



Edukacja Filozoficzna

**Centralny
Ośrodek
Metodyczny
Studiów
Nauk
Politycznych**

3 1987

Rada Redakcyjna

Zdzisław Czarnecki (przewodniczący),
Tadeusz Stępień (zastępca przewodniczącego), Marek F r i t z h a n d,
Henryk Jankowski, Jerzy Kmita, Jan Legowicz, Jerzy Ładyka,
Witold Mackiewicz, Wacław Mejbaum, Ryszard Panasiuk,
Stanisław Rainko, Marek J. Siemek, Jan Szmyd,
Kazimierz Ś l ę c z k a, Karol T e o p l i t z

Zespół Redakcyjny

Jerzy K o s i e w i c z, Witold Mackiewicz (redaktor naczelny),
Andrzej Miś, Mirosław Skwieciński
Krzysztof Woj Ciechowski

Opracowanie redakcyjne Jacek Krawczyk

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

Okładkę projektował:
Zygmunt Ziemka

ISSN 0860-3839

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

Nakład 1500 egz., Ark. wyd. 29, 0, Ark. druk. 27, 5
Papier druk. sat. kl. III 70 gr. 70 X 100.
Oddano do składania w lipcu 1987 r.
Druk ukończono w styczniu 1988 r.
Cena zł 220, —
Zam. nr 4673/11/87. K-28

Drukarnia im. Rewolucji Październikowej — Warszawa

SPIS TREŚCI

<i>Nauczanie filozofii w szkołach wyższych — ankieta „Edukacji Filozoficznej”</i>	5

ARTYKUŁY I ROZPRAWY

Kurt Reiprich — <i>Nauki przyrodnicze i społeczne — relacje i problemy</i>	17
Dymiter G i n e w — <i>Próba analizy pojęcia „rekonstrukcja badania naukowego”</i>	27
Janusz Wiśniewski — <i>Kategoria przyczynowości w filozofii marksistowskiej</i>	37
Ryszard Miśkiewicz — <i>Przesłanki „retrospekcji przewrotowej” Kazimierza Kelles-Krauza</i>	53
Andrzej Miś — <i>Czy Marksowska ekonomia polityczna jest nauką humanistyczną?</i>	71
Joanna Górnicka — <i>Granice sumienia</i>	89
Hanna Puszko — <i>U źródeł Sartrowskiej syntezy filozofii i literatury</i>	105

POLEMIKI I DYSKUSJE

Fred H. E i d l i n — <i>Przeznaczenie czy działanie: Marks, Popper i historia</i>	121
Witold Mackiewicz — <i>Kilka uwag o tym, co jest i o tym, czego nie ma</i>	139
Marek Czechowicz — <i>Kilka uwag o nowym podręczniku religioznawstwa</i>	159
Jerzy Kosiewicz — <i>Komentarz do opinii o nowym podręczniku religioznawstwa</i>	167

DYDAKTYKA FILOZOFII

Stefan Sarnowski — <i>Nurt fenomenologiczny w filozofii współczesnej</i>	171
Zbigniew Musiał — <i>Spór o Plechanowa w „Roku wielkiego przełomu”</i>	183
Krzysztof Wojciechowski — <i>Czym są siły wytwórcze?</i>	203

*

Krzysztof Wieczorek — <i>Andrzej Nowicki — polski filozof spotkania</i>	219

<i>Program nauczania filozofii w ZSRR</i>	233
<i>Program nauczania filozofii na studiach uniwersyteckich we Francji</i>	263
<i>O filozofii w szkołach i uczelniach marokańskich</i>	271

W PRACOWNIACH FILOZOFÓW

<i>Seminaria filozoficzne — wykazy</i>	275
<i>Seminaria filozoficzne — tezy</i>	276

<i>Habilitacje w dziedzinie filozofii</i> (1986)	277
Wykaz	277
— Autoreferaty	279
<i>Informacja o resortowych programach badawczych</i>	293

RECENZJE I NOTY

Czesław Glombik — <i>Od krytyki religii do teorii kultury i historii filozofii</i> (A. Nowcki: Zarys dziejów krytyki religii. Starożytność. Warszawa 1986)	301
Jan Sikora — <i>Eugeniusza Grudzińskiego: Myślenie hipotetyczne</i> (E. Grodzinski; Myślenie hipotetyczne. Studium na pograniczu ontologii, filozofii języka i psychologii. Wrocław 1986)	307
Stanisław Pieróg — <i>Neomesjanizm a recepcja Cieszkowskiego</i> (M. Sojka: Neomesjanizm a recepcja Cieszkowskiego. Wrocław 1986)	311
Ewa Dorobińska — <i>Rzecz o zdrowym rozsądku</i> (T. Hołówka: Myślenie potoczne. Warszawa 1986)	317
Andrzej Miś — <i>Antologia marksistowskiego literaturoznawstwa</i> (Teoria badań literackich za granicą. Antologia. Kraków 1936)	323
Janusz Wojczakowski — <i>Filozoficzne podstawy literaturoznawstwa marksistowskiego</i> (B. Owczarek: Twórczość i komunikacja literacka. Warszawa 1986)	329
Teresa Hołówka — <i>Wieża Babel?</i> (J. M. Tortosa: Polityka językowa a języki mniejszości. Warszawa 1986)	337
Jerzy Kosiewicz — <i>W kręgu filozofii współczesnej</i> (J. Szymański: Szkice o filozofii współczesnej. Radom 1985)	341
<i>Książki nadesłane</i>	347

SPRAWOZDANIA, KOMUNIKATY, KRONIKA

<i>Aktualne znaczenie myśli Franza Rosenzweiga</i> — Barbara Markiewicz	359
<i>Drugi międzynarodowy kongres bułgarystyki</i> — Henryk Pisarek	365
<i>Dialektyka obiektywnych i subiektywnych uwarunkowań procesu kształtowania się świadomości socjalistycznej</i> — Henryk Pisarek	367
<i>Uwagi o nie-tradycyjnej teorii orzekania</i> — Horst Wessel	369
<i>Młodzieżowe spotkania z filozofią</i> — Ryszard Banajski	377

INFORMATOR BIBLIOTECZNY

<i>Ważniejsze nabytki książkowe biblioteki Wydziału Filozofii i Socjologii UW, IFiS PAN, PTF w roku 1986</i>	387

MATERIAŁY

<i>Tadeusz Kotarbiński: uczony i myśliciel (fragmenty pism)</i>	397
<i>Władysława Tatarkiewicza „autoportret filozoficzny”</i>	409

TABLE DES MATIERES	427
INHALTSVERZEICHNIS	431
СОДЕРЖАНИЕ	435
CONTENTS	438

ANKIETA „EDUKACJI FILOZOFICZNEJ” NA TEMAT:
NAUCZANIE FILOZOFII W SZKOŁACH WYŻSZYCH

1. Czy zdaniem Pani-Pana obecny poziom nauczania filozofii w polskich szkołach wyższych jest:
 - a. niski?
 - b. przeciętny?
 - c. zadowalający?
2. Jakie przyczyny kształtują wskazany przez Panią-Pana poziom nauczania filozofii?
3. Jeśli — zdaniem Autora odpowiedzi — jest on niski albo przeciętny, jakie działania należy podjąć celem poprawy sytuacji?

Wypowiedzi nie przekraczające 3—4 stron maszynopisu, będziemy systematycznie publikować na łamach „Edukacji Filozoficznej”, polecając je uważnej lekturze środowiska filozoficznego, oraz osobom i czynnikom odpowiedzialnym za poziom polskiej nauki.

Zespół redakcyjny

ODPOWIEDZI

CZESŁAW STANISŁAW BARTNIK
Katolicki Uniwersytet Lubelski

O ROZWÓJ ZMYŚLU FILOZOFICZNEGO

1. Obecny poziom nauczania filozofii w Polsce? Rozróżniłbym ściśle: poziom nauczania jako stan filozofii przekazywanej przez kadrę nauczycieli akademickich oraz poziom recepcji i operacjonalizacji filozofii przez społeczność studentów i absolwentów szkół wyższych.

Uważam, że poziom nauczania w sensie przekazu — mimo zróżnicowania w zależności głównie od zdolności filozofa uczącego — jest w ogólności dostateczny. Kadra nauczycieli, choć nieliczna, jest dobra, przybiera pomocy naukowych i lektur, na wysokim poziomie stoją seminaria i sympozja filozoficzne, wysokie są szczeble formalne kształcenia wraz z doktoratami i habilitacjami.

Jednakże małe wysepkі nie tworzą jeszcze ładu stałego. Widziałbym ogólnie pewien niedowład myśli filozoficznej u młodszych pokoleń: stopień zmysłu filozoficznego, niechęć do rozumowania systematycznego, samodzielnego i twórczego, słabe funkcjonowanie wiedzy filozoficznej w życiu, małą ilość publikacji filozoficznych, brak rozpraw oryginalnych, śmiałych i inspirujących. Może najlepiej stoi historia filozofii. Ponadto chyba bardziej ciekawa i żywa jest ta filozofia, która jest „ukryta” w literaturze pięknej, w poezji, teologii, historii ogólnej i socjologii.

2. Jakie są przyczyny tego stanu rzeczy? Moim zdaniem, przyczyn jest wiele. Oto najważniejsze.

Istnieją pewne przyczyny etniczno-kulturowe. Polacy dziedziczą od wieków — może poza historiozofią — niechęć do systemów filozoficznych i do teorii myślowych z dziwnym wyjątkiem co do matematyki, logiki i metodologii, ku którym to naukom wielu dziś chciałoby z filozofii „uciec”. Najchętniej ograniczamy się do mądrościowego elektyzmu. Panuje brak zrozumienia tylko dla teorii bytu i poznania, dla spekulacji i abstrakcji, ale i dla filozofii w ogóle, nawet więc i dla filozofii analitycznej, hermeneutycznej i strukturalistycznej. Największym zainteresowaniem cieszą się różne prakseologie, jakkolwiek i te nie przynoszą bynajmniej poprawy faktycznego stanu działaniowego i sprawczego.

Wydaje mi się, że na pewnym odcinku filozofię — i zapotrzebowanie na nią — wypiera u nas coraz bardziej emocjonalność sporów społecz-

nych a także tworząca się mentalność scjentystyczna, pragmatyczna i techniczna. Przy tym poziom nauk ścisłych i innych nauk humanistycznych ma wpływ ambiwalentny: w sytuacji rozwoju filozofii wysoki poziom tychże nauk może wzmocnić myślenie filozoficzne, w sytuacji zaś niskiego poziomu filozofii świadomość społeczna koncentruje się głównie na tych naukach, ze szkodą dla filozofii. Toteż po śmierci M. Heideggera zdaje się zaznaczać w całej Europie upadek filozofii systemowej i maksymalistycznej.

Są też ważne przyczyny społeczno-polityczne. Trzeba pamiętać, że studenci filozofii wywodzą się na ogół z domów, w których nie ma wyższej kultury umysłowej. Poza tym w życiu publicznym z uprawiania filozofii „nic nie wynika” — z wyjątkiem gdy idzie o zdobycie pozycji na uczelni — a więc ani poprawa poziomu życia, ani stanowiska, ani znaczenia. Ponadto filozofia marksistowska jest zbyt służebna wobec doraźnej polityki i propagandy, systemy katolickie są uzależnione od episkopatu, a pozostałe nie mają żywotnego odniesienia społecznego. Dwie pierwsze stają się „wyznaniowe”, a ostatnia bez znaczenia społecznego. Filozofia marksistowska przez większość społeczeństwa katolickiego jest odbierana jako propaganda i narzędzie władzy państwowej, a nawet jako ponosząca winę za trudności społeczno-gospodarcze kraju. Z kolei kierunki uprawiane przez Kościół katolicki są traktowane jako apologetyka i narzędzie misyjne.

Filozofia stała się jednym z forum walki o młodzież, co z góry kładzie obiektywizm badań i szczerłość recepcji.

Ze słabym poziomem myślenia filozoficznego łączy się mała ilość publikacji: rozpraw, artykułów, omówień, recenzji. Jest to częściowo uwarunkowane z kolei brakiem większego zapotrzebowania na myśl filozoficzną u czytelnika polskiego. W przeciwieństwie do takich krajów, jak Niemcy, Francja, Hiszpania, w Polsce są bardzo słabo czytane prace filozoficzne, nawet na poziomie tygodników. Tygodniki zaś, i marksistowskie i katolickie, nie chcą drukować filozoficznych artykułów uważając — chyba, niestety, słusznie, że nikt ich nie czyta. A cóż dopiero mówić o kwartalnikach, rocznikach, książkach? Dokąd mogą Państwo lub Kościół finansować filozofię na siłę?

3. Jakie podjąć działania? Nie sposób, przynajmniej bezpośrednio i od zaraz, oddziaływać na uwarunkowania płynące ze strony naszego „charakteru narodowego”. Żeby wytworzyć typ Polaka — myśliciela lub społeczeństwo o głębokiej refleksji filozoficznej, trzeba przez wieki żmudnie tworzyć kulturę filozoficzną. Dla osiągnięcia rezultatów bardziej wymiernych najważniejsze są: swoboda uprawiania filozofii, pluralizm kierunków oraz całkowita wolność publikacji filozoficznych najrozmaitszego typu. Cenzura, zarówno państwowa jak i kościelna, musi być zaniechana

na, przynajmniej co do obszaru naukowego. Filozofia nie może podlegać żadnym manipulacjom propagandowym, wyznaniowym lub administracyjnym. Musi ona wyrastać z wolności badań, uniwersalizmu myśli i autentycznych potrzeb w zakresie indywidualnym i społecznym. Wydaje mi się, że w Polsce bardzo korzystny byłby ciągły dialog między marksizmem a kierunkami niemarksistowskimi (tomizmem, teilhardyzmem, personalizmem i innymi). Anachroniczna już dyskusja z heglizmem i egzystencjalizmem, a ponadto zdawkowe odnoszenie się do kierunków minimalistycznych (filozofia analityczna, hermeneutyka, strukturalizm) — nie przynoszą pożądaných owoców. Po obecnym okresie krytyki filozoficznej musi nadejść okres twórczych filozofii maksymalistycznych. Należy w tym duchu rozwijać także antropologię, filozofię społeczną, filozofię narodu, kultury, sensologii... Nade wszystko wszakże musi się rozwinąć, w wolności naukowej, zmysł filozoficzny naszego społeczeństwa.

ANTONI B. STĘPIEŃ

Katolicki Uniwersytet Lubelski

KILKA WSTĘPNYCH UWAG W SPRAWIE NAUCZANIA FILOZOFII W SZKOŁACH WYŻSZYCH

1. Nie dysponuję programami studiów filozoficznych ani innymi danymi, abym mógł ogólnie wypowiadać się o poziomie nauczania filozofii w polskich szkołach wyższych. Dobrze by było zainteresowanym takie dane udostępnić. Jeśli idzie o programy nauczania filozofii na Katolickim Uniwersytecie Lubelskim, to można się z nimi zapoznać np. w „Informatorze KUL” (ostatni na rok akademicki 1985/86). Według posiadanego rozeznania sędzę, że poziom nauczania filozofii jest w Polsce bardzo zróżnicowany, niekiedy raczej zadowalający, niekiedy niski. Przejawia się to m. in. w nader zróżnicowanym poziomie publikacji, jakie znajdujemy w „Studiach Filozoficznych” oraz uczelnianych „Zeszytach Naukowych”.

2. Trzeba przede wszystkim odróżnić nauczanie filozofii „usługowe”, na niefilozoficznych kierunkach studiów od nauczania filozofii na studiach filozoficznych. Najpierw trzeba zadbać o poziom tych drugich, aby przygotować odpowiednie kadry do nauczania „usługowego” filozofii.

Studium filozofii powmno być tak zaplanowane, aby:

- a) Dać ogólną, wszechstronną i pogłębioną orientację w różnych dyscyplinach filozoficznych i ich wzajemnych powiązaniach.
- b) Zapoznać z różnymi metodami uprawiania filozofii i warsztatem

pracy naukowej filozofa, szczególnie w zakresie szeroko pojętej logiki (z zaznaczeniem roli samoświadomości metodologiczno-epistemologicznej, podbudowanej odpowiednim kursem ogólnej metodologii nauk) oraz źródłowej wiedzy historycznej.

c) Zaznajomić nie tylko z współczesnymi (przynajmniej) głównymi kierunkami filozoficznymi (na odpowiednio szerokim tle historycznym), ale i z aparaturą pojęciową nepozytywizmu i filozofii analitycznej, fenomenologii i egzystencjalizmu, neotomizmu, filozofii markistowskiej.

d) Wprawdzie nie można być dobrym specjalistą wielu szkół i systemów, trzeba więc systematyczny wykład filozofii prowadzić według jakiejś wybranej szkoły czy kierunku (eklektyzm nie jest tu wskazany), trzeba jednak zaznaczać — zwłaszcza przy omawianiu innych szkół i systemów — obrany punkt widzenia oraz nadmiernie go nie eksponować.

e) Trzeba zdawać sobie (i studentom) sprawę z zasadniczo różnych sposobów ujmowania relacji: filozofia — ideologia; dla jednych bowiem ideologiczny charakter racjonalnie uprawianej filozofii jest czymś nieuniknionym, dla innych jest niebezpieczeństwem i skazą do uniknięcia.

f) Trzeba uczyć przede wszystkim sprawności, umiejętności filozofowania, a nie gotowej doktryny.

3. Wyrównaniu i wzbogaceniu nauczania filozofii sprzyjają częste kontakty specjalistów różnych ośrodków, sympozja zarówno na szczeblu pracowników naukowo-dydaktycznych, jak i studentów (lub mieszane), wymiana recenzentów itp. Warto może wrócić do propozycji KNF PAN o wymianie profesorów (zaproszenia na np. dwutygodniowy cykl wykładów w wybranym miesiącu).

JAN WOLEŃSKI

Politechnika Wrocławska

ODPOWIEDŹ NA ANKIETĘ NAUCZANIE FILOZOFII W SZKOŁACH WYŻSZYCH

Nie jest to łatwo odpowiedzieć na pytania postawione w ankiecie. Jest tak dlatego, że nauczanie filozofii w polskich szkołach wyższych nie było nigdy, przynajmniej wedle mojej wiedzy, przedmiotem systematycznych badań, a tylko takie badania mogłyby stać się podstawą uzasadnionej diagnozy. Można jedynie wysuwać mniej lub bardziej subiektywne hipotezy; zakładam przy tym, że zakres pytań jest taki, iż obejmuje on nie tylko nauczanie filozofii jako tzw. przedmiotu społeczno-po-

litycznego na wszelkich typach studiów, ale także nauczanie kierunkowe.

1. Wedle mojej oceny, poziom nauczania filozofii jest zadowalający na kierunkach filozofii, przeciętny w ramach tzw. zajęć usługowych na uniwersytetach, a niski w innych typach szkół, aniżeli uniwersytety. Oczywiście, powyższe hipotezy mają charakter statystyczny, co nie wyklucza, że na takim czy innym uniwersytecie może być gorzej, aniżeli w jakiejś uczelni pozauniwersyteckiej. Wydaje mi się jednakże, iż nauczanie kierunkowe jest zadowalające we wszystkich uniwersytetach w Polsce.

2. Będę mówił nie tylko o przyczynach takiego stanu rzeczy, jaki został wyżej zarysowany, ale w ogóle o czynnikach kształtujących nauczanie filozofii.

Należy zacząć od tych, którzy nauczają. Z powodów najzupełniej oczywistych, zależy im przede wszystkim na nauczaniu kierunkowym. Jeżeli na uniwersytecie istnieją studia kierunkowe, to zajęcia usługowe prowadzą z reguły ci sami wykładowcy, którzy „pracują na kierunku”. Siłą rzeczy, powinno to działać i z reguły działa stymulująco na poziom zajęć usługowych. Z tego od razu wynika, że istnienie kierunkowych studiów filozoficznych wpływa nie tylko na ilość wykształconych filozofów, ale także na poziom zajęć z filozofii na całym uniwersytecie. I oczywiście także i poza nim — w całym danym ośrodku. Być może, że podobną funkcję pełnią lub mogłyby pełnić studia z nauk społecznych w wyższych szkołach pedagogicznych. Mimo to jednak motywacja dla nauczania filozofii jako przedmiotu „dla wszystkich” jest na uniwersytetach mniejsza, aniżeli motywacja dla nauczania kierunkowego. Tym m. in. tłumaczę, że poziom pierwszego jest przeciętny. Z powyższych uwag wynika także i jedna z przyczyn, dlaczego poza uniwersytetami jest na ogół gorzej.

Filozofia jest fachem, a jej nauczanie wymaga fachowego przygotowania. Nie jest mi znany stan kadry nauczającej filozofię w szkołach pozauniwersyteckich. Wydaje mi się, że w wielu przypadkach filozofii uczą ludzie bez ukończonych studiów filozoficznych, np. w szkole, w której pracuję jest takich większość. Jeden z nich w przypływie szczerości powiedział mi kiedyś, że wie tyle, ile wiedzą studenci. Dalszy komentarz jest, jak sądzę, zbyteczny.

Poziom nauczania filozofii zależy nie tylko od nauczających, ale i od studentów oraz okoliczności w jakich się kształcą. Byłoby przesadą oczekiwać, że każdy student nie czeka na nic innego, jak tylko na zajęcia z filozofii. Ale też byłoby przesadą twierdzić, że studenci są filozofią a priori niezainteresowani. Uważam jednak, że na zainteresowaniu studentów filozofią fatalnie waży to, że propedeutyki filozofii nie ma w szko-

le średniej. W nauczaniu usługowym istnieje coś w rodzaju sprzężenia zwrotnego. Jeżeli studenci widzą brak motywacji czy kompetencji po stronie nauczających, to i sami tracą zainteresowanie dla filozofii, ale i na nauczających brak zainteresowania studentów filozofią działa źle: trudno przeciąć to błędne koło.

Osobnym problemem jest stosunek do filozofii ze strony uczelni, a także ze strony prowadzących tzw. przedmioty kierunkowe. Zdarza się, że wokół filozofii tworzona jest celowo atmosfera piętego koła u wozu, zajmującego niepotrzebnie godziny. Działa to zniechęcająco i na studentów i na nauczycieli filozofii. Filozofia jest uważana za przedmiot społeczno-polityczny i z tej racji podlega różnorodnym uwikłaniom politycznym. Osobiście sędzę, na podstawie długiego już doświadczenia, że ten mariaż źle wpływa na nauczanie filozofii, a jest bez znaczenia dla polityki i świadomości politycznej studentów.

Pozwolę sobie przytoczyć dwie autentyczne historyjki. Byłem kiedyś mimowolnym świadkiem rozmowy dwóch studentów. Jeden z nich opowiadał w najgorszych słowach o zajęciach z ekonomii politycznej i obawiał się, że tak samo będzie z filozofią; najbardziej oburzała go jednostronność zajęć ekonomii. Z tego, zakładając, że był to przypadek typowy, wynikają dwa wnioski. Student ów wcale nie był przeciw filozofii, a po drugie wcale nie protestował, że uczy go marksista ani też, że mowa jest o marksizmie, a chciał tylko wiedzieć, jak to jest w innych kierunkach. A oto druga historyjka. Jeden z organizatorów dydaktyki z przedmiotów społeczno-politycznych oświadczył, że dla ich prowadzenia bardziej kompetentny jest partyjny agronom, aniżeli bezpartyjny politolog — chodziło o ten przedmiot, ale ten styl myślenia bywa spotykany także i w przypadku filozofii. Taki sposób traktowania filozofii sprawia, że studenci określają zajęcia z filozofii jako „lekcje religii”, a prowadzących je jako „katechetów”. Jestem skłonny twierdzić, że jest to szczególnie ważna przyczyna niskiego poziomu nauczania filozofii w wielu polskich uczelniach.

O podręcznikach można by pisać wiele, ale niech wystarczy wspomnieć, że kiedyś *Elementy* Kotarbińskiego, *Historia filozofii* T a - tarkiewicza czy *Zagadnienia i kierunki filozofii* Ajdukiewicza były podręcznikami dla ogólnych egzaminów z filozofii. A dzisiaj...

3. Każdy uniwersytet powinien mieć normalne studia filozoficzne. Należy też rozwijać studia z nauk społecznych w szkołach pedagogicznych, a tytułem eksperymentu można by je sprawdzić i w politechnikach. Filozofii muszą nauczać fachowcy. Należy dążyć do wprowadzenia filozofii do szkół średnich. Filozofia powinna przestać być traktowana instrumentalnie z politycznego punktu widzenia gdyż, podobnie jak muzyka, „łagodzi obyczaje”. Mimo to sędzę, że filozofia nigdy nie będzie

przedmiotem pierwszoplanowego zainteresowania szerokich rzesz studentów. Ale będzie sukcesem środowiska, gdy studenci uznają zajęcia z filozofii za przyjemność.

Osobna sprawa to model kierunkowych studiów filozoficznych. Aby włożyć kij w mrowisko, poruszę dwie kwestie.

Po pierwsze — najwyraźniej młodym filozofom brakuje wiedzy o aktualnym stanie filozofii w świecie.

Po drugie — co może być paradoksem, dyskusji wymaga kształcenie w zakresie logiki, czyli niejako „polskiej specjalności”.

BOGUSŁAW WOLNIEWICZ

Uniwersytet Warszawski

W odpowiedzi na Waszą ankietę informuję, że moim zdaniem:

1. Obecny poziom nauczania filozofii w polskich szkołach wyższych jest w sumie zadowalający.

2. Przyczyną tego jest przede wszystkim nasza silna tradycja filozoficzna, idąca głównie od Twardowskiego; a także fakt, że czynniki polityczne odnosiły się u nas do tej tradycji z respektem, choć z nią nie sympatyzowały (wielka w tym zasługa Adama Schaffa).

WITOLD MACKIEWICZ

Uniwersytet Warszawski

Odpowiadając na ankietę w sprawie nauczania filozofii w uczelniach wyższych, opieram się jedynie na swoich doświadczeniach nie wybiegających poza Uniwersytet Warszawski.

I. *Nauczanie filozofii na kierunkach filozoficznych.* Można wymienić kilka czynników, które winny kształtować wysoki poziom nauczania w Instytucie Filozofii UW: liczna i kompetentna kadra; stosunkowo niewielkie grupy ćwiczeniowe; najbogatsze w Polsce zbiory literatury fachowej, itp. Mimo jednak wysokiego poziomu nauczania efektywność studiów nie jest imponująca: z kilkudziesięciu osób rozpoczynających studia w każdym roku, tylko niektórzy kończą je w terminie.

