistości. Ich wyrazem jest, między innymi, rażący brak teoretycznego opisu i analizy świata „tu i teraz”. Myślę, że kłopoty te nie wynikają z dyskusyjności takiej lub innej tezy lub fragmentu samej doktryny K. Marks a, lecz z pewnego — rzekłbym — przesilenia paradygmatycznego, którego konieczność coraz powszechniej jest uświadamiana przez samych marksistów. Rzecz cała nie idzie tu już bowiem o różę, lecz o lasy, które być może jeszcze nie płoną, ale których kontury coraz bardziej rozmazują się. A wówczas pozostaje błędzenie we mgle i oparach dyskusji, nie wychodzących poza horyzont akademickich roztrząsań. I znowu, również i tym razem, trzeba powiedzieć, że obecna sytuacja marksizmu wynika nie tylko z określonych napięć politycznych i społecznych w świecie współczesnym, ale również i ze znaczących przeobrażeń generalnie samej filozofii. Mam tu na myśli przede wszystkim status jej „teoretyczności” — nowe ujęcie tradycyjnego związku podmiotu a przedmiotem wraz

ze wszelkimi konsekwencjami, jakie z tego wypływają. Na przecięciu obu tych kręgów oddziaływań sytuuje się dziś marksizm. Tak jak w przypadku dyskusji w latach dwudziestych po drugiej Międzynarodówce, podobnie i dziś mówić więc możemy o obecności owych dwóch planów, na tle których marksizm jest widziany: jest to plan historyczno-polityczny oraz ściśle teoretyczny. I kiedy mówię o przesileniu paradygmatycznym, to mam przede wszystkim na myśli właśnie nowe ujęcie relacji podmiotowo-przedmiotowych w obrębie marksizmu, a to z kolei prowadzi do wykreślenia nowego pola teoretycznego dla tej filozofii. Tylko tak pojęty marksizm stawić się może na wezwanie czasu dając jego intelektualną wykładnię.

W takiej oto — nader złożonej — sytuacji ukazała się książka Jana D z i ż y ń s k i e g o pt. *Świadomość i proces społeczny. Studium filozofii praktyki Lukácsa i Korsch'a*. Tytuł, niestety, nie jest adekwatny do zawartości, albowiem nie znajdujemy w niej po pierwsze, samego rozszyfrowania pojęcia „filozofia praktyki”, które wszak, jak wiadomo, nie jest jednoznaczne — tymczasem użyte w tytule, stać się miało, jak można domniemywać, kategorią badawczą tego „studium”. Nie może też satysfakcjonować w tym względzie jednozdaniowa formuła na ten temat zamieszczona we wstępie od autora. Po wtóre zaś — treść tej pracy dotyczy po prostu rekonstrukcji koncepcji filozofii marksistowskiej Lukácsa z okresu *Geschichte und Klassenbewusstsein* (a zatem „wczesnego”), oraz Korsch'a. Już sama konstrukcja książki wskazuje, że autor nie wykracza poza sprawozdanie z lektur. I rzeczywiście: w trakcie czytania ze zdumieniem stwierdzamy, że autor nie tylko nie osadził referowanych poglądów w jakiejś spójnej strukturze interpretacyjnej, ale nawet nie pokusił się o porównanie obu tych koncepcji. Wprawdzie — jak to zazwyczaj w podobnych wypadkach bywa — autor może się bronić wysuwając argument, iż w jego referacie cudzego stanowiska — zawarta jest tzw. immanentna interpretacja, a to, czy jest ona istotnie — zależy tylko od poziomu inteligencji czytelnika, to jednak pozwalam sobie zauważyć, że działalność naukowa — tak, jak ją rozumiem — polega na wyjaśnianiu, a nie na zaciemnianiu, na odsłanianiu, a nie na ukrywaniu. I żadne argumenty nie mogą zwolnić piszącego z tego imperatywu.

Dziżyński — co trzeba podkreślić — panuje nad tematem: jego lektury są dogłębne i przemyślane. Przez cały jednak czas w jego wywodzie brak owego prawdziwie teoretycznego planu, który nie tylko by uzasadniał wybór na bohaterów studium właśnie Lukácsa i Korsch'a, ale także przekonałby czytelnika, że rzeczywiście warto się tym zajmować z uwagi — powiedzmy — na przyszłość marksizmu. Przedmiot badań wchłonął tu swego badacza, który, niestety, nie miał tych zdolności, co ów baron Münchhausen ze znanej bajki, który rzekomo na-

wet z bagna potrafił samego siebie wyciągnąć za własne włosy.

Książka zatem rozpada się na dwie części. W pierwszej referowane jest dzieło Lukácsa *Geschichte und Klassenbewusstsein*, w drugiej zaś Korsch'a z lat dwudziestych i trzydziestych. Referat jest na ogół wierny i chyba nie ma sensu go tu przytaczać, wówczas zająć bym się musiał po prostu rekonstrukcją rekonstrukcji myśli młodego L u k á c s a i Korsch'a. Ale i tu zdarzają się drobne potknięcia. Oto — przykładowo — w przypadku koncepcji L u k á c s a, autor nie docenia (na s. 99) różnicy między parami kategorii *Vergegenständlichkeit* (uprzedmiotowienie) i *Verdinglichung* (urzeczowienia), zamazując ich wyraźną u L u k á c s a opozycyjność. Para tych pojęć odegrała w *Zur Ontologie des gesellschaftlichen Seins* wielką rolę. Dalej: kwestia istnienia przyrody obiektywnej w *Geschichte...* również wymagałaby umieszczenia jej w szerszych kontekstach teoretycznych, a zwłaszcza jako wynik przełamania przez L u k a c s a dualizmów podmiotowo-przedmiotowych. Tych jednak obszarów rozważań referat Dziżyńskiego nie sięga zatrzymując się na literze badanego tekstu. Znacznie ciekawsza jest druga część omawianej książki poświęcona Korschowi. Tekst ten ma dużą wartość informacyjną — zwłaszcza na gruncie polskim, gdzie praktycznie nie istnieje żadna większa praca poświęcona analizie myśli Korsch'a. Dziżyński zapełnia tym samym dość poważną lukę w naszym filozoficznym piśmiennictwie. Całość jednak urywa się nagle, jak „nagle” się zaczęła — nie ma nawet zwyczajowego podsumowania lub zakończenia.

II

Obraz filozofii L u k a c s a bez uwzględnienia jego prac o ontologii bytu społecznego z lat sześćdziesiątych, jest niepełny. Trudno w takiej sytuacji wyrobić sobie całościowy sąd o tej spójnej przecież filozofii. Nawet niezbyt uważny czytelnik L u k á c s a z łatwością dostrzeże, iż oprócz zewnętrznych determinant jego myśli (okoliczności historyczne), w całej drodze rozwoju naukowego tego filozofa istniała niebywała wprost konsekwencja w ciągłym powracaniu do tych samych pomysłów i idei, nawet jeśli wyrażały się one w różnych terminach i kategoriach. I tu też tkwi tajemnica hermetyzmu myśli L u k a c s a, jej niezwykła odporność na świat zewnętrzny, swoista samowystarczalność i wewnętrzna koherencja, jednym słowem coś, co inni zwykli nazywać doktrynerstwem. Ta szczególna systemowość filozofii L u k á c s a ma też swoje utajone źródło i w tym, iż myśliciel ten odnalazł w marksizmie kamień filozoficzny, wiarę i pewność, których bezskutecznie poszukiwał w swym wczesnomodernistycznym okresie rozwoju. Wtedy to stawiał pytania wielkie, na które nie

sposób było znaleźć odpowiedzi. Były to zaiste pytania prawdziwie filozoficzne. Pozostawało więc wątplenie, niepewność i ciągle poszukiwanie. A nie są to stany godne pozazdroszczenia, chociaż wpisane są organicznie w naturę filozofii. L u k a c s w tym wczesnym okresie swego duchowego rozwoju postawił też inny problem, który również pozostał bez odpowiedzi. A mianowicie zapytywał o możliwość budowy systemu, takiego który byłby w stanie wyjaśnić całość świata — jednym słowem dać spójny obraz egzystencji człowieka. Szybko jednak Lukács doszedł do dramatycznego wręcz wniosku: świat się rozpadł, a człowiek obcuje tylko z jego szczątkami, z których nie da się już zlepić żadnej sensownej całości. Pejzaż naszego życia wypełniają zatem „jednostki problematyczne” skazane na wieczne poszukiwanie racji swego istnienia — jednak bez skutku. Lukács kieruje więc swój wzrok ku Arkadii greckiej i jak I l e g e l widzi w niej niedościgniony wzór i ideał — oto świat, w którym człowiek zanim postawi jakiegokolwiek pytanie, zna już odpowiedź, świat w którym istnieje przejrzysty i jasno określony system wartości. Tylko tam powstać mógł epos. Dziś, stwierdza z rezygnacją młody L u k a c s, epos wyparła powieść mieszczańska, a miejsce bohatera antycznego, który miał wpisany niejako w siebie wektor właściwego postępowania zajął bohater wątplący, poszukujący, nieustannie wahający się, a więc bohater, który ciągle jest w drodze. Filozof nasz nie mógł zgodzić się na taką wizję świata, ponieważ podminowana była rozpaczą. Dlatego też szukał jakiegokolwiek punktu oparcia i odnalazł go w marksizmie. Wątplenie zamienił na pewność, niepokój na niewzruszoną wiarę — ale czy był jeszcze filozofem? Wszak nie bez powodu pisał: *Jestem ideologiem i oczekuję, żeby ze mną dyskutowano*. Pozorną więc zagadką jest nagłe wstąpienie Lukácsa do partii komunistycznej w grudniu 1918 roku. Decyzja ta całkowicie zaskoczyła nawet jego najbliższych przyjaciół. Odnotujmy fakty: Lukács dowiaduje się o istnieniu partii na początku grudnia 1918 roku od Beli Kuna, którego wtedy właśnie po raz pierwszy spotyka, a w niecałe dwa tygodnie później jest już jej członkiem. Ten nagły zwrot w życiu filozofa węgierskiego tylko z pozoru jest niewytłumaczalny. W rzeczywistości znajduje swe pełne i konsekwentne wyjaśnienie w samej strukturze osobowości L u k a c s a, która zawsze oparta była na pragnieniu gruntownej pewności, wiary i nadziei. To wszystko odnalazł on w filozofii Marksa, budując potem przez całe życie, wbrew rozmaitym przeciwnościom, konsekwentną i spójną wewnątrznie wizję świata. Stąd też bierze się swoista monadyczność jego myśli, która kreśli dokładnie swe granice pozostawiając w swym horyzoncie nieliczne miejsce puste, które wypełnić można w przyszłości. Tak też postępuje L u k a c s. Opisana tu właściwość jego filozofii pozwoliła zintegrować wiele dyscyplin - estetykę, teorię poznania, ontologię, socjologię, metodologię, ety-

kę. Tu widać niewątpliwie wielką klasę intelektu myśliciela węgierskiego — bezsprzecznie wielki umysł sprzężony z jedną ideą, której poświęcił życie. Jest w tym coś z dusznej atmosfery F a u s t a.

Z powodów skrótowo wyłożonych należy więc — moim zdaniem — przy analizie spuścizny L u k á c s a szczególnie mocno podkreślać, wbrew nawet jemu samemu (tzn. wbrew okazjonalnym samokrytykom), wewnętrzną spójność jego myśli i jej autonomiczny konsekwentny rozwój. Dopiero na drugim planie można uwzględnić rozmaite zewnętrzne determinanty jego filozofii. Sądzę, że dałoby się nawet odnaleźć wzajemne powinowactwo niektórych kategorii teoretycznych Lukácsa z lat trzydziestych i czterdziestych z pojęciami jego filozofii sprzed roku 1918¹. Wymaga to jednak osobnych rozważań. Te wewnętrzne związki pomiędzy poszczególnymi wątkami i kategoriami filozofii L u k á c s a tworzą swoistą rzeczywistość teoretyczną, przez którą nie prześwituje świat zewnętrzny. Stwarza ona azyl dla zbłąkanego filozofa — osobną krainę, w której panuje myśl. Jest to jednak myśl zamknięta w pewnym horyzoncie, poza który nie było dane jej wyjść. Aby jednak ten punkt widzenia twórczości Lukácsa przybliżyć Czytelnikowi, przyjrzyjmy się bliżej owym wzajemnym powiązaniom teoretycznym pomiędzy różnymi okresami jej kształtowania się².

Zacznijmy od prześledzenia ewolucji niektórych kategorii filozoficznych Lukácsa, uwzględniając przede wszystkim jego dwa dzieła pochodzące z dwóch różnych okresów jego teoretycznej działalności — tj. *Geschichte und Klassenbewusstsein*, oraz *Zur Ontologie des gesellschaftlichen Seins*. Zestawiać będziemy wybrane kategorie z obu tych prac opatrząc je krótkim komentarzem.

Podstawową różnicą, która od razu jest widoczna przy porównaniu *Geschichte...* z *Zur Ontologie...* jest nieobecność w tej pierwszej problematyki przyrody. Wiązało się to z uznaniem przez Lukácsa w *Geschichte...* przyrody za kategorię społeczną. Autor tej pracy sprawiał wrażenie jakby był to problem stojący obok jego rozważań, obok głównego nurtu jego myśli. Stąd być może brał się zarzut idealizmu, wielokrotnie stawiany młodemu Lukácsowi. Zupełnie inaczej sprawa przedstawia się w *Zur Ontologie...* Podkreśla się tu wielokrotnie pryzmat tego, co biologiczne wobec nadbudowanej nad tą sferą ontologii bytu społecznego. L u k á c s precyzyjnie analizuje moment przejścia od przyrody nieorganicznej do organicznej i dalej skok jakościowy, jaki stanowią za-

¹ Związki te próbowałem nakreślić w artykule *Młody Lukács — szkic do portretu filozofa* („Miesięcznik Literacki” 1983, nr 6).

² Ten typ analizy stosowałem szerzej w książce *Estetyka realizmu Lukácsa i jej przesłanki filozoficzne* (Warszawa 1984).

czątki bytu społecznego. Można powiedzieć, że braki *Geschichte...* zostały tu z nawiązką nadrobione. *Zur Ontologie...* jest bowiem szerszą strukturą teoretyczną, w której dwa wielkie kompleksy bytu, przyrodniczy i społeczny, znalazły dla siebie miejsce. Ich wzajemny stosunek zamknął L u k a e s w stwierdzeniu: różnorodność wśród jedności. Ani więc byt społeczny nie jest sprowadzony do przyrodniczego, ani też odwrotnie, przyrodniczy do społecznego, chociaż drugi w sposób dialektyczny wynika z pierwszego. Jedność obu sfer znalazła też swe ucieleśnienie w idei dialektycznego związku podmiotu i przedmiotu. Gwarantem tego związku był proces pracy, w którym w sposób nierozdzielny stapało się to, co przyrodnicze z tym, co społeczne. W *Geschichte...* było inne rozłożenie akcentów: Lukács w tym dziele wprawdzie podkreślał jedność podmiotowo-przedmiotową, lecz refleksję swą ograniczył tylko do sfery bytu społecznego, bytu przyrodniczego w ogóle nie biorąc pod uwagę. Nic więc dziwnego, że kiedy pisał o klasie robotniczej jako o głównym przykładzie realizacji tej tożsamości, to mogło powstać uzasadnione wrażenie, iż jest to teza o wyraźnej proveniencji idealistyczno-heglowskiej. Dopiero związanie w ramach rozpatrywanej tożsamości dwóch wyraźnie heterogenicznych członów (byt przyrodniczy i byt społeczny) daje w *Zur Ontologie...* jednoznacznie materialistyczną koncepcję epistemologiczną. Niewątpliwie też pojęcie „tożsamość podmiotowo-przedmiotową” jest w *Zur Ontologie...* znacznie bardziej uniwersalne niż w *Geschichte...* Nie da się jednak obronić tezy, iż stanowi ono jedynie rozszerzenie horyzontu problemowego z wczesnej pracy L u k á c s a. Mamy tu bowiem zmianę jakościową — całe zagadnienie sytuuje się na zupełnie innym poziomie teoretycznym.

Inny typ kontynuacji starych poglądów obserwujemy w określeniu natury bytu społecznego. W *Geschichte...* L u k á c s podkreślał ustawicznie procesualność zjawisk i faktów twierdząc, iż *jakty nie są lecz stają się*. Ten dynamiczny punkt widzenia został zachowany w *Zur Ontologie...*, chociaż skala jego rozumienia znacznie powiększyła się. L u k á e s wprowadza tu dodatkowy termin, wierniej oddający jego intencję, tzn. pojęcie „ciągłość” (*Kontinuität*). Rozpatruje ten proces oddzielnie w bycie przyrodniczym i bycie społecznym. Określa jego specyfikę w zależności od tego, gdzie ów proces występuje. Perspektywy tej nie było w *Geschichte...*, chociaż wywody tam przeprowadzone dałoby się i tu pomieścić (oczywiście po stronie ontologii bytu społecznego).

Młody L u k á c s wspominał wielokrotnie o wzrastającym zapośredniczeniu życia rozwijającego się w społeczeństwie kapitalistycznym. Kontynuację tych poglądów w *Zur Ontologie...* znajdujemy w wywodach dotyczących formułowania założeń teleologicznych (*teleologische Setzung*). Teleologiczne założenie, które jest dla dojrzałego L u k á c s a istotą pro-

cesu pracy, generalnie rzecz biorąc, jest przede wszystkim zapośredniczeniem natury w byt społeczny.

Koncepcja całości (*Totalität*), uważana niekiedy za główną myśl *Geschichte...*, jest obecna także w *Zur Ontologie...* W tym późnym dziele L u k á c s a koncepcja ta ma o wiele bardziej skomplikowaną i złożoną wymowę. Całość bowiem została tu odniesiona również do zjawisk natury — i choć L u k á c s woli niekiedy mówić o tzw. kompleksach niż o całości, to jednak podstawowa idea jest wspólna. Kompleksy owe mają zhierarchizowaną budowę i odnoszą się zarówno do świata przyrodniczego, jak i do świata społecznego, choć oczywiście w obu wypadkach różnią się jakościowo. Zarówno w *Geschichte...*, jak i w *Zur ontologie...* pojęcie „*Totalität*” bywa traktowane w dwojaki sposób: i jako zasada ontologiczna, stwierdzająca, że całość jest czymś realnie istniejącym, i jako zasada metodologiczna postulująca określony punkt widzenia przy badaniu zjawisk. Ten podstawowy zrąb koncepcji całości pozostał niezmieniony, chociaż w *Zur Ontologie...* niepomiernie rozrósł się zakres jej stosowalności.

Totalität w *Zur Ontologie...* została też powiązana z teorią odbicia. We wczesnym dziele L u k á c s a spotykamy głośną krytykę teorii odbicia wielokrotnie komentowaną. Wydaje się jednak, że główną intencją tej krytyki było zwalczanie koncepcji niedialektycznych i mechanistycznych, o czym często komentatorzy *Geschichte...* zapominają. L u k á c s ogranicza się więc do ujawnienia metafizycznego i prymitywno-materialistycznego charakteru niektórych teorii odbicia, wstrzymując się przed pełnym określeniem własnego rozumienia tego pojęcia. Systematyczne jej wyłożenie znajdujemy dopiero w *Zur Ontologie...* Można więc powiedzieć, że w *Geschichte...* dominuje postawa krytyczna i że dopiero w *Zur Ontologie...* wraz z przyjęciem szerszych założeń ontologicznych stało się możliwe pełne sformułowanie własnej koncepcji. Znajdujemy tu zatem dialektyczne rozwinięcie tego, co *in potentia* tkwiło w całym dziele młodego L u k á c s a.

Wzajemne związki obu analizowanych dzieł ujawnia także porównanie kategorii uprzedmiotowienia. W *Geschichte...* uprzedmiotowienie było określane w stosunku do pewnej całości jako forma przedmiotowości. Tymczasem w *Zur Ontologie...* jest ono stosowane wyłącznie w odniesieniu do bytu społecznego oraz w ścisłym związku z pojęciem „eksterioryzacja”. I tym razem widać główną tendencję rozwojową myśli L u k á c s a: przyjąć to, co wyłożone zostało w *Geschichte...*, lecz z ograniczeniem stosowalności tylko do ontologii bytu społecznego, a następnie całość wpisać w rozległy kompleks problemowy przyrodniczo-społeczny. Wynika stąd, że problem ciągłości podstawowej problematyki filozoficz-

nej w obu wielkich dziełach węgierskiego myśliciela można rozpatrywać w dwóch aspektach.

Po pierwsze — wszystkie ważniejsze kategorie, którymi posługiwał się L u k á c s w *Geschichte...*, znalazły swe zastosowanie także w przypadku rozważań zawartych w *Zur Ontologie...* O ile jednak w pierwszym dziele zakres stosowalności owych kategorii wydaje się niekiedy nieograniczony, o tyle w drugim autor wyraźnie zakres ów ogranicza do problematyki *stricte* społecznej. W tym ujęciu *Geschichte...* może być traktowane jako taki traktat filozoficzny, który odnosi się tylko i wyłącznie do zagadnień związanych z ogólną strukturą i rozwojem społeczeństw. Podstawą do takiego ujęcia całego zespołu problemów charakterystycznych dla wczesnej twórczości L u k á c s a jest konsekwentnie przeprowadzony w *Zur Ontologie...* podział na byt społeczny i byt przyrodniczy. *Zur Ontologie...* wydaje się dopełnieniem *Geschichte...*

Po drugie — niektóre kategorie wypracowane w latach dwudziestych są na tyle ogólne, że mogą być z powodzeniem stosowane w tak rozległym i różnorodnym obszarze teoretycznym, jaki został określony w *Zur Ontologie...* Kategorie te w *Geschichte...* stosowane były w stosunkowo węższym zakresie, natomiast w pracach filozoficznych L u k á c s a z lat sześćdziesiątych używane są do analizy zjawisk, które wcześniej w ogóle nie były brane pod uwagę. Tak właśnie dzieje się z pojęciem „*Totalität*”. O ile w *Geschichte...* kategoria ta odnosi się głównie do analizy społeczeństwa, o tyle w *Zur Ontologie...* jest kategorią zawierającą w sobie zarówno byt przyrodniczy, jak i byt społeczny.

Ten mechanizm kontynuacji w dojrzałych pracach L u k á c s a problematyki zawartej w młodzieńczej twórczości, zadziałał także w przypadku kategorii uprzedmiotowienia. L u k á c s wyróżnił precyzyjnie w *Zur Ontologie...* przedmiotowość w przyrodzie, zaś w bycie społecznym uprzedmiotowienie, łącząc to ostatnie z całym ciągiem zagadnień eksterioryzacyjnych.

Zakończmy na tym listę wzajemnych zależności między „młodym” i „dojrzałym” L u k á c s e m-filozofem. Najważniejsze kierunki ewolucji są wyraźnie widoczne. Zwróćmy tu jedynie uwagę na dwie podstawowe tendencje obecne w obu przytaczanych dziełach, które są elementarną cechą sposobu myślenia L u k á c s a. Pierwszą trwałą dyspozycją myśli filozoficznej węgierskiego filozofa jest ustanowienie w sferze refleksji metodologicznej przeciwieństwa między empiryzmem i racjonalizmem a metodą dialektyczną. W rozmaitych wersjach i przy różnych okazjach opozycja ta daje o sobie znać w twórczości L u k á c s a. Drugą tendencją łązącą oba dzieła jest szukanie sposobów przełamywania bezpośredniości poznania. W *Geschichte...* związane to było z kategoriami: związków refleksyjnych (*Reflexionszusammenhänge*) i bezpośredniości (*Unmittelbarkeit*),

których przezwyciężenie L u k á c s uważał za podstawowe zadanie metody dialektycznej. W *Zur Ontologie...* natomiast impet krytyczny autora zwraca się przeciwko tzw. „naiwnemu realizmowi”, którego poznanie także zatrzymuje się na powierzchni zjawisk. Analogie są tu oczywiste. Kończąc ten wątek chciałbym jeszcze zwrócić uwagę na jeden fakt. Otóż obie wymienione wyżej cechy myślenia filozofa węgierskiego ściśle wiążą się z wspomnianym tu już poszukiwaniem mocnego i pewnego ugruntowania własnego myślenia, z poszukiwaniem racji istnienia zarówno świata zewnętrznego, jak i filozofa w tym świecie. Skoro ów świat rozpadł się — a taka wszak była, jak pamiętamy, konstatacja młodego L u k á c s a — to w takim razie odnaleźć trzeba jakąkolwiek ideę, która mogłaby stać się spoiwem tego pękniętego obrazu. Przy czym prawdy tej należałoby szukać nie w tym, co jest (tzn. nie w sferze obserwowalnych fenomenów), lecz w tym, co być powinno (tzn. co jest produktem abstrakcji wychodzącej poza fakty dane). Prawdę tę, jak wiadomo, L u k á c s odnalazł w marksizmie. Stąd też to obsesyjne wręcz tępienie przez Lukácsa empiryzmu i racjonalizmu jego przejawów filozofii, która gloryfikuje świat zastany, i stąd też wieczne powracanie przy najrozmaitszych okazjach do analizy przełamywania bezpośredniości w poznaniu, w imię szukania prawd ukrytych przed okiem i uchem człowieka, który tylko obserwuje. Tendencje te znalazły również swoje dokładne odbicie w estetycznych rozważaniach Lukácsa, chociaż przyjęły tam inną formę pojęciową i pojawiły się w innych kontekstach.

III

Najważniejsze jednak dokonania Lukácsa przypadają — według mnie — właśnie na lata dwudzieste, kiedy to powstaje *Geschichte und Klassenbewusstsein*. Podstawowym odkryciem tej książki jest wprowadzenie na teren marksizmu nowego rozumienia relacji subiekt-obiekt. Tym samym filozofia marksistowska stała się ważnym elementem ewolucji samej filozofii w wieku dwudziestym. Pomysł Lukácsa powtórzył i uzupełnił na swój sposób K. K o r s c h. Podstawowa idea polegała na nowym rozumieniu teorii w rzeczywistości społecznej. Można powiedzieć, że filozofia nagle zaczęła się wstydzić swej „filozoficzności” starając się zająć wobec życia pozycję uczestnika, a nie obserwatora. Źródła tej postawy tkwią jednak w specyficznym odczytaniu heglizmu. Idźmy tym tropem i zastanówmy się raz jeszcze nad mechanizmem krytyki Hegla przez Marksa. Wydaje się, że konieczne staje się tu uwzględnienie właśnie owej „niefilozoficzności” wszelkich nowych propozycji autora *Kapitału*, albowiem na takim dopiero tle w pełni widać sens zerwania z tradycją heglowską. Jak wiadomo, u Hegla plan teoretyczny rozwa-

zań spotyka się z planem przedmiotowym dopiero w samym kulminacyjnym zwieńczeniu systemu filozoficznego mędrca berlińskiego, jako osiągnięcie absolutu (samowiedzy). Tymczasem u Marksa od samego początku dualizm teorii i jej przedmiotu (przeciwstawienie) w ogóle się nie pojawia. Można rzec więcej: struktura teoretyczna, którą Marks zakresła w swej twórczości, w ogóle takiego dualizmu nie może generować. Innymi słowy można by rzec, że Marks w gruncie rzeczy pisze jakby dalszy ciąg heglizmu, sytuując się całkowicie w sferze absolutu heglowskiego, jednocześnie nie tworząc przy tym żadnej „filozofii” w sensie tradycyjnym. Taki jest chyba najgłębszy sens dialektycznego przyzwyczajenia Hegla przez Marksa.

Generalnie stwierdzić musimy, że niemalże wszystkie kwestie związane z „filozoficznością” marksizmu wynikają właśnie z odczytania dziełstwa Hegla w doktrynie Marksa. Stanowisko Hegla w sprawie wzajemnych relacji pomiędzy filozofią a życiem społecznym było w gruncie rzeczy — przy bliższym rozpatrzeniu — dwuznaczne. Wyłożone ono zostało jasno w znanym cytacie z *Zasad filozofii prawa*. Oto z jednej strony H e g e l pisze tam: *Hic Rhodus, hic saltus*. Pojęciowe ujęcie tego, co jest, stanowi zadanie filozofii, gdyż tym, co jest, jest rozum. Co się tyczy jednostki, to każda jest niewątpliwie dzieckiem swojej epoki; podobnie rzecz ma się z filozofią: jest ona swoją własną epoką, ujętą w myślach. Taką samą głupotą jest przypuszczać, że jakakolwiek filozofia przekracza poza swój własny świat, jak i to, że jednostka może przeskoczyć przez Rodos. Jeśli jej teoria rzeczywiście przekracza swój czas, jeśli jednostka buduje sobie swój świat takim, jakim być powinien, to świat ten ma wprowadzić egzystencję, ale tylko w jej mniemaniu — w elemencie nader podatnym, któremu wmówić można wszystko, co się chce. W wersji nieco zmienionej brzmiałoby cytowane wyżej powiedzenie w ten sposób: *Tu jest róża, tutaj tańcz* ³. A zatem, jak wynika z powyższego cytatu, filozofia nigdy nie przekracza horyzontu swojej epoki, albowiem jest nie tylko jej dzieckiem, ale i także czynnikiem epokę tę stwarzającym i podtrzymującym. Wszystkie problemy, pojęcia, kategorie i cele, którymi niejako filozofia się żywi, są już wcześniej w innej formie zakodowane w treściach danej epoki historycznej. Taka wykładnia miejsca i roli filozofii

³ G. W. Fr. Hegel: *Zasady filozofii prawa*. Warszawa 1969, s. 19. Por. także Idem: *Wstęp do historii filozofii*. Warszawa 1924, s. 79: „Każda filozofia właśnie dlatego, że jest wykładem jakiegoś szczególnego stopnia rozwojowego, należy do swych czasów, które też zakresłają jej granice. Osobnik ludzki jest dzieckiem swego narodu, swego świata, którego istotę ujawnia na swój sposób; jakkolwiek by się wywyższała jednostka, nie wyjdzie ona nigdy prawdziwie poza granice swego czasu, jak nie wyjdzie ze swej skóry, gdyż tkwi w duchu powszechnym, który jest jej substancją i istotą.

wydaje się być oczywista. Ale oto w dziele *Zasady filozofii prawa* II e g e I rzecz całą ujmuje jeszcze z innej strony: *Aby powiedzieć jeszcze słowo o pouczeniu o tym, jakim świat powinien być, to poza wszystkim stwierdzić trzeba, że filozofia przychodzi zawsze za późno. Jako myśl o świecie pojawia się ona dopiero wtedy, kiedy rzeczywistość zakończyła już swój proces kształtowania i stała się czymś gotowym. To, czego uczy pojęcie, wykazuje nieuchronnie również historia, to mianowicie, że idealność występuje jako przeciwstawna realności dopiero wtedy, gdy rzeczywistość osiągnęła swą dojrzałość, i że idealność buduje sobie w postaci królestwa intelektualnego ten sam świat ujęty w jego substancji. Kiedy filozofia o szarej godzinie maluje swój świat, wtedy pewne ukształtowanie życia już się zestarzało, a szarością o zmroku nie można niczego odmłodzić, można tylko coś poznać. Sowa Minierwy wylatuje dopiero z zapadającym zmierzchem*⁴. Tu z kolei filozofii przypisane jest całkiem odmienne miejsce i rola w życiu społecznym. Otóż okazuje się, że aby filozofia mogła być filozofią, musi niejako dysponować pewnym zewnętrznym wobec poznawanej rzeczywistości punktem widzenia, który umożliwić jej może poznanie obiektywne i adekwatne. Tym zewnętrznym punktem oglądu najczęściej jest oczywiście terażniejszość, która poznawać może tylko przeszłość, a nie samą siebie. Filozofia w tym ujęciu nieustannie „spóźnia się” wobec świata i fakt ten wpisany jest w jej byt.

Możemy powiedzieć, że o ile poprzednio II e g e I operował przede wszystkim ontologicznym sensem rozumienia „filozoficzności” filozofii, o tyle teraz ma na uwadze jej sens epistemologiczny. Ale przecież i jeden, i drugi składają się na całościowe rozumienie filozofii i nie da się ich arbitralnie odzielić. I tu II e g e I jest niekonsekwentny w swym rozumowaniu, skoro wielokrotnie — i przy różnych okazjach — podkreśla jedność teorii myśli poznania, logiki i ontologii. Przyjrzyjmy się bliżej tym meandrom myśli wielkiego berlińczyka, albowiem w ich sprzecznościach i pomyłkach tkwi wiele prawd pozytywnych, które warto wydobyć na wierzch, gdyż stanowią one pewne szczególne etapy rozwijania się filozofii bez filozofii.

Dwuznaczność stanowiska Hegla w sprawie miejsca i roli filozofii w życiu społecznym polega — przypomnijmy — na tym, że z jednej strony podkreśla on wyraźnie, że filozofia nie jest nigdy w stanie w pełni poznać otaczającej nas rzeczywistości, bowiem jest w ową rzeczywistość organicznie wpisana, z drugiej zaś strony zaznacza, że poznanie takie jest tylko wówczas możliwe, kiedy filozofia może wyzwolić się z tych naturalnych ograniczeń. A ponieważ — jak to wielokrotnie udowydniał — jest to po prostu niemożliwe, zatem filozofia może poznawać tylko to, co było

⁴ Idem: *Zasady filozofii prawa*, op. cit., s. 21.

w przeszłości — i tu też rodzi się ów poznawczy poślizg wobec aktualnej rzeczywistości, której specyfiki filozofia nie jest w stanie uchwycić. Innymi słowy, wspomniana tu dwuznaczność stanowiska Hegla polega na tym, że choć z jednej strony — na mocy całego systemu „Fenomenologii Ducha” — filozofia urzeczywistnia się w świecie, w czym też zarazem tkwi jej dziejowe posłannictwo, to jednak z drugiej strony, wraz z procesem owego urzeczywistniania się, przekreślona zostaje epistemologiczna wartość filozofii. Ta chwiejność teoretycznego stanowiska Hegla bierze się zapewne stąd, iż o ile w kwestii logiki historii, jej rozwoju i sprzeczności filozof ten przyjmuje płaszczyznę rozważań opartą na stwierdzeniu tożsamości podmiotowo-przedmiotowej, o tyle pisząc o poznawaniu rzeczywistości powraca do tradycyjnego, „filozoficznego” dualizmu podmiotowo-przedmiotowego. Można powiedzieć, iż w rozważaniach ontologicznych H e g e l rzeczywiście na swój sposób filozofię ufundowaną na owym dualizmie porzuca i stwarza tym samym niezwykle nowocześnie i twórczą perspektywę ewolucji samej filozofii, natomiast na gruncie dociekań czysto epistemologicznych filozofię tę restytuuje nie wykraczając poza tradycyjny paradygmat, zakreślony granicami podziałów podmiotowo-przedmiotowych. Prawdziwy sens jego idealizmu polega właśnie na tym, że nie potrafi w ramach przyjętej koncepcji tożsamości podmiotu i przedmiotu wypracować takiego modelu teoriopoznawczego, który by nie odwoływał się do już przewyżnionego, dualistycznego punktu widzenia. I dlatego H e g e l musi w tym momencie uciec do rozwiązań rzeczywiście czysto idealistycznych, które polegają między innymi na wprowadzeniu pojęcia teleologii, której nadaje niezwykle szeroki, niemalże kosmiczny, zakres działania. Teleologia jest właśnie w systemie H e g l a tą właśnie „brakującą”, zewnątrz n ą wobec świata poznawanego zasadą, zewnętrzną także wobec podmiotu i przedmiotu, zasadą, która wytycza linię i dynamikę stawania się historii. Myśl człowieka została ujęta w tej perspektywie jako jedynie moment przebiegu dziejów, moment swego organicznego nurtu rozwoju — w ten sposób człowiekowi odebrana została jego podmiotowa aktywność. Odebrana została wszelka nadzieja.

H e g e l odkrywając możliwość negacji tradycyjnego podmiotowo-przedmiotowego paradygmatu filozoficznego, zatrzymał się w pół drogi, nie wyciągając do końca konsekwencji ze swego odkrycia. I tu tkwi prawdziwe pęknięcie systemu wielkiego berlińczyka: przebiega ono pomiędzy ideą podmiotowo-przedmiotowej tożsamości a podmiotowo-przedmiotowym stanowiskiem w teorii poznania. Oczywiście ów dualizm w epistemologii zostaje u H e g l a przewyżniony z chwilą, kiedy formułowana jest idea samowiedzy i absolutu. Wtedy bowiem okazuje się, że wcześniej przyjęty przedmiot jest tylko pewną szczególną formą świadomości i wtedy

też, jak pisał Marks w *Ideologii niemieckiej*: w „*Fenomenologii*” osobnicy przekształcają się początkowo w świadomości a świat — w przedmiot, dzięki temu cała różnorodność życia i historii sprowadza się do różnorodnego stosunku świadomości do przedmiotu⁵. Tak więc podmiotowo-przedmiotowy model teoriopoznawczy zostaje tu zanegowany w momencie, kiedy bada się go z perspektywy rozwoju Ducha. Tu także widać wyraźnie, jak owa kosmiczna teleologia unicestwia problematykę *stricte* epistemologiczną, sprowadzając ją do kwestii samowiedzy. Stąd też w konsekwencji teoria poznania tak przekształcona bada jedynie różne postacie świadomości: oczywiście nie pojedyncze świadomości kogokolwiek, ani też — tak to określimy — świadomości teoretycznej samego poznawania, lecz przede wszystkim świadomość obiektywnego Ducha. I tu znów wracamy do owej teleologii H e g l a, w której tkwi zarówno tajemnica rozwoju świata, jak i jego poznawania.

Można zatem powiedzieć, że H e g e l w swych dociekaniach filozoficznych — uwzględniając perspektywę rozwoju Ducha Absolutnego — utożsamia w końcu teorię poznania z teorią bytu. Szczególnie jest to widoczne w *Fenomenologii Ducha*, gdzie ostatecznie zostało sformułowane stanowisko tożsamości podmiotu i przedmiotu, myślenia i bytu. Trzeba jednak zawsze pamiętać, iż zjednoczenie tych dwóch sfer dokonuje się tam na gruncie uznania za ośnowę świata substancji duchowej, która przenika i znosi tradycyjne podziały teoriopoznawcze. Ta kosmiczna teleologia jej zasada i idea, sytuuje się niejako ponad światem, jakkolwiek poprzez świat się wyraża. Tak jak myślenie odrywa H e g e l od myślącego podmiotu, tak też i ową ideę odrywa od świata — w ten sposób powstaje świat czystych myśli, które w końcu okazują się kategoriami logicznymi. Nic więc dziwnego, że to właśnie logika w systemie mędrca berlińskiego znajduje miejsce uprzywilejowane. I nic też dziwnego, że naukę berlińczyka nazywa się niekiedy panlogizmem. Doprawdy trudno tu mówić o urzeczywistnianiu się filozofii, kiedy to filozofia staje się wszystko. Ten właśnie aspekt heglizmu poddał krytyce Marks, dla którego przecież kwestia „filozoficzności” filozofii była czymś bardzo ważnym, bowiem decydowała o rzeczywistym przewrocie w tradycji filozoficznej, którego autor *Kapitału* dokonał. W *Nędzy filozofii* czytamy: *Gdy się wszelako nie bierze pod uwagę rozwoju dziejowego stosunków produkcji, który w kategoriach znajduje tylko swój teoretyczny wyraz, gdy się w kategoriach tych chce widzieć tylko samorzutnie idee, myśli niezależne od realnych stosunków, wtedy siłą rzeczy jest się zmuszonym uznać za ich źródło ruch czystego rozumu. Jakim sposobem rodzi te myśli*

⁵ K. Marks, F. Engels: *Dzieła*. T. 3, Warszawa 1960, s. 159—160.

*rozum czysty, wieczny, nieosobowy? Jak postępuje, by je z siebie wydać?*⁶.

Hegłowska teza o jedności podmiotowo-przedmiotowej bynajmniej nie przełamuje izolacji filozofii wobec życia społecznego, lecz — wprost przeciwnie — izolację tę utwierdza, okopując filozofię w granicach czystej myśli. Wydaje się, że w ujęciu II e g l a to właśnie rzeczywistość w swym rozwoju dziejowym, dokonującym się na mocy praw logiki, równać ma do filozofii uzyskując w niej samowiedzę. Tak więc paradoksalnie rzecz ujmując — to nie filozofia ma się urzeczywistnić w świecie, lecz ów świat w filozofii (bo to filozofia właśnie jest tu rzeczywistością numer jeden); albo też, mówiąc adekwatniej, rzeczywistość realna ma się „ufilozoficzyć” w filozofii. Mark s ów „kierunek” urzeczywistnienia pojmuje dokładnie na odwrót: filozofia ma być sprowadzona do wymiaru realnych stosunków w społeczeństwie. Oto jeszcze jeden aspekt stawiania filozofii heglowskiej z głowy, na której do tej pory stała, na nogi. Płyną z tego faktu nader ważne konsekwencje teoretyczne dla całego marksizmu. Przede wszystkim teza o tożsamości podmiotowo-przedmiotowej, którą jeszcze Lukácsowi wypominano jako relikty rzekomo nie przezwyciężonego heglizmu, zyskuje tu zupełnie nowy wymiar. Najogólniej streścić tę tezę można tak: o ile u Hegla utożsamienie podmiotu z przedmiotem dokonywało się na podstawie ich rzekomej jedności czysto duchowej (myśli), jako przejaw samorozwijającego się Ducha, o tyle u Marksa tożsamość ta oparta jest na rozszyfrowaniu jednolitego zespołu warunków społecznych, które dualizm podmiotu i przedmiotu, bytu i myślenia wytwarzają. I dlatego w przypadku propozycji teoretycznych Marksa mówić można o rzeczywistym zniesieniu filozofii.

Kwestia zniesienia filozofii stawiana i rozwiązywana przez Marksa jest ściśle powiązana w jego pismach z problemem alienacji. To właśnie w zjawisku alienacji i reifikacji autor *Kapitału* widział podstawy istnienia dualizmu podmiotowo-przedmiotowego. I ten problem Marks także rozwiązuje polemizując z Heglem: *Podwójny błąd u Hegla. Pierwszy najdobitniej występuje w „Fenomenologii” jako łonie macierzystym filozofii Hegla. Kiedy na przykład rozpatruje on bogactwo, władzę państwową itd. jako istoty wyalienowane z istoty ludzkiej, to ujmując je tylko w jormie myślowej... Są one istotami myślowymi i dlatego są tylko alienacją czystego, tzn. abstrakcyjnego myślenia. Dlatego cały ruch kończy się na wiedzy absolutnej. Tym, z czego przedmioty te są wyalienowane i czemu się przeciwstawiają jako pretendujące do realności, jest właśnie abstrakcyjne myślenie. Filozof — który sam jest abstrakcyjną postacią wyalienowanego człowieka — czyni siebie miarą wyobcowanego*

⁶ Ibidem, T. 4, Warszawa 19G2, s. 137—138.

świata. Cała historia alienacji i całe usuwanie alienacji jest przeto niczym innym, jak historią produkowania myślenia abstrakcyjnego, tzn. absolutnego myślenia logicznego, spekulatywnego. Wyobcowanie, będąc właściwą treścią tej alienacji, jest przeciwieństwem między w sobie i dla siebie, między świadomością a samowiedzą, między podmiotem a przedmiotem, czyli przeciwieństwem między myśleniem abstrakcyjnym i rzeczywistością zmysłową, czy też rzeczywistą zmysłowością, w obrębie samej myśli ⁷. We fragmencie tym wyraźnie rysuje się stanowisko Marksa w sprawie wzajemnych relacji pomiędzy zjawiskiem alienacji a istotą podziałów ma podmiot i przedmiot wraz ze wszystkimi konsekwencjami, które z nich płyną. Ponadto — podkreślamy to szczególnie — odsłonięte zostają, właśnie dzięki analizie zjawiska alienacji, społeczne źródła wspomnianych tu dualizmów. Marks wykazuje, że istotą podziałów podmiotowo-przedmiotowych jest alienacja, która leży u ich podstaw. Myślenie wyobcowuje się z bytu i przeciwstawia mu się tylko wówczas, kiedy istnieją określone zjawiska ogólnospołeczne, które roziew ów rodzą i podtrzymują. Niewątpliwie jednym z nich jest właśnie zjawisko alienacji. Jeśli jednak na problem ów spojrzymy nieco głębiej, to wówczas dostrzeżemy istotne przyczyny tego typu tendencji w tzw. głębokich strukturach funkcjonowania społeczeństwa. Chodzi tu głównie o sposób produkcji dóbr oraz ich wymiany. Tu właśnie bowiem powstaje — jako odbicie uniwersalistycznego modelu wymiany towarowej — zjawisko fetyszyzmu, które leży u podstaw alienacji, a także i filozoficzny podział na teorię i praktykę, byt i myślenie, podmiot i przedmiot. Aby znieść więc w sposób rzeczywisty, a nie pozorny, ów podział, należy w gruncie rzeczy zmienić społeczną podstawę jego powstawania, czyli zmienić globalnie cały model społeczeństwa. Taka analiza opisywanych tu zjawisk jest analizą całościową, odwołującą się do szerokiego kompleksu spraw i problemów z nimi związanych. Dlatego być może taka metoda przekracza sztywne granice teorii, znosząc w pozytywnym sensie i samą filozofię. Jednym słowem analiza ta urzeczywistnia myślenie o tych kategoriach i tym samym staje się krytyką społeczeństwa, całkiem realną siłą, a nie tylko filozoficzną abstrakcją. Oto właściwy kontekst filozofii młodego L u k a c s a i Korscha — i dlatego postaci te są tak ważne dla współczesnego marksizmu. Ciągłe czekają na odkrycie.

⁷ Ibidem, T. 1, Warszawa 1958, s. 620.

WITOLD MACKIEWICZ

BRZOWSKI CZYTANY W CZORAJ

W „Edukacji Politycznej” vol. 6—7 z 1985 roku ukazał się artykuł Czesława Głombika *Brzozowski czytany dziś*. Tekst ten, opatrzony wielce obiecującym tytułem, zasadniczo został poświęcony książce Andrzeja Walickiego *Stanisław Brzozowski — drogi myśli*, wydanej w 1977 roku. Autor zamierzał — jak można przypuszczać — przybliżyć środowisku politologicznemu postać Brzozowskiego, poprzez rekonstrukcję i przypomnienie najważniejszych tez wspomnianej książki Walickiego. Wobec niektórych z nich zgłaszam kilka uwag polemiczno-krytycznych.

1. C. z. Głombik przywołał opinię A. Walickiego, że *Brzozowski zdobył dziś pozycję najczęściej powoływanego i najżywiej dyskutowanego klasyka filozofii polskiej*. Otóż — kto to jest klasyk? *Słownik wyrazów obcych* PIW-u podaje, iż jest to *ogólnie uznany przodujący pisarz, artysta lub myśliciel, którego prace mają wartość nieprzemijającą*.

Zacznę od tego ostatniego określenia. Wartość nieprzemijającą mają te wytwory ludzkiego umysłu i rąk, które wniosły do kultury nowe wartości, tj. dominowały jako wzór, model, kanon, kształtowały nowy paradygmat, a więc styl myślenia w wymiarze powszechnym. Zatem taki styl myślenia, który właściwy jest nie tylko wąskiej grupie wtajemniczonych, ale także tzw. szerokiej publiczności. W tym zaś sensie Brzozowski klasykiem nie jest i długo nie będzie, toteż słowo „klasyk” w odniesieniu do Brzozowskiego i jego twórczości — zostało nadużyte.

Zasługi Brzozowskiego dla kultury polskiej są znaczne. Nie miejsce tu, aby je przypominać. Jednak twierdzę, że Brzozowski w swojej interpretacji filozofii Marksa — nie stworzył żadnego paradygmatu. Jego aktywistyczna, podmiotowa wersja dziejów ludzkich, w których kluczową rolę odgrywa praca ludzka, ale pojmowana jako transcendentálny nakaz moralny w sensie Kantowskim, była jedynie jednym z wielu głosów na ten temat, jakie w tamtych czasach rozlegały się z różnych stron. Głosów mających kształt pogłębionych teorii, podczas

gdy B r z o z o w s k i — co zresztą sam często ujawniał — jedynie ocierał się o te zagadnienia, jakby intuicyjnie.

Nie należy do dobrego tonu powoływanie się na własne teksty, ale w tym miejscu jestem gotów się narazić czytelnikom. Mianowicie przytoczę obszerny fragment swojego komentarza do *Listów Brzozowskich* e g o, który ukazał się w „Studiach Filozoficznych” nr 3 z 1971 roku.

»Totalna krytyka była dla Brzozowskiego najwygodniejszą pozycją intelektualną; metoda krytyczna tak głęboko wrosła w styl jego pracy, że z tworzeniem własnego, jednolitego i konstruktywnego programu dać rady sobie nie mógł. Dostrzegali to już jego współcześni, nie przeciwnicy nawet a koledzy po piórze: *ten krytyk psycholog i filozof ma nieposkromiony temperament publicysty i bojownika. U niego najsubtelniejsze studium literackie jest zaroszę zwalczaniem, zmaganiem czegoś wrogiego — choćby własnej niewiedzy* (Jan Sten: *Stanisław Brzozowski*, „Krytyka” 1905). Z czasem Brzozowski sam także krytycznie oceni swoją działalność pisarską i filozoficzną. *Niedobrze tu Wam to wyłożyłem, bo myśli są jeszcze niegotowe. W każdym razie nie chciałbym przedwczesnym opracowaniem przyczynić się do zwiększania zamętu. I tak mam już na sumieniu dużo chaotyczności, właśnie cała moja działalność pisarska była i jest przedwczesna, i może znaleźć usprawiedliwienie jako pewien rodzaj dziennika artystyczno-filozoficznego w formie artykułów* (do Salomei P e r l m u t t e r, luty 1906). Ale nieomal zaraz pisał: *Po raz pierwszy w życiu uczulem w sobie zdolność i popęd do pozytywnej pracy, nie krytyki i walki* (do Rafała B u b e r a, kwiecień 1906), by znowu osądzić się krytycznie: *Byłoby to może celowym dla mnie zrozumieć, że samodzielnym teoretykiem badaczem nie będę — (za późno) i obrać drogę świadomej, celowej popularyzacji światopoglądu w formie artystyczno-literackiej* (do Karola Irzykowskiego, styczeń 1907). Tego samego roku pisał o sobie znowu inaczej: *Prace moje będą zawsze grawitować w kierunku stworzenia jednolitej nauki i sztuki, analizy filozoficznej zjawisk życia społecznego* (do Kasy im. Mianowskiego, jesień 1907). Z biegiem czasu krytyczna samoocena konkretyzuje się: *Widzicie, Kolego, jest w tym wszystkim moja wina, nie ta oczywiście, o której mówią (szpiegostwo — W. M.), ale może nawet głębsza — oto nie wiem, здаje mi się, że nie wszystko czyniłem, aby wypowiedzieć zawsze całą prawdę, właściwie powinienem jaśniej mówić: nie wypowiadałem nigdy najgłębszej prawdy moich myśli, tylko ich pewną powierzchnię* (do Witolda Klingera, maj 1908).

Brak samookreślenia, często w sprawach zasadniczych, jest tą stroną twórczości Brzozowskiego, która nie zjednywała mu sympatii i nie skłaniała do poważnego traktowania jego wysiłków badawczych przez instytucje materialnie wspierające taką działalność. «

Interesujące są — z wielu względów — te momenty w życiu twórcy, kiedy decyduje się on na rewizję swojej działalności; ale o wiele mniej interesujące są te momenty, kiedy co chwilę ten swój samokrytycyzm kwestionuje.

Wróćmy jednak do meritum. Na ile Brzozowski, jako filozof-klasyk, jest „ogólnie uznany”? Jest to kryterium niedoskonałe (owa ogólność), zważywszy, że filozofowie są inaczej w społeczeństwie odbierani, niż pisarze, malarze, wybitni wynalazcy, aktorzy czy usiłujący śpiewać na estradzie. Z tego widać, że tzw. ogólne uznanie nie jest warunkiem wystarczającym, by być klasykiem. Jest to jednak warunek konieczny; filozof-klasyk winien być znany co najmniej ludziom z wyższym wykształceniem humanistycznym. By nie tworzyć niebotycznych barier, powiedzmy: klasyk filozofii polskiej winien być znany każdemu pracownikowi naukowemu z zakresu nauk humanistycznych.

Kiedy A. Walicki ogłosił swoją tezę, że St. Brzozowski jest klasykiem filozofii polskiej, przeprowadziłem błyskawiczną ankietę na dziedzińcu największej humanistycznej uczelni w kraju, Uniwersytetu Warszawskiego. Studentka, lat 21, nieufnie spoglądając to na mnie, to na moje notatki, zapytana o St. Brzozowskiego, odparła: *Nie wiem do czego to panu potrzebne, ale w moim mieście mieszka jeden Brzozowski. Czy to o tego chodzi?* Inna osoba, doktorantka socjologii odparła, że nie zna takiego osobnika, zaś pracownik naukowy socjologii odparł: *Znam. Pseudo-filozof, pseudo-literat.* Wówczas to wyraziłem się, że do właściwego odbioru twórczości Brzozowskiego w szerokiej świadomości społecznej - droga jeszcze daleka i niezwykle trudna ¹.

C z. G ł o m b i k przypomniał znane perypetie z wydaniem *Dzieł* Brzozowskiego. Załóżmy, że sytuacja poligraficzna jest daleka od normalnej; założmy, że polityka wydawnicza, świadomie programowana, nie sprzyja temu autorowi i jest on nadal krzywdzony. Tak jest u nas. Ale dlaczego nasz klasyk nie znajduje uznania u obcych wydawców? Czy jest do pomyślenia sytuacja, że my w Polsce — nie znamy ważniejszych tekstów jakiegoś klasyka filozofii niemieckiej, francuskiej, rosyjskiej? Dlaczego znakomitemu propagatorowi filozofii Brzozowskiego, A. W a l i c k i e m u, nie udało się zainteresować obcych wydawców dziełami Brzozowskiego, doprowadzić do, choćby skromnego, międzynarodowego sympozjum na jego temat? A przecież obce oficyny wydawnicze interesują się pracami wielu naszych filozofów, których nikt jeszcze klasykami nie obwołał!

Pytam więc C z. Głombika: dlaczego wymowa tych faktów jest tak jednoznaczna, nie sprzyjająca Brzozowskiemu jako klasykowi

¹ „Przegląd Humanistyczny” 1978, nr 2.

polskiej filozofii? Ponieważ Brzozowski był jedynie świetnym interpretatorem cudzych poglądów; dysponował rzadkimi umiejętnościami, jakie są niezbędne do pisania historii myśli ludzkiej i historii filozofii. Był bardziej dydaktykiem niż filozofem. Ale los chciał, że żadnej takiej pracy nie zdążył napisać, toteż w tej dziedzinie niezaprzeczalny prym wiedzie Władysław Tatarkiewicz. Z żalem należy stwierdzić: Brzozowski mógł być klasykiem — był bezsprzecznie wielkim talentem.

2. Cz. Głombik napisał, że w nagromadzonej wokół Brzozowskiego literaturze — książka Walickiego jest pracą nowatorską. Nie wdając się w spór o niuanse znaczeniowe określenia „praca nowatorska” stwierdzam, że taką pracą poświęconą Brzozowskiemu, była książka Bogdana Suchodolskiego *Stanisław Brzozowski. Rozwój ideologii*, wydana w 1933 roku i nigdy nie wznowiona!

3. W artykule G ł o m b i k a znajdujemy znaną tezę Brzozowskiego, że jego filozofia nie ma nic wspólnego z filozofowaniem uprawianym we Lwowie i w Warszawie. Ze względu na banalność tej tezy — wyrażam zdziwienie, że została ona raz jeszcze przypomniana w artykule naukowym.

4. Cz. Głombik pisze, że B r z o z o w s k i swoją twórczością absorbował publicystów, krytyków i historyków kultury w okresie międzywojennym. Mój stosunek do tego spostrzeżenia — jak w punkcie poprzednim.

5. Z tekstu G ł o m b i k a dowiadujemy się, że istniały kontrowersje wokół rzekomych powiązań Brzozowskiego z carską Ochraną. Mój komentarz do tej konstatacji — jak w punkcie trzecim.

6. Dowiadujemy się także (o czym już była mowa), że sprawa edycji *Dzieł* Brzozowskiego jest zaniedbana. O tym wiedzą wszyscy zainteresowani, toteż dobrze byłoby wyjaśnić, dlaczego tak się dzieje?

7. Czytamy ponadto po raz kolejny, że Miłosz swego czasu poddał twórczość Brzozowskiego zbyt surowej ocenie i z tego powodu bije się w piersi.

8. Oraz, że Brzozowski górował nad swoimi współczesnymi skalą zainteresowań.

9. Głombik pisze, że Brzozowski podejmował problemy związane z upodmiotowieniem procesu historycznego, problematyką pracy i alienacją. Ale słusznie dodaje (co znowu jest znane od dawna), że zarówno G r a m s c i jak i L u k a c s tymi sprawami zajmowali się o wiele skuteczniej.

10. Z omawianego artykułu dowiadujemy się także, że nie brakowało głosów, że Brzozowski był marksistą, oraz, że sam A. Walicki odmawia mu tego miana.

11. Czytamy także, że Brzozowski do filozofii pracy dochodził

stopniowo, zaś z marksizmem identyfikował się wprawdzie silnie, lecz przez krótki czas.

12. Oraz, że poglądów Brzozowskiego nie daje się *sprowadzić na grunt konsekwentnie i rdzennie marksistowskiej myśli*. Jednocześnie w tekście nie znajdujemy odpowiedzi na pytanie, jakiego w takim razie nurtu w filozofii polskiej był Brzozowski klasycznym reprezentantem?

13. Swój wywód C z. Głombik kończy postulatem (także spóźnionym, bo inni robią tak już od dawna), aby poglądy Brzozowskiego o badać w ujęciu historycznym, z uwzględnieniem ich ewolucji.

Artykuł ten mógł się ukazać tuż po publikacji książki A. Walickiego, albo jeszcze wcześniej — ze względu na jego mocno przedawniony charakter. Dlatego tytuł tego tekstu winien brzmieć: *Brzozowski czytany wczoraj*. Natomiast dziś, czy choćby wówczas gdy Autor pisał swój tekst (1985 r.) Brzozowski był i jest nadal nieczytany i taki sam los spotkał książkę Walickiego, wybitną i w dodatku ponoć nowatorską: ukazała się jeden raz w zawrotnym nakładzie dwóch tysięcy egzemplarzy.

Skoro jednak tekst o *Brzozowskim czytany dziś* został napisany tak, jak mógł być napisany 15—20 lat temu, to co z tego wynika? To mianowicie, że Autor założył, być może słusznie, że czytelnicy „Edukacji Politycznej” nic, lub prawie nic o Brzozowskim i jego działalności nie wiedzą. Jeśli założenie to jest błędne — tekst ten nie powinien zostać opublikowany. Jeśli jest to założenie zgodne ze stanem rzeczy, to pytam ponownie: w jakich zakamarkach naszej świadomości kulturalnej Brzozowski zadomowił się jako klasyk, skoro trzeba pisać o nim a, b, c?

KAI NIELSEN

WOLNOŚĆ W ŚWIELE PSYCHOANALIZY *

I

Dokonaliśmy przeglądu kilku najważniejszych relacji dzielących zwolenników determinizmu twardego i miękkiego w sporze o wolność i odpowiedzialność. Zwolennicy determinizmu twardego pragnęliby nas przekonać, że pojęcia te są niejako puste, natomiast zwolennikom determinizmu miękkiego zależy przede wszystkim na wykazaniu, że niezależnie od tego, iż każde zdarzenie i każdy czyn ma swoją przyczynę, istnieją mimo to pewne prawomocne użycia pojęć „wolność” i „odpowiedzialność”. Zarówno jedna, jak i druga strona odwoływała się do psychoanalizy. Istnieją zapewne takie miejsca w teorii psychoanalitycznej, na które mo na by się powołać w uzasadnieniu stanowiska jednej bądź drugiej strony. Sądzę jednak, że gdybyśmy głębiej wejrżeli w psychoanalizę — a zwłaszcza w cele i metody terapii psychoanalitycznej — to okazałoby się, że lepiej przystaje ona do determinizmu miękkiego. Z drugiej jednak strony, istnieje zrozumiała skłonność, aby rozpatrywać związki między psychoanalizą a wolnością właśnie z pozycji determinizmu twardego. Zamierzam powiedzieć kilka słów na temat stosowanego przez H o p p e r s a (a także innych filozofów) sposobu argumentacji i dopiero później zarysować odmienny sposób ujęcia tej kwestii. Na początek jednak zajmiemy się kwestią naukowego statusu psychoanalizy oraz tzw. determinizmem psychicznym Freuda.

Istnieją ludzie, którzy twierdzą, że psychoanaliza jest niewiele bardziej naukowa niż doktryna Stowarzyszenia Nauki Chrześcijańskiej ¹. Jest to, innymi słowy, pseudonauka, którą z czystym sumieniem można odrzucić. Podstawowe twierdzenia psychoanalizy są wyrażone w tak mglisty sposób, że niepodobna ich ani potwierdzić, ani też obalić; nie istnieje też

* Fragment przygotowywanej do druku książki *Wprowadzenie do filozofii współczesnej* (*Reason and Practice. A Modern Introduction to Philosophy*. New York — Evanston — San Francisco — London 1971).

¹ Christian Science — Stowarzyszenie Nauki Chrześcijańskiej, sekta religijna założona w 1886 r. w Ameryce przez Mary Baker-Eddy. Uznaje wiarę za jedyne źródło i kryterium prawdy (przyp. tłum.).

żaden wiarygodny sprawdzian, co właściwie było głównym czynnikiem terapeutycznym, bądź czy rzekomy sukces psychoanalitycznej terapii był rezultatem psychoanalitycznej teorii czy też być może psychoanalitycznej praktyki. Gdyby ludzie korzystający z usług terapii psychoanalitycznej poświęcili tyle samo czasu oraz pieniędzy i z podobnym przekonaniem poddali się terapii zaleconej np. przez przedstawicieli kościoła scjentyistów, to być może zanotowali na swym koncie podobny sukces. Wiele bowiem osób nie ma najmniejszych wątpliwości, że cała doktryna psychoanalityczna jest po prostu swoistą namiastką religii wyznawanej przez psychoanalityczną społeczność terapeutyczną.

Problem naukowego statusu psychoanalizy jest rzeczywiście problemem istotnym. Sądzę wszakże, że sformułowane powyżej poglądy są nazbyt skrajne. Rozważając problem statusu naukowego jakiejś teorii winniśmy wystrzegać się jednej rzeczy — nie wolno nam mianowicie wybierać fizyki jako jedyne go modelu prawdziwej nauki; oznaczałoby to bowiem wyeliminowanie z nauki tak oczywistych dyscyplin naukowych jak geologia czy antropologia kulturowa. W każdym bądź razie nie ulega wątpliwości, że psychoanaliza jest wytworem racjonalnego namysłu, wnikliwej obserwacji oraz pasji twórczej wielu myślących ludzi i że stała się ona uznaną praktyką medyczną.

Przyjmuję w tym miejscu (co jest oczywiście dyskusyjne), że psychoanaliza ma status teorii naukowej i że (co jeszcze bardziej dyskusyjne) podstawowe twierdzenia tej teorii są prawdziwe. Przyjawszy takie założenia, zbadajmy, jakie wy wpływają z nich konsekwencje w sprawie wolności i odpowiedzialności.

Freud był deterministą. Był on w gruncie rzeczy zwolennikiem teorii, którą można by nazwać determinizmem psychicznym. Charles Brenner w swym popularnym zarysie freudyizmu tak przedstawia zwięźle zasadniczą tezę determinizmu psychicznego: *Znaczenie tej zasady polega na tym, iż w psychice ludzkiej, podobnie jak w otaczającym nas świecie, nic nie dzieje się przypadkowo. Każde zdarzenie psychiczne jest zdeterminowane przez jakieś inne poprzedzające je zdarzenie psychiczne. Wydawać by się mogło, że nasze przeżycia wewnętrzne są całkowicie przypadkowe i nie mają żadnego związku z przeżyciami wcześniejszymi. Jest to tylko złudzenie. Bowiem w rzeczywistości wszelkie zjawiska psychiczne są tak samo powiązane przyczynowo ze zjawiskami poprzedzającymi je, jak zjawiska fizyczne. Nie istnieje zatem w tym sensie brak ciągłości w życiu psychicznym².*

Gdyby istotnie tak było, to wynikałoby z tego, że nie jest możliwa na gruncie teorii Freuda ani wolność, ani też odpowiedzialność. Twier-

² Ch. Brenner: *An Elementary Text Book of Psychoanalysis*, s. 92.

dząc jednak na tej podstawie, że niepodobna mówić na gruncie psychoanalizy o wolności, daje się tym samym do zrozumienia, że nie uwzględnia się pewnych podstawowych rozróżnień pojęciowych, które mają tak wielkie znaczenie dla deterministów miękkih. Innymi słowy, ktoś, kto dochodzi do tego rodzaju konkluzji, popełnia ten sam błąd, jaki uprzednio wykryliśmy u II o l b a c h a.

Ale można też — jak to czynią niektórzy filozofowie i psychologowie — dochodzić do tych samych przekonań wychodząc z całkowicie odmiennych przesłanek. Gdyby teoria Freuda była prawdziwa — powiada się wówczas — to nikt z nas nie byłby naprawdę wolny, wszelkie bowiem nasze działania i postawy byłyby zdeterminowane przez nieświadome motywy, które wymuszałyby na nas określony sposób zachowania się i to w dodatku całkowicie niezależnie od rozumu. Jeśli zaś próbowalibyśmy uzasadnić jakoś, dlaczego postępujemy tak a nie inaczej, wszelkie przytaczane w tej materii racje byłyby po prostu racjonalizacjami.

Co do mnie myślę wręcz przeciwnie. Sądzę mianowicie, że jeśli psychoanaliza jest teorią prawdziwą, to ma ona całkiem odwrotny efekt. Teoria ta nie tylko nie ogranicza naszych możliwości intelektualnych, lecz wręcz wyzwala je. Dzięki niej możemy głębiej zrozumieć nasze własne motywy postępowania i lepiej też możemy zrozumieć zachowanie innych. Lepsze zrozumienie siebie samego oraz innych ludzi oznacza lepsze panowanie nad sobą. To zaś wcale nie ogranicza naszej wolności, lecz wręcz przeciwnie — istotnie przyczynia się do zwiększenia jej zakresu. Prawdę mówiąc, najważniejszym celem terapii psychoanalitycznej jest wzrost naszego poczucia wolności. Tym bardziej jesteśmy wolni, im bardziej potrafimy sobą sterować.

Jednakże najczęściej przyjmuje się przeciwną interpretację. Gdyby psychoanaliza była teorią prawdziwą — powiada się — to świat tak przejmująco opisany w dramatach O' N e i l l a byłby rzeczywiście światem realnym — człowiek byłby wówczas istotnie więźniem własnych popędów i namiętności, których nie rozumie ani też nie potrafi nad nimi zapanować. Zobaczym jak przebiega taki wywód.

II

Ktoś, kto pragnąłby w ten sposób interpretować psychoanalizę, mógłby to uczynić przyjmując za punkt wyjścia argument, który wysunęliśmy przeciwko determinizmowi twardemu; mianowicie argument stwierdzający, iż jest niedorzecznością mówić o *formowaniu od podstaw własnego charakteru* bądź że jeśli mamy w ogóle uznać, iż człowiek zdolny jest do wolnych i odpowiedzialnych działań, to musi on niejako od podstaw uformować swój charakter. Otóż można by na to odrzec, że ist-

nieje pewne pojęcie, które dopiero niedawno wydobyła na światło dzienne psychoanaliza i pojęcie to zasadniczo zmienia właściwe nam rozumienie odpowiedzialności moralnej dowodząc tym samym prawdziwości determinizmu twardego albo przynajmniej wykazując, iż człowiekowi nie jest dana ani wolność, ani też odpowiedzialność. Pojęciem tym jest Freudowskie pojęcie „motywacja nieświadoma”. Jeśli psychoanaliza jest teorią prawdziwą, to wszelkie nasze zachowania są efektem nieuświadomionych motywów. Nawet jeśli w chwilach chłodnego namysłu podejmujemy w końcu taką lub inną decyzję, której racji w pełni jesteśmy świadomi, nawet wtedy wybór nasz nie zależy od rozważanych przez nas świadomie powodów, lecz od pewnych nieuświadomionych popędów, których nie jesteśmy w ogóle świadomi, a tym bardziej nie jesteśmy w stanie nad nimi zapanować. Wszelkie takie przyczyny mają charakter zniewalający. Innymi słowy, powodują one, że zachowujemy się w sposób autentycznie kompulsywny.

Pamiętajmy nadto, że nie tylko ludzie chorzy podlegają determinacji popędów nieświadomych. Popędy te przenikają życie każdego człowieka. Obrazowo wyraził to John H o s p e r s mówiąc *Nieświadomość jest panem naszych losów i kapitanem naszych dusz*. Mogę oczywiście określić warunki naszej wolności. Człowiek działa swobodnie:

1. Jeśli jest rozumny.
2. Jeśli nie jest przez nikogo i przez żaden czynnik zewnętrzny przymuszany, niewolony, bądź ograniczany.
3. Jeśli świadomy jest swych rzeczywistych motywów i akceptuje je w świetle dostępnych mu faktów istotnych.

Jesteśmy więc wolni w tej mierze, w jakiej postępowanie nasze spełnia owe warunki. Jednakże każdy determinista twardego pokroju II o s p e r s a odpowie, że nikt z nas nie jest n a p r a w d ę wolny, ponieważ wszelkie nasze działania wypływają w rzeczywistości z motywów nieświadomych. Za sprawą pewnych nieuświadomianych sił psychicznych wszyscy podlegamy przymusowi wewnętrznemu i postępujemy tak, jak rzeczywiście postępujemy. Gdyby ów warunek podległości nie był spełniony, moglibyśmy powiedzieć, że jesteśmy wolni. Ale tak się niestety składa, że warunek ten zawsze pozostaje spełniony. Tak więc, zdaniem deterministy twardego, już choćby ze względu na sformułowany przez nas warunek nigdy nie jesteśmy naprawdę wolni.

Twierdzenie, że ludzie zawsze powodowani są motywami nieświadomymi i że nasze motywy świadome nie są nigdy prawdziwymi motywami postępowania jest twierdzeniem empirycznym, które może i powinno być zakwestionowane. Wydaje mi się, że twierdzenie to jest fałszywe. Co więcej — jak zauważa R. S. Peters — nie znajduje ono potwierdzenia w pismach samego Freuda ani też w teorii psychoanalitycznej. Pozo-

stawmy jednak tę kwestię na uboczu i przyjmiemy, że jest to istotnie prawdziwa teoria motywacji, a nie jedynie błędna interpretacja Freud'a. Otóż, nawet gdybyśmy założyli, że jest to teoria prawdziwa, to nie dowodzi to jeszcze, że człowiek nie jest wolny i że nie może być odpowiedzialny. Nawet jeśliby rzeczywiście prawdą było, że wszystko, cokolwiek czynię wypływa z motywów nieświadomych, to i tak nie wynika z tego, że nie jestem wolny lub nie mogę odpowiadać za podejmowane przez siebie działania.

Oto uzasadnienie: Przyjawszy nawet, że wszystko cokolwiek czynię wypływa z motywów nieświadomych, tylko wtedy, gdy powodujące mną motywy nieświadome są wyraźnie niegodziwe — tzn. jeśli sprawiają one, że czynię rzeczy przyprawiające mnie o cierpienie, wstyd, wyrzuty sumienia, poczucie niepewności, nieszczęścia albo coś w tym rodzaju — tylko wtedy we właściwym tego słowa znaczeniu zmuszony jestem w jakiejś mierze podjąć określone działania za sprawą motywów nieświadomych. Bohaterowie O'Neill'a, którzy czują się zniewoleni, by postępować raczej tak a nie inaczej, nie rozumiejąc przy tym, dlaczego tak czynią i żywiąc z tego powodu głęboką urazę wobec siebie samych są niejako paradygmatycznym modelem ludzi, którzy w pewnych dziedzinach życia nie są wolni. Są to rzeczywiście ludzie „wodzeni na pokuszenie”, żyjący w świecie mrocznych popędów i namiętności. Dlaczego jednak wszelkie motywy nieświadome —• lub choćby tylko niektóre —• miałyby mieć tak ponury charakter? Nie ma żadnych podstaw, aby przypuszczać, że istotnie tak musi być.

Argument ten rozwija subtelnie Nowell-Smith w swym artykule *Psychoanalysis and Moral Language*.³ Jeśli teoria psychoanalityczna jest teorią prawdziwą i jeśli rzeczywiście wszelkie nasze zachowania są zdeterminowane przez jakieś nieświadome lub podświadome motywy, to nie powinno się wówczas definiować „bycia wolnym” jako czegoś, czego niepodobna pogodzić z „determinacją motywów podświadomych”, jako że nie istniałoby wówczas żadne zachowanie, które można by prawomocnie uznać za wolne; musielibyśmy nadto zrezygnować z wielu niezbędnych dla nas rozróżnień (nie moglibyśmy wtedy odróżnić np. zwykłego złodzieja od kleptomana).

Pragnąc więc uzyskać jakąkolwiek jasność w tej materii, musimy odróżnić pożądanie od chcenia. Chciałbym bardzo pojechać na festiwal muzyczny do Salzburga, ale wcale nie znaczy to, że żywię jakieś pożądanie, aby tam się znaleźć, tzn. że jakiś nieodparty i przemożny pociąg — niczym narkotyk — zmusza mnie do określonego działania, niez-

³ P. H. Nowell-Smith: *Psychoanalysis and Moral Language*. W: P. Edwards, A. Pap (eds.): *A Modern Introduction to Philosophy*. New York 1965.

leżnie od tego, czy mam, czy też nie mam ochoty to uczynić i niezależnie od tego, czy wydaje mi się to w ogóle godne pożądanía czy też nie. Jeśli zacząłem np. używać morfiny stając się od niej zależny, to choć może mi bardzo zależeć na pozbyciu się narkotyku, to jednak biorąc pod uwagę siłę niego pożądanía, wiem dobrze, że nigdy mi się to nie uda, bez względu na to, jak bardzo będę tego pragnął. Ale kiedy po prostu chcę czegoś i jeśli nawet bardzo tego chcę, gdy szczególnie zależy mi np. na wyjeździe do Salzburga, to mimo wszystko zrezygnuję z jazdy, skoro okaże się, że istnieją jakieś zdecydowanie dobre racje, żeby to uczynić. Jeśli jednak mimo wszystko pojadę do Salzburga — jeśli okaże się, że bez względu na wszystkie racjonalne powody, muszę tam po prostu pojechać — to znaczy to, że rzeczywiście pożądam, iżby tam się znaleźć. Dopiero teraz wiadać więc, że wcale nie jest tak, abym jedynie chciał się znaleźć w Salzburgu. Psychologicznie rzecz ujmując — muszę się tam znaleźć bez względu na to, jak poważne byłyby obiekcyjne przeciwko wyjazdowi.

Jeśli przyznamy słuszność teorii psychoanalitycznej, to w obu tych wypadkach zachowanie moje zostało zdeterminowane przez motywów nieświadomych. Istnieje jednak doniosła i głęboka różnica pomiędzy zachowaniem narkomana i miłośnika muzyki, a także istnieje zasadnicza różnica pomiędzy człowiekiem o nieodpartym pociągu do czegoś a człowiekiem, który po prostu bardzo czegoś chce. Tylko w pierwszym przypadku możemy mówić o uleganiu nieświadomym skłonnościom. Człowiek taki, przynajmniej wówczas, gdy żywi nieodparty pociąg, zdeterminowany jest przez niegodziwe motywów nieświadomych. Motywy te skłaniają go do popełniania czynów, „których nigdy na chłodno by nie popełnił”. One też powodują, że czyni rzeczy, „których mu potem wstyd, i które powodują wyrzuty sumienia”. Nie zawsze jednak ulegamy nieświadomym skłonnościom. Kiedy ktoś zaczyna zdawać sobie sprawę ze swych nieświadomych skłonności, nie zawsze musi odczuwać wstyd lub wyrzuty sumienia, nie zawsze też musi czuć się zmuszonym do czynienia rzeczy, których wcale nie ma ochoty uczynić. Gdyby ktoś usiłował dowieść mi, że moim najgłębszym motywem, który zaważył na tym, iż zostałem profesorem, było pragnienie ekshibicjonizmu, byłbym doprawdy zadziwiony. Dopóki jednak lubię wykładać i mam powody, ażeby być przekonany o użyteczności mojej pracy i wiem, że w każdej chwili mogę przestać być profesorem, jeśli tylko przestanie mi się to podobać, wcale nie czuję, aby panem mojej duszy były jakieś nieświadomione popędy.

Tylko niektóre z naszych motywów nieświadomych są wyraźnie niegodziwe. I te właśnie motywów powodują, że czynimy rzeczy, których nie chcielibyśmy uczynić. Czym innym jest nieprzeparta ochota pójścia na wódkę, czym innym zaś chęć pójścia do kina. Freudowska teoria motywacji nieświadomej nie uwzględnia tej różnicy, a przecież dopiero wtedy,

gdy ktoś ulega nieodpartemu pociągowi i czyni rzeczy, których świadomie nie chciałby uczynić, dopiero wtedy możemy o nim powiedzieć, że działał pod przymusem (nie był wolny), a zatem nie powinien ponosić odpowiedzialności za to, co uczynił. Jednakże nic nie wskazuje na to, ażeby owa „sytuacja pociągu” była permanentnym stanem człowieka. Freud zresztą nigdzie tego nie twierdzi. Jeśli zatem teoria psychoanalityczna nie myli się, to nie powinniśmy twierdzić, że człowiek nigdy nie jest wolny, lecz tylko, że wolny jest „odwrotnie proporcjonalnie do swej nerwicy”. Większość z nas, a być może nawet wszyscy, jest pod pewnymi względami znerwicowana. Mamy swoje ukryte namiętności i zahamowania — tak czy inaczej ograniczają one naszą wolność. Nie wszystko jednak, co czynimy wypływa z nieświadomego pożądanego. Tak więc, jeżeli zachowanie nasze nie jest irracjonalne i jeśli potrafimy uczynić to na czym nam zależy, jesteśmy wolni i potrafimy działać swobodnie.

III

Przypuśćmy, że argument ten spotka się z następującą ripostą. Bez względu na to, czy odczuwasz jakąkolwiek przykrość działając z motywów nieświadomych i niezależnie od tego, czy nieświadomość twa motywuje cię niegodziwie czy też nie, tak czy inaczej jest ona mimo wszystko zdeterminowana przyczynowo, a zatem nie możesz być wolny. Ale twierdzenie to jest całkowicie bezpodstawne, jako że stanowi jedynie powtórzenie ogólnej tezy determinizmu twardego. W istocie rzeczy twierdzenie to zakłada, że przeciwieństwem „wolności” nie jest „przymus”, lecz „determinizm”. Tego rodzaju zabieg pozbawia słowa „wolny” wyraźnego kontrastu, a przez to także i znaczenia; pozbawione swojego kontrastu słowo nie może po prostu pełnić funkcji deskryptywnej. A przecież słowo to ma wiele najróżniejszych znaczeń w naszym języku i pewnością nie jest pozbawione znaczenia deskryptywnego.

Ale możliwa jest inna jeszcze linia ataku. Przypuśćmy — powie nasz krytyk — kiedy zastanawiam się nad nieświadomymi pobudkami działania, uprzątnijając sobie zasady ich działania, to widzę, że każdy właściwie kieruje się w swym postępowaniu motywami niegodziwymi. Innymi słowy, wszelkie nieświadome pobudki działania, a więc zgodnie z tą teorią, wszelkie prawdziwe pobudki działania są niegodziwe. Można to bez trudu dostrzec — ciągnie nasz krytyk — kiedy uwzględnimy fakt, iż każdy, kto czuje się w chwili obecnej wolny, poczuje się natychmiast zniewolony przez swą nieświadomość w momencie, gdy częściowo chociażby uświadomi sobie jej przemożny wpływ na całe swoje życie. Czujemy się wolni tylko dlatego, ponieważ nie wiemy, jakie są właściwie nasze pobudki

działania. Jest to jednak, jak to już dawno zauważył H o l b a c h, ułudna wolność. Zrozumienie naszych rzeczywistych motywów postępowania wiąże się nieodłącznie z uczuciem zniewolenia. Nikt nie może czuć się wolny, kiedy zrozumie, jakie są prawdziwe pobudki jego postępowania. Poznawszy zasady działania motywacji nieświadomej, musimy przyznać, że właściwe nam nieświadome pobudki postępowania są zawsze złe, tzn. że prowadzą nas zwykle tam, gdzie nie chcielibyśmy się znaleźć. Jedyne niemożność zrozumienia naszej sytuacji daje nam złudne przekonanie, że czasami zdarza nam się postępować bez przymusu.

Jeśli nawet, pomyślawszy chwilę, dojdziemy do przekonania, że twierdzenie to, zgodnie zresztą z intencjami krytyka, dotyczy natury ludzkiej i bezpośrednio lub pośrednio opiera się na obserwacji, to nie wynika jeszcze z tego, iż dysponujemy przekonującymi dowodami jego prawdziwości. Przyjmijmy, że jest to teza empiryczna, ale jest to teza, której nie sprawdzono, jako że faktycznie nie przedstawiono żadnych dowodów jej prawdziwości. Dlatego też nie mamy żadnych podstaw, aby uznać jej prawdziwość. Gdyby istniał jakiś dowód prawdziwości tego twierdzenia, to miałby on charakter psychospołeczny. Jednakże nie istnieją argumenty, które dowodziłyby prawdziwości tego twierdzenia. Trudno zatem wymagać od kogoś oceny wartości owych argumentów. Wydaje się więc rzeczą nieprawdopodobną, aby twierdzenie to było prawdziwe, bo nie ulega przecież wątpliwości, że ktoś mógłby np. stać się z nieuświadomionych pobudek chirurgiem, po to tylko, żeby sublimować w ten sposób pewne skłonności sadystyczne i dowiedziawszy się później, że to właśnie były istotne motywy jego postępowania przy wyborze kariery wcale nie miałby ochoty porzucić swego zajęcia, tym bardziej, że przynosi mu ono niezły dochód i w pełni odpowiada jego zdolnościom. *Onus probandi* spoczywa w tym wypadku na deterministach twardych i oni powinni dostarczyć nam przekonujących dowodów, że wszelkie nieświadome motywy postępowania są niegodziwe.

Skłonni jesteśmy wierzyć, że „nieświadome” motywy postępowania są niegodziwe bądź że z faktu, iż wszelkie powodujące nami motywy są w rzeczy samej nieświadome wynika, że istotnie działamy pod przymusem, przede wszystkim dlatego, że ludzie piszący o tych sprawach nie zawsze posługują się właściwym językiem. Doskonałym przykładem jest w tym wypadku H o s p e r s. Używany przezeń metaforyczny i obrazowy język rzeczywiście przyczynia się do ożywienia narracji. Jednakże język ten właśnie ze względu na sposób, w jaki jest używany, wytwarza pewien nastrój, który nie znajduje usprawiedliwienia w faktach. Mocą pewnej magii słowa H o s p e r s wytwarza w nas przeświadczenie, że istotnie wszyscy jesteśmy więźniami nieświadomości, ale nie przedstawia on żadnego rzeczowego argumentu na poparcie tego twierdzenia. Neutralny,

wolny od wszelkich emocji opis tej sytuacji mógłby nam dostarczyć takich samych informacji nie skłaniając nas przy tym do zajmowania tak fatalistycznych postaw.

Aby nie być gołosłownym rozpatrzmy rzecz na kilku przykładach zaczerpniętych ze szkicu Hospersa *Free Will and Psychoanalysis*. Hospers powiada: *Nasze świadome życie, włączając w to wszelkie nasze świadome decyzje i akty woli jest jakby tubą (mouthpiece) nieświadomości — nie wyraża ono wprost nieświadomych popędów, lecz raczej stanowi pewien kompromis pomiędzy nieświadomymi popędami i równie nieświadomymi oporami*⁴.

Zauważmy od razu, że już sam wybór słowa „popęd” zamiast „życzenie”, „motyw”, „potrzeba”, lub „pragnienie” przywodzi na myśl teorię siły Newtona — jest się popędzanym lub przyciąganym, zmuszonym lub wiedzionym. Ale jakie jest empiryczne uzasadnienie, aby wybrać właśnie ten termin a nie jakieś inne bardziej neutralne? Rzecz w tym, że Hospers miał pełne prawo wybrać raczej ten termin niż inne, ale nie istnieją żadne inne względy, które zmuszałyby go do posługiwania się tym właśnie terminem. Dzięki takiej terminologii podsuwa on nam pewną koncepcję człowieka, która bynajmniej nie znajduje potwierdzenia w rzeczywistości. Mógł on przecież wybrać bardziej neutralne słowo, aby opisać to samo zjawisko. Przedstawiając jednak bardziej neutralny opis, nie mógłby on wyczarować tak fatalistycznego obrazu. Nie jest to postępowanie godne aprobaty.

Rozpatrzmy jeszcze bardziej jaskrawy przykład pochodzący z tego samego cytatu — *jakby tubą nieświadomości*. Wyrażenie to traktowane? dosłownie ma oznaczać według freudysty tyle, że nasze świadome myśli i pragnienia są zdeterminowane przez myśli i pragnienia nieświadome. Znaczy to, że ilekroć zdarzy nam się nieświadomie myśleć lub czegoś pragnąć, to prowadzi to w efekcie do pojawienia się pewnych świadomych myśli oraz pragnień. Ale wcale nie znaczy to, że myślenie świadome jest po prostu „tubą” (*mouthpiece*) nieświadomości. Wyrażenie „być czyjąś tubą” ma wyrażnie negatywne zabarwienie. Kiedy używa się tego wyrażenia na określenie jakiegoś człowieka — mówiąc np., że H u m p r e y był tubą Johnsa — chce się przez to powiedzieć, że nie decydował on o niczym, że był po prostu rzecznikiem czyichś interesów i że reprezentował je nie przejawiając przy tym żadnej własnej inicjatywy. Jednakże wybierając wyrażenie o tak negatywnym znaczeniu emotywnym, wytwarza się u czytelnika pewną postawę wobec całej tej sytuacji; bowiem w pewnych kontekstach słowa te w pewien określony sposób sugę-

⁴ J. Hospers: *Free Will and Psychoanalysis*. W: P. Edwards, A. Pap (eds.): op. cit., s. 82.

rują nam strukturę całej sytuacji — wcale nie musiałoby tak być, gdyby krytykowany przez nas autor zdecydował się na wybór innej terminologii. Przywodzi to znów na myśl wspomniany wcześniej mechanizm przypisywania prawom przyrody tej samej mocy preskryptywnej, która właściwa jest prawu stanowionemu, dlatego też mówiąc o „konieczności” praw przyczynowych, niektórzy ludzie widzą w tym taki sam przymus jak np. w wyrażeniu „Musisz być spokojny w kościele”.

Hospers próbował bronić używanego przez siebie języka obrazów i metafor twierdząc, że jest to język dramatyczny, w którym najjaśniej może on przedstawić swoje poglądy. I rzeczywiście tak jest, jeśli wyrażenie „najjaśniej” znaczy tyle samo, co „najmocniej”; może on dzięki temu przedstawić swoje poglądy interesująco i ciekawie, może on zmusić swoich czytelników do myślenia sprawiając, że prezentowane przezeń twierdzenia zaczną wydawać się mniej wprawnym czytelnikom wręcz zniewalające. Ale stosując taką taktykę Hospers w sposób nieuprawniony wprowadza pewną tezę, która nie znajduje potwierdzenia w faktach. Dlatego też prezentowana przezeń koncepcja bardziej przyczynia się do zaciemnienia całej kwestii niż do jej prawdziwego wyjaśnienia. Posługując się kwiecistym językiem II o s p e r s a wzmacnia psychologiczne oddziaływanie swej koncepcji, ale mimo wszystko nie potrafi uzasadnić jej odwołując się do argumentów bardziej przekonujących.

Pozwolę sobie zakończyć moją krytykę koncepcji II o s p e r s a przytaczając jeszcze jeden przykład stosowanych przezeń manipulacji słownych. II o s p e r s pragnie wykazać, że ktoś, kto niczym „kukiełka” poruszany jest przez swą nieświadomość, wcale nie jest człowiekiem nieprzystosowanym, lecz wręcz przeciwnie — jest to najzupełniej normalny człowiek. Píše on, że w *przeciwieństwie do filozofów psychiatry zaczęli zdawać sobie sprawę, że świadomość jest podporządkowana nieświadomości nie tylko w przypadku wyjątkowych jednostek, lecz że dzieje się tak zawsze, w odniesieniu do wszystkich ludzi, że owa „wielka trójka spoza sceny” nie jest bynajmniej czcicielem osób i bez reszty podporządkowuje nas sobie nie wyłączając nawet tej świętości nad świętościami, jaką jest wolność i świadoma siebie wola. Rzecz jasna, dominacja sfery nieświadomości jest o wiele bardziej łagodna niż tyrania i despotyzm właściwy przypadkom neurotycznym, toteż odpowiednio mniej uwagi poświęca się przypadkom normalnym; jednakże we wszystkich tych przypadkach nadal obowiązuje ta sama zasada: nieświadomość jest panem wszelkich losów i kapitanem każdej duszy*⁵.

Zwróćmy uwagę na słownictwo tej wypowiedzi: „pan wszelkich losów”, „kapitan każdej duszy”, „o wiele bardziej łagodna niż tyrania i des-

⁵ Ibidem.

potyzm”, „podporządkowanie”, „wielka trójka spoza sceny”, „czciciele”. Są to wszystko słowa o dużym ładunku emotywnym, które niezależnie od intencji mówcy wprowadzają w pewien nastrój niemal każdego słuchacza, o ile oczywiście nie poczyni on specjalnych wysiłków, aby je emocjonalnie zneutralizować. Różnica zaś pomiędzy wypowiedzią emotywną a neutralną jest mniej więcej taka jak pomiędzy wyrażeniem „Żaden człowiek nie jest samotną wyspą” i „Człowiek jest istotą społeczną”. Sugestywna retoryka cytowanej wypowiedzi stwarza pewien efekt psychologiczny, którego nie spowodowałby żaden sterylny i racjonalnie uporządkowany opis sytuacji. Ale II o s p e r s nie uczynił nic, aby wykazać — tzn. racjonalnie uzasadniać — że to właśnie za sprawą „strumienia determinacji” oraz wszechobecności motywów nieświadomych staliśmy się ludzkimi kukiełkami. Nie odwołał się on do żadnego argumentu filozoficznego i nie przedstawił żadnych dowodów empirycznych, aby wykazać, że z faktu, iż warunkiem wystarczającym wszelkich naszych działań są motywy nieświadome wynika, że we wszystkim, co człowiek czyni jest on absolutnie zniewolony, a zatem nigdy nie może być wolny. Tak oto potwierdza się raz jeszcze użyteczność analizy pojęć.

Chociaż II o s p e r s dzięki dramatycznemu i beztroskiemu posługiwaniu się językiem posunął się w swych twierdzeniach zbyt daleko, ma on jednak całkowitą rację podkreślając zasługi Freuda w uświadomieniu nam, że wszelkie nasze działania miewają w o wiele większym stopniu charakter kompulsywny niż nam się to dotychczas wydawało. Trudno zaprzeczać, że spotyka się czasem niezwykle skomplikowane i potężne kompulsje nieświadome. Świat Kafki nie jest bez wątpienia światem realnym, a jednak Hospers uświadamia nam, że mimo wszystko może to być świat realny. Ma on także rację twierdząc, że także ludzie normalni kierują się popędami oraz ulegają nieświadomym przymusom i że niejednokrotnie łudzą się myśląc, iż są wolni, podczas gdy w rzeczywistości jest na odwrót. Przypisuje on jednak zbyt wielkie i zbyt przesadne znaczenie wszelkim nieświadomym popędom i nieświadomym czynnościom przymusowym. Twierdzenie, że wszelkie nasze działania i życzenia powodowane są przez motywy nieświadome różni się istotnie od twierdzenia, że to właśnie motywy nieświadome zmuszają nas, abyśmy czynili to, co czynimy. F r e u d wcale nie był skłonny uznać twierdzenie pierwsze; ale nawet gdyby je rzeczywiście akceptował, to wcale nie wynika z tego, że to właśnie motywy nieświadome zmuszają nas do tego, abyśmy postępowali tak a nie inaczej i trudno znaleźć w jego pracach jakiegokolwiek argumenty na poparcie tego twierdzenia. Tak więc znów wracamy do starej konkluzji, którą dyskutowaliśmy wcześniej przy okazji wyrażenia „implikować jako warunek sine qua non” (*necessitate*). Nie wszystkie przyczyny w jednakowym stopniu ograniczają naszą swobodę wyboru

bądź zmuszają nas do czegokolwiek, nie wszystkie więc przyczyny implikują w tym rozumieniu warunki sine qua non; choć z drugiej strony prawdą jest także, że wszystkie przyczyny są w jednakowym stopniu przyczynami czegoś (*cause*) i w tym sensie wszystkie one implikują w tym samym stopniu jakieś warunki sine qua non; jednakże niepodobna mówić o przymusie w tym rozumieniu wyrażenia „implikować jako warunek sine qua non”.

Twierdzenia *Każda chęć lub pragnienie ma swoją przyczynę* i *Każda chęć lub pragnienie ma swoją przyczynę w nieświadomych potrzebach bądź rozszczeniach* różni się zdecydowanie od twierdzenia II o s p e r s a, że *siły nieświadome pchają ludzi do takich lub innych pragnień*. Hoppers zakłada, że skoro dwa pierwsze twierdzenia są prawdziwe, to prawdziwe jest także twierdzenie trzecie. Jednakże wcale nie musi tak być. Prawdziwość obu pierwszych twierdzeń wcale jeszcze nie implikuje prawdziwości twierdzenia trzeciego. Moje skłonności do koniaku marki *Napoleon* mogą mieć oczywiście różnorakie powody nieświadome. Być może pragnę w ten sposób pokazać, że mimo proletariackiego pochodzenia, potrafię zachować się kulturalnie. Nic jednak nie zmusza mnie do picia tego typu koniaku w tym samym rozumieniu słowa „muszę”, w jakim nałogowy pijak musi się czegoś napić. Gdyby II o s p e r s położył się mniej emotywnym językiem, nie mielibyśmy prawdopodobnie wrażenia, że tak naprawdę, to wszyscy jesteśmy jedynie kukiełkami poruszonymi przez nieświadomość, a zatem nikt z nas nie jest i nie może być naprawdę wolny i odpowiedzialny za to, co czyni. Lecz fakty tego nie potwierdzają.

IV

Można by oczywiście dowodzić, że wolność albo pojęcie „wolny człowiek” należy traktować jako rodzaj pojęcia idealnego bądź teoretycznego, podobnie jak to się dzieje w przypadku takich pojęć jak „człowiek ekonomiczny” lub „genitalna faza rozwoju”. Człowiek jest wolny, jeżeli sam potrafi wyznaczyć swoje zachowanie, a potrafi to uczynić, jeśli rzeczywistymi motywami jego postępowania będą motywy świadome. Jednakże psychoanaliza dowodzi, że nasze motywy świadome nie są tymi motywami, które naprawdę kierują naszym postępowaniem. Dlatego też nikt w rzeczywistości nie jest wolny, chociaż niektórzy zbliżają się do tego ideału. Pojęcie wolności ma w tym wypadku swój wyraźny i znaczący kontrast. Wiemy bowiem, na czym miałyby polegać wolność, choć naprawdę nikt nie jest wolny i nie sposób oczekiwać, aby ktokolwiek mógł postępować całkowicie swobodnie. Wolność zresztą, winna być celem wszelkich naszych zabiegów terapeutycznych. Tak więc, można so-

bie wyobrazić znaczące przeciwieństwo „przymusu”, mimo że w rzeczywistości nikt nie jest wolny.

Przypomnijmy, jakie są nasze zamiary. Chcielibyśmy ustalić warunki, przy których można poprawnie orzec, że ktoś jest wolny i może odpowiadać za swoje czyny. Przyznaję, że można przedstawić odmienną koncepcję wolności, która będzie utrzymywać, iż naprawdę to nikt nie jest wolny. Ktoś jednak, kto przedstawia taką koncepcję, proponuje nam w gruncie rzeczy perswazyjną definicję „wolności”. Definicja perswazyjna polega, najogólniej rzecz biorąc na tym, że bierze się jakiś termin emotywny — np. „wolność” — i świadomie bądź nieświadomie zmienia się jego znaczenie, nie zmieniając przy tym właściwego mu oddziaływania emotywnego. Potocznie użycie słowa „wolny” ilustruje następujący przykład: mówimy, że ktoś ożenił się z wolnej i nieprzymuszonej woli, gdy ożenił się z tą dziewczyną, z którą rzeczywiście chciał się ożenić.

Nie przypisujemy zazwyczaj odpowiedzialności maleńkim dzieciom, osobom psychicznie chorym, sparaliżowanym, znajdującym się pod jakąś presją lub przymusem itd. — wyliczenie to nie jest zresztą wyczerpujące. Nikt nie ma prawa winić maleńkiego dziecka za to, że przewróciło maszynkę spirytusową i spowodowało pożar. Jeżeli jednak człowiek dorosły podpala dom, bo pragnie uzyskać odszkodowanie, skłonni jesteśmy traktować go jako osobę winną podpalenia. Właściwe nam pojęcie wolności i odpowiedzialności kształtuje się w określonych, całkiem konkretnych okolicznościach praktycznych. Gdybyśmy jednak przyjęli podane wcześniej, mocniejsze i zarazem perswazyjne rozumienie „wolności” jako pewnego pojęcia idealnego, które nigdy nie znajduje pełnego odzwierciedlenia w naszym życiu, to musielibyśmy zaniechać obarczania ludzi odpowiedzialnością za pewne rzeczy, nawet wtedy, jeżeli są to ludzie rozumni i gdy uznanie ich za odpowiedzialnych za pewne rzeczy przyczyniłoby się do zahamowania działań społecznych bądź uniewinnienia osób odpowiedzialnych za pewne działania. Ostatecznie, gdyby przyjęto się proponowaną perswazyjną definicję wolności, to ludzie ci nie byłiby naprawdę „wolni”.

Dlaczego psychoanalityczna teoria motywacji — przyjąwszy nawet, że jest to teoria prawdziwa — miałaby nas skłaniać do zmiany naszego sposobu użycia słowa „wolny”? Czy istnieją jakieś praktyczne lub teoretyczne względy, które przemawiałyby za taką redefinicją? Trudno uznać następującą odpowiedź: *Powinniśmy zredefiniować „wolność”, ponieważ dzięki głębszemu wniknięciu w naturę ludzką wiemy teraz, że nikt nie jest naprawdę wolny od niegodziwych motywów postępowania.* Podstawowe znaczenie ma w tym wypadku słowo „naprawdę”. Rozpoczęliśmy nasze dociekania pytając, czy człowiek może być w ogóle wolny, czy może odpowiadać za swe postępowanie itd., znaleźliśmy obecnie

przykład sensownego użycia słowa „wolny” i „odpowiedzialny” w wyrażeniu „uczynił to z wolnej i nieprzymuszonej woli” oraz „ona jest za to odpowiedzialna” itp. Wyrażenia te pozostaną nadal sensowne nawet wówczas, gdyby wszystkie przedstawione wcześniej odkrycia psychoanalityków okazały się rzeczywiście prawdziwe. Mówiąc o kimś potocznie, że jest osobą rozumną i może uczynić to, co zechce (w sytuacji, gdy nie tylko potrafi on to uczynić, lecz gdy także istnieje sposobność czynu), traktujemy go tym samym jako człowieka wolnego; lecz w żadnym wypadku nie może on chcieć tego, czego nie chce. Jeśli natomiast potrafiśmy zmienić jego zachowanie, jeśli postąpił on niesłusznie, jeśli nadto potrafi i ma okazję, by dowiedzieć się, że postąpił źle, wtedy dopiero możemy prawomocnie uznać go odpowiedzialnym za to, co uczynił. Nawet Hoppers nie będzie kwestionował tej tezy. Czy istnieje więc jakiś sensowny powód, który pozwalałby nam stwierdzić, że wolność ta nie jest prawdziwą wolnością?

Wydaje się, że psychoanaliza pomogła nam zrozumieć, dlaczego winniśmy uznać niektóre spośród naszych zachowań raczej za przejaw choroby niż zbrodnię. Uświadomiła nam także, że wiele osób, które skłonni bylibyśmy winić o takie lub inne występki, powinno się naprawdę uwolnić od wszelkiej odpowiedzialności. Mimo to nadal jednak zachowują moc rozróżnienia pomiędzy chorobą a zbrodnią, pomiędzy wolnością a przymusem ⁶. Gdyby świat ten był całkowicie inny, być może prawdą byłoby wówczas, że nikt nie jest wolny. Ale świat nasz jest taki, jaki jest i w zetknięciu z tym światem ukształtowało się właściwe nam pojęcie wolności i odpowiedzialności.

V

Usiłowałem wykazać, że pomimo przywołania w sukurs psychoanalizy deterministom twardym nie udało się bynajmniej dowieść, że wolność jest złudzeniem. Zbliżając się do końca dyskusji na ten temat, chciałbym obecnie powrócić do wątku wspomnianego już na początku, a mianowicie do twierdzenia następującego: jeżeli teoria psychoanalityczna zasługuje rzeczywiście na poważne traktowanie i jeśli praktyka psychoanalityczna jest naprawdę skuteczna, to wcale nie oznacza to ograniczenia naszej wolności, lecz wręcz przeciwnie. Można by oczywiście przyrównać teorię psychoanalityczną do determinizmu miękkiego, ale wcale nie jest to konieczne. Co do mnie, skłonny jestem twierdzić, że nawet gdyby psy-

⁶ Por. np. T. S. Szasz: *The Myth of Mental Illness: Foundation of a Theory of Personal Conduct*. New York 1961 oraz Idem: *The Mental Health Ethic*. W: R. T. de George (ed.): *Ethics and Society*. New York 1966.

choanaliza była jedynie w części prawdziwa, to i tak nie wynikałoby z niej nic, co świadczyłoby na korzyść determinizmu twardego, ale przeciwnie, wiedzielibyśmy dzięki niej znacznie lepiej, jak jest możliwa większa wolność, a przez to także większa odpowiedzialność.

Psychoanaliza narodziła się w klinice jako praktyka stosowana w celu leczenia pacjentów cierpiących na nerwice. Nie jest to zatem naukowa teoria motywacji ludzkiej, lecz przede wszystkim zbiór twierdzeń służących do częściowej przynajmniej zmiany ludzkich zachowań. Celem terapii psychoanalitycznej jest przede wszystkim umożliwienie pacjentowi, by — mówiąc wprost — stanął na własnych nogach. Freud pragnął pomóc ludziom umożliwiając im lepsze zrozumienie świata. Próbował pomóc im zrozumieć samych siebie i własne motywy postępowania; próbował pomóc tym wszystkim, którzy potrzebowali pomocy, rozwijając w nich umiejętność życia w taki sposób, aby nie było ono zdominowane bez reszty przez dziecięce fantazje, leczy by stało się ono życiem, w którym człowiek mógłby postrzegać świat w bardziej dorosły sposób. Zadaniem terapii psychoanalitycznej jest zatem wyzwolenie człowieka a nie przekonanie ludzi, że są oni więźniami własnej nieświadomości.

Podobnie jak Marks, Freud był przekonany, że człowiek może wyzwolić się od sił działających pod powierzchnią zjawisk, jeśli zrozumie mechanizm ich działania ⁷. Zrozumienie oznacza pewien stopień kontroli i bardziej wyrozumiałe stosunki ze światem — choć, rzecz oczywista, wolność jest zawsze sprawą stopnia.

Najogólniej rzecz biorąc, uznajemy pewne moralne zasady postępowania ponieważ zdajemy sobie sprawę z ich znaczenia. Nawet jeśli nabycie ich jest efektem socjalizacji, to wcale przecież nie przekreśla to ich znaczenia. Tak samo też nie podważa ich znaczenia żadna naukowa teoria pochodzenia moralności. Cel psychoterapii freudowskiej jest prosty — ma ona doprowadzić do tego, by ludzie jako istoty racjonalne sami mogli wybierać własne zasady postępowania, stając się dzięki temu w pełni ukształtowanymi podmiotami moralnymi.

Sądzę, że obawy deterministów twardych są raczej wydumane: obawiają się oni, że nauki społeczne rozwiną się tak dalece, że będzie można kształtować osobowość ludzką w taki sposób, że być może pewnego dnia ludzie utracą umiejętność autonomicznego działania. Ale nawet gdyby do tego doszło, to i tak nie byłoby to zasługą nauki lub psychoanalizy. Byłby to raczej skutek wykorzystania nauki i teorii psychoanalitycznej przez ludzi pozbawionych jakichkolwiek skrupułów lub po prostu ludzi szalonych. Dopóki ludzie żywią określone potrzeby i pragnienia i potrafią

⁷ R. S. Peters: *Authority, Responsibility and Education*. London 1959 oraz Idem: *Freud and Responsibility*. „The Nation” 1957, Nov. 16.

dążyć do ich zaspokojenia, pozostaną wolni — pozostaną wolni choćby nawet te potrzeby i pragnienia były tak lub inaczej zdeterminowane. Wizja *Nowego wspaniałego świata* jest wizją przerażającą wcale nie dlatego, że przedstawia deterministyczny obraz świata. Jest to wizja przerażająca głównie dlatego, że w świecie tym ludzie pozbawieni są dostępnych nam obecnie możliwości i nie wiedzą nawet, że zostały im one odebrane.

Możemy chyba podsumować nasze rozważania następująco. Zarówno determiniści twardzi, jak i determiniści miękcy odwoływali się do psychoanalizy, ponieważ zawarte są w niej twierdzenia, które wydają się potwierdzać słuszność z jednej i drugiej strony. Jeżeli w ogóle w teorii psychoanalitycznej zawarte jest jakieś twierdzenie prawdziwe, to z pewnością jest to twierdzenie, że znacznie więcej osób ulega różnorodnym przymusom nieświadomym niż mogłoby się to wydawać na pierwszy rzut oka — przynajmniej w epoce wiktoriańskiej. Wynika z tego, że wiele osób popełnia czasem błąd myśląc, że nic ich nie ogranicza i że mogą oni pod pewnymi względami w pełni ponosić odpowiedzialność za swoje czyny, ponieważ w rzeczywistości często bywa na odwrót. Ale praktyka psychoanalityczna pokazuje także, w jaki sposób człowiek może poszerzyć granice swojej wolności, powiększając obszar kontroli rozumu nad swym zachowaniem.

Zrozumienie naszych motywów nieświadomych — czyli, innymi słowy przekształcenie ich w motywy świadome — nie oznacza zazwyczaj podporządkowania ich własnej woli. Dzięki temu zwiększa się właściwy nam zakres odpowiedzialności. Stajemy się wyzwoleni, przynajmniej w jakiejś części, z ograniczających nas więzów i zaczynamy znów spoglądać na świat tak jak spoglądaliśmy nań we wczesnym dzieciństwie. Bez względu jednak na to, jak dalece udaje nam się wyzwolić do życia autentycznego, nie istnieje w psychoanalizie nic, co uzasadniałoby przekonanie, że odpowiedzialność jest złudzeniem, ponieważ nieświadomość jest okrutnym panem wszelkich losów i kapitanem każdej duszy. Przekonanie to ma charakter mitologiczny, podobny jak przekonanie o istnieniu raju.

Tłumaczył
Zbigniew Szawarski

JANUSZ DOBIESZEWSKI

EPIKUR CZYLI SZTUKA KORZYSTANIA Z PRZYJEMNOŚCI

Autor poniższego szkicu w żaden sposób nie może, i oczywiście nie chce, rościć sobie pretensji do miana badacza, a tym bardziej znawcy filozofii Epikura a. Jeśli więc pozwala sobie zabrać głos, to jedynie jako nauczyciel prowadzący zajęcia z filozofii (w ramach tzw. „usługówek”, a więc na kierunkach niefilozoficznych) i mający poczucie, iż zajęcia dotyczące myśli Epikura należą — w głównej mierze za sprawą studentów — do tych, które może uznać za udane. Lekturą, która zazwyczaj zadaję do przeczytania studentom jest króciutki *List do Menoikeusa*, który znaleźć można w *Żywotach i poglądach słynnych filozofów* Diogenesa Laertiosa oraz w antologii *Filozofia starożytnej Grecji i Rzymu* pod redakcją J. Legowicza. Oto główne problemy, które pojawiają się w trakcie zajęć, a które próbuję ułożyć w możliwie konsekwentny i całościowy obraz myśli Epikura, czy szerzej: epikureizmu.

* *

*

Niewielu filozofów zdobyło sobie taką popularność, by hasła, którymi określona jest ich koncepcja teoretyczna przeszły do języka potocznego. Karierę taką zrobił między innymi sceptycyzm, stoicyzm i epikureizm. Słowami tymi dziś już raczej tylko fachowcy określają przedstawicieli trzech znanych szkół filozoficznych starożytności oraz głosicieli poglądów nawiązujących do ustaleń myślicieli starożytnych; na co dzień słowa te oznaczają pewne postawy człowieka wobec siebie, świata, innych ludzi, postawy, których reprezentanci nie muszą nawet wiedzieć o istnieniu Pyrrona, Chryzypa, Epikura. Gdyby tym mierzyć upragnione przez filozofów oddziaływanie ich teorii na myślenie i działanie ludzi, to mógłby Epikur śmiało pretendować do miejsca w czołówce. Ale ani przywołani tu sceptycy, ani stoicy nie zapłacili tak wysokiej ceny za osiągnięte wpływy poza środowiskiem zawodowym filozofów. Można by nawet powiedzieć, że w hierarchii myślicieli, z którymi historia obeszła

się niezbyt łaskawie znajdziemy za Epikurem już tylko jeden ich gatunek: takich, których skazała na zapomnienie.

Niemal wszyscy filozofowie, których życie i myśl jakoś zaznaczyły się w kulturze cieszą się swoistym szacunkiem, estymą, powagą; swoistym, ponieważ jest to szacunek dla naiwnych marzycieli, śmiesznych idealistów, nieprzystosowanych doktrynerów, co z kolei stanowi o swoistym uroku filozofów. W porównaniu z nimi Epikur prezentuje się nadzwyczaj banalnie, przyziemnie i jednoznacznie. *Słownik języka polskiego* wyjaśnia nam, że epikureizm to pogoń za przyjemnościami zmysłowymi, chęć użycia, lubowanie się w życiu wygodnym, beztroskim. *Encyklopedia* doda do tego dążenie do nieograniczonego korzystania z przyjemności życiowych. *Słownik wyrazów bliskoznacznych* nakazuje nam kojarzyć hasło epikurejczyk z sybarytą (ktoś lubujący się w zbytowym, wygodnym życiu), wygodnišem, a dla rozszerzenia skojarzeń odsyła nas do hasła egoista. I nie są to oczywiście apodyktyczne ustalenia autorów tych poszukiwanych dzieł, ale zdanie sprawy z rzeczywistego nawyku językowego, z którym ewentualna walka jest raczej z góry skazana na porażkę. Jeśli więc chcemy tu przypomnieć kilka myśli Epikura i ich konsekwencji, to nie po to, by poprawiać potoczne wyobrażenia, ale raczej po to, by uświadomić zwolennikom przyjemności i trudy ich dążeń, oraz czyhające niebezpieczeństwa, które zauważał już starożytny filozof i próbował dawać na nie recepty.

Warto na początku zwrócić uwagę, że uznanie przez Epikura przyjemności za początek i cel życia szczęśliwego, za pierwsze i przyrodzone dobro oraz punkt wyjścia wszelkiego wyboru i unikania opiera się na założeniu, że nie istnieje inny świat, inny, wyższy porządek rzeczywistości, przeciwny lub wznoszący się ponad światem, na którym przyszło nam spędzić życie doczesne. Mamy jedno, zazwyczaj kilkudziesięcioletnie życie i najgorsze co możemy z nim zrobić, i co często niestety robimy, to potraktowanie go jako elementu realizacji wyższego porządku opatrności, jakiegoś z góry nakreślonego planu, koniecznej i nieprzewidywalnej kolejności wydarzeń. Człowiek przyjmujący istnienie takiej opatrności, planu czy konieczności pozbawia się wolności, a życie staje się dla niego pasmem cierpień wynikających z niepewności co do ścisłości z jaką realizuje swoje powołanie lub z własnych słabości, którym często nie jest w stanie się przeciwstawić. Według Epikura nie istnieje ani boska opatrność, ani naturalna konieczność. Bogowie, o ile w ogóle istnieją, nie mieszają się do spraw ludzkich i nie okazują im żadnego zainteresowania. Nie można więc ani zasłużyć sobie u nich na nagrodę, ani też popaść w niełaskę. Nie istnieje również ścisły determinizm przyrodniczy. Co prawda świat zbudowany jest, zgodnie z teorią Demokryta, z atomów, nie jest jednak tak, że ruch atomów jest mo-

żliwy do dokładnego oznaczenia i konieczny w swym kształcie ze względu na wydarzenia poprzedzające go. Atomy posiadają zdolność niczym nie spowodowanego, niczym nie uzasadnionego, spontanicznego i „wolnego” odchylenia od teoretycznie koniecznego toru swego ruchu. Wolność jest więc właściwością samego świata, samej materii i tworzy miejsce dla rzeczywistej wolności i odpowiedzialności człowieka.

Nie istnieje więc ani zewnętrzny wobec świata plan idealny, boska opatrność, ani też wewnętrzny mechanizm koniecznych, niezależnych od niczyjej woli przemian. Świat jakby zaprasza człowieka do „zagospodarowania” go i pozostawia człowiekowi miejsce na kształtowanie własnego życia. Nie istnieją sztywne i jednoznaczne ograniczenia. Czy nie grozi to jednak zagubieniem, kosmiczną samotnością człowieka w obcym, niepoznawalnym świecie? Czy wolność nie stanie się ciężarem, którego człowiek chętnie by się pozbył w zamian za jasność co do swych zadań i jednoznaczność obrazu rzeczywistości?

Według Epikura nie wolność jest przytłaczającym ciężarem dla człowieka, ale ograniczenie tej naturalnej właściwości ludzkiej przez tworzenie? teorii wpisujących ją w niezależny od niej porządek. Odrzucenie innego świata oraz konieczności wcale nie pozostawia nas ślepyimi i bezradnymi, wręcz przeciwnie: dopiero wtedy znajduje niezawodną busołę wyborów i działań, busołę zgodną z jego naturą i dlatego nie traktowaną jako przymus i ograniczenie. Naturalnym celem życia człowieka jest szczęście, zaś miarą szczęścia nie jest na przykład skupione i sumienne służenie wyższemu celom i wartościom, satysfakcja i umiejętności ograniczenia — w imię wartości absolutnych obiektywnych i nieśmiertelnych — potrzeb doczesnych, uczuć i namiętności. Miarą szczęścia jest przyjemność ciała i duszy. Jednocześnie dopiero człowiek afirmujący przyjemności jest człowiekiem wolnym, wolnym od strachu przed mocami rządzącymi światem, rozdającymi kary i nagrody za spełnianie ich wymagań, wolnym do samodzielnego decydowania o swym życiu, hierarchii wartości oraz do odpowiedzialności za swoje wybory i decyzje. Wolność, szczęście i przyjemność stają się w ten sposób u Epikura pojęciami jeśli nie identycznymi, to bezpośrednio z siebie wynikającymi.

Cała filozofia Epikura jest receptą na życie szczęśliwe, a więc życie przyjemne. Intencji tej podporządkowane są wszystkie rozważania Epikura i trudno znaleźć inną filozofię, w której tak wyraźnie byłoby widać instrumentalny charakter opisów dotyczących „budowy” świata. Rozważania dotyczące bogów, teoria atomistyczna ze zjawiskiem odchylenia, krytyka fatalizmu i idei opatrności — wszystko to miało na celu pozbawienie człowieka strachu przed bogami, śmiercią, przewyższenie poczucia bezradności wobec potęg rządzących światem, tym samym: wobec własnego życia. Przyrodą warto zajmować się, według Epikura -

kura, tylko dlatego, że *bez znajomości filozofii przyrody nie można osiągnąć prawdziwej rozkoszy*.

Należy więc dążyć w życiu do doznawania przyjemności. Należy pozbyć się kompleksów, fałszu, zahamowań i wstydu w tym dążeniu. Potrzeba przyjemności jest czymś najnaturalniejszym i trzeba ją w sobie pielęgnować i afirmować. Można by w tym miejscu skonstruować typ idealnego epikurejczyka, którego życie byłoby nieustannym przeżywaniem maksymalnie intensywnych przyjemności i uznać go za wzorzec osobowy zwolennika filozofii Epikura. Ale już pobieżne skonfrontowanie; takiego ideału z rzeczywistością ujawnia nie tylko jego praktyczną niemożliwość, ale przede wszystkim wewnętrzną sprzeczność. Istnieje przecież ogromna ilość przyjemności, które przekraczając pewien próg intensywności stają się przykrościami. Jako przyjemne skłonności będziemy raczej określać przeżywanie w pewnym przedziale doznań, będzie nim doznanie nie za słabe, ale i nie za silne. Przyjemność ma jakby swoje „w sam raz”, którego przekroczenie w którąkolwiek stronę przechodzi w jej przeciwieństwo. Postulat maksymalnie intensywnych przyjemności jest więc tyleż kuszący co samounicestwiający. Podobne zarzuty wysunąć można wobec postulatu nieustannego przeżywania przyjemności przez naszego idealnego epikurejczyka. Istnieją przede wszystkim przyjemności, których można doznać tylko w konfrontacji, zestawieniu z ich przeciwieństwem i choćby to przeciwieństwo miało się pojawiać tylko w myślach, to już sama myśl o przykrościach jest czymś przykrym i narusza postulowaną „nieustanność przyjemności”. Istnieją poza tym przyjemności, których osiągnięcie wymaga przykrości i bólu jako drogi do nich a, również takie przyjemności, które choć łatwe do zdobycia, to jako swój skutek przynoszą przykrość i ból. Przyjemnościom towarzyszą więc niezwykle często przykrości jako ich nieusuwalne tło, warunek lub rezultat. Niemożliwe i wewnętrznie sprzeczne ze względu na ideał życia przyjemnego jest wypreparowanie ze świata i swych doznań tego co przyjemne i ściśle odgródzenie się od przykrości. Przypominałoby to postulat całkowitego wypełnienia atmosfery ziemskiej tlenem jako wniosek wyprowadzony z faktu, iż azot i dwutlenek węgla są gazami szkodliwymi dla organizmu ludzkiego.

Nie chodzi więc o to, by dążyć do intensywnego i nieustannego doznawania przyjemności, ale o to, by przykrości podporządkować przyjemnościom, by przyjemności były tym co przeważa i dominuje. Nie w tym rzecz, by każda chwila dnia była przyjemna, ale w tym, żeby dzień jako całość mógł być uznany za przyjemność. Zauważamy, żeby w takim przyjemnym dniu dominować mogą pod względem ilościowym przykrości, że niekiedy wystarcza chwila, godzina przyjemności, by dzień jako całość uznany mógł być za przyjemny. Owa przyjemna chwila może być jakby punk-

tern centralnym dnia, który podporządkowuje sobie, neutralizuje, nadaje sens wszystkim pozostałym — choćby nawet wszystkie były przykrymi — chwilom. Niemożliwy jest oczywiście jakiś cudowny i bezbłędny przepis na taki przyjemny dzień będący odpowiednim zgraniem chwil przyjemnych i przykrych. Zależy to od charakteru przyjemności, od charakteru człowieka, od ogromnej ilości innych czynników. Taki sam dzień może być przez jednego uznany za wyjątkowo ponury, przez drugiego za urzeczywistnienie rajy na ziemi. Nie istnieje jakaś ponadludzka miara przyjemności, każdy poszukiwać jej musi w sobie. W rezultacie tego każdy ma prawo i możliwość kształtowania życia zgodnie z własnym pojęciem szczęścia, ale też każdy bierze za swe czyny i wybory odpowiedzialność na siebie.

Jeśli napisaliśmy, że nie w tym rzecz, by każda chwila była doznawaniem przyjemności, ale by przyjemnym mógł być dzień jako całość, to nie oznacza to z kolei, by zwolennik Epikura musiał jako przyjemny odczuwać każdy upływający dzień. Tak jak warto zdecydować się na chwilę bólu i przykrości, by osiągnąć tym doskonalszą, lub w ogóle osiągnąć, przyjemność, tak nie należy narzucać sobie jakiegoś rygoru szczęśliwego dnia. Warto być może przeżyć dni nieprzyjemne, bo dopiero one pozwolą osiągnąć przyjemność, z perspektywy której dni nieprzyjemne staną się konieczną i teraz już wcale nie tak przykrą drogą do celu. Moglibyśmy więc powiedzieć: nie o to chodzi, by każdy dzień był przyjemny, ale by przyjemnym był, na przykład, rok jako całość. I znów może być tak, że ów przyjemny rok więcej będzie miał dni nieprzyjemnych, które jednak z sentymentem wspominane będą jako szczyble w dążeniu ku przyjemności, na innej drodze nieosiągalnej. I również podobnie jak nie chodziło o to, by każdy dzień był przyjemny, tak teraz nie chodzi o rygor przyjemnego, szczęśliwego roku. Szczęśliwe mają być nie dni, nie lata, ale życie jako całość. To stanowi cel epikurejczyka i wszystkie inne cele, wszystkie inne przyjemności i przykrości, winny mu być podporządkowane.

Musimy się starać, dokonując wyborów i podejmując działania, ujmować je jako elementy całego naszego życia, podporządkowane tej całości. Należy stale rozważać czy u kresu swych dni moglibyśmy uznać ze spokojem i pewnością, że było to życie wolne, szczęśliwe i przyjemne, co wcale nie znaczy, że musiało się składać z samych chwil wolnych, szczęśliwych i przyjemnych.

Z dotychczasowych rozważań wynikać może, że uwalniając człowieka od dotychczasowych ograniczeń (strach przed bogami, śmiercią, opatrność, konieczność) i czyniąc go jedynym nosicielem i twórcą wartości, dopuszcza Epikur całkowitą dowolność i subiektywizm w określaniu przyjemności. Każdy sam decyduje co jest, a co nie jest przyjem-

nością i nikt nie ma prawa narzucać swego stanowiska, nie istnieje bowiem żadna miara pozwalająca określić, które ze stanowisk jest słuszniejsze. Epikur nie jest jednak zwolennikiem tak skrajnego poglądu: istnieją pewne wspólne właściwości ludzkich dążeń do życia przyjemnego, co wynikać może choćby z podobieństw ludzkiego ciała i myślenia. Skrajny subiektywizm w określaniu przyjemności i ich zaspokajaniu grozi poza tym konfliktami z innymi jednostkami, grozi postawą apodyktyczną i recydywą teorii i postaw starających się uwznioślić, wzmocnić postulowane wartości poprzez uznanie ich za zgodne z boskim porządkiem świata, planem opatrności lub przyrodniczą koniecznością.

Przyjemność jest uczuciem towarzyszącym zaspokajaniu potrzeb. Jesteśmy w stanie kształtować nasze potrzeby, ograniczać je i rozszerzać, niektóre likwidować, tworzyć nowe. Czy istnieje jakaś zasada, wedle której powinniśmy tu postępować? Wiemy już, że nie jest nią unikanie przykrości. Choć przyjemność jest celem życia to wcale nie musimy ślepo uciekać przed bólem. Nakazuje natomiast Epikur unikać takich przyjemności i przykrości, ograniczać takie potrzeby, których zaspokajanie jest w znacznej mierze od nas niezależne, uwarunkowane zaś rozlicznymi, często przypadkowymi okolicznościami zewnętrznymi. Nie powinniśmy na przykład gustować w wyszukanych potrawach, łatw/o bowiem wyobrazić sobie przeszkody w ich zdobyciu i związane z tym cierpienie. Miłośnik subtelnych i wykwintnych potraw wystawia się na pastwę wyjątkowych darów natury, szczególnych zdolności kucharzy, trwałości własnego majątku. Wystarczy, że aura okaże się niesprzyjająca, piraci ograbią statki wiozące przyprawy ze Wschodu, kucharz ulegnie wypadkowi, a majątek padnie ofiarą przyjemności jaką dają gry hazardowe — i wcale nie musi się to wydarzyć jednocześnie — by popadł on w stan cierpienia, frustracji, poczucia niesprawiedliwości losu. Winniśmy tak kierować swymi potrzebami, tak zgrywać przyjemności i przykrości by być w maksymalnym stopniu „panem sytuacji”, by nie być nigdy zmuszonym przeklinać ludzi i losu z powodu niemożności zdobycia tego, co ukończyliśmy, do czego się przyzwyczailiśmy. A stanie się tak tylko wtedy, gdy doznawanie przyjemności będzie w zasięgu naszej ręki, zależne będzie całkowicie lub niemal całkowicie od naszej woli i decyzji. Epikur proponuje nam życie oparte na przyjemnościach mniejszych, ale za to niezawodnych, by zaś przyjemności te uatrakcyjnić lub raczej zneutralizować atrakcyjność przyjemności bardziej wyszukanych wysuwa twierdzenie, iż doznawanie przyjemności nie jest jakimś intensywnym, wyrafinowanym stanem duszy, ale po prostu brakiem bólu. Spożywanie jęczmienego chleba i wody jest w myśl tej koncepcji zupełnie tym samym co spożywanie na przykład łososia w czarnym kawiorze z białym winem. Efektem obydwu czynności jest bowiem identyczna przyjemność —■ za-

spokojenie głodu. Wyższość natomiast pierwszego zestawu polega na tym, że niemal spada z nieba, podczas gdy drugi rzuca nas na szerokie i burzliwe fale stosunków ekonomicznych, politycznych, majątkowych, obyczajowych, międzyludzkich itd. Decydując się więc na pierwszy zestaw niczego nie tracimy, zyskujemy natomiast postulowany przez Epikura spokój ducha i niezachwianą pewność.

Epikur wskazuje dokładnie jeszcze przynajmniej dwie — poza wystawnymi ucztami — sfery życia, które przynoszą powierzchowne w rzeczywistości i krótkotrwałe przyjemności, za to nieskończony łańcuch cierpień i przykrości; co więcej — takich cierpień i przykrości, których przezwyciężenie w nieznacznym tylko lub w żadnym stopniu nie zależy od jednostki. Byłoby to życie rodzinne oraz polityka. Przyjrzyjmy się stosunkowi Epikura do polityki. Dotychczas dziedzina polityki była dla Greków samym żywiołem życia, codziennością, wartości moralne były nierozdzielnie związane z wartościami politycznymi. Scena polityki była sprawdzianem zdolności, umiejętności, siły jednostki; urzeczywistnianie idei, postulatów, wartości oznaczało przekształcenie form, zasad, praw życia publicznego. Stosunek Epikura do polityki jest dowodem upadku Aten, świadectwem zamętu politycznego, moralnego, kulturalnego związanego z wojnami Aleksandra Macedońskiego. Epikur wypowiada myśl, która uderza w jeden z zasadniczych filarów starożytnej filozofii greckiej: w nowej sytuacji człowiek może być wolnym tylko w prywatnym zaciszu, poza tym, czym żyje wielki świat, unikając funkcji, godności i honorów obywatelskich. Sfera polityki jest ucieleśnieniem bezradności, zniewolenia człowieka, potokiem nie dających się przewidzieć wypadków, które unoszą jednostkę, decydują o niej, zmuszają do działań koniecznych mocą wydarzeń poprzedzających. Dopełnieniem tego zniewolenia jest charakterystyczne dla ludzi tej sfery poczucie szczególnej misji, odpowiedzialności, wyjątkowo szerokiego zakresu wolności.

Człowiek, którego ideałem jest życie przyjemne nie będzie więc człowiekiem aktywnym, zaangażowanym, „przebojowym”, żadnym nowych wrażeń, doznań, znajomości. Wręcz przeciwnie, będzie to człowiek cichy, żyjący w cieniu, skromny i dobrotliwy, by nie powiedzieć asceta. Sztuka życia przyjemnego jest jednocześnie sztuką unikania rozlicznych przyjemności.

Praktyczną realizacją epikureizmu będzie życie na uboczu, spędzane w miejscu odgradzonym od wichrów historii i gwaru życia publicznego, miejscu w którym jest się całkowicie, lub przynajmniej prawie, samowystarczalnym. Wzorca takiego życia dostarcza sam Epikur, który w roku 306 p. n. e. nabył w Atenach niewielką posiadłość, słynną jako „ogród” Epikura. Jej bramę zdobił napis: *Gościu, tu ci będzie dobrze*,

tu gości najwyższe dobro, błoga przyjemność. Spędzał tam Epikur życie na łonie własnego skrawka przyrody, która pozwalała zaspokajać potrzeby estetyczne, a jej dary czyniły mieszkańców, potrafiących kierować swymi potrzebami zgodnie z wymogami życia prawdziwie przyjemnego, niezależnymi od zewnętrznego świata. Trudno wyobrazić sobie życie przyjemne w samotności, tym bardziej jeśli odrzuca się istnienie jakiegokolwiek rzeczywistości „wyższej”, idealnej. Jakby osłabiając antyspołeczny wątek swej filozofii Epikur szczególnie mocno cenić będzie przyjaźń: *Przyjaźń jest największym wśród wszystkich dóbr, jakimi nas mądrość obdarza dla zapewnienia szczęścia przez całe życie*. Przyjaźń jest takim stosunkiem między ludźmi, który — w odróżnieniu od stosunków rodzinnych i politycznych — pozbawiony jest jakiegokolwiek przymusu, formalizacji, instytucjonalizacji, zobowiązań i żądań; jest bezpośrednim stosunkiem osób, nie potrzebujących żadnego zapośredniczenia, żadnego prawnego utrwalenia. Żyjąc więc Epikur w „ogrodzie” wraz z gronem przyjaciół, czerpiąc najwięcej przyjemności z dyskusji, myślowych poszukiwań — nic dziwnego, żadna przyjemność materialna nie jest tak podległa woli człowieka jak przyjemności duchowe.

To sielskie życie epikurejczyka (które oczywiście w szczegółach może odbiegać od obrazu „ogrodu” Epikura, ale jego istota możliwa jest do urzeczywistnienia nawet w warunkach współczesnych wysokościowców) ma jedną wadę, którą w sposób skrajny znakomicie opisuje we fragmencie *Upadku* Albert Camus: *Znałem człowieka o czystym sercu, który odrzucił wszelką nieufność. Był pacyfistą, zwolennikiem absolutnej swobody, kochał jedną miłością całą ludzkość i zwierzęta. Dusza wyjątkowa, tak to pewne. Otóż podczas ostatnich wojen religijnych w Europie schronił się na wsi. Napisał u wejścia do swego domu: „Skądkolwiek przychodzicie, wejdźcie i witajcie”. Jak pan sądzi, kto odpowiedział na to piękne zaproszenie? Milicjanci, którzy weszli jak do siebie i wypatroszyli mu wnętrzności*. Konsekwentny epikurejczyk, a więc człowiek dążący do życia przyjemnego, gdy już zorganizuje sobie własny kawałek świata, okazuje się całkowicie bezbronnym wobec wicherów historii wiejących poza murami jego „ogrodu”. I nie chodzi tu o bezbronność w sensie materialno-militarnym, ale właśnie o bezbronność i bezradność moralną, teoretyczną, intelektualną. Dążeniem Epikura było życie pozostające w całkowitym władaniu człowieka, w imię którego warto było nawet ograniczyć potrzeby i zrezygnować z niektórych przyjemności. Tymczasem okazuje się ono być całkowicie wydanym na łaskę i niełaskę świata, od którego próbowano uciec. Na tym, jak się wydaje, polega główny paradoks epikureizmu powodujący, że mieszkaniiec epikurejskiego „ogrodu”, choćby nie wiem z jakim zachwytem i rozkoszą spoglądał na siebie i swoje otoczenie, musi jednocześnie z niepokojem spoglądać ciągle na bramę

swego zakątka szczęścia: czy dźwięki płynące z tamtej strony są uprzejmym pukaniem przyjaciela, czy też stukiem kolb.

Wskazaliśmy na początku na niesprawiedliwość, z jaką język potoczny potraktował Epikura i jego filozofię. Nie jest ona wcale wynikiem tego, że świadomość potoczna nie jest w stanie zrozumieć lub docenić filozofów. Powody do tej niesprawiedliwości dali sami filozofowie. I tak Plutarch jako pierwszy utożsamiał filozofię Epikura z myślą cyrenaików (którzy rzeczywiście głosili to, co język potoczny przypisuje epikureizmowi), kolejni myśliciele określać będą teorię Epikura jako zgubną, jako naukę szatańską, jako usiłowanie *zrównania losu człowieka z losem bydła i zwierząt*. Opisanom tym przeciwstawić należy — co częściowo próbowaliśmy czynić — humanistyczny sens filozofii Epikura: jako koncepcję wolności autonomii człowieka, uniezależnienie człowieka od sił nadprzyrodzonych, odebranie wartościom moralnym tejże nadprzyrodzonej sankcji, uczynienie człowieka wolnym do kształtowania własnego życia i odpowiedzialnym za nie. Innym sposobem obrony Epikura przed owymi zarzutami, iż przed Bogiem nie ma bojaźni, a przed ludźmi wstydu — sposobem, który szczególnie próbowaliśmy tu realizować — jest ukazanie rzeczywiście dających się wyczytać w jego poglądach sprzeczności, paradoksów i poprzez nie, poprzez ich rozważanie i przemyślenie, próba „wymuszenia” zmiany obiegowego poglądu na epikureizm. Nie musi to wcale oznaczać pochwały epikureizmu, wręcz przeciwnie: staraliśmy się wskazać jego słabe punkty, sprzeczności, pewnego rodzaju konformizm. Chodzi natomiast o zmianę problematyki, perspekwy, z której myśl Epikura jest odczytywana. Sukcesem każdego myśliciela jest dojście do twierdzeń prawdziwych; one wchodzą do skarbnicy osiągnięć ludzkości, stanowią oparcie dla dalszego rozwoju kultury i cywilizacji. Historia filozofii pokazuje, że czymś równie wartościowym są „dobre”, celne, radykalne, doprowadzone do ostatecznych konsekwencji błędy. Jeśli więc nawet trudno byłoby się zgodzić z propozycjami Epikura, to nie sposób odmówić im miana jednego z owych wielkich i licznych, w historii ludzkiej myśli, błędów.

Myśl Epikura jest wyrazem sytuacji, w której człowiek wydany jest na pastwę wydarzeń historycznych, nad którymi absolutnie nie panuje, na które nie ma żadnego wpływu; historia, świat zewnętrzny jawi się tu jako gra nieprzewidywalnych, nie poddających się żadnemu porządkowaniu, jak i wyjaśnianiu przypadków. Epikur proponuje receptę na życie w tej sytuacji, receptę, której istotą jest skoncentrowanie się na tym, co od człowieka zależne oraz negacja jakiegokolwiek transcendencji. Rezultatem okazuje się znaczne ograniczenie sfery aktywności człowieka, znalezienie dla siebie fragmentu przestrzeni, który byłby w znacznej mierze odseparowany od reszty świata i dzięki temu maksymalnie zależny

od woli człowieka. Ale jednocześnie — i na tym polegałaby paradoksalność koncepcji Epikura — ów własny fragment świata okazuje się całkowicie wydany na łaskę i niełaskę zewnętrznego świata, którego rozstrzygnięcia są całkowicie poza wolą człowieka.

WITOLD MACKIEWICZ

KANT - WYBRANE PROBLEMY EPISTEMOLOGII (Skrócony wykład dla niefilozoficznych kierunków studiów)

I. FILOZOFIA PRZED-KRYTYCZNA

Kultura europejska, złożona z wielu elementów o różnym rodowodzie, jest kulturą hellenistyczną: wyrosła ona na gruncie dychotomicznego myślenia logicznego, to jest starogreckiego racjonalizmu. Od czasów złotego wieku tej kultury i filozofii starożytnych Aten (D e m o k r y t, Sokrates, Platon, Arystoteles), Europejczyk nie potrafi myśleć, że x może być nie- x , że jedno może być czymś innym (czymś, czym nie jest), że czarne może być białe, skończone — nieskończone, podzielne — może być niepodzielne, dobro — złem, fałsz — prawdą, a brzydota — pięknem, żywe — martwym, itd. Każdy stan rzeczy, czy to w sferze bytów materialnych czy pomyślanych, posiada swoje przeciwieństwo, swoją negatywność. Świat jest uporządkowany wedle takiej własnej, logicznej przasady, toteż całość istnienia zawsze rozpada się na różne pary przeciwieństw: na tworzywo i tworzącego, materię i formę, duszę i ciało, możliwość i akt, działanie i pasywność, przyczynę i skutek, wolność i konieczność, itp.

Jeżeli w obrębie powyższych zasad myślenia mieści się logiczne prawo tożsamości $x = x$, to zgodnie z nim człowiek jako jednostka — musi być tylko sobą i nikim (ani niczym) innym. Zatem byt, to co jest, co istnieje — rozpada się na dwa człony: na mnie samego (ja, podmiot, subjekt), oraz wszystko co mną nie jest (nie-ja, przedmiot, obiekt). Jednostka ludzka jest częścią świata, gatunku, społeczeństwa, ale sama jest także autonomiczną całością. Z innymi całościami wchodzi w różnorakie zależności i relacje, z których podstawą jest relacja poznawcza, świadomościowa.

W Arystotelesowskiej konstrukcji świata, świadomość jednostki zastępuje już uformowany kształt bytu (stan rzeczy). Człowiek postrzega rzeczy (przy pomocy zmysłów i rozumu) takimi, jakie one są w rzeczywistości; ludzie, co prawda, ulegają iluzjom i mylą się, ale nie ma to większego znaczenia jeśli chodzi o obiektywnie jednoznaczny sposób istnienia rzeczy. To właśnie one rozstrzygają, czy sądy, jakie człowiek konstruuje na ich

temat, są prawdziwe czy też fałszywe. Przedmiot w ten sposób zyskuje pozycję strony czynnej, aktywnej w procesie poznania, podmiot zaś — jedynie odzwierciedla, rejestruje to, co jest, będąc stroną pasywną; świadomość ludzka nie ma wpływu na to, jaki obraz rzeczy zostanie jej przekazany przez obiektywną rzeczywistość. Człowiek wobec poza-ludzkiego jest w sytuacji czytającego książkę: odkrywa jedynie to, co w świecie natury i świecie boskim — jest zapisane, winien to wyjaśnić i zrozumieć. Inaczej mówiąc, ma się poddać Bytowi niczym wyroczni.

II. PRZEWROT KOPERNIKAŃSKI

Arystotelesowskie założenie, że człowiek poznaje zewnętrzny świat takim, jakim on jest, było — zdaniem Kanta — naiwne i błędne. Równie naiwna i budowana na tychże błędnych podstawach była cała późniejsza filozofia. Optymizm poznawczy płynący z przeświadczenia, że można poznać istotę Bytu (jakkolwiek by się go nie rozumiało), okazał się iluzoryczny. Kant bowiem wykazał, że człowiek (zarówno jako jednostka jak i gatunek), nieustannie pozostaje w obrębie swoich wyobrażeń i nigdy nie wyjdzie poza zakłęty krąg danych zmysłowych oraz konstrukcji własnej świadomości.

Dla filozofii naiwnych (przedkrytycznych) — czynnikiem rozstrzygającym o prawdziwości sądów poznawczych był fakt. Ale każdorazowe przywołanie „faktu” na świadka procesu poznawczego, to nic innego jak formułowanie kolejnego zdania (sądu), którego autorem jest podmiot poznający. Tak zwany obiektywny fakt jest więc kreowany (w sensie poznawczym, nie bytowym) wedle upodobań, celów, wiedzy i możliwości poznawczych badacza. Ten, kto opisuje i wyjaśnia fragment rzeczywistości, duży czy mały, ogarnia jedynie znikomy obraz z bogactw jego istnienia; nasza wiedza o świecie daje efekt podobny do tego, jak światło reflektora przesuwające się w ciemności: wydobywany z otoczenia tylko tyle, ile wydobyć potrafimy — zaś prawie wszystko pozostaje ukryte w mroku. Tak oto świat jako całość nie będzie nigdy poznany do końca, ale i każdy fakt jako całość — na zawsze pozostanie dla nas tajemnicą. Jeśli przyjąć, że cząstkowa wiedza nie jest wiedzą adekwatną wobec faktów (w sensie Arystotelesowskim), to traktując nasze sądy jako opisujące wiernie rzeczywistość — zawsze jesteśmy skazani na błędzenie, czyli fałsz.

Zwolennik teorii o obiektywnym i adekwatnym charakterze; wiedzy ludzkiej mógłby powiedzieć: poznając świat, jesteśmy właśnie w sytuacji czytającego książkę, dowiadujemy się jedynie, co w niej już jest napisane i bez naszego udziału.

Sens ewentualnej odpowiedzi Kanta byłyby następujące: to nie księga (świat) jest dostarczycielem wiadomości, ale czytający-poznający decyduje o tym, jak tę książkę będzie czytał. Wszak można ją czytać „na wrywki”, od końca, pobieżnie, itp. Nawet uważna lektura różnym czytelnikom dostarcza odmiennych wartości, co więcej, ponowne czytanie przynosi inne efekty temu samemu czytelnikowi. „Czytając” świat — uzyskujemy nie tyle wiedzę o nim, co o naszych możliwościach poznawczych; uzyskana wiedza nie opisuje obiektywnego świata, ale człowieka jako jej autora. Jeśli dwaj historycy piszą np. *Historię Polski średniowiecznej*, to mimo bezwzględnie tych samych (obiektywnie) faktów przeszłości, nie będą to takie same książki. Dlatego, że autorzy nie opisują owych faktów, ale własny sposób ich „widzenia” i rozumienia, zdają też sprawę z tego, jaka jest ich aktualna wiedza i możliwości warsztatowe, itp.

Dlatego należy powtórzyć: wiedza o świecie nie opisuje świata, ale ludzki sposób jego widzenia. Fakty jako takie — są niepoznawalne, istnieją obiektywnie i „same przez się” (Kant nazwał je *noumenami*). Z drugiej strony — istnieje człowiek, który poznaje jedynie zjawiska (*feno-meny*), tj. rezultaty swojego, ludzkiego oglądu rzeczywistości. Można zatem powiedzieć, że Kant jest twórcą, swego dualizmu epistemologicznego (poznawczego):

1. Istnieje świat rzeczy-samych-w-sobie, niepoznawalnych (teza agnostycyzmu poznawczego).

2. Istnieje świat poznawalny, na który składa się cała różnorodność ludzkich wizerunków rzeczy, ich cech i relacji między nimi (subiektywizm poznawczy).

Tak oto zostało dowiedzione, że obiektywne fakty nie mogą zostać wykorzystane jako kryteria prawdziwości wiedzy ludzkiej. Dlatego cała dotychczasowa (tj. przed Kantem) teoria poznania była budowana na błędnych podstawach. Skoro więc między sądami a faktami nie ma relacji prawdziwości ani fałszywości, sądy takie nie mogą respektować owych faktów, stosować się do nich. Jest wręcz odwrotnie: człowiek sam kreuje własne wyobrażenia o faktach, na tej podstawie tworzy o nich sądy i sam, względem tychże sądów, tworzy własne kryteria prawdziwości i fałszywości. Inaczej mówiąc, to właśnie fakty (tj. nasze ich wizerunki) są uzależnione od ludzkich władz poznawczych, i w ten sposób — fakty stosują się do sądów.

To odkrycie wydało się Kantowi tak przełomowe, że porównał je do rewolucji, jakiej Kopernik dokonał w astronomii, toteż własny pomysł o odwróceniu porządku poznawczego nazwał „przewrotem kopernikańskim”.

III. TRANSCENDENTALIZM POZNAWCZY

Informacje, jakie człowiek uzyskuje o świecie, przetwarzane są przez nasze władze poznawcze na określony materiał percepcyjny, właściwy dla każdego osobnika. Jest to materiał różnorodny i odmienny, chociaż dotyczy obiektywnie tych samych faktów. Gdyby więc przyjąć, że Kant indywidualne predyspozycje poznawcze czyni źródłem budowania wiedzy, jego teoria nie mogłaby się oprzeć zarzutowi o dopuszczanie relatywizmu i próbę uzasadniania prawa do tworzenia dowolnych prawd. Taki zarzut jest jednak nietrafny.

Istotnie, jego zdaniem, cała wiedza empiryczna jest wiedzą dowolną, arbitralną, zatem fałszywą (dlaczego dokonujemy pomiaru z dokładnością do pięciu miejsc po przecinku, a nie trzydziestu pięciu? Czyli — żaden pomiar nie jest dokładny i nie dostarcza wiedzy prawdziwej, zgodnej z faktami). A mimo to — w pewnych granicach ludzie mogą, lub inaczej mówiąc — muszą być zgodni, niezależnie od własnych punktów widzenia. Zgodność ta nie płynie jednak z przyjęcia określonej metody czy stosowania jednolitych narzędzi; rodzi się ona przed wszelkim doświadczeniem, jest efektem wrodzonych, uniwersalnych, tj. gatunkowych, wspólnych wszystkim ludziom — struktur świadomości.

Oto zamierzamy obserwować kolorystykę jakiegoś wydarzenia w przyrodzie lub zarejestrować jego efekty akustyczne. Ale już przed doświadczeniem wiemy, że nasze oko rejestruje tylko niektóre długości fal świetlnych, zaś ucho — tylko niektóre wysokości tonów; w ten to sposób zmysły, w granicach dostępnych człowiekowi, „konstruują” fakty i tych granic nie jesteśmy w stanie przekroczyć. Ale świadomość ludzka funkcjonuje podobnie: jest regulowana stałymi, uniwersalnymi i powszechnymi kategoriami, wspólnymi dla całego gatunku ludzkiego. Kategorie te są znane — przed wszelkim doświadczeniem, są powszechne i konieczne, zatem nie są wynikiem doświadczenia, ale odwrotnie: każde doświadczenie jest ich wynikiem, bo przecież nie otrzymujemy od zmysłów i umysłu wiadomości chaotycznych, a są one uporządkowane wedle określonych reguł. Oto zamierzam dokonać pomiaru długości dowolnego przedmiotu. Muszę jednak wcześniej wiedzieć, że ów przedmiot jest faktem przestrzennym, zaś przestrzeń mierzy się w taki lub innych sposób. Ta informacja, że każdy przedmiot — skoro istnieje — zajmuje jakąś przestrzeń nie jest efektem doświadczenia, bo wiem o tym bez wykonania jakichkolwiek manipulacji na faktach: tę informację znam dlatego, że tak jest skonstruowana moja świadomość, która mi mówi, że rzeczy są przestrzenne, a zdarzenia muszą po sobie następować, tj. zachodzą w czasie. Stąd wniosek, że przestrzeń i czas nie są cechami obiektywnej rzeczywistości, a formami

mojego intelektu: są to aprioryczne, przeddoświadczalne formy ludzkiego oglądu zmysłowego.

Kant powiedział: z każdego doświadczenia wynosimy tyle wiedzy, ile w nie wkładamy. Możemy dopowiedzieć: tyle wiedzy pewnej. Ponieważ przed pomiarem owego przedmiotu wiedzieliśmy, że jest on przestrzenny, i tyle samo wiemy po doświadczeniu — na ten temat. Natomiast wynik uzyskany z pomiaru — jest niepewny i arbitralny, daleki od precyzji, choćbyśmy sięgnęli po najbardziej wyrafinowane narzędzia.

Informacje, jakie uzyskujemy na mocy uniwersalnej struktury intelektu, składają się na wiedzę przeddoświadczalną, wykraczającą (transcendującą) poza doświadczenie: jest to wiedza transcendentálna. To jej naturę, a nie naturę rzeczy, winniśmy poznać.

IV. TRZY ETAPY POZNANIA

A. Estetyka transcendentálna. Rzeczy (obiekty) swoim istnieniem sprawiają, że władze poznawcze konstruują w ludzkim umyśle ich obraz; wszelako rola rzeczy jest bierna, bo rola czynna — w procesie kreacji świata poznawanego — należy do zmysłów i rozumu. Nasze zmysły odbierają proste wrażenia i na skutek ich (tj. zmysłów) biologicznej konstrukcji doznajemy uczucia smaku, zapachu, dotyku itp. (co nie świadczy o tym, że są to obiektywne cechy rzeczy; wszak można „czuć” smak pieczonej gęsi — przy pomocy wyobraźni, itp. bez obecności tegoż przedmiotu). Zmysły jednak wytwarzają i dostarczają materiał poznawczy różny — w odniesieniu do poszczególnych jednostek.

Nie są to jednak wrażenia (obrazy) chaotyczne: wizerunek świata jest uporządkowany (moglibyśmy przecież założyć, że znajdujemy się w stanie ciągłego zachwiania sprawności zmysłowej i świat, mimo swojej „statyczności” — nieustannie by wirował; ale tak właśnie nie jest). Skoro takiego wirowania nie odczuwamy, jest to oznaką, że nasze zmysły konstruują obrazy wedle określonych prawideł. Takimi regulatorami wrażeń zmysłowych są wrodzone, przeddoświadczalne, powszechne i konieczne dla całego gatunku ludzkiego, aprioryczne formy zmysłowości, którymi dla Kanta były *przestrzeń* i *czas*.

Już na etapie postrzegania zmysłowego możemy tworzyć sądy poznawcze. Oto wchodzę do jakiegoś pomieszczenia i stwierdzam, że odczuwam ciepło. Jest to spostrzeżenie subiektywne i zrelatywizowane do stanu mojego ciała, ubioru, itp. (ktoś inny może w tych samych okolicznościach odczuwać chłód). Tym niemniej to właśnie spostrzeżenie „jest ciepło”, dotyczy także takich treści poznawczych, na które muszą się zgo-

dzić wszyscy: że oto znalazłem się w jakimś (przestrzennym) pomieszczeniu, w którym zachodzi (w czasie) jakiś stan rzeczy. Te właśnie aprioryczne fomy poznania zmysłowego sprawiają, że rozpoznają stałe i ruchome fragmenty owego pomieszczenia, bezbłędnie wskazują „górze” i „dół”, „przód” i „tył”, itp. Dla poznawczych uniwersalnych właściwości zmysłów Kant zarezerwował nazwę „estetyka” (wrażliwość na piękno nazwał „władzą sądzenia”).

B. Analityka transcendentálna. Zmysły dostarczają mnogości spostrzeżeń, o których możemy tworzyć proste sądy opisowe dotyczące naszych doznań o faktach. Postrzegając np. jakiś mebel, mogę powiedzieć, że — wedle stanu moich zmysłów — jest on wysoki, został wyprodukowany z twardego materiału, jego blat ma kształt prostokątny, zaś jego powierzchnia jest matowa, itp. Taka wiedza ma dosyć wąski zakres; po to, aby dostrzec różnicę między tym właśnie meblem a innymi przedmiotami tego typu, by odpowiedzieć na pytania: jakie jest jego przeznaczenie, okres użytkowania, kto go wyprodukował a kto będzie zeń korzystał, itp. — wiedza typu zmysłowego nie wystarcza.

Aby sądy uzyskane drogą poznania zmysłowego mogły zostać ujęte w koherentną, niesprzeczną całość wyjaśniająco-interpretującą, potrzebne są dodatkowe informacje „wyższego rzędu”: dostarcza ich rozsądek i Kant nazwał je „zasadami immanentnymi”, jednoczącymi dane doświadczenia w logiczną całość, co jest potwierdzeniem uniwersalnej logiczności (jedności) ludzkiego umysłu. Dzięki niej świat postrzegamy jako całość uporządkowaną, a nie jako chaos doznań i informacji.

Zasady immanentne umysłu, na etapie rozsądkowego budowania wiedzy, ujawniają się w apriorycznych (przeddoświadczalnych) kategoriach. Są to takie pojęcia, w które wyposażony jest każdy indywidualny umysł ludzki, niezależnie od (dowolnej) wiedzy nabytej. Owymi pojęciami jednoczącymi dane doświadczenia, są kategorie czterech rodzajów:

1. Ilości (jedność, mnogość, wszystkość).
2. Jakości (realność, zaprzeczenie, ograniczenie).
3. Stosunku (substancja, przyczyna, wspólność).
4. Modalności (możliwość, istnienie, konieczność).

Pośród owych dwunastu apriorycznych kategorii rozsądku szczególną, syntetyzującą rolę w budowaniu wiedzy ludzkiej odgrywa kategoria przyczynowości. Wyraża ona klasyczny okres warunkowy: „jeżeli x, to y”. Inaczej mówiąc, kategoria ta zawiera w sobie zasadę determinizmu, wedle którego każda przyczyna pociąga za sobą jakiś skutek, zaś każdy stan rzeczy jest następstwem określonej przyczyny (przyczyn). Dlatego nasz umysł nie akceptuje takiego oto zdania, że coś może zaistnieć bez jakichkolwiek uwarunkowań. Aby to właśnie wiedzieć, nie jest potrzeb-

ne doświadczenie, wystarczy namysł, wgląd w zasady czystego myślenia. To one właśnie czynią możliwym dokonanie jakiegokolwiek doświadczonego kroku poznawczego.