Nie będę wskazywał na subiektywne wyznaczniki niskiego zdyscyplinowania studentów, są one złożone i wymagające jednostkowych analiz. Mogę natomiast wskazać obiektywne uwarunkowania decydujące o tworzeniu się różnorodnych barier. Jedną z nich jest brak książek. In-

stytut Filozofii UW ma bardzo bogaty księgozbiór, ale do kursowego nauczania przedmiotów filozoficznych jest wykorzystywany stosunkowo niewielki zestaw literatury. Z książek tych korzystają także słuchacze innych wydziałów, są więc one zniszczone, zdekompletowane, bądź rozkradzione. Biblioteka wykonuje kserokopie niektórych pozycji, ale przy braku książek w księgarniach — jest to rozwiązanie prawie żadne. Jeśli pracownik poleca studentom pozycję, której sam nie posiada we własnych zbiorach, dotarcie do niej sprawia mu kolosalne problemy.

Uniwersytet Warszawski rozsypuje się, toteż brak powierzchni lokalowej staje się coraz bardziej odczuwalny; zajęcia, w tym również wykłady — trzeba prowadzić w niewielkich pomieszczeniach zakładów.

W Instytucie Filozofii UW nieomal całkowicie zamarł ruch kadrowy, najzdolniejsi absolwenci tych studiów od lat nie mogą liczyć na zatrudnienie na etatach asystentów. Zanika motywacja do kończenia studiów z wyróżnieniem (bo nie ułatwia to startu życiowego), zaś stypendia także nie mobilizują do systematycznej i dobrej pracy: odsetek studentów pochodzących z ubogich rodzin robotniczych i chłopskich oczekujących pomocy finansowej jest niewielki, ponadto studenci mają szerokie możliwości dorobienia sobie więcej, niż po ukończeniu studiów wyniesie ich pensja. Powtarzają więc lata, podejmują studia równoległe, aby opóźnić moment otrzymania dyplomu, pójścia do pracy i gwałtownego obniżenia swojego standardu życiowego.

II. *Nauczanie filozofii na kierunkach nie filozoficznych.* Sprawy mają się o wiele gorzej, niż poprzednio. Głód książki jest jeszcze większy, bowiem biblioteki wydziałowe z reguły nie dysponują księgozbiorami z zakresu literatury filozoficznej. Publikowanie wykładów i wyborów tekstów techniką małej poligrafii mogłoby być jakimś rozwiązaniem, gdyby Wydawnictwa UW dysponowały odpowiednią ilością papieru i innych niezbędnych środków. Ale tak nie jest.

Kraj musi oszczędzać. Ale nierzadko jest to oszczędzanie nieracjonalne, bo oszczędza się na nauce. Brakuje środków na remonty i inwestycje, toteż zajęcia praktyczne z przedmiotów niekierunkowych (a takim przedmiotem jest filozofia na kierunkach niefilozoficznych), prowadzone są w grupach 30 i 40 osobowych, a nawet i bardziej licznych. Powód: brak pomieszczeń. Nie jest to nauczanie filozofii, jest to antynauczanie.

Przed paru laty każdy pracownik dydaktyczny uprawniony do przyjmowania egzaminów, miał obowiązek przeprowadzić 50 egzaminów w ramach swoich obciążeń służbowych. Za każdy następny — otrzymywał 15 (piętnaście) złotych. Ktoś doszedł do wniosku, iż te dodatkowe honoraria były źródłem olbrzymich fortun, toteż obecnie każda ilość przeprowadzonych egzaminów nie jest w żaden sposób honorowana: ani finan-

sowo, ani poprzez wliczenie ich do godzinowego pensum dydaktycznego. Skoro więc jedni nie są obciążeni egzaminami w ramach sesji (można ich uniknąć podejmując określony rodzaj zajęć), zaś drudzy są nimi obciążeni (ktoś przecież musi egzaminować), i ci drudzy w stosunku do pierwszych bywają w ciągu roku obciążeni o dodatkowe kilkadziesiąt godzin (np. w sesji zimowej roku akademickiego 1986/1987 na trzech wydziałach egzaminowałem ponad 300 osób) — to wówczas naturalnym odruchem jest unikanie owych niehonorowanych dodatkowych obciążeń. Wykładowca obarcza egzaminami adiunktów i asystentów, co prowadzi do obniżenia poziomu egzaminów oraz do obniżenia rangi wykładu i przedmiotu. Studenci od samego początku znają ten układ i ignorują wykład. W taki sposób dziwne decyzje administracyjne przyczyniają się do obniżenia poziomu nauczania filozofii.

Od niedawna filozofia, wśród innych przedmiotów społecznych, stała się przedmiotem obligatoryjnym na wszystkich kierunkach studiów. W ślad za dodatkowymi obciążeniami i potrzebami nie poszły jednak właściwe działania inwestycyjne (wydawnictwa, pomoce naukowe, baza lokalowa, itp.).

Wymienione ograniczenia i bariery nauczania filozofii w szkołach wyższych są dwojakiej natury:

1. Ograniczenia obiektywne, ogólnospołeczne, takie jak:

a) Degradacja statusu społecznego i zawodowego pracownika nauki, jako reprezentanta nieprodukcyjnych działów gospodarki, co związane jest z upośledzeniem finansowym i koniecznością nieustannego podejmowania marnie wynagradzanych prac dodatkowych (godziny zlecone, publikacje honorowane na poziomie jałmużny, itp.).

b) Obniżenie społecznej rangi wiedzy i argumentacji naukowej; niekorzystne dla nauk humanistycznych przesunięcia w skali wartości — w konfrontacji z agresywną wymową mechanizmów ekonomicznych (konsumpcyjny czy kombinatorski model życia).

2. Ograniczenia subiektywne, profesjonalne i administracyjne:

a) Samowiedza filozofów o znikomej własnej roli w procesie naprawy świata, który — mimo tysiącletniej mądrości filozoficznej — nieustannie toczy zło.

b) Ogólny, abstrakcyjny charakter tej wiedzy prowadzący do kolejnych kryzysów, rezygnacji i apatii, w obliczu niemożności odnalezienia ostatecznie określonego przedmiotu filozofii, jej uniwersalnej metody badań i oczekiwanych (osiąganych) rezultatów, mogących zadowolić co najmniej filozofów.

c) Niemożność zdobycia narzędzi pracy. W innych zawodach narzędzia pracy gwarantuje pracodawca (zakład pracy). Filozof owe narzędzia (książki) musi sam sobie nabywać, przeznaczając na nie poważną

część zarobków i tym samym znacznie ograniczając swoją perspektywę życiową..., z jednoczesną świadomością, iż innym należy przekazywać wiedzę o możliwościach coraz pełniejszej samoafirmacji i rozwoju osobowości.

d) Brak mechanizmów premiujących wydajną i ofiarną pracę dydaktyczną. Doczekaliśmy się więc sytuacji, że na przyzwoitym poziomie pracują już jedynie fanatycy. Jedyna pociecha (?) w tym, że w innych zawodach bywa podobnie.

KURT REIPRICH

NAUKI PRZYRODNICZE I SPOŁECZNE — RELACJE I PROBLEMY

Zostanie tu podjęta próba związłego przedstawienia niektórych myśli Marksa, Engelsa i Lenina o jedności nauk przyrodniczych i społecznych. Na tej podstawie sformułowane zostanie pytanie o aktualność wiedzy tych klasyków marksizmu-leninizmu. Zostanie następnie ukazane znaczenie ich wypowiedzi dla rozwiązania zadań interdyscyplinarnej pracy nad jednością nauk przyrodniczych i społecznych. Na końcu rozważań na ten temat zostaną sformułowane uwagi o niektórych konsekwencjach kształcenia studentów w związku z nowymi problemami interdyscyplinarności nauki.

Jeżeli przyjmiemy za punkt wyjścia, że technologia *odstania czynną postawę człowieka wobec przyrody, bezpośredni proces wytwórczy, a wraz z tym również stosunków społecznych jego życia i mających w nich źródło wyobrażeń duchowych* ¹, wówczas wynikają stąd pytania: jakie oddziaływanie wzajemne zachodzi między naszymi stosunkami technologicznymi i rzeczywistością polityczną, myśleniem i zachowaniem?, jakich strategii politycznych wymaga nasza rzeczywistość technologiczna?

Wychodzimy z założenia, że głębsza analiza relacji między naukami przyrodniczymi i społecznymi jest dziś szczególnie aktualna i pilna, ze względu na rozwój technologii. Każda technologia wymaga wzajemnego współdziałania wiedzy przyrodniczej, technicznej i społecznej, a w niektórych przypadkach także ogólnej ekonomii oraz ekonomiki przedsiębiorstwa. ² Owe sprzężenia między naukami przyrodniczymi, technicznymi i społecznymi przedstawił — ze szczególnym uwzględnieniem systemu biotechnologii — Ringpfeil.

Urzeczywistnienie panowania człowieka nad przyrodą jest dziś możliwe jedynie dzięki praktycznemu zastosowaniu:

¹ Por. K. Marks: *Kapitał*. T. 1, W: K. Marks, F. Engels: *Dzieła*. T. 23, Warszawa 1964, s. 44 (przypis).

² Por. M. Ringpfeil: *Wie wird Biotechnologie zur Schlüsseltechnologie?* „Spectrum” 1984, nr 4 s. 4.

a) jednolitej wiedzy przyrodniczej, zorientowanej na ustalenie tego, co wedle praw przyrody jest obiektywnie możliwe;

b) wiedzy naukowo-technicznej o tym, jak teoretycznie przekształcać przyrodę za pośrednictwem opartych na nauce zabiegów technicznych lub technologicznych zgodnie z potrzebami produkcji;

c) nauk społecznych, rozważających ekonomiczną optymalizację w skali całej gospodarki lub przedsiębiorstwa i szansę społecznej akceptacji procesu, w trakcie którego dokonujemy produktywnego zawłaszczenia przyrody.

Ujednolicenie się nauk przyrodniczych i społecznych nie jest więc w żadnym razie procesem dokonującym się dzięki czynnikom immanentnego rozwoju nauki, lecz rezultatem praktyczno-produkcyjnego przyswajania przyrody. To praktyczno-produkcyjne zawłaszczanie przyrody powoduje powstanie, ujawniających się głównie w technologii, relacji między naukami przyrodniczymi, technicznymi i społecznymi, jako przesłanek takiego świadomego zachowania się ludzi wobec przyrody, które sprzyjałoby osiągnięciu zamierzonego celu.

Już w okresie rewolucji przemysłowej, chociaż w sposób jeszcze abstrakcyjno-światopoglądowy, jedność tę odzwierciedlało żądanie *regnum kominem*, panowania człowieka nad przyrodą i stosunkami społecznymi. Rewolucja przemysłowa wykazała, że wydajność pracy zależy od tego, w jakiej mierze udaje się potraktować stosunki przyrodnicze i społeczne jako jednolity proces. Analizując siłę wytwórczą klasy robotniczej Karol Marks uwypuklił te czynniki, których wzajemne oddziaływanie? warunkuje wydajność. Wydajność pracy możemy:

a) zwiększyć;

b) skierować jej wzrost w kierunku zgodnym z naszymi celami poznawszy i opanowawszy oddziaływanie wzajemne tych czynników.

Od niepamiętnych czasów było to zawodowe zadanie technika. Stąd właśnie wynika zawsze występujące ściśle powiązanie techniki przedsiębiorstwa z jego ekonomiką; w istocie przecież rozwiązania techniczne były zawsze rezultatami optymalizacji dotyczącej co najmniej dwóch wartości: tego, co technicznie wykonalne i tego, co ekonomicznie pożądane. Takie zadanie było zawsze relatywnie łatwe do rozwiązania, jeżeli spełnione były następujące warunki:

a) zostało przejrzyste sformułowane zadanie techniczne, którego dane przyrodnicze, materiałowe i technologiczne sformułowano wyraźnie na wejściu i na wyjściu;

b) został wytyczony przejrzysty cel gospodarczy w przedsiębiorstwie, zaś dane z dziedziny ekonomiki pracy oraz kosztów na wejściu oraz na wyjściu zostały ograniczone bardzo wyraźnie.

Zarówno a) jak i b) są to warunki graniczne, które praktycznie

nigdy nie mogą być spełnione całkowicie, gdyż występują tu relacje probabilistyczne, zaś system jest otwarty. Dlatego też innowacje techniczne stanowią zawsze — nawet przy elementarnie prostych sformułowaniach docelowych — ryzyko techniczne i ekonomiczne dla przedsiębiorstwa.

Do XIX wieku można było jednak mówić o relatywnej przejrzystości podejmowania ryzyka. Empiria wystarczała do relatywnie pełnego opanowania dziedziny technicznej oraz społecznej. Ta właśnie okoliczność dzisiaj już nie występuje. Oznacza to, że bez jednolitego naukowego ujęcia przyrody i społeczeństwa, ryzykujemy w naszych czasach nie tylko olbrzymie ofiary techniczne, lecz również wielkie ofiary społeczne i ludzkie. Mówiąc inaczej, osiągnięcie poprzez naukową pracę interdyscyplinarną możliwości jednolitego naukowego opisu przyrody i społeczeństwa, stanowi warunek egzystencji nas wszystkich. Lenin podkreślał w pracy *Trzy źródła i trzy części składowe marksizmu*, że genialność Marksa polegała na tym, że udzielił on odpowiedzi na pytania, które postawiła już wcześniej postępową myśl ludzkości.³

Z tego właśnie punktu widzenia rozważymy obecnie, na czym polega postawienie przez Marksa problemu wzajemnego stosunku nauk przyrodniczych i społecznych.

I. PROBLEM JEDNOŚCI NAUK PRZYRODNICZYCH I SPOŁECZNYCH

M a r k s powiązał ze sobą trzy zasadnicze kwestie i szukał ich rozwiązania. Wedle naszej opinii są one następujące:

1. Jak może dojść do ujęcia przyrody i społeczeństwa jako jednolitego procesu i jednolitej struktury w jednolitym systemie pojęć nauki?

2. W jakich warunkach jednolite władanie przyrodą i społeczeństwem jest możliwe?

3. Kto potrafi — jaka siła społeczna potrafi — praktycznie rozwiązać to zadanie?

Ugruntowane przez Marksa ujęcie drogi do jedności, do nauki o człowieku, opiera się na uznaniu, że tak przyrodniczy, jak i społeczny byt kieruje się jednolitą logiką historii. Formułowane uprzednio przez Hegla ujęcie Logosu w rozwoju historycznym, pozbawia Marks idealistycznego fundamentu, pytając: jakie są przyrodnicze warunki rozwoju, dokonującego się od przyrody ku człowiekowi i jednocześnie — na czym polega zmiana jakościowa dokonująca się w tym dziejowym procesie? Na takiej podstawie wspiera się filozoficzna refleksja o jedności

³ W. I. Lenin: *Trzy źródła i trzy części składowe marksizmu*. W: Idem: *Dzieła wybrane*. T. 1, Warszawa 1978, s. 795.

czynników przyrodniczego i społecznego, tworzących proces humanizacji i naturalizacji człowieka. Uczłowieczenie przyrody w koncepcji M a r k - s a polega na tym, że Marks, kierujący się metodologią dialektyczną, na podstawie konkretnych studiów empirycznych, ujmuje rozwój przyrody jako proces prowadzący do powstawania człowieka, jednocześnie jednak widzi historię społeczeństwa jako proces przyrodniczo-historyczny szczególnego rodzaju. Nie broni w ten sposób redukcjonizmu historycznego, lecz traktuje historię jako proces, którego treścią jest zarówno jedność, jak i odmiennność czynnika przyrodniczego i społecznego. Oznacza to jednocześnie, że zarówno to, co społeczne, jak i to, co przyrodnicze, pojmowane jest jako obiektywnie prawidłowy proces, którego przedmiotem jest uniwersalność praw dialektyki, a który z drugiej strony stanowi wyraz zróżnicowanych praw działających na poszczególnych jakościowych szczeblach rozwoju bytu materialnego. Z punktu widzenia teorii poznania prowadzi to do wniosku, że nie tylko procesy przyrodnicze, lecz także i społeczne obiektywizować się mogą jako jedność możliwości, konieczności i przypadku. To z kolei stwarza podstawę rozwijania jednolitego pojmowania nauki, zorientowanego na poprawne metodologicznie ujęcie obiektywnych praw i realnych stosunków w przyrodzie oraz w społeczeństwie.

Ta koncepcja Marksa w żadnej mierze nie wyklucza uznania czynnika subiektywnego w historii. Czynniki ten staje się jednak w historii istotny dopiero wówczas, gdy podmiot historyczny rozumie obiektywne uwarunkowania swych działań (tak w odniesieniu do przyrody, jak do społeczeństwa) i na tej podstawie działa celowo. Wolność jest zatem wezwaniem do działania subiektywnego na podstawie ustalenia obiektywnych możliwości ewolucji przyrody i społeczeństwa.

Myśli Marksa o jedności nauk przyrodniczych i społecznych oraz filozoficzne uzasadnienie tych rozważań są obecnie nader aktualne. Zajmijmy się zatem tą kwestią, by dociec na czym polega znaczenie tego Marksowskiego rozumowania.

II. AKTUALNOŚĆ PROBLEMU JEDNOŚCI NAUK PRZYRODNICZYCH I SPOŁECZNYCH

Jedność nauk przyrodniczych i społecznych stanowi egzystencjalny warunek rozwoju ludzkości w naszych czasach.

Wielkość wskaźnika przyrostu liczby ludności w relacji do zasobów przyrody oraz wzrastające nakłady na ich użytkowanie wymagają szybkiego intensywnego wzrostu wydajności pracy. Wszelkie idee broniące wskaźnika wzrostu, zachwalające tzw. miękkie technologie czy też inne

konceptje tego rodzaju, załamują się pod ciężarem wskazanych okoliczności obiektywnych. Wzajemna zależność producentów, państw i narodów wzrasta do tego stopnia, że bez jednoczesnego opanowania sposobów wykorzystywania zasobów przyrody i procesów społecznych powstać muszą niewyobrażalnie wielkie i nieodwracalne zniszczenia przyrodniczego środowiska człowieka, względnie równie wielkie i nieodwracalne dysproporcje między państwami i narodami.

Rozwój techniki i nauki, sił wytwórczych, doprowadził do sytuacji, w której rozmiary i wielkość powiązań międzynarodowych stały się tak wielkie, że tylko panowanie równoczesne nad przyrodą i nad przebiegiem procesów historycznych może zapewnić rozwój bez skutków negatywnych. Zakłada to harmonijnie zaplanowane przyciągnięcie do tego procesu wszystkich państw Trzeciego Świata, państw, które znajdują się na marginesie dotychczas ukształtowanej uniwersalnej infrastruktury gospodarczo-technicznej. Wymaga to jednocześnie planowej strategii utrzymania pokoju.

Rozwój nauk technicznych i przyrodniczych zarówno jakościowy, jak ilościowy jest tak intensywny, że decyduje o rozwoju sił wytwórczych. Jeżeli nie kieruje się procesami i stosunkami społecznymi rozwój ten powoduje strukturalne kryzysy gospodarki i kultury, których skutkami są bezrobocie, upadek kultury oraz kryzysy polityczne.

Te obiektywne czynniki, które właśnie z punktu widzenia rozwoju sił wytwórczych powodują pojawienie się całkiem nowych wymagań wobec rozwoju społecznego, znane są oczywiście nie tylko marksistowskim naukowcom i politykom. Problemem staje się jednak to, kto posiada, względnie zna najlepsze warunki rozwiązania tych problemów. Jeżeli rozwój nauki nowoczesnej ma rzeczywiście doprowadzić do zwiększenia się zakresu wolności jednostki przy zachowaniu pokoju i dokonującym się postępie społecznym, to pierwszym tego warunkiem z punktu widzenia teorii poznania jest naukowy opis stosunków społecznych jako obiektywnych stanów rzeczy i ocena każdej propozycji rozwiązania jakiegoś zagadnienia dokonywana pryncypialnie z punktu widzenia nowoczesnego rozwoju sił wytwórczych. Bez tego założenia teoriopoznawczego nie ma rozwiązania często obecnie dyskutowanych problemów globalnych. Rozwiązanie teoriopoznawcze stanowi jednak tylko jedną stronę tej sprawy. Jednocześnie należy spytać, jakie obiektywne struktury społeczne umożliwiają także i praktyczne zastosowanie rozwiązania teoriopoznawczego. Pod tym względem istnieje zasadniczo odmienna sytuacja w świecie socjalistycznym i imperialistycznym.

Należy wprowadzić stwierdzić, że szybki rozwój sił wytwórczych, przede wszystkim nauki, jest decydującym czynnikiem wysokich jakościowych wskaźników wzrostu nowoczesnego przemysłu i innowacji prze-

myślowych również i w państwach imperialistycznych. Jednakowoż nowoczesne, naukowo wprowadzane innowacje prowadzą w imperialistycznych państwach uprzemysłowionych do poważnych dysproporcji. Ujawnia się to nie tylko w postaci bezrobocia, zadłużenia państwa i tak zwanych kryzysach strukturalnych, lecz także w znacznych dysproporcjach między rozwojem innowacji naukowych na potrzeby wojskowe a innowacjami naukowymi w produkcji na cele pokojowe. Negatywne konsekwencje dotyczą również całego systemu polityki w dziedzinie wykształcenia. Empirycznie możemy ustalić, że kapitał płynie do tych gałęzi przemysłu, które przynoszą największy zysk.

Można z tego wysnuć wniosek, że system imperialistyczny to taki system społeczny, który w ostatecznym rachunku zachowuje się nieadekwatnie do wymogów rozwoju sił wytwórczych. Wprawdzie system społeczny imperializmu umożliwia ograniczony rozwój nowoczesnej innowacji w przemyśle, lecz przede wszystkim prowadzi do dysproporcji między panowaniem nad przyrodą a kierowaniem procesami i stosunkami społecznymi.

Jeżeli porównać z tym warunki rozwojowe innowacji przemysłowych w socjalizmie, to fakty wskazują, że jedność panowania nad naturą i procesem historycznym ma tu jakościowo korzystniejsze pozycje wyjściowe. Na XI Zjeździe NSPJ postawiono następujący cel dalszego rozwoju: przewiduje się, że 90% wzrostu dochodu narodowego ma zostać uzyskane poprzez wzrost wydajności pracy oraz oszczędność materiałów. Przewidziane jest obniżanie zużycia surowców o 5, 3% rocznie. Na okres 1986—1990 przewiduje się wzrost wydajności pracy o 38%. Wszystko to przemawia na rzecz socjalizmu jako dogodnej społecznie pozycji wyjściowej dla rozwoju produkcji, rozwoju, którego warunkiem jest jedność panowania nad naturą i procesem historycznym.

Teoriopoznawczym warunkiem jedności nauk przyrodniczych i społecznych jest to, że istnieją nowe obiektywne stosunki społeczne, wywołujące nowe teoriopoznawcze problemy realizacji jedności panowania nad naturą i procesem historycznym. Zalety socjalistycznych stosunków produkcji dla urzeczywistnienia panowania nad przyrodą, procesami i stosunkami społecznymi polegają bez wątpienia na tym, że występują w nich następujące czynniki:

- a) społeczna własność środków produkcji, co tworzy fundament jednolitego ustalania warunków, w których człowiek produkuje;
- b) społeczny cel wsparty na społecznej własności środków produkcji, wyrażający się w określaniu politycznego sensu socjalizmu jako jedności polityki gospodarczej oraz polityki społecznej;
- c) wspólne interesy obiektywne, stwarzające możliwość identyfiko-

wania się człowieka z rozwojem sił wytwórczych i stosunków społecznych;

d) istnienie centralnej władzy państwowej, stanowiącej decydujący środek ujednolicenia możliwości realizacji panowania człowieka nad przyrodą oraz stosunkami społecznymi;

e) jedność panowania nad przyrodą i procesami historycznymi stanowi podstawę możliwości urzeczywistnienia w socjalizmie wolności człowieka przy zachowaniu pokoju i społecznym postępie.

Te obiektywne zalety socjalizmu stają się jednak rzeczywistością tylko wówczas, gdy uda się nam adekwatnie do rzeczywistości uchwycić problemy teoriopoznawcze i społeczne i odpowiednio je rozwiązywać. Nie można nie zauważyć, że jest to wielkie wyzwanie wobec klasy robotniczej oraz jej sojuszników, doping do zorganizowanego działania, które owe obiektywnie dane zalety przekształci w siły napędowe postępu naukowo-technicznego. System społeczny, który opiera się na społecznym charakterze procesu produkcji i środków wytwarzania może działać tylko na podstawie ogólnego planu społecznego. Jest to system zawierający wielką ilość elementów i relacji. Cały ten system zachowuje się probabilistycznie. Opanowanie tego systemu możliwe jest wtedy tylko, gdy uda się zapewnić takie sterowanie nim, które opierać się będzie na jedności zasady centralizmu tworzenia warunków funkcjonowania całości naszego społeczeństwa z relatywną samodzielnością składających się na nie systemów częściowych. Stąd wniosek, że poszukiwać trzeba teorii i metody umożliwiającej realizację jedności panowania nad przyrodą i społeczeństwem i stwarzającej wszystkim siłom społecznym optymalne warunki celowego opanowywania stosunków społecznych i przyrodniczych, w których działają. Jedność opanowywania przyrody oraz procesów i stosunków społecznych jest więc dla socjalizmu możliwa tylko poprzez jedność nauk przyrodniczych i społecznych. W związku z tym należy przyjąć, że:

a) w warunkach socjalistycznych stosunków społecznych sensowny społecznie rozwój naukowo-techniczny nie jest już możliwy bez ściśle logicznego rozwoju gospodarczego;

b) założenie możliwości zespolenia rewolucji naukowo-technicznej z rewolucją społeczno-ekonomiczną możliwe jest tylko wówczas, gdy znane są nie tylko uniwersalne prawa historii, lecz gdy dokonuje się także empirycznych studiów nowych praw rozwoju ekonomicznego i socjalistycznego społeczeństwa oraz nowego mechanizmu działania:

c) coraz większe znaczenie zyskuje wymóg mierzalności procesów społecznych. Już Mark s podkreślał, że Abraham P e t t y jest twórcą

nowej ekonomii politycznej, ponieważ usiłuje odwzorować ekonomiczne stany rzeczy w *terms of number, weight or measure*⁴;

d) dopiero po spełnieniu powyższych warunków czynnik subiektywny staje się rzeczywiście siłą napędową procesu opanowywania przyrody i procesu historycznego.

Ostatnie twierdzenie konkretyzuje się przede wszystkim w strategii ekonomicznej, która sformułowana została przez XI Zjazd NSPJ pod kątem potrzeb rozwoju społecznego do roku 2000.

Strategia ta polega na celowym kształtowaniu struktur społecznych poprzez jednoczenie centralizmu demokratycznego z demokracją socjalistyczną oraz na zapewnieniu jedności polityki gospodarczej i polityki socjalnej.