Skoro tak jest zbudowany mój umysł, to z prostego zdania typu zmysłowego „jest mi ciepło”, oraz na mocy myślenia rozsądkowego wnoszę, że musi być przyczyna tego stanu rzeczy; będę więc jej poszukiwał, co umożliwi mi zbudowanie sądu opisowego, wzbogaconego o dodatkową informację. Oto teraz powiadam: jest mi ciepło, ponieważ jestem dobrze ubrany (lub: rozpałilem w piecu, świeci słońce, płonie ognisko, itp.). Rozsądek jest tym narzędziem poznawczym, które umożliwia uzyskanie rzetelnej wiedzy o świecie, wiedzy racjonalnej, naukowej. To dzięki niemu człowieka cechuje naturalna dociekliwość i chęć poznania tego, co nieznanne. Wiedza budowana na tym etapie ma charakter konkretny, doświadczalny; nie należy jednak zapominać, że jest ona osadzona na podstawach transcendentálnych (przeddoświadczalnych). Dla każdego stanu rzeczy — rozsądek poszukuje konkretnych uwarunkowań i powiązań z innymi faktami.

C. Dialektyka transcendentálna. Umysł ludzki wybiega jednak poza konkretne uwarunkowania i poza treści poznawcze dotyczące doświadczenia empirycznego. Oto wiem, że jest mi ciepło; wiem także, że jest mi ciepło, ponieważ rozpałilem w piecu, itp. Ale — czy ciepło, które emanuje z pieca oraz ciepło mojego oddechu — jest tym samym ciepłem, skoro jednakowo topi płatki śniegu? Tak oto umysł pomija konkretne przyczyny i pyta o ogólną naturę zjawisk jednorodnych; pyta więc o to, czego w żadnym doświadczeniu zbadać się nie da; jedynie doświadczenie czystego rozumu tworzy na ten temat własne konstrukcje. Rozum odrywając się od tego, co fizyczne, tworzy swoją własną wiedzę jaką jest metafizyka. Tak — między innymi — powstają prawa naukowe, które nie opisują sposobów zachowania się rzeczy, a opisują zasady ludzkiego myślenia: wszak nigdzie w świecie materialnym żadne ciało nie spada swobodnie, nigdzie też nie ma okręgu, punktu czy ruchu jednostajnie przyspieszonego, itp. Prawa naukowe są idealizacjami wytworzonymi przez umysł ludzki i odzwierciedlającymi jego wewnętrzną strukturę.

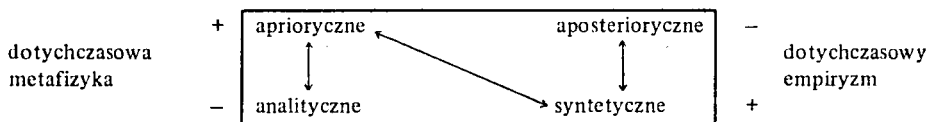
Metafizyka nie jest świadectwem ułomności ludzkiego umysłu, jest bowiem efektem jego naturalnej skłonności idealizacji. Rozum także — tworząc takie konstrukcje wybiegające poza świat rzeczy — kieruje się pewnymi, właściwymi dla siebie, zasadami, które Kant nazwał apriorycznymi ideami regulatywnymi rozumu. Są nimi:

1. Idea jedności podmiotu jako idea duszy, świadomości i tożsamości jednostki.

2. Idea jedności przedmiotu która mówi, że nie możemy myśleć tak oto, że określony przedmiot jest czymś innym, a nie samym sobą.

3. Idea jedności wszystkich przedmiotów, która poucza, że wszystkie przedmioty, zarówno znane z doświadczenia jak i nieznanne, składają się na całość istnienia, na uniwersalną jedność świata.

V. PODZIAŁ SĄDÓW



Kant wyróżniał sądy:

1. Aprioryczne — przyjmowane bez dowodzenia, ważne na mocy czystego, logicznego myślenia (zdanie, że wszystkie ciała są przestrzenne, ważne jest samo przez się, bez doświadczenia).

2. Aposteriorioryczne — przyjmowane na mocy doświadczenia (np. szymba jest mokra, itp.).

3. Analityczne — w których opis definitywnego pojęcia nie wykracza informacyjnie poza sens owego pojęcia. Jeżeli rozumiemy pojęcie „stół”, to zdanie „stół jest meblem” nie przynosi żadnej nowej informacji.

4. Syntetyczne — w których część wyjaśniająca dostarcza nowej informacji, logicznie nie wynikającej z sensu opisywanego pojęcia. Tak oto w zdaniu „jabłko waży 15 dag” znajdujemy informację, której nie sposób wywieść z samego pojęcia „jabłko”.

Powyższe sądy można połączyć w pary, wykluczające kombinacje prowadzące do sprzeczności: nie ma sądów aprioryczno-aposteriorycznych, analityczno-syntetycznych, oraz analityczno-aposteriorycznych. Toteż pozostają następujące kombinacje sądów:

1. Sądy aprioryczno-analityczne. Składają się one na dotychczasową metafizykę, której zaletą była logiczna ścisłość, ale o jej wadach decydowało to, że pojęcia te były analityczne: nie wykraczały poza już posiadaną wiedzę zawartą w pojęciach. Metafizyka nie mogła wzbogacić wiedzy o świecie, skoro programowo się do tegoż świata nie odnosiła.

2. Sądy aposterioryczno-syntetyczne. Składają się one na dotychczasową wiedzę empiryczną. Jej zaletą była możliwość formułowania nowych informacji o świecie, ale wadą — ich arbitralność, dowolność i brak precyzji.

Skoro metafizyka i empiryzm były obarczone wadami, należało szukać innych możliwości budowania wiedzy pewnej.

3. Sądy syntetyczno-aprioryczne. Są one formułowane na mocy czystego myślenia i charakteryzują się pewnością logiczną, jednocześnie rozszerzając zakres naszej wiedzy o nowe informacje. Wyjaśnia to znany przykład: nie trzeba odwoływać się do faktów by stwierdzić, że zdanie „ $7+5 = 12$ ” jest prawdziwe. Ale jest to sąd nie tylko aprioryczny, ale także syntetyczny: pojęcie „12” nie wynika logicznie ani z pojęcia „7”, ani z pojęcia „5”, jak i z pojęcia sumy ich obu; czyli — jest to nowa informacja, której nie znaliśmy wcześniej.

Przeto sądy *syntetyczne a priori* stanowią podstawę ludzkiej wiedzy naukowej, na którą składają się twierdzenia czystej matematyki oraz czystego przyrodoznawstwa. Czysta matematyka jest nauką powszechną, na której sądy wszyscy ludzie rozumni muszą wyrazić zgodę: jej przedmiotem jest przestrzeń i czas, subiektywne formy ludzkiego, zmysłowego oglądu świata. Natomiast przedmiotem czystego przyrodoznawstwa są kategorie rozsądku, takie jak substancja, przyczynowość i wzajemne działanie. Nie opisują one świata przyrodniczego, ale aprioryczny (powszechny) sposób myślenia o tym świecie.

VI. OCENA

Kant usiłował dowieść, że nawet najbardziej precyzyjne i bezstronne postępowanie badawcze jest zawsze tylko określoną wersją ludzkiej wiedzy o świecie. Toteż tak zwane prawa naukowe nie opisują faktów, a jedynie sposoby budowania teorii na ich temat.

Implikacją takiego stanowiska jest teza o agnostycyzmie poznawczym, mówiąca o bezsilności człowieka w jego próbach dotarcia do tajemnicy (wszelkiego) istnienia, jako że człowiek nigdy nie wykroczy poza krąg własnych możliwości psycho-fizycznych i intelektualnych. Nigdy więc nie dowiemy się, jak świat wygląda z poza ludzkiego punktu widzenia, ani też jak on wygląda sam dla siebie. A skoro tak właśnie jest, to nie możemy jednoznacznie stwierdzić, że w świecie faktów jest tak, lub jest inaczej. Inaczej mówiąc, nie możemy orzekać, że jakieś byty nie istnieją, skoro każde istnienie jest niepoznawalne.

W taki to sposób teoria Kanta, wbrew niektórym zamierzeniom swego twórcy, utorowała drogę nowożytnym filozofiom spekulatywnym, relatywizmom i subiektywizmom filozoficznym, a nawet myśleniu mistycznemu. Skoro fakty są niepoznawalne, to świadomość jako fakt — jest nam znana jedynie ze sposobów jej przejawiania się, z jej funkcji jaką jest myślenie; nie jest jednak znana jej istota. Następcy Kanta uznali więc, że świadomość jest najbardziej tajemniczą (zatem i wolną) stroną oso-

owości ludzkiej, toteż człowiek sam dla siebie, jak i dla innych — jest nieprzeniknioną tajemnicą, bytem wolnym od działania czynników zewnętrznych, tak przyrodniczych jak i społecznych.

Kant zapoczątkował nurt aktywistyczny w filozofii nowożytnej, wyrażający się w przekonaniu, że człowiek sam kształtuje oblicze swojego świata; jest to jego niezaprzeczalny wkład w rozwój myśli ludzkiej. Jednak takie „uczłowieczenie” przedmiotowości ograniczyło się do sfery czystej świadomości, nie sięgając do tego wszystkiego, co człowiek znajduje wokół siebie i co przetwarza wysiłkiem indywidualnym jak i całych pokoleń. Człowiek, istotnie, widzi świat poprzez pryzmat własnych kategorii, jednak rodzą się one w procesie zbiorowego doświadczenia ludzi, które z kolei — jest uzależnione od obiektywnego sposobu istnienia faktów.

Ważniejsze prace Immanuela Kanta:

1. *Krytyka czystego rozumu*. Warszawa 1957.
2. *Krytyka praktycznego rozumu*. Warszawa 1984.
3. *Krytyka władzy sądzenia*. Warszawa 1986.
4. *Prolegomena do wszelkiej przyszłej metafizyki, która będzie mogła wystąpić jako nauka*. Warszawa 1960.
5. *Uzasadnienie metafizyki moralności*. Warszawa 1984.

Ważniejsze opracowania:

1. Wł. Tatarkiewicz: *Historia filozofii*. T. 2., każde wydanie.
2. St. Brzozowski: *Kant. W stulecie śmierci*. W: *Kultura i życie*. Warszawa 1973.
3. K. Michalski: *Próba interpretacji Kanta*. „Teksty” 1976, nr 3.

JAN WOLEŃSKI

STANISŁAW LEŚNIEWSKI I JEGO ROLA W HISTORII LOGIKI

I. ŻYCIE I TWÓRCZOŚĆ

Twórczość Leśniewskiego można rozpatrywać z różnych punktów widzenia. Można ją dzielić na „wczesną” i „późniejszą”; punktem zwrotnym są w tym przypadku *Podstawy ogólnej teorii mnogości* wydane w 1916 roku. Sam Leśniewski odnosił się bardzo krytycznie do swych prac z lat 1911—1915. Pisał: *żyjąc umysłowo poza sferą cennych zdobyczy osiągniętych w nauce przez przedstawicieli logiki matematycznej, a ulegając licznym zgubnym nałogom, płynącym z kultury jednostronnie filozoficzno-gramatycznej, zmagalem się w pracach wymienionych (tj. w pracach z lat 1911—1915 — J. W.) bezradnie z szeregiem zagadnień, przerastających moje ówczesne siły, odkrywające przy sposobności odkryte już Ameryki. Wspominam o tych pracach, pragnąc zaznaczyć, iż bardzo się martwię, iż zostały w ogóle wydane, uroczyście się wyrzec niniejszym tych prac, i stwierdzić bankructwo filozoficzno-gramatycznych poczynañ pierwszego okresu swej działalności*¹. Ta surowa autoocena sprawiła, że wczesna twórczość Leśniewskiego nie cieszy się specjalnie dużym zainteresowaniem². W niniejszym szkicu zamierzam jej poświęcić relatywnie więcej miejsca, aniżeli jest to w zwyczaju w typowych pracach o Leśniewskim. Sądzę bowiem, że niejednen późniejszy pogląd Leśniewskiego jest zakorzeniony w jego wcześniejszych pracach, a nadto, że owe wcześniejsze prace odegrały ważną rolę w rozwoju logiki i filozofii w Polsce.

Nie ma jednak najmniejszej wątpliwości, że lata 1916—1939 stanowią zasadniczy okres jego twórczości, a prace z tego okresu przyniosły mu międzynarodową sławę. Późny dorobek Leśniewskiego można i na-

¹ S. Leśniewski: *O podstawach matematyki*. „Przegląd Filozoficzny” 1927, nr 30, s. 170.

² Znanie mi są jedynie dwie prace omawiające wczesną twórczość Leśniewskiego w sposób szerszy. Są to: A. Słomska: *Leśniewski o istocie prawdy i jej roli w nauce*. „Studia Filozoficzne” 1978, nr 3 oraz Idem: *Znaczenie wczesnych prac Leśniewskiego dla rozwoju logiki*. Częstochowa 1979.

wet trzeba rozważać z dwóch punktów widzenia. Leśniewski był twórcą systemu podstaw matematyki i system ten stanowi temat sam dla siebie; w istocie rzeczy Leśniewski jest postrzegany przede wszystkim jako twórca kilku oryginalnych systemów logicznych, a przedmiotem specjalnego zainteresowania są zarówno te systemy w ich oryginalnym sformułowaniu oraz możliwości ich rozwinięcia. Badania te konstytuują coś, co można nazwać „nurtem Leśniewskiego” w logice współczesnej. Ale nadto Leśniewski działał w określonym środowisku naukowym. Był współtwórcą warszawskiej szkoły logicznej, która odegrała olbrzymią rolę w rozwoju logiki światowej. „Nurt Leśniewskiego” pojawił się już oczywiście w warszawskiej szkole logicznej, ale rola Leśniewskiego znacznie wykraczała poza kreację własnego rozdziału w logice. Był także twórcą ważnych idei o bardziej uniwersalnym charakterze. Od razu trzeba w tym kontekście zauważyć, że oszacowanie tej bardziej uniwersalnej roli Leśniewskiego nie jest łatwe. Musimy w tym przypadku zawierzyć wzmiankom w pracach innych autorów oraz przetrwałej tradycji ustnej, gdyż prace swe Leśniewski poświęcił niemal wyłącznie problemom wyłaniającym się w związku z „nurtem Leśniewskiego”. Powyższe uwagi nie powinny sugerować, że systemy Leśniewskiego są jakąś „inną” logiką. Jest to logika matematyczna w takim samym sensie jak ta, która jest uważana za standardową. Tak więc Leśniewski wpłynął na historię logiki podwójnie: jako twórca „nurtu Leśniewskiego” oraz jako logik, który współkształtował organizacyjnie i naukowo jedno z najważniejszych centrów w historii logiki.

Biografia Leśniewskiego i ta osobista (pewne szczegóły zostaną podane w *Dodatku*) i ta naukowa zawiera szereg białych plam. Studiował na pewno w Monachium, ale pewne źródła wspominają także o Zürichu, Heidelbergu i Lipsku. W Monachium słuchał wykładów C o r n e l i u s a i nawet był pod wpływem. W 1910 roku pojawił się we Lwowie, aby przygotować rozprawę doktorską pod kierunkiem Twardowskiego. W owym czasie całkowicie wyzwolił się spod wpływu C o r n e l i u s a, natomiast był zafascynowany filozofią brentanistów, a przede wszystkim dziełami Antona Marty. Chciał przełożyć na język polski jego *Untersuchungen zur Grundlegung der allgemeinen Grammatik und Sprachphilosophie* (Halle 1908 r.); wedle zachowanej anegdoty zaniechał przekładu, gdyż nie mógł znaleźć właściwego odpowiednika polskiego dla słowa „zur”. Nic nie wiadomo o powodach zainteresowania się Leśniewskiego brentanizmem i filozofią języka oraz jego decyzji udania się do Lwowa. W Monachium w latach studiów Leśniewskiego działali Alois P f a n d e r oraz Adolf R e i n a c h, dwaj fenomenolodzy, którzy prowadzili seminaria na temat filozofii języka. Być może, iż Leśniewski na nie uczęszczał. Tam mógł zapoznać się z dziełem

Marty'ego, a także poglądami Husserla, które odegrały znaczną rolę w formowaniu się zainteresowań Leśniewskiego. Prawdopodobnie w tym samym czasie Leśniewski czytał prace Leona Pełczyńskiego, którego cytuje kilkakrotnie w swych wczesnych artykułach. Innym ważnym autorem kształtującym poglądy Leśniewskiego był J. S. Mill. We Lwowie Leśniewski uzupełnia swe wykształcenie matematyczne m. in. pod kierunkiem Wacława Sierpińskiego. Duże wrażenie na Leśniewskim wywarła książka Jana Łukasiewicza, *O zasadzie sprzeczności u Arystotelesa* (Kraków 1910 r.). Wspominał to tak: *W roku 1911 wpadła mi w ręce książka p. Łukasiewicza o zasadzie sprzeczności u Arystotelesa. Z książki tej, która wywarła w swoim czasie znaczny wpływ na rozwój intelektualny szeregu polskich filozofów i filozofujących uczonych mojego pokolenia, a dla mnie osobiście stanowiła rewelację pod niejednym względem, dowiedziałem się po raz pierwszy o istnieniu na świecie logiki symbolicznej p. Bertranda Russela oraz jego antynomii, dotyczącej klasy klas nie będących własnymi elementami*³. Odtąd Leśniewski wielokrotnie wracał do problemu antynomii; można powiedzieć, że „walka z antynomiami” stanowiła jeden z motorów jego twórczości logicznej.

Praca doktorska Leśniewskiego dotyczyła zdań egzystencjalnych, a stopień doktora uzyskał on w 1912 roku. W latach 1912—1915 Leśniewski publikuje kilka artykułów oraz wygłasza szereg odczytów w Instytucie Psychologicznym w Warszawie. W tym czasie krystalizują się jego zainteresowania logiczne oraz wyraźne tendencje nominalistyczne. Utrzymuje bliskie kontakty z Tadeuszem Kotarbińskim, a w trakcie wspólnych dyskusji nad filozofią języka obaj dochodzą do wniosku, że skrajny nominalizm jest poglądem właściwym

Lata 1915—1918 spędza Leśniewski w Moskwie. Jest tam wówczas także Sierpiński. Powstaje tam praca o teorii mnogości, którą Leśniewski ogłasza w Moskwie w 1916 roku. Wiadomo, że uczestniczy w spotkaniach Moskiewskiego Towarzystwa Matematycznego, a nawet wygłasza odczyt o podstawach teorii mnogości na jednym z nich. Już wówczas Leśniewski operował tzw. kolektywnym pojęciem zbioru, a więc innym, aniżeli używane w standardowej teorii mnogości. Należy jednak wspomnieć, że prawdopodobnie w tym czasie Leśniewski znalazł jeden z równoważników głośnego aksjomatu wyboru.

Leśniewski wrócił do Polski na przełomie maja i czerwca 1918 roku i zaraz wygłosił w Instytucie Filozoficznym w Warszawie odczyt o antynomiach. W 1919 roku otrzymał katedrę filozofii matematyki w

³ S. Leśniewski: op. cit., s. 169.

Uniwersytecie Warszawskim, którą piastował do śmierci w 1939 roku. Objęcie katedry w Warszawie ostatecznie zamyka wczesny okres twórczości Leśniewskiego.

Zaczyna on pracować nad swym systemem podstaw matematyki, a także, pod wpływem Leona Chwistka, używać języka symbolicznego; wspomniane wyżej *Podstawy ogólnej teorii mnogości* są napisane w sposób nieformalny. Własne badania Leśniewskiego — jak już wspominałem wyżej — stanowiły odrębny nurt dociekań logicznych w szkole warszawskiej. Ale mimo to Leśniewski znalazł szereg współpracowników. Pierwszym z nich by Alfred Tarski, uczeń i jedyny doktorant Leśniewskiego; w związku z tym Leśniewski zwykł mawiać, że ma sto procent wybitnych doktorów. W pracach Leśniewskiego można znaleźć wzmianki o tym, że nad rozbudową jego systemów pracowali także Kazimierz Kuratowski, Adolf Lindenbaum oraz Mordechaj Wajsberg. W latach dwudziestych nad systemami Leśniewskiego pracował także Zygmunt Kruszewski, a w latach trzydziestych bliskim współpracownikiem Leśniewskiego stał się Bolesław Sobociński. Także w latach trzydziestych ideami Leśniewskiego zainteresowali się Jerzy Śłupecki, Czesław Lejewski i Henryk Hiż; wszyscy trzej ogłosili cały szereg prac w „nurcie Leśniewskiego” już po II wojnie światowej.

Leśniewski, jak się zdaje, nie zabiegał specjalnie o uczniów. Jego wykłady były trudne i mało popularne. Przykładał Wyjątkową wagę do precyzyjnej symboliki. Potrafił przez cały semestr wykładać na temat wstępnych wyjaśnień terminologicznych; niektórzy studenci notowali te wykłady na papierze milimetrowym. Gdy na swym seminarium rozpoczął analizę *Principia Mathematica* Russella i Whiteheada, to przez cały rok akademicki zdążono ponoć uporać się aż z jedną stronicą tego sławnego dzieła. Nadto jego poglądy społeczno-polityczne (por. *Dodatek* do niniejszego szkicu) także nie przysparzały mu popularności. Mimo to jednak jego bezpośrednie oddziaływanie było mimo wszystko znaczne, nawet w ramach „nurtu Leśniewskiego”; było oczywiście znaczniejsze, gdyż — jak wspominałem — Leśniewski oddziaływał także na standardowe badanie w warszawskiej szkole logicznej. I aby zakończyć ten wątek wspomnę jeszcze, że logiczne idee Leśniewskiego stały się jednym z głównych źródeł reizmu Kotarbińskiego, rachunku syntaktycznego opracowanego w latach trzydziestych przez Kazimierza Ajdukiewicza; także Ajdukiewicz korzystał z idei Leśniewskiego w swych rozważaniach (już po II wojnie światowej) nad pojęciem „istnienie”. Tak więc Leśniewski wpłynął nie tylko na rozwój logiki, ale także i filozofii.

II. WCZESNA TWÓRCZOŚĆ (1910—1918)

Swe wczesne prace sam Leśniewski określał później jako „filozoficzno-gramatyczne” i przeciwstawiał je pracom „logicznym”. Wspominałem już wyżej, że (po 1920 r.) nie cenił tych pierwszych zbyt wysoko, a nawet odmawiał im jakiejkolwiek wartości. Była to typowa reakcja logika zafascynowanego precyzją języków symbolicznych i logiki matematycznej, przy której precyzja i możliwości owej „filozofii gramatycznej” czy też „gramatyki filozoficznej” rzeczywiście nie przedstawiają się imponująco. Bywa też, że surowa autoocena Leśniewskiego jest interpretowana jako zerwanie i to całkowite z filozofią na rzecz logiki. Jest to interpretacja chyba błędna. Faktem jest że Leśniewski, podobnie jak i Łukasiewicz po 1920 roku, wygłaszał ostre uwagi na temat filozofii i jej beznadziejności; Kotarbiński wspomina np., że o Wilhelmie Wundcie mawiał krótko „cham”. Ale z drugiej strony Leśniewski reprezentował wyraźnie filozoficzną postawę wobec logiki; będzie jeszcze o tym mowa. Wiadomo także, że w latach trzydziestych interesował się filozofią czasu, a dokładniej mówiąc logiką temporalną. Jest też tajemnicza kwestia bibliograficzna. Biuletyn wydawniczy „Nowa Książka” (1938, t. V, z. 5, s. 30) zawiera informację o następującej pozycji: Leśniewski S.: *Filozofia i logika*. Warszawa, Wydawnictwo Koła Matematyczno-Fizycznego Studentów Uniwersytetu J. Piłsudskiego, Drukarnia Zrzeszenia Litografów, 1937, s. 16, 8°. Nikt nigdy tej pracy nie widział. Ale — z drugiej strony — szczegółowość informacji w „Nowej Książce” jest zadziwiająca (podanie formatu!) i trudno przypuszczać, że jest to informacja całkowicie fikcyjna. Zapewne praca ta nie ukazała się nigdy, gdyż wówczas zachowałaby się, a przynajmniej byłaby pamiętana. Ale niewykluczone, że miała się ukazać i była przez Leśniewskiego wycofana, a takie rzeczy mu się zdarzały. Mógł to być np. odczyt dla jakiegoś grona studentów. Wspominam o tej kwestii (zakomunikowanej mi przez J. N. Sołonina z Leningradu) z dwóch powodów. Po pierwsze, może ktoś z czytelników wie coś na temat domniemanej rozprawy Leśniewskiego. A po drugie, jest to jakaś poszlaka, że Leśniewski jednak nie porzucił całkowicie zainteresowań filozoficznych.

Wczesne prace Leśniewskiego dotyczyły następujących zagadnień: zdania egzystencjalne, a zwłaszcza negatywne zdania egzystencjonalne, zasada sprzeczności, zasada wyłączonego ośrodka oraz problem prawdy⁴; pomijam kwestię antynomii Russella, gdyż jest to temat

⁴ Treść pracy doktorskiej Leśniewskiego jest przedstawiona w jego artykule *Przyczynek do analizy zdań egzystencjalnych* („Przegląd Filozoficzny” 1911, nr 14).

należący do podstaw matematyki. Analiza zdań egzystencjalnych dokonana przez Leśniewskiego jest nawet ciekawa, ale odwołuje się do dość arbitralnie przyjętych założeń. Z nich wypływa spektakularna teza, że wszystkie negatywne zdania egzystencjonalne są wewnętrznie sprzeczne i przez to fałszywe. Jak się zdaje poglądy wyrażone w pracy doktorskiej nie były przez Leśniewskiego aprobowane nawet w jego dalszych pracach z wcześniejszego okresu ⁵. Tym niemniej, Leśniewski w swej pierwszej pracy zainteresował się problemem, który później był dla niego jednym z centralnych: analizą zdania podmiotowo-orzecznikowego, tj. zdania o strukturze „a jest b”.

Łukasiewicz we wspomnianej wyżej książce o Arystoteleś i e przeanalizował sens zasady sprzeczności oraz kwestię jej dowodu. Dowód taki został przez Łukasiewicza podany. Opierał się on na definicji przedmiotu. Jednakże Łukasiewicz uważał ten dowód za zbyt formalny, przeto niewystarczający. W końcu uznał, że główne argumenty za zasadą sprzeczności mają charakter praktyczno-etyczny, a ona sama nie jest żadnym podstawowym prawem logiki. Rozważania Leśniewskiego na temat zasady sprzeczności stanowią niejako odpowiedź na książkę Łukasiewicza⁶. Leśniewski podaje dowód zasady sprzeczności, jest to dowód ontologiczny. Sam dowód jest niezbyt interesujący, gdyż łatwo wykazać, że zawiera on błędne koło. Ale w pracy tej pojawia się kilka poglądów ważnych dla dalszego rozwoju filozoficznego Leśniewskiego. Są to poglądy następujące:

- a) krytyka konwencjonalizmu;
- b) uznanie nauki za dobrze zbudowany język;
- c) odwołanie się do „intuicyjnej oczywistości” w dowodzeniu;
- d) uznanie, że w zdaniu o strukturze „a jest B” na miejscu zmiennej B może znajdować się imię własne.

Ten ostatni pogląd stanowi niejako zapowiedź analizy tzw. zdań jednostkowych przez Leśniewskiego. W 1912 roku pogląd (d) jest jeszcze wkomponowany w semantykę opartą na konotacyjnej teorii M i 1 - 1 a, ale dopuszczenie imion własnych jako orzeczników jest doniosłym krokiem w rozwoju Leśniewskiego.

Kolejna praca Leśniewskiego dotyczy zasady wyłączonego środka; to także była kwestia postawiona przez Łukasiewicza. Leśniewski krytykuje tę zasadę, a jednym z kontrprzykładów są zdania

⁵ S. Leśniewski: *Próba dowodu ontologicznej zasady sprzeczności*. „Przegląd Filozoficzny” 1912, nr 15.

⁶ Idem: *Krytyka logicznej zasady wyłączonego środka*. „Przegląd Filozoficzny” 1913, nr 16. Tytuł zawiera, jak widać błąd: „środku” zamiast „środka”. Leśniewski, który był niezwykle pedantem, żądał, by praca była cytowana z tym właśnie błędem.

mające w podmiocie nazwy puste. To, że takie zdania są zawsze fałszywe weszło na stałe do semantyki Leśniewskiego. Trzy omawiane prace (i wszystkie dalsze) oparte są na zdecydowanie nominalistycznym pojmowaniu języka. Leśniewski mówi konsekwentnie o zdaniach, a nie o sądach.

Najważniejszą, jak sądzę, z wczesnych prac Leśniewskiego jest jego rozprawa o prawdzie⁷. Jest to polemika z Kotarbińskim, a dokładniej mówiąc z poglądem Kotarbińskiego, że nie każda prawda jest odwieczna⁸. Kotarbiński uważał, że skoro nie każda prawda jest odwieczna, to istnieją zdania „trzecie”, tj. takie, które nie są ani prawdziwe ani fałszywe. Wymaga to rewizji prawa wyłączonego środka. Tym samym Kotarbiński stanął na stanowisku indeterminizmu logicznego, który to pogląd stał się później filozoficzną podbudową dla logiki wielowartościowej Łukasiewicza; Łukasiewicz przyznał później, że lektura pracy Kotarbińskiego wpłynęła na kształtowanie się idei logiki wielowartościowej⁸. Kotarbiński korzystał w swych rozważaniach z definicji prawdy zarysowanej przez Twardowskiego w jego wpływowej krytyce relatywizmu w epistemologii i aksjologii, a była to prawda pojmowana absolutystycznie. Obaj Kotarbiński i Leśniewski zgadzali się, że każda prawda jest wieczna (to, co obecnie jest prawdą, będzie prawdą na zawsze), a Leśniewski argumentował, że wszelka prawda jest także i odwieczna (to co obecnie jest prawdą, było prawdą zawsze). Kotarbiński uważał, że gdyby każda prawda była odwieczna, to wówczas nic nowego nie mogłoby zaistnieć, a to z kolei przesądzałoby bezprzedmiotowość mówienia, że człowiek może coś stworzyć własnym działaniem. Leśniewski oferuje dowód, że każda prawda jest odwieczna. Dowód zaczyna się od wyjaśniania, że zdanie A jest odwiecznie prawdziwe, o ile byłoby prawdziwe w dowolnym momencie *t*, przy założeniu, że A jest prawdziwe obecnie. Załóżmy, że jakieś zdanie, powiedzmy A, nie jest prawdziwe odwiecznie. Znaczy to, że A jest prawdziwe teraz ale był taki moment *t*, w którym zdanie to nie było prawdziwe. Z tego wynika (prawo wyłączonego środka), że nie-A jest prawdziwe w *t*, a dalej (prawo sprzeczności), że nie-A jest fałszywe obecnie, gdyż A na mocy założenia jest obecnie prawdziwe. Ostatni krok polega na uzyskaniu, że nie-A jest zawsze fałszywe, a więc nie może być prawdziwe w *t*. Tak więc uzyskaliśmy sprzeczność, co kończy dowód; ostatni krok jest wedle Leśniewskiego za-

⁷ Idem: *Czy prawda jest tylko wieczna czy też wieczna i odwieczna?* „Nowe Tory” 1913, nr 18.

⁸ T. Kotarbiński: *Zagadnienie istnienia przyszłości*. „Przegląd Filozoficzny” 1913, nr 16.

stosowaniem zasady sprzeczności. Dowód ten jest nieprzekonywujący w dwóch punktach.

Po pierwsze — Kotarbiński mógłby odpowiedzieć, że z tego, że A jest obecnie prawdziwe, a nie było takie w momencie t, wcale nie wynika, że nie-A było prawdziwe w momencie t; wszak oba te zdania mogły być „trzecie”.

Po drugie — ostatni krok Leśniewskiego zdaje się stosować w ukryty sposób zasadę odwieczności fałszu, która jest równoważna zasadzie odwieczności prawdy, a jeśli tak jest, to cały dowód jest kolisty.

Mimo to sądzę, że argumentacja Leśniewskiego jest ważna, chociaż dowodzi ona czegoś innego, aniżeli miała dowieść. Dowodzi ona mianowicie tego, że stanowisko Kotarbińskiego jest niezgodne z absolutystycznym pojmowaniem prawdziwości. W istocie rzeczy, absolutystyczna definicja prawdy implikuje zasadę odwieczności prawdy, a wtedy nic dziwnego, że zakładając taką definicję, co Leśniewski czyni, daje się sprowadzić stanowisko Kotarbińskiego do absurdu; przypominam, że Kotarbiński podzielał to założenie. Faktem jest, że argumentacja Leśniewskiego całkowicie przekonała Kotarbińskiego, który nigdy później nie bronił indeterminizmu logicznego; już więc chociażby z tego powodu warto wspomnieć o dowodzie Leśniewskiego. Ma on znaczenie także i z innego punktu widzenia. Leśniewski proponuje w swej rozprawie pewną interpretację zdań temporalnych. Przede wszystkim całkowicie odrzuca prawomocność kontekstu „zdanie A jest prawdziwe w t”; zdania są po prostu albo prawdziwe albo fałszywe. Ci, którzy odrzucają temporalne indeksowanie prawdziwości argumentują, że ów indeks winien być włączony do orzecznika czy też predykatu wedle schematu: „a jest B w momencie t” jest prawdziwe (lub, oczywiście, fałszywe). Interpretacja Leśniewskiego jest jeszcze inna. Rozważmy zdania „Cezar przekroczy Rubikon w 49 r. p. n. e.” oraz „Cezar przekroczył Rubikon w 49 r. p. n. e”. Analiza pierwszego z nich była pożywką dla indeterminizmu logicznego. Leśniewski proponuje, aby indeks czasowy przenieść do podmiotu. Wówczas oba zdania można sprowadzić do wspólnego mianownika: „Cezar — z 49 r. p. n. e. przekracza Rubikon”. To ostatnie zdanie jest bezczasowe. Może być użyte w dowolnym momencie i w każdym takim momencie ma definitywną wartość, tj. prawdziwe albo fałszywe. I ta analiza Leśniewskiego wydaje się najbardziej zgodna z absolutnym rozumieniem prawdziwości.

Leśniewski nigdy nie był zainteresowany logiką wielowartościową. Zwykle wiąże się to z tym, że zasada dwuwartościowości może być sformalizowana w jego prototypy. Okazuje się jednak, że zdeklarowanym zwolennikiem zasady dwuwartościowości był Leśniewski

także we wczesnym okresie swej twórczości. Pogląd, że prawdziwość jest beczasowa stał się także podstawą czy też jedną z podstaw semantycznej teorii prawdy Tarskiego. W sumie więc omawiana rozprawa Leśniewskiego zawiera bardzo ważne poglądy. Nadto Leśniewski w swych późniejszych pracach także stosował wspomnianą analizę zdań temporalnych. Odnotujmy wreszcie, że zdania takie wcale nie mają jednoznacznej interpretacji.

III. OKRES LOGICZNO-MATEMATYCZNY (1918—1939)

W drugim okresie swej twórczości Leśniewski stworzył trzy systemy logiczne konstytuujące jego system podstaw matematyki: prototypykę, ontologię i mereologię. Tak wygląda logiczne następstwo tych systemów, gdyż mereologia zakłada ontologię, a ontologia prototypykę. Genetycznie było inaczej. Leśniewski najpierw stworzył mereologię (1916 r.), później ontologię (1920 r.), a na końcu prototypykę (1922 r.). Nim przejdę do omówienia tych systemów, chciałbym się zatrzymać nad pewnymi kwestiami ogólnymi dotyczącymi systemów Leśniewskiego. Jak wspomniałem wyżej, Leśniewski początkowo nie używał języka symbolicznego. Zmiana tej postawy nastąpiła pod wpływem Chwistka w 1920 roku, a dodatkowym powodem były wieloznaczności symboliki *Principia Mathematica*, które Leśniewski wykrył w wyniku drobiazgowej analizy tego dzieła. Pisał o tym tak oto: *Nie posiadam jego zdolności wczuwania się w cudze idee, zniechęcałem się do samej nauki w znacznym stopniu pod wpływem mglistych i wieloznacznych komentarzy, w które ją zaopatrywali jej przedstawiciele* (mowa o logice matematycznej — J. W.). *Nuta stanowiska zdecydowanie sceptycznego, jakie zajmowałem przez szereg lat w stosunku do logiki symbolicznej, płynęła z okoliczności, iż nie mogłem sobie zdać sprawy, jaki jest właściwie sens aksjomatów i twierdzeń tej teorii, respective — o czym i co się za pomocą tych aksjomatów i twierdzeń pragnie stwierdzić*⁹. Krytyczne uwagi Leśniewskiego wobec symboliki Russella i Whiteheada uchodzącej wówczas, tj. około 1920 roku za wzór ścisłości, dotyczyły ogólnie mówiąc mieszania języka przedmiotowego i meta-języka, a w szczególności użycia cudzysłówów i takich słów jak „prawdziwy” i „fałszywy”. Leśniewski wykazał, że wzory z *Principia Mathematica* zależnie od interpretacji mogą dotyczyć albo wyrażen albo faktów albo też są w ogóle pozbawione sensu; należy przy tym dodać, że Leśniewski znacznie wyżej, z punktu widzenia precyzji, oceniał prace

⁹ S. Leśniewski: O podstawach matematyki. „Przegląd Filozoficzny” 1927, nr 3, s. 169/170.

Fregego — dzisiaj jest to pogląd powszechny. Leśniewski był zawsze fanatykiem precyzji. Był nadto wyjątkowo wnikliwym krytykiem i interpretatorem. Przypominam sobie, że R. Ingarden, który, jak wiadomo, nie miał zbyt wysokiego zdania o filozofii szkoły lwowsko-warszawskiej oraz o argumentacjach jej przedstawicieli, zawsze podkreślał, że Leśniewski był wyjątkowo trudnym dyskutantem. Wychwytywał natychmiast jakąkolwiek niejasność, którą kwitował owym sławnym „nie rozumiem” i w ten sposób zmuszał swych rozmówców do maksymalnej precyzji. Analiza wieloznaczności *Principia Mathematica* (podobnie jak wcześniejsza rozprawa o prawdzie) jest znakomitym przykładem jego wyjątkowego talentu analitycznego; można ją z całym przekonaniem polecić jako materiał na seminarium filozoficzne z filozofii języka ¹⁰.

Krytyka *Principia Mathematica* zaowocowała dążeniem Leśniewskiego do stworzenia własnego języka. Leśniewski dążył do kompletnej formalizacji logiki, a przy jej pomocy i całej matematyki; nawiasem mówiąc, to dążenie sprawiło, że nie mógł się pogodzić ze słynnym twierdzeniem Gödla o niezupełności formalnej arytmetyki liczb naturalnych i starał się wykazać, że dowód Gödla jest błędny — w końcu jednak pogodził się z tym rezultatem. Równocześnie Leśniewski pojmował systemy logiczne w sposób skrajnie nominalistyczny. Język był dla niego zbiorem konkretnych napisów. Wyrażenia pojmował jako skończone ciągi napisów, a dwa różne są zawsze różnymi napisami, co najwyżej różnokształtnymi. Wyrażeń jest tyle, ile zostało napisanych, a nie ma żadnego istnienia „potencjalnego”. Pogląd ten Leśniewski określał jako tzw. konstruktywny nominalizm. Prowadzi on do istotnych konsekwencji metalogicznych. System logiczny zawiera tyle twierdzeń ile zostało do danego momentu „wyprodukowanych” czyli po prostu napisanych; a zatem, system logiczny zawsze składa się ze skończonej ilości twierdzeń. Zwykle uważa się, że rachunek zdań oparty na implikacji i negacji oraz rachunek zdań oparty na alternatywie i negacji są wzajemnie wariantami tej samej logiki; dokładniej mówiąc: formalizacja implikacyjno-negacyjna oraz formalizacja alternatywno-negacyjna są wariantami tego samego systemu, w tym przypadku rachunku zdań. W ujęciu Leśniewskiego sytuacja jest zupełnie inna. Prototetyka oparta na równoważności i prototetyka oparta na implikacji są dwoma różnymi systemami. Dla konstrukcji systemów logicznych Leśniewski musiał obmyślić specjalne i drobiazgowo reguły rozbudowy; systemy Leśniewskiego nigdy nie są czymś zakończonym w danym momencie czasu. Trudno też badać je przy pomocy standardowej metalogiki, która określa system logiczny jako zbiór konsekwencji logicznych danego zbioru wyra-

¹⁰ Jest to początkowy fragment artykułu w „Przeglądzie Filozoficznym” z 1927 r.

zeń, a konsekwencji takich jest zawsze nieskończenie wiele. Widać więc, że systemy Leśniewskiego mają osobliwe rysy. Jednakże są to twory, wedle dość powszechnej opinii, najdoskonalsze z punktu obiegowych kryteriów jakości formalizacji.

Radykalny formalizm oraz konstruktywny nominalizm bynajmniej nie kłóciły się, zdaniem Leśniewskiego, z kolejnym jego ogólnym poglądem w filozofii logiki, mianowicie — intuicyjnym formalizmem. Wprawdzie język logiki musi być jednoznacznie i kompletnie skodyfikowany, ale język taki zawsze „coś” i „o czymś” mówi. Oto dwie charakterystyczne wypowiedzi Leśniewskiego: *Nie mam żadnego upodobania dla różnych gier matematycznych, które polegają na tym, że się przy pomocy tych czy innych umownych reguł wpisuje różne mniej lub bardziej malownicze jormuły, niekoniecznie sensowne, a nawet, jak niektórzy z graczy w matematykę ochoczo mniemają, konieczne pozbawione znaczenia*¹¹; *Jest różnica między naukami matematycznymi, pojmowanymi jako teorie dedukcyjne, służące do ujęcia w prawa możliwie ściśle różnorodnej rzeczywistości świata, a takimi niesprzecznymi systemami dedukcyjnymi, które zabezpieczają wprawdzie możliwość otrzymania na ich gruncie obfitości wciąż nowych twierdzeń, odznaczają się jednak jednocześnie brakiem jakichkolwiek łączących je z rzeczywistością walorów intuicyjno-naukowych*¹². Leśniewski traktował systemy formalne jako środek przekazywania określonych informacji o świecie, a przede wszystkim jako środek wyrażania tego, co jest intuicyjnie prawdziwe. Ten aspekt filozofii logiki Leśniewskiego jest bardzo często przeoczany, gdyż jest to niewątpliwie niespodzianka w związku z radykalnym formalizmem i konstruktywnym nominalizmem. Piszący te słowa pamięta, jak R. Ingarden wielokrotnie na swych seminariach mówił o Leśniewskim jako o kimś kto proponuje wyłącznie formalne gry w napisy; przytoczone cytaty wskazują, że Leśniewski wcale tak nie myślał. Trzeba jednak podkreślić, że można żywić uzasadnione wątpliwości co do koherencji intuicyjnego formalizmu z konstruktywnym nominalizmem; jest to stary problem możliwości teorii znaczenia (zwłaszcza niepsychologicznej) akceptowalnej dla nominalisty. Wszystko wskazuje na to, że konstruktywny nominalizm musi być jakoś ograniczony, np. w ten sposób, że dotyczy jedynie języka przedmiotowego, a nie meta-języka.

Leśniewski wcześniej zapoznał się z teorią typów logicznych Russella, ale nie odpowiadał mu „mieszany” ontologiczno-semanty-

¹¹ S. Leśniewski: *Grundzüge eines neuen Systems der Grundlagen der Mathematik*. „Fundamenta Mathematicae” 1929, XIV, s. 78.

¹² S. Leśniewski: *O podstawach matematyki*. „Przegląd Filozoficzny” 1927, nr 30, s. 166.

czny charakter tej teorii. Dążył do teorii jednolitej, o wyraźnie lingwistycznym charakterze. Efektem tego była jego głośna teoria kategorii semantycznych, której źródłem były: wspomniana teoria typów logicznych, teoria kategorii Arystotelesa oraz teoria kategorii znaczeniowych Husserla. Teoria Leśniewskiego jest teorią wyrażań, a nie przedmiotów, ale dzieli wyrażenia mniej więcej podobnie jak tzw. prosta teoria typów logicznych. Podstawowymi kategoriami są nazwa i zdanie. Teoria ta wystarcza dla usunięcia tzw. antynomii semantycznych, np. antynomii kłamcy, a jak zobaczymy później odegrała bardzo istotną rolę historyczną.

Innym ważnym poglądem Leśniewskiego na język i logikę był jego ekstensjonalizm i „biwalentyzm”. Leśniewski uważał konteksty intensjonalne, np. „X wierzy, że p” za wadliwe. Wiadomo, że opracował specjalną metodę eliminacji takich kontekstów, której szczegóły są niestety nieznane poza tym, że polegała ona na „nominalizacji” zmiennej zdaniowej ewentualnie jej zdaniowego substytutu; chodziło o to, aby argument funktora intensjonalnego, np. „X wierzy, że...” był nazwą zdania, a nie zdaniem. Leśniewski, jak już wspomniałem, był zwolennikiem zasady dwuwartościowości (biwalentyzm); ekstensjonalizm i biwalentyzm sprawiły, że Leśniewski nie interesował się w ogóle ani logiką wielowartościową ani logiką modalną.

IV. PROTOTETYKA, ONTOLOGIA, MEREOLOGIA

. Przechodzę teraz do informacji na temat poszczególnych systemów Leśniewskiego, przy czym najwięcej uwagi zostanie poświęcone ontologii.

Prototetyka jest uogólnionym rachunkiem zdań, tj. teorią zdań z kwantyfikatorami wiążącymi zmienne zdaniowe oraz kwantyfikatorami wiążącymi zmienne funktorowe dowolnego rzędu. Prototetyka może być oparta o kwantyfikator ogólny i równoważność (lub implikację). Tarski (w swej pracy doktorskiej — 1922 r.) pokazał jak zdefiniować negację i koniunkcję przez kwantyfikator ogólny i równoważność, a także jak wyrazić w prototetyce zasadę ekstencjonalności. W systemie tym daje się udowodnić zasadę dwuwartościowości. Nic tedy dziwnego, że Leśniewski akceptował ekstensjonalizm, skoro są to zasady logiki. Prototetyka jest interesująca od strony filozoficznej, gdyż jest w pewnym sensie absolutnym, tj. najbogatszym rachunkiem zdań, a przez możliwość formalizacji zasady dwuwartościowości wydaje się być najbardziej adekwatną reprezentacją logiki klasycznej, a dokładniej mówiąc: klasycznej logiki zdań.

Ontologia jest teorią nazw — pełni szereg funkcji rachunku predykatów. Jest to niewątpliwie najciekawszy system Leśniewskiego i najszerzej badany oraz rozwijany.

Podstawową strukturą gramatyczną badaną w ontologii Leśniewskiego jest tzw. zdanie jednostkowe „a jest B”. Leśniewski stał na gruncie jednokategorialnej teorii nazw, tj. teorii bez podziału nazw na imiona własne oraz orzeczniki. Oczywiście w jednokategorialnej teorii nazw można wprowadzić wtórnie podział na nazwy puste, jednostkowe i ogólne. Jeśli w zdaniu jednostkowym typu „a jest B” postawić za zmienną a nazwę pustą lub ogólną bądź też za zmienną B nazwę pustą, to rezultatem będzie zawsze zdanie fałszywe; tak więc niezbędnym warunkiem prawdziwości zdania „a jest B” jest to, że zmienna a reprezentuje nazwę jednostkową, a zmienna B — nazwę jednostkową lub ogólną. Wyraża to aksjomat ontologii Leśniewskiego, który stwierdza (jest to wyjaśnienie nieformalne), że zdanie „a jest B” jest równoważne koniunkcji następujących trzech zdań: (a) a jest niepuste, (b) a jest jedno, (c) cokolwiek jest a, jest też B; ciekawą własnością ontologii Leśniewskiego jest to, że jest to teoria prawdziwa także i w dziedzinach pustych.

Leśniewski podkreślał, że główny funktor ontologii ma odtwarzać znaczenie „est” z łaciny oraz „jest” z języków słowiańskich. Podkreśla się, że szczególną ostrożność trzeba zachować przy przekładach zdań jednostkowych w sensie Leśniewskiego na język angielski, gdzie słowo „is” funkcjonuje w kontekstach z rodzajnikami. K o t a r b i ń s k i, który w swych sławnych *Elementach teorii poznania, logiki formalnej i metodologii nauk* (wyd. 1, Lwów 1929) dał pierwszy elementarny wykład ontologii wyjaśnia, że ontologiczne „jest” nie ma żadnych konotacji czasowych; jest to owo „jest” w znaczeniu zasadniczym, które występuje w wykładzie reizmu. Kolejna intuicja jest taka: zdanie „a jest B” wyraża, że przedmiot oznaczony przez nazwę a jest też oznaczony przez nazwę B, a dzięki temu zdanie „a jest B” mówi wyłącznie o indywidualach; jest to równocześnie zerwanie z konotacyjną teorią M i l l a, wedle której prawdziwość zdania „a jest B” polega na tym, że zachodzi odpowiedni związek współoznaczania cech.

Nazwa „ontologia” może się wydać dziwna w odniesieniu do systemu logicznego. Leśniewski wybrał tę nazwę całkowicie świadomie. Stwierdził co następuje: *posługiwałem się dla oznaczenia teorii, którą uprawiałem nazwą „ontologia”, nie raziło to bowiem mego poczucia językowego właśnie wobec okoliczności, że formułowałem w tej teorii pewnego rodzaju ogólne zasady bytu*¹³. W istocie rzeczy ontologia L e -

¹³ S. Leśniewski: *O podstawach matematyki*. „Przegląd Filozoficzny” 1931, nr 34, s. 163.

śniewskiego jest ogólną teorią przedmiotów w sensie brentanistów; nic tedy dziwnego, że Leśniewski uważał swą logikę za materialnie prawdziwą w świecie rzeczywiście.

Mereologia jest w gruncie rzeczy teorią pozalogiczną, ale zwykle uważa się ją za składnik logiki Leśniewskiego, podobnie jak niekiedy powiada się, że teoria mnogości jest logiką w sensie szerszym. Mereologia jest teorią zbiorów w sensie kolektywnym i, wedle Leśniewskiego, ma pełnić te same funkcje, co standardowa teoria mnogości, czyli teoria zbiorów dystrybutywnych. W mereologii nie ma zbioru pustego, a relacja „bycia elementem” jest przechodnia; w teorii mnogości nie jest przechodnia. Wyrażenie „jest elementem” w sensie „jest częścią” stanowi termin pierwotny mereologii, a sens tego terminu jest ustalony aksjomatycznie. Aksjomat jest za długi, aby go tutaj przytaczać; rozważając sens stałej mereologicznej trzeba zawsze pamiętać, że znaczenie słowa „jest” zostało już wcześniej ustalone w ontologii. Przy okazji trzeba wyjaśnić pewne nieporozumienie, które często się pojawia w związku z mereologią. Na pewno jest tak, że istnieją wedle Leśniewskiego wyłącznie zbiory w sensie mereologicznym. Ale to wcale nie znaczy, że w systemach Leśniewskiego w ogóle nie można mówić o zbiorach w sensie dystrybutywnym; można to czynić w ontologii pod warunkiem, że taką wypowiedź zawsze da się przełożyć na wypowiedź o elementach (rozważanych jako indywidua) tych zbiorów — tutaj termin „element” ma sens standardowy.

Tak więc pokrótce przedstawiają się trzy systemy Leśniewskiego. Stanowią one produkt 23 lat pracy ich twórcy. Nie wszystkie wyniki Leśniewskiego zostały opublikowane; nie wszystkie też się zachowały. Leśniewski opublikował bowiem niewiele prac w drugim okresie swej twórczości. O *Podstawach ogólnej teorii mnogości* była już mowa. W latach 1927—1931 w „Przeglądzie Filozoficznym” ukazał się cykl artykułów Leśniewskiego *O podstawach matematyki*. Był on głównie poświęcony mereologii; w pierwszej części była mowa o kwestiach ogólnych, a w ostatniej o intuicyjnych podstawach ontologii. Nadto Leśniewski opublikował: *Grundzüge eines neuen Systems der Grundlagen der Mathematik* („Fundamenta Mathematicae” 1929, XIV — wykład prototypyki); *Vber die Grundlagen der Ontologie* („Sprawozdania z posiedzeń Towarzystwa Naukowego Warszawskiego”, Wydział III, 1930, XXIII); *Uber Definitionen in der sogenannten Theorie der Deduktion* („Sprawozdania z posiedzeń Towarzystwa Naukowego Warszawskiego”, Wydział III, 1931, XXIV); dwie dalsze prace stanowiące kontynuację artykułu z 1929 roku o prototypyce zostały złożone do I tomu *Collectanea Logica*, ale cały nakład tego tomu uległ zniszczeniu w 1939 roku — zachowały się jedynie nieliczne odbitki. Zniszczeniu uległy także liczne rękopisy L e -

śniewskiego. Sobociński przygotował obszerną rekonstrukcję systemów Leśniewskiego, ale jej rękopis zaginął. Nie doszło też do skutku, planowane przez Polskie Towarzystwo Filozoficzne (po 1945 roku) wydanie dzieł wszystkich Leśniewskiego. A nadto, zachowane prace Leśniewskiego są trudne z uwagi na ich język i kondensację; nawet jego uczniowie mają kłopoty z ich pełnym zrozumieniem. Wszystko to sprawiło, że nurt Leśniewskiego uległ zahamowaniu na kilka lat. Sytuacja zaczęła się zmieniać w latach pięćdziesiątych dzięki pracom Sobocińskiego, Lejewskiego, II iż a, Słupeckiego i Andrzeja Grzegorzcyka. Zainteresowanie logiką Leśniewskiego rosło i powstało szereg ośrodków, gdzie pracuje się intensywnie nad rekonstrukcją i rozwinięciem tej logiki. Wymienić można: Notre Dame University w USA (Sobociński i jego uczniowie), Manchester (Lejewski i jego uczniowie) oraz Wrocław (Tadeusz Kubiński oraz Bogusław Iwanuś); pojedynczy badacze pracują w ZSRR, Austrii, Szwajcarii, Włoszech a nawet Japonii. Jest więc nurt Leśniewskiego jakimś wyraźnym rozdziałem logiki współczesnej. I w tym punkcie pojawia się kwestia oceny tego nurtu.

V. ROLA LEŚNIEWSKIEGO W HISTORII LOGIKI

Można wyróżnić dwa stanowiska w kwestii oceny teorii logicznych Leśniewskiego. Zdecydowana większość logików uważa, że nurt Leśniewskiego wyraźnie jest bocznym torem logiki. Wedle tej oceny systemy Leśniewskiego są niestandardowe i nie odpowiadają potrzebom praktyki matematycznej. Szczególne braki wytyka się mereologii, która jest zbyt „słabą” teorią mnogości.

Leśniewski ma jednak i zdeklarowanych zwolenników. Mówi się nawet o „polskim Arystotelesie”, który znacznie wyprzedził swą epokę i zbudował systemy logiczne, które prędzej czy później zostaną powszechnie zaakceptowane¹⁴. Niewątpliwie badania w nurcie Leśniewskiego pokazały, że systemy Leśniewskiego można znacznie rozbudować. Wskazuje się, że teoria mnogości ma własne problemy pojęciowe i każda nowa próba rozumienia pojęcia „zbiór” jest interesująca sama przez się. Wreszcie, systemy Leśniewskiego znajdują interesujące zastosowania w filozofii.

Piszący te słowa przychyliła się raczej do stanowiska pierwszego, aczkolwiek z następującą poprawką. Niestety obie strony wiodące spór o Leśniewskiego zbyt często kierują się emocjami. Nie widać żadnego powodu, aby uznać badania prowadzone w nurcie Leśniewskiego

¹⁴ Cz. Lejewski: *Logika jest bez mała ontologią*. „Przegląd Powszechny”

za nieuprawnione czy też nie warte zachodu. Jest to całkiem legitymowany nurt badań logicznych. Jeśli nie ma wyraźnych konsekwencji dla praktyki matematycznej, to na pewno ma interesujące konsekwencje dla filozofii. Tyle o nurcie Leśniewskiego.

Ale jak wspominałem na wstępie Leśniewski musi być także rozpatrywany w szerszej perspektywie, jako jeden z liderów warszawskiej szkoły logicznej.

Leśniewski zainicjował badania nad tzw. równoważnościowym rachunkiem zdań. Od niego pochodzi tzw. kryterium Leśniewskiego o: syntaktycznie poprawna formuła zbudowana wyłącznie ze zmiennych zdaniowych oraz symbolu równoważności jest tezą logiczną wtedy i tylko wtedy, gdy każda zmienna występuje w tej formule parzystą ilość razy; Leśniewski podał także pierwsze układy aksjomatów dla równoważnościowego rachunku zdań.

Leśniewski jako pierwszy sformułował zasady definiowania w systemach dedukcyjnych; jest to zespół rezultatów wykraczających poza konkretny rachunek logiczny.

Dwie idee Leśniewskiego odegrały szczególną rolę. Są to pomysł gramatyki kategorialnej oraz sposób rozwiązywania antynomii semantycznych. Obie te idee wiązały się z rozróżnieniem stopni języka oraz kategorii syntaktycznych. Wykorzystując inspiracje Leśniewskiego, Ajdukiewicz rozwinął w latach trzydziestych specjalny rachunek syntaktyczny, tj. arytmetyczną notację syntaktyczną oraz formalne reguły badania poprawności składniowej; była to pierwsza w historii gramatyka kategorialna. Leśniewski uważał, że źródłem antynomii semantycznych jest to, że operuje się językiem zamkniętym, tj. takim, w którym współlistnieje język przedmiotowy i metajęzyk. Idea ta została wykorzystana przez Tarskiego w jego słynnej konstrukcji semantycznej teorii prawdy. Te fakty można dokładnie wymierzyć. Nawet, gdyby Leśniewski nie był twórcą nurtu Leśniewskiego, to i tak miałby zapewnione miejsce w historii logiki.

Ale Leśniewski był także jednym z głównych „ideologów” warszawskiej szkoły logicznej. To on sformułował zasady konstrukcji systemów formalnych zaakceptowane przez logików warszawskich, m. in. postulaty ekonomii w doborze aksjomatyki i terminów pierwotnych. Konstruktywny nominalizm był respektowany w pewnym zakresie, jeśli nie w teorii, to w praktyce. Szkoła warszawska powszechnie podzieliła ekstensjonalizm, a Leśniewski był głównym eksponentem tego poglądu.

I wreszcie sprawa może najważniejsza. Ogólna idea semantyki skontretyzowana przez Tarskiego w jego pracy o prawdzie (1933 r.) pochodzi, jak się zdaje, od Leśniewskiego; intuicyjny formalizm jest

wyrazem semantycznego podejścia do logiki. W ten sposób Leśniewski jawi się jako jeden z inicjatorów „semantycznej rewolucji” w logice.

I niech mi będzie wolno zakończyć cytatem z Kotarbińskiego o: *Cokolwiek mówić będą znawcy o jego dziełach, oceniając je porównawczo i wedle sprawdzianów rozwijającej się potężnie nauki, dla mnie jedno pozostanie prawdą niesporną. Na podstawie długiego doświadczenia twierdzę, że był to człowiek genialny, jedyny człowiek genialny, z którym los pozwolił mi się zetknąć w obcowaniu ongi niemal codziennym*¹⁵.

Dodatek biograficzny: ¹⁶ Stanisław Leśniewski urodził się 30 marca 1886 roku w Sierpuchowie na wschód od Moskwy; niekiedy podaje się datę 18 marca, ale jest to wedle tzw. starego stylu. Ukończył gimnazjum klasyczne w Irkucku. Studiował w Niemczech, a doktorat uzyskał we Lwowie w 1912 roku pod kierunkiem Twardowskiego. Następnie przebywał we Francji, Włoszech i w Petersburgu, gdzie w 1913 roku wydał dwa swe artykuły po rosyjsku. W latach 1913—1915 mieszkał w Warszawie. W owym czasie miał wyraźnie lewicowe przekonania — był członkiem SDKPiL. W latach 1915—1918 przebywał w Moskwie, gdzie uczył matematyki w polskich szkołach średnich, a także wykładał na tzw. Wyższym Kursie. Brał czynny udział w życiu polonijnym w Moskwie w owym czasie w ramach Koła Naukowego przy Domu Polskim, Polskiego Towarzystwa Nauczycielskiego, Polskiego Koła Samopomocy Naukowej oraz Polskiego Klubu Demokratycznego; w tym ostatnim wygłosił m. in. odczyt o filozoficznych podstawach marksizmu. W 1918 roku wraca do Warszawy, a rok później obejmuje katedrę filozofii matematyki na Uniwersytecie Warszawskim. W okresie międzywojennym Leśniewski zmienił swe dawne poglądy społeczno-polityczne; stał się konserwatystą i antysemitą, ale trzeba podkreślić, że — o ile wiadomo — nie brał czynnego udziału w różnych akcjach antysemitkich na uniwersytecie. O ile dawniej często podróżował, to po 1918 roku zmienił styl życia. W 1938 roku był w Munster jako gość tamtejszego ośrodka logiki matematycznej kierowanego przez Heinricha Schölla. Zmarł 13 maja 1939 roku w Warszawie; przyczyną zgonu był rak płuc.

¹⁵ T. Kotarbiński: *Garstka wspomnień o Stanisławie Leśniewskim*. „Ruch Filozoficzny” 1958, XVIII, s. 16.

¹⁶ Najwięcej szczegółów biograficznych o Leśniewskim podaje Kotarbiński w artykule cytowanym w przypisie 16; por. także S. Surma: *On the work and influence of Stanisław Leśniewski*. W: R. O. Gandy, J. M. E. Hyland (eds.): *Logic Colloquium* 76. Amsterdam 1977. Dalsze informacje zawdzięczam Cz. Lejewskiemu, M. Mulliganowi i przede wszystkim J. N. Sołninowi.

Informacja bibliograficzna: Ograniczam się wyłącznie do pozycji książkowych na temat Leśniewskiego; dalsze informacje bibliograficzne można znaleźć w mojej *Filozoficznej szkole lwowsko-warszawskiej* (Warszawa 1985) oraz w St. Leśniewski; *Logical Works* (Haga, w druku). Oto zapowiedziane pozycje książkowe (w porządku chronologicznym):

1. E. Luschei: *The Logical Systems of Leśniewski*. Amsterdam 1962.
2. M. M a r s o n e t: *Logica e impegno ontologico. Saggio su S. Leśniewski*. Milano 1981.
3. J. Strzednicki, V. F. R i c k e y (eds.): *Leśniewski's Systems. Ontology and Mereology*. Haga—Wrocław 1983.
4. D. M i é v i l l e: *Un developpement des Systems logiques de Stanisław Leśniewski. Prototetique-Ontologie-Mereologie*. Bern 1984.

IRENA TRZCIEŃECKA-SCHNEIDER

STRUKTURA LOGICZNA PEWNYCH BŁĘDÓW JĘZYKOWYCH ORAZ PRZYCZYNY ICH WYSTĘPOWANIA U STUDENTÓW PIERWSZYCH LAT

Język jest niewątpliwie podstawowym środkiem komunikacji między ludźmi, jak również głównym narzędziem, którym dysponuje nauczyciel. Jeśli język ma spełniać poprawnie swoją zasadniczą funkcję — funkcję komunikacyjną — powinien być rzeczowy, jednoznaczny i ścisły. Wymóg rzeczowości języka oznacza, że wypowiedź nie powinna być jedynie pustym ogólnikiem, lecz powinna posiadać pewną zawartość informacyjną. Poniższe uwagi dotyczą kilku typów wykroczeń przeciw postulatowi rzeczowości i ścisłości językowej, a oparte są na obserwacjach czynionych w latach 1980—1985 w Wyższej Szkole Pedagogicznej im. Komisji Edukacji Narodowej w Krakowie. Błędy logiczne tu omówione występują z wręcz groźną częstotliwością zarówno u studentów kierunków humanistycznych, jak przyrodniczych. Nie są od nich wolni także studenci matematyki.

Większość studentów trafia na zajęcia z logiki w pierwszym semestrze pierwszego roku studiów, a więc z takim bagażem wiedzy i kultury logicznej, w jaki wyposażyła ich szkoła. Należałoby więc zastanowić się, po pierwsze — czy i w jakim stopniu w trakcie kształcenia ucznia w szkole podstawowej i średniej błędy te powstają, ugruntowują się i ulegają wzmocnieniu. Po drugie — należy postawić sobie pytanie, w jaki sposób błędom tym zapobiegać. Niewątpliwie jednym ze sposobów zapobiegania jest odpowiednie kształcenie nauczycieli, a więc uświadomienie im przyczyn powstawania poszczególnych błędów i wyczulenie ich na podobne nieprawidłowości wypowiedzi. Niemniej na kulturę logiczną człowieka składa się zarówno określona wiedza, jak i sprawność. Mimo, że nauczyciel będzie dysponował odpowiednią wiedzą, wcale nie musi mówić (i myśleć) poprawnie, jeśli tylko u niego samego podobne błędy są wystarczająco głęboko zakorzenione. Działalność zapobiegawczą należałoby więc zaczynać jak najwcześniej.

Pierwsza grupa błędów to błędy popełniane przy zadawaniu pytań rozstrzygnięcia i uzupełnienia oraz udzielaniu odpowiedzi na pytania. Zaczniemy od pytań rozstrzygnięcia. Jak wiadomo, są to pytania składające

się z partykuły pytajnej „czy” i zdania oznajmującego objętego tą partykułą oraz pytania z nimi równoważne. Pytanie można scharakteryzować poprzez alternatywę możliwych odpowiedzi na to pytanie. Taką alternatywę nazywamy założeniem pytania. Stałą tendencją u studentów jest traktowanie wszystkich pytań rozstrzygnięcia jako pytań dwuczłonowych, czyli takich, których założenie stanowi alternatywę dokładnie dwóch członów. Jak wiadomo, już Arystoteles¹ poświęcił temu zagadnieniu nieco uwagi.

Nie należy jednak sądzić, że polecenie studentom jako lektury łatwego przecież i jasnego tekstu Arystotelesa nauczy ich raz na zawsze dostrzegania wieloczłonowych pytań rozstrzygnięcia. Studenci z reguły uważają rozważania Arystotelesa za oczywiste, nie czerpiąc z nich jednak żadnych wzorów dla własnej praktyki językowej. Można wymienić kilka przyczyn takiego braku wpływu czytanego tekstu czy przyswajanych wiadomości na praktykę, nie tylko językową. Jedną z nich jest na pewno brak umiejętności analizy tekstu naukowego. Inną — traktowanie zdobywanej wiedzy w sposób kolekcjonerski, tzn. magazynowanie oderwanych wiadomości bez powiązania ich z całokształtem posiadanej wiedzy i bez zastosowania w praktyce. Trudno zresztą dziwić się studentom, jeśli podobne błędy można spotkać w wielu dziedzinach. Na przykład w niektórych ankietach lub testach występują pytania typu: *Czy często boli cię głowa?* Kwestionariusz dopuszcza dwie odpowiedzi: *Tak* lub *Nie*. Odpowiedź *Tak* znaczy oczywiście: *Tak, często boli mnie głowa*. Co jednak znaczy odpowiedź *Nie*? Czy to, że głowa boli mnie rzadko, czy też, że nie boli mnie nigdy? Z reguły uściślenie takiej odpowiedzi nie ma wpływu na wynik testu lub ankiety, warto jednak zastanowić się, w jaki sposób niemożność udzielenia ścisłej odpowiedzi na pytanie wpływa na stosunek badanego do samej ankiety, a co za tym idzie, na rzetelność jego dalszych odpowiedzi.

O ile uchwycenie błędów związanych z pytaniami rozstrzygnięcia jest stosunkowo proste, o tyle trudniejsza jest analiza błędów związanych z pytaniami uzupełnienia, czyli wszystkimi pozostałymi. Omówienie tych błędów wymaga jednak paru słów wprowadzenia.

Uczeni zajmujący się logiczną teorią pytań różnią się między sobą przede wszystkim odpowiedzią na pytanie *Co to jest pytanie?* Teoria idio-geniczna traktuje pytania jako swoisty, niesprowadzalny do innych rodzaj wypowiedzi. Teorie allogeniczne sprowadzają pytania do wypowiedzi innych typów. Wypowiedziami tymi mogą być zdania oznajmujące, przy czym można utożsamiać pytania bądź z pewnymi ich założeniami, bądź

¹ Arystoteles: *Kategorie i hermeneutyka z dodaniem Isagogi Porfiriusza*. Warszawa 1975, s. 42—43.

z klasą odpowiedzi na dane pytanie. Można też spotkać się z poglądem, że pytanie jest pragnieniem wiedzy, a więc sprowadzić je do tzw. uczuć intelektualnych. Według stanowiska tzw. imperatywnego pytanie jest odmianą rozkazu. Przegląd takich stanowisk podaje Kubiński².

Nie wszyscy autorzy są zdania, że pytania można sprowadzić do jednego tylko rodzaju wypowiedzi. W. Marcisz e w s k i uważa pytanie za twór złożony z co najmniej trzech rodzajów wypowiedzi: składnika opisowego wyrażonego w zdaniach oznajmujących, składnika epistemicznego wyrażającego postawy przekonaniowe autora oraz składnika wolitywnego, który można wyrazić w formie rozkazu, normy lub oceny³.

W zależności od celu, w jakim zostało postawione pytanie, jeden ze składników pytania będzie wyraźnie górował nad pozostałymi. Można też rozróżniać odmienne funkcje pytania w zależności od celu, w jakim zostało ono zadane. Wskazywał na to K. Ajdukiewicz⁴, pisząc o pytaniach postawionych na serio i pytaniach tylko pomyślanych. Otóż w przypadku pytań zadawanych przez nauczyciela ważniejszą funkcją pytania jest jego funkcja imperatywna. Nauczyciel zadając pytanie oczekuje dostarczenia pewnej — znanej mu wcześniej — informacji. Oczywiście tak jest w przypadku pytań mających na celu sprawdzenie wiadomości ucznia, bądź pytań heurystycznych, ponieważ tylko w tych wypadkach odpowiedź jest nauczycielowi wcześniej znana. Ilość informacji — w tym wypadku informacji zawartej w odpowiedzi na pytanie — można zdefiniować jako miarę braku nieokreśloności. Jednostką miary informacji jest jeden bit (skrót od *binary digit*) — jest to taka ilość informacji, która zmniejsza niepewność odbiorcy o połowę⁵.

W życiu codziennym większość ludzi potrafi jednak ocenić ilość informacji, „na oko”, bez użycia żadnej jednostki miary. Intuicyjnie wyczuwamy, że tym większa porcja informacji znajduje się w wypowiedzi, w im większym stopniu wypowiedź ta zmniejsza niepewność (niewiedzę) u odbiorcy. Dla przykładu porównajmy trzy odpowiedzi na pytanie: *Kiedy miała miejsce bitwa pod Grunwaldem?* — *Bitwa pod Grunwaldem odbyła się w lecie*; *Bitwa pod Grunwaldem odbyła się w lipcu* i *Bitwa pod Grunwaldem miała miejsce 15 lipca 1410 roku*. Widoczne jest, że najmniej informacji dostarcza odpowiedź pierwsza, a najwięcej trzecia.

² T. Kubiński: *Wstęp do logicznej teorii pytań*. Warszawa 1971, s. 97.

³ W. Marciszewski: *Metody analizy tekstu naukowego*. Warszawa 1981, s. 27.

⁴ K. Ajdukiewicz: *Logika pragmatyczna*. Warszawa 1975, s. 92.

⁵ Dotyczy to, tzw. informacji Shannona. W przypadku informacji semantycznej, której teorię stworzyli Y. Bar-Hillel i R. Carnap mierzenie zawartości informacyjnej zdania jest bardziej skomplikowane. Patrz np.: J. Lyons: *Semantyka*. T. 1, Warszawa 1984.

Otóż na pytania uzupełnienia studenci najchętniej udzielają odpowiedzi o zerowej, a przynajmniej jak najmniejszej zawartości informacyjnej. Jako przykład wyobraźmy sobie następującą — autentyczną — sytuację. Student przeprowadza wnioskowanie dedukcyjne na konkretnym przykładzie. Ma podane założenia sformułowane w języku naturalnym, które brzmią: *Żarówka jest spalona lub kontakt jest zepsuty* oraz *Żarówka nie jest spalona*⁶. Stosując znane mu operacje logiczne ma z tych założeń wyprowadzić wniosek, co mu się w końcu udaje. Na pytanie: *Co wynika z przesłanek „Żarówka jest spalona lub kontakt jest zepsuty” oraz „Żarówka nie jest spalona”?* student odpowiada natychmiast: *Wniosek*. A oto inny przykład. Na pytanie: *W ilu przypadkach alternatywa jest prawdziwa?* student odpowiada błyskawicznie: *W kilku*. Po poleceniu podania dokładnej liczby tych przypadków udziela bez wahania poprawnej odpowiedzi, a więc jego pierwsza odruchowa odpowiedź nie była spowodowana niewiedzą.

Odpowiedzi tego typu padają rzecz jasna nie tylko na ćwiczeniach z logiki. Jedna ze studentem zapytana w czasie ćwiczeń z filozofii, co wie o Platonie, podaje jako pierwszą, a więc najistotniejszą informację, że Platon był filozofem, po czym rozpoczyna opowiadać życiorys Platona. W tym przypadku błąd polega nie tyle na małej ilości informacji, lecz na jej niewielkiej wartości informacyjnej⁷. Wartość informacji w zdaniu zależy zarówno od jej ilości, jak od sytuacji, w której informacja zostaje przekazana, a także jej konsekwencji praktycznych. W opisanym wyżej przykładzie informacja, że na ćwiczeniach z filozofii mówi się o filozofie, nie ma żadnej wartości. Dużo większą byłaby wartość udzielonej w tej samej sytuacji odpowiedzi, że Platon był np. szewcem. Jakie są przyczyny udzielania przez uczniów lub studentów odpowiedzi

⁶ Por. L. Borkowski: *Elementy logiki formalnej*. Warszawa 1980, s. 28.

⁷ Oto, co na temat wartości informacji pisze K. Steinbuch w pracy *Automat i człowiek* (Warszawa 1975, s. 342—343): *Jeśli (...) pierwsza jednostka ma do rozwiązania pewien problem, to być może brakuje jej doświadczenia dotyczącego określonego przejścia, które z kolei ma druga jednostka. Jeśli przekaże ona to doświadczenie pierwszej jednostce, to ta może rozwiązać swój problem. Informacja ta ma więc wartość dla jednostki rozwiązującej problem. Gdyby przekazało się jej przejście, które już znała, to informacja ta nie miałaby wartości. Można te rozważania kontynuować i ujmować je ilościowo; dojdzie się w końcu do przekonania, że dla informacji istnieje nie tylko wielkość mierzona, „ilość informacji” (według C. E. Shannona), ale także wielkość mierzona „wartość informacji” (której mierzenie Shannon wykluczył z rozważań). (...) Przy określaniu wartości informacji trzeba wziąć pod uwagę ilościowe stany otoczenia, system wartości i wstępną wiedzę układu rozwiązującego problem. Dla jednostki znającej wszystkie przejścia żadna informacja nie ma już wartości; jednostka, której jest wszystko jedno, nie zna żadnej informacji.*

o zerowej lub niewielkiej zawartości bądź wartości informacyjnej? Zauważmy, że taka odpowiedź jest odpowiedzią optymalną z punktu widzenia ucznia. Uczeń bowiem (a przynajmniej licealista, jak również student pierwszego roku) rozwiązuje na codzień problem z dziedziny teorii gier, jak minimalnym wkładem pracy osiągnąć najlepsze oceny. Otóż okazuje się, że odpowiedzi omawianego typu spełniają wszystkie warunki minimum, czyli pozwalają osiągnąć maksymalny efekt przy minimalnym wkładzie własnym. Uczeń udzielający odpowiedzi o zerowej zawartości informacyjnej nie naraża się na usłyszenie: *Zle, siadaj!*, ponieważ wygłasza zdanie prawdziwe. Jednocześnie udzielenie takiej odpowiedzi wymaga stosunkowo najmniejszej wiedzy.

Jeśli przyjąć za J. D. Williamsa, że *główny cel gracza polega na tym, aby bez ryzyka zdobyć jak największą wygraną*⁸, wybór przez ucznia takiej strategii okazuje się oczywisty. Rzecz jasna, ogromna większość uczniów jak i studentów nie słyszała nawet o teorii gier i strategię tę stosuje nieświadomie. Wyżej założyliśmy milcząco, że proces zadawania pytań przez nauczyciela i udzielania na nie odpowiedzi przez ucznia można traktować jako pewną grę. Powołanie się na teorię gier pozwala wykazać, że takie z punktu widzenia nauczyciela odpowiedzi o minimalnej zawartości informacyjnej są odpowiedziami optymalnymi, czyli w terminologii teorii gier stanowią tzw. punkt siodłowy. Nauczyciel ma sprawdzić poziom wiedzy ucznia za pomocą zadawanych pytań. Na ogół zależy mu na tym, aby poziom wiedzy ucznia był jak najwyższy, czyli żeby uczeń umiał jak najwięcej, a to jest równoznaczne z udzieleniem jak największej ilości odpowiedzi poprawnych. Za poprawne uważa nauczyciel te odpowiedzi, które są zgodne z jego własną wiedzą, a więc aby sprawdzić poprawność odpowiedzi udzielonej przez ucznia porównuje ją z własnymi wiadomościami. Otóż porównanie takie jest najłatwiejsze — bo natychmiastowe — w wypadku odpowiedzi o minimalnej zawartości informacyjnej. W przypadku innych odpowiedzi bądź klasyfikacja jest trudniejsza (część wypowiedzi jest poprawna, część nie), bądź trzeba prześledzić niejasny tok myślenia, poprawić popełnione przez niego błędy gramatyczne. Tak więc optymalna strategia nauczyciela polega na doprowadzeniu ucznia do udzielenia odpowiedzi o minimalnej zawartości informacyjnej. Sprawdzanie wiadomości zabiera wtedy najmniej czasu, którego nauczycielowi zawsze brakuje, a zdania wypowiedziane przez ucznia są niewątpliwie zdaniami prawdziwymi, co cieszy i nauczyciela (bo jednak czegoś nauczył) i ucznia (bo ocena jest pozytywna).

Powyższe uwagi brzmiałyby humorystycznie, gdyby opisany stan rze-

⁸ J. D. Williams: *Strateg doskonały. Wprowadzenie do teorii gier*. Warszawa 1963, s. 37.

czy nie zdarzał się tak często i nie miał tak poważnych konsekwencji. Oczywiście także i nauczyciel nie wybiera swojej strategii całkowicie świadomie i większość nauczycieli oburzyłaby się na zarzut, że nie wymagają od uczniów żadnych informacji. Prześledźmy więc, w jaki sposób nawyk udzielania odpowiedzi pustych informacyjnie ulega wzmocnieniu w procesie nauczania.

Jak to zostało wcześniej powiedziane, pytania stawiane przez nauczyciela pełnią przede wszystkim funkcję imperatywną i tak też — jako polecenie odpowiedzi — są odbierane przez ucznia. Uczeń udzielając odpowiedzi na pytanie nie traktuje tej odpowiedzi jako rozwiązania pewnego problemu, lecz uważa ją za sposób zadowalania nauczyciela. Uczeń uważa ponadto, że polecenie najlepiej wykonuje ten, kto wykonuje je najszybciej. Stąd dążenie do udzielenia nie odpowiedzi najlepszej, ale takiej, jakiej oczekuje nauczyciel i to udzielenia jej w możliwie najkrótszym czasie. Ponieważ nauczyciel zadaje pytanie o pewnej strukturze, więc — rozumuje uczeń i najczęściej ma rację — oczekuje odpowiedzi wyznaczonej przez tę strukturę, tzw. odpowiedzi bezpośredniej. Jednocześnie odpowiedź bezpośrednia wyznaczona strukturą pytania jest tą odpowiedzią, której nie trzeba długo szukać, bo nasuwa się sama, więc można udzielić jej najszybciej. Z reguły jest to właśnie odpowiedź o najmniejszej zawartości informacyjnej.

Drugim sposobem wzmacniania tego typu błędów jest skłonność nauczycieli do zadawania pytań uzupełnienia pewnego szczególnego rodzaju. Jak wiadomo, pytania uzupełnienia dopuszczają wiele odpowiedzi. Czasami jednak można mieć do czynienia z jednocłonową „alternatywą” odpowiedzi. W. Marciszewski⁹ podaje jako przykład pytanie: *Kogo Adam wybrał na żonę?* Istnieje tu tylko jedna odpowiedź: *Ewę*. Nauczyciel w trosce o aktywizację ucznia na lekcji stara się zadawać możliwie dużo pytań. Aby jednak nie tracić czasu na dyskusowanie odpowiedzi błędnych lub po prostu nie takich, jakich oczekuje, zadaje w większości bądź czysto retoryczne pytania rozstrzygnięcia, bądź takie właśnie „jednocłonowe” pytania uzupełnienia. Oczywiście zarówno ilość, jak i wartość informacji zawartej w odpowiedzi na takie pytanie jest prawie żadna. Nic dziwnego więc, że po tak gruntownym przeszkoleniu student wybierając spośród wielu możliwych odpowiedzi na pytanie bez wahania wybiera odpowiedź o najmniejszej zawartości informacyjnej.

Nie tylko odpowiedzi na pytania mogą być puste informacyjnie. Bardzo częstym błędem jest powtórzenie kilkakrotnie tego samego słowa lub zdania. Oczywiście, jeśli dana informacja raz już została przekazana, powtórzenie tego samego po raz drugi nie powiększa naszej wiedzy, a więc

⁹W. Marciszewski: op. cit., s. 49.

nie niesie żadnej dodatkowej informacji. Błędy powtżenia mogą być dwojakiego rodzaju.

Po pierwsze — mogą wynikać z nieznamomości źródłosłowu lub właściwego znaczenia użytego wyrazu, co jest częste w przypadku wyrazów obcego pochodzenia. Stąd biorą się takie — wszystkie autentyczne — wypowiedzi, jak: *Statek jest to przedmiot pływający po akwenie wodnym*, *W szkole należy założyć koło melomanów muzyki* lub słyszane tak często określenie *najbardziej optymalny*.

Druga grupa błędów tego samego typu polega na kilkakrotnym powtórzeniu całych zdań, a częściej jeszcze całych fragmentów wypowiedzi. O ile w przypadku odpowiedzi ustnej niekoniecznie powtórzenie należy traktować jako poważny błąd — student najczęściej w ten sposób zyskuje czas na zastanowienie — o tyle w wypowiedziach pisemnych prowadzi to na przykład do następujących nonsensów: *Podział (klasyfikacja) wszystkich zębów u człowieka jest przeprowadzony według pewnej zasady. Zasada tą jest podział wszystkich zębów u człowieka*. Przyczyną powtórzeń całych fragmentów wypowiedzi jest najczęściej szkolny wymóg, aby każda wypowiedź pisemna składała się z trzech części: wstępu, rozwinięcia i zakończenia. Jeśli zakres wypowiedzi jest zbyt wąski, aby wystarczyło materiału na te trzy części, student po prostu powtarza trzy razy to samo, tyle, że trochę innymi słowami.

Dowodem na to, że studenci nie zwracają uwagi na zawartość informacyjną zdania, może być następna, znów bardzo liczna grupa przykładów. Oto dwa najbardziej charakterystyczne: *Jest to definicja za szeroka, a jednocześnie nieadekwatna*, *Występuje tu ekwiwokacja czyli tak zwana wieloznaczność*. Są to błędy spokrewnione blisko z błędami powtżenia. W wypowiedziach tych najpierw użyto nazwy o węższym zakresie (*definicja za szeroka, ekwiwokacja*), a więc większej zawartości informacyjnej, a następnie nazwy w stosunku do pierwszej nadrzędnej (*definicja nieadekwatna, wieloznaczność*). Tak więc druga część wypowiedzi nie zwiększa ilości informacji zawartej w pierwszej części — jest w stosunku do niej informacyjnie pusta.

Należy tu podkreślić, że znaczna część studentów nie rozumie, dlaczego wypowiedź o niewielkiej zawartości informacyjnej miałaby być wypowiedzią niepoprawną. Na ogół uważają oni, że odpowiedź poprawna to ta, która jest zdaniem prawdziwym, natomiast niepoprawna — ta i tylko ta, która jest zdaniem fałszywym. Jednocześnie jednak studenci mniej lub bardziej świadomie starają się udzielać odpowiedzi osłabionych, a więc o mniejszej zawartości informacyjnej, nadużywając słów: *niektóre, jakieś, pewne* itp. Na pytanie czy podana definicja jest błędna, studentka odpowiada: *Definicja jest niepełna lub częściowo poprawna*. Student zapytany o poprawność wnioskuwania udziela odpowiedzi: *Wnioskowanie jest*

niezupełnie wystarczające. Odpowiedzi osłabionych studenci udzielają w przekonaniu, że niepoprawne może być tylko wygłoszenie zdania fałszywego, a wypowiedzi osłabione są trudniejsze od sfalsyfikowania.

Na zakończenie rozważań o powyższej grupie błędnych wypowiedzi jeszcze jeden przykład, w którym można odnaleźć niemal wszystkie omówione tu typy błędów: *Więc (mówiąc jednym moim zdaniem) takiego czegoś (co kojarzy nam się z nazwą) nie możemy zawsze traktować jako nazwy (w każdym przypadku), ponieważ istnieją takie pojęcia, które „mogą” być nazwami, które jedynie pozornie mogą nam sugerować całą „prawdę” kojarzącą się z tą nazwą lecz będącą niewystarczającą.* Autor tego zdania zdawał egzamin wstępny m. in. z języka polskiego.

Szczególnie łatwo konsekwencje wyżej omówionych błędów dają się zauważyć w czasie zajęć z filozofii. Można zaryzykować twierdzenie, że na każdym kierunku znajdzie się przynajmniej jeden student, który uważa, że filozofia nie wymaga rzetelnej wiedzy, lecz polega wyłącznie na potoczystym wypowiadaniu zdań pustych informacyjnie. Słyszy się więc zdania takie, jak: *Z jednej strony należy podkreślić jakieś związki jego teorii z egzystencjalizmem, z drugiej wykazuje ona pewne podejście niejako empiryczne do niektórych przynajmniej zagadnień filozoficznych.* Należy tu zauważyć, że student nie tylko starał się możliwie jak najbardziej osłabić swoją wypowiedź, ale że nazwy *egzystencjalizm* i *empiryczny* są dla niego puste informacyjnie. Są użyte jako etykiety, za którymi nic się nie kryje.

Używanie nazw w oderwaniu od ich znaczenia, czyli jako *etykietek na pustych pudełkach*, zdarza się nągminnie. Sprawia to wrażenie używania języka w celach magicznych — jako zaklęcia. Im więcej niezrozumiałych i obco brzmiących słów, tym lepsze — mocniejsze — zaklęcie. Trudno bowiem przypuszczać, aby studentowi, który mówi: *Teoria ta jest hipotezą abstrahującą od pragmatyzmu* chodziło o przekazanie informacji. Chodzi tu raczej o wzbudzenie podziwu dla własnej wiedzy. Aby jednak zadość uczynić sprawiedliwości, należy zauważyć, że nie studenci nadużywają najczęściej języka w celu przekonania odbiorcy (czytelnika bądź słuchacza) o swojej wiedzy. Grzechem tym jest obciążona znaczna liczba publikacji naukowych. Szczególnie często jako swoistego „zaklęcia” nadużywa się języka matematyki.

Charakterystyczny dla tego typu „zaklęć” jest fakt, że można w nim dowolnie wymienić słowo, którego się zapomniało, na inne, byle o podobnym brzmieniu. Stąd biorą się wypowiedzi takie jak: *To jest zdanie typu epistemologii* zamiast *ekwiwokacji*, *Definicja jest równoważnościowa* zamiast *równościowa*, itp. Nie jest też zmyśloną anegdotą odpowiedź studentki, która na pytanie, jakie zna główne problemy ontologiczne, rozpoznała: *Główne problemy onkologiczne, to...*

Opisane wyżej „magiczne” traktowanie języka nasuwa podejrzenie, że studenci posiadli znajomość jedynie wyrazów, a nie pojęć. Czym, wobec tego, jest pojęcie i jak dochodzi do jego ukształtowania? L y o n s podaje następującą, tradycyjną zresztą, definicję: *Przez „pojęcie” rozumiemy ideę, myśl lub konstrukt myślowy, za którego pomocą umysł ujmuje lub poznaje rzeczy* ¹⁰. Z kształtowaniem nowych pojęć mamy do czynienia wtedy, gdy poszerzamy naszą wiedzę, a co za tym idzie i słownik. Tak więc problemy związane z tworzeniem pojęć i relacji między nazwą, pojęciem, a przedmiotem nie są problemami wyłącznie wieku dziecięcego. Tego zdania jest np. G. A. Miller, który pisze: *Kiedy mówimy o rozwoju języka, jesteśmy skłonni myśleć o nim jako o procesie, który podobnie jak nauka chodzenia, kończy się z chwilą, gdy dziecko osiąga wiek pięciu lat. Wszelkie dane jednak przemawiają przeciwko takiemu stanowisku. (...) Uczenie się języka zajmuje u dzieci i młodzieży kształcących się na różnych szczeblach różnego typu szkół 15 do 20 lat nauki w pełnym wymiarze godzin, i faktycznie nigdy się nie kończy*¹¹. Kształtowanie się pojęć u dzieci odbywa się, według Wygotskiego, w czterech etapach, zgodnych z czterema fazami rozwoju kulturowego:

1. Faza naturalna (prymitywna).
2. Faza psychologii naiwnej (magiczna).
3. Faza wykorzystania znaków zewnętrznych.
4. Faza znaków wewnętrznych.

Według Wygotskiego poszczególne fazy charakteryzują się:

Początkowo dziecko znajduje się w stadium naturalnym, prymitywnym, wydaje jednakowe dźwięki w różnych sytuacjach. Są to czynności czysto zewnętrzne. Na tym etapie, jeśli dziecko czegoś potrzebuje, ucieka się do środków naturalnych, tzn. do odruchów bezwarunkowych lub warunkowych. Później następuje stadium polegające na tym, że dziecko odkrywa zewnętrzne zasady lub zewnętrzną strukturę mowy. Zauważa, że każdemu przedmiotowi odpowiada jakieś słowo i że to słowo stanowi umowną nazwę tego przedmiotu. Dziecko przez długi czas uważa to słowo za jedną z właściwości danego przedmiotu. (...) Wiadomo, że u ludzi pierwotnych istnieje magiczny stosunek do niektórych słów. (...) Są tam słowa, których nie wolno wypowiadać. (...) Wiadomo, że diabła nie wolno wspominać, ponieważ w ten sposób można go wywołać. (...) Inaczej mówiąc, jest to pozostałość przenoszenia na umowne znaki właściwości przedmiotów, które się tymi znakami oznacza. Dziecko bardzo szybko przechodzi od tego stadium uważania słowa za jakościową cechę przedmiotu do stadium chwytania umownego znaczenia słów. Używa ono słów jako

¹⁰ J. Lyons: op. cit., s. 111.

¹¹ G. A. Miller: *Language and communication*. New York 1951, s. 151.

znaków (...). Wreszcie jak wiadomo, dziecko przechodzi od tego stadium do stadium ostatniego, stadium mowy wewnętrznej we właściwym sensie tego słowa. (...) To ostatnie stadium jest właśnie myśleniem¹².

W y g o t s k i nie uważa, aby przejście przez te cztery fazy było charakterystyczne jedynie dla kształtowania pojęć w wieku dziecięcym. Wydaje się, że są to konieczne etapy jednoczesnego poszerzania słownika i tworzenia pojęć w procesie zdobywania nowej wiedzy, choć u ludzi dorosłych fazy te ulegają pewnej modyfikacji. W stadium pierwszym obywamy się bez nowego pojęcia i nowego terminu, próbując wykorzystać w tym celu terminy i pojęcia już znane. W stadium drugim znana jest nazwa, lecz jej znajomość utożsamiana jest ze znajomością pojęcia, które jeszcze się nie wytworzyło. Termin używany jest prawidłowo w różnych kontekstach, lecz pozostaje jedynie *etykietką na pustym pudełku*. Ponieważ nazwie nie odpowiada określone pojęcie, więc i kształt samej nazwy nie wydaje się być szczególnie ważny — można ją zastąpić przez jakąkolwiek inną nazwę o zbliżonym brzmieniu. W trzecim stadium termin jest używany ze zrozumieniem, ale by go użyć prawidłowo, trzeba przypomnieć sobie jego definicję — przetłumaczyć go na terminy już znane. Wreszcie w czwartym stadium termin jest w pełni przyswojony i odpowiada mu określone pojęcie.

Wydaje się, że u niektórych studentów, a jest to grupa dość liczna, następuje nienormalne wydłużenie fazy drugiej — owej fazy „magicznej”. Przyczyn tego zjawiska może być wiele i szukać ich należy najprawdopodobniej w samym procesie kształcenia dzieci i młodzieży. Uczniowie bardzo często opanowują zadany materiał ucząc się go po prostu na pamięć, ponieważ wydaje im się to łatwiejsze niż zrozumienie. Dochodzi przy tym do sytuacji wręcz paradoksalnych. Niektórzy uczniowie nie rozumiejąc metod rozwiązywania zadań z rachunku prawdopodobieństwa zapamiętują po prostu, że w zadaniach na temat losowania kul należy użyć jednego wzoru, a w zadaniach o kartach innego. Z kolei nauczycielom łatwiej jest sprawdzić, czy uczeń umie rozwiązać zadanie niż czy rozumie metodę jego rozwiązania. Opisane podejście do nauki nie jest charakterystyczne wyłącznie dla matematyki i zadań matematycznych. Przygotowując się do lekcji z przedmiotów humanistycznych uczniowie zapamiętują całe konteksty, w których występuje nowy termin. Używają później tego terminu w poprawnym — zapamiętanym — kontekście, co sprawia wrażenie zrozumienia. Bardzo trudno jest zauważyć, że znajomość poprawnie używanego terminu jest powierzchowna i nie towarzyszy jej znajomość samego pojęcia.

¹² L. S. Wygotski: *Wybrane prace psychologiczne*. Warszawa 1971, s. 156—

Tak więc studenci już w szkole przyzwyczajają się do dbania o czysto zewnętrzną stronę wypowiedzi. Nie zwracają natomiast uwagi na znaczenie używanych słów, ani na zawartość informacyjną wypowiedzianych zdań. Wydaje się to być szczególnie groźne u przyszłych nauczycieli. Łatwo sobie wyobrazić, jak niewiele wyniosą uczniowie z lekcji nauczyciela, który popełnia omówione tu błędy. Rzecz jasna, zachowanie językowe nauczyciela będzie indukowało takie same błędy u jego uczniów, którzy z kolei, jeśli zostaną nauczycielami, będą „kształcić” w ten sam sposób następne pokolenia, utożsamiające zdobywanie wiedzy co najwyżej z poszerzaniem słownika.

Równie poważna groźba wynika z faktu, że język i światopogląd są ze sobą ściśle powiązane. Na to, jak dalece wzorce lingwistyczne determinują sposób, w jaki człowiek odbiera otaczający go świat i jak o nim myśli, zwracał uwagę Whorf¹³. Trudno orzec, jaki wpływ na światopogląd studentów mają opisane tu nawyki językowe, warto jednak przypomnieć zdanie twórcy teorii systemów, Bertalanffy’ego: *Można przy okazji wspomnieć, że relacja między językiem i światopoglądem nie jest jednokierunkowa, lecz wzajemna, którego to faktu być może nie przedstawił dostatecznie jasno Whorf. Wydaje się, że struktura języka determinuje to, które cechy rzeczywistości są podnoszone do abstrakcji, a zatem determinuje ona to, jaką formę przybierają kategorie myślenia. I na odwrót — światopogląd determinuje i kształtuje język*¹⁴.

W jaki sposób można przeciwdziałać omówionym tu błędom? Przede wszystkim należy studentom uświadomić błędy, które popełniają i ich przyczyny. Jednak sam zabieg uświadamiania złych nawyków językowych nie wystarczy. Jak już wcześniej zostało powiedziane, studenci są skłonni do kolekcjonowania zdobywanych wiadomości, nie podejmując prób wykorzystania ich w praktyce. Należy więc przeprowadzić pewną ilość ćwiczeń, które uwrażliwiłyby na zjawiska językowe opisanego typu. Skłonność do wygłaszania zdań pustych informacyjnie, zwłaszcza w sytuacjach stresowych, takich jak kartkówka czy odpowiedź przy tablicy, świadczy o głęboko ugruntowanym nawyku takich odpowiedzi. Ćwiczeń zatem powinno być tym więcej, im głębiej zakorzeniony jest ten nawyk. Ponieważ przypuszczalnie prowadzący ćwiczenia np. z metodyki czy psychologii nie byłoby skłonni w czasie swych zajęć wykorzeniać u studentów powyższe i podobne im błędy, więc zadania tego muszą się podjąć prowadzący zajęcia z logiki. Pozostaje jednak otwarty problem studentów tych licznych kierunków, na których usunięto logikę z programów studiów bądź zachowaną ją np. w wymiarze dziesięciu godzin.

¹³ B. L. Whorf: *Język, myśl i rzeczywistość*. Warszawa 1982.

¹⁴ L. von Bertalanffy: *Ogólna teoria systemów*. Warszawa 1984, s. 280—

Nie należy jednak sądzić, że nawet najlepiej prowadzone ćwiczenia z logiki okażą się tu natychmiastowym panaceum. Jak to już wyżej zostało zauważone studenci najprawdopodobniej za cel takich ćwiczeń uznają przysłowiowe „trzy zet” („zakuć, zdać, zapomnieć”). Nawet jeśli uda się skłonić ich do zastanowienia się nad własnymi błędami podczas ćwiczeń z logiki, wątpliwe jest czy z równą uwagą potraktują własne wypowiedzi i rozumowania poza czasem tych ćwiczeń. Jedynie zgodna i konsekwentna współpraca wszystkich prowadzących zajęcia może dać jakiegokolwiek rezultaty. Zadanie to trudne, ponieważ zacząć należy od siebie — od własnych złych nawyków zarówno jako wykładowcy, jak i egzaminatora. Większość prowadzących zajęcia nagradza wyłącznie odpowiedzi podane w formie przez siebie oczekiwanej z powodu całkowicie racjonalnego — taka forma odpowiedzi jest rzeczywiście najlepsza. Warto jednak zastanowić się czy inna odpowiedź jest naprawdę o wiele gorsza lub czy nie jest równie dobrze — a może nawet lepiej — uzasadniona. Przykładem może tu być przebieg jednych ćwiczeń z logiki. Najczęściej jako przykłady definicji regulujących podawane są wypowiedzi takie jak: *Dorosłym jest człowiek, który ukończył osiemnasty rok życia* lub *Wysoki mężczyzna, to mężczyzna który ma ponad 180 cm wzrostu*. Stąd na pytanie, jak sformułować definicję regulującą użycie terminu „łyśy” większość studentów odpowiada, że można ustalić pewną granicę ilości włosów, poniżej której człowieka uznamy za łysego, co jest dość bezmyślną kalką podanych wcześniej przykładów. Tylko w jednej grupie padła odpowiedź, że łyśy jest człowiek, który nie potrzebuje grzebienia. Pierwszym odruchem prowadzącego ćwiczenia był protest przeciwko odpowiedzi wyłamującej się z uświęconego już tradycją schematu. Tymczasem — po drobnej modyfikacji, która pozwoli wykluczyć ludzi krótkoostriżonych oraz nastolatków z reguły uważających grzebienie za przedmiot najzupełniej zbędny — definicja ta podaje kryterium dużo wygodniejsze (i bardziej zgodne ze zdrowym rozsądkiem) niż liczenie włosów na cudzej głowie.

Tak więc przeciwdziałanie udzielaniu odpowiedzi pustych informacyjnie polegałoby przede wszystkim na wychwytywaniu takich odpowiedzi i ujawnianiu ich niepoprawności oraz na dopuszczaniu — wbrew własnej wygodzie — odpowiedzi nieszablonowych. Warto natomiast poświęcić parę ćwiczeń na wykorzenianie słonności do „magicznego” traktowania terminów filozoficznych, ponieważ jest to skłonność bardzo silnie ugruntowana. Konsekwencją jej jest między innymi nieumiejętność analizy tekstu filozoficznego. Umiejętność tę kształci cytowana tu kilkakrotnie książka W. Marciszewskiego, jednak jej lektura sprawia studentom pierwszego roku dość duże trudności. Można polecić studentom, aby po przeczytaniu tekstu spróbowali zdefiniować najważniejsze terminy. Oczywiście w podanym tekście nie powinna wystąpić *expli-*

cite żądana definicja. Możliwości wyboru tekstu i definicji jest wiele — np. fragmenty *Novum Organum* F. Bacona¹⁵ oraz pytanie: *Co to są idole?* U studenta, który w odpowiedzi na zadane pytanie przytacza dosłownie całe fragmenty tekstu najprawdopodobniej większość używanych pojęć pozostaje w „magicznej” fazie rozwoju.

W trakcie badań prowadzonych w WSP w Krakowie studentom podano tekst opisujący efekty libracji (pozorne wznoszenie się i opadanie Słońca nad horyzontem, występowanie czegoś w rodzaju pór roku, których przyczyną nie jest nachylenie osi planety do płaszczyzny ekliptyki) i proszono o odpowiedź, co to jest libracja¹⁶. Trudność polegała na tym, że na podstawie opisu efektów studenci mieli podać ich przyczynę. Ogromna większość streszczała po prostu własnymi słowami podany tekst, czyli w dalszym ciągu pisała o efektach zjawiska, a nie o nim samym. Po wskazaniu im tego błędu reakcje studentów pierwszego i czwartego roku były wyraźnie różne. Blisko trzecia część studentów pierwszego roku nie rozumiała na czym miałyby tu polegać nieprawidłowość. Tłumaczyli najczęściej, że przecież odpowiedź jest dobra, bo właśnie tak jest w tekście. Natomiast studenci czwartego roku reagowali nadspodziewanie żywo na wskazany błąd, a ich spontaniczne wypowiedzi były bardzo znaczące. Wyrazicielem opinii całej grupy był student, który zawołał: *Przecież ja właśnie tak się uczę z podręczników. Wydaje mi się, że jeżeli rozumiem wszystkie słowa, to już wiem o co chodzi. Teraz wiem, czemu tak szybko mi to wylatuje. To trzeba było sobie jeszcze wyobrazić i dopiero opisać.* Przy propozycji takich ćwiczeń konieczna jest jednak następująca uwaga: nie należy przykładać nadmiernej wagi do poprawności logicznej (adekwatności) otrzymywanej definicji. Rozumienie pojęcia nie musi być równoznaczne z umiejętnością jego bezbłędnego zdefiniowania.

Ciekawy pomysł sprawdzenia rozumienia tekstu filozoficznego podał mgr C. Ulański z Instytutu Nauk Społecznych WSP w Krakowie. Po przeczytaniu opisu jaskini platońskiej¹⁷ studenci mieli narysować, jak wyobrażają sobie tę jaskinię. Także i w tym przypadku rysunki dawały wiele do myślenia. Studenci na ogół rysowali wszystkie wymienione w tekście przedmioty (przede wszystkim kajdany, następnie ogień, murek itd.) natomiast mieli duże kłopoty z wzajemnym ich powiązaniem i nie wynikało to wyłącznie z braku umiejętności rysunkowych. Przejawiała się tu skłonność do wychwycenia nazw przedmiotów jako „słów-kluczy” i zaniedbywania relacji między tymi przedmiotami. Tendencja ta znana

¹⁵ F. Bacon: *Novum Organum*. Warszawa 1955, s. 66—69, 90.

¹⁶ Tekst zaczerpnięty z książki: S. G. W e i n b a u m: *Lotojagi*. Warszawa 1985.

¹⁷ Platon: *Państwo*. Warszawa 1958, s. 358—359.

jest dobrze nauczycielom matematyki, których uczniowie za istotne w zadaniu tekstowym uważają wyłącznie liczby.

Tak więc podstawowym warunkiem usuwania omawianych wyżej błędów jest uświadomienie ich studentom. Dalsze ćwiczenia nie mogą ograniczać się do rozwiązywania zadań układanych specjalnie pod kątem np. wybierania z podanego tekstu zdań pustych informacyjnie, nie daje to bowiem żadnej pewności, że zdobyte umiejętności studenci będą wykorzystywać w innych dziedzinach wiedzy. Najlepszym ćwiczeniem pozostanie zawsze zadawanie aż do znudzenia pytań takich jak: *Dlaczego?*, *Co to znaczy?*, *Jak to rozumiesz?*, *Na jakiej podstawie tak uważasz?*. Abyśmy mieli całkowitą pewność, że omawiane błędy nie powtórzą się u następnych roczników studentów, podobne pytania powinny zacząć zadawać już wychowawczynie w przedszkolu.

JAN SZMYD

UZASADNIENIE SPOŁECZNE I PEDAGOGICZNO-PSYCHOLOGICZNE NAUCZANIA FILOZOFII W SZKOLE ŚREDNIEJ I WYŻSZEJ *

Celem niniejszego tekstu jest próba odpowiedzi na następujące pytania:

1. Co uzasadnia dydaktykę filozofii w szkole średniej i uczelni wyższej; jakiego rodzaju uzasadnienia tego procesu mogą być przytoczone z punktu widzenia celów społecznych, kształcących, metodologicznych, wychowawczych i innych?

2. Jakie są główne zadania tego niełatwego działania edukacyjnego?

3. Kogo w gruncie rzeczy można skutecznie nauczać filozofii — jakich słuchaczy, o jakim przygotowaniu ogólnym (poziomie i zakresie wiedzy, rodzaju doświadczeń poznawczych i życiowych itp.), w jakim okresie rozwoju osobniczego?

4. Jakiej filozofii powinno się nauczać w naszych warunkach społecznych i kulturowych na średnim i wyższym poziomie edukacji?

5. Jakie są uwarunkowania dydaktyczne tego procesu (sposoby nauczania, pomoce dydaktyczne itp.)?

Spróbujmy na te pytania pokrótce odpowiedzieć. Zaczniemy jednak od próby odpowiedzi na pytanie bardziej podstawowe, a mianowicie: czy filozofia nadaje się w ogóle do nauczania szkolnego i akademickiego? Są tu zdania podzielone — od skrajnie negatywnych do zdecydowanie pozytywnych. Pierwsze z nich reprezentował m. in. jeden z czołowych przedstawicieli filozofii północnoamerykańskiej, George Santayana. Pisał on, że prawdziwy filozof skazany jest na monolog z samym sobą, że *wędruje samotny jak nosorożec*, że jest niezrozumiany nawet w kręgu najgorętszych naśladowców i ludzi darzących go uznaniem, że skoro już musi zarabiać na życie, to lepiej byłoby dla niego polerować soczewki jak Spinoza, lub siedzieć u drzwi jakiegoś muzeum i sprzedawać katalogi, aniżeli nauczać w szkole filozofię. A wówczas, kiedy już nie może być — z takich czy innych powodów — kimś innym niż nauczycielem, to niech

* Referat wygłoszony na ogólnopolskiej konferencji nt. *Nauczanie przedmiotów społecznych w szkołach średnich i wyższych* (Kraków 1984).

naucza czegokolwiek, byle nie filozofii, bo to jest trudzenie się niemal daremne

Przykłady odmiennego stanowiska dostarczają czołowi przedstawiciele filozofii polskiej, w szczególności Kazimierz Twardowski, Kazimierz Ajdukiewicz, Władysław Witwicki, Tadeusz Kotarbiński, Roman Ingarden i inni. Wszyscy oni nie tylko wypowiadali się o nauczaniu filozofii jako o czynności społecznie i pedagogicznie nader pożytecznej i możliwej do efektywnego wykonywania, ale swoim osobistym przykładem nauczycielskim przekonywująco poświadczali sensowność i owocność zawodu nauczyciela filozofii. *Taki (...) zawód — pisał Kotarbiński — istnieje niewątpliwie i ma swoje placówki. Są nimi stanowiska i funkcje nauczycieli propedeutyki filozofii w liceach oraz profesorów wykładowców filozofii w szkołach wyższych, a wreszcie — jeśli szerzej ująć pojęcie nauczycielstwa — autorów książek i artykułów filozoficznych*². Przytoczona wypowiedź Tadeusza Kotarbińskiego mówi o fakcie utrwalonego w dziejach szkolnictwa licealnego i uniwersyteckiego zawodu nauczyciela filozofii. Potwierdzają go aktualnie plany studiów większości uniwersytetów i niektórych typów szkół średnich w wielu krajach. Jest to wynikiem uznania dla określonych pożytków społecznych i edukacyjnych tego zawodu i jego skuteczności. A więc głównie argument praktyczny, choć uzasadnień typu teoretycznego tu nie zabraknie (nawiążemy do nich w dalszej części naszych rozważań), rozstrzyga sprawę na korzyść poglądu o celowości i możliwości nauczania filozofii w szkole średniej i wyższej.

Przejdźmy do pytania o cele nauczania filozofii: jakie są rodzaje tych celów i jak się one różnicują w zależności od typu szkolnictwa, tzn. średniego i wyższego? W jednym i drugim typie szkolnictwa celów tych można wyróżnić kilka: metodologiczne, osobowościowe, światopoglądowe i społeczno-wychowawcze. Ale nie do pominięcia są także cele etyczne, życiowe, a nawet myślowo-sprawnościowe. Waga i znaczenie tych celów przedstawia się różnie w zależności od szczebla kształcenia, typu szkoły, kierunku studiów itp. Wszystkie jednak dają się uznać za bardziej lub mniej istotne i zasługujące na realizację w procesie dydaktycznym. Na czym cele te polegają?

Cele kształcące. Przyswajana w szkole lub uczelni wiedza filozoficzna stanowić może znaczące dopełnienie wiedzy naukowej i praktycznej po-

¹ Por.: G. Santayana: *Character and Opinion in the United States. With Reminiscences of William James and Josiah Royce and Academic Life in America*. New York 1920.

²T. Kotarbiński: *Filozof. W: Elementy teorii poznania, logiki formalnej i metodologii nauk*. Wyd. 2, Wrocław—Warszawa—Kraków 1961.

dawanej uczniom i studentom w ramach różnych przedmiotów nauczania lub czerpanej z innych źródeł (np. z lektury, dyskusji, masowych środków przekazu, teatru, kina, muzeów, doświadczeń życiowych, społecznych itp.). Równocześnie wiedza ta, jeśli zostaje dostatecznie głęboko przyswojona, stać się może — i stać się powinna — pożądaną osią integracji fragmentów wiedzy naukowej i praktycznej ucznia lub studenta, a przynajmniej płaszczyzną stwarzającą możliwość dla tego rodzaju integracji. Ten proces scalania wiedzy naukowej i praktycznej w oparciu o podstawowe elementy wiedzy filozoficznej uznać można za niezbędny warunek prawidłowej edukacji na poziomie średnim i wyższym.

Ale cele kształcące nauczania filozofii rozumiane być mogą nieco szerzej, jako przekaz informacji ogólnopoznawczych niezbędnych dla wypełnienia lub zarysowujących się dość często w umysłach młodzieży pomiędzy obszarem wiedzy potocznej a dziedziną wiedzy ściśle naukowej. Również jako dostarczanie nieodzownych dla indywidualnego rozwoju umysłowego inspiracji intelektualnych, pobudzanie i odpowiednie ukierunkowywanie głębszych zainteresowań poznawczych światem i sobą samym, pobudzanie do refleksyjności i autorefleksyjności, bez której proces kształcenia nie uzyskuje właściwej dynamiki i należytego poziomu. Zresztą, kwestia zazębia się o ważną potrzebę części uczącej się i studiującej młodzieży. Skomplikowana sytuacja społeczno-polityczna i moralna współczesnego świata i kraju, brak stabilizacji w sferze ekonomicznych i kulturowych warunków życia, zmiennaść społecznych uwarunkowań indywidualnych planów życiowych, silne kontrowersje ideowe i światopoglądowe, wielość rozmaitych stanowisk aksjologicznych i etycznych, różnorodność propozycji egzystencjalnych, stymulują i wyostwiają u bardziej wrażliwej intelektualnie i moralnie części młodzieży potrzebę refleksji filozoficznej i etycznej. Potrzeba ta winna być rozwijana nie poprzez przypadkowe oddziaływania zewnętrzne, ale w odpowiednio przygotowany i metodycznie uporządkowany sposób.

Cele metodologiczne. Nauczanie określonych elementów wiedzy filozoficznej, zwłaszcza elementów epistemologii, ogólnej metodologii i logiki wprowadzać może w istotę poznania naukowego, podstawowe jego prawa i zasady, ważniejsze sposoby uprawiania, miejsce i rolę w całości kształcie ludzkiego poznania (np. może ukazywać jego stosunek do poznania naturalnego, potocznego, irracjonalnego itp.). Może przez to przyczyniać się do ukształtowania ogólnego poglądu na naukę i na inne rodzaje ludzkiej wiedzy oraz usposabiać wstępnie młodzież do dojrzałego kontaktu z różnymi dziedzinami nauki i do ewentualnego osobistego twórczego zajmowania się nią. Możliwa jest tu także inna funkcja metodologiczna filozofii: przyswajane jej treści mogą stawać się pewną płaszczyzną scalania

rozproszonej wiedzy przedmiotowej (nauczanej w przedmiotach humanistycznych, przyrodniczych i matematycznych). Nauczanie to może również, zwłaszcza na poziomie szkoły wyższej, ukazywać różne pola styczne i współzależności filozofii i nauk szczegółowych; współzależności teoretyczne, metodologiczne, językowe itp., których świadomość jest niezbędna z punktu widzenia wymogów pogłębionego wykształcenia kierunkowego (bez względu na taką czy inną specjalizację) oraz możliwości samodzielnego uprawiania nauki (choćby na poziomie pracy seminaryjnej, magisterskiej czy doktorskiej). Cel metodologiczny może być i taki, że efektywne nauczanie określonego kierunku filozoficznego, np. materializmu dialektycznego i historycznego, wyrabiać może umiejętności myślenia kategoriami społecznymi, ideowymi i światopoglądowymi w oparciu o metodologię i horyzont intelektualny kierunku filozoficznego i ideologicznego znajdującego się u przesłań ideowych i aksjologicznych ustroju socjalistycznego.

Cele osobowościowe. Zarówno wiek dorastania (od 12—13 do 17—18 lat) jak i wiek młodzieńczy (od 17—18 do 24—25 lat), a więc te okresy w rozwoju osobniczym jednostki, na które na ogół przypada nauczanie filozofii, charakteryzują głębokie przemiany w sferze osobowości i światopoglądu ludzi młodych. Zachodzą one zwłaszcza w wieku dorastania, ale i w wieku późniejszym tzn. młodzieńczym. Znaczna część tych zmian powoduje nie tylko ożywienie zainteresowań dla zagadnień filozoficznych i światopoglądowych, ale stwarza też znaczne potrzeby typu filozoficznego i światopoglądowego. Pozostawienie młodzieży na drodze wyłącznie żywiołowych lub przypadkowych sposobów zaspokajania potrzeb filozoficzno-swiatopoglądowych oznacza rozwiązanie niekorzystne dla prawidłowego rozwoju jej osobowości. Uwagę tę da się odnieść nie tylko do wieku dorastania, tzn. młodzieży w okresie późnoszkolnym, ale w znacznej mierze do młodzieży w wieku młodzieńczym, pokrywającym się dla pewnej jej części z okresem studiów wyższych. Potrzeby tej młodzieży wymagają odpowiednich, obecnie już na wyższym poziomie merytorycznym, utrzymywanych form zaspokojenia.

Cele światopoglądowe. Właściwości rozwoju psychicznego wieku dorastania i młodzieńczego wskazują także na możliwość, a nawet konieczność wypełniania przez nauczanie filozofii określonych celów światopoglądowych. Chodzi tu nie tylko o to, ażeby określonymi elementami wiedzy filozoficznej zaspokajać naturalne we wspomnianych fazach rozwoju zainteresowania filozoficzno-swiatopoglądowe, ale także o to, by wiedzą tą przyczyniać się do scalania w spójne struktury rozproszonych treści wiedzy naukowej, stwarzania dla nich wspólnej kanwy, mogącej stać się pod-

stawą dla poznawczej warstwy światopoglądu filozoficzno-naukowego w tym okresie życia. Idzie też o to, aby określonymi pierwiastkami wiedzy i kultury filozoficznej odpowiednio kształtować, pogłębiać i umacniać normatywną i zachowaniową warstwę światopoglądu przejawiającą się w postawach moralnych, życiowych, społecznych itp. i integrować je wokół pewnej osi aksjologicznej czy pewnego porządku wartości, a przez to wpływać na rzecz rozwijanego i krystalizującego się ogólnoteoretycznego i wartościującego poglądu na świat i jego behawioralnych konsekwencji.

Daje się zauważyć, że wobec ogromu zróżnicowanych stanowisk w naszym społeczeństwie w sprawach światopoglądowych, ideologicznych, politycznych i etycznych młodzież dość często czuje się zagubiona w tych kwestiach, pozostawiona na rozdrożach różnych pozaszkolnych wpływów, na których próbuje dokonywać własnych spontanicznych i nie zawsze dojrzałych wyborów światopoglądowych i ideowych. Programowe nauczanie filozofii może dostarczyć wartościowych przesłanek poznawczych i aksjologicznych dla dojrzałych wyborów i ułatwić tym samym racjonalną drogę wyjścia z zagubienia czy nawet „kryzysu” światopoglądowego.

Cele społeczno-wychowawcze i etyczno-życiowe. Wiek dorastania i młodzieńczy to także okres kształtowania postaw społecznych i moralnych, poszukiwania własnej drogi życiowej i określania się wobec świata, w wymiarze społecznym, moralnym, ideowym i kulturowym. To okres, mówiąc najogólniej, żywego dialogu intelektualnego i emocjonalnego młodzieży ze współczesnością, okres formowania się własnej koncepcji życia w społeczeństwie i osobistych planów życiowych. Niestety, szkoła średnia, a tym bardziej wyższa nie wychodzą — jak dotąd — skutecznie naprzeciw tym zasadniczym z wychowawczego punktu widzenia procesom i poszukiwaniom, pozostawiając młodzież z jej problemami w znacznej mierze samej sobie albo oddając ją w sferę oddziaływania pozaszkolnych czynników wychowawczych. W każdym razie młodzież ta w wielu przypadkach nie jest dobrze przygotowana do aktywnego życia w społeczeństwie socjalistycznym i do dojrzałego kreowania własnych postaw społecznych i życiowych. Dotyczy to zwłaszcza młodzieży „wchodzącej w życie” po ukończeniu szkoły średniej. *I nikt inny* — pisze wybitny filozof i znawca szkoły Jan Legowicz — *jak sama młodzież stwierdza, że wkracza w to życie po szkole średniej z pewnymi zasobami wiedzy i ze szkół średnich zawodowych z określonym przysposobieniem profesjonalnym, ale że prawie nagminnie (jest ona — J. Sz.) uboga i mało uświadomiona w tym, co zwykło się nazywać „wiedzą życia” czyli głębiej sprecyzowanej znajomości spraw związanych z człowiekiem jako człowiekiem i członkiem spo-*

leczeństwa, spraw nie tylko kulturalnego spożywania życia, ale i jego kulturalnego podłoża, spraw ideologicznych, moralnych i światopoglądowych. A zagadnień nurtujących młodzież w jej życiu osobistym, rodzinnym, zawodowym, w jej byciu (...) odczuwa się brak czegoś od swego osobowościowego wnętrza, co przy całej fachowości daje o sobie znać życiowo i sobą w życiowej codzienności niepokoi ³. Otóż efektywne nauczanie odpowiednich działów filozofii (w tym wypadku głównie wybranych zagadnień filozofii społecznej, filozofii człowieka i etyki) w szkole średniej i „kursowej filozofii” w szkole wyższej, mogłoby przyczyniać się do tego obywatelskiego i życiowego przygotowania młodzieży. Mając na uwadze tę właśnie możliwą i zarazem niezbędną do dydaktycznego uprawiania filozofii w szkolnictwie, Jan Legowicz pisze dalej: *należy się zastanawiać już nie nad potrzebą samą przez się nabrzmiałą, ale szczegółowo przeanalizować i urealnić możliwości wprowadzenia prepedeutyki filozofii do szkół średnich i upatrywać w tym przedmiocie dziedzinę opłacalną życiowo co najmniej na równi z opłacalnością ekonomiczną i techniczno-przemysłową* ⁴. Z perspektywą szerszego wprowadzenia tego przedmiotu w proces dydaktyczno-wychowawczy szkoły średniej wiązać też daje się możliwość uefektywnienia wysiłku pedagogicznego na rzecz kształtowania uwrażliwienia młodzieży na przejawy zła, zaangażowania w sprawy ogółu, nastawień do walki o realizację ideałów społecznych, przy racjonalnej afirmacji intensywnych w tym wieku dążeń do prawdy i uczeniu się odpowiedzialności za wypowiedane poglądy i oceny.

Cele myślowo-sprawnościowe. Poprawne i umiejętne nauczanie filozofii, zwłaszcza elementów logiki, epistemologii i metodologii ogólnej, przyczyniać się też może do wyrabiania sprawności myślenia, zwłaszcza myślenia racjonalnego i umiejętności językowo-logicznych, szczególnie samodzielności myślenia, krytycyzmu, prawidłowych rozumowań, logicznego dowodzenia i argumentowania, zasad poprawnego dyskusowania, ścisłości wyrażania myśli, jednoznaczności i precyzji wypowiedzi, poprawności językowej itp. W związku z przerostem postaw irracjonalnych w naszym społeczeństwie, łatwym uleganiu pozaracjonalnym formom myślenia i odczuwania, zbyt dużym nasyceniem społecznej i jednostkowej świadomości różnymi odmianami irracjonalizmu i łatwym przystawianiem na nieuprawnione logicznie dowolności i błędy myślowe i językowe oraz na różne nierealistyczne sposoby ujmowania rzeczywistości, siebie samego i życia, „trening” logiczno-językowy i ogólnometodologiczny filozofii uznać

³ J. Legowicz: *Refleksje i uwagi na temat potrzeby i możliwości wprowadzenia „prepedeutyki filozofii” do nauczania w szkołach średnich*. 1984 (maszynopis).

⁴ Ibidem.

należy w naszych warunkach społeczno-kulturowych za wyjątkowo pożądaną i niezbędną w narodowej edukacji.

Po rozważeniu ważniejszych celów nauczania filozofii w szkole średniej i częściowo także wyższej⁵, przejdźmy obecnie do próby odpowiedzi na kolejne z naszych pytań, mianowicie: jakiej przede wszystkim filozofii powinno się nauczać w szkole średniej i wyższej? Najogólniej rzecz biorąc, chodzi o taką filozofię, która byłaby w stanie spełniać możliwie najlepiej wymienione wyżej cele kształcące, wychowawcze i osobowościowotwórcze. To zaś uzależnione jest w znacznej mierze od charakteru tej filozofii oraz sposobów jej nauczania.

Jeśli chodzi o charakter tej filozofii, to wydaje się, że najbardziej niejako usposobioną do wypełniania omówionych wyżej funkcji byłaby ta jej odmiana, która znajduje się w tradycji filozofii racjonalistycznej i unaukowionej, w tradycji realizmu materialistycznego i optymizmu poznawczego, która otwarta jest zarówno na problemy przyrody jak i ludzkiego społeczeństwa; zwrócona tak ku światu zewnętrznemu, przedmiotowemu, jak ku wewnętrznemu, podmiotowemu; która sięga zarówno do źródeł poznania naturalnego jak i naukowego, która wyrasta zarówno z najwartościowszego teoretycznego dorobku poznawczego człowieka, jak i z jego praktyki życiowej i społecznej, która nastawiona jest nie tylko na poznanie rzeczywistości społecznej, przyrodniczej i świata kultury, jak i na nieustanne jej przekształcanie. *Jest sprawą bezsporną — pisze Jan Le-gowicz — że winna to być filozofia racjonalizmu a zarazem pochodna z praktyki „filozofii życia”, filozofia wyrastająca z życia i przed wszystkimi innymi najbardziej podniosłymi celami, to bezwzględnie przeznaczona dla życia, które młodzież zastaje, które winna podejmować, je dalej tworzyć, utrzymywać i wzbogacać. Życie przez naszą młodzież zastawane to życie w społeczeństwie socjalistycznym, dlatego i jej „filozofia życia” winna do niej przychodzić z filozoficznego, teoretycznego i praktycznego trzonu socjalistycznego (...). Szkolna propedeutika filozofii ukazana jako propedeutika istnienia, myślenia i działania w państwie socjalistycznym i w socjalistycznej Ojczyźnie. I nie nadużywając nazwy „marksizmu”, uczynić go w tej propedeutyce nie tylko hasłem, a przewodnim wskaźnikiem i miernikiem, jej symbolem i jej obliczem*⁶. Zwolennikom „czystej”, społecznie niezaangażowanej filozofii w dydaktyce filozofii przypomnieć

⁵ Szerzej o funkcjach kształcących i wychowawczych filozofii oraz innych przedmiotów społecznych w szkole wyższej traktuje praca piszącego te słowa pt. *Teoretyczne i praktyczne aspekty zagadnienia funkcji kształcących i wychowawczych przedmiotów społecznych w uczelni pedagogicznej*. W: *Problemy wychowania w szkole wyższej*. Kraków 1979, s. 27—33.

⁶ Ibidem.

można, że mimo wysokiej ogólności i abstrakcyjności filozofii, nie ma takiej jej odmiany, która byłaby „filozofią w ogóle”. Każda filozofia jest w pewien sposób ukierunkowana, jest filozofią społecznie, kulturowo, historycznie i podmiotowo uwarunkowaną i bezpośrednio czy choćby pośrednio światopoglądowo i ideowo nastawioną, nie uwolnioną od określonych teoretycznych i praktycznych intencjonalności a nawet tendencyjności.

Nasuwa się kolejne pytanie, mianowicie jakich uczniów i jakich studentów można skutecznie nauczać filozofii, o jakich predyspozycjach umysłowych, o jakim przygotowaniu ogólnym, w jakim okresie życia? Nie każdy uczący się i studiujący młody człowiek jest jednakowo pojętnym słuchaczem nauczyciela filozofii. I nie każdy z nich nawet chce nim być. Nauczyciel filozofii może liczyć na tych, którzy posiadają pewne minimum określonych predyspozycji intelektualnych i osobowościowych, takich jak pewien stopień wrażliwości intelektualnej i refleksyjności, otwartości umysłu i rozbudzonej ciekawości świata i siebie samego, dociekliwości intelektualnej i poszukiwań poznawczych, czy też pewien poziom uzdolnień w zakresie abstrakcyjnego myślenia, krytycyzmu i samodzielności osądu. Nie bez znaczenia są tu także rozbudzone potrzeby czytelnicze w literaturze pięknej, naukowej, popularno-naukowej, społecznej, światopoglądowej, pewien poziom wiedzy ogólnej, zainteresowania kulturą, jej historią i współczesnością, zrozumienie dla wartości intelektualnych i osobiste ambicje na polu ich osiągnięcia. Trzeba tu od razu wyjaśnić, że większość wspomnianych umiejętności i predyspozycji osobowościowych jednostki nauczanej filozofii lub podejmującej wysiłki samokształceniowe w tej dziedzinie, nie mają charakteru wrodzonego (nikt przecież nie rodzi się z gotową postawą wobec filozofii). Są one nabywane i kształtowane w toku wychowania domowego, środowiskowego, w procesie edukacji szkolnej i społecznej. W zależności więc od jakości i efektywności owego wychowania i owej edukacji nauczyciel filozofii pozyskuje szersze lub węższe grono słuchaczy zainteresowanych jego wiedzą i oczekujących tej wiedzy..

W jakim wieku uczeń a następnie student może być skutecznie nauczany filozofii lub przyswajać sobie samodzielnie treści omawianej tu dziedziny umysłowej? Sprawę tę można rozpatrywać co najmniej z dwóch punktów widzenia.

Po pierwsze — z punktu widzenia okresów w rozwoju psychicznym jednostki, w którym pojawiają się określone skłonności do myślenia filozoficznego i pewne jego formy zainteresowania dla problematyki filozoficznej i światopoglądowej oraz osobowościowe możliwości recepcji wiedzy filozoficznej.

Po drugie — z punktu widzenia osiągnięcia przez jednostkę w jej rozwoju osobniczym niezbędnego dla efektywnego uczenia się i rozumie-

nia filozofii, poziomu dojrzałości umysłowej i osobowości oraz stopnia i zakresu wiedzy ogólnej.

Problem kształcenia i samokształcenia w zakresie filozofii dostrzegany równocześnie z obydwu wyróżnionych wyżej punktów widzenia jawi się jednak jako problem wewnętrznie sprzeczny. Sprzeczność ta polega, najogólniej mówiąc, na tym, że wcześniej pojawiają się w rozwoju psychicznym jednostki zainteresowania filozoficzne, łącznie z wczesnymi zainteresowaniami typu światopoglądowego, oraz pewne potrzeby poznawcze i wewnętrzne o charakterze ogólnofilozoficznym i światopoglądowym, aniżeli jednostka ta uzyskuje odpowiedni poziom dojrzałości osobowościowej i intelektualnej dla uprawiania refleksji filozoficznej i zadowalającego uczenia się filozofii lub samokształcenia się w jej zakresie. Jednakże jest to sprzeczność możliwa do stopniowego przezwyciężenia — głównie poprzez zmianę poglądów na proces kształcenia i samokształcenia filozoficznego, wypracowanie nowoczesnej koncepcji pedagogiczno-psychologicznej tego procesu oraz przez lepsze rozpoznanie, głównie w oparciu o psychologię rozwojową i wychowawczą, cech specyficznych i właściwości kolejnych faz w rozwoju osobniczym jednostki z punktu widzenia możliwości i wymogów edukacji lub samoedukacji filozoficznej.

Tytułem wstępnej próby i przykładu (problem ten wymaga odrębnego i szczegółowego omówienia) wskażmy na niektóre sprawy wymagające odnowionego spojrzenia w kontekście omawianego zagadnienia. Przede wszystkim zaniechać należy mylnego, choć dość często żywionego jeszcze poglądu, jakoby za wcześnie jest na nauczanie filozofii w wieku szkolnym (od 7—8 do 11—13 lat) a za późno — w wieku młodzieńczym (od 17—18 do 24—25 lat), że jedynie można coś tu zrobić w wieku dorastania (od 12—13 do 17—18 lat)⁷. Na przekór tym zapatrywaniom daje się stwierdzić, że już w wieku szkolnym, charakteryzującym się m. in. znacznym rozwojem zdolności krytycznych dziecka i możliwością odbioru sporej ilości informacji, charakteryzującym się otwartością świadomości na autorytety i wzory zachowań osób znaczących — w tym nauczycieli i wychowawców, zwrotem od właściwych dla okresu przedszkolnego (od 3 do 7 lat) form myślenia fantazyjno-antropomorficznego i magicznego w kierunku realizmu poznawczego, obiektywnej i realistycznej wizji świata, a więc charakteryzującym się dość głęboką przemianą w sposobie myślenia i poznawczego odbioru świata oraz w sferze podstawowych odczuć moralnych, powstają pewne możliwości dla edukacji światopoglądowo-filozoficznej i moralnej. Jak dotąd możliwości te docenione są nie tyle przez szkołę co przez instytucje religijne, które w tym właśnie okresie uprawiają

⁷ Podają ten podział okresów rozwoju psychicznego za: *Psychologia rozwojowa dzieci i młodzieży* (pod red. M. Zebrowskiej). Warszawa 1975.

intensywną i na ogół skuteczną katechezę; katechezę opartą o odpowiednie założenia psychologiczno-pedagogiczne i teoretyczno-dydaktyczne⁸. Natomiast brakuje świeckiej koncepcji edukacji światopoglądowo-filozoficznej i moralnej — nie mówiąc już o braku jakiegokolwiek systematycznej i skoordynowanej praktyki dydaktycznej na tym odcinku działalności oświatowej. Opracowanie takiej koncepcji — jak wykazują wstępne próby i eksperymenty podejmowane w ramach rozwiniętych systemów oświatowych, niektórych krajów — nie jest rzeczą łatwą. Chodzi wszak o przemyślany i oszczędny dobór treści nauczania (niektóre z najprostszych pojęć i zagadnień filozoficznych, światopoglądowych, logicznych i etycznych dostosowanych odpowiednio do potrzeb i umysłowości dziecka) i o bardzo swoiste metody ich podawania dzieciom. Ale jest to zadanie dyktowane wymogami nowoczesnego kształcenia i wychowania dziecka.

A teraz kilka uwag o wieku dorastania (od 12—13 do 17—18 lat), wieku, w którym występują — jak już była o tym mowa — najlepsze warunki podmiotowe do recepcji elementarnej wiedzy filozoficznej, zwłaszcza wiedzy ontologicznej, antropologicznej i etycznej, a równocześnie pojawia się największa potrzeba tego rodzaju wiedzy. Wynika to ze specyfiki tego okresu w rozwoju osobniczym jednostki. Wiek dorastania charakteryzuje się, jak wiadomo, wielkimi zmianami w strukturze fizycznej i psychicznej dziecka. Te ostatnie prowadzą do zasadniczych przeobrażeń w sferze myślenia, poznania, emocji, motywacji, ekspresji i zachowania. W rezultacie zmienia się światopogląd, moralność, działanie dorastającego człowieka. Z rozważanego tu punktu widzenia na uwagę zasługują takie zwłaszcza właściwości psychiczne tego okresu jak: sprzeczności w postawach i doznaniach dojrzewającego człowieka, zaburzenia we wcześniej ukształtowanych orientacjach poznawczych i światopoglądowych, postawach życiowych i moralnych, „kryzysy” światopoglądowe i religijne. Zmiany te powodują wzrost zainteresowań dla wiedzy ogólnej i problematyki światopoglądowej, w tym także filozoficznej. Jedną z dalszych właściwości stanu umysłowości człowieka dorastającego jest nabywanie zdolności do przekraczania granic konkretnego, co stwarza dogodną płaszczyznę dla myślenia filozoficznego. Właściwie dla omawianego okresu są także pewne poczucie zagubienia i dezorientacji, mniejsze lub większe konfuzje w sferze własnej świadomości i osobistych przeżyć. Otwiera to umysłowość na problematykę typowo filozoficzną: przyczyn istnienia rzeczy i zjawisk, ich genezy i znaczenia, istoty i natury itp. Występująca zaś rewizja elementów wiedzy wcześniej ukształtowanej, łącznie z rewizją — jak w

⁸ Por. m. in.: Cz. Wałęsa: *Psychologiczna analiza rozwoju religijności człowieka ze szczególnym uwzględnieniem pierwszych okresów jego ontogenezy*. W: *Psychologia religii* (pod red. ks. Z. Chlewickiego). Lublin 1983.

przypadku osób religijnie wychowanych — wielu treści religijnych, przy dużej podatności na oddziaływanie dydaktyczno-wychowawcze, stwarza dogodną sytuację dla propozycji wiedzy światopoglądowej i częściowo także filozoficznej, potrzebnej dla scalenia w pewne sensowne struktury rozproszonych treści wiedzy naukowej, dla integrowania rozbieżnych podstaw życiowych i moralnych, dla wprowadzania pewnego ładu w skonfundowany obraz świata i człowieka. Jednym słowem — specyfika okresu dorastania szczególnie sprzyja nauczaniu filozofii, co więcej — nauczanie to wydaje się być w tym okresie niezbędne ze względu na potrzeby procesu edukacyjnego i prawidłowy rozwój osobowości uczniów. Oczywiście, winno ono być — zarówno w treściach programowych jak i w swych metodach — dostosowane do mentalności i stanu psychicznego młodzieży owianego okresu.

Tak rzecz się ma z teoretycznego punktu widzenia. W praktyce oświatowej naszego kraju nie wykorzystuje się należycie omówionej wyżej możliwości i nie zaspakaja się rzeczowych potrzeb osobowościowych i edukacyjnych: propedeutyka filozofii jako przedmiot nauczania w szkole średniej ciągle pozostaje w sferze zamierzeń, a nauczanie filozofii w szkole wyższej wykazuje wiele niedostatków.

Przejdźmy do możliwości edukacji filozoficznej w wieku młodzieżowym (od 17—18 do 24—25 roku życia) przypadającego na okres studiów wyższych. Wbrew sceptycznym zapatrywaniom na te możliwości niektórych przedstawicieli nauki i praktyki akademickiej (zapatrywania te wynikają z przesłanek pozanaukowych i praktycznych), daje się potwierdzić znaczne możliwości edukacji filozoficznej i światopoglądowej także i w tym okresie, a równocześnie ewidentną potrzebę tej edukacji. Na te możliwości i na ową potrzebę wskazują, z jednej strony, określone właściwości rozwoju osobowego w tym przedziale wiekowym, z drugiej strony — niewygasła dynamika i tendencja rozwojowa światopoglądu młodzieży znajdującej się w tym wieku. Dla rozwoju osobowego i psychicznego tego okresu właściwa jest, między innymi, skłonność do tworzenia całościowych konstrukcji teoretycznych i normatywnych często niezgodnych z konkretną rzeczywistością, swoista postawa znana pod nazwą idealizmu młodzieńczego (która nie jest identyczna z postawą romantyczną), intencjonalność adaptacyjna czyli dążność do wyjaśnienia swej roli i swego miejsca w świecie, poszukiwanie porządku wartości i sensu istnienia, pewne skłonności metafizyczne i wyostrożona wrażliwość moralna i jakby „ocena-niczny stosunek do wszystkiego”, zainteresowanie wszystkim łączone niekiedy z gotowością zaangażowania we wszystko, potrzeba czegoś moralnie czystego, liczne konflikty religijne o podłożu intelektualnym, motywacyjnym i uczuciowym (ponad połowa wszystkich przejść na pozycje ateizmu zachodzi w tym właśnie okresie), silna potrzeba kontaktu, zawie-

żenia i zaufania, żywotność postaw niekonformistycznych i tendencji samowychowawczych, dochodzenie do dojrzałości społecznej, emocjonalnej i poznawczej — chociaż nierzadkie są w tym czasie pewne zaburzenia osobowości i kryzysy wewnętrzne ⁹.

Jeśli zaś chodzi o dynamikę światopoglądu młodzieży w tym okresie, zwłaszcza młodzieży akademickiej, to jak wykazują nowsze badania tego procesu jest to dynamika dość intensywna i znacząca ¹⁰. Światopogląd ulega w tym okresie w różnych grupach młodzieży znacznym zmianom i przekształceniom ¹¹, choć nie są to zmiany wyraźne i tak radykalne jak to się często sądzi. Podstawowe elementy światopoglądu młodzieży kształtują się wcześniej: w dzieciństwie i w okresie szkolnym. W większości przypadków młodzież podejmująca studia wyższe ma już ukształtowane zręby własnego światopoglądu (w obecnych warunkach społeczno-kulturowych naszego kraju — jest to najczęściej światopogląd religijny). W okresie studiów światopogląd ten bogaci się o dodatkowe treści: naukowe, ideologiczne, aksjologiczne itp., wolniej lub szybciej „dojrzewa” i rozwija się na linii bardzo zróżnicowanych jego odmian: religijnego, laickiego, unaukowanego, „mieszanego”, czyli religijno-naukowego, a nawet religijno-laickiego (występują różne postacie niejednorodnych światopoglądów). W okresie studiów te różne odmiany światopoglądu młodzieży ugruntowują się w swoistym typie, pogłębiają się w swoim rodzaju (ta tendencja przeważa), albo przekształcają się z jednego typu w drugi, np. z religijnego w laicki czy z laickiego w religijny (ta tendencja jest rzadsza). Warto zaznaczyć, że w strukturze światopoglądów przed studiami nie dość uformowanych, słabo wewnętrznie ukonstytuowanych, wewnętrznie sprzecznych i konfliktowych, proces ten krystalizuje się dość często na linii laickiego czy ateistycznego światopoglądu. W omawianym okresie organizowane jest w naszym kraju, podobnie zresztą jak w wielu innych krajach, kursowe nauczanie filozofii młodzieży studenckiej na większości pozafilozoficznych kierunków studiów. Nauczanie to ma istotne uzasadnienie poznawcze, wychowawcze, osobowościowe, kulturowe itp. Dlatego za słuszne uznać należy to, że dokonywane jest ono na szeroką skalę: objęci są nim studenci niemal wszystkich kierunków studiów. Prowadzi się je wysiłkiem dydaktycznym licznych wykładowców filozofii i młodszych pracowników naukowych w oparciu o opracowane przez zespoły specjalistów pro-

⁹ Por. m. in.: M. Przetacznikową: *Podstawy psychologiczne rozwoju dzieci i młodzieży*. Warszawa 1973.

¹⁰ Por. m. in.: J. Szmyd, T. Mądrzycki: *Z badań nad światopoglądem i postawami wobec religii młodzieży akademickiej*. Kraków 1984.

¹¹ Por. także: T. Jerschina: *Przemiany światopoglądu młodzieży akademickiej* Krakowa. Wrocław 1979 oraz D. Markowski, S. Marczuk: *Światopogląd, postawy religijne i laickie młodzieży akademickiej* Rzeszowa. Rzeszów 1980.

gramy nauczania i niezbędne pomoce naukowo-dydaktyczne. Jednakże wyniki tego nauczania ciągle budzą wiele uzasadnionych zastrzeżeń. Jedną z istotnych przyczyn niezadowolających rezultatów tego wysiłku dydaktycznego tkwi, moim zdaniem, w niedostatku jego zaplecza teoretyczno-metodycznego, czego wymownym potwierdzeniem jest między innymi to, że bogata w tradycje praktyka nauczania filozofii w szkole wyższej nie zaowocowała dotąd dydaktyką filozofii, dydaktyką rozumianą jako specjalizacja naukowa dostarczająca podstaw teoretycznych dla tej praktyki. Dalszych przyczyn tego stanu rzeczy doszukiwać się można w niedostatecznym rozpoznaniu złożonych uwarunkowań procesu nauczania filozofii w szkole wyższej, w tym uwarunkowań psychologicznych związanych z przedstawioną wyżej specyfiką rozwoju psychicznego młodzieży w okresie przypadającym na lata studiów.

Nauczanie to mogło by być o wiele bardziej efektywne, gdyby udało się rozwinąć podstawy naukowe (wspomnianą wcześniej dydaktykę filozofii oraz systematyczne badania socjo-psychologiczne osobowości i postaw młodzieży studiującej oraz uwarunkowań społeczno-psychologicznych procesu nauczania nauk społecznych, łącznie z filozofią, na poziomie akademickim). Niemale też znaczenie miałoby tu stałe i intensywne doskonalenie umiejętności pedagogicznych i metodycznych kadry nauczającej filozofię oraz zdecydowana poprawa stanu pomocy dydaktycznych (zwłaszcza podręczników i technicznych środków nauczania). Od częściowego choćby wypełnienia tych warunków uzależniony jest postęp w dziedzinie efektywnego nauczania filozofii w szkolnictwie wyższym — nauczania wielorako uzasadnionego i niezbędnego z punktu widzenia wymogów nowocześnie i wszechstronnie pojętej edukacji na poziomie wyższym.

Przejdźmy na koniec do ostatniego pytania: w jaki sposób i w oparciu o jakie metody można w miarę skutecznie nauczać młodzież filozofii? Pytanie to odnosimy głównie do młodzieży starszych klas szkoły średniej (sposoby nauczania filozofii młodzieży akademickiej wymagają odrębnego omówienia). A więc rzecz dotyczy przede wszystkim metodyki propedeutyki filozofii. Nasze uwagi na jej temat mogą mieć jedynie charakter wstępny, a przy tym głównie postulatywny. Wynika to stąd, że — jak była o tym mowa wcześniej — takiej specjalizacji metodycznej nasza myśl i praktyka pedagogiczno-dydaktyczna jak dotąd nie wpracowały. Dysponujemy zaledwie pewnymi wnioskami i pomysłami wyprowadzonymi z eksperymentalnego nauczania filozofii w ostatnich latach w niektórych liceach oraz doświadczeniami nauczycielskimi związanymi z nauczaniem filozofii w szkole wyższej. Pewne pouczenia i wskazówki z dziedziny rzeczowej specjalizacji i umiejętności, wysunąć też się dają z bogatej tradycji nauczania propedeutyki filozofii w naszym szkolnictwie licealnym z ok-

resu międzywojennego i wcześniejszego. Wszystko to jednak nie układa się w jakiś rozwinięty i uporządkowany system zasad i dyrektyw metodycznych, ale jedynie w pewien zespół uwag i wskazań wyjściowych ukie-
runkowanych w stronę takiego systemu. Oto niektóre z nich:

1. Nauczanie filozofii winno być ściśle skorelowane z uczeniem innych przedmiotów, zwłaszcza takich jak fizyka, biologia, język polski, historia, propedeutika nauki o społeczeństwie itp., a w szkolnictwie wyższym z tzw. przedmiotami kierunkowymi.

2. Nauczanie to powinno być wsparte znawstwem rozwoju osobniczego młodzieży w wieku szkolnym i późniejszym, zwłaszcza znawstwem psychologicznych właściwości okresu dojrzewania i młodzieńczego i ich konsekwencji dla procesu kształtowania osobowości, postaw i światopoglądu, stanu ich zainteresowań naukowych, społecznych, ideowych, moralnych, kulturalnych, estetycznych i innych oraz potrzeb osobowościowych i rozwojowych.

3. Zajęcia winno się zaczynać nie od ogólnych i nader abstrakcyjnych rozważań ontologicznych, epistemologicznych, metodologicznych itp., ale od konkretnej problematyki filozoficznej, antropologicznej i psychologicznej i formułować ją w języku dostępnym dla młodzieży.

4. Przy artikulacji treści programowych winno się redukować do niezbędnego minimum ujęcia formalne, abstrakcyjno-pojęciowe, itp., natomiast uprzywilejowywać się winno konkretno-przykładowe ich formułowanie, praktyczno-życiowe traktowanie i wyświechtanie, wiązanie ich z faktami aktualnego życia społecznego, z kulturą młodzieżową, z problemami społeczno-moralnymi i światopoglądowymi autentycznie żywionymi w świadomości i odczuciach młodzieży.

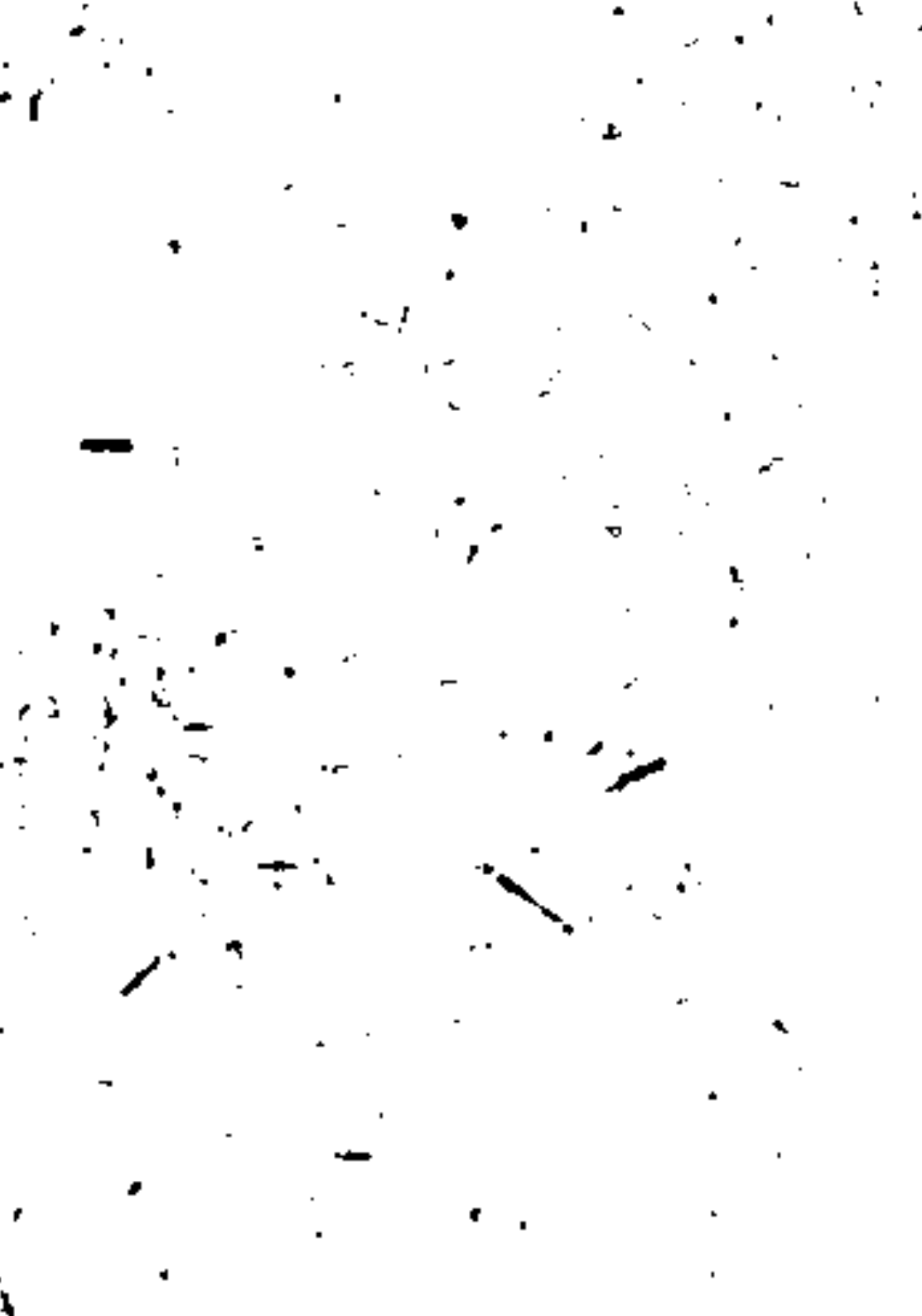
5. W związku z tym także i metody nauczania omawianego przedmiotu winny być maksymalnie odformalizowane i odpowiednio zróżnicowane (bogate). Poza elementami żywego i atrakcyjnego dla młodzieży wykładu przewidywać należy dydaktycznie przygotowane dyskusje, rozmowy i samodzielne wystąpienia młodzieży¹².

6. Punkt ciężkości we wszystkich formach zajęć powinien spoczywać nie tylko na przyswajaniu sposobów filozoficznego rozwiązywania podejmowanych problemów, lecz także — a może przede wszystkim — na samodzielnym ustosunkowaniu się do nich lub — co byłoby jeszcze bardziej pożądane — na samodzielnym rozstrzyganiu stawianych zagadnień

¹² Rozważać można stosowanie następujących form lekcyjnych: wykład wprowadzający nauczyciela połączony ze swobodną dyskusją, wprowadzenie do tematu przygotowanego przez ucznia oraz dyskusja nad tematem kierowana przez uczącego, dyskusja nad tematem przygotowanym przez wszystkich uczniów, kierowana przez ucznia pod opieką nauczyciela oraz inne formy nauczania lekcyjnego.

i wyprowadzaniu z nich myślowych konsekwencji w stosunku do realnej rzeczywistości i życia praktycznego.

Tak realizowane zajęcia dawałyby uczniom i studentom z jednej strony określoną wiedzę filozoficzną jako niezbędny element gruntownego wykształcenia i kultury indywidualnej, z drugiej zaś strony pomagałyby w rozpoznawaniu problemów, z jakimi styka się ona we współczesnym świecie i w rozwijaniu samodzielnego myślenia, a tym samym przyczyniałyby się do lepszego przygotowania jej do życia i do właściwego spełniania ról zawodowych i obywatelskich w społeczeństwie socjalistycznym.



NAUCZANIE FILOZOFII W USA*

I. ROLA PROGRAMÓW EDUKACJI FILOZOFICZNEJ W SZKOLNICTWIE WYŻSZYM

W chwili obecnej szkolnictwo wyższe w Stanach Zjednoczonych poddawane jest ponownej ocenie. College i uniwersytety dokonują przeglądu programów nauczania; studenci oraz kandydaci na studia coraz ostrożniej dokonują wyboru kierunku studiów dyplomowych, a władze do których należy określenie wysokości budżetu pilnie analizują koszty i korzyści przynoszone przez określony kierunek studiów. Ponowna, nasilona ocena szkolnictwa wywołana jest po części utrzymującym się spadkiem ilości chętnych do wstąpienia na studia akademickie, po części wzrostem kosztów, a w licznych placówkach przybierającym na sile zainteresowaniem studentów perspektywami otrzymania satysfakcjonującego zatrudnienia z chwilą opuszczenia murów uczelni. Wspomniane tendencje skłaniają wielu ludzi, czy to ze świata akademickiego, czy spoza niego, do rozważań na temat wkładu, jaki wnoszą programy edukacji filozoficznej w całość kształtu treści nauczania w szkołach wyższych oraz roli jaką mogą odegrać w chwili, kiedy college i uniwersytety przystosowują się do nowych wymogów, którym muszą stawić czoła.