W warunkach, gdy naukowe wykorzystywanie przyrody łączy się z naukowym kształtowaniem stosunków społecznych możliwe jest, że nowoczesne nauki przyrodnicze i nauki techniczne rzeczywiście mogą z pozytywnym skutkiem wpływać na funkcjonowanie przyrody i społeczeństwa. Należy jednak zapytać, pod jakimi warunkami możliwa jest realizacja tej koncepcji w konkretnej działalności podmiotu.

III. WARUNKI I ZADANIA ROZWOJU PODMIOTU W PROCESIE JEDNOŚCI OPANOWYWANIA PRZYRODY I SPOŁECZEŃSTWA

Punktem wyjścia czynimy założenie, że biotyczne pole możliwości w zakresie dokonań intelektualnych i praktycznych jest dane z góry i określone przez właściwa każdemu podmiotowi pojemność zbiorów możliwych połączeń, rozmiarów możliwego *input* i *output* oraz przez czas trwania reakcji neutronowych procesów. Przy wprowadzeniu nowoczesnych systemów produkcji i nowoczesnych systemów poznania, jak np. komputerowego przetwarzania danych i sterowania produkcją, zdarzyć się może, że przyjęcie jakichś założeń umożliwia lepsze wykorzystanie. być może również rozszerzenie pola możliwości rozwoju uczącego się podmiotu. Proces ten nie dokonuje się jednak spontanicznie. Jeżeli technicyzacja ma stać się środkiem wpływającym na możliwości w tym zakresie, to musi dokonać się zarówno dynamiczne, jak harmoniczne zjednoczenie czynnika biotycznego oraz społecznego. Dotyczy to przede wszystkim wykorzystania tego, co F r e y e określa jako oddziaływanie wzajemne między informacją genetyczną i intelektualną.⁵ Pod tą ostatnią

⁴ K. Marks: *Przyczynek do krytyki ekonomii politycznej*. Warszawa 1983, s. 41 (przypis).

⁵ Por. I-I. A. Freye: *Humangenaik*. Jena 1975, s. 182.

nazwą rozumie on zbiór informacji, będących zbiorową historycznie rozwijającą się własnością ludzkiej populacji. Skomputeryzowane przetwarzanie danych i sterowanie produkcją jako informacyjne oddziaływanie wzajemne człowieka z będącą obiektem technologicznej obróbki dziedziną przedmiotów ma za przesłankę przede wszystkim racjonalne stawianie pytań i zbieranie informacji. Tym samym staje się możliwe i konieczne ogromne rozszerzenie potencjału informacyjnego.⁶

Spółeczna skuteczność i użyteczność systemów i języków komunikacyjnych zależy wyłącznie od tego, czy stworzone zostaną warunki dla rozwoju zdolności, sprawności oraz osobowości człowieka. Zakłada to istnienie uwarunkowanego społecznie i uwzględniającego zróżnicowania i predyspozycje genetyczne systemu uczenia się. Jest to niezbędne do wytworzenia motywacji dla ukształtowania (za pośrednictwem nowych technologii) nowych stosunków między człowiekiem a przyrodą.⁷

Motywacja ta jest przede wszystkim niezbędna społecznie, ponieważ przy stosowaniu skomputeryzowanego systemu przetwarzania danych i sterowania produkcją rozwój biotycznego pola możliwości związany jest nierozdzielnie ze zmianą pola produkcyjnej działalności robotnika. Istnieją przy tym, jak wykazują badania, istotne różnice między stosowaniem maszyn sterowanych numerycznie z jednej strony, a stosowaniem skomputeryzowanych systemów przetwarzania danych i sterowaniu produkcją, z drugiej. Sprzężenie tych systemów ze sobą prowadzi — jak pisze K. R. London — do ukształtowania się nowych jakościowo wymagań wobec producenta, stanowiących przesłankę do sformułowania koncepcji opanowania otoczenia przyrodniczego i kontroli procesów społecznych.⁸ Motywacja owych wymagań wobec pracy zakłada:

a) umożliwienie uzyskania odpowiedniego poziomu pracy poprzez sprzężony proces pracy i proces uczenia się;

b) społeczne uznanie tego poziomu pracy w obrębie całego społeczeństwa, zakładu pracy i rodziny.⁹

Badania empiryczne wykazują, że wprowadzenie takich sprzężonych systemów badawczo-produkcyjnych w żadnym razie nie stwarza technologicznej konieczności polaryzacji pracy na kwalifikowaną i niekwalifikowaną. Jednocześnie jasne staje się jednak, że jednolity proces uczenia się sprzężony z procesem pracy kryje w sobie zasadnicze konsekwencje społeczne, bez uświadomienia sobie których nie jest możliwa, także w od-

⁶ Por. H. R. Walter, R. A. Fischer: *Informationssysteme in Wirtschaft und Verwaltung*. New York 1971, s. 100—113.

⁷ Por. K. Benz-Overhage i in.: *Computergestützte Produktion*. Frankfurt/Main — New York 1983, s. 375.

⁸ Por. K. R. London: *The people side of Systems*. Cz. I, III, London 1976.

⁹ Por.: Ibidem.

niesieniu do indywidualnego podmiotu, jedność rozwoju przyrody i społeczeństwa. Dotyczy to przecież określenia celu, treści i metody rozwoju nowoczesnej technologii w zależności od warunków pracy i życia ludzi pracy. Humanizacja pracy oznacza w tym kontekście przede wszystkim polityczne decyzje wyboru działań możliwych na tym polu, dokonywanego na podstawie rozwoju ogólnospołecznego planowania i działania. W tym ujęciu człowiek nie tylko jako istota społeczna, lecz także jako indywiduum znajduje się w centrum naszych wysiłków na rzecz jedności opanowania przyrody oraz procesów i stosunków społecznych. Oznacza to jedność humanizacji, racjonalizacji i efektywności pracy. Racjonalność jest immanentną własnością procesu przyswajania przyrody, jest istotną, powstałą historycznie i dlatego niezbędną w rozwoju własnością człowieka. Jest w istocie tą właśnie właściwością, której potrzebujemy, aby opanować przyrodę i procesy historyczne jako scalony i zmieniający się byt. W konsekwencji prowadzi więc do humanizmu.

Humanizacja zmierza do zwiększenia wolności jednostki w warunkach pokoju i postępu społecznego. W konsekwencji humanizacja prowadzi więc do ścisłej racjonalności jako warunku urzeczywistnienia pokoju i postępu społecznego.

Tłumaczył:
Miroslaw Skwieciński

DYMITER GINEV

PRÓBA ANALIZY POJĘCIA „REKONSTRUKCJA POZNANIA NAUKOWEGO”

Zasady dialektyki marksistowskiej mają decydujące znaczenie w rozpatrywaniu fundamentalnych problemów metodologii nauki — konstruowaniu jej podstawowych pojęć; wyjaśnianiu jej istotnych funkcji (rekonstrukcyjna, krytyczna, projektująca i in.); badaniu logiczno-gnoseologicznej struktury dyscyplin naukowych różnych typów (nauk ścisłych, formalnych, humanistycznych, socjologicznych, historycznych, preskryptywnych, inżyniersko-projektowych); analizie podstawowych procesów poznawczych (wyjaśnienie, przewidywanie, rozumienie, dowód formalny, klasyfikacja, analiza prognostyczna, modelowanie itp.); analizie podstawowych metod i podejść poznania naukowego itd. W niniejszej pracy pojęcie *rekonstrukcja* — jedno z głównych we współczesnej metodologii — zostanie przedstawione z punktu widzenia dialektyki marksistowskiej. W procesie badania będziemy kierować się następującymi тезami marksistowskiego rozumienia sprzeczności dialektycznej w zastosowaniu do problemu rozwoju naukowego:

1. Jedność przeciwieństw jest prawem poznania; wiarygodność tego prawa uwidacznia się wyraźnie w historycznej analizie nauki¹.

2. Proces rozwoju nie jest kumulacyjny (rozwój poprzez dodawanie lub powtarzanie). Walka tendencji sprzecznych w ramach tego procesu prowadzi do „fluktuacji” kierunku procesu. Nagromadzenie ilościowe takich „fluktuacji” na określonym etapie historycznym przechodzi w jakościową zmianę kierunku.

3. Jedność sprzeczności jest względna i w tym znaczeniu uwarunkowana kontekstualnie.

4. Wewnętrznie sprzeczny charakter ludzkiego (m. in. naukowego) poznania określa możliwość jego dwustopniowej analizy: makro- i mikro-historycznej.

Oczywiste jest, że te cztery tezy nie wyczerpują marksistowskiego pojmowania dialektycznej sprzeczności, ale są one wystarczające jako

¹ Tezę tę argumentowałem w: D. Ginev; *Modeli na naučnoto razvitije*. Sofia 1986 r.

regulatory metodologiczne w drodze do celu. Wyjaśnienie poprzez nie pojęcia *rekonstrukcja poznania naukowego* wymaga również krytyki metafizycznej interpretacji tego pojęcia, występującej w metodologii nauki. Nakreślenie konturów takiej krytyki stawia z kolei szereg niebanalnych zadań, jak stworzenie typologii pojęcia *rekonstrukcja*, analiza sposobu określania dziedzin uprawomocnienia odpowiednich koncepcji metodologicznych przez poszczególne typy rekonstrukcji, wyjaśnianie zależności rozumienia pojęcia przez odpowiednie wytyczne filozoficzno-epistemologiczne itd.

Znaczenie interesującego nas pojęcia warunkuje fakt, że występuje ono² w każdej koncepcji metodologicznej, tzn. może być traktowane jako „wspólny mianownik” metodologii. Do tego wniosku doszedł autor jedyne studium porównawczego podstawowych *metanaukowych tradycji intelektualnych* w metodologii zachodniej — G. R a d n i t z k y. Wspólne między *anglosaską tradycją logiczno-empiryczną* a *hermeneutyczno-dialektyczną tradycją kontynentalną* jest tylko ich rekonstrukcyjne ukierunkowanie. Według Radnitzky’ego wyjaśnienie pojęcia *rekonstrukcja* w poszczególnych szkołach prowadzi do powstania przestrzeni operatywnej, tzn. mnóstwa możliwych posunięć w intelektualnej (rekonstrukcyjnej — D. G.) grze. Możliwe posunięcia intelektualne są w pewnym stopniu ograniczone przez program (odpowiedniej szkoły — D. G.), a także przez obszar wiedzy wykorzystywanej przy realizacji programu³. Jest tu jednak niezbędne ważne uściślenie. Nie sposób wyjaśniania, ale miejsce jakie zajmuje pojęcie *rekonstrukcja* w ogólnym zakresie funkcjonowania każdej koncepcji metodologicznej można traktować jak „wspólny mianownik” w wyżej wymienionym znaczeniu. Między sposobami wyjaśnienia pojęcia w dwu podstawowych tradycjach metanauko-

² Jako synonimy pojęcia *rekonstrukcja* często występują pojęcia *interpretacja* i *wyjaśnianie*. Oczywiście, nie oznacza to, że rekonstrukcja jako proces jest zbieżna z interpretacją, modelowaniem lub wyjaśnianiem. Istnieją różne ujęcia tej procedury. Metodolodzy poznania historycznego zwykle utożsamiają pojęcia *wyjaśnianie historyczne* i *rekonstrukcja genetyczna*. Z drugiej strony wielu przedstawicieli hermeneutyki jest skłonnych interpretować próg hermeneutyczny jako szczególny rodzaj rekonstrukcji. Wreszcie są próby wyjaśniania rekonstrukcji jako procedury łączącej wyjaśnianie i rozumienie. Według mnie, każde takie ujęcie ma swoje uzasadnienie, ale wszystkie one pomijają rzecz najważniejszą: właśnie to, że rekonstrukcja jest pojęciem i procedurą charakterystyczną dla poznania metodologicznego, gdy tymczasem wyjaśnianie, modelowanie, rozumienie itd. jest procedurą poznania przedmiotowo-naukowego. Tym bardziej, że rekonstrukcja stanowi podstawę procedury metodologicznej, bez względu na to, że w metodologii zachodniej mianem „rekonstruktywistów” są określani tylko kontynuatorzy G. Bergmana (por. G. Bergman: *Meaning and Existence*. Nadison 1964).

³ G. Radnitzky: *Contemporary Schools of Metascience*. Göteborg 1970, s. XVII.

wych, które ma na uwadze R a d n i t z k y, jak i między poszczególnymi koncepcjami metodologicznymi, istnieją zasadnicze różnice. Na przykład, dopóki w neopozytywizmie i postpozytywizmie rekonstrukcja nauki zależy od aktualnej praktyki naukowej, a zależność między nimi w najlepszym przypadku jest abstrakcyjno-normatywna⁴, to w hermeneutyce działalność rekonstrukcyjno-metodologiczna wynika z samych badań prowadzonych w naukach humanistycznych.

Aby określić miejsce i rolę wyjaśniania pojęcia *rekonstrukcja* w procesie kształtowania i funkcjonowania koncepcji metodologicznej przeanalizujemy ten problem. Czynnikiem konstytutywnym przy kształtowaniu teorii jest stanowisko filozoficzno-epistemologiczne. (Wyprowadzenie koncepcji metodologicznej z zasad lub postulatów jakiegoś jednolitego i zakończonego światopoglądu filozoficznego jest stosunkowo rzadkie w metodologii zachodniej. Pod tym względem najbardziej typowy jest przykład racjonalizmu krytycznego i wywodząca się z niego koncepcja falsyfikacyjna). Mówiąc o stanowisku filozoficzno-epistemologicznym mam na uwadze ściśle określoną całość zasad ideologicznych (często nie powiązanych między sobą), orientacji aksjologicznych, fundamentalnych poglądów na ludzkie poznanie, na jego cele itd. Prawdopodobnie ten amorficzny całokształt nie może bezpośrednio określić struktury i ukierunkowania tematycznego koncepcji metodologicznej. Aby spełnić tę funkcję stanowisko filozoficzne powinno być przedstawione szczegółowo i przede wszystkim usystematyzowane. Właśnie w rezultacie tej systematyzacji kształtuje się ogólny obraz naukowego typu racjonalności, który bezpośrednio określa charakter koncepcji metodologicznej. Obraz ten zawiera poglądy dotyczące miejsca i znaczenia nauki jako instytucji w uniwersum społeczno-kulturowym, poglądy na kryterium racjonalności działalności naukowej, na rozumienie historycznej dynamiki poznania naukowego, o ideałach optymalnej teorii naukowej i in. Pierwotne wyjaśnianie pojęcia *rekonstrukcja* w koncepcji metodologicznej było zeterminowane przez ogólny obraz naukowego typu racjonalności.

Rezultatem tego wyjaśnienia jest z jednej strony wybór środków analizy metodologicznej i określenie ukierunkowania tematycznego i przedmiotowo-naukowego, a z innej dziedziny uprawomocnienia koncepcji metodologicznej. Pod pojęciem *ukierunkowanie tematyczne* rozumiem tę projekcję nauki, która była decydująca przy formułowaniu odpowiedniej koncepcji. Na przykład, dla pozytywizmu logicznego analiza

⁴ Ten. sposób abstrakcyjno-normatywnego odniesienia E. MacMullin trafnie określa jako *ekstremalną filozofię nauki* (por. E. McMullin: *The History and Philosophy of Science*. W: H. Suewer (ed.): *Historical and Philosophical Perspectives of Science*. „Minnesota Studies in the Philosophy of Science” 5 Minneapolis, 1970, p. 24).

metodologiczna ma sens tylko w odniesieniu do rezultatów działalności naukowej, dla koncepcji M. Polanyiego ze względu na heurystyczne czynniki poznania, dla większości koncepcji pozytywistycznych — odnośnie dynamiki historycznej działalności naukowej itd. (Pod pojęciem *ukierunkowanie przedmiotowo-naukowe* rozumiem ten rodzaj dyscyplin naukowych, dla których opracowano koncepcję metodologiczną).

Istnieją koncepcje uprawomocnienia stosowane tylko do jednej dziedziny nauki, np. holizm w biologii, intuicjonizm i formalizm w matematyce, strukturalny funkcjonalizm w socjologii itd. Inne koncepcje uprawomocnienia nadają się dla większej ilości dyscyplin naukowych — np. różne koncepcje strukturalistyczne i hermeneutyczne. Niektóre zostały zaplanowane jako relewantne tylko dla jednej nauki, lecz później zostały ekstrapolowane na inne — na przykład koncepcja Sneeda-Stegmüllera, która zgodnie z oryginalnym zamierzeniem autorów prawomocna jest tylko dla teorii fizyki matematycznej, była wykorzystywana również w innych dyscyplinach⁵. Jednakże, z reguły uniwersalizacja jakiegokolwiek koncepcji w metodologii prowadzi do jej obalenia lub w najlepszym przypadku do ograniczenia obszarów jej prawomocności.

Przeanalizujemy dla ilustracji, jak pojęcie *rekonstrukcja* jest pojmowane przy formułowaniu koncepcji Karola P o p p e r a, którą zaprezentował w pracy *Logika odkrycia naukowego*. Już w pierwszym zdaniu pierwszego rozdziału swojej pracy twórca racjonalizmu krytycznego nakreślił ogólny obraz naukowego typu racjonalności — nauka jest działalnością eksperymentalną i teoretyczną w zakresie budowy pojedynczych zdań lub też systemów zdań, podlegającą sprawdzeniu. Pogląd ten implikuje, według Poppera, dwa podstawowe problemy metodologiczne — uprawomocnienie wnioskowania indukcyjnego (problem indukcji) i kryterium wyodrębniające poznanie naukowe od systemu metafizycznego (problem demarkacji). Rozwiązanie tych problemów określa w zasadzie ogólny obraz naukowego typu racjonalności. Zawiera on takie tezy jak: nauka nie ma celu końcowego; jej istota sprowadza się do stawiania coraz głębszych problemów, prezentacji ich śmiałych rozwiązań i eksperymentów w pełni je rozwiązujących; rozwój nauki jest procesem kumulacyjnym, jako że nowa (lepiej potwierdzona) teoria zawiera w sobie poprzednią, ale kumulacja nauki nie jest indukcyjna⁶; ogólne wyobrażenie o historycznej zmienności nauki można uzyskać jeżeli po-

⁵ Por. na przykład: W. Dietrich, F. Fulda: *Sneedsche Strukturen in Marx Kapital, Neue Hefte für Philosophie*. Göttingen 1976; H. Gittner, I. Jacobs: *Theoriestrukturen der Literaturwissenschaft*. „Grazer Philosophische Studien” 1977.

⁶ K. Popper: *The Aim of Science*. „Ratio” 1957, nr 1.

traktuje się *różne idee i hipotezy jako cząstki zawieszone w cieczy. Sprawdzalna nauka to strącanie owych cząstek na dno naczynia: układają się tam w warstwach (uniwersalności)*⁷; idee metafizyczne spełniają ważne funkcje heurystyczne w stosunku do poznania naukowego; optymalna jest ta teoria naukowa, która ma najbogatszą treść empiryczną, tzn. n. w najwyższym stopniu falsyfikowalna prawda (w rozumieniu Tarskiego) jest podstawowym regulatorem poznania naukowego itd. Te trzy i wiele innych, określają ramy zrozumienia pojęcia *rekonstrukcja*. Popper konstruuje ogólny wizerunek naukowego typu racjonalności przede wszystkim na płaszczyźnie epistemologicznej. Wizerunek ten nie mówi o charakterze postępu naukowo-technicznego, o kulturowo-historycznych celach nauki, o jej oddziaływaniu na człowieka, o jej współdziałaniu z pozostałymi sferami życia duchowego. Problemy te jakby na mocy definicji wyłączone są z metodologii Poppera, ponieważ nie uznał ich (podobnie jak wszyscy jego uczniowie, z wyjątkiem Feyerabenda) za metodologiczne.

Oprócz problemów wyłączonych na mocy definicji istnieją, według Poppera, i takie problemy, które są irrelewantne względem ogólnego obrazu racjonalności naukowej. Są to problemy natury psychologicznej, które odnoszą się do procesów i czynników zdobywania nowej wiedzy. I tak dochodzimy do myśli, że racjonalna jest tylko ta rekonstrukcja, która dotyczy gotowych rezultatów działalności naukowej. Oprócz tego „logika odkrycia naukowego” wymaga historycznego ukierunkowania analizy rekonstrukcyjnej. Wyjaśnienie rozpatrywanego pojęcia pod tym względem określa wybór takich środków analizy jak logika zdań, teoria prawdopodobieństwa, teoria wnioskowania logicznego i inne. Tematyczne ukierunkowanie koncepcji metodologicznej Poppera wynika bezpośrednio z kryteriów racjonalności rekonstrukcji, a klasa nauk empirycznych (w rozumieniu Poppera) stanowi dziedzinę jej ukierunkowania przedmiotowego.

Powróćmy do ogólnego schematu. Po ustaleniu zakresu badawczego koncepcji metodologicznej następuje proces powtórnego wyjaśniania (lub nadania nowego sensu) podjęciu *rekonstrukcja*. To nadanie nowego sensu jest niezbędne w celu wyjaśnienia stosunku koncepcji do aktualnej praktyki naukowej. Analizę rekonstrukcyjną można przeprowadzić z jednej strony w sposób opisowy lub normatywny, a z drugiej — rozpatrywać praktykę naukową synchronicznie lub diachronicznie. Dlatego są możliwe cztery najbardziej ogólne typy koncepcji metodologicznej:

- a) diachroniczno-opisowe;
- b) diachroniczno-normatywne;

⁷ K. Popper: *Logika odkrycia naukowego*. Warszawa 1977, s. 223.

- c) synchroniczno-opisowe;
- d) synchroniczno-normatywne.

Nie wyczerpuje to jednak kwestii wyjaśniania i nadawania nowego sensu pojęciu *rekonstrukcja* w kształtowaniu i funkcjonowaniu koncepcji metodologicznej. Procesy wyjaśniania i nadawania nowego sensu mają jeszcze jedną ważną rolę. Są one tymi „ogniwami” funkcjonowania koncepcji metodologicznej, przy pomocy których są odbierane „sygnały korygujące”, płynące od praktyki naukowej. Sygnały te zwykle zmieniają kontekst wyjaśniania pojęcia *rekonstrukcja*, przy czym możliwe jest włączenie nowych środków analizy (lub odrzucenie takowych), rozszerzenie lub zwężenie obszaru badawczego koncepcji lub zmiana w jej normatywnym, względnie opisowym charakterze. Nietrudno przytoczyć szereg przykładów każdej z tych możliwości.

Specyficzne miejsce, które zajmuje pojęcie *rekonstrukcja* w funkcjonowaniu koncepcji metodologicznej warunkuje możliwość korelacji między środkami analizy i ukierunkowania tematycznego. Ta właśnie korelacja pozwala na stworzenie jednolitej typologii koncepcji metodologicznych. (Nie wchodzi w to metodologia dialektyczno-materialistyczna, z powodu zdecydowanie innego sposobu wyjaśniania pojęcia *rekonstrukcja*, o czym będzie mowa dalej.) Typologia ta odzwierciedla wielość rodzajów rekonstrukcji poznania naukowego w metodologii. Jednocześnie daje ona podstawy postawienia i rozpatrzenia problemu istnienia wspólnych cech przy wyjaśnianiu pojęcia *rekonstrukcja* w koncepcji metodologicznej. Ścisła (w większości przypadków jednoznaczna) zależność między zakresem potwierdzalności koncepcji a środkami analizy jest skutkiem braku możliwości dialektycznego połączenia w ramach jednolitego, naukowego obrazu typów racjonalności występujących we wszystkich kontekstach badania nauki. Jest to cecha wszystkich niemarksistowskich koncepcji metodologicznych.

Wynikają z tego dwa ważne wnioski. Pierwszy polega na umożliwieniu pełnej przewagi jednych środków analizy rekonstrukcyjnej nad innymi. Jeżeli w pozytywizmie logicznym język rachunku predykatów pierwszego rzędu traktowany jest jako uniwersalny środek metodologiczny, natomiast lekceważone są wszelkie metody historyczne, to w koncepcji Hansona, Feyerabenda, Kuhna i przede wszystkim Toulmina, wykorzystanie historycznego podejścia jest związane z radykalną rezygnacją z logicznych środków analizy rekonstrukcyjnej. Drugi skutek przejawia się w przeciwstawieniu poszczególnych kontekstów (lub obszarów tematycznych) metodologicznego badania nauki. Charakte-

⁸ B. Burian: *More than a Marriage of Convenience: On the Inextricability of History and Philosophy of Science*. „Philosophy of Science” n. 44, 1978, nr 1.

rystycznym przykładem jest skonstruowana przez P o p p e r a opozycja między *logiką* a *psychologią odkrycia*, Reichenbacha — między *kontekstem odkrycia* a *kontekstem uzasadnienia*, rozgraniczenie Lakatosa między *wewnętrzną* i *zewnętrzną historią nauki*, podział, który przeprowadza R. Burian między wartościującą epistemologią, wartościującą metodologią a normatywną metodologią i normatywną epistemologią itp. Brak możliwości łączenia dialektycznych środków analizy i kontekstów badawczych wyraża się w wyjaśnianiu pojęcia *rekonstrukcja*. Ściślej, istnieją w metodologii nauki trzy opozycje metafizyczne, które nie pozwalają na skonstruowanie kompleksowego modelu rekonstrukcyjnego. Są to opozycje:

- a) rekonstrukcja eksternalizacyjna — rekonstrukcja internalizacyjna;
- b) rekonstrukcja racjonalna — rekonstrukcja irracjonalna;
- c) rekonstrukcja normatywna — rekonstrukcja deskrypcyjna.

Podjmowano poważne próby przewyciężenia tych trzech opozycji. Na przykład, odnośnie pierwszej można wskazać na prace T o u l m i n a⁹ i E l k m a n a¹⁰, drugiej zaś — na metodologię epistemologicznego anarchizmu, trzeciej — na badania S t e g m ü l l e r a¹¹ i O e s e r a¹². Bez względu na to jak poważne są te próby, skazane są one na porażkę, ponieważ opozycje między eksternalizmem a internalizacją, między racjonalnością i irracjonalnością, między normatywnością a deskrypcyjnością zostały zaprezentowane w ramach ogólnego obrazu naukowego typu racjonalności i w rezultacie przy wyjaśnianiu pojęcia *rekonstrukcja* należy poszukiwać sposobów ich przewyciężenia (ściślej — ich godzenia). Sztuczny i metafizyczny charakter tego stanowiska jest ewidentny i nic wymaga komentarzy. Jego krytyczne odrzucenie stanowi punkt wyjściowy do wyjaśnienia pojęcia *rekonstrukcja* przy pomocy marksistowskiego rozumienia sprzeczności dialektycznej. Rezultatem tego wyjaśnienia jest budowa pojęcia *dialektyczna rekonstrukcja poznania naukowego*, do analizy której chciałbym obecnie przystąpić.