W zaistniałym klimacie niektórzy administratorzy, studenci i wykładowcy zaczynają postrzegać programy edukacji filozoficznej jako zbędny luksus. Rada Przedstawicieli Amerykańskiego Stowarzyszenia Filozoficznego (*The Board of Officers of the American Philosophical Association*) jest zdania, iż z uwagi na dobro szkolnictwa wyższego, tendencji tej należy się zdecydowanie przeciwstawić. Filozofia nie jest luksusem; jest podstawową dyscypliną akademicką. Niniejszy wywód ma na celu wyjaśnienie tego twierdzenia, poprzez opisanie roli, jaką programy edukacji filozoficznej odgrywają w szkolnictwie wyższym. W zamyśle autorów, pu-

* Fragmenty poradników opracowanych przez Amerykańskie Stowarzyszenie Filozoficzne: *The Role of Philosophy Programs in Higher Education*. Delaware 1980; *Philosophy. A Brief Guide for Undergraduates*, 1982.

blikacja ta nie jest opracowaniem wyczerpującym i w wielu miejscach odnosi się do jednych instytucji bardziej niż do innych. Jednakże większość zawartych w niej treści pozostaje w ścisłym związku z nauczaniem w każdej placówce szkolnictwa wyższego, a niektóre z nich wychodzą naprzeciw współczesnym niepokojom dotyczącym przygotowania studentów do podjęcia właściwego zatrudnienia i odpowiedzialnego uczestnictwa w budowie amerykańskiej demokracji.

II. ROLA PROGRAMÓW EDUKACJI FILOZOFICZNEJ W OBRĘBIE PLACÓWKI SZKOLNEJ

1. PROGRAM NAUCZANIA

A. Myślenie krytyczne. Nauka filozofii pomaga studentom rozwinąć tak zdolność jak i potrzebę krytycznego myślenia. O ile inne dyscypliny również w tym pomagają, o tyle filozofia dostarcza szczególnych metod, dzięki którym wpływa ona wielokierunkowo na wykształcenie u studentów umiejętności krytycznego myślenia. Logika stanowi najbardziej ogólne pole filozoficzne, które rozwija ten typ myślenia. Większość uniwersytetów i wiele college'ów prowadzi dwa lub więcej kursów logiki, przy czym większość pozostałych kursów filozofii również pomaga w opanowaniu podstawowych pojęć i technik typowych dla logiki. Etyka ukazuje studentom sposoby zastosowania refleksji filozoficznej do oceny problemów moralnych. Celem kursów z zakresu etyki jest zazwyczaj ułatwienie studentom lepszego zrozumienia problemów moralnych oraz umożliwienie im wypracowania własnego rozsądnego spojrzenia na moralność, dzięki któremu będą w stanie stawić czoła wątpliwościom moralnym czekającym ich w życiu. Nie istnieje żadna inna dyscyplina nauki traktująca owe zagadnienia w sposób tak systematyczny i zrozumiały. Prawdą jest, iż naukowcy, i nie tylko oni, częstokroć otwarcie twierdzą, że owe problemy pozostają poza granicami ich dziedziny zawodowej. Teorię wiedzy można z kolei przedstawić jako jedyną dyscyplinę, która bada jakość dowodów (*standards of evidence*) i kryteria myślenia racjonalnego w sposób systematyczny i taki, który pozwala na zastosowanie jej do analizy dowolnego przedmiotu. To samo należy powiedzieć o wielu innych tematach, wyczerpująco traktowanych przez filozofię, które są istotne dla myślenia krytycznego. Zawierają się tu takie pojęcia jak: „definicja”, „wiedza”, „wyjaśnienie”, „przyczyna”, „uzasadnienie”, „komunikacja”, „znaczenie” i „prawda”.

B. Problematyka norm. Filozofia prezentuje unikalne i systematyczne podejście do zagadnienia norm, tzn. tego, co istnieć powinno, a co nie; co jest właściwe, a co takim nie jest, itd., w odniesieniu do ist-

niejącego stanu rzeczy. Jakie są podstawowe moralne prawa istot ludzkich? Jakie istnieją moralne zobowiązania jednostek względem siebie w społeczeństwie? Co jest podstawą sprawiedliwości w dystrybucji towarów i określania wymiaru kary? Kursy takie jak etyka, filozofia społeczno-polityczna, filozofia prawa oraz estetyka wyczerpująco zajmują się problematyką norm. W czasie zajęć na wymienionych kursach zazwyczaj bada się kilka teorii zaproponowanych przez filozofów, w celu uzyskania odpowiedzi na wyżej wymienione zagadnienia, po czym zachęca się studentów, by formułowali swe własne odpowiedzi, a następnie bronili ich — jedno i drugie przy użyciu metod i pojęć poznanych na zajęciach.

Jeśli wziąć pod uwagę ciężar gatunkowy jaki posiadają w życiu ludzkim zagadnienia moralne, społeczne, estetyczne i wiele innych, potrzeba umieszczenia kursów filozofii w dobrze ułożonym i wyważonym programie nauczania jawi się jako ewidentna. Często sądzi się, że zagadnienia o których mowa są, bądź mogą być, w sposób zadowalający opisywane przez nauki społeczne, literaturę albo historię. A jednak te dyscypliny ani nie są w stanie, ani nie pretendują do tego, by rozważać zagadnienie norm w sposób taki, jak czynią to filozofowie. Niemало badanych przez filozofów istotnych pytań związanych z normami nie zostało nawet postawionych w obrębie innych dyscyplin nauki; te które zostały postawione nieczęsto doczekały się konsekwentnego krytycznego badania tak charakterystycznego dla studiów filozoficznych.

C. Spojrzenie interdyscyplinarne. Ważną funkcją filozofii jest wymuszanie interdyscyplinarnego spojrzenia na badane zagadnienie. Przykładowo, mimo iż naukowe wyjaśnienie jest w tej, czy innej formie wspólne wszystkim dziedzinom nauki, kwestie pojęciowe, które go dotyczą i pytania porównawcze związane z jego wewnętrzną logiką w obrębie różnych nauk należą do filozofii nauki. Niektóre z tych zagadnień są przedmiotem badań naukowców z innych dziedzin, jednakże sporadycznie doczekują się wyczerpującego i odpowiednio szerokiego podejścia, niezbędnego dla dokonania zwięzłego wyjaśnienia problemu. Każda dyscyplina stawia typowo filozoficzne pytania o siebie, a i wiele pytań dotyczących relacji między różnymi gałęziami wiedzy ma również filozoficzny charakter. Obydwa te typy pytań poddaje się analizie w obrębie filozofii nauki, filozofii sztuki, filozofii prawa, filozofii historii i filozofii języka.

Filozofia równie krytycznie bada metody poznawcze — tak w nauce, jak i w życiu codziennym. Jej podejście ma zazwyczaj charakter pojęciowy, oceniający i porównawczy. W typowy dla siebie sposób filozoficzna analiza problemów różni się od innych podejść zastosowaniem innych technik badawczych, poszukiwaniem odmiennych zagadnień oraz zasięgiem teorii powstałych w trakcie uzyskiwania odpowiedzi na postawione pytania. Dzięki badaniu relacji istniejących między innymi dys-

cyplinami oraz analizowaniu ich metod poznawczych, filozofia odgrywa unikalną i istotną rolę meta-dyscypliny. Dostarcza ona pewnego sposobu rozumienia innych dyscyplin, a zwłaszcza występujących w ich obrębie presupozycji, jakości dowodów i metod wyjaśniania. Żadna inna dziedzina wiedzy nie próbuje, ani też nie jest w stanie tego uczynić.

D. Historia myśli filozoficznej i spojrzenie międzykulturowe. Dzięki swym badaniom historycznym i międzykulturowym, filozofia kształtuje świadomość istnienia naszej historii intelektualnej i przyczynia się do zrozumienia własnej kultury w odniesieniu do pozostałych kultur. W programach nauczania większości wydziałów zawierają się co najmniej filozofie: starożytna, nowożytna i współczesna. Wiele wydziałów proponuje kursy poświęcone filozofom Azji, filozofii judaistycznej, itd. Zajęcia z tych dziedzin ułatwiają studentom odnalezienie swojego miejsca wewnątrz historii i kultury oraz wypracowanie systemu wartości, a także uświadomienie sobie istnienia i zrozumienie wartości alternatywnych, wzorców kulturowych i tradycji intelektualnych.

E. Badanie poglądów na świat. Większość zdolnych do refleksji ludzi chce dysponować spójnym wizerunkiem świata, który pozwoli im rozumnie kroczyć przez życie, który będzie drogowskazem w chwili podejmowania poważnych decyzji, i który przyniesie choćby doraźne odpowiedzi na niektóre z odwiecznych pytań dotyczących człowieka — jego życia i miejsca we wszechświecie. Nauka filozofii pomaga studentom formułować i oceniać takie wizerunki — czy to zbudowane na historii filozoficznej myśli Zachodu, czy też na powszechnej interpretacji zdobyczy współczesnej nauki, czy nawet na nierzadko bliżej nieokreślonych reakcjach na własne doświadczenia życiowe. Wśród poglądów na świat powszechnie analizowanych przez filozofię znajdują się: materializm, który interpretuje wszystko co istnieje, włączając w to istoty ludzkie jako zjawiska o charakterze zdecydowanie fizycznym; dualizm, który ocenia duszę, stąd i ludzi jako coś wyraźnie różnego od istnienia czysto fizycznego; także naturalnie teizm w licznych swych odmianach.

Nierzadko społeczno-polityczne orientacje takie jak liberalizm demokratyczny i socjalizm marksistowski utożsamiane są z poglądem na świat. Badając te pozycje i poglądy na świat, filozofia stosuje podejścia holistyczne, konceptualne i oceniające. Co więcej, niezależnie od tego jakie poglądy na świat prezentują filozofowie, w procesie nauczania filozofii koncentrują się oni z całym oddaniem na tym, by przedstawić nie tylko argumenty za, ale i przeciw swym teoriom. Ich najbardziej charakterystycznym dążeniem jest rozwijanie u studentów zdolności do podejmowania racjonalnych decyzji w trakcie dokonywania wyboru modelu

spojrzenia na świat i orientacji społeczno-politycznej, a nie wpajanie im jednej wybranej teorii.

F. Umiejętność formułowania myśli na piśmie oraz skuteczne porozumiewanie się. Nauka filozofii, ogólnie rzecz ujmując, wymaga zdolności pisania analitycznego, krytycznego czytania i ćwiczeń w formułowaniu problemów intelektualnych i proponowanych sposobów ich rozwiązania. Dla tych powodów, praca w dziedzinie filozofii może u studentów znakomicie udoskonalić zdolność posługiwania się piórem. Naturalnie pisanie należy nauczać przez cały okres studiów, ale kursy filozofii mogą odegrać poważną i istotną rolę w realizowaniu tego przedsięwzięcia. Żadna inna dziedzina nie akcentuje tak mocno i w podobny sposób ani argumentacji werbalnej, ani analizy pojęć. Tylko nieliczne dziedziny nauki kładą w podobnym stopniu nacisk na umiejętność somodzielnego formułowania teorii i poddawania ich ocenom krytycznym w opozycji do eksponowania już istniejących teorii. Odnosi się to nie tylko do umiejętności formułowania myśli na piśmie, ale również do ćwiczenia zdolności ustnego przedstawienia idei, co jest przedmiotem licznych dyskusyjnych zajęć z filozofii. Ponadto w kompetentnym nauczaniu pisanie zgodnie z wymogami filozofii akcentuje się takie cechy jak: jasność wypowiedzi, dokładność interpretacji, stosowne rozważenie odmiennych stanowisk oraz konieczność posługiwania się konkretnymi przykładami. Wymienione wartości filozoficznych ćwiczeń w pisaniu i mówieniu sprawiają, iż dobrze prowadzone kursy filozoficzne nabierają ogromnego znaczenia tak dla tych studentów, których czeka wkrótce specjalizacja zawodowa, jak i dla tych którzy zmierzają w kierunku zdobycia wiedzy ogólnej.

Filozofia to nie tylko studiowanie doktryn; to również badanie i praktyczne stosowanie metod poznawczych, które można zastosować do analizy dowolnego problemu intelektualnego. Po części właśnie dlatego filozofia przychodzi studentom w sukurs w znacznym stopniu niezależnie od tego, jak głębokie jest ich zainteresowanie przedmiotem, czy też na jak długo prezentowane idee zapadną im w pamięć. Po części również dlatego filozofia może okazać się pomocna studentom nawet wtedy, kiedy nie potrafią uporać się z rozwikłaniem problemów, które stawia ona do rozwiązania, czy też wtedy, gdy opuszczają zajęcia raczej z przekonaniem o złożoności zagadnień, niż o możliwości znalezienia rozwiązań.

2. FILOZOFICZNE BADANIA NAUKOWE

Wielu ludzi, w tym także niektórzy ze świata akademickiego, postrzegają filozofię nie jako podstawowe pole badawcze, lecz jako nieprecyzyjne przedsięwzięcie o spekulatywnym charakterze, w ramach którego rozpatruje się szeroki zakres opinii na temat abstrakcyjnych zagadnień

i które jedynie stymuluje wyobraźnię badacza poprzez tworzenie interesujących pytań, na które nigdy nie znajdzie się odpowiedzi. To stereotyp i karykatura. Być może, w pewnym stopniu, dzieje się tak w wyniku milczącego założenia, iż rozwój przyczynia się do jednomyślności. Dla filozofów jednak *consensus* jest często podejrzany. Może się on zrodzić na podstawie niezbadanych fałszywych założeń, czy powszechnie podzielanych uprzedzeń, bądź sposobów postrzegania prawdy. Ponadto, rozmiary braku zgody między filozofami jest niezmiernie łatwo wyolbrzymić lub błędnie zinterpretować. Filozofowie przecież nierzadko obierają za przedmiot swych rozważań coś, co nawet ich koledzy-filozofowie uważają za oczywiste i niewarte badania i w ten sposób poszukują prawdy posługując się kontrowersją, rezygnując z wzajemnego popierania swych pozycji.

Precyzyjność i surowość zasad poważnej części współczesnej filozofii oraz wielu prac z minionych wieków zadaje kłam pogładowi o stereotypowości filozofii. Przeczą temu również osiągnięcia filozofii dwudziestowiecznej, która stała się dyscypliną badającą strukturę i założenia innych dziedzin — zwłaszcza nauk ścisłych. Stereotypowi filozofii jako nauki analizującej abstrakcyjne i nierozwiązywalne problemy przeciwstawić należy jej rozwój jako jedynej dyscypliny, która bada pewne odwieczne problemy w sposób systematyczny i rygorystyczny, gdzie generalizacja oparta jest o konkretne przykłady, a zdobyte wnioski uzyskują odniesienie do ważkich ludzkich problemów dnia powszedniego. Wśród tych odwiecznych kwestii znajdziemy takie zagadnienia jak: relacja dusza-ciało, istota sprawiedliwości, istnienie Boga i znaczenie wolności. Nie znaczy to, że inne dziedziny nie wnoszą nic do badania tych problemów, jednak samodzielnie nie są w stanie zajmować się nimi w sposób zadowalający. Na przykład analiza relacji duszy i ciała jest w pierwszej kolejności problemem filozoficznym, a nie psychologicznym, a istota sprawiedliwości społecznej to również najpierw problem filozoficzny a dopiero później zagadnienie z zakresu nauk politycznych.

Warto także zauważyć, iż dokonania filozofii w ostatnim czasie przyniosły znaczące rezultaty interdyscyplinarne. Na przykład rozwój w dziedzinie etyki medycyny wpłynął wyraźnie na praktykę lekarską. Podobne rezultaty daje się zaobserwować w obrębie filozofii prawa. Wiele filozofów zajmujących się tym działem nauki współpracuje z naukowcami pracującymi na polu prawoznawstwa, które ze wszystkich nauk prawnych najbliższe jest filozofii. Nauki społeczne, zwłaszcza psychologia, również odczuwają wpływ badań filozoficznych, podobnie jak językoznawstwo, krytyka literacka, historiografia i teoria komputerowa.

Należy dodać, iż w porównaniu do innych badań filozoficzne prace naukowe nie pociągają za sobą wysokich nakładów finansowych i mogą

być prowadzone nawet w niewielkich ośrodkach, pod warunkiem, iż naukowcom zapewni się wystarczająco dużo czasu na refleksję i udostępni się odpowiednio bogatą bibliotekę. Naturalnie badania filozoficzne zyskają dodatkowy impuls, jeśli towarzyszyć im będzie prowadzenie kursów akademickich z wszelkimi tego konsekwencjami, tzn. możliwością wymiany poglądów między zapalonymi do pracy naukowcami, nauczaniem dyplomantów, tworzeniem programów kolokwiów, itd. W filozofii na niewielki, ale prężny wydział nie musi składać się wyłącznie praca samych nauczycieli akademickich; co więcej, nauczanie w nim niekoniecznie musi osiągać najwyższy pułap jakości i być odbiciem najnowszych dokonań nauki, by placówka dydaktyczna właściwie spełniła swoją rolę.

3. WAŻKOŚĆ FILOZOFII DLA INNYCH DZIEDZIN NAUKI

Stwierdziliśmy, że kursy filozofii mogą wykształcić u studentów interdyscyplinarne podejście do problemów. Podobny wpływ mogą one wywrzeć na nauczycieli akademickich, zwłaszcza w mniejszych placówkach lub składowych jednostkach organizacyjnych takich jak wydziały sztuki czy nauk ścisłych w ogromnych uczelniach. Ponadto filozofowie nauczający filozofii wybranej dyscypliny (np. fizyki, psychologii, historii, prawa) są często znakomitym źródłem wiedzy tak dla specjalistów układających te kierunki jak i studentów.

wiadomość potencjalnej wartości silnego wydziału filozofii będącego niejako na usługach innych dyscyplin, o czym była mowa powyżej, nie powinna jednak skłaniać nikogo do wyciągania wniosku, iż programy nauczania filozofii mogą zostać we właściwy sposób wchłonięte przez inne programy nauczania czy to wydziałów humanistycznych, czy to instytucji reprezentujących szeroką gamę kierunków jak na przykład te, które obejmują nauki społeczne. Filozofia dysponuje odrębną metodologią i zajmuje się odrębnymi zagadnieniami. Z tych to powodów, a także by zmaksymalizować wkład filozofów, którzy nie są skrzepowani w pracy granicami wąskich specjalizacji, w działanie pracowników naukowo-dydaktycznych i studentów innych dziedzin wiedzy, należy nieodzownie stworzyć autonomiczne programy nauczania filozofii.

Dzięki specjalnemu wykształceniu, filozofowie często w niepowtarzalny sposób mogą wpłynąć na wartość i późniejsze powodzenie polityki uczelnianej poprzez swoje uczestnictwo w obradach władz placówki oświatowej, komitetów pracowników naukowo-dydaktycznych oraz poprzez pracę administracyjną w college'ach i uniwersytetach. Ogólnie rzecz biorąc, filozofowie starają się wykazać wrażliwość i sprawiedliwość, gdy waży się argumenty, próbują zachować zdolność przekonywającego przedstawienia podłoża poglądów odmiennych od ich własnych, walczyć o klarowne sformułowanie zagadnień i sposobów postępowania oraz przewi-

dywać konsekwencje zastosowania przyjętego modelu działania w konfrontacji i sytuacji, których w trakcie jego tworzenia nie brano pod uwagę. O ile żadna dyscyplina nie posiada monopolu na wymienione umiejętności, wierzymy, że fakt ich występowania w centrum praktyk filozoficznych czyni wielu filozofów wyjątkowo użytecznymi w procesie formowania polityki i podejmowania decyzji.

III. WKŁAD PROGRAMÓW NAUCZANIA FILOZOFII W ŻYCIE SPOŁECZNE

1. SŁUŻBA PUBLICZNA

College i uniwersytety zupełnie słusznie odczuwają istnienie zobowiązań względem grup społecznych, wśród których egzystują i spośród których rekrutują się ich studenci. Filozofowie są w stanie wnieść ogromny wkład w spełnienie tych zobowiązań. W większości grup społecznych istnieje niemałe zainteresowanie *zagadnieniami polityki społecznej*, np. przestępstwem i karą za nie, opieką społeczną, opieką medyczną, dowozem dzieci do szkół i energetyką nuklearną. Generalnie, filozofowie są wystarczająco kompetentni, by wypowiadać się treściwie na temat pewnych aspektów wyżej wymienionych zagadnień, zwłaszcza aspektów normatywnych, które często są tu najistotniejsze. W ramach stanowych programów Narodowego Funduszu Na Rzecz Nauk Humanistycznych wielu filozofów przemawiało publicznie poruszając wymienione problemy. Rezultatem tych wystąpień jest często lepsze powszechne zrozumienie istoty poruszanych zagadnień, a także nieodzowności filozoficznej refleksji w odpowiedzi na pytania w zakresie polityki społecznej.

2. KONTYNUACJA EDUKACJI I ŁĄCZNOŚĆ Z ABSOLWENTAMI.

Malejąca liczba kandydatów na wyższe studia oraz związane z tym faktem społeczne poczucie odpowiedzialności za taki stan rzeczy sprawiły, iż od niedawna kładzie się nacisk na organizowanie kursów umożliwiających kontynuowanie edukacji. Są one przewidziane zasadniczo dla ludzi dorosłych, którzy przekroczyli typowy wiek studencki, a którzy pragną wzbogacenia bądź przedłużenia edukacji na poziomie wyższym od szkoły średniej. Częstokroć ludzie ci mają ochotę na rozważania nad zagadnieniami norm, aby powrócić do odwiecznych pytań stawianych przez człowieka, bądź na nowo je odkryć, albo też po to, by po prostu spróbować czegoś nowego. Filozofia może tym ludziom dużo zaoferować. Pracownicy administracji, doradcy akademicki, a czasem i sami filozofowie powinni szerzej uznać to zjawisko. W pewnych przypadkach absolwenci szkół wyższych również byliby zainteresowani programami nauczania lub krótkimi kursami filozofii. Wydziały filozofii mogą wiele uczynić dla

zaspokojenia potrzeb absolwentów oraz pozostałych ludzi, którzy przekroczyli wiek studencki, pragnących przede wszystkim wzbogacić swój intelekt poprzez filozofię, bądź poszukujących konceptualnych, czy też innych ogólnych umiejętności, których wypracowanie ułatwi nauka filozofii.

3. DORADZTWO

Idea o przydatności filozofów w charakterze doradców w sprawach „świata rzeczywistego” rzadko spotyka się z przychylnością wielu spoza tej profesji. Kolejnym stereotypem jest często występujące przekonanie, że prace filozoficzne stanowią ucieczkę od rzeczywistości. Należy go odrzucić. Poważna liczba filozofów była i jest doradcami w instytucjach, agencjach, przedsiębiorstwach, itd. Pomagają oni również w kształtowaniu polityki na polu medycyny, biznesu, prawa, a także eksperymentów naukowych. Ponadto, nierzadko mogą oni służyć użytecznymi dowodami w czasie debat poświęconych pracom legislacyjnym oraz projektom polityki społecznej; co więcej, mogą doradzać grupom obywatelskim, które starają się zrealizować pewne projekty poprzez uzyskanie darów pieniężnych lub funduszu rządowego. Tego typu działalność filozofów staje się coraz bardziej powszechna. Wierzymy, że lista sukcesów jakie odnieśli po dzień dzisiejszy, potwierdza wartość filozofii i jej technik w ocenie opcji polityki społecznej oraz w doradztwie w trakcie kształtowania planów zakrojonych na szeroką skalę, a także w rozwiązywaniu problemów o charakterze nieakademickim.

IV. PROGRAMY NAUCZANIA FILOZOFII — KURSY: OGÓLNY, DLA STUDIÓW KIERUNKOWYCH ORAZ MAGISTERSKICH I DOKTORANCKICH

Wszystko co zostało dotychczas powiedziane dotyczy właściwie ułożonych programów nauczania filozofii. Istnieje jednak niebezpieczeństwo, iż różne typy programów poddane zostaną ocenie pozbawionej należytego spojrzenia na ich wzajemne relacje. Jest szczególnie istotnym zrozumienie, że realizacja dobrego programu ogólnego kursu filozofii, tzn. takiego minimum, które jest powszechnie uznane za niezbędne, sprawi iż program nauczania studentów w ramach kształcenia kierunkowego pociągnie za sobą niewiele większe koszty. Jedno jest pewne: na dobry program kursu ogólnego powinny się składać przynajmniej następujące cztery elementy: logika, historia filozofii starożytnej i nowożytnej, kilka kursów filozofii wybranych dziedzin, np. filozofii sztuki, języka, umysłu, religii i nauki oraz etyka z włączeniem elementów etyki stosowanej, np. etyki medycyny, filozofii prawa, etyki biznesu. Zapewniwszy nauczanie

powyższych i dodanie do nich kilku rdzennych kursów teoretycznych takich jak: metafizyka, teoria wiedzy oraz logika indukcyjna, nauczanych po kolei co najmniej rok po roku, stanowiłoby zaspokojenie minimum wymagań stawianych nauczaniu kierunkowemu.

Na wartość magisterskich i doktoranckich programów nauczania filozofii należy spojrzeć odmiennie, zwłaszcza w świetle obecnego kryzysu w zatrudnieniu doktorów nauk humanistycznych. Przynajmniej jeszcze trzy punkty winny być dodane do tego, co zostało tu powiedziane o programach nauczania filozofii:

a) zawód nauczyciela nie jest jedynym zajęciem, do którego przygotowuje kształcenie słuchacza na poziomie zaawansowanym;

b) po części z uwagi na powody, o których była już mowa, zaawansowane prace w dziedzinie filozofii są istotne dla rozmaitych nie-filozofów tak w świecie akademickim, jak i poza nim;

c) ukończenie magisterskich kursów filozofii może skutecznie przyczynić się, w przypadku pewnych ludzi, do przygotowania się do zawodów nieakademickich takich jak prawo, czy służba publiczna.

Należy również zaakcentować fakt, iż w większości uniwersytetów zaniechanie magisterskich i doktoranckich programów nauczania filozofii uniemożliwiłoby prowadzenie zajęć ze studentami bez stałej rotacji na stanowiskach wykładowców, bądź bez nadmiernego powiększania składu grup studenckich lub obu tych zjawisk jednocześnie. Ponadto w filozofii stosunek ilościowy wykładowców do studentów jest jeszcze istotniejszy, niż ma to miejsce w innych dziedzinach. Małe grupy dyskusyjne stanowią istotę dobrego programu nauczania filozofii w uczelni, a intensywne komentowanie filozoficznych prac pisemnych przez nauczyciela jest najlepszym, a czasami jedynym sposobem nauczania studentów sprawnego wypowiadania się na piśmie.

Istnieje kolejny argument przemawiający za wartością magisterskich i doktoranckich programów nauczania filozofii. W filozofii relacja między nauczaniem a pracą badawczą jest bardzo ścisła, a ograniczanie, bądź rezygnowanie z wyżej wymienionych programów niesie ze sobą prawdopodobieństwo (w niektórych wypadkach pewność) obniżenia poziomu nauczania w uczelni. Takie postępowanie niemal na pewno skrzepowałoby prace badawcze wspierające proces nauczania studentów. Filozofia tym różni się od wielu innych dziedzin, że doświadczenie badawcze wykładowców ma ogromny wpływ na treść nauczania już na poziomie kursów wstępnych. Kontrowersyjne zagadnienia, takie jak relacja dusza-ciało, pojawiają się już we wstępnej fazie wykładów z filozofii, a to co nauczyciel ma do powiedzenia na ich temat zależy w dużej mierze od uprzedniego zrozumienia wyrafinowanych dowodów na rzecz danego zjawiska. Taka wiedza stanowi podkład — w istocie może okazać się niezbędna —

dla dokonania klarownej i prostej prezentacji problemu, mimo że cała jego złożoność może nigdy nie stać się przedmiotem dyskusji w sali lekcyjnej. Podczas gdy w niektórych dyscyplinach różnica między kursem wstępnym prowadzonym przez kompetentnego asystenta a takim samym realizowanym przez doświadczonego pracownika naukowo-dydaktycznego jest w dużym stopniu wynikiem zdolności pedagogicznych każdego z nich, różnica wiedzy i skrupulatności między wykładowcami filozofii znacznie ciężiej waży na jakości nauczania. Niniejsze sformułowanie w żadnym wypadku nie sugeruje negatywnego nastawienia do pozostałych dyscyplin wiedzy; jego celem jest podkreślenie faktu, iż prace badawcze w dziedzinie filozofii wspierają i są często niezbędne dla prowadzenia dobrego jakościowo nauczania filozofii nawet na niższym poziomie zaawansowania.

V. PROGRAM NAUCZANIA FILOZOFII

Jak wygląda kurs filozofii? Kursy filozofii znacznie różnią się między sobą w zależności od wykładowcy, tematów i innych czynników. Można jednak dokonać pewnych uogólnień. Typowym jest to, iż nauczyciele filozofii zachęcają studentów do przyjęcia postawy krytycznej, do rozwijania swych własnych pomysłów i do oceny różnic między rzeczami, które wydają się być podobne oraz podobieństw między rzeczami, które wydają się całkowicie różne. Następnie wykładowcy powszechnie akcentują nie tylko to, o czym mówi się w lekturze, ale i dlaczego tak się mówi, czy powody przyjęcia określonych argumentów są uzasadnione, czy nie oraz to, co studenci sami myślą na temat rozważanych zagadnień. Może zatem nie tylko być postawione pytanie o to, co Kant powiedział o karze śmierci i dlaczego tak powiedział, ale również czy jego stanowisko było słuszne. Zachęca się także studentów do formułowania i uzasadniania własnych sądów o tym problemie. Słuchacze mogą porównywać i przeciwstawiać sobie dwóch filozofów, obserwując na jakim polu ich poglądy są zgodne, a gdzie różne, a następnie wolno im wskazać i uzasadnić, które ze stanowisk wydaje im się właściwsze. Studentom można także zlecić przestudiowanie prac naukowych ludzi nie będących filozofami, np. teoretyków prawa, w celu przedstawienia i dokonania oceny ich założeń filozoficznych. Mogą również otrzymać zadanie przyjrzenia się poglądom kilku filozofów w perspektywie historycznej. Charakterystycznym jest to, iż studentom dana jest znaczna swoboda twórcza i możliwość wybrania oryginalnego podejścia do zagadnienia. Filozofia jest unikalną dziedziną w sposobie w jaki kształci kreatywność i swobodę w szerokich lecz jednocześnie określonych granicach wzorców jasności wypowiedzi, przeprowadzania dowodu i oceny.

Kursy wstępne. Można rozpocząć poznawanie filozofii albo na kursie stanowiącym wprowadzenie ogólne, albo wprowadzenie do szczegółowych działów takich jak etyka, logika, filozofia religii czy filozofia sztuki. Dla studentów, których głównym celem jest pobieżne zaznajomienie się z całokształtem zagadnień a nie, powiedzmy, rozwinięcie swego myślenia w dziedzinie etyki, ogólny kurs wprowadzający stanowi często najlepszy punkt wyjścia. Kurs taki zazwyczaj oparty jest na rozważaniu podstawowych problemów filozoficznych. Na typowy jednosemestralny wstęp do filozofii składają się lektury z zakresu głównych dziedzin takich jak: teoria wiedzy, z położeniem nacisku na istotę i źródła wiedzy; zagadnienie relacji dusza-ciało, ze zwróceniem uwagi na istotę naszego życia umysłowego w odniesieniu do mózgu; istota przymusu moralnego z podkreśleniem alternatywnych sposobów oceny powinności zachowania się; oraz filozofia religii, ze skupieniem się na tym, jak można pojmować i uzasadnić wiarę w Boga. Wstęp do filozofii może również opierać się na studiowaniu najważniejszych tekstów, zwłaszcza tych, które wyszły spod pióra wielkich filozofów. Jednosemestralny kurs może obejmować część dokonań takich myślicieli, jak powiedzmy, Platon, Arystoteles, Tomasz z Akwinu, Kartezjusz, Locke, Hume, Kant i Mill. Na podstawie ich dzieł można przedyskutować wszystkie ze wspomnianych zagadnień oraz wiele innych.

Jeśli chodzi o kursy przedstawiające poszczególne działy filozofii takie jak etyka, logika czy filozofia religii, mamy tu do czynienia nie tylko z wprowadzeniem studentów w określone działy, ale również z zaznajomieniem ich z pewnymi ogólnymi metodami filozoficznymi. Należy wiedzieć, że tego typu kursy różnią się znacznie między sobą pod względem metod i szerokości ujęcia tematu, w związku z czym studenci pragnący bezpośrednio po ich ukończeniu przejść na kolejny, wyższy poziom powinni najpierw zorientować się, czy opanowali ogólne podstawy filozofii. Największe różnice, o których mowa, spotyka się zwłaszcza przy porównaniu różnych kursów logiki.

Kursy filozofii dla średniozaawansowanych i zaawansowanych. Na tych poziomach kursy filozofii różnią się znacznie zakresem, metodami i warunkami wstępnymi. Kursy te są naturalnie niezbędne dla tych studentów, którzy chcą wyciągnąć wszelkie korzyści, o których była już mowa, jakie daje edukacja filozoficzna, przy czym właściwa selekcja treści na tych poziomach będzie wyraźnie różna dla różnych studentów. Nie należy tutaj sądzić, iż kursy filozofii na poziomie zaawansowanym są, ogólnie rzecz ujmując, przewidziane wyłącznie dla studentów w trakcie specjalizacji, i że tylko ich mogą one interesować. Niemniej jednak, na przykład kursy filozofii nauki dla zaawansowanych są przeważnie prowadzone z myślą o tych, którzy specjalizują się

w naukach ścisłych: kursy z filozofii sztuki (estetyki) są po części przewidziane dla studentów sztuk pięknych, muzyki i innych kierunków artystycznych. Podobna myśl kryje się za wykładami z filozofii religii, prawa, etyki medycznej i wieloma innymi.

Przykłady specjalizacji. Na typowy trzydziestogodzinny cykl zajęć w ramach specjalizacji mogą składać się podstawowe działy filozofii: epistemologia, etyka, historia filozofii, logika i metafizyka. W wielu uczelniach student może wyjść naprzeciw tym wymaganiom wybierając w pierwszym roku, powiedzmy, dwa kursy wstępne; w drugim — historię filozofii starożytnej i nowożytnej oraz dodatkowo przynajmniej jeden kurs z podgrupy np. etykę czy filozofię religii; w ostatnich dwu latach kursy dla średniozaawansowanych i zaawansowanych, które pokrywają pozostałe działy, z pogłębieniem tych treści, które są przedmiotem szczególnego zainteresowania. Wiele uczelni wymaga od studentów specjalizowania się w logice filozofii, zatem dobrze jest wcześniej rozpocząć uczenie się tego przedmiotu w trakcie specjalizacji. Tak obszerne działy jak metafizyka, epistemologia i etyka nie muszą być koniecznie studiowane na kursach noszących te nazwy. Można je poznać podczas studiów nad głównymi filozofami, w czasie seminariów poświęconych wybranym problemom, czy zajęć z zagadnień szczegółowych jak filozofia świadomości (*philosophy of mind*), filozofia języka, filozofia społeczna i polityczna. U studentów, którzy myślą o studiach podyplomowych pożądane jest przyjęcie odpowiedniego wariantu podanego tu wzoru. Ci którzy zamierzają dalej studiować filozofię, powinni zastosować właściwą kombinację zapewniającą odpowiednio szerokie ujęcie i dogłębne traktowanie studiowanej dziedziny. Można to osiągnąć na wiele sposobów. Dla pozostałych, zwłaszcza tych, którzy będą kontynuować naukę po zdobyciu dyplomu, ale nie tylko dla nich, podajemy listę przykładowych kursów, cennych dla poszczególnych kierunków studiów, a wychodzących poza ramy kursów o charakterze ogólnym.

Dziennikarstwo i łączność. Niezwykle istotne jest wprowadzenie do programów tych studiów logiki i etyki na poziomie średniozaawansowanym. Filozofia języka powinna podnieść na wyższy poziom zrozumienie całokształtu zagadnienia łączności (*communication*), a filozofia nauki winna rzucić światło na pewne zagadnienia techniczne, z którymi wielu dziennikarzy i ludzi zajmujących się środkami przekazu musi się spotkać w swej praktyce zawodowej. Poza tym filozofia polityczna i społeczna pogłębia zrozumienie społeczeństwa i instytucji społecznych. Inne kursy, takie jak: estetyka, filozofia prawa i filozofia religii będą wysoce pożądane dla tych, których zainteresowania pozostają w związku z tymi dziedzinami.

Prawo. Bardzo pożyteczne są tu kursy dla średniozaawansowa-

nych i zaawansowanych — logiki i etyki w ujęciu ogólnym tj. filozofii społecznej i politycznej, filozofii prawa, etyki medycznej i etyki biznesu. Dodatkowo korzyści przynieść może studiowanie epistemologii — badającej jakość dowodów, filozofii świadomości — zajmującej się odpowiedzialnością moralną i prawną, oraz filozofii języka — nieodzownej do analizowania języka. Filozofia nauki okaże się wyjątkowo cenna dla tych, którzy zamierzają praktykować w sektorach technicznym i naukowym.

Medycyna i inne kierunki związane ze służbą zdrowia. Przydatne powinny okazać się dodatkowe zajęcia w zakresie ogólnym etyki. Cenna jest również filozofia świadomości, z położeniem nacisku na zrozumienie człowieka. Filozofia nauki może dostarczyć lepszego zrozumienia oraz poszerzyć zdolność integrowania medycznych badań naukowych z praktyką lekarską. Poznanie filozofii religii może prowadzić do lepszego zrozumienia wielu pacjentów oraz innych ludzi, z którymi lekarz styka się bezpośrednio w swoim zawodzie. Estetyka i historia filozofii mogą ułatwić lekarzom leczenia otwartego znalezienie wspólnego języka z pacjentami oraz kolegami — lekarzami wywodzącymi się z odmiennych kręgów kulturowych lub prezentującymi nietypowe poglądy i orientacje. Bezpośrednie znaczenie mają tu oczywiście: filozofia medycyny i etyka medyczna.

Biznes. Kursy ogólne filozofii politycznej i społecznej dają cenny podkład wiedzy dla kierowników i dyrektorów, szczególnie jeśli chodzi o zrozumienie istoty funkcjonowania instytucji społecznych takich jak korporacje, związki i partie polityczne. Zajęcia z logiki i teorii podejmowania decyzji mogą zaowocować pogłębieniem zdolności analizowania danych i wybierania planów działania. Znajomość tak etyki (szczególnie etyki biznesu), jak i filozofii świadomości może przynieść korzyść ludziom biznesu w ich codziennych zajęciach zawodowych.

Inżynieria. Logika i filozofia nauki są niezmiernie ważne na kierunkach inżynierskich. Etyka, z uwzględnieniem filozofii politycznej i społecznej, jest również bardzo cenna dla przyszłych inżynierów. Epistemologia powinna zainteresować tych studentów politechniki, którzy pragną wzbogacić swoje zrozumienie wiedzy ludzkiej w sensie ogólnym i rozwoju wiedzy naukowej w ujęciu szczegółowym.

Seminarium duchowne. Filozofia religii posiada oczywiście wartość dla studentów pragnących wstąpić do seminarium. Oprócz tego powinni oni dostrzec szczególną przydatność wielu innych kursów takich jak: etyka, filozofia świadomości, historia filozofii. Obserwując perspektywę historyczną, nietrudno zauważyć, że filozofia wywarła wpływ na religię, podobnie jak religia wpłynęła na filozofię. Filozofia sztuki, filozofia literatury oraz filozofia historii mogą również odegrać wyjątko-

wą rolę w tworzeniu szerokiego spojrzenia na świat jakiego oczekuje się od duchowieństwa.

Filozofia jako przedmiot towarzyszący (tzw. *minor*¹). Filozofia jako przedmiot towarzyszący może znakomicie uzupełniać przedmiot kierunkowy. Dla studentów nauk ścisłych proponuje się, na przykład, kursy filozofii nauki, epistemologii i logiki; dla studentów literatury — kursy filozofii literatury, filozofii języka i historii filozofii; dla studentów szkół artystycznych — nie tylko kursy filozofii sztuki, ale również pokażną liczbę innych, w których prezentowane metody filozoficzne dają się zastosować do interpretacji i oceny dzieł sztuki. Dla studentów, którzy zamierzają zdobywać wyższe stopnie naukowe, zaliczony kurs filozofii jako przedmiotu towarzyszącego może, przy odpowiednim doborze jego treści, stanowić jeden z elementów warunkujących przyjęcie na studia podyplomowe. Tym, którzy rozpoczynają karierę nauczycielską, począwszy od poziomu elementarnego wzwyż, filozofia daje perspektywiczne spojrzenie na rozmaite przedmioty akademickie (w sposób opisany powyżej) i wnosi wkład w indywidualne zdolności krytycznego myślenia i skutecznej komunikacji.

VI. KONKLUZJA

Filozofia to systematyczne studiowanie idei, intelektualne dążenie do zrozumienia fundamentalnych prawd, poszukiwanie jasnego modelu zrozumienia świata. Jej techniki i teorie znajdują zastosowanie do analizy każdej dziedziny egzystencji ludzkiej, a jej metod można użyć do badania dowolnego zagadnienia. Studiowanie filozofii w znaczący sposób przyczynia się do rozwoju myślenia krytycznego u studentów, kształtuje racjonalne podejście do norm występujących w życiu, pozwala zrozumieć zagadnienia interdyscyplinarne, daje wiedzę o kulturach i historii intelektu, ćwiczenia filozoficzne podnoszą na wyższy poziom umiejętność rozwiązywania problemów, rozumienia, formułowania i oceny idei, doskonałą ekspresję i zdolności perswazyjne.

Umiejętność sprawnego przeprowadzania analizy i syntezy, rozwiązywania problemów, podejmowania racjonalnych decyzji, wydawania dojrzałych wyważonych opinii, szerokość spojrzenia na problemy, klarowne-

¹ W uczelniach wyższych USA przedmiot kierunkowy (specjalizacji) obrany przez studenta nosi nazwę *major* i znajduje się on w centrum jego zainteresowań. Jednakże student może uznać, że również inny przedmiot z całej gamy przedstawionych mu do wyboru zasługuje z różnych względów na szczególną uwagę i studiuje go w ramach, mówiąc umownie, „małej specjalizacji”. Przedmiot taki otrzymuje miano *minor*.

go przedstawienia zagadnień — te i wiele innych cel będących rezultatem studiów filozoficznych predestynują filozofów i absolwentów kursów filozofii do pełnienia szeregu ważnych ról społecznych i zawodowych.

Filozofia nie może być postrzegana jako luksus akademicki — w końcu nie sposób przed nią uciec, jako że każdy myślący osobnik na każdym kroku w swym życiu staje oko w oko z problemami filozoficznymi — i powinna odgrywać centralną rolę w mądrze ułożonym i odpowiednio wyważonym programie nauczania w każdej uczelni. Jeżeli oczekuje się, by amerykańskie szkolnictwo wyższe właściwie spełniało swoje funkcje, należy zrozumieć jak ogromny jest wkład filozofii w całokształt edukacji.

Tłumaczenie i przypisy

Marek D o s k o c z

W PRACOWNIACH FILOZOFÓW

We wrześniu 1986 roku zwróciliśmy się do Instytutów prowadzących studia filozoficzne z prośbą o wykazy seminariów. Do chwili przekazania niniejszego numeru do druku (grudzień 1986 r.), uzyskaliśmy te wykazy, które publikujemy. W tym samym trybie publikujemy tezy seminariów (red.).

INSTYTUT FILOZOFII UAM W POZNANIU

1. Prof. dr hab. Jan S u c h, *Determinanty rozwoju nauki*.

Zagadnienia: — typy nauki, a modele ich rozwoju;

- czy nauka stanowi „samodzielną jednostkę rozwojową”, czy też główne determinanty jej rozwoju leżą poza jej obszarem?;
- rola determinant ekonomicznych, technicznych, społeczno-politycznych, kulturowych, ideologicznych, światopoglądowych w rozwoju nauki;
- problem „wewnętrznej logiki” rozwoju nauki;
- determinanty rozwoju nauki a mechanizmy ich działania.

2. Prof. dr hab. Seweryn D z i a m s k i, *Historia marksizmu w Polsce; Filozoficzne i metodologiczne podstawy aksjologii*.

3. Doc. dr hab. Roman Kozłowski, *Nowożytna i współczesna filozofia Niemiec*.

Zagadnienia: — filozofia Immanuela Kanta;

- niemiecka filozofia XX wieku (Łask, J a s p e r s);
- filozofia niemieckiego romantyzmu;

oraz: *Filozofia starożytna (głównie Arystoteles); Filozofia polska*.

3. Prof. dr hab. Włodzimierz Ławniczak, *Metodologia strukturalna*.

4. Doc. dr hab. Jerzy Szymański, *Spoleczne i teoriopoznawcze następstwa rozwoju techniki*.

- Zagadnienia: — następstwa różnych wariantów automatyzacji produkcji i usług;
 — eliminacja ujemnych następstw i metody wartościowania postępu technicznego;
 — podmiotowe uwarunkowania pracy wynikającej z rozwoju techniki;
 — przewidywane przeobrażenia kwalifikacyjne;
 — koncepcje modyfikacji systemu kształcenia przyszłych pokoleń;
 — techniczne uwarunkowania rozwoju nauki;
 — wpływ techniki na metody badawcze i poznanie naukowe;
 — technika eksperymentalna różnych nauk.
5. Dr Andrzej K l a w i t e r, *Fenomenologia Edmunda Husserla*.
 6. Dr Krzysztof Łastowski, *Związki diachroniczne między teoriami naukowymi*.

SEMINARIA MAGISTERSKIE

1. Prof. dr hab. Włodzimierz Ławniczak, *Pojęcie znaczenia w językach naturalnych*.
2. Prof. dr hab. Jan S u c h, *Zagadnienia dialektyki w fizyce i kosmologii*.
3. Doc. dr hab. Bolesław Andrzejewski, *Historia filozofii nowożytnej; Filozofia języka (kierunki racjonalistyczne, marksizm)*.
4. Doc. dr hab. Tadeusz Buksiński, *Filozofia i metodologia nauk humanistycznych; Współczesne kierunki filozoficzne*.
5. Doc. dr hab. Roman Kozłowski, *Kantyzm i jego recepcja w Polsce*.
6. Doc. dr hab. Izabella Nowak, *Filozofia umysłu w koncepcjach filozoficznych XX wieku*.
7. Doc. dr hab. Michał Piotrowski, *Historia estetyki ze szczególnym uwzględnieniem estetyki muzyki*.

Informację sporządził:
 Bolesław Andrzejewski

INSTYTUT FILOZOFII, UNIwersYTET WARSZAWSKI

1. Prof. dr hab. Zdzisław Augustynek, dr Jacek J. Jadacki, *Istnienie — definicja, sposoby, kryteria*.
2. Dr Bohdan Chwedeńczuk, *Analizy o naturze filozofii i argumentacji filozoficznej*.

3. Doc. dr hab. Dobrochna Dembińska-Siury, Prof. dr hab. Marian Przełęcki, *Argumentacja etyczna w dialogach Platona*.
4. Prof. dr hab. Henryk Jankowski, *Etyka społeczna i moralność polityczna*.
5. Prof. dr hab. Władysław Krajewski, *Z filozofii nauki*.
6. Prof. dr hab. Alicja Kuczyńska, *Zabawa a formy estetyczne*.
7. Prof. dr hab. Janusz Kuczyński, *Uniwersalizm*.
8. Prof. dr hab. Jan Legowicz, *Arystotelizm na przełomie XII i XIII wieku*.
9. Dr Jerzy Łoziński, *Z problemów filozofii XIX i XX wieku*.
10. Dr Jerzy Niecikowski, *Czym jest i czemu służy historia filozofii*.
11. Dr Aleksander Ochocki, *Utopia filozofii*.
12. Doc. dr hab. Jan Ożarowski, *Myśl hermeneutyczna niemiecka i jej inspiracje moralne*.
13. Prof. dr hab. Jerzy Pelc, *Seminarium semiotyczne*.
14. Doc. dr hab. Elżbieta Pietruska-Madej, *Współczesna filozofia nauki wobec odkrycia naukowego*.
15. Doc. dr hab. Marek J. Siemek, *Rozum i podmiotowość w klasycznej filozofii niemieckiej*.
16. Prof. dr hab. Adam Sikora, *Z historii filozofii polskiej*.
17. Doc. dr hab. Barbara Stanosz, *Z zagadnień filozofii analitycznej*.
18. Prof. dr hab. Klemens Szaniawski, *Metody formalne w humanistyce*.
19. Dr Zbigniew Szawarski, *Etyka medyczna*.
20. Dr Zbigniew Zwoliński, *Filozofia i sumienie*.

SPROSTOWANIE

W „Edukacji Filozoficznej” Nr 1/1986, w *Wykazie habilitacji* (s. 97) oraz w *Autoreferatach* (s. 103), został zniekształcony tytuł rozprawy habilitacyjnej doc. dr hab. Romualda Łozińskiego. Tytuł rozprawy winien brzmieć: *Antysubiektocentryczna idea praktyki*.

Za zaistniały błąd przepraszamy Autora oraz Czytelników (red.).

BOGUSŁAW WOLNIEWICZ

Z ANTROPOLOGII TADEUSZA KOTARBIŃSKIEGO

T. Kotarbiński: *Myśli o ludziach i ludzkich sprawach* (pod redakcją Janiny Kotarbińskiej). Wrocław, Ossolineum i Wydział Nauk Społecznych PAN, 1986, XXIII+ 346 s.

Na tom *Myśli o ludziach i ludzkich sprawach* składają się głównie drobne pisma Profesora Tadeusza Kotarbińskiego, rozsiane po wielu czasopismach i często trudno dostępne, a stąd i mało znane. Jest ich w sumie dziewięćdziesiąt, a są pośród nich wspomnienia o ludziach i zdarzeniach, wypowiedzi okolicznościowe, recenzje, wywiady. Jest też parę rzeczy dobrze znanych i słynnych: rozważania *O idei wolności* z 1936 roku, przedrukowane potem dwukrotnie w krytycznych latach 1956 i 1968; pamiętne *Wspominki o Stefanie Czarnowskim* z 1947 roku; i nade wszystko przejmująca zawsze siłą i trafnością swego wyrazu medytacja *Po zgonie Władysława Weryhy*, jeden z monumentów całej naszej literatury.

Szata edytorska tomu jest zadziwiająco licha: marna broszurka, oprawiona byle jak w szary papier. Tak się Kotarbińskiego w Polsce nie wydaje, a już zwłaszcza nie w setną rocznicę urodzin. Wstyd to po prostu i tyle.

W omawianym tomie przewija się oczywiście wiele różnych wątków myślowych. Nie będziemy ich tu ani streszczać, ani nawet wyliczać, lecz wybierzemy jeden, mało dotąd omawiany w literaturze. Jest nim antropologia filozoficzna Kotarbińskiego.

Przez „antropologię filozoficzną” rozumiemy wszelki pogląd ogólny na naturę ludzką i życie ludzkie, czyli na tkwiące w człowieku potencje i nieuchronności, a także na sposób, w jaki się te potencje faktycznie w świecie manifestują, a nieuchronności — przebijają. Antropologii takich jest oczywiście wiele.

Stanowisko antropologiczne Kotarbińskiego było jasne jak słońce, zarazem jednak było ono wielce sporne, choć sam Profesor za takie go chyba nie miał. Można je ująć tak: człowiek jest w gruncie rze-

czy istotą dobrej woli. Wprawdzie życie ludzkie jest jednym pasmem udręki, ale nie natura ludzka temu winna. Winę za taki stan rzeczy — jeżeli o „winie” można tu w ogóle mówić — ponoszą po części siły przyrody o których ślepe prawa rozbijają się w proch najlepsze ludzkie chęci i dążenia; po części zaś nierozumne urządzenia społeczne, przeciwstawiające sobie ludzi wzajemnie i rodzące w nich przez to wzajemny strach. Pamiętam, jak w 1968 roku, w związku z ówczesnymi wydarzeniami politycznymi, zapytałem Profesora czy nie sądzi, że jedną ze stałych cech natury ludzkiej jest ksenofobia. *Nie ksenofobia* — odpowiedział mi na to — *tylko strach. Myśli się sobie: obcy — więc może niebezpieczny*. Tak więc strach i nierozum składają się na błędny kołowrót, gdzie nierozum rodzi strach, a strach potęguje z kolei nierozum; i wiodą ludzi i ludzkość z nieszczęścia w nieszczęście, jak gdyby nie dość im było tych nieszczęść, o które troszczy się sama przyroda.

Oto kilka cytatów z omawianego tomu dobrze ilustrujących to stanowisko. W wypowiedzi radiowej z 1961 roku Kotarbiński mówi: *Jeśli najpotężniejsze dziś mocarstwa zbroją się przeciw sobie, to nie z chęci szkodenia bliźnim zza oceanu, tylko z obawy przed możliwym z ich strony niszczycielskim napadem. Obie strony zbroją się ze strachu, mimo że każda z nich wołałaby zaniechać zbrojeń i zająć się wyłącznie pozytywnym budownictwem dobrobytu. Paradoks w tym, że obie strony boją się przeciwnika słusznie, mimo że ten zbroi się nie za podszeptem szatana agresji, lecz ze strachu właśnie. (...) Sprawa pokoju wymaga tedy odwołania się do danych rozumu. Trzeba przekonać się wzajem obiektywną argumentacją, że się nie zamierza napadać* (s. 121—122). To samo czytamy w artykule zatytułowanym *Antynomie zasadnicze* z 1973 roku: *Ludzie na ogół pragną pokoju, ale w rzeczywistości walczą ze sobą w różnych miejscach globu na śmierć i życie. Dzieje się tak z obawy przed napaścią lub zaborem, zwłaszcza ze strony sąsiadów. Główną trudność w próbach zaniechania walki stanowi względna racjonalność tej obawy: ponieważ dotychczasowe doświadczenie poucza, że sąsiad napadał, gdy wyczuwał bezbronność* (s. 146—147). Z tychże powodów Kotarbiński sprzeciwiał się pogładowi Russela na te sprawy, reprezentującemu inną antropologię. We wspomnieniu pośmiertnym o nim z 1970 roku pisze: *Mniemał (on), że główne przeszkody na drodze do pomyślnego bytu tkwią teraz w samych ludziach, nie poza nimi, w świecie zewnętrznym, jak dawniej bywało. Siłę rozstrzygającą widział w motywacji przeciętnych uczestników mas ludzkich i przeważną sprawczynię zła upatrywał w nienawiści. Czy jednak nie jest prawdą, że istoty żywe w ogóle, a ludzie w szczególności, stałe tkwią w sieci najrozmaitszych sytuacji przymusowych i porywają się do walk morderczych pod wpływem lęku: boją się, że jeżeli nie zadadzą ciosów, to ciosom ulegną. Bo nie ufają — i słusznie nie ufają —*

otoczeniu, gdyż doświadczenie dziejowe do tej nieufności nakłania w sposób przekonujący. (...) A jeśli tak, to problem zasadniczy nie polega przede wszystkim na walce z nienawiścią (...), lecz streszcza się w poszukiwaniu odpowiedzi na pytanie: (...) jak przekonać tych, od których decyzje zależą (...), że obawa przed cudzym ciosem nie ma uzasadnienia (s. 297). Nie tylko zresztą napastliwość ludzka tłumaczy się strachem, lecz także inne ciemne strony natury ludzkiej. Tak ma być na przykład z jej kłamliwością: *Grzechem przeciwko prawdzie bywa zakłamanie. A kłamię się głównie ze strachu* (s. 123).

Widać wyraźnie, że antropologia Kotarbińskiego wywodzi się w prostej linii z ideologii Oświecenia. Jest to antropologia optymistycznego racjonalizmu — optymistycznego nie co do warunków ludzkiego bytowania na Ziemi, lecz co do przyrodzonych skłonności gatunku *homo sapiens*. Zło w człowieku jest tylko błędem rozumu, nie żadnym „podszeptem szatana”; usuńcie ten błąd, a zniknie owo zło. Antropologia ta jest więc *meliorystyczna* w tym sensie, że dopuszcza, iż naturę ludzką można naprawić, „zmeliorować”, i to ludzkimi siłami.

Co za taką meliorystyczną antropologią przemawia? Przecież nie doświadczenie, które zresztą sam Kotarbiński tu wyklucza. Doświadczenie mówi bowiem jednoznacznie coś wręcz przeciwnego, a mianowicie to, co według Tycydydesa — przytaczanego tu w wersji Wata, nie Kumanieckiego — mieli rzec Melijczykom Ateńscy: *Bogowie, wedle naszego osądu, i ludzie, sądząc z naszej znajomości faktów, dążą do dominacji wszędzie, gdzie ich siła ma przewagę — taka jest konieczność ich natury*. Dlaczego zatem umysły nawet tak trzeźwe jak Kotarbiński nie chcą tej konieczności przyjąć do wiadomości i żywią przekonania jawnie niezgodne z doświadczeniem? Odpowiedź nasuwa się nam tylko jedna. Przyjąć do wiadomości fakt zasadniczej i nieusuwalnej konfliktowości życia społecznego, to jak gdyby tę konfliktowość usankcjonować, pogodzić się z nią. W tradycji Oświeceniowej, do której należy Kotarbiński, melioryzm antropologiczny ma charakter postulatu praktycznego rozumu: może to nawet nieprawda, ale i tak trzeba w to wierzyć, bo inaczej jak żyć? Postulat taki odrzuca natomiast tradycja chrześcijańska z jej przeświadczeniem o skażeniu natury ludzkiej grzechem pierworodnym, w tym punkcie Kotarbińskiemu oczywiście jak najdalsza.

Melioryzm antropologiczny jest pewną wiarą. Tłumaczy on też pewne tezy Kotarbińskiego skądinąd trudno zrozumiałe, jak np. tę, że *rozmaitość języków lokalnych jest nie dobrodziejstwem, lecz klęską rodzaju ludzkiego, i że myślący patriota marzy o panowaniu na całym świecie wspólnego języka* (s. 150). Lingwistyczna unifikacja świata miałyby zapewne służyć przekształceniu ludzkości w ową *jednię uzgodnioną*

(s. 178), o której mowa u Kotarbińskiego w artykule *Przyroda pod władzą człowieka* z 1970 roku. Czyż jednak Grecy nie mówili wszyscy jednym językiem, i czy przeszkadzało to im w jakimkolwiek stopniu w prowadzeniu między sobą nieustannych wojen?.

Kolizja melioryzmu z doświadczeniem musi prowadzić w nim do nie-spójności wewnętrznych. Tak np. z jednej strony *powstanie objętej wspólną naczelną myślą kierowniczą gospodarki światowej i zjednoczenie ludzkości we wspólne gospodarstwo* jawią się Autorowi jako ideał, jako pewien upragniony stan rzeczy. Z drugiej jednak trzeźwo powiada on, że *perspektywa rządu światowego jest zarazem perspektywą uniwersalnej tyranii*, i że *uwolnienie się od tyranii raz ustanowionej będzie coraz trudniejsze, zapewne po prostu niewykonalne* (s. 147). Dla czytelnika, który przeświadczeń owego melioryzmu nie podziela, jest z góry prawdopodobne, że nie da się go przekształcić w konsekwentną doktrynę. A utwierdza go w tym przekonaniu fakt, że i Kotarbińskiemu to się nie udało.

STANISŁAW PAZURA

WSPÓŁCZESNA ETYKA NIEMIECKA

K. Sauerland: *Od Diltheya do Adorna —
Studia z estetyki niemieckiej.* Warszawa, PIW,
1986, 238 s.

Dilthey, Nietzsche, Lukács, Bloch, Wittgenstein, Adorno — oto lista koryfeuszy sensu largo współczesnej estetyki niemieckiej omówionych w książce Karola Sauerlanda a. Zestawienie nazwisk nader reprezentatywne tak z punktu widzenia historii estetyki, jak i historii filozofii. Należy zaś nadmienić, że autor omawia z reguły dane poglądy estetyczne na szerokim tle poglądów filozoficznych. Omawiane koncepcje nie są w tej książce bynajmniej izolowane od siebie — wskazuje się na ich powiązania, śledzi dyskusje, na przykład Adorna z Benjaminem. Szczególny nacisk kładzie Sauerland na pojęcie „przeżycie”. Otrzymujemy z jednej strony wyczerpującą genezę tej centralnej kategorii myśli Diltheya w zakresie estetyki niemieckiej XVIII i XIX wieku, z drugiej zaś doniosłe materiały do dziejów „przeżycia” w estetyce XX wieku. Książka zawiera ponadto szkic o głośnej dyskusji nad relacjami ekspresjonizmu i faszyzmu oraz eseje o M u s i l u i — wiele zawdzięczającym kulturze niemieckiej — Łempickim. Wielka erudycja autora oraz wielostronność i oryginalność interpretacji nader trudnych z reguły tekstów decydują przy ukazanej już ich reprezentatywności i ciągłości wykładu o doniosłości książki Sauerlanda a. Dodajmy, że autor jest germanistą i publikuje przeważnie w języku niemieckim. Po niemiecku ukazały się jego fundamentalne książki o D i l t h e y u i A d o r n i e. Omawiana książka jest pierwszą tak obszerną publikacją Sauerlanda w języku polskim i pozwala w istotnej mierze zapoznać się polskiemu czytelnikowi z kilkunastoletnim dorobkiem autora, znacząco poszerzającym wiedzę o współczesnej estetyce.

Rozdział pierwszy, najobszerniejszy, nosi tytuł *Od „wyobraźni” do „przeżycia”, czyli droga do Diltheya*. Karierę wyobraźni w estetyce niemieckiej zapoczątkowują w pierwszej połowie XVIII wieku B o d m e r i Breitinger. Nieco później S u l z e r stwierdza, że *matką wszystkich sztuk pięknych jest właściwie wyobraźnia, dzięki której artysta wy-*

roźnią się wśród innych ludzi tak jak filozof dzięki rozumowi (s. 11). Rolę wyobraźni w sztuce badali następnie Herder, Karl Philipp Moritz i Kant. Szczególne zaś miejsce w rozwoju estetyki zajmuje Wilhelm von Humboldt, u którego — jak stwierdza Sauerland — *cała teoria została rozwinięta na podstawie tego pojęcia* (wyobraźni, s. 17). W latach sześćdziesiątych XIX wieku mamy próby pogłębienia analizy „fantazji poetyckiej” przez Cohena, Steinthala i Spielhagena. *Od badań fenomenu fantazji poetyckiej — pisze Sauerland — był już tylko krok do rozwoju pojęcia „przeżycia”* (s. 25—26). Szukając źródeł kariery tego pojęcia w niemieckiej humanistyce drugiej połowy XIX wieku autor zwraca uwagę na trzy przyczyny: *pewien ustalony wzór twórczości, nowe metody w naukach humanistycznych oraz zjawiska ówczesnego życia*. Przyczyna pierwsza to przyświecający zwłaszcza Diltheyowi ideał niemieckiej „literatury przeżyciowej” (*Erlebnisdichtung*), przede wszystkim Goethego. Przyczyna druga to rozwój biografizmu jako metody historyczno literackiej. *„Dotychczasowe rozważania — stwierdza dalej autor — uzmysłowiły nam wprawdzie „aktualność” pojęcia „przeżycie” w XIX wieku, lecz nie wyjaśniły, dlaczego właśnie w drugiej połowie owego stulecia pojęcie to zrobiło tak znaczną karierę. W moim przeświadczeniu stało się tak dzięki „punktowości” (...) „Punktowość” ta dopasowuje owo pojęcie niejako do nowej sytuacji przeżywania rozpoczynającej się ery maszyn i wielkich mas społecznych (...) Znaczny przyrost przeżyć nagłych, szokujących, pozbawionych kontynuacji w społeczeństwie doby uprzemysłowienia jest, jak wiadomo, związany ze wzmocnieniem się z jednej strony jednostajności życia codziennego, z drugiej zaś odosobnienia jednostki* (s. 41—42). Autor zwraca też uwagę na *przyrost oderwanych wydarzeń (...) w procesie produkcji rozpadającym się w dużym zakładzie przemysłowym na niezliczone poszczególne momenty pracy, które uchodzą kontroli robotnika* (s. 42). Omawiany rozdział książki Sauerlanda zamyka szczegółowa analiza drogi Diltheya do pojęcia „*Erlebnis*” oraz rozumienia tej kategorii w różnych fazach jego twórczości. Na szczególne podkreślenie zasługuje stosowany tu przez autora sposób uprawiania historii estetyki. Jest to zdaniem recenzenta wzór metody tej niełatwej dyscypliny. Sauerland bierze bowiem pod uwagę zarówno źródła idiogenetyczne, wewnętrzne, jak i allogenetyczne, zewnętrzne. Rozpatruje tak autonomiczną, estetyczną karierę badanego pojęcia, jak i jej artystyczne, filozoficzne i społeczne, w tym także ekonomiczne uwarunkowania.

Rozdział drugi to szkic o Nietzschem *Przewartościowanie wartości w obliczu śmierci Boga*. Otwiera go szczegółowa interpretacja „literacko-filozoficzna” słynnego poematu *Tako rzecze Zaratustra*. Sauerland pokazuje jak dochodzi tu do sformułowania podstawowych tez filo-

zofii Nietzschego: idei nadczłowieka i śmierci Boga, idei woli mocy i idei wiecznego powrotu. Polemizuje z powierzchownymi odczytaniem jego postawy jako apologii wojny oraz wyrazu *chęci panowania „herren-menschów” nad niższymi istotami i dążenia do pozyskania władzy absolutnej* (s. 77). Interpretacja *Zarastury* stanowi punkt odniesienia dla wykładni podstawowych tez estetyki Nietzschego. *Sztuka daje człowiekowi — pisze Sauerland — możliwość wychodzenia poza własne ograniczenia, możliwość samorealizacji, narzucania życiu własnej woli. W kształtowaniu wyraża się ludzka wola mocy. Pęd życia jest zawsze tożsamy z pędem formowania. Niepohamowana jest chęć formowania u człowieka — artysty* (s. 83). Działanie artystyczne prowadzi do stanu euforii. Jest jednakże tylko pozorem i iluzją, działaniem dla działania. Sztuka jako pozór *pozwala znieść trudy życia* i więcej: *stymuluje człowieka do życia* (s. 84). Mowa jest wciąż o artyście. Estetyka Nietzschego jest filozofią procesu twórczego. Rozumianego zawsze jako twórczość oryginalna przeciwstawiona naśladownictwu. Od radykalnie rozumianego postulatu oryginalności blisko już do koncepcji elitaryzmu *wynoszącej sztukę i artystę nad masy* (s. 85). Elitaryzm określa według Sauerlanda zasadniczą różnicę pomiędzy estetyką Diltheya i Nietzschego. Od Nietzschego też — prekursora i teoretyka modernizmu a nie od Diltheya zaczyna się estetyka XX wieku.

Rozdział trzeci *Życie i formy* poświęcony jest twórczości młodego Lukácsa, tzn. jego pracom sprzed pierwszej wojny światowej. W rozprawie *O teorii dziejów literatury* bada L u k a c s historyczne uwarunkowanie formy, które upatruje w związku pomiędzy formą i światopoglądem. Uwarunkowania społeczne powodują zmienność formy, ale *przedstawia ona zarazem wartość estetyczną, tj. ponadczasową* (s. 90). Ponadczasowy walor dzieł wynika z tego, że udało się w nich podać — jak stwierdza L u k a c s — *schematy podstawowych odniesień ludzkich*. Schematy te są w procesie recepcji wypełniane różną, zależną od epoki treścią: *W Hamlecie widzą więc wszyscy ludzie i wszystkie epoki symbol własnego niedziałania. Tak jest z Edypem i Faustem, z Dantem i Cervantesem itd.* (s. 91). W *Historii nowoczesnego dramatu* stawia L u k a c s m. in. pytanie, jakie epoki sprzyjają rozwojowi dramatu. Dramat pojawia się wówczas — pisze L u k a c s — *gdy uczucia, myśli i oceny klasy panującej ukute w czasach nieproblematycznych na użytek nieproblematycznych stosunków, zaczynają być problematyczne. Inaczej mówiąc — komentuje Sauerland — dramat powstaje w okresach upadku formacji społecznych w takim momencie, kiedy ludzie znajdują w sobie jeszcze dość siły, by się przed nowym bronić, lecz już odczuwają dokuczliwie ciężar nowych stosunków* (s. 93). Zbiór esejów *Dusza i formy* niełatwo jest interpretować. Sauerland traktuje go za Agnes Heller

w pierwszym rzędzie jako *osobiste wyznania autora* oraz „nową poezję” jego życia i miłości do Irmę Seidler (s. 100). To podejście biografistyczne nie przeszkadza jednak autorowi pokazać zawarte w *Duszy i formach* głębokie spostrzeżenia i tezy filozoficzne i literaturoznawcze. W niedokończonej, nieopublikowanej za życia *Filozofii sztuki* powraca Lukács do problemu trwałości dzieł sztuki mimo historycznego uwarunkowania ich wartości. Głosi tezę bardziej radykalną niż w *O teorii dzieł literatury*. Głosząc — wbrew Diltheyowi — tezę o niemożliwości przekazania przeżyć autora przez dzieło Lukács stwierdza: *Tylko taki utwór, który na nieograniczoną ilość sposobów daje się mylnie zrozumieć jest zdolny oddziaływać w każdej epoce i na każdego* (s. 111). W *Relacji między podmiotem a przedmiotem w estetyce* stanowiącej fragment nie dokończony, tzw. *Estetyki heidelberskiej* przedstawia Lukács próbę określenia odrębności przedmiotu estetyki. Ujmuje twórczenie autonomicznego przedmiotu estetycznego jako ustanawianie „nie istniejącego”. Ma on być *całkowicie wyizolowany, odosobniony, wyłączony z wszelkich możliwych powiązań* (s. 113). Najpóźniejsza praca młodego Lukácsa to dostępna w tłumaczeniu polskim *Teoria powieści* z głośną tezą, że powieść jest *epopeją świata opuszczonego przez bogów* (s. 117). Podkreślimy, że zgodnie ze wskazanymi już ogólnymi założeniami swej książki Sauerland śledzi u młodego Lukácsa związki i opozycje z myślą Diltheya a także Nietzschego. Pewien niedosyt pozostawia fakt, że Sauerland ograniczył się do paru uwag o związkach i opozycjach pomiędzy wczesną i późniejszą, marksistowską twórczością Lukácsa. Zdaniem recenzenta nie tylko znajomość wczesnego jego dorobku jest konieczna dla zrozumienia myśli późniejszych ale i istnieje też relacja przeciwna zgodnie z Marksowską dyrektywą, że *anatomia człowieka jest kluczem do anatomii małpy*.

Konieczność ograniczeń powoduje, że poprzestanę w niniejszej recenzji na wymienieniu tytułów rozdziałów o Łempickim (*Poetyka czysta*) i M u s i l u (*Przyrodznawcy i poeci*). Dwa rozdziały książki Sauerlanda — szósty *O Bogu języka, rzeczach i historii* i następny *Przeżycie i doświadczenie* — poświęcone są myśli Waltera Benjamina. *Walter Benjamin — pisze Sauerland — należy do tych myślicieli XX wieku, którzy fascynują głębią i tajemniczością. Jest trudny do sklasyfikowania. Zawodzą próby przyporządkowania jego filozofii mesjanizmowi judajskiemu, materializmowi historycznemu czy teorii krytycznej, ponieważ przejmował z każdego kierunku tylko to, co mieściło się w jego koncepcji* (s. 133). Autor śledzi następnie myśl Benjamina od wczesnej pracy *O języku w ogólności i języku człowieka* poprzez *Zadanie tłumacza i Narodziny niemieckiej tragedii* po zamykające dzieło Benjamina tezy *O pojęciu historii* pokazując m. in. stałą obecność

wątku mesjanicznego połączonego przy końcu z krytyczną recepcją marksizmu. W rozdziale *Przeżycie i doświadczenie* omawia Sauerland obok podanego w tytule przeciwstawienia pojęcie „aury”, rolę mas w sztuce i teorię obrazów dialektycznych. Szczególnie interesująca jest analiza głośnej tezy Benjamina o utracie „aury” przez sztukę współczesną. Pod pojęciem „aura” rozumiał on *niepowtarzalne zjawisko oddalenia* (s. 155). Sauerland zwraca m. in. uwagę, że *Benjamin dla odróżnienia dzieł sztuki posiadających aurę od nie posiadających jej stosuje różne kryteria. Jest ich — pisze dalej — co najmniej trzy. Pierwszym kryterium jest kwestia reprodukowalności; drugim — zagadnienie, czy rzecz została przedstawiona z dystansu, bez jej naruszania, czy nie; wreszcie trzecim kryterium jest pytanie, czy odbiór dzieła sztuki odbywa się w kontemplacji, czy jest to tylko wrażenie ulotne* (s. 157).

W rozdziale *Bezpośredniość i antycypacja* omawia Sauerland filozofię i estetykę Ernesta Blocha. *Człowiek jest istotą — wyjaśnia Sauerland filozofię Blocha — która uprzytamnia sobie przede wszystkim to, czego jej brak (...) czuje swój głód i potrzebę. U Blocha głód oznacza wszelkie poczucie braku (...) oznacza to, że człowiek zawsze spogląda przed siebie (...) że jest istotą antycypującą* (s. 169). *Przedświt „prawdziwego bytu”, stanowiącego „ultimum” i „optimum” wszelkiego istnienia, w sposób najbardziej czytelny przejawia się w religii i sztuce* (s. 172). Bloch preferuje przy tym sztukę. Stąd znamienita rola pierwiastka estetycznego w jego filozofii. Królową sztuk jest przy tym muzyka, *sztuka w najwyższym stopniu kipiąca utopią* (s. 173). *W dźwiękach muzyki przemawia do nas nasze prawdziwe „ja”, nasza przyszła tożsamość, nasza quasi boska natura* (s. 74). Szkic o Blochu zamyka analiza charakterystycznych dla późnego okresu jego twórczości wątków marksistowskich filozofii Blocha. Sauerland pokazuje zarówno to co łączy Blocha z Marksem, jak i to co go istotnie odeń różni.

Dziewiąty rozdział książki nosi tytuł *Ekspresjonizmu a faszyzm, czyli o dyskusji w Niemczech w latach trzydziestych*. Osią sporu była paradoksalnie dla nas dzisiaj brzmiąca teza o ideologicznym związku ekspresjonizmu z faszyzmem. Najdobitniej artykułował ją Alfred K u r e 11 a. Zbliżone poglądy głosił Luáacs. Wśród ich polemistów poczesne miejsce zajął Bloch. *„Skoro ekspresjonizm prowadzi do faszyzmu — sztydził on — należy się dziwić, że sami faszyści nie rozpoznali swoich duchownych poprzedników, że zdecydowali się na urządzenie wystawy „Entartete Kunst”, gdzie między innymi pokazywano obrazy ekspresjonistyczne jako produkty szkodliwe dla zdrowego rozwoju Niemiec* (s. 185). Również Brecht bronił ekspresjonistów w swoich, dużo później jednak opublikowanych, notatkach.

Sygnalizując tylko krótki szkic *Estetyka Ludwiga Wittgensteina* sku-

piamy uwagę na zamykającym książkę Sauerlanda fundamentalnym opracowaniu *Kilku pojęć z estetyki Theodora W. Adorna*. Obejmuje ono podrozdziały: 1. *Dekoncentracja i odczarowanie*, 2. *Pojęcie „apparition”*, 3. *„Nie istniejące” a utopia*, 4. *Milczenie*, 5. *Niema ekspresja*, 6. *Ciemność i śmierć*, 7. *Pojęcie nowoczesności*, 8. *Absurd*. Adorna niepokoił fakt — stwierdza Sauerland — że w epoce środków masowego przekazu sztuka ulega „odczarowaniu”, traci właściwości, które tradycyjnie określały jej istotę. Jako artykuł masowej konsumpcji sztuka pozbawiona zostaje swej cechy charakterystycznej: przestaje być zagadkowa. Nie odsyła poza siebie samą, rezygnuje z transcendencji, zatracą artyzm (s. 197). Teza o zaniku czaru i artyzmu wynika z asymilacji twierdzenia Benjamina o zaniku aury. Na tym jednak kończy się zgodność poglądów obu tych myślicieli. Benjamin bowiem oceniał pozytywnie nieauratyczną sztukę masową, A d o r n o zaś zdecydowanie ją potępiał. Podkreślał, że sztukę tę determinuje wartość wymienna — miast użytkowej — i, że staje się ona narzędziem manipulacji i ujarzmiania mas. Omówione procesy sięgają poza obszar sztuki masowej. *Przedmiotem nabożnego zachwytu konsumenta* — pisał Adorno — są pieniądze, za które kupił bilet na koncert Toscaniniego. Sam przyczynił się do sukcesu, który reifikuje i uznaje za obiektywne kryterium, nie rozpoznając w nim swojego udziału. Ale jest „twórcą” tego sukcesu nie dlatego, że koncert mu się spodobał, lecz dlatego, że kupił bilet (s. 198). Konsekwencją zjawiska odczarowania są przemiany percepcji estetycznej, w której dominuje postawa dekoncentracji. Inną podstawową kategorią estetyki Adorna jest pojęcie „apparition”. *Pojęcie „apparition”, a także motyw fajerwerku* — pisze Sauerland — godzą w tradycyjną estetykę, która definiuje sztukę opierając się na kategorii trwania, często zastępowanej kategorią ponadczasowości. Natomiast według Adorna szansę przetrwania, a w każdym razie trwania przez jakiś czas, mają wyłącznie takie dzieła, które dążą do uchwycenia i transcendencji tego, co chwilowe i ulotne (s. 202). Pojęcie „apparition” wyraża Adornowską ideę ujawniania się w sztuce „nie istniejącego” — czegoś, co możemy zaledwie przeczuwać na podstawie zawartych w nim fragmentów „tego, co istnieje” (s. 204). Pojęcie nie istniejącego wiąże się zaś z problemem utopijności sztuki. Z tym, że utopia występuje w filozofii i estetyce Adorna jedynie w formie tzw. często „intencji utopijnej”. Nie kształtuje się tu bliżej określonej wizji przyszłości. Intencja utopijna wyrasta nie tyle z marzeń o lepszym świecie, ile raczej z krytyki świata istniejącego, który jest zły (s. 205). Takiej krytyki, takiej negacji dokonuje sztuka „autentyczna”. Jednakże przeciw potokowi słów, jaki zalewa i tyranizuje człowieka, sztuka może zaprotestować tylko wycofując się w milczenie, a więc na skraj własnej egzystencji (s. 208). Głębszym uzasadnieniem milczenia sztuki jest sytuacja histo-

ryczna. „*Po epoce masowej zagłady, której kulminacją był Oświęcim — podkreśla dalej Sauerland — wiersze mogą pisać tylko barbarzyńcy. Na to, co się działo w Oświęcimiu, istnieje tylko jedna odpowiedź — milczenie.* Koronnymi przykładami literatury milczącej są dla A d o r n a utwory Becketta i Paula C e l a n a. Z ideą milczenia sztuki powiązane jest pojęcie „niemej ekspresji”. *Prawdziwy język sztuki — pisze A d o r n o — jest niemy... Twierdzi, że autentycznej sztuce przysługuje ekspresja niewyraźnego, płacz, któremu zabrakło łez* (s. 216—217).

Sztuka radykalna — stwierdza gdzie indziej A n d o r n o — znaczy dziś tyle co sztuka ciemna, której zasadniczą barwą jest czerń (s. 217). Tak więc sztuka współczesna — podsumowuje Sauerland — *jeśli chce sprostać swojej epoce, musi wiązać się ze światem ciemności i śmierci, tak jak się to dzieje w „Końcówce” Becketta — jednak nie wyrzekając się do końca antytezy takiego świata. Inaczej mówiąc, powinna tak ściśle zespalać śmierć z nadzieją, żeby nie można ich było rozróżnić* (s. 217—218). Pominiemy w tym sprawozdaniu bardzo bogaty i pouczający fragment rozprawy o Adornie traktujący o pojęciu „nowoczesność”. Rzecz o Adornie zamyka analiza pojęcia „absurd”. *Adornowska teoria sztuki nowoczesnej — stwierdza Sauerland — kulminuje w przekonaniu, że absurd jest jedyną formą artystyczną, zdolną w sposób adekwatny wyrazić rozkład tego świata* (s. 228). *Jedyną sensowną legitymacją dzieł sztuki — pisze A d o r n o — jest ich nieprzystępność dla pojęcia sensu* (s. 228). *Apparition* nie istniejące, milczenie, niema ekspresja, ciemność, absurd — oto powiązane ze sobą pojęcia dialektyki negatywnej A d o r n a charakteryzujące autentyczną sztukę współczesną. Niemal niemożliwą sztukę świata, który zaznał barbarzyństwa Oświęcimia. Zaslugą S a u e r l a n d a jest sugestywna próba uporządkowania nader trudnej do interpretacji koncepcji A d o r n a. Rzecz o Adornie szczególnie udanie więczy omawianą książkę o estetyce niemieckiej.

JACEK J. JADACKI

PANORAMA SZKOŁY LWOWSKO-WARSZAWSKIEJ

J. Woleński: *Filozoficzna szkoła lwowsko-warszawska*, Warszawa, PWN, 1985, 348 s.

W przedmowie do *Filozoficznej szkoły lwowsko-warszawskiej* Jan Woleński napisał: *Przystępując do opracowania tej książki miałem do wyboru dwie koncepcje: „rzeczową” i „osobową”, a więc zaprojektowanie struktury narracji wedle działów filozofii bądź też wedle wiodących przedstawicieli szkoły. Doszedłem jednak do wniosku, że żadna z tych dróg nie daje się konsekwentnie zastosować: pierwsza prowadzi do zamazania myśli wybitnych jednostek, a druga deformuje obraz całości. Wybrałem koncepcję „mieszaną”, co powoduje, że w pewnym momencie (rozdz. X i XI) struktura książki jest niejako „złamana” — takie rozwiązanie zdało mi się jednak optymalne* (s. 5). Podzielał pogląd autora, że opisy Szkoły: „rzeczowy”, w formie bezosobowego sprawozdania z osiągniętych w niej wyników, i „osobowy”, w formie intelektualnych portretów jej przedstawicieli — dałyby obrazy różne. Nie sądzę jednak, aby obrazy te musiały *a priori* cokolwiek deformować lub zamazywać, ani też aby nie dały się konsekwentnie zrekonstruować. Nie widzę zaś innego sposobu uzasadnienia tego przeświadczenia, jak właśnie naszkicowanie jakiegoś jednorodnego obrazu Szkoły. Jeśli podejmuję niżej próbę rekonstrukcji obrazu „rzeczowego”, to czynię tak z trzech powodów.

Po pierwsze — uważam, że koncepcja „mieszana” prowadzi nie tylko do „złamania” struktury narracji, o którym wspomina autor, lecz także do niepotrzebnych powtórzeń treściowych i pewnej heterogeniczności terminologicznej; to właśnie uważałbym za „zamazywanie”, którego można i należy uniknąć.

Po drugie — mam na oku cel nie tylko doraźny, polemiczny: jest samo w sobie rzeczą pożyteczną wypreparowanie czysto rzeczowego obrazu tego *dobrze pomyślanego i dobrze zrealizowanego zbiorowego przedsięwzięcia naukowego* (s. 91).

Po trzecie — wydaje mi się, że dopiero taka rekonstrukcja może być punktem wyjścia krytyki

I. SZKOŁA

Na to, aby pewna grupa filozofów zasługiwała na miano „szkoły”, potrzebna jest i wystarcza odpowiednia autoidentyfikacja, lokalizacja, genealogia i ideologia. Szkoła Lwowsko-Warszawska spełnia te warunki.

Jej przedstawiciele mieli i okazywali poczucie przynależności do Szkoły; to zapewnia Szkole więź intencjonalną. Osobliwością Szkoły był fakt, że świadomość odrębności nie przejawiała się w ksenofobii wobec innych szkół filozoficznych: polemiki transcendentne dotyczyły na ogół konkretnych kwestii, rzadziej stylu (wizjonerskiego) filozofowania; tylko w wyjątkowych wypadkach — fundamentalnych opcji.

Czasem trwania Szkoły jest okres od 15 listopada 1895 roku (tj. od przyjazdu Twardowskiego do Lwowa) do 1 września 1939 roku (tj. do wybuchu II wojny światowej), a ośrodkami jej działania były Lwów i Warszawa: to daje Szkole więź historyczno-geograficzną. Drugą osobliwością Szkoły był jej terytorialny (i populacyjny) ekspansjonizm: objęła ona swym zasięgiem całą Polskę.

Szkołę stworzył Twardowski, a jej przedstawiciele byli jego bezpośrednimi lub pośrednimi uczniami; to rozstrzyga o istnieniu więzi genetycznej Szkoły. Osobliwością Szkoły był wielki autorytet, ale nie dominacja nauczyciela: Twardowski wpłynął na poglądy swoich wychowanków, ale przede wszystkim wpłynął na ich postawę — naukową, nauczycielską i społeczną. Ideał naukowy Twardowskiego sprowadzał się do trzech postulatów: troski o klarowność i precyzję sformułowań, dbałości o walor formalny i materialny argumentacji oraz dążenia do konsekwentnej eliminacji pseudoproblemów. Ideał nauczycielski Twardowskiego wyznaczały dwie dyrektywy: erudycji i koleżeństwa. Chodziło mu o to, aby każdy filozof nie tylko uprawiał wybraną dyscyplinę filozoficzną, lecz miał także ogólną orientację w całej problematyce filozoficznej; aby jego wiedzę systematyczną uzupełniała znajomość historii filozofii (przede wszystkim najnowszej); aby — wreszcie — miał także wykształcenie pozafilozoficzne (zwłaszcza matematyczno-fizyczne). Te bardzo ambitne cele pedagogiczne łączył Twardowski (i jego następcy) z możliwie wczesnym wciąganiem studentów do współpracy koleżeńskiej w rozwiązywaniu rzeczywistych zadań naukowych.

¹ Podejmuję ją w artykule *Legenda Szkoły Lwowsko-Warszawskiej*. „Studia Filozoficzne” 1986, nr 12.

Najważniejsze było to, że owe cele udało mu się w wysokim stopniu osiągnąć: świadomość ogólnej problematyki filozoficznej, znawstwo historii filozofii, kompetencja także w jakiejś dziedzinie pozafilozoficznej — stały się rzeczywistymi wyróżnikami Szkoły. Ideał społeczny Twardowskiego — to było przekonanie o misji intelektualno-moralnej filozofa: o konieczności poważnego traktowania obowiązków uczonego (przede wszystkim obowiązku obojętności w badaniach na wszystko poza prawdą), ale także — poważnego traktowania obowiązków obywatela (przede wszystkim obowiązku wspólnej obrony w obliczu zagrożenia jakimkolwiek zniewoleniem).

Przedstawiciele Szkoły — zwłaszcza najbardziej reprezentatywnych, za których uchodzą (poza mistrzem): Łukasiewicz, Witwicki, Zawirski, Leśniewski, Kotarbiński, Czeżowski, Ajdukiewicz, Kotarbińska, Tarski, Mehlberg i Koszyńska — łączy *last but not least* więź merytoryczna: ten zespół wspólnych przekonań obejmuje minimalizm, konstruktywizm i intuicjonizm (metodologiczny), intencjonalizm (psychologiczny), racjonalizm i realizm (epistemologiczny), absolutyzm (epistemologiczny i etyczny) oraz intelektualizm (etyczny). Osobliwością Szkoły było to, że przekonania owe nie były uważane przez uczniów Twardowskiego za dogmaty. Pełniły one w Szkole funkcję prawdopodobnych (lub nawet tylko wygodnych) hipotez, które mogły być (i bywały) porzucane, jeśli tylko znalazło się dostateczne usprawiedliwienie takiego kroku.

II. IDEE LOGICZNE

1. LOGISTYKA

Postawę przedstawicieli Szkoły Lwowsko-Warszawskiej — przede wszystkim z ośrodka warszawskiego — zajmujących się problematyką logiczną określały cztery zasady: autonomizacji, matematyzacji, semantyzacji i ekstensjonalizacji logiki. Hasło logiki dla logiki — tj. logiki bez żadnych metafizycznych presupozycji (w szczególności niezaangażowanej w spór o powszechniki) — miało swe źródło w antypsychologistycznym nastawieniu całej Szkoły. Hasło stosowania technik matematycznych przyjęło się bez wątpienia dzięki bliskiej współpracy logików z silną grupą matematyków warszawskich. Hasło liczenia się z intuicyjnym sensem formuł logicznych miało skutecznie zapobiegać niebezpieczeństwu symbolomanii i pragmatofobii. Hasło usuwania kontekstów intencjonalnych było ściśle związane z przeświadczeniem (panującym w Szkole), że sens formuł logicznych jest do końca wyznaczony przez sens ich elementów.

Przestrzeganie wymienionych zasad było prawdopodobnie głównym źródłem sukcesów teoretycznych ośrodka warszawskiego.

Sukcesy te były jego udziałem zwłaszcza w obrębie klasycznej teorii zdań, która prędko została uznana za „polską specjalność”. W Szkole opracowane zostały liczne rachunki aksjomatyczne, przede wszystkim pełne: implikacyjno-negacyjne (Łukasiewicz, Sobociński), alternatywno-negacyjne (Łukasiewicz), koniunkcyjno-negacyjny (Sobociński), O (falsum)-implikacyjny (W a j s b e r g) i dysjunkcyjne (Łukasiewicz); ale także częściowe: implikacyjne (Łukasiewicz, Tarski, Wajsberg), ekwiwalencyjne (Łukasiewicz, Leśniewski, Wajsberg, Sobociński) i implikacyjno-koniunkcyjny (Sobociński); wreszcie także rozszerzone: ze zmiennymi funktorowymi (Łukasiewicz, Leśniewski, Sobociński), z kwantyfikatorami (Łukasiewicz, Leśniewski) i z definicjami implikacyjnymi (L e j e w s k i). Poza rachunkami aksjomatycznymi zbudowany został rachunek dyrektywalny: system dedukcji naturalnej (Jaśko w s k i).

Klasyczna teoria zdań została, z jednej strony, uogólniona w postaci prototypyki: absolutnego rachunku zdań z kwantyfikatorami wiążącymi zmienne zdaniowe i funktorowe (ale bez funktorów od argumentów nazwowych), (Leśniewski, Wajsberg, Sobociński). Z drugiej strony, skonstruowane zostały nieklasyczne teorie zdań. Przede wszystkim opracowano rachunki wielowartościowe: trójwartościowe, skończone-wielowartościowe i nieskończenie (przeliczalnie)-wielowartościowe — najpierw w postaci matrycowej (Łukasiewicz), później także aksjomatycznej (Wajsberg, Słupecki). Dalej, pojawiły się systemy zanurzone w logice wielowartościowej: system podstawowy (trójwartościowy) i zupełny (czterowartościowy) rachunku modalnego (Łukasiewicz), systemy matrycowe (J a ś k o w s k i) i aksjomatyczne (Łukasiewicz, Tarski, Wajsberg, Jaśkowski) rachunku intuicjonistycznego, a także (dopuszczający sprzeczność) rachunek dyskusywny (Jaśkowski).

Ze szkoły wyszła ponadto ontologia (Leśniewski, Słupecki, L e j e w s k i), tj. teoria nazw z funktorem „jest” jako pierwotnym — alternatywna względem rachunku predykatów, oraz mereologia (Leśniewski, Sobociński, Lejewski), tj. teoria zbiorów kolektywnych z funktorem pierwotnym „jest częścią” — jako wolna od antynomii klas nie będących własnymi elementami, pomyślana pierwotnie jako alternatywna względem teorii mnogości podstawa rekonstrukcji matematyki (ostatecznie uznana za zbyt słabą do tej roli).

Na koniec, w Szkole powstały dwie notacje logiczne: symbolika beznawiasowa (Łukasiewicz) i oryginalna symbolika nawiasowa (L e -

śnie w sk i) — pierwsza zalecająca się (większą niż nawiasowa) ekonomicznością i intuicyjnością (dla formuł bardzo krótkich i bardzo długich), druga zaś — przyznaniem nawiasom funkcji nie tylko interpunkcyjnej, lecz także precyzacyjnej (kategorie).

W ośrodku warszawskim podjęto również badania nad historią logiki. Polegały one na egzegezie tradycyjnych tekstów za pomocą aparatu logistycznego. W ten sposób dokonano reinterpretacji logiki — a w szczególności sylogistyki — Arystotelesowej (Łukasiewicz, S ł u p e c - ki), rekonstrukcji logiki Chryzypowej (Łukasiewicz) i rehabilitacji logiki scholastycznej, jako kontynuacji tradycji zarówno perypatetyckiej, jak i stoickiej (Łukasiewicz, Salamucha).

2. SEMIOTYKA

W Szkole Lwowsko-Warszawskiej rozpowszechniło się intencjonalistyczne i funkcjonalistyczne ujęcie języka: język traktowano jako układ przezroczystych semantycznie znaków i narzędzie intersubiektywizacji poznania. Wobec języka potocznego przyjęto postawę rekonstrukcjonistyczną: powinien on zostać poddany takim zabiegom ulepszającym, aby sprostać kryteriom języka idealnego (A j d u k i e w i c z) lub reistycznego (Kotarbiński). Rekonstrukcjonizm siedł na ogół w parze z preferencją podejścia pragmatycznego. Zostały ponadto wysunięte postulaty segmentyzacji i kategoriaлизации języka: odróżnienia języka i metajęzyka (Leśniewski), oraz kategorii semantycznych — zdań, nazw i funk-torów (Leśniewski, Ajdukiewicz).

W odniesieniu do nazw sformułowano doktrynę reistyczną i neutralistyczną. Pierwsza dopuszczała tylko jedną kategorię semantyczną nazw — mianowicie nazwy rzeczy (Kotarbiński). Druga wychodziła z założenia, że każda nazwa coś oznacza: jeden przedmiot (nazwy jednostkowe) lub wiele (nazwy ogólne), istniejący (egzystencjalna) lub nieistniejący (fikcyjna) — odrzucała więc nazwy puste (D ą m b s k a).

Przedstawiciele Szkoły podjęli próby stworzenia zadowalającej koncepcji sensu. W koncepcji idiogenicznej znaczenie zdania utożsamione zostało ze stwierdzeniem (lub odrzuceniem) istnienia lub nieistnienia czegoś (Twardowski), a w koncepcji pragmatycznej — z wypowiedaniem (co do treści) czyjegoś pośredniego lub bezpośredniego pomyślenia (Kotarbiński); znaczenie nazwy przy tym miało być treścią odpowiedniego przedstawienia. Koncepcja dyrektywalna przyjmowała, że znaczenie wyrażen pewnego języka jest wyznaczone przez obowiązujące w tym języku reguły sensu, przy czym chodziło o język ścisły (tj. zamknięty i spójny), mający zapewnioną przekładalność na inny język (spójny), jeśli choć jedno jego wyrażenie miało przekład w drugim (Ajdukiewicz). Koncepcja syntaktyczna sprowadzała się do uznania znaczenia za wspólną

własność wyrażen równoznacznych, tj. wzajemnie wymienialnych w odpowiednich kontekstach (A j d u k i e w i c z). Zgodnie z koncepcją kode-notacyjną znaczenie wyrażenia zostało określone jako funkcja ustalająca przyporządkowanie między (ostatecznymi) pozycjami syntaktycznymi owego wyrażenia, a denotacjami słów te pozycje zajmujących (A j d u - k i e w i c z). Koncepcja relacjonalna dopatrywała się w znaczeniu stosunku między treścią wyrażenia a nim samym (C z e ż o w s k i), zaś koncepcja operacjonistyczna sprowadzała znaczenie do czynności, zapewniających danemu wyrażeniu empiryczną stosowalność (W u n d h e i l e r, Poznański).

W kwestii analityczności Szkoła stawiała w zasadzie na stanowisku relatywistycznym: analityczność jest definiowalna, ale wymaga relatywizacji — do języka (reguł denotowania) lub doświadczenia (presupozycji egzystencjalnych). Nie została jednak wypracowana ogólnie uznana definicja analityczności. Tezy analityczne określano jako zdania oparte na definicjach nominalnych (Ł u k a s i e w i c z), zdania prawdziwe w każdym modelu semantycznym (T a r s k i), zdania wyznaczone przez aksjomatyczne i dedukcyjne reguły sensu (Ajdukiewicz, Mehlberg), zdania będące postulatem lub konsekwencją postulatu semantycznego (Ajdukiewicz), zdania (konieczne) będące konsekwencjami tez logiki i definicji terminów, lub też zdania otrzymane z funkcji zdaniowej przez zastosowanie reguł denotowania (K o k o s z y ń s k a).

3. METODOLOGIA

Najbardziej charakterystyczna była dla Szkoły Lwowsko-Warszawskiej racjonalistyczna wizja wiedzy: tylko to zasługuje na miano „wiedzy”, co jest intersubiektywnie kontrolowalne (Ajdukiewicz). Wiedza zatem — rzetelna i bezstronna — ogranicza się do wiedzy naukowej (C z e - ż o w s k i). Z racjonalizmem współgrało w Szkole podejście weryfikacjonistyczne: są różne sposoby zdobywania wiedzy, ale rozstrzygające jest to, jak się zdobyłą wiedzę uzasadnia.

W sprawie uzasadniania wiedzy przyjmowano punkt widzenia realistyczny, holistyczny i hipotetyczny zarazem. Większość przedstawicieli Szkoły była zgodna co do tego, że wiedza naukowa odnosi się do realnych modeli (T a r s k i), choć te ostatnie różnie interpretowano — także fenomenalistycznie (Ajdukiewicz); punkt widzenia instrumentalistyczny należał raczej do rzadkości (Łukasiewicz). W Szkole uznawano na ogół, że konfrontacji z danymi doświadczenia podlega całość wiedzy naukowej lub co najmniej duże jej fragmenty (H o s i a s s o n). Pano- wało przy tym powszechne przekonanie o zasadniczej niepewności wszelkiej wiedzy — w tym również wiedzy naukowej.

Strukturalną koncepcję budowy — łączono na ogół z logistyczną kon-

cepcją jedności nauki. Poszczególne dziedziny nauki były więc traktowane jako układy zdań o unifikowalnej strukturze logicznej: także teorie empiryczne są podatne na rekonstrukcję za pomocą aparatu metamatematycznego, metalogicznego i semantycznego (Zawirski, Hosiasson, Mehlberg, Kokoszyńska). Zgodnie z kumulatywnym modelem rozwoju nauki uważano, że zmierza on w kierunku budowania coraz bardziej ogólnych teorii (Hosiasson); zgodnie zaś z inferencyjnym modelem tworzenia nauki — za podstawową czynność wiedzotwórczą uznawano rozumowanie. Poglądy na istotę rozumowania były zdominowane przez dwie koncepcje. Jedni skłaniali się do ujęcia ściśle logicznego i uważali rozumowanie za poszukiwanie racji logicznej dla pewnego następstwa lub następstwa danej racji ze względu na określony cel (Łukasiewicz, Czeżowski). Inni opowiadali się za ujęciem bardziej pragmatycznym i widzieli w rozumowaniu przechodzenie od danych przesłanek do jakiegoś wniosku (Twardowski, Kokoszyńska).

a. Metodologia teorii dedukcyjnych

W metamatematyce — uprawianej głównie w ośrodku warszawskim — stosowano przeważnie metody efektywne, ale przedstawicielom Szkoły obcy był rygoryzm finitystyczny; w razie potrzeby — jak w wypadku lematu o maksymalizacji (Lindenbaum) — dopuszczono też metody infinitystyczne. Badania metamatematyczne skoncentrowane były na teorii konsekwencji. Podano najpierw definicję konsekwencji logicznej (Ajdukiewicz) oraz systemu dedukcyjnego (Tarski). Dokonano następnie formalizacji wskazanych intuicji w postaci teorii systemów — z interesującą filozoficznie definicją teorii logicznej jako klasy konsekwencji zbioru pustego (Tarski). Opracowano również aksjomatyczną teorię konsekwencji odrzuceniowej (Słupecki). W sprawie roli definicji w systemie dedukcyjnym zdania były podzielone: albo uznawano je za tezy systemu, wzbogacające go o pewne nowe intuicje semantyczne (Leśniewski); albo też odmawiano definicjom statusu tez, pozostawiając im zadanie nietwórczego skracania pewnych terminów teorii (Łukasiewicz).

Rygorystyczny paradygmat perfekcji formalnej obowiązywał w metalogice. Od systemów logicznych wymagano — poza niesprzecznością — pełności i zupełności; od aksjomatyki — aby była możliwie najuboższa, najkrótsza, o najmniejszej liczbie zmiennych równośćowych i organiczna; od układu pojęć pierwotnych — aby był niezależny i możliwie najmniejszy (Łukasiewicz, Leśniewski). Niekiedy żądano jeszcze od aksjomatyki, aby była jednolita kategorialnie i kanoniczna, oraz aby zapewniała jednoznaczność terminów (Leśniewski). Najwięcej wysiłku włożono w Szkole Lwowsko-Warszawskiej w badania nad me-

talogiczną charakterystyką teorii zdań. Skonstruowano m. in. dowody niesprzeczności tej teorii metodą cechy dziedzicznej (Łukasiewicz), dowody pełności metodami syntaktycznymi (Łukasiewicz, Wajsberg), dowody niesprzeczności i zupełności metodami maciercowymi (Łukasiewicz, Tarski, Lindenbaum) i dowody niezależności aksjomatyki przy pomocy macierzy wielowartościowych (Łukasiewicz, Tarski, Wajsberg). Przeprowadzono też badania metalogiczne nad prototypką (Słupecki), rachunkami wielowartościowymi (Łukasiewicz, Tarski, Wajsberg, Słupecki, Sobociński), modalnymi (Wajsberg, Sobociński) oraz intuicjonistycznymi; w obrębie tych ostatnich sformułowano twierdzenie o separacji (Wajsberg), skonstruowano wykładnię topologiczną rachunku (Tarski), a także zanalizowano relację rachunku intuicjonistycznego do klasycznej teorii zdań (Łukasiewicz). Zbadany został także stosunek ontologii do teorii mnogości (Słupecki) i niektóre własności metalogiczne mereologii (Lejewski).

Z problematyki semantycznej najważniejszej okazało się skonstruowanie adekwatnej (materialnie i formalnie) definicji prawdy dla języków sformalizowanych skończonego rzędu, wykorzystującej pojęcie spełniania funkcji zdaniowej przez określony ciąg przedmiotów, oraz definicji konsekwencji semantycznej (Tarski).

b. *Metodologia teorii empirycznych*

Dla większości przedstawicieli Szkoły Lwowsko-Warszawskiej teoria empiryczna była empirycznie motywowanym i indukcyjnie testowanym systemem hipotetyczno-dedukcyjnym. Za podstawę lub co najmniej dopuszczalny sposób uzasadniania twierdzeń naukowych uważano na ogół indukcję; rzadziej zajmowano stanowisko dedukcjonistyczne, zgodnie z którym hipotezy i teorie zestawia się z rzeczywistością dedukcyjnie (Łukasiewicz, Kokoszyńska).

Nastawienie indukcyjnistyczne wymagało podania zadowalającej teorii indukcji. Przedstawiono cztery jej koncepcje. Koncepcja inwersyjna zakładała, że indukcja polega na poszukiwaniu racji logicznej dla spostrzeżeniowych zdań pewnych (Ł u k a s i e w i c z). W koncepcji inferencyjnej przyjmowano, że testowanie indukcyjne nie jest rodzajem rozumowania, lecz całym ciągiem rozumowań (C z e ż o w s k i). Wyróżnikiem koncepcji decyzyjnej było przeświadczenie, że niezbędnym składnikiem sprawdzania jest poza wnioskowaniem indukcyjnym także element decyzyjny, oraz że po to, aby dany sposób wnioskowania był racjonalny, stopień pewności wniosków wyprowadzanych z prawdziwych przesłanek nie powinien przekraczać stopnia niezawodności tego sposobu wnioskowania (Ajdukiewicz, Kokoszyńska). Zgodnie z koncepcją konfirmacyjną

indukcję traktowano jako czynność badawczą mającą zwiększać prawdopodobieństwo określonej hipotezy empirycznej (H o s i a s s o n).

Badania nad prawdopodobieństwem doprowadziły do spostrzeżenia, że prawdopodobieństwo generalizacji indukcyjnej zbliża się do zera dla zdań ściśle ogólnych; do zbudowania aksjomatycznego rachunku prawdopodobieństwa (Łukasiewicz); wreszcie do usunięcia paradoksu konfirmacji (H o s i a s s o n).

Wiele uwagi poświęcono analizie ogólnego pojęcia sprawdzalności zdań — zarówno ogólnych (Zawirski, Czeżowski, Mehlberg, K o k o s z y ń s k a), jak i jednostkowych (Zawirski, Ajdukiewicz, Kotarbiński); wnioskiem z tej analizy było zakwestionowanie radykalnej wersji zarazem weryfikacjonizmu i falsyfikacjonizmu.

c. *Metodologia humanistyki*

W Szkole Lwowsko-Warszawskiej opowiadano się zasadniczo za antynaturalizmem: przedmioty humanistyki są wyrazami wytworów psychicznych; rozumienie tych wytworów jest swoście humanistycznym sposobem uzasadniania bezpośredniego (Twardowski, Czeżowski, Ajdukiewicz, Ossowski). Nieliczni tylko metody badawcze humanistyki redukowali do metod stosowanych w przyrodoznawstwie (Kotarbiński). W sprawie statusu teoretycznego też humanistyki zdania były jednak podzielone. Na ogół nie odmawiano humanistyce zdolności do uzasadnionego formułowania praw ogólnych (Kotarbiński, Ajdukiewicz, Ossowski), ale unikano wyraźnych deklaracji nomotetycznych. Niektórzy zdecydowanie opowiadali się za idiografizmem (Czeżowski). Byli i tacy, którzy przynajmniej niektórym dyscyplinom humanistycznym byli skłonni nadawać status dyscyplin typologicznych (Tatarkiewicz). Co do jednego wszakże panowała w Szkole zgodność całkowita: że humanistyka nie może nie przestrzegać ogólnych rygorów poprawności logicznej. Najdalej szedł w tym kierunku program humanistyki bez hipotaz (Kotarbiński).

d. *Metafilozofia*

Jeśli scjentyzmem jest przekonanie, że filozofia jest nauką, a nie światopoglądem, czyli zbiorem nienaukowych mniemań dotyczących sensu życia i sensu istnienia, to przedstawiciele Szkoły Lwowsko-Warszawskiej byli scjentyстами. Scjentyzm łączył się u nich z mereologiczną koncepcją filozofii jako konglomeratu dyscyplin. Różniono się jednak, po pierwsze, co do spoistości tego konglomeratu. Byli tacy, którzy uważali, że poszczególne dyscypliny filozoficzne łączy to, że ich przedmioty dane są w doświadczeniu wewnętrznym (Twardowski), lub że wspólna im jest tylko metoda — mianowicie empiryczna, jak w każdej nauce (Łuka-

siewie z, Zawirski), albo specyficzna metoda analityczna (Ajdukiewicz). Byli jednakże i tacy, którzy uważali filozofię za konglomerat heterogenicznych dyscyplin nie powiązanych ani przedmiotem, ani metodą (Kotarbiński). Różnice dotyczyły, po drugie, tego, która z dyscyplin tworzących ów konglomerat, jest dziedziną podstawową: epistemologia, a więc ogólna krytyka wiedzy (Twardowski, Ajdukiewicz), czy ontologia, rozumiana jako ogólna teoria przedmiotów (Łukasiewicz, Zawirski, Kotarbiński, Czeżowski).

Scjentyistyczną koncepcję filozofii uzupełniał antyirracjonalizm i antymaksymalizm. Antyirracjonalizm wymierzony był przeciwko uprawianiu swobodnej spekulacji: zakładaniu z góry określonych tez metafizycznych; jak w całej wiedzy naukowej, tak też i w filozofii, każda teza powinna być ugruntowana w sposób ujęty w określone reguły metodologiczne. Dopuszczano przy tym albo wyłącznie dedukcję i odwołującą się do wąsko branej empirii indukcję (Łukasiewicz, Zawirski), albo rozszerzając pojęcie rozumowania tak, aby objęło ono pewne typy analizy (Ajdukiewicz), a pojęcie doświadczenia — tak, aby w jego obrębie znalazły się pewne przynajmniej typy intuicji (Czeżowski). Antymaksymalizm nie był w Szkole zwykłym minimalizmem; był po prostu zaleceniem ostrożności w badaniach. Asercja tez filozoficznych powinna zostać każdorazowo poprzedzona drobiazgowym rozpatrzeniem dostępnych uzasadnień. Nie powinno nikogo zaskakiwać, że (po rozpatrzeniu) konkluzje nieraz trzeba było nadal pozostawić w zawieszeniu.

Trzecim — po scjentyzmie i antyirracjonalizmie — wyznacznikiem metafizologii w Szkole był konstruktywizm i lingwistycyzm. W filozofii preferowano stosowanie metod analitycznych, w tym zwłaszcza analizy logistycznej. Logistykę bowiem uznawano za ogólnonaukowy wzorzec języka i sposobów badania. Byli i tacy, którzy nawet mieli skłonność do traktowania tez logiki za alternatywne hipotezy ontologiczne (Łukasiewicz), schematy parafraz (Ajdukiewicz) lub bezpośrednio twierdzeń nauki (Czeżowski). Do badań nad językiem przywiązywano wielką wagę, bowiem panowała w Szkole zgoda co do tego, że jest on środkiem zapewnienia intersubiektywności treści poznawczych. Lingwistycyzm Szkoły nie był jednak lingwistycyzmem radykalnym: język powinien być obiektem zainteresowania filozofii, ale na analizie języka filozofia się nie kończy.

e. Metody analityczne

Analizy filozoficzne przeprowadzane w Szkole Lwowsko-Warszawskiej dotyczyły najogólniej biorąc bądź przedmiotów, bądź pojęć. Najpierw przeważała — nie wolna od niebezpieczeństwa psychologizmu — analiza deskryptywna przedmiotów (jako reprezentantów pewnego ty-

pu), mająca doprowadzić do koniecznych (oczywistych) twierdzeń ogólnych (Twardowski, Czeżowski). Później górę wzięła analiza semantyczna pojęć, początkowo w formie analizy filologicznej tekstów filozoficzno-logicznych (Ł u k a s i e w i c z). Najczęstszym typem analizy semantycznej w Szkole okazała się rekonstrukcja eksplikacyjna i formalna (logistyczna). Analiza eksplikacyjna polegała na ustaleniu listy cech tworzących dane pojęcie, przebadaniu stosunków między tymi cechami (zwłaszcza pod kątem istotności) i zastąpieniu w razie potrzeby pojęcia wyjściowego takim, które mogłoby być pojęciem naukowym, tj. m. in. niesprzecznym, ostrym i (w przypadku pojęć realnych) zgodnym z rzeczywistością (Łukasiewicz, Kotarbiński). Tego rodzaju analiza mogła być przy tym — i była — przeprowadzona w języku prostym, nie odwołującym się w sposób istotny do terminów logicznych. Natomiast analiza formalna zmierzała do precyzacji wyjściowych intuicji semantycznych właśnie za pomocą aparatury logistycznej, w szczególności aksjomatyczno-dedukcyjnej (Łukasiewicz, Tarski).

Pokrewną rekonstrukcji — ale nie tożsamą z tą ostatnią — metodą analityczną była stosowana w Szkole metoda parafrazy interpretacyjnej, translacyjnej i redukcyjnej. Analiza interpretacyjna polegała na ontologizacji logiki przez podstawianie nazw poszczególnych kategorii ontologicznych za zmienne indywidualne danej teorii logicznej (Czeżowski). Istota analizy translacyjnej tkwiła w przekładaniu problemów filozoficznych na język logiki (a ściślej semantyki); cel ten (intersubiektywizację sensu) osiągnęto, dokładniej mówiąc, poprzez nadawanie — za pomocą odpowiednich konwencji lub analiz semantycznych — tejom metafizycznym (czy szerzej intuicjom semantycznym) struktury izomorficznej z wybranymi tezami logiki i odpowiednią reinterpretację konsekwencji tak spreparowanych tez (A j d u k i e w i c z). Punktem wyjścia analizy redukcyjnej było natomiast założenie, że przynajmniej część tez metafizycznych (i szerzej wypowiedzi potocznych) nie może być brana dosłownie i powinna zostać przełożona na język o minimalnym zaangażowaniu ontologicznym, np. na język reistyczny (Kotarbiński).

III. IDEE METAFIZYCZNE

1. ONTOLOGIA

Zgodnie z antymaksymalistycznym nastawieniem w Szkole Lwowsko-Warszawskiej za ważniejsze uznawano krytyczne zbadanie argumentacji przedstawianych przez zwolenników już sformułowanych doktryn metafizycznych — niż składanie wyraźnych deklaracji pozytywnych, które też traktowane były najchętniej jako prywatne, nieoficjalne wyznania wiary.

Jeśli chodzi o kontrowersję realizm-idealizm, to krytycznie zbadana została — metodą parafrazy — argumentacja idealizmu. Wynik był negatywny. Idealizm transcendentálny błędzi, gdyż nie każde zdanie prawdziwe (danego języka) da się utożsamić ze zdaniem przyjętym na mocy norm transcendentálnych, tj. aksjornatycznych reguł sensu (Ajdukiewicz). Błąd idealizmu subiektywnego tkwił w nieuzasadnionym przekonaniu, że operując językiem (epistemologicznym) dotyczącym tylko stanów poznawczych (tj. podobnym do języka syntaksy), filozof dojdzie kiedyś do sformułowania twierdzeń (ontologicznych) o przedmiocie poznania, do czego potrzebny jest język zawierający terminy semantyczne. W języku idealisty nie jest w szczególności rozstrzygalne zdanie o istnieniu ciał przez nikogo nie postrzeganych (Ajdukiewicz).

Kontrowersje pluralizm-monizm i materializm-spirytualizm nie doczekały się tak szczegółowej analizy. O ile w poprzednim wypadku Szkoła jako całość skłaniała się raczej ku realizmowi, o tyle tutaj zdania były wyraźnie podzielone między pluralizm (Twardowski, Borowski) i monizm, oraz między materializm (Kotarbiński, Zawirski, Mehlberg) i spirytualizm (Drewnowski, Bocheński, S a l a m u c h a). Najdokładniejszej ekspozycji doczekał się materialistyczny monizm reistyczny, tj. pogląd, że wszelki przedmiot jest rzeczą, czyli in*-dywiduum cielesnym (Kotarbiński, Leśniewski, Tarski). Podjęta została ponadto próba empirycznej interpretacji doktryny paralelizmu psychofizycznego (Mehlberg).

Równie spolaryzowane było stanowisko w sprawie sporu o powszechniki, przy czym deklaracje poszczególnych przedstawicieli Szkoły były w tym wypadku dużo bardziej zdecydowane. Przeciwno nominalistom konsekwentnym — według których kwantyfikator szczegółowy nie ma sensu egzystencjalnego (Leśniewski), a choć niektóre wyrażenia konkretne są równokształtne, to nie istnieją wyrażenia-typy (Kotarbiński, Leśniewski) — wysuwano argument, że zbioru logicznych konsekwencji pewnego zbioru zdań nie można ograniczać do konsekwencji faktycznie sformułowanych, lecz trzeba go uznać za klasę potencjalną (Tarski). Poza pewną wersją konceptualizmu, dopuszczającą istnienie indywiduów i klas indywiduów (Tarski), opowiadano się za realizmem radykalnym, przyznającym byt także obiektom idealnym (Łukasiewicz).

W kwestii determinizm-indeterminizm skłaniano się na ogół do liberalnego determinizmu: w tym duchu przeprowadzane były analizy przyczynowości (Łukasiewicz, Zawirski, Kotarbińska) i czasu (Ajdukiewicz, Zawirski, Mehlberg). Wyjątkowo tylko pojawiały się głosy za redukcjonistyczną koncepcją przyczynowości (Borowski).

2. EPISTEMOLOGIA

Krytycznego zbadania doczekała się w Szkole Lwowsko-Warszawskiej kontrowersja empiryzm-aprioryzm (K o k o s z y ń s k a). Stało się tak m. in. dlatego, że choć powszechne sympatie — i praktyka badawcza — były po stronie empiryzmu, to właśnie ze Szkoły wyszła koncepcja radykalnego konwencjonalizmu, będącego pewną wersją aprioryzmu. Koncepcja ta uzależniała obraz świata, tj. zbiór sądów uznanych, przede wszystkim od wybranej aparatury pojęciowej, tj. zbioru znaczeń wyrażen języka (właściwego), w którym te sądy są wypowiedziane. Przy takim ujęciu nie było widać powodów, aby zdaniom spostrzeżeniowym przyznawać zasadniczo inny status poznawczy niż hipotezom interpretacyjnym; w ten sposób torowano drogę myśli, że prawdziwe mogą być różne obrazy świata (A j d u k i e w i c z). Radykalny konwencjonalizm nie przyjął się ostatecznie, ale nie przyjął się także radykalny empiryzm, dopuszczający jeden tylko rodzaj doświadczenia (mianowicie zewnętrzne) i postulujący imitacjonistyczny redukcjonizm, tj. sprowadzanie wszelkich wypowiedzi psychologicznych do zdań o odpowiednich imitacjach i autoimitacjach (Kotarbiński).

W kontrowersji prezentacjonizm-reprezentacjonizm reišci (ontologiczni) czuli się w obowiązku uznawać, że bezpośrednim przedmiotem poznania są rzeczy (Kotarbiński); ale większość przedstawicieli Szkoły poprzestawała na przyjęciu ogólnikowej hipotezy realistycznej, a więc poglądu, że przedmioty poznania istnieją niezależnie od aktów poznawczych.

Z dwu stanowisk w sprawie prawdy — absolutyzmu i relatywizmu — po szczegółowej krytyce argumentacji relatywistycznej (Twardowski, Kokoszyńska) Szkoła wybrała absolutyzm, łącząc go z przyjęciem klasycznej definicji prawdziwości (Twardowski, Tarski); wyjątkowo tylko akceptowano definicję operacjonistyczną (Poznański, Wundheiler).

IV. IDEE ETYCZNE

1. METAETYKA

Jak się należało spodziewać, scjentystycznie i antynaturalistycznie nastawieni przedstawiciele Szkoły Lwowsko-Warszawskiej opowiadali się za kognitywistyczną i intuicjonistyczną koncepcją etyki. Etyka naukowa (teoretyczna) jest możliwa i potrzebna, a zadaniem jej jest wskazanie i uzasadnienie kryterium etycznego, tj. sposobu pogodzenia interesów jednostki i społeczeństwa (Twardowski). Zasady podające kryteria etyczne są (sprawdzalnymi redukcyjnie) prawami hipotetycznymi, stanowiącymi

uogólnienie ocen (sądów o wartościach), uzasadnianych przez odwołanie się do bezpośredniej oczywistości, uznawanej za rodzaj doświadczenia (C z e ż o w s k i) lub swoisty sposób poznawania (Twardowski).

W kwestii statusu ontologicznego wartości (etycznych) Szkoła jako całość opowiadała się za obiektywizmem i absolutyzmem, choć jej przedstawiciele mieli różne poglądy na to, czy wartości są swoistymi prostymi własnościami (Tatarkiewicz), czy raczej sposobami istnienia przedmiotów (C z e ż o w s k i).

2. MORALISTYKA

Najwyższą wartością etyczną obdarzano w Szkole Lwowsko-Warszawskiej dbałość o własną godność, odwagę, obowiązkowość i prawdomówność, a w stosunku do innych zalecano przede wszystkim postawę poszanowania, sprawiedliwości i życzliwości. Do naczelných kryteriów etycznych pretendowały w Szkole autonomistyczna zasada dzielnego (spolegliwego) opiekuństwa (Kotarbiński) i egalitarystyczna zasada równej miary, w szczególności zaś równości uprawnień (C z e ż o w s k i).

V. RECEPCJA

Lektura światowej literatury filozoficznej wskazuje na to, że dorobek Szkoły Lwowsko-Warszawskiej nawet w obrębie nurtu analitycznego nie został przyswojony w takim stopniu, w jakim na to zasługuje. Najbardziej znane są wyniki osiągnięte w dziedzinie logiki. Żadne większe kompendia nie pomijają nazwisk Łukasiewicza, Leśniewskiego, Ajdukiewicza, a zwłaszcza Tarskiego (jako twórcy semantycznej teorii prawdy). Erudycyjne wzmianki poświęca się systemom Leśniewskiego (Goodman, Q u i n e), koncepcji logiki kwantowej Zawirskiego (Rescher), metodzie eliminacji formuł intensionalnych Ajdukiewicza (Martin). Jeśli chodzi natomiast o problematykę pozalogiczną, to do powszechniejszej świadomości przetrwały się tylko: reizm Kotarbińskiego (Carnap) i krytyka idealizmu dokonana przez Ajdukiewicza (Beth). Lepiej zorientowani są tylko nieliczni cudzoziemcy znający język polski (L u s c h e i, S i n i s i).

Nie ulega natomiast wątpliwości, że na filozofię (i w ogóle kulturę) polską Szkoła Lwowsko-Warszawska wywołała wpływ przemożny. Miarą trwałości jej recepcji może być to, że do dziś *Elementy teorii poznania* Kotarbińskiego (1929 r.), *Zagadnienia i kierunki filozofii* Ajdukiewicza (1949 r.) i *Historia filozofii* Tatarkiewicza (lata 1931—1950), stanowią w Polsce niezbędny i niezastąpiony składnik kultury

filozoficznej. Mimo to nawet — a może i przede wszystkim — w Polsce obraz Szkoły nie jest wolny od pewnych deformujących stereotypów.

Głównymi stereotypami są mity neopozytywizmu i dualizmu.

Za neopozytywizm uchodzi stanowisko przyjmujące zarazem weryfikacjonistyczną koncepcję sensu (sensowność jest tożsama z empiryczną sprawdzalnością), analityczną koncepcję teorii dedukcyjnych (tezy matematyki i logiki są zdaniem analitycznymi), fizykalistyczną koncepcją teorii empirycznych (twierdzenia naukowe powinny być wypowiedzane w terminach obserwacyjnych), naturalistyczną koncepcję humanistyki (humanistyka nie dysponuje żadnymi specyficznymi metodami badań), redukcjonistyczną koncepcję filozofii (filozofia jest uprawniona tylko jako logiczna analiza języka nauki), nihilistyczną koncepcją metafizyki (kwestie metafizyczne są pozbawione sensu) i emotywistyczną koncepcję etyki (oceny i normy wyrażają tylko irracjonalną postawę mówiącego). Żadna z tych koncepcji nie była w całości aprobowana w Szkole Lwowsko-Warszawskiej. Sprawdzalność empiryczną uważano za podstawę uznawania zdań (Ajdukiewicz); powszechna była intencjonalna koncepcja sensu — zbliżony do weryfikacjonizmu był co najwyżej reizm semantyczny, zgodnie z którym sensowne są konteksty mające przekład reistyczny (Kotarbiński). We wszelkich zdaniach — także w tezach teorii dedukcyjnych — wyodrębniano elementy analityczne i syntetyczne. Zbliżoną ideę do fizykalizmu znaleźć można znowu tylko w teizmie semantycznym, ale nie była to wcale doktryna ogólnie uznawana w Szkole. Uprawiana deskryptywna psychologia introspekcyjna i intuicjonistyczna koncepcja humanistyki były nie do pogodzenia z naturalizmem. Za jedno z zadań filozofii uważano analizę języka (także języka naukowego), ale język nie był jedynym przedmiotem analiz, a sama metoda analityczna stanowiła środek do badania zagadnień rzeczowych. Nie wszystkim, lecz tylko źle postawionym problemom metafizycznym odmawiano sensowności. Na koniec wypowiedziom należącym do etyki przypisywano wartość logiczną (prawdziwość lub fałszywość). W tej sytuacji patrzenie na Szkołę Lwowsko-Warszawską jako na polską odmianę neopozytywizmu — jest zupełnie pozbawione podstaw. Nawet szukanie związków genetycznych nie znajduje historycznego uzasadnienia.

Nie inaczej jest z rzekomym dualizmem Szkoły Lwowsko-Warszawskiej. W ośrodku warszawskim chce się widzieć nie dalszy ciąg i uzupełnienie ośrodka lwowskiego — lecz jego przeciwieństwo, a w warszawskich reprezentantach Szkoły — antyfilozofów. Dokładniejsze zbadanie ich deklaracji, a przede wszystkim faktycznej roboty filozoficznej, pozwala stwierdzić, że ich krytyczny stosunek wobec filozofii miał charakter „terminologiczny” lub metodologiczny. Logicy warszawscy sprzeciwiali się bądź użyciu samej nazwy „filozofia”, jako mało operatywnej (Kotar-

b i ń s k i), bądź uprawianiu filozofii w sposób odbiegający od logicznego standardu precyzji (Łukasiewicz, Leśniewski, Tarski). Ta druga postawa doskonale mieściła się w generalnej tendencji całej Szkoły odróżniania filozofii rzetelnej od myślowej poezji; tendencji, której dawano stale wyraz także w ośrodku lwowskim (Twardowski, Ajdukiewicz).

Głównym stereotypom — neopozytywizmu i dualizmu — wtórowały jeszcze mity uboczne: stereotyp imperializmu intelektualnego Szkoły, stereotyp wyłącznie pedagogicznych zasług Twardowskiego, stereotyp całkowitej peryferyjności rozwiązań Leśniewskiego, stereotyp koniecznie nominalistycznych zobowiązań jego ontologii, stereotyp prakسیstycznych zobowiązań prakseologii Kotarbińskiego, stereotyp anachroniczności radykalnego konwencjonalizmu Ajdukiewicza, wreszcie stereotyp marginalności jego idei semantycznej epistemologii.

* *

*

Jeden z czołowych przedstawicieli Szkoły Lwowsko-Warszawskiej, a wśród tych przedstawicieli z pewnością największy historyk, Tatar-kiewicz, w rozprawie *O pisaniu historii filozofii* (1952 r.) postawił następującą tezę: *Robota historyka filozofii nie ogranicza się do stwierdzenia faktów. Musi on także (...) dokonać ich wyboru, interpretacji, scalenia, uporządkowania, powiązania, korekty.*

Każdy czytelnik książki *Filozoficzna szkoła lwowsko-warszawska*, a tym bardziej jej sprawozdawca, powinien więc sobie postawić pytanie, w jakim stopniu jej autor wywiązał się z tych zadań. Czy uwzględnił rzeczywiście to, co należy do filozofii Szkoły, i to, co jest w niej cenne? Czy nadał temu, co wybrał, należyłą interpretację? Czy przedstawił tę interpretację ekonomicznie: kompletnie, a krótko i przejrzystie? Czy przyjął dostatecznie wyraźną zasadę typologii i periodyzacji poglądów przedstawicieli Szkoły? Czy uchwycił trafnie związki wewnętrzne między tymi poglądami — i ich zewnętrzne uwarunkowania? Czy opatrzył to, co wybrał, zinterpretował, scalił, uporządkował i powiązał, niezbędnym komentarzem korektywnym i krytycznym?

Zarysowana wyżej deskryptywna wizja Szkoły jest skomponowana wyłącznie z elementów zawartych w *Filozoficznej szkole lwowsko-warszawskiej*; może więc być uznana za *sui generis* przegląd treści książki Woleńskiego i stanowić podstawę do generalnie pozytywnej odpowiedzi na wszystkie te pytania. Czytelnicy mogą wziąć to dzieło do ręki bez obawy, że daje mniej niż obiecuje.

W recenzji z *Głównych kierunków filozofii* Ajdukiewicza, inny reprezentant Szkoły, Kotarbiński, napisał: *Autorowi należy się*

gorąca podzięka za rzetelną, żmudną a niezmiernie pożyteczną pracę (...). Ile się musiał napracować, ile napisać, ile naprzekreślać, aby dać w końcu taką bogatą kolekcję uwag subtelnych, trafnych, a zwięzłych. Goto wiśmy tego nie doceniać, jak podróżny, płynąc łodzią bez wstrząsów i szybko, gotów nie doceniać kunsztu przewoźnika, który z mozołem i znowstem wymija kamienie podwodne.

Przestrogi takie chciałbym skierować także do użytkowników kompendium Woleńskiego. Mam do tego pewien tytuł, bo na niektórych „kamieniach podwodnych” sam się zdążyłem nieraz wywrócić, płynąc tam, dokąd każdy filozof raz w życiu przynajmniej zawędrować musi na dłuższą chwilę: do ożywczych źródeł własnej tradycji.

Teraz mogę bezpiecznie zdać się na — wypróbowanego Przewoźnika.

ANDRZEJ M. KANIOWSKI

SZKOŁA FRANKFURCKA

Szkola Frankfurcka (wstęp i tłumaczenie J. Ł o -
z i ń s k i). T. 1., cz. I—II, Warszawa 1985, 497 s.
(publikacja wydana staraniem Kolegium Otryc-
kiego oraz Rady Naczelnej ZSP).

Publikacja, której pierwszy z dwu zapowiadanych tomów trafił do czytelników, udostępniła najważniejsze z prac ogłoszonych przez pracowników owianego legendą Instytutu Badań Społecznych, tudzież naukowców zbliżonych do Instytutu, w czasopiśmie „Zeitschrift fur Sozialforschung”, w latach 1932—1935. Połowa artykułów opublikowanych w tym czasie w organie Instytutu kierowanego przez Maxa Horkheimera, została z dużą pieczołowitością przełożona na język polski i pozwala szerszemu gronu osób, które dotychczas były zdane na mniej lub bardziej trafne omówienia i oceny, wyrobić sobie własną opinię o fenomenie określanym mianem „Szkoły Frankfurckiej”.

Jednak wypada poczynić dwa zastrzeżenia. Pierwsze czyni sam tłumacz i autor obszernych rozważań wstępnych stwierdzając, że niniejsza publikacja nie rości sobie pretensji do zaprezentowania w sposób systematyczny tego, co może zawierać określenie „Szkoła Frankfurcka”, ukute w okresie powojennym. Ustalenie treści tego określenia możliwe jest dopiero w wyniku zabiegów interpretacyjnych, podjętych nota bene przez autora *Wstępu*. Zadaniem prezentowanej publikacji jest ukazanie czasopisma, którego ciekawa historia obejmuje nie tylko dziesięcioletni okres jego ukazywania się w latach 1932—1941, lecz sięga również lat powojennych, kiedy to po czasach zapomnienia i po opublikowaniu na fali kontestacji lat sześćdziesiątych większości najważniejszych rozpraw z „Zeitschrift”, dochodzi w roku 1970 do wydania w Kösel-Verlag reprintu dzieł wielu tomów, jakie składają się na „Zeitschrift fur Sozialforschung”.

Fakt dokonania pełnego reprintu czasopisma skłania do poczynienia drugiego zastrzeżenia. Prezentacja artykułów z czasopisma, choćby w najstaranniej dokonanym wyborze, nie oddaje charakteru periodyku, który żywo reaguje na wszelkie aktualne osiągnięcia intelektualne. Odnosi się to zwłaszcza do „Zeitschrift fur Sozialforschung”, jako że ponad jedną trze-

cią zawartości czasopisma wypełniały recenzje i krótkie omówienia. Rocznie odnotowano w ten sposób ponad 350 publikacji, co zgodnie z założeniami wydawcy, Maxa Horkheimera, miało dać czytelnikom orientację w tym, co dzieje się w całym obszarze nauk społecznych, także — między innymi — w krytykowanym przez frankfurtczyków nurcie pozytywistycznym. Powyższy profil wiązał się ściśle z założeniami programowymi Instytutu Badań Społecznych, o czym przyjdzie jeszcze za chwilę wspomnieć. Sięgając po nader cenny tom *Szkoła Frankfurcka*, trzeba jednak pamiętać o powyższych zastrzeżeniach.

Opublikowanych w pierwszym tomie osiemnaście z ponad czterdziestu rozpraw zamieszczonych w „Zeitschrift für Sozialforschung”, daje obraz rozłożenia głównych punktów zainteresowań frankfurtczyków. Dla pełnej przejrzystości tego obrazu zasadne byłoby zamieszczenie w omawianym wyborze również pierwszego artykułu Horkheimera *Nauka a kryzys*, otwierającego pierwszy zeszyt „Zeitschrift” (*Bemerkungen über Wissenschaft und Krise*). Odzwierciedla on charakterystyczne dla frankfurtczyków, i to zarówno w latach trzydziestych jak i sześćdziesiątych, nastawienie wobec kwestii teorii, jej statusu oraz jej odniesienia do filozofii i nauki. Artykuł ten otwiera bowiem ciąg polemik prowadzonych z dwiema odmiennymi tradycjami pojmowania teorii, czy mówiąc precyzyjniej — pojmowania wiedzy. W tym niejako programowym artykule zostały zarysowane dwa fronty, na których była prowadzona walka frankfurtczyków o naukowy charakter filozofii i filozoficzny duch nauki. Horkheimer krytykuje zarówno scjentystyczny model nauki, jak i komplementarny doń, spekulatywny charakter metafizyki. Ustawienie się w opozycji wobec tych dwu form uprawiania wiedzy stanowi punkt wyjścia późniejszej, sformułowanej w 1937 roku koncepcji *krytycznej teorii społecznej*. Przyjęta w tym artykule postawa koresponduje również z programem badań społecznych, jaki leżał u podstaw działalności Instytutu kierowanego przez Horkheimera od 1931 roku. Program ten opierał się właśnie na idei takiego uprawiania badań społecznych, które łączyłoby w sobie naukową ścisłość i metodyczność z filozoficzną zdolnością ogarnięcia całości społecznej, a jednocześnie wykraczającego poza fakty. Zamieszczenie wymienionego tu artykułu Horkheimera uwypukliłoby przewodnią myśl formacji intelektualnej zorganizowanej wokół Instytutu Badań Społecznych, która, idąc śladem Marksa, starała się realizować jego postulat naukowego uprawiania krytyki społecznej.

Pierwszy tom omawianego wyboru *Szkoła Frankfurcka* otwiera i zamyka ten sam autor: Erich Fromm. Tym samym zostaje zaakceptowane dążenie frankfurtczyków do przyswojenia psychologicznej aparatury analitycznej — na gruncie marksistowskiego programu badań społecz-

nych. Zmuszają do tego doświadczenia niedosłej do skutku rewolucji w Niemczech jak i dalsze losy dokonanej rewolucji w Rosji. Uwzględnienie momentu psychologicznego ma pozwolić wyjaśnić skomplikowane zależności pomiędzy kształtowaniem się świadomości a przemianami w wymiarze społeczno-gospodarczym. Właśnie psychoanaliza ma pokazać, jak zależności ze sfery ekonomicznej wpływają poprzez strukturę libidinalną na postawy i światopoglądy. Biorąc pod uwagę to zapośredniczenie jakim jest moment psychologiczny, można uniknąć błędu popełnionego przez Lukácsa w *Geschichte und Klassenbewusstsein*, gdzie z analizy struktury społeczno-ekonomicznej wnosi się bezpośrednio o koniecznej postaci świadomości klasowej. Uzmysłowienie konieczności uwzględnienia tego momentu było niewątpliwie zasługą Ericha Fromma, którego aparatura pojęciowa służyła frankfurczykom również po jego rozstaniu się z Instytutem.

Niewątpliwie dwa artykuły zamieszczone w polskim wyborze (z pięciu opublikowanych w tamtym czasie przez Fromma w „Zeitschrift”), są nader istotne i reprezentatywne dla myślenia frankfurczyków. Patrząc na „Zeitschrift” jako dokument, warto jednak odnotować trzy pozostałe publikacje Fromma, z których jedna poświęcona była typologii charakterów i społecznym uwarunkowaniom ich wykształcania się, dwie pozostałe zaś teorii matriarchatu, która pociągała Fromma z racji oddzielania miłości od seksualności. Tematy te tak ważne w biografii Fromma, nie wywarły jednak trwałego wpływu na myślenie frankfurczyków.

Stale obecnym tematem rozważań stała się teoria kultury, do której zasadniczy wkład wnieśli L. Löwenthal, Th. Wiesengrund-Adorno, oraz W. Benjamin. Prowadzone przez nich poszukiwania społecznych uwarunkowań form estetycznych, co dobrze obrazują zamieszczone w wyborze artykuły, staną się z czasem niemal wiodącym motywem analiz prowadzonych zarówno w kręgu frankfurckim, jak i poza nim.

Wysunięcie na plan pierwszy badań nad kulturą stanowi odwrotną stronę dającego się zaobserwować, również na łamach „Zeitschrift”, odchodzenia na plan dalszy analiz ekonomiczno-społecznych. O wiele ważniejsze miejsce zajmują te analizy w pierwszym okresie działalności Instytutu i funkcjonowania „Zeitschrift” (lata 1932—1936), aniżeli w okresie późniejszym. Wiąże się to z zanikiem optymizmu co do emancypatorskiego charakteru uplanowania gospodarki oraz rezygnacją z tezy, iż prymarne znaczenie w kształtowaniu rzeczywistości społecznej ma gospodarka. W latach czterdziestych polityka została uznana, przynajmniej przez znaczną część badaczy z kręgu skupionego wokół Instytutu, za czynnik wiodący. W zaprezentowanym w pierwszym tomie *Szkoły Frankfurck-*

kiej okresie, zaufanie do marksistowskiej ekonomii politycznej daje się zauważyć nie tyle nawet w ekonomicznych tekstach H. Grossmanna, K. Baumanna czy F. P o l l o c k a, co w filozoficznych rozważaniach Horkheimera, który uznaje ekonomiczną teorię społeczeństwa za fundament zreorganizowanych, całościowych badań społecznych.

Powyżej wskazane cztery zasadnicze punkty zainteresowań frankfurczyków w pierwszej połowie lat trzydziestych, zostały dobrze zobrażone w dokonanym przez Jerzego Łozińskiego wyborze. Słabsze odzwierciedlenie znalazły one we *Wstępie*, którego zadanie było inne. Łoziński nie stara się przedstawić w sposób systematyczny poglądów głoszonych w artykułach opublikowanych na łamach „Zeitschrift”, lecz chce zrekonstruować postawę, jaką często w sposób niewyartykułowany kształtowała poglądy frankfurczyków. Za hasło przewodnie tej postawy uznaje materializm. Rzeczywiście, w latach 1932—1936 termin „materializm” służył frakfurckim badaczom do określenia swej własnej postawy. Trzeba jednak zauważyć, że termin ten ustąpił w drugiej połowie lat trzydziestych innej idei przewodniej, jaką stała się teoria krytyczna, zaś na przełomie lat czterdziestych przedmiotem krytyki stała się sama idea rozumu. Nie są to jedynie przemiany w głoszonych hasłach. Są to przemiany postawy. Dlatego też statyczne ujęcie postawy frankfurczyków i próba sprowadzenia do jednego mianownika trzech różnych typów postawy, z jakimi mamy do czynienia w różnych okresach funkcjonowania „Zeitschrift fur Sozialforschung”, zniekształca prawdę o „Szkole Frankfurckiej”. Chyba, że terminem tym obejmuje się tylko lata 1931—1939 w działalności Instytutu Badań Społecznych. Oznaczałoby to jednak konieczność odrzucenia *Dialektyki oświecenia* czy *Krytyki rozumu instrumentalnego*, będących przecież produktami tejże samej formacji intelektualnej.

Na koniec wypada jeszcze poczynić jedną uwagę pod adresem niewątpliwie ciekawego *Wstępu* jako pewnej wykładni marksizmu. Frankfurczycy pojmowani jako pewna formacja w łonie szeroko rozumianej tradycji marksistowskiej, określali się w sposób mniej czy bardziej wyraźny wobec tzw. marksizmu ortodoksyjnego i przykuwającego zainteresowanie lewicowych intelektualistów na Zachodzie, wobec pierwszego państwa, które miało urzeczywistnić proletariackie panowanie — Związku Radzieckiego. Przy analizowaniu postawy frankfurczyków ten punkt odniesienia kształtujący ich myślenie, zasługuje niewątpliwie na uwagę. Szkoda, że *Wstęp*, obok innych ciekawych rozważań, nie mógł być pomieścić uwag na ten temat.

HANNA PVSZKO-MIS

POPULARYZACJA FRANCUSKIEJ FILOZOFII

Z. Drozdowie z: *O Bogu, Rozumie, Naturze i Wielkim Eklektyzmie. Szkice z filozofii francuskiej*. Szczecin 1986, 247 s.

W szczecińskim wydawnictwie „Glob” ukazała się książka Zbigniewa Drozdowicza *O Bogu, Rozumie, Naturze i Wielkim Eklektyzmie. Szkice z filozofii francuskiej*. Praca poświęcona jest analizie wymienionych w tytule czterech idei, które przez wieki inspirowały i ukierunkowywały nie tylko francuską kulturę umysłową, ale zawierają w sobie — jak pisze autor — treści filozoficzne skierowane do *każdego człowieka mającego skłonność do zastanawiania się nad samym sobą i nad innymi* (s. 3—4). Ten uniwersalny charakter poruszanych w książce problemów sugerują także motta poprzedzające każdą z czterech jej części, zaczerpnięte z filozofii starożytnej. Owe fundamentalne idee filozoficzne autor analizuje odwołując się do historii filozofii francuskiej, obejmującej okres od XVI wieku aż do czasów nam współczesnych.

Każda z czterech części książki zbudowana jest wedle pewnego wspólnego schematu: rozdział pierwszy jest zawsze próbą systematyzacji i typologii różnorodnych interpretacji i poglądów związanych z daną ideą, zaś pozostałe dwa rozdziały bardziej szczegółowo omawiają wybraną wersję interpretacyjną, wskazują na jej wieloznaczności, problemy i napięcia. Zwieńczeniem każdej części jest *Postscriptum*, dopisek, jaki do historii danego problemu wnoszą czasy nam współczesne. Część poświęconą Bogu zamykają uwagi o goldmannowskiej interpretacji światopoglądu jansenistycznego zawartej w pracy *Le Dieu cache. Etude sur la vision tragique dans les Pensées de Pascal et dans le theatre de Racine* (nawiasem mówiąc tytuł tego *Postscriptum*: *Bóg ukryty L. Goldmanna*, jest niepotrzebnie dwuznaczny; można by to wyeliminować umieszczając tytuł pracy Goldmanna w cudzysłowie). W części poświęconej idei Rozumu w *Postscriptum* autor omawia wybrane interpretacje pokartezjańskie „poprawiaczy” i „niezbyt wiernych uczniów Mistrza”, którzy poczynając już od XVII wieku usiłowali na swój sposób modyfikować jego koncepcję. Mowa tu m. in. o Henry Le R o y, Claude Bernardzie i Etienne

Gilsonie. *Postscriptum* do części traktującej o naturze są uwagi poświęcone francuskiemu deizmowi oświeceniowemu. Umieszczenie ich akurat w tej części książki jest z punktu widzenia autora całkowicie uzasadnione, gdyż deizm (a szczególnie — jak czytamy — „łagodniejsza” jego postać) pozostaje „na gruncie naturalizmu”, a deista wielbiąc Boga, wielbi i ubóstwia Naturę, wierząc, że tkwi w niej cudowna siła (s. 178—179). *Postscriptum* czwarte pt. *Król jest nagi* pojawia się w części o *Wielkim Eklektyzmie* i być może w sposób zamierzony jest całkowicie eklektycznym dodatkiem do całości, bowiem nie omawia tu już autor filozofii francuskiej, lecz przedstawia niektóre tezy zawarte w pracy polskiego uczonego Mariana Mazura *Historia naturalna polskiego naukowca*. Ten obcy wtręt jest o tyle uzasadniony, że wzmiankowane tezy są — jak pisze Z. D r o z d o w i c z — żywą, choć prawdopodobnie nie zamierzoną polemiką z omawianymi w związku z Eklektyzmem ideami Ernesta R e - n a n a.

Takie dość swobodne skojarzenia mogą zostać usprawiedliwione także programowo eseistycznym charakterem omawianej pracy. Całość jest bowiem naukowym esejem, ale — co w tym gatunku niezbyt częste — ze skłonnościami do systematyzacji. Autor trafnie dostrzegając różnorodność tam, gdzie upraszczające myślenie niekiedy skłania do widzenia jedności i monolitu, stara się ową różnorodność uporządkować, czyli właśnie usystematyzować. Pod pojęciem Boga, Natury czy Rozumu mogą się ukrywać rozliczne treści, co sprawia, że często ci, którzy głoszą chwałę wspólnej — wydawałoby się — idei — należą do całkowicie przeciwstawnych obozów.

I tak na przykład rozdział *O niektórych postaciach teizmu* pokazuje, że * monoteistyczny katolicyzm francuski posiada — paradoksalnie — wielu bogów, którzy na przestrzeni wieków zmieniali swe oblicza i byli czczeni w różnych kręgach francuskiego społeczeństwa. Przy tym ten różnorodny, faktycznie wyznawany katolicyzm niekiedy znacznie odbiegał od ortodoksyjnego katolicyzmu propagowanego przez stolicę apostolską (s. 9). Zauważmy, że powyższe zjawisko nie jest czymś specyficznie francuskim. Skoro uznamy, że Bóg chrześcijański jest — jak pisał na przykład Fryderyk Engels — *fantastycznym refleksem, odzwierciedleniem człowieka*, skoro ujmimy owego człowieka w jego konkretnych, historycznych zmiennych postaciach, to i Bóg, będący odbiciem wielu rzeczywistych ludzi, musi ukazać nam swe zmienne i różnorodne oblicza. Różnorodności „ziemskiej postawy” religii, także i monoteistycznej, towarzyszyć muszą wielorakie formy, w jakich wyraża się owa religijność. Zaletą omawianej książki jest zaakcentowanie tego skądinąd od dawna znanego filozofom faktu.

Bóg francuskiego ludu był — jak czytamy — *swojski, interesujący*

się wszystkim i wszystkimi — każdą chłopską dolegliwością, każdym chłopskim nieszczęściem, każdym chłopskim pragnieniem i, co nie mniej ważne, rozumiejący to wszystko i obiecujący zbawienie (s. 11). Wiara w owego Boga niejednokrotnie grawitowała w kierunku bałwochwalstwa. Bóg jezuitów, zakonu, który od swego powrotu do Francji w 1603 roku aż do wypędzenia go w 1764 roku był jednym z najbardziej rzutkich i wpływowych zakonów we Francji, to Bóg „działający elastycznie”, w miarę łagodny, gdy trzeba surowy, czasem nawet korzystający z pomocy Świętej Inkwizycji. Jego konkurentem w okresie kontrreformacji był Bóg mistyków, którego siła tkwiła w jego radykalizmie odpowiadającym ówczesnym potrzebom odnowienia życia religijnego.

W tym samym okresie ważną rolę odgrywał Bóg jansenistów, który miał tak znamienitych wyznawców jak Blaise Pascal czy Jean Racine. Był to „Bóg ukryty”, oddalony od swych wiernych do tego stopnia, że jego istnienia żaden chrześcijanin nie mógł być pewny; ludzki rozum nie będąc w stanie dowieść istnienia Boga, musi zadowolić się jedynie dowodem na zasadność wiary w owo istnienie (s. 50). W okresie Restauracji doniosłą rolę odgrywał Bóg taki, jakim widzieli go tradycjoniści (np. Joseph de Maistre, Louis de Bonald, François de Chateaubriand). Zgodnie z ich przekonaniami Bóg surowy i konsekwentny, wszystko co czyni, czyni w jakimś celu, np. Rewolucja Francuska uznawana przez nich za chaos i wielkie nieszczęście dla Francji, była koniecznym aktem oczyszczenia społeczeństwa, umożliwiającym dalszy szybszy postęp ludzkości. Kolejne dwa oblicza Boga katolickiego zaprezentowane w omawianej książce związane są z katolicyzmem XX-wiecznym. Jest to Bóg Emmanuela Mounier — Bóg „tragicznego optymizmu” i kompromisu między chrześcijanami i marksistami oraz Bóg Omega Teilharda de Charda, również skłonny do kompromisów, pragnący pogodzić naukę Kościoła z naukami świeckimi.

Przedstawiwszy tę typologię odmian katolicyzmu autor w drugim rozdziale części o Bogu koncentruje się na analizie postaw mistyków francuskich, którzy — jak czytamy — *poczuli w sobie powołanie do narzucenia całej ludzkości swojej wizji świata i życia ludzkiego i godzili swoje bardzo prywatne pojmowanie wiary z działalnością publiczną* (s. 27). Przykłady, do jakich autor w rozdziale tym się odwołuje to Pierre de Bérulle, Jean Labadie, Claude Henri de Saint-Simon, Robert Féclicite de Lamennais, Auguste Comte. Ich dobór budzi pewne wątpliwości i każe zastanowić się nad treściami, jakie autor kojarzy z pojęciem „mistycyzmu”. Nie mamy tu chyba do czynienia z tradycyjnym rozumieniem mistyki i mistycyzmu jako postawy, której głównym składnikiem jest przekonanie o możliwości bezpośredniego doświadczenia obecności Boga. Jedynie w opisach działalności Berulle’i Laba-

diego odnajdujemy ślady tak pojętego mistycyzmu. Wydaje się, że dla autora istotą mistycyzmu jest raczej poczucie „ducha misyjnego powołania”, poczucie własnej misji dziejowej, które każe czynić siebie prorokiem spełniającym boskie posłannictwo. Dopiero tak rozszerzone pojęcie mistycyzmu może pomieścić w sobie utopijne wizje Saint-Simona a także doktrynę C o m t e’ a, o którym zresztą sam autor pisze, że typowym mistykiem nie był; nawet mógł uchodzić za zdecydowanego antymistyka, bowiem negował istnienie nadprzyrodzonej siły w postaci Boga (s. 40). Jego mistycyzm zgodnie z interpretacją autora polegałby na poczuciu *nadzwyczajnego powołania do wyprowadzenia ludzkości z krainy nieszczęśliwości i zaprowadzenia jej do krainy szczęśliwości* (s. 40), oraz usprawiedliwianiu tej „misyjnej działalności” przez powoływanie się na dobro Ludzkości. Nie wydaje się jednak, by ta zmiana sensu pojęcia mającego wielowiekową tradycję była potrzebna i uzasadniona. Ponadto autor do mistyków zaliczył — jak wspomniałam — de Lamennais, który zwykle zaliczany jest do reprezentantów tradycjonalizmu. W poprzednim zaś rozdziale tradycjonalizm jest ukazany przez autora jako różny od mistycyzmu typ religijności. Gdzie więc ostatecznie usytuować de Lamennais? Można zgodzić się z autorem, gdy pisze, że systematyzacji nie należy mylić ze schematyzacją, ale też nie może być ona zwykłym bałaganem, nie respektującym zasad poprawnej klasyfikacji. Na obronę autora trzeba stwierdzić, że owa nieostrość pojęć, jakimi się on posługuje, a także towarzyszące temu kwestionowanie wartości wszelkich klasycznych podziałów, zarówno tych już wymienionych, jak i podziału na racjonalizm i empiryzm, teizm i ateizm, naturalizm i antynaturalizm itp. nie jest wynikiem nieświadomej sobie nieudolności, ile raczej rezultatem świadomej decyzji wypływającej ze słusznego skądinąd przeświadczenia, że wszelkie podziały mają *swoją zasadność jedynie w określonych granicach, przy czym granice owe nie były również czymś sta. łym, lecz zmieniały się* (s. 72). Sygnalizując dyskusyjny charakter metodologicznych zabiegów autora książki, czytelnikom pozostawmy ocenę, czy efektem owych zabiegów jest pożądana giętkość pojęć i podziałów, czy raczej brak precyzji i nieporządek.

W części poświęconej idei Rozumu autor pokazuje, że ów Rozum, do którego odwoływali się racjoniści, przybierał w różnych epokach i różnych światopoglądach odmienne formy. Można zatem mówić o Rozumie rozsądnym (tożsamym ze zdrowym rozsądkiem), Rozumie matematycznym, Rozumie fideistycznym, Rozumie historycznym, Rozumie encyklopedycznym, Rozumie krytycznym, a wreszcie o Rozumie pozytywnym.

Przyjęta w całej książce konwencja pisarska polega na personifikacji owych czterech idei wiodących: Boga, Rozumu, Natury i Eklektyzmu. Za-

bieg ten ma swoje dobre i złe strony. Jego efektem są opisy poruszające żywiej wyobraźnię, co może ułatwiać i uprzyjemniać lekturę szczególnie czytelnikowi nie obeznanemu z filozofią. W przypadku analiz idei Boga owa personifikacja nie daje jeszcze niepożądanych ubocznych skutków. Kiedy jednak osobą obdarzoną własnym życiem staje się Rozum, Natura, Eklektyzm a nawet Krytycyzm, wzrasta opór przeciwko takiej procedurze. Nawet czysto stylistyczne jej efekty wydają się często wręcz niezręczne i groteskowe, jak np. wtedy, gdy czytamy o doktrynie, która *przeżywa huśtawkę nastrojów* (s. 101), o Naturze, która *przewija się przez karty* traktatów filozoficznych i w dodatku nie wiadomo „kim” ona jest (s. 139), lub gdy mamy okazję wyobrazić sobie Rozum, który indagowany o swe powołanie, czy to tamto *szczerze oświadcza* (s. 86).

Ponadto — i jest to chyba nawet zastrzeżenie bardziej istotne — owa maniera stylistyczna ma także swe konsekwencje merytoryczne. Może ona wyrobić w czytelniku przekonanie, że owe różne idee filozoficzne są samoistnymi bytami obdarzonymi taką lub inną tożsamością, jak człowiek wyposażony jest w taki lub inny charakter. I tak jak bywają ludzie o usposobieniu gwałtownym, a inni — spokojnym, tak też istnieje — czytamy w omawianej książce — np. Natura opiekuńcza i Natura przewrotna; taki już ma ona charakter, można by powiedzieć nie zastanawiając się dalej nad przyczynami tego stanu rzeczy. Trudno od popularyzatorskiej, eseistycznej pracy wymagać, by pokazała społeczno-historyczny grunt, z którego wyrastają dane idee. Nie tyle więc jest to zarzut pod adresem samej książki, ile obawa przed pewnym sposobem jej odbioru, do którego może skłaniać zastosowana konwencja stylistyczna, wynikająca — jak sądzę — z troski o popularyzatorskie walory pracy.