Zgodnie z czwartą z wymienionych na początku zasad markistowskiego pojmowania tej kwestii rekonstrukcyjną analizę nauki można przeprowadzić w skali makro- i mikrohistorycznej. W pierwszym przypadku dynamika działalności naukowej może być interpretowana przy pomocy różnych modeli — doboru naturalnego, „kariokinezy”, rozwoju

⁹ S. Toulmin: *Human Understanding*. Oxford 1972, s. 300 — 307.

¹⁰ Y. Elkman: *Beyond the Controversy between „Internalists” and „Externalists”*. W: P. Mathias (ed.): *Science and Society 1600—1900*. Cambridge 1972.

¹¹ W. Stegmüller: *A Combined Approach to the Dynamics of Theories*. W: G. Radnitzky, J. Andersson (eds.): *The Structure and Development of Science*. Boston 1979.

¹² E. Oeser: *Wissenschaft und Information*. Band. 1. München.

drogą rewolucji radykalnej i in. Jednakże te modele obowiązują tylko w określonych epokach i sytuacjach historyczno-naukowych. Rekonstrukcję nauki w aspekcie makrohistorycznym określają trzy podstawowe zasady dialektyki. Ponieważ płaszczyzna ta jest konstytutywna, prawa dialektyki określają również miejsce każdego konkretnego modelu analizy mikrohistorycznej. Dwuaspektowość metodologicznego badania nauki — to pierwsza cecha charakterystyczna pojęcia *dialektyczna rekonstrukcja poznania naukowego*.

Zgodnie z trzecią z wymienionych tez marksistowskiego pojmowania sprawy — jedność kontekstów badania nauki jest względna. Oznacza to, że w ogólnym obrazie naukowego typu racjonalności poznania naukowego formułowanego w metodologii marksistowskiej stosunek między tymi kontekstami nie jest traktowany jako inwariantny. Zatem pojęcie *rekonstrukcja* powinno wystąpić w charakterze konfiguracji różnych kontekstów — logiczno-gnoseologicznego, socjologicznego, kulturalno-historycznego, społeczno-psychologicznego, komunikacyjno-informatycznego, społeczno-ekonomicznego i nauko-metrycznego. W takim układzie opozycje „eksternalizm-internalizm” i „racjonalność-irracjonalność” nie będą kontradydktoryczne, lecz zostaną dialektycznie zniesione. Aby rozwiązać to zadanie niezbędna jest taka jednostka analizy rekonstrukcyjnej, którą można interpretować we wszystkich wspomnianych kontekstach. Taką jednostką jest pojęcie *dominanta naukowa*¹³. Synteza poszczególnych kontekstów badawczych i względność ich jedności (tzn. możliwość rekonstrukcji ich stosunku wzajemnego) stanowi drugą cechę charakterystyczną pojęcia *rekonstrukcja dialektyczna*.

W metodologii zachodniej rekonstrukcję rozwoju naukowego przeprowadza się według trzech podstawowych schematów (z mnóstwem wariantów każdego z nich): kumulatywizm, antykumulatywizm, ewolucjonizm. Istnieje swoista „logika” powstania i rozwoju tych schematów. Początkowo powstaje i umacnia się w indukcyjnych, konwencjonalistycznych i falsyfikacyjnych koncepcjach schemat kumulatywistyczny.

Na początku lat sześćdziesiątych równolegle ze sformułowaniem tezy o niewspółmierności (H a n s o n, K u h n, Feyerabend) pojawił się schemat antykumulatywistyczny. (Oczywiście, schemat ten był wykorzystywany i wcześniej — na przykład Ernst Cassirer, francuski neoracjonalizm, szczególnie Albert A o y r é). Schemat ewolucjonistyczny pojawia się jako antyteza antykumulatywistycznego pod koniec lat sześćdziesiątych w pracach T o u l m i n a, Karola P o p p e r a, L. C a m p b e l l a, Roberta Richards a, Blechowicza, w pewnym stop-

¹³ D. Ginew, A. Polikarov: *Dominants in the Development of Physical Knowledge*. „Tchekchoslovak Journal of Physics” vol. B. 36, 1986.

niu H o l t o n a. (Również i tutaj można wymienić poprzedników — na przykład Herbert Spencer.). Chciałbym zatrzymać się na „logice” powstania i rozwoju tych schematów, ponieważ wyraża ona symptomatyczną sytuację rozumienia pojęcia *rekonstrukcja* na zasadach niedialektycznych. To metafizyczne przeciwstawienie jednego skrajnego poglądu (w tym przypadku kumulatorywizm) innemu, równorzędnemu (antyкумуляtywizm) i wreszcie, nieudana próba znalezienia kompromisowego „pośredniego wyjścia” (ewolucjonizm) ¹⁴.

Zgodnie z drugą z wymienionych tez marksistowskiego rozumienia sprzeczności dialektycznej, jak i szeregiem innych zasad marksistowskiej epistemologii, żaden z trzech schematów nie jest adekwatną rekonstrukcją rozwoju naukowego. Nie trzeba tutaj udowadniać tej nieadekwatności, która tak przekonująco była przedstawiona w szeregu marksistowskich badań filozoficznych, metodologicznych, historyczno-naukowych. Należy jednak podkreślić, że do sformułowania pojęcia *dialektyczna rekonstrukcja rozwoju naukowego* jest niezbędne określenie typologii zmian idei, teorii, programów badawczych, stylów myślenia naukowego, ontologicznego, obrazu świata w rozwoju historycznym nauki. Tylko w ramach takiej typologii, której konstrukcja jest kwestią przyszłości, można określić status zasady koherencji (w różnych dyscyplinach naukowych), tezy niewspółmierności, klasyfikować (według stopnia siły i innych parametrów) rewolucje naukowe, a także rozwiązać szereg innych aktualnych zadań metodologicznych. Podstawy tej typologii można znaleźć tylko w obrazie kulturologicznym typu racjonalności naukowej, lecz jest to już temat, który wymaga specjalnych badań.

Budowa pojęcia *dialektyczna rekonstrukcja* prowadzi do nowego traktowania pojęcia *specyfika poznania metodologicznego*. Dotyczy to

¹⁴ Poszukiwanie „pośredniej drogi” jest szczególnie charakterystyczne dla koncepcji S. To u l m i n a. Ale jego „intelektualna ekologia ewolucyjna” nie potrafiła przezwyciężyć skrajności kumulatorywizmu Poppera, ani relatywizmu K u h n a. W istocie, koncepcja ta, w której odrzuca się prawdę jako podstawowy cel poznania naukowego stanowi tylko sprecyzowany (w porównaniu z koncepcją K u h n a) wariant relatywizmu.

Rzeczywiście, w zachodniej metodologii nauki istnieją również koncepcje, których nie można umieścić w rubryce „kumulatorywizm”, „antyкумуляtywizm” i „ewolucjonizm”. Ale z reguły koncepcje te w mniejszym lub większym stopniu zbliżają się do dialektyczno-materialistycznej interpretacji rozwoju (na przykład poglądy J. Bernala). Jedyne wyjątek pod tym względem stanowi epistemologia genetyczna. Ale chociaż nikt nie może odmówić epistemologii genetycznej ciekawych wyników eksperymentalnych i teoretycznych, dość problematyczny jest podstawowy postulat, zgodnie z którym fundamentalne przemiany w rozwoju naukowym są określane psycho-genetycznie. (Por. J. Piaget: *Psychologu and Epistemology*. London, 1977, s. 7).

przede wszystkim najbardziej we współczesnej metodologii aktualnej dychotomii „opisowość — normatywność”. Jeżeli dla zwolenników deskrypcyjności celem poznania metodologicznego jest rekonstrukcja „autentycznych światów myślenia” w nauce, to cel, który był różnie formułowany w anarchizmie epistemologicznym, archeologii wiedzy Foucault, paradygmatycznym modelu K u h n a, analizie tematycznej H o l t o n a i we współczesnej hermeneutyce, to normatywiści widzą w metodologii środek do przebudowy realnej praktyki naukowej według apriorycznie danych idealnych wzorców i standardów. Ale wspólne dla jednych i drugich jest to, że budują swoje koncepcje na podstawie ukształtowanego w nauce status quo.

Dążenie deskrypcjonistów — to osiągnięcie „ukrytych struktur” (tematów, paradygmatów, epistemów itd.) ukształtowanego stanu w nauce; dążenie normatywistów — to optymalizacja tego stanu (doprowadzenie do formy idealnej) bez zmiany jego jakości. W obu przypadkach poznanie metodologiczne nie jest traktowane jako środek przemian istniejących standardów racjonalności naukowej. Jednakże, jeśli te standardy przeczą postępowej praktyce społecznej, wtedy ani koncepcje deskrytywistyczne ani też normatywistyczne nie są w stanie rozwiązać konfliktu. Aby nauka była adekwatna wobec praktyki społecznej niezbędna jest zmiana nie tylko w treści idei naukowych, ale i racjonalnych standardów działalności naukowej. Te właśnie zmiany są realizowalne przy pomocy tworzenia projektów metodologicznych, co moim zdaniem, stanowi podstawową funkcję metodologii nauki¹⁵.

Samo projektowanie nie jest ściśle deskrypcyjne, ani ściśle dyrektywne, a raczej ma skomplikowany charakter opisowo-normatywny.

Projektowanie metodologiczne jest możliwe tylko w wyniku dialektycznej rekonstrukcji poznania naukowego. W ten sposób wyjaśnienie pojęcia *rekonstrukcja* w świetle marksistowskiej sprzeczności dialektycznej prowadzi do bezpośredniego łączenia poznania metodologicznego z praktyką.

Tłumaczył:
Miroslaw Skwieciński

¹⁵ Odnośnie tego rozumienia metodologii nauki por: D. Ginew: *Como es posible una metodologia marxista de la ciencia? (Esbozo de una concepcion)*. Barcelona (w druku); D. Ginew: *Von einer technologischen zu einer projektiven Wissenschaftsmethodologie*. W: Ch. Tögel (Hrsg.): *Struktur und Dynamik wissenschaftlicher Theorien*. Frankfurt am Main — Bern — New York 1986.

ANUSZ WIŚNIEWSKI

KATEGORIA PRZYCZYNOWOŚCI W FILOZOFII MARKSISTOWSKIEJ

Przy określaniu pojęcia *przyczynowość* pojawiają się rozbieżności i dyskusje nad jego zakresem. M. B u n g e przykładowo, w swojej książce *O przyczynowości* wyróżnia trzy znaczenia słowa *przyczynowość*¹. Słowo to mianowicie oznaczać może:

- a) kategorię, która określa typ warunkowania przyczynowego, zachodzącego w postaci określonej więzi przyczynowej o charakterze jednostkowym lub w ogóle więzi przyczynowej, czyli związek przyczynowy;
- b) zasadę przyczynowości wyrażającą się pod postacią pewnego prawa przyczynowego;
- c) doktrynę, która jako determinizm przyczynowy czy kauzalizm utrzymuje, że zasada (prawo) przyczynowa obowiązuje powszechnie i bezwzględnie.

Innego zdania jest J. F. A k s i n², który twierdzi, że przyczynowość i determinizm to jedno i to samo pojęcie. Także zasada przyczynowości nie określa jakiegoś specjalnego typu przyczynowości, tylko po prostu jest tej przyczynowości wyrazem. Stanowisko takie możliwe jest tylko w szerokim ujęciu słowa *determinizm*, które będąc synonimem słowa *przyczynowość* oznacza związek wyrażający *zależność rzeczy (własności rzeczy i zachodzące między nimi zdarzenia, procesy, stany) w ich istnieniu i zmianie w zależności od dowolnych czynników. W charakterze ostatnich wystąpić mogą naturalnie, także inne rzeczy (zdarzenia, procesy itp.)*. Dlatego też przedstawione pojęcie „*determinacja*” związane jest z przekonaniami o tym, że istnienie i zmiana rzeczywistości ma charakter *prawidłowości, czyli że pojęcie „prawidłowości” wyraża właściwie tę myśl, że wszystko, co istnieje i wszystko, co zachodzi w świecie wyznaczone jest przez pewne, nieustannie zachodzące czynniki*³.

¹ M. Bunge: *O przyczynowości. Miejsce zasady przyczynowości we współczesnej nauce*. Warszawa 1968, s. 12—13.

² J. F. Aksin: *K voprosu o kategorjach determinizma. W: Sovremennyj determinizm i nauka*. T. 1, Moskva 1975, s. 35—49.

³ Ibidem, s. 44—45.

Podobne poglądy prezentują filozofowie niemieccy w *Słowniku Filozoficznym*. Autor artykułu pt.: *Przyczynowość* Günter Kröber stwierdza, że *Kauzalność jest formą związku między rzeczami, procesami, systemami itp. w obiektywnej rzeczywistości, przy czym jedno zjawisko jest nazwane przyczyną, która w określonych warunkach wywołuje w sposób konieczny drugie zjawisko zwane skutkiem (...).* Pojęcia „kauzalność”, „związek kauzalny”, „związek przyczynowo-skutkowy” z tego powodu można uznać za synonimy⁴. Wyróżnienie tylko jednego, określonego pojęcia przyczynowości (*die Kausalität*) postuluje także Herbert II ö r z w swojej książce: *Filozofia i nauki przyrodnicze*. Píše on mianowicie, że: *Przyczynowość jest koniecznym konkretnym zapośredniczeniem związku. Tym samym nierozróżnialna jest według istotnych i nieistotnych, koniecznych i przypadkowych związków. Związek przyczynowy staje się istotny i konieczny poprzez swoje miejsce w określonym systemie związków przyczynowych (...)* W przyczynowości wyróżniamy zasadę przyczynowości (prawo przyczynowe) i stosunek przyczynowy. Zasada przyczynowości orzeka, że nie istnieją skutki bez przyczyn, dokładniej: obiektywny związek nigdzie nie jest naruszony. Nie istnieje taki obszar świata materialnego, który nie byłby związany, poprzez procesy materialne, z innymi obszarami tego świata. Stosunek przyczynowy jest konkretnym, bezpośrednim i fundamentalnym pośrednictwem między określonymi przedmiotami i procesami⁵.

Inne stanowisko przedstawia w kwestii przyczynowości W. Krajewski. Mianem przyczynowości określa zarówno związek przyczynowy, jak i zasadę przyczynowości, a także prawo przyczynowe. Determinizmem natomiast nazywa, podobnie jak M. Bunge, określoną doktrynę filozoficzną, która za prawdziwą uznaje jedną z kilku postaci zasady przyczynowości⁶.

W naszych rozważaniach, w których przedstawiamy kategorię przyczynowości w filozofii marksistowskiej, koniecznym jest takie określenie pojęcia *przyczynowości*, by pojęcie to w pełni oddawało sens i treść dyskusji nad tym zagadnieniem w literaturze przedmiotu. Pod pojęciem *przyczynowości* rozumiemy wszelkie rozważania dotyczące zagadnień związanych z istnieniem określonego typu zależności między zjawiskami, rzeczami, klasami zjawisk, klasami rzeczy, procesami, stanami fizycznymi, itp. Tym samym w naszych analizach pojęcie *przyczynowości* obejmuje wszelkie rozważania określonego typu więzi przyczynowej, któ-

⁴ *Philosophisches Wörterbuch*. T. 1. Leipzig 1976, s. 614—618.

⁵ H. Hörz: *Philosophie und Naturwissenschaften*. Berlin 1983, s. 429.

⁶ W. Krajewski: *Związek przyczynowy*. Warszawa 1967, Idem: *Konieczność, przypadek, prawo statystyczne*. Warszawa 1977.

ra posiada takie cechy, jak: jednorodność, jednoznaczność, czasowe następstwo oraz konieczność. Związek przyczynowy oraz kategorię przyczynowości charakteryzować będziemy w pięciu płaszczyznach: ontologicznej, epistemologicznej, metodologicznej, formalnej i praktycznej.

Za podstawowe w sensie ontologicznym przyjmujemy pojęcie *zdarzenie*, jako reakcji rzeczywistego obiektu fizycznego. Zdarzenia wchodzą między sobą w relacje czasowe, przestrzenne i fizyczne. Zdarzenia zatem istnieją obiektywnie (tj. niezależnie od poznającego je podmiotu), są ustalane w trakcie empirycznej działalności człowieka, a zbiór zdarzeń wyznacza pełne „pokrycie” rzeczywistości. „Pokrycie” takie (w sensie matematycznym) nie może być arbitralne, ale wynikać musi z przyjętych założeń ontologicznych i stanowić określoną konsekwencję logiczną przyjętego paradygmatu. Przyjmujemy także, że przyczyna i skutek są pojęciami współwzględnymi, tzn. iż: *określając przyczynę jako przedmiot współwzględny w stosunku do skutku mogę (ex definitione) powiedzieć, że każda przyczyna musi mieć jakiś skutek, a każdy skutek musi mieć jakąś przyczynę*⁷. Konsekwencją takiego założenia jest stwierdzenie, że przyczyny należą do tej samej klasy jakościowej (klasy zdarzeń) co skutki; inaczej mówiąc, traktujemy przyczyny i skutki jako obiekty ontologicznie jednorodne. Należą one do jednego zbioru, zbioru zdarzeń i w tym aspekcie są one nierozróżnialne. Związek wzajemny między zdarzeniami stanowi kryterium rozgraniczenia przyczyny i skutku. Polega on na wzajemnym, fizycznym oddziaływaniu związanym z przekazywaniem energii, przemiany jednej energii w drugą lub na przekazie informacji.

Związkiem przyczynowym nazywać będziemy zatem takie powiązanie zdarzeń, gdzie jedno zdarzenie jest emisją określonej porcji energii lub informacji, a drugie natomiast jest jej odebraniem. Przy takim rozumieniu związku przyczynowego, przyczyną nazywamy zdarzenie wcześniejsze (czasowe) od zdarzenia-skutku oraz warunkujące zachodzenie tego zdarzenia-skutku, tzn. skutek jest zawsze „zrodzony” w odpowiednich warunkach przez przyczynę. Przyczynowość zawiera w sobie każdy poszczególny związek przyczynowy, jak również całą więź przyczynową obejmującą klasę zdarzeń o charakterze przyczynowym. Powyższe uwagi dotyczą ontologicznego aspektu naszej kategorii przyczynowości. Stanowią one konkretną egzemplifikację podstawowych pojęć wchodzących w zakres ontologicznego określenia kategorii przyczynowości. Jak pokażemy dalej, jest to jedna z możliwych interpretacji aspektu ontologicznego kategorii przyczynowości. Jednakże już teraz można określić ontologiczny zakres kategorii przyczynowości. Z jednej strony składają się więc na ten wymiar takie pojęcia, jak *przyczyna*, *skutek*, *związek przy-*

⁷ J. Łukasiewicz: *Z zagadnień logiki i filozofii*. Warszawa 1961, s. 17.

czynowy, z drugiej natomiast takie, jak — *przypadek, prawdopodobieństwo związku, oddziaływanie* w ich sensie ontologicznym lub bardziej dokładnie — w sensie, jaki przypisują tym pojęciom poszczególni autorzy.

Analiza kategorii przyczynowości z punktu widzenia epistemologii dotyczy w zasadniczej swej treści zasady przyczynowości, zarówno jako określonej doktryny filozoficznej, jak i pewnej normy poznawczej, która stanowi nadbudowę nad refleksją ontologiczną dotyczącą wskazanej kategorii. Traktujemy jednakże zasadę przyczynowości wyłącznie w jej najogólniejszym, całościowym aspekcie. Znaczy to tyle, że możemy ją traktować tylko jako ogólne prawo przyczynowe dotyczące rzeczywistości jako całości, a nie jako opis jednostkowych więzi przyczynowych, czy konkretnych przejawów występowania związku przyczynowego w opisywanej przez nas rzeczywistości. Najbardziej znanym jej sformułowaniem jest stwierdzenie, że każde zjawisko ma swoją przyczynę.

Trzecią perspektywą wyznaczającą treść kategorii przyczynowości jest metodologiczna analiza praw o charakterze przyczynowym. Podkreślić należy, że dla naszych rozważań interesujące są wyłącznie prawa naukowe, tj. prawa o charakterze przyczynowym, zarówno przyczynowe, dynamiczne prawa jednoznaczne, jak i przyczynowe prawa statystyczne. Nie będziemy zajmować się w niniejszej pracy prawami naukowymi, które nie posiadają charakteru przyczynowego, takimi jak przykładowo prawa taksonomiczne, morfologiczne czy zakazy kwantowe. Wyłączamy także z naszej analizy prawa wynikające ze stosowania zasady racji dostatecznej Leibniza czy zasady racji niedostatecznej Bernoulliego.

Zakres kategorii przyczynowości można także rozpatrywać mając na względzie formalny aspekt związku przyczynowego. Przy rozpatrywaniu związku przyczynowego w tej płaszczyźnie chodzi zarówno o możliwości formalizacji samej więzi przyczynowej, przy określonym jej statusie ontologicznym, jak i o matematyczne sformułowania praw o charakterze przyczynowym. Z drugiej strony problemem jest możliwość przedstawienia zasady przyczynowości za pomocą określonego formalizmu. Inaczej mówiąc, przedstawić należy rozważania nad możliwością skonstruowania uniwersalnego systemu symboli (aparatu matematycznego), który mógłby w logicznie poprawny sposób (za pomocą określonej struktury logicznej), opisać zależność typu przyczynowego.

Praktyczna działalność ludzi stanowi ostatnią podstawę analizy kategorii przyczynowości. Do jej zakresu należą problemy związane z egzystencją jednostki, ze społecznymi związkami między jednostkami, a także z charakterem określonego działania ludzkiego. W jego skład wchodzi także zagadnienia globalnego wymiaru rozwoju społecznego, wzajemne powiązania między poszczególnymi elementami struktury społecznej tak

w jej aspekcie genetycznym i treściowym, jak również traktowanie praktyczne działalności ludzi jako miernika prawdziwości tez i twierdzeń o charakterze przyczynowym. Uwzględnianie wszystkich płaszczyzn ujmowania kategorii przyczynowości pozwala, naszym zdaniem, pokazać w sposób całościowy wszystkie problemy filozoficzne, które w marksistowskiej literaturze przedmiotu dotyczą zagadnienia przyczynowości.

F. Engels w *Dialektyce przyrody* przedstawia dialektyczny charakter kategorii przyczynowości. Ontologiczna treść tej kategorii jest wyrażona przez wzajemne oddziaływanie fizyczne przyczyny i skutku⁸. Wzajemne oddziaływanie fizyczne istniejące w rzeczywistości stanowi podstawę dla formułowania podstawowych pojęć wchodzących w zakres kategorii przyczynowości, a mianowicie — przyczyny, skutku, przypadku, konieczności, tożsamości i równości. Elementy określające ontologiczny wymiar Engelsowskiej kategorii przyczynowości pozostają ze sobą w ścisłym związku — związku, który ma charakter dialektyczny, gdyż jako przeciwieństwa muszą wzajemnie przenikać się, wchodzić jedno w drugie⁹. W płaszczyźnie epistemologicznej kategorii przyczynowości E n g e l s przedstawia zasadę przyczynowości w postaci zasady wzajemnego, wszechobecnego związku zjawisk fizycznych, w formie teorii wzajemnego oddziaływania fizycznego. Wymiar praktyczny kategorii przyczynowości u Engelsa jest wyrażony w stwierdzeniu, że działanie człowieka jest źródłem i zarazem weryfikatorem słuszności tezy o przyczynowym charakterze świata materialnego¹⁰.

W. I. Lenin w dziele *Materializm a empiriokrytycyzm* staje na stanowisku analogicznym do stanowiska, jakie w kwestii kategorii przyczynowości prezentuje F. Engels. Polemizując ze zwolennikami empiriokrytycyzmu takimi, jak Mach, Avenarius, Petzoldt, Bogdanów i inni, podkreśla obiektywność prawidłowości przyrodniczych, tzn. ich niezależność od podmiotu poznającego, a także wskazuje na praktyczną działalność ludzi jako na ten element w całokształcie życia ludzkiego, który wyraźnie dowodzi, że przyczynowość jest zjawiskiem rzeczywistym¹¹.

Interesującą koncepcję kategorii przyczynowości przedstawia w swoim artykule pt.: *Kategoria przyczynowości* R. S. S i e j f u ł ł a j e w. Formułuje on dialektyczno-materialistyczne założenie dotyczące kategorii przyczynowości, przyjmujące że wzajemny związek ciał polega na ich materialnym, wzajemnym oddziaływaniu. Oznacza to, że przyczyno-

⁸ F. Engels: *Dialektyka przyrody*. Warszawa 1979. s. 272-273.

⁹ Ibidem, s. 252, 256—257.

¹⁰ Ibidem, s. 270.

¹¹ W. T. Lenin: *Materializm a empiriokrytycyzm*. Warszawa 1984, s. 180-181

wość dotyczy obiektywnej rzeczywistości i ma swój ontologiczny status, który przejawia się w różnych formach zależności istniejących w przyrodzie i społeczeństwie. Przyczynę zdarzenia (y) określa, jako to wszystko, co zradza (y), wszystko to, co jest konieczne dla pojawienia się zdarzenia (y). Zwraca przy tym uwagę na genetyczny charakter takiego związku przyczynowego. Na podstawie powyższych założeń stwierdza że „*Kategoria przyczynowości — to filozoficzne pojęcie dla oznaczenia fragmentu (častički) obiektywnego związku między materialnymi obiektami, w których jeden z nich (nośnik przyczyny — NP) poprzedza, rodzi zmianę stanu ruchu drugiego (nośnika skutku — NS) wskutek przekazu ruchu (impulsu, informacji) za pomocą materialnego przekazywnika — przyczyny (nośnika oddziaływania — NO). Same zmiany (przestrzennego przemieszczania, kierunku, struktury, itp.) są skutkiem. Przy takim określeniu przyczynowości koniecznym staje się wyróżnienie trzech typów pojawiających się skutków:*

- a) zmiana w NS — skutek jako efekt przyczynowy,
- b) zmiana NP — skutek wewnętrznej zmiany przesyłnika (efekt samoprzyczynowości),
- c) zmiana w całym systemie (NP + NS + NO) — skutek (przyp. J. W.) jako efekt wzajemnego oddziaływania.

Charakter zmiany w całym systemie przyczynowym (a także oddziaływanie w jego elementach) zależy zarówno od przyrody i stanu NP i NS, jak i od „mocy” NO.

Przyczynowość to filozoficzna kategoria oznaczająca genetyczny związek charakteryzujący się powszechnością, ciągłością (niepererywnością), asymetrycznością, aktywnością, koniecznością, poprzedzalnością¹². Jak widać z powyższego stwierdzenia S i e j f u ł ł a j e w traktuje kategorię przyczynowości (w płaszczyźnie ontologicznej) jako obiektywne, rzeczywiste, wzajemne oddziaływanie zjawisk. W płaszczyźnie epistemologicznej natomiast kategoria ta występuje jako twierdzenie o powszechności i ogólności występowania związków o charakterze przyczynowym.