Szkoda, że troska owa nie była jednak dostatecznie konsekwentna. Do końca trudno się zorientować, na jakiego czytelnika liczy Zbigniew Drozdowie z. Niektóre partie książki programowo pisane są z pozycji heglowskiego historiozoficznego kamerdynera, opowiadającego niekiedy frywolne anegdoty, zdradzającego śmiesznostki, słabości i szczegóły z życia prywatnego opisywanych postaci. Te opisy są barwne, interesujące i nie razilyby, gdyby celem autora było przyciągnięcie uwagi czytelnika, który zainteresowany już problematyką filozoficzną, nie ma jednak jeszcze dostatecznego rozeznania, orientacji i cierpliwości, by skupić się na samej istocie rzeczy. Książka byłaby wówczas swoistą zachętą, wstępnym i popularnym zapoznaniem czytelnika z ważnymi ideami filozoficznymi, co mogłoby doprowadzić do nawiązania bliższej zażyłości. Takich dobrych popularyzatorskich książek filozoficznych — ich wzorowym przykładem mogłyby być *Spotkania z filozofią* Adama Sikory — ciągle brakuje.

Niestety omawiana książka do takich celów niezupełnie się nadaje. Obecna w niej intencja popularyzatorska zostaje wypełniona jedynie po-

łowicznie, bowiem autor poruszając się ze swobodą po obszarze francuskiej filozofii, zdaje się zapominać, że jego czytelnikom postaci takie jak np. Barcos, Arnauld, B é r u l l e, Labadie, Lamennais itd. nie muszą być równie bliskie, że nie musi wiedzieć, że *Wieczory Petersburskie* są dziełem de M a i s t r e' a. O wszystkich filozofach autor pisze tak, jakby byli oni dawnymi, bliskimi znajomymi, o których wszyscy wszystko wiedzą i chcą teraz tylko o nich sobie poplotkować. W samym tekście z rzadka nazwiska poprzedzone są imieniem, daty też towarzyszą im nieregularnie. Tego np., kto chciałby dokładniej dowiedzieć się, kim był Labadie, autor odsyła w przypisie do specjalistycznej pozycji niemieckiej. Oczywiście często po paru stronach wymienione najpierw bez żadnego komentarza nazwisko zostaje skojarzone z jakąś datą czy dziełem, wiele zagadek rozszyfrowanych jest w przypisach, a na końcu mamy indeks ważniejszych nazwisk z datami życia. Nieuporządkowany rozrzut tych informacji utrudnia jednak lekturę i zniechęcić może właśnie tego czytelnika, na którego najbardziej autor zdaje się liczyć.

Dla „zawodowców” praca ta bowiem — choć dobrze się ją czyta — jest zbyt „plotkarska” i powierzchowna. Chociaż od popularyzatorskiego stylu odbiegają wyraźnie dwa jej rozdziały. Pierwszy traktuje o wątpleniu kartezjańskim. Autor występuje przeciwko zakorzenionej w tradycji interpretacji, głosząc, że *na gruncie kartezjańskiego racjonalizmu mamy do czynienia nie ze sceptycyzmem (obojętnie czy „metodycznym” czy też jakimś innym), lecz z krytycyzmem* (s. 97). Wskazuje się tu na istotne różnice między sceptycyzmem a krytycyzmem i choć zaprezentowane poglądy mogą być dyskusyjne, to na pewno zasługują na uwagę i dalszą refleksję. Drugi równie interesujący rozdział poświęcony jest poglądom Henri Poincaré'go zawartym w pracy *La Valeur de la Science*, które według autora są w pewnej mierze „powtórką” z *Medytacji Kartezjusza* (s. 108). Pokazane zostały szczegółowo (jak na możliwości eseistycznej pracy) i wnikliwie zbieżności i różnice postaw obu myślicieli, co przekonuje, że zestawienie ich ze sobą nie jest eklektyczne i przypadkowe.

Na zakończenie zwrócić trzeba uwagę na parę błędów redakcyjnych. Powszechny zdrowy rozsądek to raczej *le sens commun* a nie *commun sense* (s. 72). Zamiast pisać o Rozumie matematycznym, który pojawił się *jako opozycja do pospolitego zdrowego rozsądku* (s. 74), z pewnością byłoby użyć zwrotów „opozycja względem...” lub „opozycja przeciwko...”. W przypisach na s. 107 błędnie napisano nazwisko „Dombska” zamiast „D a b s k a”. Baron H o l b a c h miał imiona: Paul Henri; niektórzy wprawdzie piszą o nim też: Paul Thyry albo Paul Thiry, ale z Paulem Tiry spotykam się pierwszy raz na stronach 158 i 242 omawianej książki. Na stronie 28 wydrukowano: „eckhardowskiej” zamiast poprawnie jak w przypisie na stronie 44: „eckhartowskiej”.

ANDRZEJ KSIĄŻEK

FILOZOFIA I SZTUKA

Władysław Tatarkiewicz: *O filozofii i sztuce*. Warszawa, PWN, 1986, 446 s.

Z okazji setnej rocznicy urodzin Władysława Tatarkiewicza, obok licznych form uczczenia tej rocznicy, w roku 1986 ukazał się w edycji PWN wybór tekstów tego myśliciela *O filozofii i sztuce*. Wybór otwiera liryczny fragment z *Zapisków do autobiografii* Tatarkiewicza, gdzie autor mówi o sobie, swoim życiu i o swoich upodobaniach. Dalej umieszczone są rozprawy z zakresu filozofii, etyki, metodologii, estetyki, historii estetyki i historii sztuki, zaś całość zamykają refleksyjne rozprawki pisane już pod koniec życia.

Wybór jest pozbawiony wstępu, nie ma też i posłowia — chyba słusznie, ponieważ Tatarkiewicz znany jest nie tylko gronu specjalistów, ale całej niemalże inteligencji polskiej. Niezależnie od tego, że jest znany (a znany jest raczej powierzchownie), warto by pokusić się o rekonstrukcję głównych poglądów Tatarkiewicza, o umieszczenie ich w szerszej perspektywie poznawczej, ponieważ wybór jest przekrojem prawie całej twórczości naukowej filozofa.

Władysław Tatarkiewicz na przestrzeni całego swojego życia zajmował się przede wszystkim trzema wartościami i ich pojęciami, lub relacjami zachodzącymi między nimi. Prawdą zajmował się w filozofii, w historii filozofii, w historii estetyki, a częściowo również w historii sztuki. Dobrem zajmował się w etyce, pięknem natomiast w estetyce i w historii sztuki. Prace metodologiczne filozofa mają ambicje propedeutyczne, są bowiem wskazówką jak skutecznie dążyć do raz obranych celów.

I. PRAWDA

W. Tatarkiewicz prawdę pojmuje klasycznie jako *adaequatio intellectus et rei*. Dla Tatarkiewicza w dziejach myśli nie ma prawd absolutnych i niepodważalnych: jeśli istnieje prawda, to istnieje pluralistycznie jako częśćka we wszystkich systemach filozoficznych. Ta-

tarkiewicz w filozofii i estetyce, a szczególnie w ich dziejach, poszukuje prawd (twierdzeń) trwałych, mimo iż uważa, że teorie filozoficzne czy estetyczne wzięte w całości są omyłkami. Ale nawet w różnych i sprzecznych systemach kryją się prawdy częściowe. Nawet naturalny (potoczny) obraz świata wspólny wszystkim ludziom, zawiera różnice wynikające stąd, że każdy patrzy na świat z nieco innego punktu widzenia i każdy zna jego cząstkową prawdę. Poglądy powyższe nie prowadzą autora do relatywizmu lecz do pluralizmu — stanowiska, które dopuszcza wielość i różnorodność prawd i w tej wielości, w jej poszanowaniu widzi Tatar-kiewicz sens najpierw działalności naukowej, później czysto życiowej i egzystencjalnej. Już w roku 1915 pisał: *Celem w filozofii może zawsze być tylko jedno: prawda*¹ Jest to powołanie dla filozofii, nauki i naukowców, powołanie które kiedyś uznawane było na równi z powołaniem lekarza i kapłana, o czym dziś, niestety, coraz częściej się zapomina.

Pluralizm estetyczny i kulturowy znajduje swoje mocne podstawy ontologiczne i epistemologiczne we wczesnej pracy myśliciela *Vber die Natürlichte Weltansicht* (1912 r.) Tatar-kiewicz twierdzi w niej, że rzeczywistość jest wieloaspektowa, przedmiot poznania zostaje ten sam, zmieniają się zaś punkty widzenia, zależnie od stanowiska jakie się względem tego przedmiotu zajmuje. Główna teza pracy o wieloaspektowości rzeczywistości znalazła rozwinięcie i zastosowanie w rozprawie *Droga do filozofii*², napisanej w 1947 roku, a wydanej w 1971 roku, w tomie pod tym samym tytułem, w której autor analizuje dwa obrazy świata: naturalny i naukowy.

W rozprawie *Okresy filozofii europejskiej*³, Tatar-kiewicz wprowadza do filozofii i historii filozofii pojęcie „ducha czasu”, przez który rozumie prąd myślowy będący przedmiotem najsilniejszego wysiłku zbiorowego ludzkości. „Duchem czasu” w najbardziej twórczych filozoficznie latach jego życia był pozytywizm w wersji lwowsko-warszawskiej, dla którego jedną z najgłówniejszych tez było rozdzielenie naturalnego (potocznego) obrazu świata od naukowego obrazu świata i uznanie za wyższy obrazu naukowego, stworzonego przez naukę. Zdaniem filozofa, obraz naturalny powstaje w wyniku indywidualnych spostrzeżeń oraz wiedzy potocznej. Obraz naukowy natomiast powstaje jako wynik systematycznego i poddanego swoistej dyscypliny wewnętrznej postępowania, obowiązującego w nauce.

¹ W. Tatar-kiewicz: *O dzisiejszej filozofii polskiej*. „Myśl Polska” 1915, nr 1, s. 3.

² Por. Idem: *Droga do filozofii*. W: *O filozofii i sztuce*. Warszawa 1986, s. 17-41.

³ Por. Ibidem, s. 56—69.

Obraz naukowy i potoczny posiada wady i zalety. W obrazie naturalnym, potocznym dostrzegł Tatarkiewicz jego zmienność, niekompletność, uzależnienie od przekonań i przesądów. W budowaniu naturalnego obrazu świata dużą rolę odgrywa doświadczenie wewnętrzne, uczucia i przeżycia. Naukowy (fizykalistyczny) obraz rzeczywistości jest obrazem ilościowym i pomija jakości rzeczy, nie nadające się do ścisłego badania. Wyłącza ze swojego zainteresowania wartości rzeczy i zjawiska, uczucia, cel i sens życia, a zatem całą różnorodność i barwność charakteryzującą naturalny obraz świata. Tatarkiewicz odrzuca tezę, że obraz naukowy jest obrazem słusznym i prawdziwym (tak twierdzili niektórzy przedstawiciele szkoły lwowsko-warszawskiej, np. Kazimierz Ajdukiewicz), uznaje bowiem te dwa obrazy za równouprawnione i równowartościowe. Ustalenie, który obraz jest prawdziwy lub prawdziwszy, ma być jednym z zadań filozofii jako instancji rozstrzygającej.

Założenia metodologiczne pluralizmu realizowane są w całej *Historii filozofii*. W pracy tej nie akceptuje on koncepcji jednego nurtu, jednego kierunku czy systemu, który posiadłby przywilej zdobywania prawdy, natomiast ukazuje całą różnorodność poglądów filozoficznych, bez natrętnego ich wartościowania. Nie zawiera krytyki żadnego z przedstawionych systemów, stara się zrozumieć i ułatwić czytelnikowi zrozumienie każdego z nich. Tatarkiewicz pisze: *Sprawy ludzkie są tak ukształtowane, że żadna z nich nie ma jakegoś jedyne, nieuniknionego rozwiązania. Nie ma jakiegoś jedyne, nieuniknionego rozwiązania. Nie ma jednej filozofii, która by zaspokoila wszystkie umysły*⁴.

II. DOBRO

W etyce jako dyscyplinie aksjologicznej zajmującej się wartościami moralnymi, Tatarkiewicz usiłuje odpowiedzieć na pytanie: co to jest dobro i jaką naturę ono posiada? Dobro rozumiane ogólnie jest synonimem wartości i dla autora posiada charakter bezwzględny i obiektywny. Jeżeli powołamy się na dualistyczną koncepcję wartości Tatarkiewicza, według której byt i wartość istnieją samodzielnie, to trzeba tezę o bezwzględności dobra odczytać jako pogląd, że istnieją dla złożonego ciągu uzasadnień etycznych pewne założenia, tzw. prawdy pierwsze etyki. Pozycja wartości bezwzględnych i obiektywnych w tym przypadku równoważna jest przekonaniu, że uzasadnienia etyczne (aksjologiczne) nie mogą wyjść poza swój porządek, muszą się w końcu oprzeć na twierdzeniach (prawdach), które służą uzasadnianiu innych, same jednak są przyjmowane bez dowodu. Twierdzenia te są przyjmowane jako oczy-

⁴ Ibidem, s. 52.

wiste na podstawie intuicji. Są to twierdzenia ogólne i abstrakcyjne, stanowiące punkt odniesienia dla wartości konkretnych i będące narzędziem ich oceny. Aksjomaty te Tatarkiewicz przyjmował w tym sensie, w jakim Arystoteles uznawał, że istnieją naczelne i pierwsze zasady każdej nauki, np. byt w filozofii, liczba w matematyce, świadomość w psychologii, których się nie dowodzi, a które się przyjmuje.

Na etykę Tatarkiewicza składa się teoria wartości moralnych i teoria szczęścia. Szkoda, że w wyborze zaprezentowanym przez PWN, zabrakło miejsca na fragmenty z traktatu *O szczęściu*. Dla filozofa teoria moralności jest teorią słusznego postępowania. Według tej teorii należy realizować dobra (wartości), które wydają się możliwe do urzeczywistnienia, w oparciu o zasadę wskazującą najlepszą formę realizacji czynu w określonych sytuacjach. Przy doborze owego najlepszego czynu (postępowania), konieczny jest udział doświadczenia. Postępowanie, które wraz ze swoimi skutkami głównymi i ubocznymi wytwarza maksimum dobra i minimum zła, Tatarkiewicz uważa za słuszne. Moralność określa poprzez intencje pomnażania bilansu dobra w świecie i przyczynia się swoim postępowaniem do tego, abyśmy w danych okolicznościach życiowych wytwarzali maksimum dobra jakie da się urzeczywistnić, albo minimum zła, przeciwstawiając się i zaradzając większemu złu. Zło podobnie jak dobro istnieje dla myśliciela realnie, ponieważ przykrość jest tak samo rzeczywista jak przyjemność. Teoria moralności Tatarkiewicza uwzględnia moment perfekcjonistyczny: wybór czynu, który w danej sytuacji uznany jest za najlepszy, dążenie w swoim postępowaniu do doskonałości.

Kazimierz Twardowski etykę opartą na założeniu, że dobro jest wartością bezwzględną i obiektywną, porównał z intuicjonizmem G. E. Moore'a. Dodać należy, że oparcie etyki na intuicjonistycznych podstawach jest tym co dziś nazywa się „etyką niezależną”. Na gruncie polskim obok poglądów autora *Drogi przez estetykę*, do etyki niezależnej zaliczana jest również etyka „spolegliwego opiekuństwa” Tadeusza Kotarbińskiego. Warto przypomnieć, że za etykę niezależną uznaje się taką, dla uzasadnienia której nie ma powodu sięgać po argumenty do innych źródeł (np. religijnych, ideologicznych), lecz do ocen emocjonalnych lub intelektualnych ukształtowanych w stosunkach międzyludzkich. Etyki tej nie dotyczy spór między materialistami a idealistami o ducha i materię, ani wiara w boskiego prawodawcę lub życie pozagrobowe.

III. PIĘKNO

Piękno, bo ono będzie teraz przedmiotem analiz, przez prawie dwa tysiące lat w teorii i praktyce sztuki europejskiej było utożsamiane ze

sztuką właśnie i rozumiane monistycznie, jako naczelna i nadrzędna wartość estetyki i sztuki. Starożytni Grecy stworzyli monistyczną teorię piękna, którą Tatarkiewicz ze względu na jej wyjątkową trwałość nie-spotykaną w estetyce i w jej zmiennych dziejach, nazywa Wielką Teorią. W myśl tej teorii np. o architektonicznym pięknie portyku decydują ilość, wielkość i rozstaw kolumn. Analogicznie jest w muzyce, z tą różniacą, że tu stosunki są czasowe, tam — przestrzenne. Wielka Teoria według Tatarkiewicza, była zazwyczaj wzbogacana pewnymi тезami estetycznymi, mianowicie тезami o racjonalności piękna, jego ilościowej naturze, jego metafizycznym podłożu, jego obiektywności i wysokiej wartości. Już w starożytności pojawiły się próby pluralistycznego rozumienia wartości, ponieważ obok piękna wyróżniano: malowniczość, wzniosłość, wdzięk, ozdobność, ładność; niemniej jednak Wielka Teoria była teorią dominującą, aż do XVIII wieku.

Pojęcie „piękna” jest pojęciem niesłychanie wieloznacznym. Na tę wieloznaczność składa się jego długa historia i fakt, że było ono używane i nadużywane w teorii sztuki, w estetyce, filozofii, krytyce sztuki, w języku artystów ale i w języku potocznym. Znaczenia pojęcia nakładały się na siebie, krzyżowały się tworząc wielokondygnacyjny chaos pojęciowy. Uporządkowaniem wieloznaczności pojęcia „piękno”, wyjaśnieniem jego złożonej struktury znaczeniowej, zajął się Tatarkiewicz w kilku swoich rozprawach⁵.

Zdaniem Tatarkiewicza, ze względów metodologicznych wydaje się rzeczą konieczną, aby estetyka jako nauka dążyła do ustalenia przedmiotu i zakresu pojęcia „piękno”, co pozwoli na lepsze zrozumienie samego zjawiska, a także aby możliwie precyzyjnie oddzieliła piękno od jego odmian. Filozof wśród wieloznaczności pojęcia „piękno”, różnorodności rozumienia i błędnego jego pojmowania, zwrócił uwagę na podstawową dwuznaczność tego pojęcia.

Piękno jest pojęciem dwuznacznym w szerszym znaczeniu, bowiem zaliczamy do niego to wszystko co oglądamy, słuchamy, wyobrażamy sobie z upodobaniem i uznaniem. Zawiera w sobie wdzięk, subtelność, wzniosłość, malowniczość, ładność. Wszystkie te określenia są kategoriami lub odmianami piękna. To piękno Tatarkiewicz nazywa pięknem *sensu largo*. W innym znaczeniu nie tylko nie uważamy wdzięku, subtelności czy wzniosłości za właściwości piękna, lecz je pięknemu przeciwstawiamy. Piękno w węższym znaczeniu jest pięknem formy i Tatarkiewicz proponuje je nazwać *strictori sensu*. *Korzystając z tej dwuznaczności —*

⁵ Por. rozprawy: *Dwa pojęcia piękna*. W: *Parerga*. Warszawa 1976, a także *Dwa pojęcia formy*. W: *Droga przez estetykę*. Warszawa 1973 i *Sztuka: dzieje pojęcia*. W: *Dzieje sześciu pojęć*. Warszawa 1975.

powiada autor — *można powiedzieć paradoksalnie, że piękno jest kategorią piękną. Mianowicie, piękno strictori sensu jest — obok wdzięku, subtelności, wzniosłości itp. kategorią piękną sensu largo*⁶.

Nazwa „piękno” w szerszym znaczeniu jest stosowana do każdej prawie rzeczy, która nam się podoba. Nazwa „piękno” w węższym znaczeniu, stosowana jest do przedmiotów, które nam się podobają ze względu na formę. Piękno *sensu strictori* jest więc jedną z kategorii estetycznych, obok wzniosłości czy subtelności. Można to jeszcze inaczej wyrazić, mianowicie, iż dla Tatarkiewicza piękno jest jedną z wartości estetycznych obok takich wartości jak wzniosłość i subtelność. Nie jest ono wartością nadrzędną jak miało to miejsce w historii estetyki (przykład Wielkiej Teorii), lecz równorzędną. Piękno *sensu strictori* znajduje najczęściej zastosowanie w sztuce, a jego pojęcie — w teorii sztuki. W rozumieniu szerszym — wykracza ono poza sztukę i nazwa jego jest używana najczęściej w języku potocznym.

Można zatem powiedzieć, że zamiast jednego pojęcia sztuki mamy dwa nie tyle się wykluczające, co uzupełniające, ale sens ich jest zupełnie inny. Nieodróżnianie tej dwupojęciowości prowadziło i prowadzi, zdaniem Tatarkiewicza, do wielu nieporozumień. *Dziś szersza publiczność — konstatuje autor — używa wyrazu „piękno” w znaczeniu szerszym, natomiast wielu artystów trzyma się węższego znaczenia i mówiąc o pięknie mają na myśli doskonałą formę, nie ułatwia to porozumienia między nimi a publicznością*⁷.

Wieloznaczność pojęcia „piękno” jest wedle polskiego estetyka wynikiem przemian tego pojęcia, do którego włączono coraz to nowe desygnaty. Ze zmianą desygnatów następowało przesunięcie zakresu treści pojęcia. Podobnie jak z wieloznacznością innych podstawowych pojęć estetyki, np. sztuki, formy czy treści. Oddzielenie tych dwu pojęć od siebie miało, jak się zdaje, dwa cele: jeden to zlikwidowanie wieloznaczności, a co za tym idzie, zmniejszenie błędów w poprawnym używaniu tego pojęcia w estetyce; drugi to wyeksponowanie faktu, że piękno jest jedną z wartości estetycznych, lecz nie jedyną.

Powstaje pytanie, co Tatarkiewicz rozumie przez pojęcie „piękno”? W *Dziejach sześciu pojęć*, a szczególnie w *Historii estetyki* autor używa pojęcia „piękno” w znaczeniu wyłącznie estetycznym i określa je w ten sposób: *Piękno w znaczeniu wyłącznie estetycznym. Obejmowało jedynie to, co wywołuje przeżycie estetyczne: obejmowało natomiast wszystko, co także przeżycie wywołuje — czy to będzie barwa, dźwięk*

⁶ W. Tatarkiewicz: *Piękno: dzieje kategorii*. W: *O filozofii i sztuce*. Warszawa 1986, s. 222.

⁷ Idem: *Dwa pojęcia piękna*, op. cit., s. 14.

czy myśl. Właśnie to pojęcie piękna stało się z czasem podstawowym pojęciem europejskiej kultury⁸. W zakres tak rozumianego piękna nie wchodzi piękno moralne, metafizyczne, utylitarne, nie przysługuje ono cnotom, charakterom czy czynom. Tatarkiewicz oddziela piękno estetyczne od moralnego, dziedzinę estetyki od etyki.

Nie można pięknem estetycznym nazwać wszystkiego co się podoba, pociąga, budzi uznanie, jako że rzeczy podobają się w różny sposób i z różnych względów. Zdaniem Tatarkiewicza niewłaściwe jest również używanie tego terminu dla oznaczenia wszystkiego co sprawia przyjemność zmysłową. Za zbyt wąskie uznaje także rozumienie piękna jako tego, co się podoba oczom, jako cechy rzeczy wizualnych.

Piękno w znaczeniu wyłącznie estetycznym jest dla Tatarkiewicza empiryczną własnością rzeczy, jest cechą wyglądu i formy, kształtów, barw, dźwięków, ale także i myśli. Można też powiedzieć, że piękno estetyczne podobnie jak postawa i przeżycie estetyczne w koncepcji polskiego estetyka, rozpada się na trzy różne klasy: piękno estetyczne *sensu strictiori*, piękno literackie i poetyckie. Inne znaczenia terminu piękno odniesione np. do cech charakteru człowieka, są jego znaczeniami przenośnymi. W sensie przenośnym piękne są *przedmioty (...) psychiczne i społeczne, charaktery i ustroje, cnoty i prawdy*⁹, czyli naprawdę są odmienne, tylko my ich ze względu na podziw i uznanie jakie w nas budzą tak je określamy, nazwa jednego piękna tego „właściwego”, służy czasem do określenia innego itp.

Dla Tatarkiewicza piękno tkwi w rzeczach, lecz równocześnie istnieje też piękno wyabstrahowane z rzeczy, piękno abstrakcyjne. Zdaniem estetyka, piękno jest synonimem wartości estetycznej, jednakże dziś zamiast pojęcia piękna, którego najczęściej używa się w mowie potocznej i publicystyce, używa się w estetyce bardziej abstrakcyjnego określenia jakim jest „wartość estetyczna”.

Piękno zazwyczaj odnosi się do sztuki klasycznej i tych wszystkich okresów, w których sztuka wzorowała się na dziełach klasycznych w jawny lub bardziej ukryty sposób. Była to sztuka, która dawała człowiekowi poczucie głębokiej radości i spokoju. Nietzsche nazwał ją „apollinijską”. Dziś dominuje sztuka, która nie dostarcza owego spokoju emanującego z dzieł dawniejszych, a która narzuca problemy, niepokój, niesie w sobie napięcie. Jest to sztuka, która burzy nasze dotychczasowe przekonania, nie dając gotowych rozwiązań, zmusza do ich samodzielnego poszukiwania.

⁸ Idem: *Piękno: dzieje pojęcia*. W: *O filozofii i sztuce*, op. cit., s. 178.

⁹ Idem: *Historia estetyki*. T. 1, Wrocław—Warszawa—Kraków 1964, s. 34.

IV. DWIE DROGI WŁADYSŁAWA TATARKIEWICZA

1. HISTORIA SZTUKI

W przedmowie do *Skupienia i marzenia* (1947 r.) Tatarkiewicz twierdzi: *estetyką uważałem za swoje właściwe zadanie naukowe (...), za swój cel, ale do celu tego szedłem dwiema dalekimi drogami: przez ogólną filozofię i przez historię sztuki*¹⁰. Jako historyk sztuki Tatarkiewicz opisał szczegółowo historię Łazienek, rekonstruując stopniowe powstawanie budowli. Opisał żywot twórcy pałacu — Dominika Merliniego. Ustalił także — między innymi — że pałac na wodzie nie był budowany na nowo, lecz miał poprzednika w postaci budowli, którą dla Stanisława Lubomirskiego wzniósł T y l m a n z Gameraen. Zwrócił uwagę na grupę kościołów z początku XVIII wieku, którą rozdzielił na typ kaliski i typ lubelski. Po pobycie w przedrewolucyjnym Petersburgu (1913 r.) i poznaniu tam archiwum króla Stanisława Augusta Poniatowskiego, Tatarkiewicz pisze krótką rozprawę¹¹ o jego stylu, słusznie odróżniając go (styl Stanisława Augusta) od klasycyzmu petersburskiego za czasów Katarzyny II. Dzięki Tatarkiewiczowi i „styl Stanisława Augusta” jako określenie pewnego kierunku artystycznego, uproszczonego w stosunku do francuskiego stylu L u d w i k a XVI, znacznie „łżejszego” od klasycyzmu petersburskiego, wszedł na trwałe do historii sztuki.

W artykule *Studia historii sztuki na uniwersytetach* Tatarkiewicz pisze: *Aby sztukę dobrze zrozumieć i badać skutecznie, trzeba ją rozważyć w związku z innymi zjawiskami: społecznymi, gospodarczymi, które ją warunkują, albo też z takimi, które występują z nią równolegle, jak literatura i filozofia. Toteż studium historii społecznej, gospodarczej, literackiej, filozoficznej jest dużej wagi dla historyka sztuki. Niewiele jest pożytku z historyka sztuki, który nie ma pojęcia o przebiegu zdarzeń, o ustroju, literaturze kraju i epoki, których sztukę bada*¹². Takie historyczne stanowisko Władysława Tatarkiewicza znalazło wyraz we wszystkich jego ważniejszych studiach z zakresu sztuki, ale specyficzna dla niego postać tego stanowiska najsilniej przejawia się w dwóch pracach: w *Łazienkach Warszawskich*¹³, i w *Czarnym marmurze w Krakowie*¹⁴.

¹⁰ Idem: *Skupienie i marzenie. Studia z zakresu estetyki*. Kraków 1957, s. 4.

¹¹ Idem: *Rządy artystyczne Stanisława Augusta*. Warszawa 1919, s. 107.

¹² Idem: *Studia historii sztuki na uniwersytetach*. „Nowa Szkoła” Warszawa—Łódź 1947, nr 3—4, s. 48.

¹³ Por. Idem: *Łazienki Warszawskie*. Warszawa 1957.

¹⁴ Idem: *Czarny marmur w Krakowie* (Prace Komisji Sztuki PAU). Kraków 1952, s. 10.

W pierwszej z nich, budowa okazałego kompleksu pałacowo-parkowego ukazuje się w relacji do stopniowo zmieniających się potrzeb i gustów kolejnych właścicieli, ich możliwości finansowych czy organizacyjnych, wreszcie zmieniających się stosunków między artystami i fundatorami. W drugiej — produkcja artystyczna wielkiej „fabryki” marmuru zostaje przedstawiona jako historia eksploatacji tworzywa i jego występowania w architekturze, jako historia form, w których to tworzywo było stosowane, jako historia ludzi, którzy wokół kamieniołomu działali. Historyzm jako świadomy zabieg metodologiczny łączy się zatem u Tatarkiewicza z funkcjonalizmem. W historii sztuki poprzez akt klasyfikacji¹⁵, Tatarkiewicz nadaje zjawisku artystycznemu postać składnika czysto logicznej struktury, szukając dla niego odpowiedników w pojęciach, ujawnia jego pozaczasowy aspekt, jego związek ze światem myśli, ale natychmiast „neutralizuje” skutki tego abstrahowania od historii, kiedy ujawnia genezę i funkcję zjawiska artystycznego.

Tatarkiewicz twierdzi, że sztuka nie była dla niego celem samym w sobie. Zmierzając ku estetyce, po drodze niejako rozwiązywał problemy związane z jej dziejami. Drugą drogą, którą szedł Tatarkiewicz ażeby cel swój osiągnąć, była filozofia.

2. DUALISTYCZNA KONCEPCJA FILOZOFII

Zdaniem myśliciela filozofia jest nauką, ale także czymś więcej niż tylko nauką: jest wysiłkiem stworzenia poglądu na świat, dążeniem do uzupełnienia tego, co w swych rozważaniach nauki szczegółowe pomijają. Mówi bowiem o wartościach rzeczy i ich celu, o sensie i przemijaniu. Według Tatarki ew i c z a filozofia obok teoretycznych posiada również praktyczne cele: *Filozofowie — powiada autor — chcieli nie tylko poznać świat, ale go ocenić i ustalić, jak w nim należy żyć i umierać, i chcieli, aby filozofia była nie tylko nauką, ale także sztuką życia*¹⁶.

W świetle tak szeroko rozumianego przedmiotu filozofii, przekonujące stają się liczne wypowiedzi uczonych, pisarzy i poetów, że filozofia i sztuka mają ten sam przedmiot, mają podobne zadania poznawcze, tylko je w inny sposób rozwiązują, przy użyciu innych środków: filozofia za pomocą abstrakcyjnych pojęć, sztuka za pośrednictwem obrazów i symboli.

Filozofia uznawana przez Tatarkiewicza za coś więcej niż naukę, jest jednocześnie nauką. W filozofii (uznanej za naukę) autor *Drogi przez estetykę* zajmuje się głównie rzeczywistością językową. Przyjmuje

¹⁵ Por. Idem: *Historia i klasyfikacja*. W: *O filozofii i sztuce*, op. cit., s. 39.

¹⁶ Idem: *Droga do filozofii*, op. cit., s. 39.

on, że wieloaspektowy układ pojęć odpowiada wielowarstwowej budowie i wieloaspektowej naturze świata. Poznawanie świata polega przeto na porządkowaniu pojęć i teorii, jakie się o nim wytworzyły. Tatarkiewicz nie sądzi jednak, jak to już zostało powiedziane, aby jedna teoria mogła słusznie pretendować do monopolu w wyjaśnianiu świata. W stanowisku filozofa tkwi przeświadczenie o niemożności zbudowania jednolitej teorii rzeczywistości, jak i nieufności co do pełnego poznania jej dynamicznej i wielowarstwowej struktury. Wydaje się, że jest to przyczyna, dla której zajął się on „rzeczywistością” pojęć, jako czymś stałym i niezmiennym w otaczającym go, dynamizującym świecie.

Trwałość dualistycznego rozumienia filozofii potwierdza sam Tatarkiewicz w jednym z wywiadów: *Jeślibym miał się przyznać do jakiegoś systemu, to do arystotelesowskiego. Raczej mogę powiedzieć jakie „stanowisko” odpowiada mi w filozofii: najbardziej „analityczna filozofia” Brytyjczyków. Zaś nie w pracy naukowej, ale w „życiu” pomocny jest mi Pascal*¹⁷.

Różnica między filozofią Tatarkiewicza a filozofią analityczną Brytyjczyków (Moore’a, Russella) polega na tym, że oni zajmowali się głównie analizą języka potocznego; Tatarkiewicz także analizą języka potocznego, ale głównie zajmował się analizą historyczną pojęć, jak również w przypadku przeżyć estetycznych¹⁸, analizą zjawisk i rzeczy. W ostatnim przypadku stanowisko Tatarkiewicza można zaliczyć do fenomenalizmu lingwistycznego. Niemniej filozofia Tatarkiewicza mieści się w szerokim nurcie filozofii analitycznej. Dualistyczna koncepcja filozofii znajduje potwierdzenie w wypowiedzi równie osobistej jak poprzednia, zamieszczona wyżej, tym razem zawarta w rozprawie zamieszczonej na końcu niniejszego wyboru tekstów teoretycznych. Tatarkiewicz pisze: *Jeśli wolno mi kończąc te rozważania powiedzieć o sobie, to powiem, że szczególnie bliscy są mi myśliciele tak bardzo do siebie niepodobni, jak Arystoteles i Pascal*¹⁹. Arystoteles ze swoją filozofią należy do nurtu filozofii rozumianej jako nauka, Pascal do nurtu wykraczającego poza naukę i rozważającego takie sprawy ludzkiej egzystencji jak: przeznaczenie, śmierć, sens życia. Można powiedzieć, że koncepcja filozofii Tatarkiewicza zawiera dwie różne i wykluczające się „filozofie”: filozofię jako naukę i filozofię wykraczającą poza naukę w kierunku nieznanego, tajemniczego i transcendentalnego.

¹⁷ Wywiad z Prof. Władysławem Tatarkiewiczem. „Tygodnik Powszechny” 1974, nr 38.

¹⁸ Por. W. Tatarkiewicz: *Skupienie i marzenia*. W: *O filozofii i sztuce*, op. cit., s. 167—176.

¹⁹ Ibidem, s. 438.

V. PODSUMOWANIE

Twórczość naukowa Tatarkiewicza nie da się określić i zaklasyfikować w sposób jednoznaczny. Rozwiązania na terenie etyki, a szczególnie w ogólnej teorii wartości pozwalają przypuszczać, że Tatarkiewicz, używając jego terminologii, jest maksymalistą i absolutystą. Szczegółowe rozważania w etyce opracował on jednak w duchu realistycznym i minimalistycznym. Etyka ta jest propozycją etyki świeckiej i niezależnej, opartą na założeniach intuicjonizmu; korzysta jednakże z doświadczeń szkoły łwowsko-warszawskiej oraz brytyjskiej szkoły analitycznej.

W estetyce Tatarkiewicz pozostał pluralistą i relacjonistą, uznając, że trudno jest przy pomocy jednej teorii estetycznej wyjaśnić niezwykle złożoność zjawiska jakim jest sztuka. Relacjonizm wyraża się przede wszystkim w poglądzie, że piękno czy wartość estetyczna są stosunkiem jaki zachodzi między określonym przedmiotem a podmiotem. W tym sensie egzystencja dzieła sztuki jest zależna od percepcji konkretnego odbiorcy.

Dla Władysława Tatarkiewicza dzieło sztuki jest „przedmiotem” wielopoziomowym i wieloznacznym. Ów przedmiot staje się dziełem sztuki dopiero w procesie przeżycia estetycznego. Utworzenie przedmiotu estetycznego²⁰ następuje u Tatarkiewicza w marzeniowym przeżyciu estetycznym, poprzez uzupełnienie fantazją i wyobraźnią, co daje podstawę do rozróżnienia wartości artystycznych od wartości estetycznych²¹, przedmiotu artystycznego od przedmiotu estetycznego i fundamentu dzieła od samego dzieła. Ponadto w przeżyciu estetycznym zostaje ujawniona (odkryta) wartość estetyczna dzieła sztuki. Powyższe tezy nie są jednoznaczne i wymagają dalszych badań w tym zakresie. Proces percepcji estetycznej u Tatarkiewicza jest bardzo podobny do procesu percepcji estetycznej według Romana Ingardena, z tym, że polski fenomenolog kładł nacisk na fazy przeżycia, Tatarkiewicz natomiast na rodzaje (choć fazowość jest również obecna w jego teorii przeżycia estetycznego).

W teorii Tatarkiewicza występują dwa różne i uprawnione rodzaje przeżyć: kontemplacyjne (intelektualne i bierne), oraz marzeniowe (emocjonalne i czynne). Wyróżnia on marzenie zamiast skupienia i marzenie po skupieniu. W pierwszym przypadku marzenie i skupienie są dwoma różnymi typami przeżyć, w drugim marzenie i skupienie występują łącznie jako fazy tego przeżycia.

²⁰ Por. Ibidem.

²¹ Por. W. Tatarkiewicz: *Rozwój w sztuce*. W: *Encyklopedia: Świat i człowiek*. Warszawa 1919.

Dla Tatarkiewicza sztuka jest niezwykle zróżnicowana od strony przedmiotowej i od strony podmiotowej, nie jest zjawiskiem jednolitym, rozpada się bowiem na sztuki słowa i sztuki inne, czyli na literaturę i sztukę. Filozof był zwolennikiem ścisłego rozgraniczania sztuki słowa (poezji i literatury) od innych gatunków sztuki. Poezja według Tatarkiewicza odnosi się do znaków, będących jedynie podstawą do odtworzenia treści. Jest sztuką pośrednią w odróżnieniu od sztuk bezpośrednich, muzyki i plastyki. Utwór literacki jest dwuwarstwowy, złożony ze znaków słownych oraz ich desygnatów, czego nie można powiedzieć o innych sztukach.

Podkreślenie i akcentowanie cech charakterystycznych sztuki i pojęcia sztuki, doprowadziło Tatarkiewicza do pluralistycznego, dualistycznego i alternatywnego ujęcia wielu zjawisk z nią związanych: przeżycia estetycznego, postawy estetycznej, wartości estetycznej, pojęcia piękna, pojęcia dzieła sztuki, definicji dzieła sztuki, pojęcia formy i pojęcia treści. Estetyka Tatarkiewicza jest estetyką liberalną i antynormatywną, dopuszczającą wiele różnych i wzajemnie się nawet wykluczających rozwiązań.

We wszystkich zagadnieniach filozoficznych (estetycznych i etycznych również), Tatarkiewicz stosował analizy językowe, wyjaśniał i porządkował pojęcia. Jako filozof żywił wyraźną niechęć do wszelkiego rodzaju ciasnoty poglądów i fanatyzmu. Dopuszczał wielość stanowisk, prądów, trendów, mód i tendencji. Cenił je za to, że są wyrazem bogactwa wewnętrznego, jakim dysponuje człowiek i oddają różnorodność, dzięki której możemy ufnie patrzeć w przyszłość.

BARBARA SZOTEK

PRÓBA WSPÓŁCZESNEJ FILOZOFII NIEMETAFIZYCZNEJ

S. Sarnowski: *Świadomość i czas. O początkach filozofii współczesnej*. Warszawa, PWN, 1985, 261 s.

Najnowsza książka Stefana Sarnowskiego jest drugą z kolei pracą z zamierzonego przez autora, jak można sądzić — tryptyku, prezentującego nowe ujęcie filozofii nowożytnej¹. Wcześniejsza ukazała się w roku 1982 i nosiła tytuł: *Krytyka filozofii metafizycznej*². Obecna, będąca kontynuacją poprzedniej, przedstawia podobne rozumienie filozofii sprawdzające się do filozofii metafizycznej i jej krytyki czyli ogólnie mówiąc filozofii niemetafizycznej.

Przez filozofię metafizyczną autor rozumie taką refleksję, która wypełnia przestrzeń znaczeniową pytania: co stanowi zasadę świata? Jest to koncepcja, którą poczynając od Arystotelesa nazywa się „filozofią pierwszą” albo „metafizyką”. Głównym celem poznania filozofii metafizycznej jest badanie zasady rzeczywistości i cel ten nie ulega zmianie, zdaniem autora, aż do czasów współczesnych.

Pod pojęciem „filozofia niemetafizyczna” autor rozumie z kolei pytanie o filozofię metafizyczną, które prowadzi do kwestionowania i krytyki tradycyjnej koncepcji filozofii. Filozofia niemetafizyczna ma za przedmiot badań nie samą rzeczywistość, ale wiedzę o tej rzeczywistości, tj.

¹ Sam pomysł przedstawiania filozofii nowożytnej w nowej perspektywie teoretycznej można znaleźć już na kartach jego znacznie wcześniejszej pracy dotyczące niektórych zagadnień z filozofii współczesnej, w szczególności problemów współczesnej filozofii chrześcijańskiej i egzystencjalizmu. Praca ta zawiera więc zarys programu badawczego autora, który zrealizowany został w dwóch następnych publikacjach książkowych. Por. S. Sarnowski: *Zmierzch absolutu? Z problemów filozofii chrześcijańskiej i egzystencjalistycznej*. Warszawa 1974.

² S. Sarnowski: *Krytyka filozofii metafizycznej*. Warszawa 1982. Warto w tym miejscu dodać, że recenzent tej pracy podkreślił jako wartościowe dążenie autora do skonceptualizowanego ujęcia nowożytnej myśli filozoficznej. Por. M. Broda (rec.): *S. Sarnowski: Krytyka filozofii metafizycznej*. Warszawa, PWN, 1982, s. 230. „Ruch Filozoficzny” T. XLII 1985, nr 1—2, s. 79—82.

naukę, w tym także metafizykę. W ten sposób filozofia niemetafizyczna staje się de facto metafilozofią, ponieważ dotyczy nie problemów mieszczących się w ramach samej nauki czy metafizyki, ale właśnie problemu nauki lub problemu samej metafizyki.

Pierwsza praca Sarnowskiego dotyczyła wczesnych etapów rodzenia się filozofii niemetafizycznej. Etapy te wyznaczała, jego zdaniem, myśl Descartes'a, Berkeleya, Kanta i Husserla. Obecna natomiast próbuje postawić i rozwiązać, w zaproponowany przez autora sposób, zagadnienie filozofii współczesnej, poszukując w niej owej niemetafizyczności.

Zagadnienie filozofii współczesnej, stwierdza autor, mieści się w całej rozciągłości w filozofii nowożytnej i z niej wynika. W kartezjanizmie bowiem, który zapoczątkowuje filozofię nowożytną, został sformułowany najważniejszy i przewodni problem dla całej nowożytności, którym jest „problem nauki”. Pod pojęciem tym autor rozumie sytuację, w której następuje „wykroczenie” poza obręb nauki, przez co uzyskuje się możliwość sproblematyzowania samej nauki. Problem nauki pojawił się w kartezjanizmie jako możliwość, natomiast swój empiryczny wymiar (stania się faktycznością) uzyskał dopiero w wieku XIX. Pełne jego urzeczywistnienie, jak pisze autor, miało miejsce w drugiej połowie XIX wieku, a dokładniej w okresie kryzysu nauki. Stąd właściwe odczytanie treści filozoficznych należących do współczesności musi zostać poprzedzone rozpoznaniem sytuacji, problematyki, wyników i wreszcie kształtu filozofii nowożytnej — co zawiera, jak wspomniano, wcześniejsza praca.

W obecnej książce Sarnowski pozostaje na przyjętym wcześniej stanowisku i z dużą konsekwencją stosuje zaproponowane przez siebie założenia metodologiczne, rozpoczynając od rozdziału zatytułowanego: *Problem filozofii współczesnej*. Jest to rozdział o tyle istotny dla całej pracy, że tu poddane zostają krytyce i weryfikacji dotychczasowe i obiegowe poglądy dotyczące rozumienia i kształtu filozofii współczesnej, które „pod piórem” autora stają się narzędziami pomocniczymi dla wypracowania przez niego nowego modelu filozofii współczesnej. Jest to, jak sądzę, najbardziej „autorska” część pracy, wobec której pięć pozostałych rozdziałów pełni funkcję egzemplifikującą i eksplikującą. Trzeba by je krótko omówić.

Otóż w rozdziale zatytułowanym *Filozofia naukowa i filozofia nauki* przedstawia Sarnowski charakterystykę pozytywizmu, wskazując na warunki kształtujące tę filozofię, jej podstawowe znaczenie oraz relacje do nauki. Na tej podstawie autor konkluduje, że pozytywizm jest filozofią, która nie zbliża się do ogólności właściwej filozofii nowożytnej, ogólności wyznaczonej przez problem nauki, a więc całkowicie zamyka się

w projekcie filozofii metafizycznej. Praktycznie bowiem realizuje program redukcjonizmu polegający na sprowadzaniu możliwych sposobów poznawania do sposobu funkcjonującego na terenie danej nauki szczegółowej.

W rozdziale zatytułowanym *Poza realizmem i idealizmem*, autor uzasadnia tezę, że próby wyjścia poza spór realistów z idealistami były przejawem nie tylko przełomu antypozytywistycznego, ale przede wszystkim przejawem wychodzenia poza schemat filozofii metafizycznej. Dotyczy to, według autora, nie tylko filozofii życia, ale właściwie wszystkich liczących się filozofii z przełomu XIX i XX wieku.

Przedmiotem rozważań autora w rozdziale zatytułowanym *Psychologizm i antypsychologizm. Idealizm*, jest problem wykroczenia filozofii schyłku XIX wieku poza realizm i idealizm na terenie psychologii. Ma to prowadzić wprost do kreowania przez myślicieli tego czasu filozofii „autentycznej”, której uwieńczeniem jest autentyczna filozofia transcendentna Husserla.

W rozdziale pod tytułem *Historyzm i antyhistoryzm. Idealizm*, autor stawia problem poznania i rozumienia rzeczywistości społeczno-historycznej, które to interpretacje u schyłku XIX wieku wyzwalają się z więzów psychologizmu i idealizmu, co widać wyraźnie na przykładzie poglądów Nietzschego i Diltheya.

I wreszcie w rozdziale *Filozofia i hermeneutyka* wskazuje na pojawienie się w drugiej połowie XIX wieku ważnego faktu jakim jest poszukiwanie specyfiki nauk humanistycznych, w którym naczelną rolę pełni koncepcja rozumienia i interpretacji, a która to koncepcja stanowi istotny składnik filozofii XX wieku.

W zakończeniu książki autor próbuje (może nazbyt skromnie, bo tylko na niecałych trzech stronach) uzasadnić teoretyczną nieobecność w niej marksizmu i filozofii chrześcijańskiej przełomu XIX i XX wieku. Sądzić jednak należy, że problem ten wymaga nieco większej uwagi i zostanie przez autora wkrótce podjęty. Tak też chyba można odczytać zakończenie tej pracy, jako zapowiedź kolejnej, nie mniej interesującej pozycji.

Po krótkim wstępie trzeba by przejść do omówienia tej części pracy, którą uznałam za najbardziej ciekawą i inspirującą dla czytelnika, a przede wszystkim dla określonej możliwości czy sposobu pojmowania i rozumienia przez niego aktualnych problemów filozoficznych, a także samej koncepcji filozofii współczesnej. Zatem to, co wydaje się być godne wyeksponowania przy omawianiu pracy Sarnowskiego, zawarte jest w podtytule tejże pracy.

Adam Sikora pisze, że *XIX stulecie jest wiekiem historii i histo-*

rycznego myślenia³, a Stefan Sarnowski w prezentowanej książce, że *Filozofię nauki uprawia (...) cała filozofia w wieku XX*⁴. Problemem więc głównym dla filozofii współczesnej i charakteryzującym ją w sposób zasadniczy jest problem nauki. Ale przypomnieć trzeba, że problem nauki nie pojawia się dopiero w filozofii XX-wiecznej, czy nawet tej, którą określa się mianem „współczesnej”. Jest on wiodący dla całej filozofii nowożytnej, stanowiąc tym samym o jej, jak to nazywa autor, „zasadniczej jedności”. Jednakże Sarnowski akcentuje pogłębienie się w XX wieku filozoficznej refleksji nad nauką, będące wynikiem XIX-wiecznego kryzysu nauki. Znalazło to wyraz w ukształtowaniu się dwóch niewątpliwie najważniejszych orientacji filozoficznych XX wieku, mianowicie fenomenologii i filozofii analitycznej. Wprawdzie dla autora autentycznym przedstawicielem filozofii nauki był nie tyle R u s s e l, co H u s s e r l jako myśliciel kroczący drogą Descartesa, nie zmienia to jednak postaci rzeczy, że problem nauki ugruntował się na dobre w wieku XX i jest do dzisiaj tak samo aktualny. Oczywiście aktualność jego dotyczy głównie nowych warunków na jakich stawiane jest nie nowe przecież pytanie o naukę, sprowadzające się do pytania o filozofię, postawione przez Kanta, a mocno uwyrażnione w drugiej połowie XIX wieku. Tu bowiem dopiero pojawiają się takie wyznaczniki fenomenu nauki, które w bezpośredni sposób wpływają na kształt filozofii. Są nimi przede wszystkim — wskazuje autor — nauki humanistyczne.

Omawiane przez Sarnowskiego zjawiska są jednak różne w pierwszej połowie XIX wieku i w jego drugiej fazie rozwojowej. Interesująca jest w tym miejscu przede wszystkim druga połowa XIX wieku, ponieważ okres końcowy tego wieku stanowi początek i źródło problemów podjętych i jednocześnie rozwiniętych na gruncie filozofii wieku XX. Tak też właśnie brzmi podstawowa teza tej pracy.

Trzeba za autorem stwierdzić, że pierwsza połowa XIX wieku charakteryzuje się bezkrytycznym i niekwestionowanym zaufaniem do nauk, zwłaszcza przyrodniczych. W wyniku tego powstają optymistyczne koncepcje skonstruowania wzorowanej na naukach przyrodniczych, nauki o społeczeństwie. Konkretyzacją tych nadziei są szeroko rozwijane historiozofie. Wszystko to — jak stwierdza autor — radykalnie się zmienia w drugiej połowie XIX wieku, kiedy to ujawniający się coraz dobitniej kryzys nauki powoduje odchodzenie od badań nauk humanistycznych w dotychczasowej konwencji i w następstwie — totalnej krytyce poddana zostaje idea postępu oraz filozoficzne rozumienie rzeczywistości społeczno-

³ A. Sikora: *Historia i prawdy wieczne*. Warszawa 1977, s. 5.

⁴ S. Sarnowski: *Świadomość i czas. O początkach filozofii współczesnej*. Warszawa 1985, s. 12.

historycznej. Powstaje więc sytuacja, w której mamy do czynienia z nowym spojrzeniem na naukę, z nowym obrazem filozofii, który można by przedstawić jako przejście od historiozofii do filozofii, z ukształtowaniem się warunków, które w decydujący sposób wpłynęły na kształt filozofii współczesnej.

Jeśli tak przedstawia się obiektywna sytuacja filozofii drugiej połowy XIX wieku, to trudno zgodzić się z opinią głoszącą, że początków filozofii współczesnej należy poszukiwać poczynając od roku 1830. Taki stereotyp utrwalony u nas głównie przez *Historię filozofii* Władysława Tatarkiewicza nie może już, według autora, dłużej zadowalać. Tym bardziej więc trzeba odwołać się do uwag naszego filozofa zawartych w *Dwóch zadaniach periodyzacji*⁵. I na tej podstawie dopiero stwierdzić, biorąc pod uwagę różnice dotyczące kształtu filozofii początków i schyłku wieku XIX oraz sytuację historyczną odmienną w tych dwóch przedziałach czasowych, że początek filozofii współczesnej musi przypaść na drugą połowę XIX wieku, a datować go można co najwyżej od roku 1880.

Powyższe stwierdzenie stanowi dla autora fakt o dużej doniosłości teoretycznej, bowiem, jak pisze: *Niewątpliwie istnieje wielka różnica w spojrzeniu na filozofię współczesną w zależności od tego, czy jej początek jest wywodzony od roku 1830 czy też od 1880* ⁶. Chodzi tu głównie o możliwość wewnątrznie spójnego ujęcia myśli filozoficznej tego okresu, oczywiście z perspektywy przyjętych przez autora założeń metodologicznych, a więc o to, by myśl ta stała się „niepodzielnie całością” to znaczy po prostu filozofią.

Na zakończenie trzeba stwierdzić, że książkę Sarnowskiego należy uznać jako pożyteczne uprzystępnienie szerszemu kręgowi czytelników interesującej, choć także kontrowersyjnej próby stworzenia nowego modelu filozofii współczesnej. Niewątpliwie stwarza to sytuację, w której czytelnik zostaje niejako zmuszony do samodzielnego przemyślenia koncepcji i tez proponowanych przez autora. I już tylko na podstawie tego wniosku, wynikającego z lektury pracy Sarnowskiego, trzeba ją uznać za pozycję wartą odnotowania.

⁵ W. Tatarkiewicz: *Droga do filozofii i inne rozprawy filozoficzne*. T. 1, Warszawa 1971, s. 89.

⁶ S. Sarnowski: *Świadomość i czas...*, op. cit., s. 31.

URSZULA ZALEWSKA

MYŚLICIEL WSZECHSTRONNY

*Myśl i życie. O humanizmie polskim Władysława
M. Kozłowskiego. Opracowanie zbiorowe (pod
red. B. Andrzejewskiego). Poznań 1986,
262 s.*

W 1985 roku minęła 50 rocznica śmierci Władysława Mieczysława Kozłowskiego — polskiego uczonego i działacza społeczno-politycznego. Okazja ta stała się przyczyną powstania książki, której celem jest *Zwrócenie uwagi na doniosłość historyczną a zarazem aktualność, na pewną ponadczasowość postaci myśliciela (...)* Książka ta ma ponadto wykazać *zadziwiającą i wręcz „renesansową” wszechstronność Kozłowskiego* (s. 5).

W. Kozłowski urodził się w 1858 roku w Kijowie. Studiował na Uniwersytecie Kijowskim na wydziale lekarskim. W latach 1880—1889 przebywał, skazany za nielegalną działalność wyzwolenczą, na zesłaniu na Sybirze. W 1890 roku uzyskał doktorat z botaniki i rozpoczął pracę jako asystent na Uniwersytecie Jagiellońskim. W 1896 roku wyjechał do Stanów Zjednoczonych, gdzie zajmował się badaniami historycznymi. W 1899 roku uzyskał w Krakowie doktorat z filozofii, a w rok później przedstawił pracę habilitacyjną pt. *Psychologiczne źródła niektórych zasadniczych praw przyrody*. Jednakże ze względu na przeszłość polityczną nie uzyskał prawa wykładania w Polsce i wyjechał z kraju. Wykładał m. in. w Brukseli, Genewie i w Paryżu. W 1905 roku powrócił do kraju i osiedlił się w Warszawie, gdzie pracował naukowo oraz brał udział w organizowaniu życia społecznego. Jest m. in. współtwórcą Towarzystwa Kursów Naukowych (późniejszej Wolnej Wszechnicy Polskiej), Towarzystwa Miłośników Historii a także założycielem Towarzystwa Miłośników Literatury. W 1915 roku m. in. za sprawą Kozłowskiego powstał Polski Instytut Pedagogiczny. Organizował nawet kursy dla nauczycieli. W latach 1912—1915 wydaje pismo „Myśl i Życie”, w którym popularyzował pragmatyzm. Za pracę o pragmatyzmie — w konkursie Paryskiej Akademii Nauk Moralnych i Politycznych — zdobył Grand Prix. W latach 1901—1934 uczestniczył aktywnie w Międzynarodowych Kongresach Fi-

lozoficznych. Po I wojnie światowej objął Katedrę Teorii i Metodologii Nauk Przyrodniczych i Humanistycznych na uniwersytecie w Poznaniu, gdzie założył m. in. Poznańskie Towarzystwo Filozoficzne, którego był pierwszym prezesem. Na szczególną uwagę zasługuje wieloletnia działalność Kozłowskiego zmierzająca do zbliżenia polsko-czechosłowackiego na płaszczyźnie naukowej, kulturalnej i politycznej, której ukoronowaniem było założone przez niego w 1923 roku Towarzystwo Polsko-Czechosłowackie. Kozłowski zmarł w 1931 roku w Konstancji.

Przedstawiając sylwetkę Kozłowskiego należy, moim zdaniem, zwrócić uwagę na dwie rzeczy. Był uczonym uprawiającym różnorodne dziedziny wiedzy. Zajmował się filozofią, socjologią, logiką, historią, astronomią, pedagogiką, psychologią. Twórczość naukowa nie wyczerpuje zakresu jego działalności. Jego życie jest przykładem łączenia aktywności myślicielskiej z aktywnym uczestnictwem w życiu społecznym poprzez działalność organizacyjną, polityczną, pedagogiczną i popularyzatorską.

Omawiana praca, będąca zbiorem artykułów prezentujących różne dziedziny twórczości Kozłowskiego, pozwala zapoznać się z wszechstronną działalnością polskiego myśliciela. Książka zawiera rozprawy następujących autorów: Bolesław Andrzejewski (*Władysław Mieczysław Kozłowski*), Krzysztof Łastowski (*Struktura i zadania biologii. Biologiczny przyczynek do koncepcji W. M. Kozłowskiego 'nauki i filozofii'*), Marian M. Drozdowski (*Polacy w Ameryce w badaniach prof. Władysława Mieczysława Kozłowskiego*), Anna Brzezińska (*Żywotność myśli psychologicznej i pedagogicznej Władysława Mieczysława Kozłowskiego*), Paweł Z e i d l e r (*Logika i metodologia nauk w ujęciu Władysława Mieczysława Kozłowskiego*), Bolesław Andrzejewski (*Filozofia Władysława M. Kozłowskiego. „Humanizm polski”*), Jacek L e o ó n s k i (*Miejsce Władysława M. Kozłowskiego w socjologii*), Jerzy K o z e ó n s k i (*Władysław M. Kozłowski a zbliżenie polsko-czechosłowackie*). Omówię tylko artykuły poruszające zagadnienia z zakresu nauk filozoficznych.

Artykuł Krzysztofa Łastowskiego omawia główne kierunki badań biologicznych uczonego, tj. zagadnienia metodologiczne, filozoficzno-biologiczne i badania empiryczne. Staranna analiza poglądów K o z ł o w s k i e g o na system wiedzy naukowej stanowi niewątpliwie zaletę rozprawy. Łastowski zwraca uwagę na specyfikę ujęcia biologii, jej celu, struktury a zwłaszcza na związek wiedzy biologicznej z wiedzą filozoficzną. Właśnie na te idee filozoficzno-biologiczne chciałabym zwrócić uwagę. Kozłowski zostaje przedstawiony jako:

1. Zwolennik koncepcji jedności materialnej świata.

2. Krytyk wszelkich teorii próbujących tłumaczyć zjawiska przyrodnicze w sposób metafizyczny.
3. Twórca doceniający doniosłą funkcję idei filozoficznych w rozwoju nauk szczegółowych.

Anna Brzezińska w swoim artykule przedstawia kolejno: działalność pedagogiczną i oświatową Kozłowskiego, źródła jego poglądów psychologicznych i pedagogicznych oraz dokonuje *rekonstrukcji poglądów W. M. Kozłowskiego na to, kim jest człowiek, ku czemu dąży, jakie czynniki wyznaczają jego postępowanie, jak go kształcić* (s. 71). Analiza poglądów myśliciela jest skromna i nie stanowi najważniejszej części tej pracy. Punkt ciężkości przesunięty został, moim zdaniem słusznie, na ukazanie zgodności poglądów Kozłowskiego z jego działalnością praktyczną, na ukazanie współbrzmienia myśli i życia. Człowiek w tej koncepcji jest jednością trzech sfer: uczucia, woli i intelektu. Pełnię człowieczeństwa można osiągnąć poprzez jednoczesny rozwój tych wszystkich sfer. Istotą człowieka jest świadome działanie i właśnie w nim następuje ostateczna realizacja dążeń i powinności. Chociaż ideałem dla Kozłowskiego jest człowiek kształcący się i realizujący własne możliwości, to samodoskonalenie nie jest ostatecznym celem jednostki. Jest nim działalność społeczna zmierzająca do realizacji ideału społecznego, który z kolei zapewniałby optymalne warunki dla wszechstronnego rozwoju jednostek. Życie Władysława Kozłowskiego było ciągłą realizacją tego ideału.

Artykuł Pawła Z e i d l e r a stanowi dobrą analizę poglądów logiczno-metodologicznych polskiego uczonego. Autor skupia swą uwagę przede wszystkim na zagadnieniu metodologicznych i filozoficznych podstaw wiedzy naukowej oraz na klasyfikacji nauk, którą uważa za metodologiczne osiągnięcie Kozłowskiego. Zaletą pracy jest przedstawienie różnorodnych źródeł i inspiracji filozoficznych prezentowanych rozważań Kozłowskiego.

Kolejna rozprawa, autorstwa Bolesława Andrzejewskiego, poświęcona jest filozofii a ściślej wybranym zagadnieniom filozofii Władysława Kozłowskiego. Charakterystykę poglądów rozpoczyna autor od przedstawienia obecności kantyizmu w filozofii polskiego myśliciela, ponieważ jak zauważa *kantyizm stanowi nie przewodnią i rys charakterystyczny całej, z wyjątkiem jedynie prób najwcześniejszych, filozofii Kozłowskiego* (s. 99). Andrzejewski omawia następnie zapatrywania filozofa na sztukę i na zagadnienia etyczne. Omówienie tej ostatniej problematyki jest, moim zdaniem, zbyt krótkie i powierzchowne i pozostawia uczucie niedosytu. Ostatnia część rozprawy, stanowiąca pewne podsumowanie problematyki poruszanej wcześniej, traktuje o teorii prawdy.

Ze względu na rolę, jaką przypisuje Kozłowski filozofii chcia-

łam krótko przedstawić tę koncepcję. Przyjmuje ona istnienie trzech prawd: prawdy intelektu, prawdy uczucia i prawdy woli. Celem poznania jest prawda poznania, która zapewnia właściwe rozumienie świata, a która polega na harmonii pomiędzy umysłem poznającym a rzeczywistością na drodze poznania. Prawdę uczucia (sztuki) określa Kozłowski jako harmonię podmiotu z rzeczywistością poprzez uczucie. Prawda ta nie odzwierciedla rzeczywistości już istniejącej, lecz tworzy nową i lepszą. Trzecia prawda — prawda czynu (woli) polega na harmonii pomiędzy ideałem działania a jego realizacją w rzeczywistości. Filozofia jest tą jedyną dziedziną, która obejmuje zakresem wszystkie zagadnienia należące do tych różnych sfer życia ludzkiego, a prawda filozoficzna je-st syntezą wszystkich trzech prawd.

Spuściznę socjologiczną Kozłowskiego i jej pozycję w socjologii polskiej analizuje Jacek Leoński. Autor przedstawia jego zapamiętanie na zagadnienia narodu, państwa, roli jednostki w społeczeństwie oraz związki teoretyczne tej koncepcji z pragmatyzmem społecznym i socjologią humanistyczną. Leoński stwierdza na początku artykułu, że *Twórczość socjologiczna W. M. Kozłowskiego jest prawie zupełnie nieznaną* (s. 109). Tym bardziej szkoda, że artykuł nie zawiera dokładniejszych analiz, a właściwie tylko sygnalizuje poszczególne problemy.

Recenzowana praca nie dostarczyła szczegółowych i wyczerpujących analiz twórczości Kozłowskiego, ale pomimo tego jest pozycją cenną — z kilku powodów. Monografia stanowi przystępną prezentację w miarę całościowego, różnorodnego dorobku znakomitego polskiego filozofa, uczonego i działacza. Czytelnik ma okazję zapoznać się nie tylko z jego twórczością teoretyczną ale także z jego działalnością praktyczną na rzecz społeczeństwa. Niewątpliwą zaletą pracy jest załączony wybór pism Kozłowskiego. Dodatkowym walorem jest też dokładna bibliografia zawierająca: prace oryginalne (716 pozycji), przekłady, wykaz redagowanych przez Kozłowskiego czasopism i wydawnictw seryjnych oraz literaturę poświęconą Kozłowskiemu (212 pozycji). Zamieszczone ilustracje stanowią jeszcze jedną atrakcję tej książki.

MAREK FRITZHAND

WIZYTA RICHARDA B. BRANDTA

Na zaproszenie Komitetu Nauk Filozoficznych PAN przebywał w Polsce przez dwa tygodnie, w czerwcu 1986 roku (przed wyjazdem do Moskwy), jeden z najwybitniejszych filozofów amerykańskich Richard B. Brandt. Profesor Brandt należy do „wielkiej trójki” teoretyków moralności, w skład której wchodził także: profesor Stevenson, współtwórca teorii emotywizmu, oraz profesor Frankena (wszyscy trzech pracowali w Michigan University).

Z licznych prac profesora Brandta wymienić należy przede wszystkim: jego terenową monografię *Moralność plemienia Hoppi (Hoppi Ethics)*, cieszącą się wielką poczytnością książkę *Teoria etyczna (Ethical Theory)*, oraz w ostatnim czasie opublikowaną, niezwykle inspirującą książkę *Teoria dobra i słuszności (A Theory of the Good and the Right)*.

Profesor Brandt nawiązał kontakty z szeregiem polskich filozofów w Warszawie i w Krakowie. Wygłosił też kilka referatów, między innymi o nowoczesnej formie utylitaryzmu oraz o moralnych problemach przerywania ciąży.

Pobyt profesora Brandta w Polsce na pewno wyjdzie na korzyść wzajemnym stosunkom między filozofami polskimi i amerykańskimi.

WITOLD MACKIEWICZ

PRZYGOTOWANIA DO PIĄTEGO OGÓLNOPOLSKIEGO ZJAZDU FILOZOFICZNEGO

Dnia 26 czerwca 1986 roku na posiedzeniu Prezydium Komitetu Nauk Filozoficznych PAN zapadła decyzja o podjęciu przygotowań do ogólnopolskiego zjazdu filozoficznego. W skład Komitetu Programowego Zjazdu, Prezydium KNF zaproponowało następujące osoby: prof. dr Józef Lipiec — przewodniczący, prof. dr Zdzisław Cackowski, prof. dr Marek Fritzhand, prof. dr Tadeusz M. Jaroszewski, prof. dr Jerzy Kmita, ks. prof. dr Mieczysław Krąpiec, doc. dr Witold Mackiewicz — sekretarz, prof. dr Mieczysław Michalik, prof. dr Witold Marciszewski, prof. dr Stefan Opara, prof. dr Władysław Stróżewski, prof. dr Ryszard Wójcicki.

Dnia 9 lipca 1986 roku odbyło się pierwsze zebranie Komitetu Programowego. Ustalono, że Zjazd winien być kontynuacją wszystkich dotychczasowych Zjazdów, będzie trwał 4—5 dni i odbędzie się w Krakowie, w czwartym kwartale 1987 roku.

Hasło programowe Zjazdu brzmi: *Filozofia polska dla przyszłości*. W hasle tym winna się zawrzeć najszersza, syntetyczna formuła wyrażająca sytuację filozofii polskiej w dzisiejszych czasach, na tle jej przeszłości oraz w odniesieniu do filozofii światowej.

Wstępnie zaproponowano następujące tematy częstkowe:

1. *Filozofia polska wobec III Kongresu Nauki Polskiej.*
2. *Filozofia a nauki szczegółowe.*
3. *Osiągnięcia, problemy i perspektywy filozofii polskiej XX wieku.*
4. *Filozofia wobec wyzwania współczesności.*
5. *Próba syntezy filozofii:*
 - a) *polskiej*
 - b) *światowej.*

Uczestnikami Zjazdu winni być wszyscy samodzielni pracownicy nauki w dziedzinie filozofii, oraz 50 osobowa reprezentacja pracowników pomocniczych. Zostaną także zaproszeni przedstawiciele innych nauk, jak i delegaci środowiska studenckiego.

Obrady Zjazdu — jak ustalono — winny się cechować maksymalną

otwartością ideową i wysokim poziomem naukowym. Taka formuła Zjazdu stworzy możliwość realizacji platformy porozumienia i przyczyni się do integracji środowiska filozoficznego.

Patronat nad Zjazdem obejmie Wydział I Nauk Społecznych PAN, zaś o stronę organizacyjną zadba zespół wyłoniony z środowiska krakowskiego.

EUGENIUSZ GÓRSKI

V SEMINARIUM HISTORII FILOZOFII HISZPAŃSKIEJ

W dniach od 22 do 26 września 1986 roku odbyło się na Uniwersytecie w Salamance międzynarodowe sympozjum poświęcone badaniom nad filozofią hiszpańską i iberoamerykańską. Seminaria tego typu odbywają się w Salamance co dwa lata, począwszy od 1978 roku. Ich organizatorem jest Instytut Nauk o Wychowaniu Uniwersytetu w Salamance i władze lokalne Kastylii i Leonu. Koordynatorem całości projektu badawczego jest profesor Antonio Heredia Soriano z Salamanki, ceniony znawca krauzyzmu i filozofii hiszpańskiej XIX wieku.

Celem międzynarodowych seminarów w Salamance jest rewaloryzacja filozofii hiszpańskiej jako samodzielnej dyscypliny badawczej, ze szczególnym uwzględnieniem jej aspektów metodologicznych i dydaktycznych. Dorobek dotychczasowych seminariów obejmuje kilka obszernych tomów referatów, które stanowią nieodzowne narzędzie pracy dla każdego, kto interesuje się filozofią i kulturą krajów hiszpańskiej strefy językowej. Od początku istnienia seminarium w Salamance uczestniczą w nim badacze filozofii hiszpańskiej (i częściowo latynoamerykańskiej) spoza Hiszpanii, a w szczególności francuska grupa badawcza filozofii iberyjskiej i iberoamerykańskiej, skupiona wokół profesora Alaina Guy z Tuluzy.

Ostatnie obrady zgromadziły około osiemdziesiąt osób zainteresowanych filozofią tworzoną w Hiszpanii i w innych krajach języka hiszpańskiego. Obecni byli filozofowie z różnych ośrodków naukowych Hiszpanii, głównie jednak z Salamanki i Madrytu. Z grona gości zagranicznych najwybitniejszym filozofem był profesor Leopoldo Z e a z Meksyku, dyrektor Centrum Koordynacji Badań Latynoamerykańskich, oryginalny filozof kultury i historii Ameryki Łacińskiej, prekursor filozofii wyzwolenia.

Pierwszy dzień obrad rozpoczął się od prezentacji twórczości tych filozofów, którzy zmuszeni zostali, w różnych okresach historycznych, do emigracji z Hiszpanii. Główny referat na ten temat, zatytułowany *Wygнання filozoficzne z Hiszpanii*, wygłosił prof. Jose Luis A b e l l a n z Universidad Complutense de Madrid. A b e l l a n jako autor kilkunastu książek na temat Unamuna, Ortegi y Gasset i filozofii hiszpańskiej, w tym wielotomowej *Historia crítica del pensamiento español*,

jest obecnie autorytetem w tej dziedzinie. W swym referacie zanalizował w sposób filozoficzny takie terminy jak „exilio” (wygnanie z własnej woli), banicja, emigracja i kilka innych o zbliżonym znaczeniu. Wedle Abelana pojęcie „exilio” jest kategorią kulturową, trwale obecną w dziejach filozofii hiszpańskiej. A b e l l á n nawiązał w swych analizach m. in. do Heideggera, Unamuna, Machado i José Gaosa.

Szczegółowe zagadnienia w tym bloku tematycznym podnosili Miguel Cruz Hernández, wybitny znawca filozofii hispano-arabskiej, który tym razem śledził drogę życiową Majmonidesa, żydowskiego arystotelika z Hiszpanii, a Gabriel A l b i a c — marksista wywodzący się ze szkoły Althussera — omówił twórczość filozoficzną późniejszych Żydów iberyjskich, którzy wyemigrowali do Amsterdamu — głównie Uriela da C o s t y i innych prekursorów Spinozy. W wymienionym bloku tematycznym mieścił się też referat profesora historii filozofii na Uniwersytecie Papieskim w Salamance, o. Enrique R i v e r y de Ventosa, należącego do zakonu Kapucynów. Prof. Rivera de Ventosa przedstawił myśl jezuitów wygnanych przez Karola III. Na tle hiszpańskiej filozofii katolickiej XVIII wieku, która stanowi reakcję na myśl oświeceniową, wygnani jezuici próbowali początkowo dokonać otwarcia na myśl nowożytną, wskutek jednak różnych uwarunkowań historycznych trzymali się na ogół pozycji konserwatywnych.

Drugi blok tematyczny pierwszego dnia obrad dotyczył stanu poszczególnych dyscyplin filozoficznych w dzisiejszej Hiszpanii. I tak Jacinto C h o z a i Jorge Vicente A r r e g u i przedstawili osiągnięcia antropologii filozoficznej w najnowszej filozofii hiszpańskiej. Jakkolwiek jest to dyscyplina stosunkowo nowa, tak w Hiszpanii jak i w świecie, zainteresowanie problematyką człowieka jest wyjątkowo trwałym wątkiem myśli hiszpańskiej od czasów Renesansu. Obecnie antropologia filozoficzna kultywowana w Hiszpanii ma na ogół zabarwienie antyscholastyczne, wyróżnia się w niej inspirację dialektyczną, witalistyczną i analityczną.

Enrique Bonete P e r a l e s omówił myśl etyczną w najnowszej filozofii hiszpańskiej pofrankistowskiej ery, to jest w latach 1975—1985. Wśród wielu zagadnień i w ramach licznych orientacji skupił uwagę na problemie racjonalności postaw moralnych, zwrócił uwagę na pewien zmierzch religijnej filozofii moralnej, omówił etykę antyantropocentryczną i antyabsolutystyczną, etyko-terapię i tzw. „etykę tragiczną”.

Jose Luis Mora śledził problematykę wychowania w ostatnich (głównie z 1985 r.) publikacjach hiszpańskich z dziedziny filozofii, pedagogiki i nauk społecznych. Jakkolwiek określenie „filozofia wychowania” nie jest zbyt często używane, to jednak problematyka do niego należąca często jest poruszana przez myślicieli hiszpańskich.

Nieco odmienny charakter miał referat Sebastiana Trias Mer-

c a n t z Palmy na Majorce, który dotyczył wybranych zagadnień z pogranicza literatury i filozofii kultury w ujęciu pisarzy z przełomu XIX i XX wieku, przejętych folklorem Majorki — głównej wyspy Balearów, odznaczającej się własną, regionalną specyfiką kulturową.

Wyżej wymieniony referat bliski był problematyce drugiego dnia obrad, kiedy to mówiono o stanie refleksji filozoficznej w głównych — poza samą Kastylią — rejonach Hiszpanii, a mianowicie w Katalonii, Andaluzji i Galicji.

Odminną od prawie wszystkich uczestników seminarium i dość pesymistyczną ocenę dotychczasowego poziomu filozofowania większości autorów piszących po hiszpańsku przedstawił profesor Lorenzo P e ñ a z Uniwersytetu Leon. Występując z pozycji ortodoksyjnie analitycznych, wyraźnie przy tym przeceniając ich wagę w świecie współczesnym, nawoływał do szerszego upowszechniania tej filozofii i postawy badawczej w krajach hispanojęzycznych, tak by język hiszpański mógł nabrać większego znaczenia we współczesnej filozofii analitycznej.

Kolejny cykl referatów dotyczył badań nad filozofią hiszpańską prowadzonych w kilku krajach świata, a mianowicie we Włoszech, Japonii, Polsce i RFN. Cykl ten otworzyły refleksje organizatora seminarium, prof. Antonia Heredia Soriano na temat wartości filozofii uprawianej w języku hiszpańskim, rozważania o „hispanizmie filozoficznym”, obejmującym również narody tzw. Hispanoameryki. Obecny na seminarium prof. Z e a z Meksyku optował jednak bardziej za autonomicznym określeniem filozofia latynoamerykańska niż filozofia hispano-, czy iberoamerykańska, co z kolei preferują liczni autorzy hiszpańscy.