Kategorię przyczynowości określa również L. N o w a k. Na podstawie danej kategorii przedmiotowej wprowadza on określenie przyczynowości jako fakt wywołania jednego zdarzenia przez drugie zdarzenie. Zmiana Z ciała x jest przyczyną zmiany Z ciała y wtedy i tylko wtedy, gdy zachodzą takie warunki W, że zmiana Z ciała x dostarcza energii dostatecznej dla zmiany Z ciała y w tych warunkach. Czas ma tutaj określony wpływ na cechy obiektu materialnego, tzn. że ten sam przedmiot z jednego interwału czasowego, odnajdywany w innym interwale

¹² R. S. Seifullaev: *Kategoria pričinosti*. W: *Sovremennyj determinizm i nauka*. T. 1, Moskwa 1975, s. 158.

czasowym będzie już innym przedmiotem. Przy tych założeniach idealizacyjny model zależności przyczynowej na postać zależności typu C:

$$F(a, E') = C(\underline{A}_1(a, E), \dots, \underline{A}_p(a, t))$$

polegającej na tym, iż zmiana będąca argumentem tej zależności (tj. to, iż przedmiot a z czasu t przybrał określone wartości wielkości $A_1, \dots, A_p$), przekazuje energię wystarczającą dla zmiany określonej przez tę zależność (tj. tego, iż przedmiot a z czasu E' niewcześniejszego od t przybrał określoną wartość wielkości $F(\dots)$). Dysponując takim określeniem zależności przyczynowej można określić kategorię przyczynowości jako kategorię przedmiotową tego rodzaju, że wszystkie zależności wchodzące w skład struktury Homologicznej tej kategorii są zależnościami przyczynowymi. Podstawą więc do wyróżnienia kategorii przyczynowych jest charakter zależności składających strukturę nomologiczną¹³. Z powyższych ustaleń wynika, że kategoria przyczynowości w takim ujęciu ma przede wszystkim ontologiczny charakter, który daje się przedstawić za pomocą formuły matematycznej opisującej określone typy zależności fizycznych. Tym samym L. Nowak wyróżniając formalną płaszczyznę kategorii przyczynowości poprzez formułowanie określonego typu zależności funkcyjnej musi także określić prawo typu przyczynowego opisujące związek przyczynowy. Wskazuje zatem również i metodologiczną stronę kategorii przyczynowości. Prawo to ma, jego zdaniem, opisywać określony ciąg zmian obiektów w czasie wskutek przekazu energii między tymi obiektami.

Kolejną propozycję filozoficznego określenia kategorii przyczynowości prezentuje G. A. S w i e c z n i k o w. Podstawą wprowadzenia kategorii przyczynowości jest rozróżnienie związku stanów, związku rzeczy oraz przyczyny¹¹. Związek stanów oznacza czasowe następstwo dwóch stanów fizycznych układu, między którymi nie może zachodzić oddziaływanie fizyczne. G. A. Świeczników określa związek przyczynowy jako jedną z form związku pomiędzy rzeczami lub częściami rzeczy, relacji, która charakteryzuje się dynamicznym oddziaływaniem lub dynamicznym oddziaływaniem wzajemnym. Związki przyczynowe mogą mieć zarówno konieczny, jak i przypadkowy charakter. Działaniom przypadkowych przyczyn odpowiada przypadkowy związek stanów, działaniu przyczyn koniecznych — konieczny związek stanów. Przyczyna może czasowo poprzedzać skutek, jeżeli jedno ciało działa na inne ciało pośrednio i respektowana jest teza o skończonym charakterze wszelkich oddziaływań fizycznych. Także

przyczyna i skutek mogą zachodzić równocześnie, tj. przyczyna i skutek zachodzą w tym samym interwale czasowym w przypadku wzajemnego oddziaływania bezpośredniego i jednokierunkowego oddziaływania bezpośredniego. Wtedy skutek pojawia się z momentem zaistnienia przyczyny i powstaje tak długo, jak długo trwa działanie przyczyny. Sytuacja taka pojawia się w przypadku działania przyczyny wewnątrz układu. Kategorię przyczynowości można, zdaniem Świecznikowa, rozpatrywać w płaszczyźnie formalnej, bowiem więź przyczynowo-skutkowa może być w pewnych określonych przypadkach wyrażana za pomocą formuł matematycznych, przy czym jedną z takich możliwości jest przedstawienie związku przyczynowego za pomocą funkcji matematycznej, której zmienna niezależna oznacza przyczynę, a zmienna zależna — skutek¹⁵. Płaszczyzna ontologiczna tej kategorii jest dwuwymiarowa, tzn. związek przyczynowy określany jest jako czasowe następstwo koniecznych obiektów fizycznych, a także jako jednoznaczne wzajemne oddziaływanie przyczyny i skutku. W odniesieniu do związku stanów układów fizycznych związek przyczynowy wyraża konieczny warunek zmiany konfiguracji takiego układu, tj. przejścia jednego stanu w drugi. Kryterium prawidłowości naszej wiedzy o przyczynach jest społeczna praktyka ludzi. Ona to, jak stwierdza Świecznik o w, dowolnie świadczy o tym, że związek przyczynowy istnieje w rzeczywistości i ma dialektyczny charakter. Tym samym kategoria przyczynowości musi mieć także płaszczyznę praktyczną¹⁶. W płaszczyźnie epistemologicznej kategoria przyczynowości wyróżniana jest przez tego filozofa jako dyrektywa poznawcza zakładająca powszechność i obiektywność związku przyczynowego oraz występowanie wzajemnego oddziaływania w całym, rzeczywistym świecie.

Z kolei przedstawimy poglądy na kategorię przyczynowości autorów z Niemieckiej Republiki Demokratycznej¹⁷. Proces poznawania rzeczywistości jest procesem nieskończonym. Poszukiwanie fundamentalnych struktur stanowi naczelne zadanie badaczy, jednakże ciągłość i niepełność opisów takich struktur zmusza filozofów do stawiania ostrożnej dyrektywy epistemologicznej — uznanie istnienia fundamentalnych i bezpośrednich związków przyczynowych między przedmiotami i procesami nie pociąga za sobą postulatu o powszechności i zupełności występowania zasady przyczynowości. Założenie o rzeczywistym charakterze wzajemnego oddziaływania wszelkich obiektów prowadzi do stwierdzenia, które

¹⁵ Ibidem, s. 104.

¹⁶ G. A. Svečnikov: *Problemu sovremennoj koncepcji pričnosti* W: *Sovremennyyj...*, op. cit., s. 159.

¹⁷ I-I. Hörz: op. cit.; *Marxistische Philosophie und Naturwissenschaften* Berlin 1976; II. Korch: *Das Problem der Kausalität*. Berlin 1965.

nakazuje formułowanie praw przyczynowych. Nie formułuje się opisów bezpośrednich przypadków występowania związków przyczynowych, lecz poszukuje się ogólnych praw przyczynowych, które opisują ogólnie konieczne i istotne związki zachodzące między koegzystującymi ze sobą obiektami, zjawiskami czy procesami. Przyczynowość jest zatem najogólniejszym określeniem związku przyczynowego. Związek przyczynowy staje się natomiast istotny i konieczny poprzez swoje miejsce w określonym systemie związków, których prawa zostały poznane. O ile więc przyczynowość odnosi się do określonych przedmiotów i procesów, o tyle prawo ustala stosunki między możliwymi i rzeczywistymi przedmiotami i procesami poprzez ich reproduktywność. Przyczynowość jest asymetryczna i czasowa, co prawda tylko w abstrakcyjnym jej przedstawieniu. W konkretnych przypadkach występowania związku przyczynowego mamy współwystępowanie przyczyn i skutków, tzn. w momencie pojawienia się przyczyny pojawia się skutek i trwa aż do ustania oddziaływania przyczyny. Dlatego też autorzy niemieccy wyróżniają zasadę przyczynowości oraz stosunek przyczynowy. Zasada przyczynowości orzeka, że nie istnieją skutki bez przyczyn, dokładniej: obiektywny związek o charakterze przyczynowym w rzeczywistości nie jest nigdzie naruszany. Stosunek przyczynowy jest konkretnym, bezpośrednim i fundamentalnym pośrednictwem między określonymi przedmiotami i procesami. Zdaniem tych autorów, filozofia marksistowsko-leninowska w pełni dopuszcza istnienie przypadków w określonym sensie. Ponieważ dla wiedzy ludzkiej najważniejsze jest poszukiwanie przyczyn leżących u podłoża konkretnych stosunków przyczynowych, dlatego też przypadek staje się przejawem pojedynczego, ale w pełni poznanego związku — wzajemnego oddziaływania fizycznego między obiektami, zjawiskami czy procesami.

Interesująca, naszym zdaniem, jest także koncepcja kategorii przyczynowości W. Krajewskiego¹⁸. Najważniejszą płaszczyzną rozpatrywania kategorii przyczynowości jest, zdaniem tego autora, płaszczyzna ontologiczna. Kategoria związku przyczynowego rozgrywa się na płaszczyźnie zdarzenie — zdarzenie. Między dwoma zdarzeniami istnieje związek wtedy, gdy jedno z nich jest emisją pewnej porcji energii lub informacji, drugie zaś jest jej odebraniem. Taki związek ma charakter przyczynowy i podlega szerszemu zakresowo i nadrzędnemu pojęciu *relacja* (jest to już kategoria logiczna), która posiada trzy własności: przechodność, asymetrię oraz przeciwwrotność. Związkiem przyczynowym nazywa się wtedy takie oddziaływanie fizyczne ciała A na ciało B, które powoduje pewne zmiany w B. Możliwe jest to wtedy, gdy zmagazyno-

¹⁸ W. Krajewski: *Związek...*, op. cit.; Idem: *Konieczność...*, op. cit.; Idem: *Prawa nauki. Przegląd zagadnień metodologicznych*. Warszawa 1982.

wana w pewnym układzie energia potencjalna przechodzi do innego układu, zmieniając się w energię kinetyczną, gdy pewna ilość energii czy informacji przechodzi do ciała B. W. Krajewski wyróżnia pięć typów związków przyczynowych rozumianych jako oddziaływanie:

1. Związek przyczynowy polegający na zmianie energii układu.
2. Związek informacyjny jako oddziaływanie między przyczyną dostarczającą informacji o strukturze skutku i zmianą konfiguracji struktury jako skutku takiego oddziaływania.
3. Związek wzajemnego oddziaływania, w którym przyczyną interakcyjną jest wzajemne oddziaływanie elementów układu, a skutkiem różnicowanie się tego układu.
4. Związek przyczynowy jako efekt procesu wyrównawczego różnicy potencjałów.
5. Związek przyczynowy jako proces uruchamiania, którejś z przyczyn wymienionych wyżej.

W płaszczyźnie epistemologicznej autor rozpatruje przyczynowość jako określoną zasadę — zasadę przyczynowości, która opisuje sposób poznawania zależności między zdarzeniami. Może się ona wyrażać w postaci podstawowej zasady kauzalizmu, która głosi, że każde zdarzenie ma swoją przyczynę lub jako tzw. zasada determinizmu kauzalnego, która mówi, że w jednakowych warunkach identyczne przyczyny wywołują określone skutki z jednakowym prawdopodobieństwem. W płaszczyźnie metodologicznej kategoria przyczynowości przejawia się pod postacią prawa przyczynowego¹⁹. Prawa przyczynowe mogą mieć charakter praw jednoznacznych, kiedy ustalają jednoznaczną zależność między pewnymi czynnikami, pewnymi parametrami danego układu w określonych warunkach. Mogą być także prawami statystycznymi, o ile mają probabilistyczny charakter wyjaśniania zjawisk. Najczęściej prawa przyczynowe są jakościowe, chociaż kiedy pokazują zależność intensywności skutku od intensywności przyczynowości mogą być i ilościowe. Zawsze natomiast prawa te są prawami oddziaływania, a ponieważ oddziaływanie przebiega w czasie, więc są prawami diachronicznymi. Rozpatrując możliwości przedstawienia zależności fizycznych o charakterze przyczynowym autor zwraca uwagę na fakt, że określone typy zależności przyczynowych opisywać można za pomocą funkcji matematycznych, o ile będzie się traktować np. prawa fizyki teoretycznej jako prawa typu idealizacyjnego. Relacja opisująca związek przyczynowy posiada takie własności formalne, jak przeciwność, asymetryczność i przechodność. Zależności przyczynowe, konkretne związki przyczynowe odbieramy w trakcie praktycznej działalności ludzi. Adekwatność opisów więzi przyczynowych jest

¹⁹ W. Krajewski: *Prania...*, op. cit.

niczym innym, jak właśnie doświadczeniem, empirycznym potwierdzeniem słuszności głoszonego twierdzenia. Dlatego też, zdaniem W. Krajewskiego, praktyka społeczna, rozumiana w jej najszerszym sensie, jest metodą pozwalającą na znalezienie w rzeczywistości i opisanie za pomocą praw, związków, które mają charakter przyczynowy.

Kategoria przyczynowości dotyczy, jak wskazują przedstawione wyżej koncepcje filozoficzne, przede wszystkim ontologicznego statusu związku przyczynowego. Związek ten opisuje się na podstawie ogólnej tezy filozofii marksistowskiej mówiącej o rzeczywistym, obiektywnym i wzajemnym oddziaływaniu obiektów fizycznych. Typ więzi przyczynowej, a więc charakter związku przyczynowego może być dwojaki: albo jest to warunkowanie fizyczne lub informatyczne jednego obiektu przez drugi, albo występuje wzajemne oddziaływanie obiektów fizycznych na siebie przy równoczesnym pobudzaniu jednego z nich przez drugi. Fakt ten związany jest z czasowym charakterem związku przyczynowego, co powoduje, że zostają wyróżnione dwa obiekty fizyczne: przyczyna i skutek. W literaturze marksistowskiej najczęściej traktuje się te obiekty jako fizycznie jednorodne, tzn. należące do tej samej klasy mitologicznej. Możliwe są dwie klasy takich obiektów:

1. Klasa zdarzeń, przy czym pojedyncze zdarzenia to realne obiekty fizyczne wchodzące w relacje czasowe, przestrzenne i fizyczne.

2. Klasa stanów, gdzie stanem układu określa się przekrój czasowy (należący do jednego interwału czasoprzestrzennego) zespołu zmiennych stanu, czyli zbiór równocześnie określonych, momentalnych wartości wszystkich zmiennych stanu danego układu fizycznego, uzupełnionych o wielkości stale tego układu.

Wielkości stałe są specyficzne tylko dla tego układu i są to wartości pewnych, ustalonych, innych wielkości. Dookreślenia wymaga także pojęcie *oddziaływanie fizyczne*. Konsekwencją szczególnej teorii względności jest fakt, że warunkiem zachodzenia związku przyczynowego między dwoma zdarzeniami jest połączenie tych zdarzeń tzw. interwałem czasoprzestrzennym. Gdy zdarzenia znajdują się w różnych stożkach świetlnych, to nie musi zachodzić między nimi związek przyczynowy, bowiem mogą one nie być połączone żadnymi oddziaływaniami fizycznymi. Znaczy to, że przyczyny i skutki muszą znajdować się w tym samym interwale czasoprzestrzennym²⁰.

Ponieważ jednak teza o czasowo wcześniejszej przyczynie względem skutku jest powszechnie aprobowana, trzeba więc wprowadzić pojęcie *obiekt fizyczny* jako nośnik oddziaływania. Relację czasową przyczyny i skutku określa się wtedy jako równoczesność. Chodzi mianowicie o to,

²⁰ Z. Augustynek: *Natura czasu*. Warszawa 1975, s. 152—153.

że z momentem pojawienia się impulsu energetycznego czy informacyjnego (przyczyny) w stanie danego układu, równocześnie pojawia się skutek (jako efekt zmiany tego układu — konfiguracji struktury wewnętrznej układu). W skład obiektów fizycznych zalicza się również zespół warunków, które umożliwiają zadziałanie przyczyny. W literaturze przedmiotu spotyka się dwa stanowiska. Pierwsze z nich rozgranicza przyczynę i zespół warunków, w których ona występuje, drugie natomiast sprowadza przyczynę do zespołu warunków określających dane zjawisko fizyczne. Wydaje się, że należy jednak rozgraniczać i przyczynę, i warunki zachodzenia danego zjawiska. Przyczyna ma bowiem zawsze charakter czynnika aktywnego w związku przyczynowym, natomiast warunki (zespół parametrów danego układu, określających jego stan) stanowią zawsze czynniki pasywne, wpływające na rezultat skutku, który wywołuje przyczyna, lecz same z siebie nie będące przyczyną zaistnienia tego skutku. W kwestii koniecznego charakteru związku przyczynowego także nie ma jednolitego stanowiska. Niektórzy z filozofów marksistowskich określają konieczność, jako stałe, bezwarunkowe następstwo lub stałe, bezwarunkowe współlistnienie. Inni natomiast ujmują konieczność wraz z pojęciem ogólności nie podając kryterium rozróżniania tych pojęć.

W. Krajewski przedstawiając typologię pojęcia *konieczności* wyróżnia aż trzydzieści ich rodzajów. Podobnie niejasna jest sytuacja w określaniu pojęcia *przypadek*, związanego z jednej strony z ustaleniami teorii kwantów, a z drugiej strony z coraz powszechniejszym stosowaniem w opisach rzeczywistości analizy statystycznej. W filozofii marksistowskiej najbardziej rozpowszechnione są dwie koncepcje. Jedna z nich traktuje przypadek jako nagromadzenie konieczności, czyli „styk czasoprzestrzenny” kilku łańcuchów przyczynowo-skutkowych (ciągów przyczynowych). Druga z nich pojęcie *przypadek* sprowadza do płaszczyzny nomologicznej. Określa się wtedy przypadek jako wartości liczbowe cech ujętych przez prawo, jako odbieganie wartości parametru określonego przez prawo statystyczne od wartości najbardziej prawdopodobnej. Podsumowując, w płaszczyźnie ontologicznej kategoria przyczynowości dotyczy związku przyczynowego rozumianego jako wzajemne oddziaływanie między zdarzeniami lub jako zmiany stanu układu wywołane wzajemnym oddziaływaniem elementów tego układu na siebie. Związek ten jest jednorodny, jednoznaczny, konieczny i czasowy.

Płaszczyzna epistemologiczna kategorii przyczynowości związana jest z formułowaniem pewnej zasady, zwanej zasadą przyczynowości. Ma ona najczęściej postać doktryny filozoficznej określającej stosunki między zjawiskami rzeczywistości. W swojej zasadniczej formie, przyjmowanej przez filozofów marksistowskich, brzmi ona następująco: wszystkie zda-

rzenia w rzeczywistości pozostają we wzajemnym związku — związku fizycznego, wzajemnego oddziaływania. Nie oznacza to jednak, że każde zjawisko fizyczne oddziałuje na każde inne zjawisko z osobna, lecz tylko tyle, że wzajemne oddziaływanie fizyczne jest tym typem więzi między zdarzeniami, które określa charakter rzeczywistości. Uznawane jest także ogólniejsze sformułowanie zasady przyczynowości: każde zdarzenie ma swoją przyczynę. Zasadę tę uzupełnia się najczęściej tzw. „zasadą genetyczną” określającą czasowość wzajemnego związku między zdarzeniami. Rozwój fizyki teoretycznej, a zwłaszcza teorii kwantów spowodował, że autorzy marksistowscy zaczęli formułować jeszcze jeden typ zasady przyczynowości, zwanej często zasadą statystycznego determinizmu. Głosi ona, że w jednakowych warunkach identyczne przyczyny wywołują z jednakowym prawdopodobieństwem takie same skutki. W literaturze marksistowskiej najczęściej spotyka się stanowiska przyjmujące zasadę przyczynowości we wszystkich trzech, wyżej przedstawionych sformułowaniach.

Przyczyna metodologiczna kategorii przyczynowości obejmuje nomologiczny aspekt przyczynowości, a więc zagadnienia związane z formułowaniem, istnieniem i funkcjonowaniem praw naukowych. Przy założeniu, że prawa naukowe są pewnym, określonym opisem prawidłowości występujących obiektywnie w rzeczywistości, twierdzi się, że każde zdarzenie podlega prawom. Stanowisko takie marksiści aprobują powszechnie, chociaż różnią się w pojmowaniu samej natury praw naukowych, dokładniej - roli i miejsca prawa w systemie wiedzy naukowej oraz znaczenia tzw. przyczynowych praw naukowych.

Istnienia i znaczenia naukowych praw o charakterze nieprzyczynowym w całokształcie wiedzy naukowej nikt dzisiaj nie kwestionuje. Jednakże spór toczy się o to, czy prawa przyczynowe mają charakter jednoznaczny, czy również, a może przede wszystkim ich charakter jest statystyczny. Wydaje się, że prawa przyczynowe mogą być zarówno jednoznaczne, jak i statystyczne, oczywiście o ile uznaje się istnienie przypadków w określonym sensie i zakłada wzajemność oddziaływań między zdarzeniami. Wszystkie prawa przyczynowe są diachroniczne i co do tego marksiści są zgodni. Ze swej natury bowiem związek przyczynowy i wzajemne oddziaływanie między zdarzeniami, jako przekaz energii czy informacji, muszą zajmować określony interwał czasowy. Tak więc tym bardziej prawo przyczynowe musi obejmować swym zakresem określony przedział czasu.

Z punktu widzenia formalnych założeń kategorii przyczynowości rozpatruje się zasadniczo dwa zagadnienia. W pierwszym próbuje się dać odpowiedź na pytanie: czy za pomocą konkretnych modeli matematycznych można wyrazić zależności przyczynowe? W drugim z nich pojawia

się problem wyróżnienia takich własności związku przyczynowego, które po przełożeniu na język matematyki pozwalałyby na skonstruowanie modelu matematycznego (o pełnej strukturze logicznej), opisującego związek przyczynowy w ogóle — związek przyczynowy jako kategorię filozoficzną. Od momentu wykazania, że zależności typu funkcyjnego nie zawsze opisują zależności przyczynowe sprawą otwartą jest stosowanie modeli matematycznych do opisów tych zależności. Jest to tzw. problem otwarty marksistowskiej metodologii. Oczywiście, nie wyklucza się istnienia i funkcjonowania w nauce formalnych przedstawień praw przyczynowych, zwłaszcza takich praw, które spełniają funkcje wyjaśniające. Problemy związane z konstruowaniem formalnych modeli związku przyczynowego zmuszają badaczy do szukania skomplikowanych pojęciowo kategorii matematycznych czy nawet całych teorii matematycznych²¹.

Związek przyczynowy jako kategoria ontologiczna, ze względu na przypisywane mu własności, posiada pewne cechy, które nazwać można formalnymi.

Po pierwsze — może być on traktowany jako pewnego typu relacja, chociaż nie każda relacja musi odpowiadać istocie związku przyczynowego.

Po drugie — jeżeli założymy, że zdarzenie nie może być przyczyną samego siebie (*causa sui*), to związek przyczynowy ma własność relacji formalnej, która nosi nazwę przeciwzwrotności, co można zapisać:

$$\bigwedge_{x \in Z} \neg x D x,$$

gdzie:

x — to zdarzenie ze zbioru zdarzeń Z

D — to relacja odpowiadająca przyczynowemu oddziaływaniu.

Po trzecie — jeżeli przyjęliśmy wcześniej ontologiczną własność związku przyczynowego, polegającą na czasowym następstwie przyczyny i skutku, to możemy związkowi przyczynowemu przypisać własność zwaną asymetrycznością, którą zapisujemy:

$$\bigwedge_{x, y \in Z} x D y \rightarrow \neg y D x,$$

gdzie:

x, y są zdarzeniami ze zbioru zdarzeń Z

D — relacją przyczynowego oddziaływania.

Po czwarte — jeżeli przyjmujemy tezę o ciągłości procesów fizycz-

²¹ Zob. P. Soppes: *A Probabilistic Theory of Causality*. Amsterdam 1970; A. Trybulec: *A Model of Causality*. „Studia Logica” XXXV, Warszawa 1976, nr 1; J. Pogonowski, J. Wiśniewski: *Kilka propozycji dotyczących formalnego modelu związku przyczynowego*. „Studia Filozoficzne 1974, nr 11.

nych i wzajemnym oddziaływaniu zdarzeń fizycznych także możemy stwierdzić, że związek przyczynowy posiada własność zwaną przechodniością, którą zapisujemy:

$$\bigwedge_{x, y, z \in Z} (x D y \wedge y D z) \rightarrow x D z,$$

przy oznaczeniach jak wyżej.

Powyższe ustalenia wskazują na dwie możliwości stosowania aparatu matematycznego w przedstawianiu formalnych modeli związku przyczynowego. Jedna z nich polega na skonstruowaniu mnogościowych modeli na podstawie ogólnej teorii relacji. Druga natomiast jest szukaniem takich modeli matematycznych, które pozwalałyby się zastosować jako modele „nadbudowane” nad modelem niższego rzędu, np. formalny model związku przyczynowego odpowiadającego relacji tolerancji²².

Praktyczna płaszczyzna kategorii przyczynowości stanowi podłoże wszelkich rozważań dotyczących nie tylko kwestii przyczynowości, ale wszystkich zagadnień filozoficznych związanych z przyrodą i człowiekiem w poglądach filozofów marksistowskich. Opiera się ona na fundamentalnym i zasadniczym twierdzeniu filozofii marksistowskiej o roli, miejscu i znaczeniu praktyki społecznej dla człowieka. Twierdzi się, że dotychczasowa wiedza naukowa nie zawsze pozwala na znalezienie więzi przyczynowych w społecznych i jednostkowych działaniach ludzi. Jednakże skuteczne działanie człowieka w przyrodzie i społeczeństwie, możliwość przekształcania rzeczywistości dla własnych potrzeb jest jednoznacznym i wystarczającym dowodem na to, zdaniem marksistów, że przyczynowość przejawia się w praktycznej działalności ludzi. Interesującym wydaje się problem występowania w społeczeństwie różnorodnych typów więzi przyczynowej oraz problem ujęcia tych zjawisk w postaci relacji przyczynowo-skutkowych. Prowadzić mogłoby to w konsekwencji do ustalania pewnych praw przyczynowych dotyczących zagadnień społecznych. Zadanie to wykracza jednak poza ramy niniejszej pracy.

²² J. Pogonowski, J. Wiśniewski: op. cit.; A. *Formal Approach to Casuality*. „Poznań Studies in Philosophy of the Sciences and the Humanities” Amsterdam 1978, vol. 1—4, s. 74—86.

RYSZARD MIŚKIEWICZ

PRZESŁANKI „RETROSPEKCJI PRZEWROTOWEJ”
KAZIMIERZA KELLES-KRAUZA

W artykule próbuję rekonstruować i rozumieć drogę teoretycznych poszukiwań Kazimierza K e l l e s - K r a u z a, poszukiwań podjętych z celem filozoficznego ugruntowania odkrytego przezeń prawa „retrospekcji przewrotowej”. Wysiłki Kelles-Krauza zmierzają w kierunku wykazania uniwersalności mechanizmu retrospekcji, przez co prawo to przyjmuje w jego teorii filozoficznej postać epistemologicznego (jeśli nie metafizycznego) absolutu. Ponieważ tekst jest częścią całości, niektóre podjęte tu wątki nie znajdują w nim kontynuacji czy rekapi-tulacji.