Seminarium w Salamance zbieгло się z pięćdziesiątą rocznicą śmierci słynnego filozofa i pisarza hiszpańskiego, Miguela de Unamuno (1864—1936), wieloletniego rektora Uniwersytetu w Salamance. Z uwagi na to, w seminarium wyodrębniono specjalny blok referatów dla upamiętnienia tej rocznicy. Jako pierwszy wystąpił najwybitniejszy filozof hispanista spoza Hiszpanii, prof. Alain G u y z Uniwersytetu w Tuluzie, który wygłosił referat na temat obecności Unamuno w świecie nieiberyjskim. Alain G u y, autor książki i wielu artykułów na temat Unamuno, zbadał stopień znajomości dzieł filozofa hiszpańskiego w różnych częściach świata. Najwięcej poza granicami własnego kraju pisano na jego temat we Francji, w USA i we Włoszech, jednakże twórczość jego, bardziej niż któregośkolwiek innego filozofa hiszpańskiego, spotkała się z zainteresowaniem całego świata. Alain G u y nazywa go *excitator universi*, podobnie jak kiedyś C u r t i u s nazwał go *exitator Hispaniae*.

Główny referat o filozofii U n a m u n o a wygłosił prof. Luis Jiménez Moreno z Uniwersytetu w Madrycie (Complutense), przedstawiciel znaczącego nurtu neonietzscheizmu w najnowszej myśli hiszpańskiej.

Zwrócił on uwagę na idealizację typu błędnego rycerza, jakiej dokonuje Unamuno w swych komentarzach na temat Don Kichota. J i m e - n e z Moreno kreśli analogię między Unamunowskim Don Kichotem a Kierkegaardowskim Abrahamem, symbolizującym rycerza wiary. Paradoks wiary, a zarazem jej twórcza moc przenikają specyficzną, egzystencjalną dialektykę obu analizowanych filozofów.

Porównaniem filozofii Unamuna z Platonem zajął się jeden z głównych badaczy filozofii hiszpańskiej w USA, prof. Nelson R. O r r i n - g e r z Uniwersytetu Connecticut. Do Unamuna nawiązywało też kilku innych referentów i dyskutantów (w tym niżej podpisany, przed kilkunastu laty poświęcił mu swą rozprawę doktorską), przede wszystkim Ignacio Delgado z Avila, który analizował materiały publikowane na łamach ukazujących się w Salamance w latach 1948—1983 „Cuadernos de la Catedra Miguel de Unamuno”. Dr Antonio Jimé. n e z Garcia z Uniwersytetu Complutense w Madrycie, znawca krauzyzmu, mówił tym razem o refleksji na temat Hiszpanii i jej przyszłości, jaka przewija się w myśli hiszpańskiej przełomu XIX i XX wieku, a zwłaszcza w twórczości Ganiveta i Unamuno.

W dziale *Filozofia w Iberoameryce* przedstawiono cztery referaty. Prof. Vincente Muñoz Delgado z Uniwersytetu Papieskiego w Salamance omówił działalność edukacyjną i wydawniczą w dziedzinie filozofii i teologii zakonników hiszpańskich działających w Meksyku w okresie kolonialnym.

Prof. Jose Luis Gó m e z-Martinez z Uniwersytetu Georgia w Athens (USA) przedstawił znaczenie ideologii liberalizmu w myśli iberoamerykańskiej XIX wieku.

Raul Fornet-Betancourt, Kubańczyk mieszkający w RFN, nawiązał do pytania o istnienie filozofii latynoamerykańskiej, jakie ciągle stawiane jest od czasów jego klasycznego sformułowania już w XIX wieku przez Argentyńczyka Juana Bautista A l b e r d i.

Współczesnej filozofii latynoamerykańskiej dotyczył tylko jeden referat, zatytułowany *Idea kultury we współczesnej filozofii argentyńskiej*, który wygłosiła Celina Ana Létora Mendoza z Buenos Aires. Zwróciła ona uwagę na to, że trwałym wątkiem argentyńskiej myśli filozoficznej jest problem człowieka. Człowiek rzadko był tam pojmowany w abstrakcji, lecz jako byt społeczno-historyczny tworzący kulturę. W tym kontekście wybijają się takie zagadnienia jak wolność, zakorzenienie w historii, tożsamość narodowa i kulturowa, podejmowane przez filozofów broniących różnych orientacji poczynawszy od scholastyki i augustynizmu, poprzez swoisty eklektyzm, aż do nowego, lewicowego myślenia z punktu widzenia tzw. peryferii świata, jakie rozwijają liczni teoretycy wyzwolenia kontynentu Ameryki Łacińskiej.

Już ogólna prezentacja niektórych zagadnień podnoszonych na seminarium w Salamance wskazuje na zbyt duży ich rozrzut tematyczny, czemu nie było w stanie zaradzić zaplanowane przez organizatorów grupowanie zbliżonych do siebie treściowo referatów. Niektóre z nich nie mieściły się w żadnym bloku tematycznym, a inne z braku czasu nie zostały w ogóle zaprezentowane, znajdują się jednak w starannie przygotowywanych do druku *Aktach Seminarium w Salamance*. W ostatnim dniu seminarium podjęto dyskusję nad jego instytucjonalizacją, nad nadaniem mu trwałego, bardziej sformalizowanego charakteru poprzez uchwalenie statutów, wedle których rozwijać się winno w przyszłości. Żadnym wiążących decyzji nie podjęto, zgodnie jednak potwierdzono celowość organizowania podobnych spotkań międzynarodowych w Salamance, mieście o wielkich tradycjach naukowo-kulturalnych.

Obradom samego seminarium towarzyszyło w Salamance wiele imprez pobocznych o dużym znaczeniu poznawczym. Odbywała się m. in. imponująca w swym tradycyjnym wyrazie artystycznym uroczystość nadania tytułu doktora honoris causa profesorowi Alain G u y z Tuluzy, którego *Histoire de la philosophie espagnole* miała dwa wydania francuskie, a ostatnio — jak wiele innych jego prac — została opublikowana w tłumaczeniu hiszpańskim. Dzieło to, docenione nie tylko przez Uniwersytet w Salamance, stanowi podsumowanie kilkudziesięciu lat badań francuskiego hispanisty nad filozofią hiszpańską. Na Uniwersytecie w Salamance otwarto też dwie wystawy najnowszych książek hiszpańskich i latynoamerykańskich w zakresie filozofii.

Równolegle z seminarium filozoficznym odbywało się na Uniwersytecie w Salamance międzynarodowe spotkanie historyków dla upamiętnienia tragicznej rocznicy w dziejach Hiszpanii — pięćdziesięciolecia wybuchu wojny domowej. Uczestników obu sympozjów naukowych przyjmował bardzo uroczyste burmistrz Salamanki i jej władze lokalne.

Przebieg i organizacja kolejnego seminarium na temat filozofii hiszpańskiej świadczy o dużej wadze, jaką przywiązuje się w Hiszpanii do kultywowania własnych, niezbyt przecież bogatych tradycji myślowych, do filozofii jako przedmiotu nauczania w szkolnictwie wyższym i średnim (istnieje specjalne stowarzyszenie nauczycieli filozofii w szkołach). Szczególnie imponująco wygląda bardzo rozbudowany system produkcji książek i czasopism filozoficznych, szybko i sprawnie działający, dzięki czemu Hiszpania już od wielu lat należy do czołowych potęg wydawniczych w świecie.

KRZYSZTOF WIECZOREK

WIOSENNA SZKOŁA FILOZOFICZNA UNIwersYTETU ŚLĄSKIEGO

W nawiązaniu do starej, lecz dobrej tradycji dysput filozoficznych *sub Iove*, w pięknym otoczeniu malowniczych gór Beskidu Śląskiego odbyła się w dniach 7—10 maja 1986 roku w Mikuszowicach, kolejna Wiosenna Szkoła Filozoficzna Uniwersytetu Śląskiego. Ta niezwykle sympatyczna impreza, łącząca w sobie walory naukowe z atrakcjami turystycznymi i klimatycznymi, była jak co roku okazją do spotkania śląskiego środowiska filozoficznego z przedstawicielami innych uczelni i ośrodków filozoficznych w Polsce, zaprezentowania dorobku grona pracowników Instytutu Filozofii kierowanego przez prof. dra hab. Józefa Bańkę oraz zapoznania się z propozycjami badawczymi przedstawianymi w referatach gości. Była też okazją do dyskusji, nie zawsze dającej się ująć w formalne ramy obrad konferencyjnych, do wymiany doświadczeń, tematów i pomysłów. Obrady toczyły się w Mikuszowicach Śląskich koło Bielska-Białej, a także — na modłę „perypatetyczną” — na szlakach turystycznych wiodących na pobliskie szczyty. W konferencji wzięło udział kilkadziesiąt osób reprezentujących uczelnie i ośrodki naukowe Katowic, Warszawy, Wrocławia i Poznania, a także gościnnie dwoje uczonych z ZSRR. Pomimo, iż niektórzy z zaproszonych gości-prelegentów nie przybyli, program Wiosennej Szkoły Filozoficznej był obfity i interesujący. W ciągu 4 dni trwania obrad wygłoszono 9 referatów i 4 komunikaty, których wspólnym tematem był *Czas i świadomość historyczna*.

Wspólną cechą większości wygłoszonych tekstów było wnikliwe, analityczne nastawienie do rozpatrywanej problematyki, stroniące od pochopnych syntez wbrew pokusie, stwarzanej być może przez szeroki zasięg dość ogólnie sformułowanego tematu wiodącego konferencji. Autorzy zaprezentowali szeroki wachlarz zagadnień — najważniejsze tezy poszczególnych wystąpień zostaną zaprezentowane poniżej.

Konferencję rozpoczął referat prof. Józefa Bańki pt. *Czas jako fikcja historyczna*. W swoim wystąpieniu prof. Bańka przedstawił najważniejsze zasady recentywistycznej interpretacji historii oraz szkic zbudowanej na tych zasadach oryginalnej koncepcji historiozoficznej. Koncepcja ta, rozwijana szczegółowo w przygotowywanym do druku 3-tomo-

wym dziele *Filozofia cywilizacji* (tom 1 ukazał się w 1986 r.), w oparciu o badanie przemian zachodzących w mechanizmie identyfikacji *człowieka jednopojawieniowego* z kulturą społeczną (*człowieka wielopojawieniowego*) wyodrębnia trzy następujące kolejno po sobie typy cywilizacji: *diatymiczną*, dającą się opisać przy pomocy takich kategorii, jak: strach, przymus fizyczny, łup oraz pojęcia kultury naturalistycznej; *diajroniczną*, opisywaną przy użyciu kategorii pracy, przymusu ekonomicznego, zysku oraz kultury antynaturalistycznej; wreszcie *eutyfroniczną*, charakteryzującą się humanizacją techniki, wprowadzeniem sit aksjologicznych w celu ochrony wartości „ciepłych” i połączeniem rozumu z ethosem moralnym. Koncepcja ta opiera się na założeniach recentywizmu, będących rozwinięciem znanej z „*Ja-Teraz*” tezy: *na początku była terażniejszość, potem człowiek stworzył historię, aby przepowiadać przyszłość*. Według Józefa Bańki czas historyczny jest czasem fikcyjnym, gdyż historyk tworząc interpretację przeszłości — tzw. „*inscenizację epistemologiczną*” — porządkuje fakty wychodząc od chwili obecnej i narzucając faktom historycznym subiektywne kryteria selekcji oraz preferencji.

Z kolei doc. dr hab. Stefan Sarnowski w swoim referacie pt. *Teoria społeczeństwa i historii a jilozjia* podjął zagadnienie stosunku filozofii marksistowskiej do myśli filozoficznej drugiej połowy XIX wieku. Zasadniczą tezą referatu było stwierdzenie, że marksizm od chwili swego powstania poszedł zupełnie inną drogą rozwoju niż pozostałe ukształtowane w minionym stuleciu kierunki filozoficzne. Doc. Sarnowski przypomniał znaną tezę o trzech źródłach marksizmu i zwrócił uwagę, że źródła owe ukształtowały się już w XVIII i na początku XIX wieku. Następnie wykazał, że wewnętrzna logika rozwoju myśli marksistowskiej spowodowała bądź niewielkie zainteresowanie jej przedstawicieli odkryciami filozoficznymi, dokonanymi w drugiej połowie XIX wieku poza marksizmem i rozwijanymi wówczas antydialektycznymi kierunkami filozofii idealistycznej, bądź też — w pierwszych latach naszego stulecia — zdecydowaną ich krytykę. Dla pełniejszego udokumentowania swej tezy autor przedstawił pokrótce główne założenia i cele najważniejszych kierunków filozofii drugiej połowy XIX wieku — neokantyzmu, filozofii życia, pozytywizmu i empiriokrytycyzmu, fenomenologii i filozofii analitycznej, oraz wskazał zasadnicze rozbieżności między nimi a marksizmem, uniemożliwiające tej ostatniej filozofii asymilację bądź konstruktywny dialog z którymkolwiek z wymienionych kierunków. W zakończeniu Stefan Sarnowski wyraził przekonanie, że współczesny marksizm, na obecnym etapie rozwoju; może i powinien bez obawy utraty własnej tożsamości dokonać twórczej recepcji i reinterpretacji osiągnąć wszystkich kierunków europejskiej myśli filozoficznej drugiej połowy XIX wieku.

Kolejnym prelegentem był prof. dr Jarosław Ł a d o s z, który wy-

głaszając referat pt. „*Socjalizm naukowy*” a „*realny socjalizm*” podjął się niełatwego zadania przedstawienia najważniejszych stanowisk w sporze o sens pojęcia „socjalizm” oraz o zakres przedmiotowy tego terminu, a także dokonał próby oceny poszczególnych rozwiązań problemu. Po skonstatowaniu niemożności sformułowania definicji sprawozdawczej słowa „socjalizm” prof. Ł a d o s z przypomniał etymologiczny sens tego pojęcia, a następnie naszkicował historyczną ewolucję znaczenia omawianego terminu od początku XIX wieku po dzień dzisiejszy. Kolejnym problemem podjętym przez prelegenta była zasygnalizowana w tytule konfrontacja między socjalizmem naukowym jako teorią wyjaśniającą prawa i mechanizmy funkcjonowania społeczeństwa i postulującą najbardziej pożądaną kierunek jego rozwoju, a „realnym socjalizmem”, czyli określona, konkretnie daną formą realizacji owej teorii. Niezwykle interesującym fragmentem wypowiedzi było przedstawienie różnorodnych form owego „realnego socjalizmu” we współczesnym świecie. Prof. Ł a d o s z omówił specyficzne cechy ustrojowe poszczególnych państw wspólnoty socjalistycznej oraz wskazał socjalistyczne elementy ustroju społecznego wielu krajów Trzeciego Świata, jak np. Indie, Filipiny, Malezja; wspominał także o tzw. socjalizmie arabskim resp. muzułmańskim. W konkluzji prelegent stwierdził, że potrzebna jest ogólna, syntetyczna refleksja nad przemianami ustrojowymi współczesnego świata, która w oparciu o fundamentalne prawa rozwoju społecznego mogłaby wyjaśniać zjawiska i procesy zachodzące w poszczególnych społeczeństwach, a przy tym pozwalaby przewidywać i planować ich historyczne przeobrażenia. Taką funkcję powinien pełnić właśnie socjalizm naukowy.

Referat prof. dr Czesława G ł o m b i k a pt. *Czas jako komponenta legendy Brzozowskiego* dotyczył zmian zachodzących w sposobie recepcji i ocenie dorobku tego najbardziej kontrowersyjnego polskiego myśliciela w okresie od jego pierwszych publikacji filozoficznych po dzień dzisiejszy. Prof. G ł o m b i k zwrócił uwagę na to, że w polskim piśmiennictwie dotyczącym Brzozowskiego, a zwłaszcza w pracach pisanych z pozycji marksistowskich, panuje zdumiewająca rozbieżność ocen: od całkowitego potępienia poprzez konsekwentne i świadome ignorowanie do apoteozy. Każde następne pokolenie twórców i krytyków miało do niego własny stosunek, odmienny od poprzednich. Prof. G ł o m b i k przedstawił bliżej stanowiska kilku ośrodków i twórców w okresie międzywojennym, m. in. polskiej filozofii akademickiej na czele z przedstawicielami szkoły Iwowsko-warszawskiej, oraz publicystyki socjalistycznej i komunistycznej, w tym zwłaszcza Andrzeja S t a w a r a i Pawła Hofmana. Następnie przedstawił ewolucję poglądów na postać i dzieło Stanisława Brzozowskiego w latach po II wojnie światowej, zatrzymując się dłużej nad wypowiedziami Adama Schaffa, jeszcze raz Pawła H o f -

mana, Andrzeja Walickiego i Ewy Sowy. W konkluzji autor referatu stwierdził, że Stanisław Brzozowski wniósł niezwykle wiele płodnych idei w polską filozofię i jakkolwiek sam nie był marksistą, to jednym z ważniejszych źródeł jego inspiracji (choć na pewno nie jedynym) była filozofia Karola Marksa, on zaś sam z kolei swoją twórczością zainspirował w dużej mierze polską filozofię marksistowską.

Najszerszą tematyką i najbardziej syntetycznym ujęciem odznaczał się referat doc. dra hab. Romana Kozłowskiego *Charakterystyka irracjonalizmu*, którego celem było wskazanie istoty tego zjawiska przez odnalezienie wspólnych cech wszystkich odmian myślenia i działania irracjonalnego. Referat wykorzystywał dorobek zorganizowanej w 1983 roku przez KNF PAN konferencji pt. *Rozum — racja — racjonalność* i starał się uchwycić istotę irracjonalizmu m. in. w opozycji, ale i przez analogię do racjonalizmu, jako że samo pojęcie „irracjonalizm” — jak zauważył autor — jest konceptualnie niesamoistne, gdyż nie można zrozumieć, czym jest irracjonalizm, bez uprzedniej wiedzy o tym, czym jest racjonalizm. Doc. Kozłowski przedstawił próbę klasyfikacji irracjonalizmu, wyodrębniając i charakteryzując pokrótce: irracjonalizm w myśleniu i w działaniu, irracjonalizm ontologiczny i epistemologiczny, religijny i laicki, oraz ilustrując poszczególne odmiany przykładami z historii filozofii. W zakończeniu swej wypowiedzi prelegent spróbował scharakteryzować istotę irracjonalizmu przez określenie funkcji pełnionych przezeń w świadomości naukowej i w życiu praktycznym; wskazał na to, że irracjonalizm apeluje do doświadczeń potocznych, wykorzystuje naturalną ograniczoność rozumu ludzkiego, eksponuje tajemniczość świata uciekając się do poetyckości i metaforyczności, opiera się na żywiołowych, spontanicznych emocjach.

Prof. dr hab. Władimir Koniew wygłosił referat pt. *Formy przejawiania się czasu w kulturze*. Wychodząc z założenia, że rzeczywistość to nieprzerwane następowanie po sobie łączących się ze sobą wydarzeń związanych z działalnością człowieka, prof. Koniew określił kulturę jako to, co zabezpiecza dokonania społeczne w czasie i wyjawia działającemu w historii podmiotowi istnienie czasu, będąc zarazem tego czasu miarą i obiektywizacją. W kulturze istnieją formy służące bezpośrednio mierzeniu i oznaczaniu czasu, jak zegary, kalendarze itp. Obok nich istnieją także „ukryte” formy akumulacji czasu w kulturze. Są to te zjawiska kulturowe, w których gromadzi się doświadczenie społeczne utrwalone różnymi środkami, jak np. pomniki i muzea, lecz także normy i wzorce działań naukowych, technicznych, moralnych itp. Dzięki nim kultura posiada zdolność produkowania nowej działalności społecznej, a w możliwości kształtowania przyszłości zawarta jest istota kultury.

Referat doc. dr hab. Ludmiły K o n i e w e j *Koncepcja historii w fi-*

lozofii W. Sołowiowa poświęcony był prezentacji chrześcijańskiej utopii historiozoficznej stosunkowo mało znanego w Polsce filozofa rosyjskiego i wydobyciu z jego twórczości wątków do dziś aktualnych i inspirujących. Autorka zwróciła uwagę na ogromny ładunek aksjologiczny głoszonej przez Sołowiowa filozofii wszechjedności, przypomniła główne tezy jego filozofii dziejów, uwypukliła dziejotwórczą rolę przypisywaną przezeń konkretnym działaniom ludzkim, poddała krytyce elitaryzm koncepcji „*bogoczołwieczeństwa*” oraz teleologizm i finalizm zawarty w myśli rosyjskiego historiozofa. Do najważniejszych osiągnięć Sołowiowa doc. Koniewa zaliczyła dogłębną analizę warunków realizacji zakładanego przez niego celu dziejów, systemowe ujęcie ludzkości jako społecznej całości połączonej systemem różnorodnych powiązań, podkreślanie znaczenia wielkich celów i ideałów w historycznym rozwoju oraz ideę wewnętrznego związku człowieka i historii, czyniącą każdego człowieka aktywnym uczestnikiem procesu historycznego.

Referat mgr Marka Wichrowskiego *Kołowrót czasu i zmienność. Z tradycji cyklicznej filozofii dziejów (Platon — Ibn Chaldun — Vico — Sorokin)* był śmiałą i pełną fantazji próbą geometrycznej interpretacji systemów historiozoficznych filozofów wymienionych w tytule. Autor wybrał do analizy porównawczej cztery modele dziejów świata, których wspólną cechą jest to, że zakładają cykliczną zmienność następujących po sobie epok, i każdemu z nich przyporządkował pewną figurę geometryczną wyznaczoną przez złożenie ruchów w wielowymiarowej abstrakcyjnej przestrzeni możliwych przebiegów dziejów. Przyjęcie tej niecodziennej konwencji pozwoliło na barwne przedstawienie i interesujące porównanie poglądów Platona, Ibn Chaldun a, G. Vico i P. Sorokina na historię naszego świata.

Ostatni referat tegorocznej konferencji, przygotowany i wygłoszony wspólnie przez dr Bogusława Szuberta i mgr Bogdana Dembińskiego, nosił tytuł *Czas jako kategoria transcendentálna* i zawierał rozważania o sposobie istnienia czasu, prowadzone z punktu widzenia filozofii transcendentálnej. Najistotniejszym problemem dla autorów była obecność czasu w świadomości bytu rozumiejącego, jakim jest człowiek. Czas — twierdzą B. Szubert i B. Dembiński — jest dany na poziomie „przedrozumienia” wyrażającego się w „przedsądach” opartych na faktyczności, lecz nie przesądzających o istocie i atrybutach tego, co dane. Czas jest jedną z kategorii ujmujących strukturę świata, lecz — wbrew Kantowi — nie jest aprioryczną formą naoczności, gdyż konstytuuje się on w faktyczności bycia ludzkiego. Czas jest złożeniem trzech modusów: teraźniejszości, konstytuowanej ontycznie bezpośrednio przez ową faktyczność oraz przeszłości i przyszłości ufundowanych w obszarze transcendentálnej świadomości, a zależnych ontycznie od pamięci i wyobraźni.

Na konferencji ogłoszono także 4 komunikaty: mgr Krzysztof Pawłowski mówił o zagadnieniu czasu w filozofii indyjskiej, mgr Krzysztof Wieczorek o koncepcjach czasu w europejskiej filozofii spotkania, mgr Tadeusz Sośniak o pojęciu czasu we współczesnej muzyce awangardowej, a mgr Bożena Dudek o kategorii czasu w najnowszej estetyce amerykańskiej.

RAFAŁ K. KRAJEWSKI

UPOWSZECHNIAĆ FILOZOFIĘ!

Ostatnie lata przyniosły cały szereg diagnoz z zakresu wielu dziedzin naszego życia społeczno-gospodarczego: od raportów o stanie gospodarki po analizy ze sfery duchowego życia narodu. Gdyby istniał podobny raport dotyczący stanu filozofii w Polsce A. D. 1986, to z całą pewnością i w tej kwestii zbyt wielu nut optymizmu nie mogłoby się znaleźć. Nie ulega wątpliwości, że taki dokument winien odnieść się do dwóch zagadnień: samej twórczości naukowej filozofów oraz sposobu jej prezentacji, a więc propagowania i upowszechniania. O ile jednak w tej pierwszej sprawie obraz, mimo wielu pęknięć i zarysowań, nie przedstawia się tragicznie, to na polu upowszechniania szerokim kręgom społeczeństwa osiągnięć współczesnej filozofii jest już zupełnie niedobre.

W tej kwestii jedno co jest pewne, to brak jakiejkolwiek koncepcji co do miejsca i roli filozofii w procesie społecznej edukacji. Wprawdzie tzw. propedeutyka filozofii wchodzi do programu szkół średnich, ale już dla przyuczonych (!) do prowadzenia tych zajęć nauczycieli, jak dotąd, nie ma podręcznika. Książki o tematyce filozoficznej ukazują się w nakładach skutecznie zapewniających ich elitarność, zaś kilkanaście minut cotygodniowych pogadanek filozoficznych na antenie radiowej, wiosny jeszcze nie czyni. Zainteresowanie i znajomość filozofii wśród młodzieży akademickiej są, delikatnie mówiąc, niezadowolające, choć są to grupy należące do najlepiej wykształconych. Inna sprawa, że wiele tu zależy od samych filozofów, ale też w równej mierze od pewnego klimatu wokół filozofii. Wszystko to sprawia, że poziom tzw. kultury filozoficznej jest w Polsce, w odróżnieniu od wielu krajów świata, zatrważająco niski. W sumie filozofia egzystuje sobie jakby na marginesie życia, pogłębiając społeczne odczucie, iż jest działalnością elitarną, by nie rzec ezoteryczną, zajęciem dla profesjonalistów i snobów.

Tak jednak ze wszech miar być nie powinno. I nie chodzi tu o to, aby filozofia stała się nagle czymś najważniejszym. Żaden filozof nie jest na tyle nieskromny, by domagać się od przeciętnego obywatela znajomości Platona, Spinozy czy Kanta. Ale problem miejsca filozofii we współczesnym społeczeństwie należy postawić na płaszczyźnie jej związku ze światopoglądem czy ideologią. Swoją drogą jest to także punkt stycz-

ności kultury filozoficznej z kulturą polityczną, z którą ponoć, jak mówią uczeni w tej kwestii, też nie jest dobrze. Te właśnie relacje sprawiają, że rola filozofii w nowoczesnym społeczeństwie stale wzrasta. Filozofia, co zresztą jest prawdą banalną, lecz nie wszędzie docierającą, uczy bowiem myślenia, wyciągania ponad-zdroworozsądkowych wniosków, jest osią organizującą światopoglądy i ideologie.

Ale co tu dużo mówić o filozofii w ogóle. W kraju, w którym nie mało w końcu organizacji i instytucji deklaruje chęć budowy społeczeństwa socjalistycznego, znajomość teoretycznej podbudowy tego procesu — filozofii marksistowskiej — woła o pomstę do nieba. Skoro więc jest tak, że dorobek teoretyczny marksizmu — bez którego trudno doprawdy wyobrazić sobie nauki społeczne w XX stuleciu — jest niemal nieobecny w świadomości społecznej, to nie pozostaje inne wyjście, jak nie czekając na centralne programy tworzyć własne, oddolne, spontaniczne inicjatywy zmierzające do zmiany tego stanu rzeczy.

Taką bez wątpienia jest istniejąca od paru lat inicjatywa spotkań z marksizmem pod nazwą Szkoła Materializmu Historycznego. Zrodzona w środowisku wrocławskich filozofów marksistów, obecnie jest kontynuowana przez Katedrę Filozofii Uniwersytetu Szczecińskiego. Przedsięwzięcie to wyrasta z autentycznej chęci popularyzowania i propagowania filozofii marksistowskiej oraz ma już ugruntowaną pozycję w środowisku marksistowskim. Ten zasadniczy cel — propagowanie marksizmu — implikuje charakter Szkoły: nie przypomina ona sympozjów czy seminariów z referatami, koreferatami, komunikatami itd. Jest raczej wszechnicą stanowiącą często dla zainteresowanej młodzieży początek jej drogi do filozofii. Młodzież bowiem, głównie akademicka (poniekąd już wstępnie przygotowana), jest adresatem tych spotkań. Uczestniczą w nich też wybitni przedstawiciele polskiej filozofii. Ale młodzi ludzie mają również możliwość wymiany poglądów ze swymi rówieśnikami i starszymi kolegami, którzy filozofie zajmują się profesjonalnie. Wystąpienia i prelekcje mają dość swobodny i formalnie nie skrzepowany charakter, co z pewnością ułatwia dotarcie do młodzieży. Niejako skutkiem ubocznym takiego przekazywania określonej wiedzy filozoficznej są ożywione dyskusje kontynuowane wieczorami poza salą obrad.

Jest oczywiste, że rodzi się z miejsca dylemat, jak upowszechniać marksizm, jednocześnie go nie wulgaryzując. Dylemat to wcale nie abstrakcyjny, mając na uwadze pewne historyczne przykłady z tym związane. Jednak z dotychczasowych doświadczeń Szkoły Materializmu Historycznego wynika, że powyższy dylemat znalazł w niej swe pozytywne rozwiązanie. W przystępnej formie a jednocześnie na wysokim poziomie merytorycznym (paradoks jest tu tylko pozorny), uczestnicy otrzymują dość bogaty przegląd problematyki filozoficznej marksizmu, mają możli-

wość zapoznać się z żywymi w jego łonie dyskusjami i sporami teoretycznymi, z historycznym rozwojem filozofii marksistowskiej. Wszystko to sprawia, że uczestnicy wynoszą przekonanie o atrakcyjności i płodności teoretycznej (także praktycznej) filozofii marksistowskiej i to w czasach, gdy zwiastuje się jej kryzys czy zmierzch.

Tegoroczna III letnia Szkoła Materializmu Historycznego odbywała się w dniach 23—30 czerwca w Lubinie k/Międzyzdrojów. Jej organizatorem była Katedra Filozofii Uniwersytetu Szczecińskiego przy walnej pomocy Rady Młodzieży Akademickiej ZW ZSMP w Szczecinie, na której to spoczywała w znacznej części rekrutacja słuchaczy. Nad całością od strony merytorycznej czuwał *spiritus movens* całego przedsięwzięcia — Wacław M e j b a u m. Wśród nazwisk zaproszonych naukowców znalazły się tak znane jak Jarosław Ł o d o s z, wspomniany Wacław M e j b a u m, Aleksander Ochocki czy historyk ruchu robotniczego Rodziśława G o r - t a t. Siłą rzeczy pomijamy tu nazwiska kilkunastu adiunktów i asystentów ze wszystkich środowisk w kraju, którzy także przybyli z własnymi wystąpieniami.

Prace III letniej Szkoły Materializmu Historycznego tym razem koncentrowały się wokół wkładu Lenina w rozwój myśli marksistowskiej. Wybór takiej a nie innej problematyki nie był dziełem przypadku, co zresztą znalazło swe potwierdzenie w wielu wystąpieniach. Myśl Lenina stanowi istotny składnik wielu kierunków filozofii współczesnej, mimo że w ich oficjalnych wykładniach jest pomijana czy deprecjonowana. Toteż co pewien czas postuluje się powrót do „źródeł Leninizmu”.

Na zakończenie jeszcze kilka uwag. Inicjatywa Szkoły Materializmu Historycznego nie zapełnia z całą pewnością luk związanych z upowszechnianiem filozofii, jest jednak jedną z nielicznych prób wyjścia problemowi naprzeciw. A że jest to próba udana, świadczy choćby stały wzrost liczby uczestniczącej w niej młodzieży. Oczywiście skutków radykalnych w tej materii spodziewać się raczej nie należy, wszak mamy tu do czynienia z procesem wieloletnim. Niewykluczone jednak, że już niedługo poczynania te zaowocują większym zainteresowaniem studentów zajęciami z filozofii marksistowskiej. A kto wie, może inne środowiska w kraju postarają się o podobną inicjatywę?

INFORMATOR BIBLIOTECZNY

Wykaz ważniejszych nabytków zakupionych przez biblioteki: Wydziału Filozofii i Socjologii UW, Instytutu Filozofii i Socjologii PAN, Polskiego Towarzystwa Filozoficznego *

Rok 1985

TEORIA POZNANIA

Peter Achinstein: *The nature of Explanation*. New York 1983 (60389).

Aktualnye problemy teorii poznaniya. Kišinev 1985 (54277 PAN).

Analiz sovremennykh tendencij v nemarksistskoj teorii poznaniya (kritika „Gene-tičeskoj epistemologii” Zana Piše). Moskva 1985 (54177 PAN).

D. M. Armstrong, N. Malcolm: *Consciousness and Causality: a debate on the nature of mind*. Oxford 1984 (60845).

Teun A. van Dijk: *Studies in the pragmatics of discourse*. The Hague 1981 (60676).

Essays in the sociology of perception. London 1982 (54318 PAN).

M. Fleischer: *Wahrheit und Wahrheitsgrund. Zum Wahrheitsproblem und zu seiner Geschichte*. Berlin 1984 (54102 PAN).

J. Foster: *The case for idealism*. London 1982 (54298 PAN).

L. Gančev: *Charakteristika na gnoseologičeskija obraz*. Sofija 1984 (53861 PAN).

P. Th. Geach: *Reference and generality: an examinations of some medieval and modern theories*. Ithaca 1980 (60854).

E. Grodziński: *Is the theory of performative utterances worthy of defence?*. Berlin 1984 (53764 PAN).

M. J. Harney: *Intentionality, sense and the mind*. Hague 1984 (18705 PAN).

R. I. Ivanowa, A. L. Simanov: *Realizacija metodologičeskoj funkcii filosofii v nauč-nom poznanii i praktike*. Novosibirsk 1984 (60826).

J. J. Jadacki: *Spór o granice poznania. Prolegomena do epistemologii*. Warszawa 1985 (54697).

Kommunikation, Funktion und Zeichentheorie. Munster 1983 (49375 PAN).

V. A. Lektorskiy: *Subject, object, cognition*. Moscow 1984 (54633 PAN).

M. K. Mamardašvili: *Klassičeskij i poklassičeskij idealy racionalnosti*. Tbilisi 1984 (54608 PAN).

- A. S. Manasjan: *Metodologičeskie principy objektivnosti naučnogo znanija i edinstvo nauki*. Erevan 1984 (54624 PAN).
- B. V. Markov: *Problemy obosnovanija i proverjaemosti teoretičeskogo znanija*. Leningrad 1984 (600087).
- Matematizacija estestvennonaučnogo znanija: puti i tendencii*. Kazan 1984 (60787).
- Metodologičeskie problemy naučnogo issledovanija*. Novosibirsk 1984 (60818).
- E. Morscher: *Antinomies and Incompatibilities within Normatwe Languages. Some Semantic Considerations*. Amsterdam 1982 (59792).
- Na puti k teorii naučnogo znanija*. Moskva 1984 (54665 PAN).
- On believing. Epistemological and semiotic approaches*. Berlin 1983 (54111 PAN).
- Princip socialnoj pamati: socialnaja determinacija poznanija*. Tartu 1984 (21571 PAN).
- Principy materialističeskoj dialektiki kak teorii poznanija*. Moskva 1984 (60712).
- Problemy refleksii v naučnom poznanii*. Kujbyšev 1983 (53091 PAN).
- Razum i kultura. Trudy meždunarodnogo franko-souetskogo kollokviuma*, 1978, g. Moskva 1983 (59753).
- Stanovlenie i struktura soznania i poznanija*. Ivanovo 1983 (53862 PAN).
- S. Waterlow: *Passage and possibility. A study of Aristotle's modal concepts*. Oxford 1982 (60399).
- R. Wawrzyńczak: *O pewnym modelu działania i dwu jego aplikacjach*. Wrocław 1985 (54097 PAN).
- Ch. Wild: *Philosophische Skepsis*. Königstein 1980 (53990 PAN).

FILOZOFIA PRZYRODOZNAWSTWA

- M. G. Ašmanis: *Formirovanije naučnogo mirovozzrenija*. Riga 1984 (54001 PAN).
- A. Bednarczyk: *Filozofia biologii europejskiego Oświecenia*. Warszawa 1984 (60508).
- L. Couloubartsis: *L'avenement de la science physique: L'essai sur la Physique d'Aristote*. Bruxelles 1980 (53452 PAN).
- V. A. Engel'gardt: *Poznanie javlenij zizni*. Moskva 1984 (53963 PAN).
- Filosofskij analiz problemy predvidenija*. Frunze 1984 (53138 PAN).
- Filosofskie voprosy medicyny i biologii*. Kiev 1983 (31411).
- M. Friedman: *Foundations of space-time theories: relativistic physics and philosophy of science*. Princeton 1983 (54475 PAN).
- Z. Hajduk: *O akceptacji teorii empirycznej*. Lublin 1984 (53494 PAN).
- M. Heller: *Ewolucja kosmosu i kosmologii*. Warszawa 1985 (54144 PAN).
- W. Hollitscher, H. Horstmann: *Materie — Bewegung — kosmische Entwicklung*. Berlin 1983 (60463).
- C. McGinn: *The subjective view. Secondary qualities and indexical thoughts*. Oxford 1983 (60403).
- M. Kimura: *The neutral theory of molecular evolution*. Cambridge 1984 (54448 PAN).
- Metodologičeski problemy na prirodznaniето*. Sofija 1985 (54464 PAN).
- P. Michelmores: *Einstein: profile of the man*. New York 1962 (54273 PAN).
- M. Morgenstern: *Schopenhauers Philosophie der Naturwissenschaft*. Bonn 1985 (54546 PAN).
- Ch. Peacocke: *Sense and Content. Experience, thought and their relations*. Oxford 1983 (60404).

- G. L. Playfair, S. Hill: *Cykle nieba. Czynniki kosmiczne i ich wpływ na nasze życie*. Warszawa 1984 (60469).
- Report of the Committee of Inquiry into Human Fertilisation and Embryology*. London 1984 (60615).
- U. Roseberg: *Szenarium einer Revolution. Nichtrelativistische Quantenmechanik und philosophische Widerspruchproblematik*. Berlin 1984 (54161).
- L. Ryk: *Metodologiczne modele powstawania teorii w fizyce*. Wrocław 1984 (60662).
- W. Sedlak: *Kierunek — początek życia: narodziny paleobiologii krzemu*. Lublin 1985 (54337 PAN).
- W. Sedlak: *Postępy fizyki życia*. Warszawa 1984 (53417 PAN).
- E. M. Soroko: *Strukturnaja harmonija sistem*. Minsk 1984 (53834 PAN).
- A. Trautman, W. Kopczyński: *Czasoprzestrzeń i grawitacja*. Warszawa 1984 (53133 PAN).
- Ch. Weinberger: *Evolution und Ethologie*. Wien 1983 (60321).

ETYKA. NAUKI O MORALNOŚCI

- J. Finnis: *Fundamentals of ethics*. Washington 1983 (54120 PAN).
- J. A. Fishkin: *Beyond subjective morality: ethical reasoning and political philosophy*. New Haven (54605 PAN).
- P. A. French: *Collective and corporate responsibility*. New York 1984 (54559 PAN).
- V. G. Ivanov: *Istorija etiki srednich vekov*. Leningrad 1985 (53486 PAN).
- V. Kraft: *Natur und Norm. Rousseaus „Emile“ als antropologischer Idealtypes der Moralerziehung*. Kiev 1983 (60547).
- Kritičeskij analiz etiki utilitarizma*. Moskva 1984 (53941 PAN).
- I. Lazari-Pawłowska: *Zur Ethik der psychologischen Forschung* (b. m.) 1984 (60639).
- W. Marx: *Gibt es auf Erden ein Mass?* Hamburg 1983 (54509 PAN).
- M. Menoud: *„Le Monde moral“ de Prevost*. Freiburg 1981 (53713 PAN).
- M. Ossowska: *Normy moralne. Próba systematyzacji*. Warszawa 1985 (60747).
- B. Semmel: *John Stuart Mili and the pursuit of virtue*. New Haven 1984 (54585 PAN).
- G. Soloveva: *Zagadka ščastja. Opyt filosofskogo razmyslenija*. Alma-Ata 1983 (53814 PAN).
- Socjologia moralności*. Warszawa 1984 (60379).
- Sozialismus und Ethik*. Berlin 1984 (60583).
- R. Tokarczyk: *Prawa narodzin, życia i śmierci. Etyczne problemy współczesności*. Lublin 1984 (53409 PAN).
- K. Twardowski: *Etyka i prawo karne wobec zagadnienia wolności woli*. Warszawa 1983 (5996 PTF).
- M. Voisin: *Vivre la laïcité*. Bruxelles 1984 (53504 PAN).
- Wobec wartości*. Poznań 1984 (53125 PAN).
- U. Wolf: *Das Problem des moralischen Sollens*. Berlin 1984 (53839 PAN).
- Wybrane pojęcia i problemy etyki*. Toruń 1984 (60596).
- Z. Zaron: *Wybrane pojęcia etyczne w analizie semantycznej*. Wrocław 1985 (54500 PAN).

ESTETYKA

- Asthetik. Akten des 8 Intern. Wittgenstein — Symposiums.* Wien 1984 (53506 PAN).
- Tadeusz Baird — sztuka dźwięku, sztuka słowa. *Materiały smpozjum.* Warszawa 1984 (60434).
- M. Brodersen: *Walter Benjamin: bibliografia critica generale (1913—1983).* Palermo 1984 (54270 PAN).
- V. V. Byčkov: *Estetika Avrelja Avgustina.* Moskva 1984 (60816).
- A. Cardarelli: *Vademecum del humor.* Buenos Aires 1982 (53935 PAN).
- Co robić po kubizmie? *Studia o sztuce europejskiej pierwszej połowy XX wieku.* Kraków 1984 (54311 PAN).
- G. Dziamski: *Szkice o nowej sztuce.* Warszawa 1984 (53378 PAN).
- V. N. Dudenkov: *Filosofija vechovstva i modernizm: kritika antigumanizma i estetizma v Rosii rubeża XX v.* Leningrad 1984 (54229 PAN).
- A. Faludy: *Malarstwo bizantyńskie.* Warszawa 1984 (54098 PAN).
- M. Golaszewska: *Estetyka i antyestetyka.* Warszawa 1984 (53122 PAN).
- N. Goodman: *Of mini and other matters.* Cambridge 1984 (53781 PAN).
- T. Gryglewicz: *Groteska w sztuce polskiej.* Kraków 1984 (60380).
- A. J. Guerard: *The touch of time: myth, memory and the self.* Stanford 1980 (53285 PAN).
- R. Halter: *Zum Verhältnis von Sinnlichkeit und Geschichte.* Frankfurt/M. 1984 (54265 PAN).
- N. Humphrey: *Consciousness regained. Chaptes in the development of mind.* Oxford 1984 (60450).
- M. Hussakowska-Szysko: *Spadkobiercy Duchampa? Negacja sztuki w amerykańskim środowisku artystycznym.* Kraków 1984 (60608).
- M. Jäger: *Die Asthetik als Antwort auf das kopernikanische Welt.* Hildesheim 1984 (54265 PAN).
- V. Kavalis: *Artistic expression — a sociological analysis.* Ithaca 1968 (53297).
- N. L. Kijaščenko, N. L. Lezjerov: *Teorija otryaženija i problemy estetiki.* Moskva 1983 (60297).
- H. Koch: *Marx, Engels und die Asthetik.* Berlin 1983 (53688 PAN).
- J. J. Kockelmans: *Heidegger on art and art Works.* Dordrecht 1985 (18705 PAN).
- A. Kurbanmamadov: *Estetike Abdurachmana Džami.* Dušanbe 1984 (53939 PAN).
- J. B. Lotz: *Asthetik aus der ontologischen Diferenz.* Miinchen 1984 (30692 PAN).
- R. Marszałek: *Filmowa pop-historia.* Kraków 1984 (60511).
- S. Morawski: *Na zakręcie: od sztuki do po-sztuki.* Kraków 1985 (54493 PAN).
- A. Morawińska: *Malarstwo polskie od gotyku do współczesności.* Warszawa 1984 (52962 PAN).
- M. Olszaniecka: *Dziwny człowiek (O S. Witkiewiczu).* Kraków 1984 (60196).
- A. Osęka: *Siadłem dróg sztuki współczesnej.* Warszawa 1985 (54723 PAN).
- Z. Rosińska: *Psychoanalityczne myślenie o sztuce.* Warszawa 1985 (60770).
- J. Rudniański: *Człowiek i sztuka.* Warszawa 1984 (54698 PAN).
- D. Salber: *System und Kunst: eine Untersuchungen des Problems bei Kant und Schelling.* Aachen 1984 (53470 PAN).
- Studia z inkontrologii* (pod red. A. Nowickiego). Lublin 1984 (53063 PAN).
- G. Vasari: *Żywoty najslawniejszych malarzy, rzeźbiarzy i architektów.* Warszawa 1985 (54230 PAN).
- I. Wojnar: *Sztuka jako „podręcznik życia”.* Warszawa 1984 (60488).
- Wybory i ryzyka awangardy.* Warszawa 1985 (60869).

- A. J. Zis: *Estetika i ideologia: metodologija*. Moskwa 1984 (60824).
 K. Żygulski: *Wspólnota śmiechu: studium socjologiczne komizmu*. Warszawa 1985 (60783).

Rok 1986 (1. I—30. IV)

HISTORIA FILOZOFII. ZAGADNIENIA FILOZOFII WSPÓŁCZESNEJ

- A. F. Abbasov: *Sootnošenje kategorij i principou sistemno-celestnoj problematiki*. Baku 1984 (61301).
Aspects de l'irrationnalisme contemporain. Bruxelles 1984 (54911 PAN).
 M. Atkinson: *Plotinus: Ennead*. Oxford 1983 (63398).
 F. Austeda: *Lexikon der Philosophie*. Wien 1979 (61159).
 J. Bańka: *Intuicjonizm Henryka Bergsona*. Katowice 1985 (47428).
 M. Blaszkę: *Mabły: między utopią a reformą*. Wrocław 1985 (61307).
 J. Bonitzer: *Philosophie du hasard*. Paris 1984 (61052).
 H. -N. Castaneda: *On philosophical method*. Blomington 1980 (61196).
 J. Derrida: *La filosofía como institución*. Barcelona 1984 (54184 PAN).
Determinizm: sistemy, razvitie. Minsk 1985 (61028).
 M. Djurić: *Nietzsche und die Metaphysik*. Berlin 1985 (35846 PAN).
 K. Dolgov: *Dialektyka i scholastyka*. Warszawa 1985 (61266).
Etudes sur Avicenna. Paris 1984 (61101).
Experiencing the twentieth century. Tokyo 1985 (5494 PAN).
 A. C. Fidalgo: *Der Übergang zur objektiven Welt: eine kritische Erörterung zum Problem der Einfühlung bei Edith Stein*. Würzburg 1985 (55007 PAN).
 J. Figl: *Interpretation als philosophisches Prinzip: Friedrich Nietzsches universale Theorie der Auslegung im späten Nachlass*. Berlin 1982 (35846 PAN).
 M. Gogacz: *Człowiek i jego relacje: materiały do filozofii człowieka*. Warszawa 1985 (54906 PAN).
 E. I. Gosteeva: *Filosofija edinstva: Rabindranat Tagor*. Moskwa 1985 (60798).
 M. S. Gram: *The transcendental turn: the foundations of Kant's idealism*. Gainesville 1984 (54947 PAN).
 A. F. Grjaznov: *Evolucija filosofskich vzgljadov L. Wittgensteina: kritičeskij analiz*. Moskwa 1985 (60977).
 E. D. Graždannikov: *Metod sistematizacii filosofskich kategorij*. Novosibirsk 1985 (60989).
 D. M. Grinin, S. V. Kornilov: *Immanuel Kant: učenyj, filosof, gumanist*. Leningrad 1984 (60841).
Grundprobleme der grossen Philosophen. Göttingen 1983 (47555).
 A. Grzegorzczak: *Filozofia czasu próby*. Warszawa 1984 (60520).
 S. Hermerding: *Der Einfluss der iranischen Geisteswelt auf die Philosophie von Friedrich Nietzsche*. Hannover 1984 (55030 PAN).
 J. Hernandez-Pacheco: *Die Auflösung des Seins: die Entwicklung einer phänomenologischen Ontologie im Denken Martin Heideggers*. Wien 1983 (55043 PAN).
 B. Jasiński: *Lukacs*. Warszawa 1985 (54734 PAN).
 D. Kellner: *Herbert Marcuse and the crisis of marxism*. Berkeley 1984 (5497 6 PAN).
 A. Koyre: *Očerki istorii filosofskoj mysli*. Moskwa 1985 (61064).
 P. O. Kristeller: *Humanizm i filozofia: cztery studia*. Warszawa 1985 (60991).

- M. A. Krapiec: *Metafizyka: zarys teorii bytu*. Lublin 1984 (60382).
- Z. Kuderowicz: *Hegel i jego uczniowie*. Warszawa 1984 (60504).
- B. Kuklick: *Curchnmen and philosophers: from Jonathan Edwards to John Dewey*. New Haven 1985 (54894 PAN).
- G. Lukács: *Wprowadzenie do ontologii bytu społecznego*. Cz. 3, Warszawa 1985 (27619).
- A. Mac Intyre: *Marxism and Christianity*. London 1983 (55069 PAN).
- M. Markowski: *Repertorium commentariorum medii aevi in Aristotelem Latinorum quae in bibliothecis Wienae asservantur*. Wrocław 1985 (54927 PAN).
- A. Maryniaczyk: *Metoda separacji a metafizyka*. Lublin 1985 (61358).
- Materialističeskaja dialektika v pjati tomach*. Moskva 1985 (57673).
- Von Meister Dietrich zu Meister Eckhart*. Hamburg 1984 (54933 PAN).
- Der Mensch in der modernen Wissenschaften: Castelgandolfo-Gespräche* 1983. Stuttgart 1985 (61054).
- A. Mercier: *Metaphysik: eine Wissenschaft sui generis*. Berlin 1980 (61354).
- A. Mercier: *El tiempo, los tiempos, y la filosofía*. Berno 1985 (61222).
- Muhammad ibn Musa al-Chorezmi*. Moskva 1983 (61218).
- R. Musil: *On Mach's Theories*. Washington 1982 (61345).
- D. Obstoj: *Skepsis bei Nietzsche*. Hannover 1984 (55014 PAN).
- V. L. Obuchov: *Sistemnost elementov dialektiki*. Leningrad 1985 (61197).
- Z. Ogonowski: *Filozofia szkolna w Polsce XVII w.* Warszawa 1985 (6045 PTF).
- W. Pannenberg: *Anthropologie in theologischer Perspektive*. Göttingen 1983 (61351).
- D. Y. Paul: *Philosophy of Mind in Sixth-century China*. Stanford 1984 (54977 PAN).
- Philosophy in history: essays on the historiography of Philosophy*. Cambridge 1984 (54969 PAN).
- Pseudo-Platon: *Zimorodek i inne dialogi*. Warszawa 1985 (27619).
- M. Rosen: *Hegel's dialectic and its criticism*. Cambridge 1984 (54995 PAN).
- S. Sarnowski: *Świadomość i czas: o początkach filozofii współczesnej*. Warszawa 1985 (54682 PAN).
- F. Schleiermacher: *Philosophische Schriften*. Berlin 1984 (61191).
- Semantic Anthropology*. London 1982 (61181).
- A. P. Semuškin: *Empedokl*. Moskva 1985 (60955).
- L. Seve: *Structuralisme et dialectique*. Paris 1984 (60960).
- S. Shoemaker: *Identity, cause and mind*. Cambridge 1984 (54972 PAN).
- A. Sikora: *Towiański i rozterki romantyzmu*. Warszawa 1984 (60505).
- K. Smirnov: *Faust versus Mephistopheles?* Moscow 1985 (60956).
- Social class action and historical materialism*. Amsterdam 1982 (54984 PAN).
- Sovremennye zarubežnye issledovanija filosofii Nišče*. Moskva 1984 (61246).
- E. Spranger: *O teorii rozumienia i psychologii nauk o duchu*. Warszawa 1985 (55066 PAN).
- G. G. Strem: *The life and teaching of Seneca*. New York 1981 (54135 PAN).
- H. Strohm: *Die Aporien in Schopenhauers Erkenntnistheorie*. Tiibingen 1984 (61228).
- Studia Patristica*, vol. 16. Berlin 1985 (16678).
- Studies in Nietzsche and the Judeo-Christian tradition*. Chapel Hill 1985 (54932 PAN).
- F. Tokarz: *O filozofii indyjskiej...* Lublin 1985 (24503).
- T. de Chardin: *Pisma*. T. 2, Warszawa 1985 (60216).
- M. Unamuno: *O poczuciu tragiczności życia wśród ludzi i wśród narodów*. Kraków 1984 (60517).
- P. Vadeboncoeur: *Trois essais sur l'insignificance*. Montreal 1983 (61236).

- F. M. A. Voltaire: *Powiatki filozoficzne*. Warszawa 1984 (54660 PAN).
- J. Walker: *Kierkegaard: the descent into God*. Kingston 1985 (54939 PAN).
- E. Wimmer: „Verkehrung” als Grundfigur des marxistischen Denkens. Berlin 1984 (61230).
- I. Wojnar: *Bergson*. Warszawa 1985 (54704 PAN).
- J. Woleński: *Filozoficzna szkoła lwowsko-warszawska*. Warszawa 1985 (61357).
- Z zagadnień hermeneutyki i moralności*. Warszawa 1985 (54929 PAN).
- J. Życiński: *Teizm i filozofia analityczna*. Kraków 1985 (55073 PAN).

TEORIA POZNANIA

- K. Ajdukiewicz: *Język i poznanie*. Warszawa 1985 (6033 PTF).
- Germenevtika: istoria i sovremennost*. Moskva 1985 (61019).
- D. P. Gorskij: *Obobščenie i poznanie*. Moskva 1985 (61249).
- L. Gumpel: *Metaphor reexamined: a non-aristotelian perspective*. Bloomington 1984 (54876 PAN).
- Handbook of discourse analysis*. London 1985 (61175).
- Metodologičeskie principy kritiki idealističeskich i metafizičeskich koncepcij poznanija*. Moskva 1985 (61043).
- B. Wolniewicz: *Ontologia sytuacji: podstawy i zastosowania*. Warszawa 1985 (54224 PAN).

FILOZOFICZNE ZAGADNIENIA PRZYRODOZNAWSTWA

- Evolution: connaissance du réel*. Bruxelles 1983 (54912 PAN).
- Filosofskie voprosy medicyny i biologii*. Kiev 1984 (31411).
- M. Friedman: *Foundations of space-time theories: relativistic physics and philosophy of science*. Princeton 1983 (54777 PAN).
- R. O. Gurbanov: *Kategorija vzaimodejstvija v filosofii i fizikie*. Baku 1983 (60789).
- Hegel and the sciences*. Dordrecht 1984 (36153 PAN).
- H. Hegenbrath: *Der natürliche Realismus in Wissenschaft, Philosophie und Lebenspraxis*. Graz 1980 (54921 PAN).
- J. L. Jervis: *Cometary theory in fifteenth-century Europe*. Wrocław 1985 (30654 PAN).
- B. Kanitscheider: *Kosmologie*. Stuttgart 1984 (61286).
- J. Kepler: *Le secret du monde*. Paris 1984 (61106).
- G. I. Marinko: *Dialektika sovremennogo naučno-tehnicheskogo znanija*. Moskva 1985 (61039).
- J. Narlikar: *Struktura Wszechświata*. Warszawa 1985 (60969).
- W. Sedlak: *Życie jest światłem*. Warszawa (60973).
- D. Sobczyński: *Osobliwości chemii*. Poznań 1984 (37798).
- M. Stockler: *Philosophische Probleme der relativistischen Quantenmechanik*. Berlin 1984 (61355).
- Technikphilosophie in Vergangenheit und Gegenwart*. Berlin 1984 (61053).
- Z zagadnień filozofii nauk przyrodniczych*. Warszawa 1985 (55056 PAN).
- C. Zumbach: *The transcendent science: Kant's conception of biological methodology*. The Hague 1984 (49707 PAN).

ETYKA. NAUKI O MORALNOŚCI

- L. M. Archangelskij: *Marksistskaja etika*. Moskva 1985 (61030).
- Chorzy w stanach terminalnych a etyka zawodowa w medycynie. Bydgoszcz 1983 (55031 PAN).
- T. Engeberg-Pedersen: *Aristotle's theory of moral insight*. Oxford 1983 (5997 PTF).
- F. Furger: *Ethik der Lebensbereiche*. Basel 1985 (61342).
- D. Goldstick: *Immorality with a clear conscience*. Oxford 1980 (61127).
- R. Groh: *Ironie und Moral im Werk Diderots*. München 1984 (61046).
- A. A. Gusejnov: *Vvedenie v etiku*. Moskva 1985 (61248).
- G. Hottois: *Pour une éthique dans un univers technicien*. Bruxelles 1984 (54910 PAN).
- G. M. Lazar: *Etika nauki*. Leningrad 1985 (61041).
- S. Lukes: *Marxism and morality*. Oxford 1985 (54982 PAN).
- Očerki etičeskoj mysli v Rosii konca XIX — načala XX veka. Moskva 1985 (54979 PAN).
- E. Osborn: *La morale dans la pensée chrétienne primitive: description des archétypes de la morale patristique*. Paris 1984 (61051).
- P. J. Payer: *Sex and the penitentials*. Toronto 1984 (54943 PAN).
- R. Steindl: *Rozum a hodnoty*. Praha 1985 (55036 PAN).
- B. Williams: *Ethics and the limits of philosophy*. Cambridge 1985 (54890 PAN).
- U. Wolf: *Das Problem des moralischen Sollens*. Berlin 1984 (60708).
- Wybrane pojęcia i problemy etyki*. Toruń 1984 (54027 PAN).
- S. Zamagni: *Efficiency, justice and morality in a market economy*. Bologna 1983 (54920 PAN).

ESTETYKA. TEORIA, HISTORIA I SOCJOLOGIA SZTUKI

- A. G. Paumgarten: *Texte zur Grundlegung der Ästhetik: lateinisch-deutsch*. Hamburg 1983 (61272).
- J. Białostocki: *Bücher der Weisheit und Bücher der Vergänglichkeit: zur Symbolik des Maches in der Kunst*. Schweitzingen 1984 (42366 PAN).
- M. Drozd-Piasecka, W. Paprocka: *W kręgu tradycji i sztuki ludowej*. Warszawa 1985 (61296).
- G. M. Fridlender: *Klassičskoje estetičeskoe nasledie i marksizm*. Moskva 1985 (61217).
- Handbook of humor research*. New York 1983 (61155).
- R. Ingarden: *Selected papers in aesthetics*. München 1985 (61066).
- A. T. Kijowski: *Teoria teatru: rekonesans*. Wrocław 1985 (34012).
- T. Kostyrko: *O kulturze artystycznej*. Warszawa 1985 (55039 PAN).
- V. P. Krutous: *Kategorija prekrasnogo i estetičeskij ideal*. Moskva 1985 (61042).
- F. Mehring: *Izbrannye trudy po estetike*. Moskva 1985.
- K. T. Toeplitz: *Sztuka komiksu*. Warszawa 1985 (54924 PAN).
- A. P. Valickaja: *Russkaja estetika XVIII veka*. Moskva 1983 (61216).
- J. A. Zis, M. P. Stafekaja: *Metodologičeskie iskanija v zapadnom iskusstvoznanii*. Moskva 1984 (61278).

TABLE DES MATIÈRES

Aux Lecteurs de l'Education Philosophique	5
---	---

ARTICLES ET DISCOURS

Iwona Lorenc — <i>La pensée antimétaphysique sur l'art (Heidegger, Adorno, Merleau-Ponty)</i>	7
Józef Krakowiak — <i>La réalisation marxiste de la philosophie et le modèle idéal de la philosophie transcendente (II)</i>	27
Documents de la conférence <i>Le marxisme aujourd'hui</i>	37
Michał Hempoliński — <i>En défense de l'objectivité de la vérité</i>	39
Władysław Kot — <i>Essai de typologie des écoles philosophiques marxistes en Pologne des années soixante-dix</i>	57
Włodzimierz Lorenc — <i>Les modèles philosophiques contemporains de l'autoconscience du marxisme</i>	77
Henryk Pisarek — <i>La dialectique du général, du particulier et de l'individuel dans le processus de la formation du socialisme et le système de catégories qui y est lié</i>	95
Tadeusz Mendelski — <i>Disputes au sujet du matérialisme historique dans le marxisme anglais</i>	115
Maria Wałęska-Siempińska — <i>Des prémisses éthiques du socialisme d'Edouard Abramowski</i>	137

POLÉMIQUES ET DISCUSSIONS

Bogusław Jasiński — <i>Est-ce que le marxisme est une philosophie?</i>	151
Witold Mackiewicz — <i>Brzozowski lu dans le passé</i>	167

DIDACTIQUE DE LA PHILOSOPHIE

Kai Nielsen — <i>La liberté selon la psychoanalyse</i>	173
Janusz Dobieszewski — <i>Epicure ou l'art de profiter du plaisir</i>	189
Witold Mackiewicz — <i>Kant — problèmes choisis de l'épistémologie</i>	199
Jan Woleński — <i>Stanisław Leśniewski et son rôle dans l'histoire de la logique</i>	209
Jan Szmyd — <i>Des raisons sociales et pédagogico-psychologiques de l'enseignement de la philosophie au lycée et l'école supérieure</i>	241

*

L'enseignement de la philosophie aux Etats-Unis	257
---	-----

DANS LES CABINETS DES PHILOSOPHES

Séminaires philosophiques — index	273
---	-----

CRITIQUES ET NOTES

Bogusław Wolniewicz — <i>De l'anthropologie de Tadeusz Kotarbiński</i> (T. Kotarbiński: <i>Pensées sur les hommes et sur les problèmes humains</i>)	279
Stanisław Pazura — <i>L'esthétique allemande contemporaine</i> (K. Sauerland: <i>De Dilthey à Adorno — Études de l'esthétique allemande</i>)	283
Jacek J. Jadacki — <i>Panorama de l'École Lvovo-Varsoviennne</i> (J. Woleński: <i>École philosophique Lvovo-Varsoviennne</i>)	291
Andrzej M. Kaniowski — <i>École de Francfort</i> (<i>École de Francfort. Introduction et traduction de J. Łoziński</i>)	309
Hanna Puszko-Miś — <i>Vulgarisation de la philosophie française</i> (Z. Drodzowicz: <i>De Dieu, de la Raison, de la Nature et du Grand Éclétisme</i>)	313
Andrzej Książek — <i>Philosophie et Art</i> (W. Tatarkiewicz: <i>De la philosophie et de l'art</i>)	319
Barbara Szotek — <i>Essai de la philosophie non-métaphysique contemporaine</i> (S. Sarnowski: <i>Conscience et temps. Les débuts de la philosophie contemporaine</i>)	331
Urszula Zalewska — <i>Le penseur universel</i> (<i>Pensée et vie, De l'humanisme polonais de Władysław M. Kozłowski</i>)	337

RAPPORTS, COMMUNICATION ET CHRONIQUE

Visite de Richard B. Brandt — Marek Fritzhand	341
Préparations aux V-ième Congrès National de la Philosophie — Witold Mackiewicz	343
V-ième Séminaire de l'Histoire de la philosophie Espagnole — Eugeniusz Górski	345
École Philosophique de Printemps de l'Université de Śląsk — Krzysztof Wieczorek	351
Populariser la philosophie! — Rafał K. Krajewski	357

INFORMATIONS BIBLIOTHÉCAIRES

Les plus importants livres nouveaux de la bibliothèque de la Faculté de la Philosophie et de la Sociologie de l'Université à Varsovie des années 1985 et 1986	361
СОДЕРЖАНИЕ	371
CONTENTS	373
INHALT	375

СОДЕРЖАНИЕ

К читателям <i>Философского обучения</i>	5
--	---

СТАТЬИ И ТРАКТАТЫ *

Ивона Лоренц — <i>Антиметафизическое мышление об искусстве (Хайдеггер, Адорно, Мерло-Понти)</i>	7
Иузеф Краковяк — <i>Марксистское осуществление философии а идея трансцендентальной философии (II)</i>	27
Материалы конференции <i>Марксизм сегодня</i>	37
Михал Гемполински — <i>В защиту объективности правды</i>	39
Владислав Кот — <i>Попытка типологии философских школ марксизма в Польше семидесятых годов</i>	57
Влодзимеж Лоренц — <i>Современные модели философского самосознания марксизма</i>	77
Генрик Писарзк — <i>Диалектика общего, особенного и единичного в процессе социалистического строительства и связан с этим категориальный аппарат</i>	95
Тадеуш Мендельски — <i>Спор о историческом материализме в английском марксизме</i>	115
Мария Валенска-Семпинска — <i>Об этических предпосылках социализма Эдварда Абрамовского</i>	137

ПОЛЕМИКИ И ДИСКУССИИ

Богуслав Ясиньски — <i>Является ли марксизм философией?</i>	151
Витольд Мацкевич — <i>Бжозовски читаемый вчера</i>	167

ДИДАКТИКА ФИЛОСОФИИ

Кай Нильсен — <i>Свобода в свете психоанализа</i>	173
Януш Добешевски — <i>Эпикур или искусство пользоваться удовольствием</i>	189
Витольд Мацкевич — <i>Кант — избранные проблемы эпистемологии</i>	199
Ян Воленьски — <i>Станислав Лесьневски и его роль в истории логики</i>	209
Ян Шмыд — <i>Общественное и педагогически-психологическое обоснование обучения философии в средних и высших школах</i>	241

*

Обучение философии в США	257
------------------------------------	-----

В ТВОРЧЕСКИХ ЛАБОРАТОРИЯХ ФИЛОСОФОВ

Философские семинары — <i>перечень</i>	273
--	-----

РЕЦЕНЗИИ И АДНОТАЦИИ

Богуслав Вольневич — Из антропологии Тадеуша Котарбиньского (Т. Котарбиньски: Мысли о людях и человеческих проблемах. Вроцлав 1986)	279
Станислав Пазура — Современная немецкая эстетика (К. Зауэрланд: От Дильтея до Адорно — Очерки по немецкой эстетике. Варшава 1986)	283
Яцек Ю. Ядацки — Панорама Львовско-Варшавской школы (Я. Воленьски: Философская львовско-варшавская школа. Варшава 1985)	291
Анджей М. Каниовски — Франкфуртская школа (Франкфуртская школа. Введение и перевод Я. Лозински. Варшава 1985)	309
Ханна Пушко-Мись — Популяризация французской философии (З. Дроздович: О боге, природе и великом эклектизме. Очерки по французской философии. Щецин 1986)	313
Анджей Ксёнжек — Философия и искусство (В. Татаркевич: О философии и искусстве. Варшава 1986)	319
Барбара Шотек — Попытка современной метафизической философии (С. Сарновски: Сознание и время. О началах современной философии. Варшава 1985)	331
Уршуля Залевска — Всесторонний мыслитель (Мысль и жизнь. О польском гуманизме Владислава М. Козловского. Познань 1986)	337

ОТЧЕТЫ, КОММЮНИКЕ, ХРОНИКА

Визит Ричарда Б. Брандта — Марек Фрицганд	341
Подготовка к Пятому Всепольскому съезду философов — Витольд Мацкевич	343
Пятый Семинар истории испанской философии — Эугениуш Гурски	345
Весенняя философская школа Силезского университета — Кжиштоф Вечорек	351
Популяризовать философию! — Рафал К. Краевски	357

БИБЛИОТЕЧНЫЙ СПРАВОЧНИК

Более важные книжные приобретения библиотеки Факультета Философии и социологии ВУ, ИФиС ПАН, ПФО в 1985—1986 годах	361
TABLE DES MATIERES	369
CONTENTS	373
INHALT	375

CONTENTS

To the Readers	5
--------------------------	---

ARTICLES

Iwona Lorenc — <i>Antimetaphysical Thinking on Art (Heidegger, Adorno, Merleau-Ponty)</i>	7
Józef Krakowiak — <i>Marxist Realization of Philosophy and the Idea of Transcendental Philosophy (II)</i>	27
Proceedings of the Conference <i>Marxism Today</i>	37
Michał Hempoliński — <i>A Defence of the Objectivity of Truth</i>	39
Władysław Kot — <i>An Attempt to Make a Typology of Philosophical Schools of Marxism in Poland in the Past Decade</i>	57
Włodzimierz Lorenc — <i>Modern Models of the Marxist Philosophical Self-Consciousness</i>	77
Henryk Pisarek — <i>The Dialectic of the General, Particular and Individual in the Process of Socialist Development and Related Categories</i>	95
Tadeusz Mendelski — <i>Disputes on Historical Materialism in English Marxism</i>	115
Maria Wałęska-Siempińska — <i>On Ethical Foundations of Edward Abramowski's Socialism</i>	137

POLEMICS AND DISCUSSIONS

Bogusław Jasiński — <i>Is Marxism a Philosophy?</i>	151
Witold Mackiewicz — <i>Brzozowski as Read Yesterday</i>	167

TEACHING OF PHILOSOPHY

Kai Nielsen — <i>Freedom in the Light of Psychoanalysis</i>	173
Janusz Dobieszewski — <i>Epicurus or the Art of Enjoying Pleasure</i>	189
Witold Mackiewicz — <i>Kant — Selected Problems of Epistemology</i>	199
Jan Woleński — <i>Stanisław Leśniewski and His Role in the History of Logic</i>	209
Irena Trzcieniecka-Schneider — <i>Logical Structure of Some Linguistic Errors and the Reasons of their Making by the Freshmen</i>	227
Jan Szmyd — <i>Philosophical Teaching in Secondary and Higher Schools — Social, Pedagogical and Psychological Background</i>	241

*

Teaching Philosophy in USA	257
--------------------------------------	-----

PHILOSOPHICAL WORKSHOP

Philosophical Seminars — <i>Enumeration</i>	273
---	-----

REVIEWS AND NOTES

Bogusław Wolniewicz — <i>From Tadeusz Kotarbiński's Anthropology</i> (T. Kotarbiński: <i>Myśli o ludziach i ludzkich sprawach</i> . Wrocław 1986)	279
Stanisław Pazura — <i>Modern German Aesthetics</i> (K. Sauerland: <i>Od Diltheya do Adorna — Studia z estetyki niemieckiej</i> . Warszawa 1986)	283
Jacek J. Jadacki — <i>An Overview of the Lvov-Warsaw School</i> (J. Wołęński: <i>Filozoficzna szkoła lwowsko-warszawska</i> , Warszawa 1985)	291
Andrzej M. Kanowski — <i>Frankfurt School</i> (Szkoła Frankfurcka. Wstęp i tłumaczenie J. Łoziński. Warszawa 1985)	309
Hanna Puszko-Miś — <i>Popularization of French Philosophy</i> (Z. Drozdowicz: <i>O Bogu, Naturze i Wielkim Eklektyzmie. Szkice z filozofii francuskiej</i> . Szczecin 1986)	313
Andrzej Książek — <i>Philosophy and Art</i> (W. Tatarkiewicz: <i>O filozofii i sztuce</i> . Warszawa 1986)	319
Barbara Szotek — <i>A Proposal of Contemporary Non-Metaphysical Philosophy</i> (S. Sarnowski: <i>Świadomość i czas. O początkach filozofii współczesnej</i> . Warszawa 1985)	331
Urszula Zalewska — <i>A Universal Thinker</i> (<i>Myśl i życie. O humanizmie polskim</i> Władysława M. Kozłowskiego. Poznań 1986)	337

REPORTS, ANNOUNCEMENTS, CHRONICLE

<i>Richard B. Brandt's Visit in Poland</i> — Marek Fritzhand	341
<i>Arrangements for the Fifth Polish Philosophical Congress</i> — Witold Mackiewicz	343
<i>The Fifth Seminar of the History of Spanish Philosophy</i> — Eugeniusz Górski	345
<i>Spring Philosophical School of the Silesian University</i> — Krzysztof Wieczorek	351
<i>Towards More Popular Philosophy!</i> — Rafał K. Krajewski	357

LIBRARIAN INFORMATION

<i>Major Book Acquisitions of the Library of Dept. of Philosophy and Sociology, Warsaw University; Institute of Philosophy and Sociology of Polish Academy of Sciences; Polish Philosophical Society — in 1985 and 1986</i>	361
---	-----

TABLE DES MATIÈRES	369
СОДЕРЖАНИЕ	371
INHALT	375

INHALT

An die Leser	5
------------------------	---

AUFSÄTZE UND ABHANDLUNGEN

Iwona Lorenz — <i>Antymetaphysisches Denken über Kunst (Heidegger, Adorno, Merelau-Ponty)</i>	7
Józef Krakowiak — <i>Marxistische Verwirklichung der Philosophie und das Ideal der transzendentalen Philosophie (II)</i>	27
Materialien der Konferenz <i>Der Marxismus heute</i>	37
Michał Hempoliński — <i>Verteidigung der Objektivität der Wahrheit</i>	39
Władysław Kot — <i>Versuch einer Typologie der Marxismus-Schulen in Polen der 70-er Jahre</i>	57
Włodzimierz Lorenc — <i>Gegenwärtige Modelle des philosophischen Selbstbewusstseins des Marxismus</i>	77
Henryk Pisarek — <i>Dialektik des Allgemeinen, Konkreten und Einzelnen im Prozess des sozialistischen Aufbaus und das entsprechende Kategorienapparat</i>	95
Tadeusz Mendelski — <i>Auseinandersetzungen über den historischen Materialismus in dem englischen Marxismus</i>	115
Maria Wałęska-Siempińska — <i>Ueber die ethischen Voraussetzungen des Sozialismus von Edward Abramowski</i>	137

POLEMIKEN UND DISKUSSIONEN

Bogusław Jasiński — <i>Ist der Marxismus eine Philosophie?</i>	151
Witold Mackiewicz — <i>Brzozowski gestern gelesen</i>	167

DIDAKTIK DER PHILOSOPHIE

Kai Nielsen — <i>Freiheit im Licht der Psychoanalyse</i>	173
Janusz Dobieszewski — <i>Epikur, oder die Kunst das Angenehme zu geniessen</i>	189
Witold Mackiewicz — <i>Kant — ausgewählte Probleme der Epistemologie</i>	199
Jan Woleński — <i>Stanisław Leśniewski und seine Rolle in der Geschichte der Logik</i>	209
Jan Szmyd — <i>Gesellschaftliche und pädagogisch-psychologische Begründung der Lehre der Philosophie in den Ober- und Hochschulen</i>	241

*

Untersicht der Philosophie in den USA	257
---	-----

IN DEN WERKSTÄTTEN DER PHILOSOPHEN

Philosophische Seminare — Verzeichnisse	273
---	-----

REZENSIONEN UND NOTIZEN

Bogusław Wolniewicz — <i>Aus der Antropologie von Tadeusz Kotarbiński</i> (T. Kotarbiński: <i>Myśli o ludziach i ludzkich sprawach</i> . Wrocław 1986)	279
Stanisław Pazura — <i>Die gegenwärtige deutsche Aesthetik</i> (K. Sauerland: <i>Od Diltheya do Adorna — Studia z estetyki niemieckiej</i> . Warszawa 1986)	283
Jacek J. Jadacki — <i>Panorama der Warschauer-Lemberger Schule</i> (J. Wołęński: <i>Filozoficzna szkoła lwowsko-warszawska</i> . Warszawa 1985)	291
Andrzej M. Kaniowski — <i>Die Frankfurter Schule</i> (Szkoła Frankfurcka. Wstęp i tłumaczenie J. Łoziński. Warszawa 1985)	309
Hanna Puzko-Miś — <i>Popularisierung der französischen Philosophie</i> (Z. Drozdowicz: <i>O Bogu, Naturze i Wielkim Ekletyzmie. Szkice z filozofii francuskiej</i> . Szczecin 1986)	313
Andrzej Książek — <i>Philosophie und Kunst</i> (W. Tatarkiewicz: <i>O filozofii i sztuce</i> . Warszawa 1986)	319
Barbara Szotek — <i>Versuch einer gegenwärtigen nichtmetaphysischen Philosophie</i> (S. Sarnowski: <i>Świadomość i czas. O początkach filozofii współczesnej</i> . Warszawa 1985)	331
Urszula Zalewska — <i>Ein allseitiger Denker</i> (Myśl i życie. O humanizmie polskim Władysława M. Kozłowskiego. Poznań 1986)	337

BERICHTE, MITTEILUNGEN, CHRONIK

Besuch Richard B. Brandts — Marek Fritzhand	341
Vorbereitungen des Fünften Allgemeinpolnischen Philosophischen Kongresses — Witold Mackiewicz	343
V Seminar über die Geschichte der spanischen Philosophie — Eugeniusz Górski	345
Philosophische Frühlingsschule der Schlesischen Universität — Krzysztof Wieczorek	351
Philosophie muss verbreitet werden! — Rafał K. Krajewski	357

BIBLIOTHEKENWEGWEISER

Wichtigere Büchererwerbe der Bibliothek der Fakultät der Philosophie und Soziologie der Universität Warszawa, des Instituts der Philosophie und Soziologie der Polnischen Akademie der Wissenschaften und der Polnischen Philosophischen Gesellschaft in Jahren 1985 und 1986	361
---	-----

TABLE DES MATIÈRES	369
СОДЕРЖАНИЕ	371
CONTENTS	373