•

Nasz niezapomniany Krauz czuł swoim szlachetnym sercem, swoją schillerowską duszą trafnie i niezawodnie, gdy określał czasy nasze jako nowe, ostateczne odrodzenie — wyznaje w dwa lata po śmierci Kazimierza Kelles-Krauza Stanisław Brzozowski¹. We wcześniejszym o rok dialogu filozoficznym tegoż autora, jeden z rozmówców o imieniu Kazimierz, zostaje przez Brzozowskiego tak przedstawiony: Był wreszcie Polak, członek narodu zawieszonego pomiędzy tym czego już nie. ma, a jutrem, które dopiero ma być. Dla nich wszystkich życie i jego formy istniało jako coś utraconego i nie odzyskanego jeszcze².

Identyfikacja zasadniczej perspektywy historiozoficznej K. K e l l e s - K r a u z a i trafne złączenie idei historycznej emancypacji ludzkości z ideą restauracji niepodległości narodowej Polaków; rozpoznanie szczególnego normatywizmu tej refleksji filozoficznej nie mogło sprawić Brzozowskiemu wielkiego kłopotu. Kelles-Krauz w pracy *Protest społeczny w starożytności*, wyznaje expressis verbis, że *od początku swej działalności naukowej to Nowe Odrodzenie obrał sobie za*

¹ S. Brzozowski: *Kultura i życie*. Warszawa 1973, s. 673.

² Ibidem, s. 605.

*ulubiony przedmiot studiów*³. Studia swe prowadził filozof aż do wczesnej śmierci w roku 1905, nie kończąc głównego dzieła życia *O nowoczesnym ruchu społecznym jako drugim Odrodzeniu*⁴.

Rzecz jasna, charakterystyka St. Brzozowskiego tyczy nie tylko osoby i twórczości Kelles-Krauza, a całego pokolenia „niepokornych” — zatem samego B r z o w s k i e g o również — lecz przede wszystkim czasu i miejsca, to znaczy świadomości historycznej i filozoficznej epoki przełomu wieków XIX i XX. Okres ten nazywany jest przez historyków różnych dziedzin kultury zamiennie: „przełomem antypozytywistycznym”, „modernizmem”, „neoromantyzmem”, „dekadentyzmem”, „epoką *fin de siècle*’u”, a w Polsce — Młodą Polską. Historycy filozofii zaś, tak ci, których zajmuje jej rozwój w Polsce, jak ci, którzy zajmują się badaniem jej dziejów powszechnych, określają obszar ćwierćwiecza zamknięty datami granicznymi 1890—1914 mianem epoki przejściowej między dwiema formacjami intelektualnymi — pozytywistyczną i antypozytywistyczną właśnie. Wyznają, że był to okres epistemologicznego chaosu i zarazem ideologicznych nadziei, czas starcia dwóch paradygmatów światopoglądowych: scjentyistycznego i antyscjentyistycznego; konfrontacji dwóch rywalizujących modeli kultury: „starej”, pozytywistycznej, zwróconej wrogo wobec wszelkiego romantyzowania i „nowej” — wyraźnie romantyzującej. Wypada zgodzić się z tezą, że był to moment, gdy filozofia w Europie i w Polsce staje *u progu współczesności*⁵.

Perspektywa oczekującej za owym „progiem” przyszłości domagała się odpowiedzi na pytanie o jej treść, a co za tym idzie, także na pytanie o teraźniejszość — czy jest tylko przejściowym stanem faktycznym, czy też zasadniczym i nieodwracalnym dziejowym przełomem? Szczególnie w Polsce poczucie tymczasowości i zarazem wyjątkowości historycznej chwili, wymuszało na świadomości historiozoficzną kwalifikację, angażowało i myśli i czyny. W dziejowych wizjach, niezależnie od ich przedmiotowej treści, czy był to pozytywistyczny program inżynierii społecznej z modelem idealnego społeczeństwa-organizmu, czy modernistyczny bunt „nagiej duszy” z utopią sztuki, czy też program politycznej re-

³ K. Kelles-Krauz: *Pisma wybrane*. T. 1, Warszawa 1962, s. 113.

⁴ Biografię Kazimierza Kelles-Krauza znajdzie czytelnik w: K. K e l l e s - Krauz: op. cit., t. 1, s. VII- XXII (A. Żarnowska: *Kazimierz Kelles-Krauz 1872—1905*); *Polska myśl filozoficzna i społeczna*. T. 3 (pod red. nauk. B. Skargi). Warszawa 1977, s. 256—297 (H. Hołda-Różewicz: *Kazimierz Kelles-Krauz i jego filozofia dziejów*); W. Bieńkowski: *Kazimierz Kelles-Krauz. Życie i działalność*. Wrocław 1969.

⁵ Patrz: B. Skarga: Wstęp. W: *U progu współczesności. Z dziejów doktryn antypozytywistycznych*. Praca zbiorowa (pod red. B. Skargi). Wrocław 1978.

wolucji z ustrojem ekonomicznej sprawiedliwości — wszędzie tam refleksja filozoficzna przyjmowała postać historiozoficznej ekspresji preferowanych przez epokę wartości i tak też musi być rozumiana.

Ostateczną teoretyczną rację dla wizji Nowego Odrodzenia odnajduje K. Kelles-Krauza w odkrytym przez siebie prawie retrospekcji przewrotowej. W uściślonej przez samego autora wersji prawo to brzmiało: *Idealy, ktorými wszelki ruch reformacyjny pragnie zastąpić istniejące normy społeczne, podobne są zawsze do norm z bardziej lub mniej oddalanej przeszłości*⁶. W niedokończonym, acz misternie konstruowanym przez całe krótkie życie Krauza systemie historiozoficznym, prawo to pełni funkcję centralnej zasady metodologicznej, aksjologicznej i ontologicznej wreszcie. Wydaje się bowiem, iż w zamierzeniu autora, prawo ma nie tylko wyjaśniać dziejowy ruch trwania i przemijania społecznych form kultury, przez co ułatwia rozumienie historycznych zmian, ale pozwala również historyczność organizować, jednocząc w sobie porządek myślenia z porządkiem historycznego stawania się społeczeństw (tak narodów, jak całej ludzkości) — a oba te porządki, z porządkiem wartości. Retrospekcja, będąc zanurzoną w dzieje naturalną pozycją myślenia o historyczności społecznego życia, tak naturalną jak naturalna jest pozycja oka względem oglądanego przedmiotu w przestrzeni, odkrywa przed świadomością jej czasowy wymiar i historyczną genezę. *Proces ten (historii — przyp. R. M.) jest wszak dla nas właśnie procesem tworzenia się tej świadomości*⁷. Interesować nas tu będą przesłanki tak wysłowionego historyzmu Kelles-Krauza, przede wszystkim epistemologiczne, zarówno te explicite formułowane, jak milcząco założone.

I. INSPIRACJA MARKSISTOWSKA

W pierwotnym zamierzeniu autora, odkryte przez niego prawo retrospekcji przewrotowej miało być uszczegółowieniem marksistowskiej socjologii historycznej, choć — jak pisze — *z drugiej strony jest (prawo retrospekcji — przyp. R. M.) nowożytną, zgodną z wymaganiami nowożytnego realizmu naukowego formą Hegłowskiej negacji, Rousseau powrotu do natury, Vica ricorso*⁸. To odwołanie się do wielkich autorytetów filozofii społecznej nie jest li tylko zwykłym, historyczno-filozoficznym ozdobnikiem. Otóż w przekonaniu Kelles-Krauza mate-

⁶ K. Kelles-Krauza: op. cit., t. I, s. 250.

⁷ Ibidem, s. 37.

⁸ Ibidem, s. 40.

rializm historyczny nie jest w stanie uprawomocnić na gruncie własnych założeń teoretycznych, swoich treści idealnych: filozoficznych, etycznych, politycznych; nie potrafi wyjaśnić immanentnie własnej genezy jako reformatorskiej, a zarazem przedmiotowo, „materialnie” ważnej i d e i społecznej. Ilekroć bowiem teoria ta próbuje odwołać się do idei, które mają kierować rozwojem materialnych (ekonomicznych) warunków społecznego życia — a które to idee mogą narodzić się jedynie z tych właśnie warunków — tylekroć wikła się w klasyczny paradoks błędnego koła; marksizm, jako teoretyczno-światopoglądowa całość, pozostaje sam dla siebie niewytłumaczalnym fenomenem. Jeżeli bowiem byt, ekonomiczna baza, determinuje i kształtuje świadomość, społeczną formę — jak możliwa jest świadomość wypełniona socjalistycznymi ideami Nowego Odrodzenia wewnątrz kapitalistycznego bytu? Jak możliwa jest społeczna teoria i społeczny ideał marksistów? *Otóż jeśli nam teraz ideałści zarzucają, i moim zdaniem całkiem słusznie, że takie uczucia sprawiedliwości, miłości ogółu, poświęcenia nie mogły w żaden sposób zrodzić się w społeczeństwie, gdzie wszystko od wieków jest im wrogie; że ideał ustroju komunistycznego kierujący dziś krokami nowej klasy wyprzedza wszak dzisiejszy stan ekonomiczny, a więc przez to samo nie może być tego stanu wytworem — to co mamy na to odpowiedzieć?*⁹.

Zamierzona retoryka tak wypowiedzianych pytań, lub może wariantów jednego i tego samego pytania, fundamentalnego dla marksistowskiej doktryny — jak ją Kelles-Krauz pojmował — nie powinna zakrywać przed nami nie-retoryczności postawionego w nich problemu. Spór o wzajemny stosunek „świadomości” i „bytu” („idei” i „rzeczywistości”, „poznania” i „życia”, „wartości” i „faktu”) należał do obiegowych standardów filozoficznego dyskursu wewnątrz całej modernistycznej formacji socjalistycznej — a jak czytamy wyżej — nieobcy był też „idealizmem”. Wolno sądzić, że kwintesencją nieustannie ponawianych pytań o status „idei” były motywy i racje ideologicznej opcji na rzecz socjalizmu, czyli Nowego Odrodzenia i w tym sensie filozoficzny spór o wzajemną relację „świadomości” i „bytu” był par excellence kryptoproblemem¹⁰. Nie wolno jednak redukować do tych motywów i racji różnych przecież teoretycznych i historiozoficznych odpowiedzi, ponieważ, jak wiadomo, kryptoproblem jest problemem rzeczywistym a nie pozornym. K. K e l l e s - K r a u z należy do tych zdeklarowanych socjalistów polskich z przełomu XIX i XX wieku, dla których marksizm jako teore-

⁹ Ibidem, s. 39.

¹⁰ Pojęcia *kryptoproblem* używam w znaczeniu nadanym mu przez B. Beczkę w pracy *Kryptoproblemy i historyzm*, w tomie: *Człowiek i światopoglądy* (Warszawa 1965, s. 373 i n.).

tyczno-światopoglądowa całość był właśnie filozoficznym problemem. Sugerują to — co niech pozostanie supozycją początkową — już chociażby tytuły najważniejszych prac: *Czym jest materializm ekonomiczny?*, *Comtyzm i marksizm*. (*Pozytywizm i monistyczne pojmowanie dziejów*), czy *Wiek złoty, stan natury i rozwój w sprzecznościach*, ze znamennym podtytułem *Ze studiów o źródłach marksizmu*. Na szlaku swej rozumiejącej myśli pozostawił filozof jeden stały znak: *stosowanie zasad samego właśnie materializmu ekonomicznego aż do ich ostatnich konsekwencji*, czyli — *aż do ich* zupełnego wyczerpania (podkr. — R. M.)¹¹.

Na filozoficzne pytanie o idealną i ideową całość marksizmu, udziela Kelles-Krauz historiozoficznej, a nie tylko psychologicznej czy socjologicznej odpowiedzi i jest nią metafizyczna koncepcja retrospekcji. Jedynym sensownym rozwiązaniem kwestii genezy i statusu „idei przewrotowej” było przyjęcie tezy, że idee zrodzone w przeszłości z materialnej, naturalnej lub ekonomicznej sytuacji, mogą prowadzić własne życie historyczne, zyskując „względną” niezależność od ekonomicznej „bazy”, że idee trwają także wtedy, gdy konkretna sytuacja społeczno-historyczna, która je „wyprodukowała” przestała istnieć i, że oddziałują na świadomość domagając się re-materializacji. To zatem, co człowiek uzewnętrznił, co zostało zobiektywizowane i uprzedmiotowione w społecznych formach kultury, mimo że nie jest absolutnie inne od materialnego bytu, nie zostaje natychmiast zapomniane i nie ginie całkowicie wraz ze zmianą struktury ekonomicznej, lecz musi być kiedyś przypomniane. *Źródło ideału przyszłości, jak i źródło wszelkiej idei, musi mianowicie tkwić w przeszłości — w jakiejś przeżywającej się formie społecznej — w naszym wypadku źródłem ideału proletariackiego jest komunizm pierwotny*¹².

Ponowna materializacja idei dokonywa się wtedy, gdy człowiek podejmie wysiłek przyswojenia sobie tego, co zostało uzewnętrznione i uprzedmiotowione w przedhistorycznym bycie pierwotnej hordy jako jej forma ustrojowa, a co w bycie historycznym zostało wyobcowane i zapomniane. Tu pojawia się aktywistyczny wątek koncepcji świadomości retrospektywnej, waloryzacja ludzkich pragnień i pożądań, a wraz z nim pytanie o aksjologiczne kryterium wyboru: jak z całego kompleksu idei zobiektywizowanych w procesie przedhistorycznego i historycznego bytu ludzkości wybrać te właściwe i prawdziwe i dlaczego idee składające się na komunistyczny ideał wspólnoty wykazują się taką prawomocnością? Dalej — jak uniknąć błędnego stosowania idealnych

¹¹ K. Kelles-Krauz: op. cit., t. 1, s. 38.

¹² Ibidem, s. 40.

norm do aktualnej sytuacji materialnego bytu, jeżeli mają one — jak powiada Krauz — *charakter allochroniczny i allotropiczny*, to znaczy wykraczają czasowo i przestrzennie poza dany tu i teraz konkretny przedmiot: społeczeństwo, naród, państwo? Czy jedynym i ostatecznym kryterium etycznej wartości i „materialnej” ważności pozostaje skuteczny eksperyment społecznej rewolucji? Prawo retrospekcji przewrotowej pytań tych nie rozstrzyga, wskazuje jedynie na rytmiczną powtarzalność społecznych norm i na ich archaiczną genezę. Nie rozstrzyga też, czy wszystkie idee, czy tylko „przewrotowe” wykazują się taką właśnie genealogią. Zarazem, rzecz można, prawo „omija” wzajemny stosunek „świadomości” i „bytu”, choć uznać je należy za szczególnie przypadek „idei”, pozostaje bowiem w swym sformułowaniu przedmiotem idealnym, „stanem” czy też „formą” świadomości.

Kelles-Krauz z ujawnionym zamiarem ignoruje tezę Engelsa o „podstawowym problemie filozofii” zarzuca też Marksowi, iż mając na względzie idealizm niemiecki, któremu się krytycznie przeciwstawia, zbyt „konwencjonalnie” używa pojęć *świadomość* i *byt*. Teorii materializmu historycznego zarzuca brak uniwersalizującej perspektywy filozoficznej, postulując poszukiwanie przyszłej „filozofii ogólnej” ujmującej całość zjawisk „życia i świata”. Bez oddzielenia dwu planów jego myśli — planu poszukiwania filozofii przyszłości oraz planu praktykowania zasad materializmu dziejowego w analizach przeszłości —■ twórczość K. Kelles-Krauz a nie daje się rozumieć jako sensowna całość. Jawi się historykom filozofii bądź jako „marksizm otwarty” — eklektyczny system synkretyzujący najpopularniejsze prądy myślowe epoki: marksistowski materializm dziejowy, psychologizm, ewolucjonizm, pozytywizm, socjologizm czy neokantyzm — bądź jako pełen wewnętrznych sprzeczności model marksistowskiej *ortodoksji na polską modłę*¹³.

¹³ Marksizmem „otwartym” nazwał twórczość Kelles-Krauz J. Tlochowfeld (J. Hochfeld: *Kelles-Krauza marksizm „otwarty”*. „Nowa Kultura” 1957, nr 48, s. 3—6). Marksizmem „ortodoksyjnym” określa myśl Krauz L. Kołakowski (L. Kołakowski: *Główne nurty marksizmu. Powstanie — rozwój — rozkład*. Paryż 1977, rozdział: *Kazimierz Kelles-Krauz — ortodoksja na polską modłę*, t. 2, s. 219—226).

Ostatnio historiozoficzne pomysły K. Kelles-Krauz przypominał Witold Mackiewicz w pięknie napisanym studium pt. *Kazimierz Kelles-Krauz: woluntaryzm a ortodoksja w marksizmie*, (patrz: „Studia Filozoficzne” 1985, nr. 5—6, s. 169—181). Niestety i on zdaje się popełniać ten sam błąd interpretacyjny, co wspomniani wyżej autorzy, całkowicie pomija bowiem transcendujący sens pytania Krauz o teoretyczno-światopoglądową całość marksizmu. Pytanie to, tak jak i odpowiedź w postaci „prawa retrospekcji przewrotowej”, sytuują podmiot filozofii Kelles-Krauz — a tym samym całą jego myśl — poza ową całością. Alternatywa: marksistowski racjonalny materializm — woluntarystyczny, nietz-

Żywy ruch myśli autora *Portretów zmarłych socjologów*, poszukującej tej filozofii, która dziś nie jest królową nauk... tylko... czymś ruchomym, zmiennym, płynnym, zawartym w każdej z osobna i we wszystkich naukach poszczególnych i co z nich dopiero trzeba wydobywać, krystalizować, formułować¹⁴, staje się szczególnie interesujący wtedy, gdy zatrzymuje się w próbie wyłożenia własnej teorii poznania.

II. INSPIRACJA KANTOWSKA

Główne linie horyzontu epistemologicznego, w jakim porusza się i buduje własną koncepcję myśl K. Kelles-Krauza, wykreślone zostały w krytycznych pismach Immanuela Kanta. Choć w tym wypadku niesłychanie trudno wskazać zakres i źródło bezpośredniej inspiracji (prócz tekstów samego Kanta zapewne oraz pism F. A. Langego, na którego filozof czasem się powołuje), nie wykracza Krauz — podobnie jak większość współczesnych mu pozytywistów, odwołujących się do antymetafizycznych konkluzji *Krytyki czystego rozumu* — poza specyficznie rozumiany fenomenalizm. *Problemat teorii poznania* — wyjaśnia w szkicu *Czym jest materializm ekonomiczny?* — *jaki przeciwstawiono materializmowi filozoficznemu, nie istnieje właściwie wcale dla materializmu ekonomicznego. Ta socjologia jest bowiem fenomenalistyczna: nie zajmuje się ona wcale stosunkiem między świadomością ludzką a światem zewnętrznym brany jako rzecz sama w sobie. Nie znaczy to wcale, aby nie zajmowała się ona procesem ciągłej wymiany między świadomością ludzką, braną jako fenomen, i światem zewnętrznym, również jako fenomen traktowanym. (...) Lecz z tego wynika, że teoria poznania marksizmu nie może być czysto logiczna, lecz niejako historyczna*¹⁵.

Fenomenalistyczno-historyczna epistemologia Kelles-Krauza pełni zarazem funkcję — jak to zostało wspomniane — właściwej ontologii świadomości; historia jest procesem tworzenia jej zobiektywizowanych form, w tym także wiedzy naukowej. Klasyfikacja nauk Comte’a oraz Marksowska teza o praktycznym, ekonomicznym źródle i celu „nadbudowy”, nasunęły Krauzowi pomysł ułożenia szeregu klasyfikującego całość zjawisk społecznych podług Comte’owskiego kryterium *zmniejszającej się ogólności i wzrastającej złożoności*. Wydziela trzy grupy zjawisk odpowiadające trzem sferom potrzeb człowieka: ekonomia;

scheański irracjonalny idealizm, nie była alternatywą Kazimierza Kelles-Krauza. Stąd jego filozoficzna refleksja i historiozoficzna koncepcja dają się umieścić raczej „ponad” niż „pomiędzy” woluntaryzmem a ortodoksją w marksizmie.

¹⁴ K. Kelles-Krauz: op. cit., t. 1, s. 124.

¹⁵ Ibidem, s. 36—37.

etyka i prawo; nauka, sztuka, filozofia, religia — przy czym potrzebę ekonomiczną i zjawiska ekonomiczne uznaje Krauz za „podstawowe”. Prawdziwość wiedzy naukowej rozumie filozof procesualnie, rozstrzygając pytanie o sposób jej nabywania i weryfikacji bardziej na korzyść ekonomii i historii, niż psychologii. A *zatem poznajemy przedmiot w całości w miarę, jak się on nam odsłania; sposób zaś, w jaki go poznajemy, określa się przez następstwo zjawiania się przedmiotów w granicach naszego bytu, i możemy go obserwować i badać jedynie w obiektywnej historii umysłowej ludzkości, tego konkretnego podmiotu powszechnego, nie zaś za pomocą złudnej obserwacji wewnętrznej jakiegoś podmiotu abstrakcyjnego* ¹⁶. Ostatecznym kryterium prawdy pozostaje jednak nie idealna symetria odbicia czy odwzorowania przedmiotu w świadomości, lecz praktyczna (ekonomiczna) skuteczność wiedzy. Uosabia ją każdorazowa tożsamość historyczna świadomości i świata; jedność życia społecznego i życia w ogóle, jedność — jak pisze Krauz — „niemal estetyczna”. Agnostycyzm — jeśli może być uznany za konsekwencję Kaniowskiej nauki o dwóch rodzajach obiektywności: fenomenalnej i noumentalnej — obcy był naszemu filozofowi, który wiele krytycznego wysiłku poświęcił polemice z hasłem Du-Bois Reymonda *ignoramus et ignorabimus*. Zgadzał się z Comte’ m, że *możemy poznać wszystko, co rzeczywiście potrzebujemy poznać, i że, poza granicami naszej możliwości poznawania nie ma nic, co miałoby dla nas jakąkolwiek wartość, są zagadnienia w rzeczywistości nie istniejące* ¹⁷. Rozumowanie K r a u z a było konsekwentnie pozytywistyczne: ponieważ poza społecznie i historycznie określonymi granicami doświadczenia nie ma poznania, nie ma też i s t n i e n i a; rzecz jedynie przez bezpośrednie zainteresowanie praktycznopo-
poznawcze „nabiera istnienia”. Podmiot niejako „orzeka” istnienie bądź nieistnienie przedmiotu, stąd wszystkie zjawiska są *jed. nej i tej samej natury psychicznej, fakt ekonomiczny jest tak samo psychologiczny, jak idea filozoficzna lub etyczna*. Rzecz jasna idzie tu o psychikę i psychiczność „konkretnego podmiotu powszechnego”, a nie o psychikę jakiegoś tam konkretnego podmiotu indywidualnego. Krauz wykluczał możliwość dotarcia do jaźni indywidualnej na drodze intuicji, wczucia czy oglądu intelektualnego, albowiem podmiot taki — w jego przekonaniu — znajduje się absolutnie poza obrębem naukowej czynności obserwacyjnej i określającej, a co za tym idzie, zgodnie z radykalnym empiryzmem, zgoła nie istnieje. *Jednostka jest tylko punktem przecięcia sił społecznych* — powtarzał za Durkheimem — *lecz — dodawał — siły spo-*

¹⁶ Ibidem, s. 55.

¹⁷ Ibidem, s. 55.

leczone mogą działać jedynie przez i na jednostki¹⁸. Stąd jego psychologiczny fenomenalizm był zarazem społeczny i klasowy; opierał się nie na indywidualnej introspekcji, lecz na „powszechnym”, retrospektywnym oglądaniu uzewnętrznionych zjawisk psychicznych tworzących „społeczną duszę” człowieka — na odkrywaniu stałych, bo uspołecznionych i historycznie trwałych pobudek i skłonności życia psychicznego.

W namiętej walce z *wiecznie sprzeczną ideą niepoznawalnego*, posiłkował się K e l l e s - K r a u z argumentami A. L a b r i o l i, akcentując jednocześnie aktywistyczny *ethos filosofia della praxis*. *Poznajemy przez to, że działamy, to czym i przez co działamy — to wszystko i tylko to; co z nami nie ma styczności czynnej, to nie jest niepoznawalne, bo jakże możemy o nim twierdzić, że jest niepoznawalne, tylko po prostu — nie istnieje; czystą złudą jest przypuszczenie, żeby umysł uznawał jakąś rzeczywiście istniejącą bezwzględną różnicę między poznawalnym a tym, co samo przez się jest niepoznawalne — niepoznawalne, o którym twierdę, że je poznałem jak niepoznawalne!*¹⁹. Konsekwentnie przyjmuje i stosuje w badaniu tezę L a b r i o l i, iż wszelkie poznanie, a filozofię w szczególności, winna cechować „formalno-krytyczna” (tzn. antymetafizyczna) tendencja do monizmu, jako że *wszystko może być pojęte jako geneza, że, co więcej, to, co daje się pojąć jest tylko genezą i że geneza posiada w przybliżeniu cechy ciągłości*²⁰. Ponieważ w obrębie transcendentального krytycyzmu Kantowskiego, agnostycyzmu nie sposób przezwyciężyć inaczej, jak przez odwołanie się do absolutnych racji moralnych rozumu praktycznego, intencją Kelles-Krauza było uhistorycznienie zarówno prawa moralnego jak i formalnej architektoniki rozumu poznającego. Wymagało to odrzucenia transcendentальной koncepcji świadomości i zastąpienie jej historyczną ewolucją form poznawczych, wskazania na li tylko historyczne, a nie noumenalne granice ludzkiego poznania. W ten sposób problem agnostycyzmu likwidował się sam.

Ostrze krytyki Krauza skierowane jest jednak nie tyle przeciwko K a n t o w i czy wątpięcemu neokantyzmowi, ile przeciwko agnostycznym konkluzjom fenomenalistycznego przecież ewolucjonizmu Herberta Spencera. Autorowi *Systemu filozofii syntetycznej* poświęca K r a u z pierwsze wspomnienie cyklu *Portrety zmarłych socjologów*, gdzie nazywa go *wcieleniem duchowym i myślącą duszą kapitalizmu*, a jego system *jednym z największych pomników myśli ludzkiej*²¹. Choć na

¹⁸ Ibidem, s. 47.

¹⁹ Ibidem, s. 384.

²⁰ Ibidem, s. 56. (Por. A. Labriola: Szkice o materialistycznym pojmowaniu dziejów. Warszawa 1961, s. 355).

²¹ Ibidem, s. 321.

tym nie kończą się dwuznaczne rewerencje pod adresem spenceryzmu — Krauz akceptuje koncepcję ewolucji jako przejścia od homogenicznego do heterogenicznego, od nieokreślonej jednorodności, do zwartej różnorodności w przyrodniczym i historycznym rytmie sprzężonych z sobą procesów integracji i dezintegracji — to zarazem zdecydowanie odrzuca dwa „metafizyczne grzechy” Spencerowskiego ewolucjonizmu. Przede wszystkim odrzuca agnostycyzm — uznanie istnienia „Niepoznawalnego”, ostatecznego pojęcia nauki, które odpowiada bytom jakie nie mogą być zrozumiane i poznane, przez co stanowią miarę dla względności ludzkiej wiedzy; odrzuca też socjologiczny organicyzm — uznanie przez Sp e n c e r a biologii za naukę podstawową, tę, do której praw daje się zredukować wszelka wiedza o człowieku, społeczeństwie i historii.

Bezpośrednim powodem krytyki spenceryzmu — czego K e l l e s - Krauz nie ukrywa — są pozateoretyczne racje normatywne, związane z odradzającym się ethosem *ducha pierwotnej wspólnoty*. W jego przekonaniu Spencerowski system zachowuje w przetworzonej postaci dwie historycznie doniosłe i jednocześnie już przebrzmiałe i martwe idee mieszczańskiego racjonalizmu i liberalizmu. Pierwszą jest radykalny scjentyzm indyferentny wobec wiary i religii (sfera „Niepoznawalnego”), co prowadzi do klasycznego dualizmu — *• a jeszcze żaden dualizm w filozofii nie przetrwał długo i nie był wielki* ²². Drugą ideą jest ekonomiczny indywidualizm ufundowany przez Sp e n c e r a na Darwinowskich prawach doboru naturalnego i walki o byt. Spencer z przesłanek biologicznych wyprowadza wnioski socjologiczne, akceptuje całkowitą niezależność jednostek od form organizacyjnych społecznego bytu; bagatelizując nową, sztuczną jakość więzi produkcyjnej, nie odróżnia życia społecznego od organicznego. Stan społeczny zaś, jest „naturalnym stanem człowieka” i o człowieczeństwie można mówić dopiero odkąd człowiek trwale uprzedmiotowił indywidualne zdolności w postać społecznej techniki wytwórczej, odkąd objawił swą „społeczną duszę”. Wcześniej istniało tylko „przedspołeczne ludzkie zwierzę”. Rozbudowany wątek polemiki z ewolucjonistyczną koncepcją H. Spencera, a również z pozytywizmem A. C o m t e ’ a, polemiki rozpiętej między fascynacją monumentalnym systemem „filozofii syntetycznej”, a radykalną krytyką agnostycznych konsekwencji ewolucjonizmu, pełni w myśleniu polskiego filozofa funkcję właściwego medium dla konstrukcji własnej epistemologii, przyjmującej założenie o ewolucyjnym charakterze procesu poznawczego i odwołującej się do społecznego wymiaru i warunków poznania. Znajduje to wyraz w propozycji „uspołecznienia” i „uklasowania”

²² Ibidem, s. 321.

stanowiska Kanta. *Chcielibyśmy przypomnieć, że społeczeństwo, grupa wszelka — a co dla nas ma specjalną wagę — klasa, do której jednostka należy, nadaje pewne piętno jej świadomości, narzuca jej a priori pewne pojmowanie społeczeństwa i świata, od którego tak samo człowiek nie może być wolny, jak od konieczności patrzenia przez swą siatkówkę. Z tego zaś wynika, że proletariatu również bezwarunkowo właściwa być musi odpowiednia apercpcja klasowa, że jego system filozoficzny, tak samo jak systemy wszystkich klas poprzednich, jest w samej istocie swej względny i przejściowy, że więc i on przestanie być, czyli wydawać się — prawdziwy, z chwilą lecz nie wcześniej, gdy nowa apercpcja społeczna, wytworzona przez przyszłe społeczeństwo b e z - klasowe zastąpi dzisiejszą, z walki klas zrodzoną* ²³.

Kelles-Krauz relatywizuje wszelkie treści poznania — zatem również wiedzę naukową — nie tylko ze względu na ekonomiczną strukturę, lecz również ze względu na zastane formy świadomości zbiorowej, choć geneza tych form: „klasowej apercpcji” i „społecznego a priori”, pozostaje ekonomiczna właśnie. Świadomość tworzy się pod stałą presją „czynnika ekonomicznego” i rola jej polega na przystosowaniu się doń. Proces ten może być bezpośredni, samorodny i pozaświadomy (ten nazywa Kelles-Krauz „odlewem”) lub pośredni, „wieloswiadomy”, apercpcyjny — „przesiew”. Żywiłowo tworząca się warstwa, kierująca lub władająca materialnym wytwarzaniem bogactw, której świadomość „odlewana” jest przez produkcję, „przesiewa” jednocześnie przez tę świadomość wszystkie treści poznawcze sprzeczne z jej interesami i niezdolne do obiektywnej harmonizacji całości duchowego życia wspólnoty. Wytworzone w ten sposób „społeczne a priori”, pierwsza z form samoświadomości społeczeństwa, konstytuuje się — według Krauz — w momencie przejścia od przedhistorycznego trwania człowieka w nieświadomym sobie komunizmie wspólnoty rodowo-rolnej do historycznego i klasowego trwania w żywiłowej dynamice ekonomicznego procesu. Apercpcja klasowa (Krauz używa też szerszego pojęcia *aperpcja społeczna*) powstaje zatem na fundamencie uspołecznionych potrzeb jednostki i jest tych potrzeb na poły świadomą selekcją. Jest jednocześnie formą pojawiającej się po raz pierwszy w historii wspólnej, choć nie uniwersalnej jeszcze, a jedynie partykularnej świadomości. Wspólność ta — „wieloswiadomość” — staje się stałą formą poznania, „społecznym a priori”, dla wszystkich potem następujących zmian w obrębie świadomości indywidualnej i zbiorowej; stałą, lecz trwałą nie w statyce przyrody,

²³ Ibidem, s. 37.

ale w dynamice społecznych dziejów. *Za szkielet do właściwego odlewu form społecznych* (tzn. etyki, prawa, filozofii, sztuki, religii, nauki — przyp. R. M.) *nie służy już tabula rasa przedspołecznego ludzkiego zwięzienia, lecz wytworzony w ten sposób rodzaj apercepcji społecznej*²⁴.

Historia duchowa ludzkości, „konkretny podmiot powszechny”, poznający i poznawany, układa się w ciąg stale obecnych w zbiorowej pamięci różnych postaci „społecznego a priori”, z których każde traktuje siebie jako uniwersalno-ludzkie. Apercepcja społeczna przekłada w nieskończoność historycznego czasu naturę ludzkiego poznania, a ta krystalizuje się w zmiennych formułach „społecznego a priori”. Przyjmując możliwość istnienia syntetyzujących form poznania, tzn. przyjmując apercepcję społeczną za pierwotną historycznie wobec świadomości indywidualnej, obywa się K e l l e s - K r a u z e bez ontologicznej hipotezy świadomości zbiorowej, klasowej czy narodowej, jako substancjalnego podmiotu procesu poznawczego i historycznego zarazem. Mimo, że proces ten jest bezpodmiotowy — jeśli tym podmiotem miałyby być substancjalna świadomość poza-, czy ponadjednostkowa, nie toczy się on ani nieświadomie, ani też nie jest zdany na przypadkowość świadomości indywidualnej, lecz właśnie „wieloświadomie”, podług określanego formami społecznej apercepcji kierunku, podług wytworzonego w niej ideału. Pozostaje pytanie: jeśli możliwe jest ukształtowanie w historii uniwersalnego „a priori bezklasowego”, to na czym oprzeć poznawczą pewność tej możliwości, jeśli *wszelkie przewidywanie dziś nie może być wolne od dzisiejszego — tego lub owego — aprioryzmu klasowego?*²⁵.

Przy całej wieloznaczności pojęć *apercepcja klasowa, apercepcja społeczna, a priori społeczne, wieloświadomość*, nie ulega wątpliwości, że w interpretacji Kelles-Krauzę świadomość indywidualna związana jest ze świadomością zbiorową poprzez powszechne formy myślenia, za pośrednictwem których kształtuje przedmiotowy świat kultury i duchową wspólnotę wszystkich jednostek, które znowu nie mogą poznawać inaczej, jak tylko w perspektywie jedności i powszechnej ważności wszelkich treści poznawczych. Z drugiej strony, człowiek nie może stać się istotą w pełni samoświadomą poza więzią społeczną, lecz to nie poznanie i samowiedza konstytuują tę więź, ale żywiołowy proces zaspokajania potrzeb „podstawowych”, a ten znowu fałszuje i „członkuje” całość treści świadomości i wykształca jej „częściowe”, klasowe formy. Idzie zaś o uchwycenie wszelkich możliwych zmian świadomości, o takie jej formy, które uniezależniwszy się od produkcji *zostaną czynnikiem określającym rozwój i dawać będą człowiekowi największą dozę poczucia*

²⁴ Ibidem, s. 246.

²⁵ Ibidem, s. 37.

wolnej woli²⁶, Historyzm epistemologiczny zamyka poznanie w retrospektywnym kole regresji od apercepcji do apercepcji: rozpoznanie przez świadomość genezy własnych form możliwe jest jedynie w tych formach, co pozostawia poza efektem poznawczym prawomocność koncepcji świadomości uniwersalnej jako historycznie nie-relatywnej konkluzji historycznego poznania. Relatywistyczny paradoks historyzmu był dla K e l l e s -Krauza jawny — wskazuje na podobne teoriopoznawcze kłopoty Rousseau, Comte’a i Marksa — stąd znajdujemy w jego pismach próby ugruntowania poznania retrospektywnego odwołujące się nie tylko do autorytetu historii, ale również do autorytetu samej natury.

III . OD POZYTYWISTYCZNEGO DO MODERNISTYCZNEGO NATURALIZMU

Obok propozycji „uhistorycznienia”, „uspołecznienia” i „uklasowienia” teoriopoznawczego stanowiska Kanta, propozycji antycypującej w pierwiastkowej postaci koncepcję M. Adlera, obecna jest w twórczości Kelles-Krauza naturalistyczna interpretacja Kantowskiego aprioryzmu, którą za K. J a s p e r s e m można nazwać „psychologiczno-antropologiczną”²⁷. Jaspers przypisuje ją F. F r i e s o w i, J. F. Herbar t o w i i F. A. L a n g e m u, a ten ostatni — o czym wspominaliśmy — należał do tych autorów, na których Krauz powoływał się afirmatywnie.

Lange wywodził aprioryczne formy poznania bezpośrednio z psychofizjologicznej organizacji człowieka, z fizjologicznych zasad funkcjonowania mózgu i układu nerwowego. Formy te miały być wrodzone, dane przez naturę; umysł ludzki miał je w sobie nosić i narzucać zjawiskom, a być może narzucałby inne, stosował inną logikę, gdyby był zbudowany inaczej. Natywistyczna interpretacja Kantowskiego „a priori” ufundowana jest u Kelles-Krauza już w założeniu jakie czyni: *Życie ludzkie jest rezultatem trzech czynników, do których daje się też w całości sprowadzić; czynniki te — to człowiek sam, natura i społeczeństwo albo — mniej treściwie, lecz za to ściślej — cechy biologiczne składające się na gatunek homo, środowisko naturalne, w którym żyje jego grupa (warunki kosmiczne, geologiczne, topograficzne, flora, fauna), wreszcie —*

²⁶ Ibidem, s. 244.

²⁷ Typologię Jaspersa znajdzie czytelnik w: K. Jaspers: *Die grossen Philosophen*. T. 1, München 1957, s. 440—442. O koncepcji M. Adlera patrz R. Rudziński: *Ideal moralny a proces dziejowy w marksizmie i neokantyzmie*. Warszawa 1975.

*trwale stosunki między ludźmi*²⁹. Takiej redukcji do *cech biologicznych gatunku homo* autor w swym wykładzie dokonuje. Twierdzi bowiem, iż *natura, organizm (a więc i pewne prawa myślenia) są stale (jeśli się zmieniają to minimalnie i pod wpływem zmian w środowisku sztucznym) i są dane; i dalej — nie chodzi już o samą genezę idei — jest ona pierwotnie dana* ²⁹. Obok społecznego a priori, które tworzy się w historii pod wpływem zmian społecznego życia, dane są „stale prawa myślenia”, przedhistoryczne a priori gatunku, uformowana przez przyrodę natura ludzka.

Kelles-Krauz wyróżnia dwie zasadnicze cechy natury ludzkiej. Pierwszą z nich jest *ciągłe dążenie do jak najmniejszego wysiłku dla jak największego rezultatu* i jest to jedyny cel ogólny, jaki można przypisać ludziom wszystkich krajów i epok. Ta trwała dyspozycja zawarta w naturze człowieka, wspólna wszystkim indywiduom gatunku, przejawia się intersubiektywnie w postaci trwałego uspołecznienia jednostkowych umiejętności produkcyjnych („trwałego uspołecznienia techniki”) i z niej to przyczynowo wynika ciągły postęp techniki. Pośrednio zatem, to ta właśnie cecha dynamizuje statyczną strukturę ustrojową przedhistorycznej wspólnoty, poddaje ją determinacji „czynnika ekonomicznego” i rządzi historycznym ruchem zmian w obrębie świadomości zbiorowej, także w obrębie świadomości poznającej.

W tak wyróżnionej jakości ludzkiej natury nie trudno dopatrzyć się ontologicznej transpozycji empiriokrytycznych zasad: „najmniejszego wysiłku” R. Avenariususa i „ekonomii myślenia” E. Macha. Nie trudno dostrzec też, że tak określona cecha nie może służyć uprawomocnieniu koncepcji retrospekcji, ponieważ jej wyrażnie przeczy — ze względu na wirtualny i prospektywny charakter „ciągłego dążenia”, niemożliwy jest powrót do tych zasad i norm organizujących całość form społecznego bytu z przeszłości, które dziś są ewidentnie nieefektywne z punktu widzenia ekonomii myślenia i działania. Toteż wskazuje filozof na drugą właściwość ludzkiej natury i tę wyrażnie stawia ponad pierwszą, twierdząc, że ta psychofizjologiczna cecha człowieka *uważana być może za objaw inercji powszechnej samego bytu*³⁰. W zależności od tego, w jakiej sferze rzeczywistości stwierdza Kelles-Krauz jej obecność, uzyskuje ona różne werbalizacje. W sferze działania indywidualnego będzie to *przekraczanie czynów przez zamiary i odwrotnie, zamiany środków na cele i odwrotnie*; w sferze bytu społecznego *przejście od świadomości do*

²⁸ K. Kelles-Krauz: op. cit., t. 1, s. 14.

²⁹ Ibidem, s. 123.

³⁰ Ibidem, s. 20.

automatyzmu i od automatyzmu do świadomości; w sferze bytu przyrodniczego zjawisko ruchu wahadłowego, cykliczność zmiany — powszechna w całej przyrodzie. Krauz przyznaje, iż nie można jednoznacznie zawyrokować czy świadomość cykliczności wszelkich zmian w przyrodzie i dziejach, zatem idea cyklu, wykształciła się z obserwacji i przeżywania rozpadu pierwotnego stanu „jedności i zgody społecznej”, czy też z obserwacji i przeżywania zjawisk przyrody. Dla zrozumienia samozwrotnego ruchu retrospekcji wystarczy, iż w toku rozwoju poznania już u E m - pedoklesa idee te zlały się w jedną koncepcję i są jednym i tym samym w swojej istocie.

Prace, w których daje Kelles-Krauz historyczny zarys kształtowania się koncepcji cyklu dziejowego i idei powrotu przeszłości w przyszłości, idei właściwej — jak pisze — *całej historycznie znanej duchowości ludzkiej*, należą do najciekawszych w spuściznie autora i mogą służyć za przykład klasycznej refleksji z zakresu historii idei. Nie wolno jednak ani ignorować, ani pomijać naturalistycznego wątku jego myśli filozoficznej i prób ontologizacji prawa retrospekcji. Aby jednak nie wydawało się, że Krauz sam sobie przeczy, kiedy raz twierdzi, że źródłem wszelkiej idei jest historia, innym razem, że „prawa myślenia” są dane przez przyrodę; albo wtedy, gdy reinterpretuje Kantowskie *a priori* raz w duchu historycznym, raz naturalistycznym, należy rozróżniać, choć nie rozdzielać kwestię genezy świadomości i jej apriorycznych form, od poznawczej i wiedzotwórczej funkcji świadomości, poprzez umiejscowienie pierwszej poniżej progu samoświadomości i kultury i połączenie drugiej z procesem tworzenia się tychże w historii. Życie człowieka stanowi „estetyczną wręcz” jedność, nie ma zatem różnicy jakościowej między naturą i kulturą — ta ostatnia jest obiektywną realizacją w dziejach zdolności ukrytych w ludzkiej naturze. Historyczność nie pojawia się zatem znikąd, niczym łąza na cudownym obrazie natury, albowiem to w samym bycie tkwi wahadłowy mechanizm retrospekcji i nie ma co do tego wątpliwości, że byt natury i byt historii to ciągle ten sam byt — przyrodzony właśnie — a historyczność jest jeno jego modalnością. W tej perspektywie dzieje ludzkiej kultury nie są niczym innym, jak mutacją dziejów przyrody, a może wręcz — przyrodą zdegradowaną? Kelles-Krauz odrzuca romantyczną i pełną pesymizmu odpowiedź Jana Jakuba Rousseau dając romantyczną i pełną optymizmu odpowiedź własną. Przekroczenie progu natury i kultury dokonało się żywiołowo i nieświadomie, przez co formy kultury przyjęły postać cząstkową, przekroczenie historii i wyzwolenie się od żywiołu ekonomii będzie efektem świadomego powrotu do przedhistorycznych, naturalnych i uniwersalnych form życia wspólnotowego.

U podstaw historycznej i funkcjonalnej wykładni Kantowskiej nauki o apriorycznych formach życia duchowego człowieka leży zatem w doktrynie Kelles-Krauza wykładnia naturalistyczna. Rzecz jasna obie te interpretacje sankcjonują pozytywistyczne spłaszczenie kantyzmu, całkowicie bowiem pomijają transcendentálny sens tej filozofii, co jest szczególnie widoczne wtedy, gdy utożsamia Krauz apercpcję transcendentálną, tj. przedświadomą operację formowania się jaźni i świata, ze zwykłą samowiedzą empirycznego podmiotu.

Faktem jest, że nie ukrywany zamiarem Kelles-Krauza było dokonanie filozoficznej syntezy pozytywizmu C o m t e ' a z materializmem historycznym Marksa i z tą intencją pisze w 1904 roku szkic *Comtyzm i marksizm*. Szkic ów, drukowany odcinkami w warszawskim „Głosie” pod tytułem *Pozytywizm i monistyczne pojmowanie dziejów*, rozpoczął debatę, którą współczesny nam historyk kultury celnie określił mianem *trudno dającej się pomieścić w głowach*³¹. Polemicznie odpowiada Krauzowi S. Brzozowski cyklem *Monistyczne pojmowanie dziejów i filozofia krytyczna*, a spór szedł o rozumienie ludzkiej autonomii, „dumnego autarkoumen”: czy samowystarczalność człowieka jest skutkiem jego rozwoju przyrodniczego i historycznego, czy też, jak twierdził Brzozowski, samowładztwo jest dopiero zadaniem, celem walki z żywiołem przyrody i ekonomii? Czy poznanie jest procesem receptywnym, odkrywaniem praw rządzących różnymi dziedzinami bytu, czy też jest tworzeniem i narzucaniem tych praw rzeczywistości? Polemika, w której dochodzi do przełamywania pozytywistycznych schematów, zasługuje na odrębne omówienie, tu skupmy się jedynie na konkluzjach artykułu Kelles-Krauza.

Pojęcia *pozytywizm* używa Krauz zamiennie z pojęciem *comtyzm* co pozwala sądzić, że oznacza nim doktrynę filozoficzną C o m t e ' a. Jak się wydaje ostatecznym celem jego analiz pozostaje zabieg podobny do tego, jaki na filozofii II e g l a dokonał Marks — oddzielenie „metody” od „systemu” i zachowaniu tej pierwszej z jednoczesnym odrzuceniem systemu. W konsekwencji schemat, jaki nakłada na całość doktryny C o m t e ' a odpowiada w swych konkluzjach tezom wypowiedzanym przez pierwszych krytycznych zwolenników pozytywizmu J. S. M i l l a i E. L i t t r e ' a. Przejmując „pozytywną metodę” broni się K r a u z przed jej skrajnymi, scjentystycznymi konsekwencjami. Nie odmawia filozofii przedmiotowej autonomii w stosunku do nauki, przeciwnie, filozofię traktuje jako „kombinację nauki i sztuki”, nie jako metanaukę; stawia przed nią cel identyczny jak cel religii — ogólne objaśnianie całości zjawisk

³¹ Patrz A. Mencwel: *Jak się robi pismo*. „Colloquia Communia” 1984, nr 3—4.

świata i systematyzację wszelkich wierzeń, nakazów i ideałów społecznych. Dodać trzeba, że porównanie funkcji filozofii z funkcją religii (są one w gruncie rzeczy synonimami) nie ma na względzie tzw. „naukowej” deprecjacji którejs z tych dwóch dziedzin życia duchowego człowieka³².

Nie godzi się też Krauz na ograniczenie poznania do samego tylko opisu danych doświadczenia, lecz domaga się zerwania ze „szczegółikami”, zachęcając do uogólnień i formułowania praw filozoficznych. Charakterystyczne jest, że w tym właśnie tekście uznaje filozof pełną autonomię nauki i świadomości poznającej wobec wszystkich innych zjawisk społecznych, łącznie z „czynnikiem ekonomicznym”, dzieląc z C o m t e ’ m tezę, iż warunkiem sine *qua non* prawdziwości i skuteczności formułowanych przez naukę praw, jest osiągnięcie statusu „czystej nauki”. Nie trudno odnaleźć w tej koncesji na rzecz czystej naukowości, ukrytego celu dotychczasowego zwolennika monoekonomizmu. Retrospekcja zyskuje w ten sposób walor pozytywnego, czystego prawa naukowego, uniezależniając się od fałszującego oddziaływania ekonomicznych potrzeb. Prawo retrospekcji przewrotowej zyskuje status epistemologicznego abstraktu.

Rzecz jasna wiedza na jaką powołuje się Kelles-Krauz w celu przydania historiozoficznego sensu pozytywnym badaniom M o r g a n a, T a y l o r a, B a c h o f e n a nad społeczeństwami pierwotnego komunizmu, sama nie odpowiada pozytywistnej definicji — w miejsce deklarowanego antynormatywizmu „pozytywnej metody” proponuje on i propaguje normy Nowego Odrodzenia. Przekonanie, że historiozofia normująca przyszłość nie może być li tylko „pozytywnie” opisaną i opowiedzianą „materialistycznie” — tzn. od strony czynności ekonomicznej — historią powszechną, ani też wyłącznym poszukiwaniem metod i zasad poznawania historii dla uzasadnienia materialistycznej postawy, to „modernistyczne” zgoła przeświadczenie coraz częściej daje o sobie znać na kartach pism Kelles-Krauz. Nie idzie bowiem tylko o uświadomienie sobie własnej sytuacji świadomości wewnątrz świata kultury i historii, o samowiedzę form społecznego bytu, które ograniczają duchowość człowieka — lecz o przekonanie, że sama świadomość i poznanie nie wystarczą do zmiany świata i tworzenia przyszłości. Naukowo przewidywać, nie znaczy prze-

³² Podobną myśl wyraża F. A. Lange: *Otóż w tym względzie oświadczymy już dostatecznie, że nigdy nie możemy zgodzić się ani na upodrzednienie, ani na unadrzędzenie poznania religijnego wobec wyników nauki metodycznej, i możnaby domniemywać, że ta myśl, wraz z zestawieniem religii ze sztuką i metafizyką, w niedalekich czasach zyska uznanie powszechne.* Patrz F. A. Lange: *Historia filozofii materialistycznej i jej znaczenie w teraźniejszości.* T. 2, Warszawa 1831, s. 480—481.

cież tworzyć, zaś każde tworzenie ma w sobie coś z romantycznej kreacji artystycznej. *Tak i nowy ideał społeczny stać się musi krwią i ciałem pewnych najpiękniejszych i najczulszych istot ludzkich, musi z obowiązku stać się po prostu popędem, podnieść się do potęgi rozkoszy i wzruszenia* ³³. I w tej perspektywie próbuje odnaleźć Kazimierz Kelles-Krauz ostateczną sankcję dla swej historiozofii.

³³ K. Kelles-Krauz: op. cit., t. 1, s. 548.

ANDRZEJ MIS

CZY MARKSOWSKA EKONOMIA POLITYCZNA JEST NAUKĄ HUMANISTYCZNĄ?

I. WIEDZA HUMANISTYCZNA: JEJ FUNKCJA, PRZEDMIOT I METODA BADAŃ

Odpowiedź na pytanie, czy Marksowska ekonomia polityczna jest wiedzą humanistyczną, zależy między innymi od tego, co się rozumie przez *wiedzę humanistyczną*. A ponieważ nie ma jakiegoś powszechnie uznanego rozumienia tego terminu, chcę najpierw przedstawić moje poglądy na ten temat.

Przejmuję od Marksa myśl, że świadomość ludzka kształtowana jest przez byt człowieka, przez jego „rzeczywisty proces życiowy”, krótko mówiąc — że „życie określa świadomość”. Oznacza to — jak myślę — że byt jest dla świadomości wyzwaniem, na które może ona różnorako odpowiedzieć. Co to oznacza: jaką zawiera ta metafora treść? Otóż aby działać celowo człowiek musi dysponować wiedzą, na której mógłby się oprzeć — wiedzą o tym, od czego jego działania zależą, tzn. wiedzą o obiektywnych warunkach, determinantach, określnikach działania.

Wskazaliśmy w ten sposób funkcję, jaką pełni wiedza ludzka. Jest to określenie bardzo ogólne, które można uszczegółowić, mówiąc osobno o funkcji nauk przyrodniczych i osobno o funkcji nauk społecznych. I tak powiemy, że nauki przyrodnicze sterują aktywnością ludzką nakierowaną na świat przyrody i świat techniki — sterują w ten sposób, że przedstawiają te właściwości owego świata i te związki między owymi właściwościami, które decydują o działaniu i które muszą być przez działającego wzięte pod uwagę, gdy planuje on swoje postępowanie. W ten sam sposób — poprzez ukazanie funkcji określić można nauki społeczne. Ich funkcja polega na tym, że sterują aktywnością ludzką nakierowaną na rzeczywistość społeczną — przedstawiając te jej właściwości, które są determinantami takich czy innych działań w sferze bytu społecznego.

Określając w ten sposób funkcję nauk przyrodniczych i nauk społecznych przedstawiliśmy równocześnie przedmiot ich badań. Pozwala to

zaliczyć ekonomię polityczną do nauk społecznych — każdy się przecież zgodzi, że ekonomia polityczna bada odpowiedni fragment rzeczywistości społecznej, a twierdzenia odnoszące się do przyrody (np. na temat fizycznej konstytucji człowieka, warunków geologicznych, hydrologicznych itd.) traktuje jedynie jako wstęp do swoich właściwych rozważań. Wcale to jednak nie oznacza, że ekonomia polityczna jest nauką humanistyczną. Sądzę bowiem (a jest to sąd, który ma bogatą ewidencję empiryczną — w postaci całej historii nauki), że nauki przyrodnicze mogą być uprawiane jako nauki niehumanistyczne, ale również jako nauki humanistyczne — i że także nauki społeczne mogą istnieć w obu tych postaciach, czyli, że podział na nauki przyrodnicze i nauki społeczne oraz podział na nauki humanistyczne i niehumanistyczne nie pokrywają się, lecz krzyżują ze sobą. Od czego to zależy i jak to się dzieje, że uprawia się jakąś naukę tak albo inaczej, według takich czy innych wzorów metodologicznych? Otóż zróżnicowanie to powstaje wtedy, gdy badany fragment rzeczywistości (przyrodniczej czy społecznej) uznaje się bądź to za rzeczywistość przedmiotową, bądź za rzeczywistość podmiotową.

W pierwszym przypadku ową rzeczywistość (rozpatrywaną zarówno w planie synchronicznym, jak i w planie diachronicznym) uważa się za niezależną — w jej najważniejszych charakterystykach — od ludzi i jakiegokolwiek innego podmiotu, rządzącą się swoimi własnymi prawami. Chcąc podjąć działanie nakierowane na tak pojmowaną rzeczywistość poznać musimy jej właściwości istotne z punktu widzenia owego działania oraz związki (przyczynowo-skutkowe, funkcjonalne itd.) między nimi. Tak postępuje się w naukach niehumanistycznych.

W drugim przypadku natomiast badana rzeczywistość traktowana jest jako czyjś wybór, zależny od motywów owego działającego podmiotu. Działać w takim świecie to nic innego, jak włączać się w czyjeś działanie. Można to zrobić wtedy tylko, gdy dotrze się właśnie do motywów działania, a jego składowe potraktuje jako środki do przyjętego celu. Tak postępuje się w naukach humanistycznych.

O ile więc nauki przyrodnicze i nauki społeczne różnią się zakresem badań, to kryterium podziału wszelkiej wiedzy na nauki humanistyczne i niehumanistyczne jest odmiennność stosowanych procedur badawczych — odmiennność zależna od przyjęcia takiego czy innego (przedmiotowego czy podmiotowego) wyobrażenia badanej rzeczywistości. Ową przedteoretyczną wizję świata i człowieka można by nazwać za Jerzym Topolskim „przestrzenią (albo perspektywą) ontologiczną”. Nazwa wydaje się trafna i z tego względu, że przecież ontologia w swoim dawnym znaczeniu to nauka przygotowawcza względem metafizyki, określająca właściwy dla niej sposób postępowania badawczego — czyli grająca taką samą rolę jak „przestrzeń ontologiczna” względem przyszłych konkretnych badań.

Powstaje oczywiście — w tym miejscu pytanie, dlaczego badacz przyjmuje taką czy inną perspektywę ontologiczną? Sprawa domaga się wyjaśnienia, bo przecież nie jest tak, że to badana rzeczywistość „narzuca” ową taką czy inną wizję. Wystarczy sobie uświadomić, że wprawdzie dziś przyroda powszechnie traktowana jest jak rzeczywistość przedmiotowa, ale bywało tak, że ujmowano ją jako rzeczywistość podmiotową — np. w myśleniu animistycznym, w filozofii św. Tomasza (dla którego świat przyrody był całością celowo zorganizowaną wedle woli i planu bożego) czy nawet w tzw. dzisiejszej nowej gnozie. Twierdzi się, że obraz świata przyrodniczego jako pola anonimowych, przedmiotowych sił narodził się dopiero wraz z powstaniem nowożytnych nauk fizycznych w wieku XVII. Z drugiej zaś strony, dla mechanistycznych materialistów, dla wielu naturalistów czy dla współczesnej socjologii całość bytu społecznego ma charakter przedmiotowy, tzn. jego właściwości dają się zredukować do właściwości świata przyrodniczego. Co więc — zapytajmy ponownie — decyduje o przyjęciu takiej czy innej perspektywy ontologicznej? Na pewno nie tylko argumenty poznawcze, lecz najpierw i przede wszystkim pozapoznawcze, nie normy racjonalnego krytycyzmu, lecz względy praktyczne są tu najważniejsze. Także — jak zobaczymy — dla M a r k s a.

Sumując myśli zawarte w niniejszym paragrafie — ale jednocześnie wyrażając je nieco inaczej — powiedzieć można, że jakiś fragment rzeczywistości bada się metodami humanistycznymi wtedy, gdy uznaje się — zazwyczaj milcząco — że ma on charakter podmiotowy. Taka jego wizja narzuca metodę poznawczą. Metoda przecież — jak to pokazał H e g e l — nie jest czymś z zewnątrz dołączonym do przedmiotu badań, lecz jest rozwiniętą jego wewnętrzną treścią. Ową treścią (tym co konstytutywne, istotą) jakiejś rzeczywistości podmiotowej są motywy działającego podmiotu. Co do tego panuje powszechna raczej zgoda. Kontrowersje zaczynają się w momencie, gdy dochodzi do dyskusji na temat statusu ontologicznego owej struktury motywacyjnej i sposobów jej rekonstrukcji. Można być w tych kwestiach psychologistą i antypsychologistą, instrumentalistą lub realistą, intuicjonistą lub antyintuicjonistą itd. Są to bardzo trudne i ważne problemy — ale najpierw chcemy rozważyć sprawę podstawową: czy Marksowska ekonomia polityczna jest w ogóle nauką humanistyczną — by potem móc dyskutować o bardziej szczegółowych poglądach metodologicznych Karola Marksa.

II.

TRZY MODELE MARKSOWSKIEJ EKONOMII POLITYCZNEJ

Pytanie o to, czy Marksowska ekonomia polityczna jest nauką humanistyczną, jest tzw. pytaniem rozstrzygnięcia, dopuszczającym dwie jedynie odpowiedzi: twierdzącą lub przeczącą. Moja odpowiedź będzie jednak bardziej skomplikowana — a to dlatego, między innymi, że moim zdaniem w pismach Marksa odnaleźć można aż trzy modele (paradygmaty badawcze, projekty) ekonomii politycznej, w związku z czym wyjściowe pytanie rozpada się na trzy pytania bardziej szczegółowe, na które odpowiedzieć trzeba z osobna:

1. Czy Marksowska ekonomia polityczna uprawiana wedle zasad pierwszego modelu jest nauką humanistyczną?
2. Czy Marksowska ekonomia polityczna uprawiana wedle zasad drugiego modelu jest nauką humanistyczną?
3. Czy Marksowska ekonomia polityczna uprawiana wedle zasad trzeciego modelu jest nauką humanistyczną?

Słuszność takiego podejścia do spuścizny Marksa może wykazać jedynie praktyka interpretacyjna. Tu więc tylko w formie deklaracji stwierdzić mogę, że myśl Marksowska nie jest jedną zwartą teorią. Nawet jeśli by nie brać pod uwagę tych wypowiedzi Marksa, które nie mają w jego pracach dalszych teoretycznych konsekwencji, nawet jeśli by pominąć różnego rodzaju taktyczne enuncjacje i emocjonalne oznajmienia — nawet wtedy próba przedstawienia marksizmu jako jednego monolitu musi być nieudana. Nie chodzi tu przy tym o to, że Marksowskie poglądy ewoluowały i że z tego względu nie można bezpośrednio zestawiać ze sobą tez pochodzących powiedzmy z *Rękopisów...* z teoriami zawartymi w *Kapitale*. Sąd mój ma mocniejsze znaczenie: myśl M a r k s a rozpada się na trzy fragmenty nie tylko ze sobą nie powiązane, ale sprzeczne nawzajem.

Owe trzy modele Marksowskiej ekonomii politycznej nie są przez Marksa nigdzie wprost wyłożone. Interpretator ma do czynienia jedynie z ich częściowymi zastosowaniami. Musi więc postępować tak jak językoznawca, który badając czyjeś wypowiedzi chce zrekonstruować system językowy uruchomiony czy użyty w owych wypowiedziach. Oczywiście paradygmaty myślowe czy zasady metodologiczne, które stara się odkryć interpretator Marksa nigdy nie będą mogły być przedstawione jako system o takiej zwartości i konsekwencji jak system językowy. Inne analogie z systemem językowym też tu nie występują: modele Marksowskie są własnością Marksa, podczas gdy systemy językowe są intersubiektywne; system językowy może być zupełnie nie uświadamiany przez ludzi, podczas gdy systemy teoretyczne muszą istnieć na poziomie myśli refleksyjnej, chociaż nie ze wszystkich ich przesłanek i kon-

sekwencji badacz musi sobie zdawać sprawę. Niezależnie od tego trzeba pamiętać, że rekonstrukcja przeprowadzona na użytek niniejszego tekstu skupiać się będzie na tych aspektach owych wyróżnionych przeze mnie modeli Marksowskiej ekonomii, które decydują o humanistycznym bądź niehumanistycznym ich charakterze.

III. PIERWSZY MODEL MARKSOWSKIEJ EKONOMII POLITYCZNEJ: EKONOMICZNA KRYTYKA ALIENACJI ISTOTY CZŁOWIEKA

Rekonstrukcja tego marksowskiego projektu badawczego jest stosunkowo najłatwiejsza, ten bowiem sposób myślenia jest dobrze znany ze swoich wielu realizacji. Składające się nań tezy i dyrektywy dałoby się wyłożyć następująco:

1. Istnieje coś takiego jak istota czy natura ludzka, a empiryczne życie jednostek jest jedynie jej objawem czy przejawem.

2. Zdarza się, że owa istota i empiryczne istnienie człowieka są ze sobą niezgodne, są sobie obce — człowiek żyje wtedy życiem „nie-ludzkim”, życiem na opak, życiem wyalienowanym.

3. Przyczyną są określone stosunki ekonomiczno-społeczne; ich krytyka ftzn. ukazanie niezgodności z prawdziwie ludzkimi stosunkami) może doprowadzić do ich przekształcenia i uzgodnienia istoty z istnieniem.

Rozmaici myśliciele wypełniali ten schemat różną treścią. Oto wariant Marksowski.

1 . Zaczyna Marks od przyjęcia tezy esencjalizmu: stwierdza, że tak jak plamy i linie na obrazie są wyrazem ukrytego za nimi czy w nich znaczenia, tak też empiryczna rzeczywistość społeczno-ekonomiczna jest jedynie sposobem przejawiania się istoty czy natury człowieka. Założenie to jest przesłanką wszelkiej krytyki — dopiero przyjąwszy podział na istotę i istnienie krytykować można to, co istnieje z punktu widzenia tego, co być powinno. *Powinniśmy więc istnienie rzeczy oceniać miarą istoty, idei wewnętrznej i nie dać się zmylić przez autorytet jednostronnego i trywialnego doświadczenia, tym bardziej, że właśnie według mego odpada wszelkie doświadczenie, żadna ocena nie jest możliwa: w nocy wszystkie koty są czarne*¹.

Ostateczną podstawą takich ocen jest określona koncepcja istoty człowieka. Człowiek jako człowiek charakteryzuje się dwiema cechami: *po pierwsze* — jest bytem przyrodniczym, zmysłowym, doznającym: *po drugie* — jest bytem gatunkowym, rodzajowym.

¹ K. Marks, F. Engels: *Dzieła*. T. 1, Warszawa 1970, s. 59.

Cecha pierwsza ujawnia się w tym, że człowiek pracuje. M a r k s utożsamiał się z Heglem, gdy pisał: *Hegel stoi na stanowisku nowożytnej ekonomii politycznej. Ujmuje on pracę jako istotę, jako realizującą się istotę człowieka*². W pismach młodego Marksa odnaleźć można wiele podobnych zdań o twórczej, wolnej, świadomej działalności materialnej człowieka jako przyświadczeniu ludzkiej istoty. Natomiast na temat gatunkowego, rodzajowego charakteru człowieka Marks wypowiada się rzadziej i mniej jasno, choć o alienacji gatunkowej istoty człowieka pisze równie często, co o alienacji pracy. Myśl o rodzaju ludzkim jako jednej organicznej całości i jednostce ludzkiej jako niesamoistnej części owego organizmu obecna jest we wszelkiej ideologii kolektywistycznej i stamtąd można wziąć sformułowania do wyrażenia poglądów Marksa. Oto jak myśl tę wyraził Mojżesz Hess — nieraz bezpośrednio inspirujący Marksa — w artykule *Powołanie człowieka: Powołaniem człowieka, jak i wszelkiej innej istoty jest działać całkowicie. Człowiek jako poszczególne jednostka wcale jednak działać nie może. Istota ludzkiej działalności życiowej polega właśnie na współdziałaniu z innymi przedstawicielami swego gatunku. Poza tym współdziałaniem, poza obrębem społeczeństwa nie osiąga człowiek żadnej specyficznie ludzkiej działalności*³. Używając Marksowskiego języka można to samo wyrazić mówiąc, że urzeczywistnienie człowieka nastąpić może poprzez twórczą, wolną pracę i uspołecznienie tak rozumianej pracy.

2 . Kapitalistyczna rzeczywistość ekonomiczno-społeczna nie jest spełnieniem ludzkiego powołania — przeciwnie, jest jego zaprzeczeniem. Istota człowieka i jego istnienie są sobie wzajemnie obce. Owa alienacja przejawia się na wiele sposobów. Część z nich opisuje ekonomia polityczna. Inne sfery czy momenty tej wyalienowanej rzeczywistości przedstawione byłyby — gdyby Marksowski projekt został bardziej rozwinięty — w dalszych częściach ogólnej teorii filozoficznej. W *Rękopisach...* Marks pisze: *Religia, rodzina, państwo, prawo, moralność, nauka, sztuka itd. są to tylko szczególne sposoby produkcji podporządkowane jej ogólnemu prawu*⁴ — czyli prawu alienacji. Ale oczywiście ekonomiczne formy alienacji są najważniejsze. W warunkach gospodarki towarowej — tzn. gdy istnieje własność prywatna, handel, pieniądz, podział pracy itd. — praca nie jest ani twórcza ani uspołeczniiona. Człowiekowi jest obcy zarówno wytwór pracy jak i sama czynność pracy — nie odnajduje się on w pracy, taka praca nie jest jego samourzeczywistnieniem. Człowiekowi stał się także obcy drugi człowiek, który z nim, choćby pośrednio, pra-

² Ibidem, s. 622.

³ M. Hess: *Pisma filozoficzne 1841—1850*. Warszawa 1963, s. 292.

⁴ K. Marks, F. Engels: op. cit., t. 1, s. 578.

cuje — nie ma więc mowy o uspołecznieniu; odwrotnie — powszechna i nieodłączna od kapitalizmu konkurencja czyni drugiego wrogiem.

3. Przeprowadzając krytykę kapitalistycznych stosunków produkcyjnych Marks ma nadzieję, że — najpierw — unaoczní wszystkim nierozumność istniejących stosunków społeczno-ekonomicznych i — następnie — przyczyni się do takiego ich przekształcenia, aby istota i istnienie człowieka stały się jednością. Jak jednak do tego doprowadzić? Zmianie uległy dawne poglądy Marksa, że najważniejsza jest reforma świadomości i że teoretyczne rozwinięcie komunistycznych idei stanowi właściwe niebezpieczeństwo dla panującego ustroju. We wstępie do *Przyczynka do krytyki heglowskiej filozofii prawa* znajduje się sławny aforyzm, który wyraża zmianę stanowiska: *Oręż krytyki nie może oczywiście zastąpić krytyki orężem, siłą materialną trzeba odeprzeć siłą materialną, wszelako i teoria staje się siłą materialną, kiedy porywa za sobą masy*⁵. W *Rękopisach...* potrzeba czynu jest już jasno uświadomiona: *Do zniesienia idei własności prywatnej wystarcza w zupełności idea komunizmu. Do zniesienia rzeczywistej własności prywatnej konieczne jest rzeczywiste działanie komunistyczne*⁶. Rewolucyjnego czynu dokona proletariat, ponieważ alienacja dotknęła tę klasę właśnie najdotkliwiej i ponieważ będzie ona do tego zmuszona przez nieuchronną, bezwzględną i nie dającą się już nijak maskować nędzę. Wyzwalając siebie proletariat wyzwoli całe społeczeństwo (bo oczywiście alienacji podlega również kapitalista, gdyż i nad nim panuje „nie ludzka siła kapitału”).

To właśnie — adres, pod który Marksowska krytyka jest kierowana, czyli proletariat — odróżnia tę wersję teorii alienacji istoty człowieka od wcześniejszych jej ujęć. O ile poprzednicy Marksa odwoływali się do Rozumu w ogóle, ludzkości całej, Króla, Arystokracji, Oświeconych itd. — to Marks zwraca się do klasy proletariackiej, w niej widząc realną siłę zdolną zlikwidować alienację i doprowadzić rzeczywistość społeczno-ekonomiczną do zgodności z jej ideą, wywiedzioną z istoty człowieka.

Spytajmy teraz, czy tak uprawiana ekonomia polityczna — jako krytyka alienacji człowieka — przynależy do wiedzy humanistycznej czy niehumanistycznej. Inaczej mówiąc: czy wyalienowana rzeczywistość społeczno-ekonomiczna — kwalifikowana skądinąd jako „nie ludzka” — jest ludzkim (w neutralnym tego słowa znaczeniu) wytworem, owocem czyichś działań (całego społeczeństwa, jakiejś klasy społecznej czy wreszcie jakiejś określonej jednostki)? Czy też może jest to stan przez nikogo niezawiniony, a wynikający z koniecznych i rzeczowych praw rozwoju

⁵ Ibidem, s. 466.

⁶ Ibidem, s. 598.

społecznego? Jaka perspektywa ontologiczna jest tu założona: czy układ społeczno-ekonomiczny jest traktowany jako rzeczywistość przedmiotowa czy podmiotowa?

Zaznaczmy od razu, że nie chodzi tu o kwestię stawianą niekiedy w różnych teoriach alienacji: *jak to się stało, że ludzkość przeszła od stanu zgodności istoty i istnienia do stanu alienacji?* (w stosowanej niekiedy terminologii od stanu natury do stanu kultury albo cywilizacji). Rekonstruowany tu model ekonomii politycznej nie przewiduje takich pytań. Marks nie głosi bowiem, że istota człowieka była kiedykolwiek urzeczywistniona — nie może więc pytać w jaki sposób dawna harmonia została zburzona. Autor *Rękopisów...* — jako wierny w tym punkcie uczeń Hegla — wielokrotnie stwierdza, że historia musiała przejść przez wszystkie te etapy, przez jakie przeszła, aby istota człowieka mogła się wreszcie zbiec z jego empirycznym istnieniem (można więc nawet mówić o jakiejś świeckiej teodycei u Marks a): *życie ludzkie potrzebowało do swego urzeczywistnienia własności prywatnej (...) obecnie potrzebne mu jest zniesienie własności prywatnej*⁷. To cała historia jest rzeczywistym aktem płodzenia komunizmu. Nie można więc mówić o jakiejś „retrospektywnej utopii”, jaką spotyka się często we wszelkiego rodzaju myśli kolektywistycznej. Jest to raczej utopia prospektywistyczna, szukająca w przyszłości możliwości emancypacji człowieka.

Nasze pytanie może więc brzmieć jedynie tak: czy ów proces dochodzenia do jedności istoty i istnienia ma charakter przedmiotowy czy podmiotowy? Marks próbuje odpowiedzieć na to pytanie. W kluczowym fragmencie *Rękopisów...* stwierdza: *spróbujemy rozwiązać jeszcze dwa zagadnienia. 1. Określić ogólną istotę własności prywatnej, jako rezultatu pracy wyalienowanej, w jej stosunku do w ł a s n o ś c i prawdziwie ludzkiej 2. Przyjęliśmy wyobcowanie pracy, jej alienację, jako j a k t i poddaliśmy ten j a k t analizie. Nasuwa się teraz pytanie, jak doszedł c z o w i e k do alienacji, do wyobcowania s w e j pracy? Jakie uzasadnienie znajduje to wyobcowanie w istocie rozwoju ludzkości? Wiele już zrobiliśmy dla rozwiązania tego zadania przekształcają c zagadnienie pochodzę nia własności prywatnej w zagadnienie stosunku pracy wyalienowanej do procesu rozwoju ludzkości*⁸. Dalej następuje krótkie omówienie pierwszego zagadnienia. Drugi punkt — interesujący nas tu najbardziej — w ogóle jednak nie został rozwinięty. Można się jedynie domyślać, że M a r k s o - w i chodziłoby o pokazanie, jak to społeczna praca ludzka musi przybierać takie formy, że kończy się to obecnym stanem alienacji. Parę

⁷ Ibidem, s. 607.

⁸ Ibidem, s. 559.

stronic dalej czytamy: *nieuchronnym stadium rozwoju pracy jest wolny, a więc sam dla siebie ukonstytuowany przemysł i wolny kapitał*⁹. W *Świętej rodzinie* Marks już wprost stwierdza, że to obiektywny ruch własności prywatnej doprowadzi ją ku samozagładzie. Wytwarza ona bowiem proletariatus, który — zgodnie ze swoim bytem — w końcu doprowadzi do unicestwienia kapitalistycznych stosunków produkcji. W stwierdzeniach tych komunizm jawi się jako konieczny efekt obiektywnego rozwoju historycznego. Emancypacja istoty człowieka byłaby epifenomenem tego procesu, dokonywałaby się niejako przy okazji. Historia byłaby historią wyzwolenia człowieka, ale przede wszystkim byłaby samoistnie napędzającym się ruchem ekonomicznym. Jest to — moim zdaniem — antycypacja tez, które w swojej rozwiniętej postaci pojawiają się u M a r k s a później, w drugim modelu jego ekonomii politycznej. (Nawiasem mówiąc, już ten choćby przypadek pokazuje, że modele te nie są od siebie ściśle oddzielone w tekstach Marksa).

Trzeba więc w konkluzji powiedzieć (ze ścisłością, na jaką pozwalają wcale nie jednoznaczne Marksowskie wypowiedzi), że przyjęta w zrekonstruowanym wyżej modelu ekonomii politycznej perspektywa ontologiczna — wizja rzeczywistości społeczno-ekonomicznej jako bytu o przedmiotowych w ostatecznych charakterystykach właściwościach — wyklucza możliwość stosowania w obrębie tak rozumianej ekonomii politycznej procedur badawczych właściwych humanistyce, albo dopuszcza je jako tylko pomocnicze zabiegi wyjaśniające. Marksowska ekonomia polityczna rozumiana jako ekonomiczna krytyka alienacji istoty człowieka nie była projektowana jako nauka humanistyczna.

IV. DRUGI MODEL MARKSOWSKIEJ EKONOMII POLITYCZNEJ: TEORIA RYNKU ŚWIATOWEGO

Marks uprawiał ekonomię polityczną — albo raczej zamierzał uprawiać — jako ekonomiczną krytykę alienacji istoty człowieka we wcześniejszych swoich pracach. Termin *alienacja* pojawia się wprawdzie często w *Zarysie krytyki ekonomii politycznej* i *Kapitale*, a także w innych pracach. Fakt ten bardzo często podaje się jako argument przemawiający za zasadniczą jednością całego teoretycznego dorobku Marksa. Ma się przy tym na myśli najczęściej nie identyczność rozwiązań, lecz raczej trwałość problemów, które zawsze Marksa zajmowały, ale które rozwiązywał na różne — choć zbliżone — sposoby: dojrzały Marks — mówi się — przestaje wygłaszać płomienne, przesyczone patosem prze-

⁹ Ibidem, s. 564.

mówienia o alienacji, a zaczyna pokazywać jej ekonomiczne mechanizmy. Opis rozwoju rzeczywistości ekonomiczno-społecznej był rzeczywiście celem Marksa, tyle że Marks w pewnym momencie rezygnuje z kluczowej dla teorii alienacji tezy o rozdziwku między istotą i istnieniem człowieka i w ogóle rezygnuje z tego rozróżnienia. *Ideologia niemiecka* jest świadectwem takiego zerwania z dawniej uznawanym paradygmatem myślowym, zawiera jego wielostronną krytykę. Jednak najlepszą krytyką jakiejś teorii jest sformułowanie innej, konkurencyjnej teorii. W *Ideologii niemieckiej* załączek takiej teorii został przedstawiony: *Jak osobniki życie swe uzewnętrzniają — takie są. To, czym one są, zbiega się zatem z ich produkcją, zarówno z tym, co wytwarzają, jak i z tym, jak wytwarzają. A więc to, czym osobniki są, zależy od materialnych warunków ich produkcji*¹⁰. Należy więc przedstawić owe materialne warunki produkcji, a otrzyma się odpowiedź na filozoficzne pytanie: co warunkuje, determinuje, określa ludzkie życie? Styl wyżej zacytowanej wypowiedzi Marksa — i wielu innych podobnych stwierdzeń — zdradza, że jest to polemika z pierwszym paradygmatem: odrzuca się tu podział na istotę i istnienie człowieka — a w zamian ogłasza, że człowiek jest określony przez to, co i jak wytwarza. *Owa suma sił wytwórczych, kapitałów i społecznych form stosunków, którą każda jednostka i każde pokolenie zastaje jako coś danego, stanowi realną podstawę tego, co sobie filozofowie wyobrażali jako „substancję” tudzież „istotę człowieka”*¹¹.

W ten sposób Marks odrzuca ostatecznie teorię alienacji istoty człowieka i zrywa z ekonomią polityczną jako ekonomiczną krytyką tej alienacji. Teraz jego celem staje się zbadanie rozwoju owych sił wytwórczych, kapitałów i społecznych form stosunków między ludźmi — już bez zakładania, że jest to realizacja jakiejś „natury ludzkiej” lecz z tezą, że „dzieje przemysłu” są jedyną rzeczywistością człowieka. Uwieńczeniem tych badań miałyby być teoria rynku światowego — dlatego nazywam ten zrekonstruowany teraz model Marksowskiej ekonomii politycznej teorią rynku światowego.

U źródeł tego sposobu myślenia stoi ta sama nadzieja, która przenika Marksowską teorię alienacji — nadzieja na upadek rzeczywistości kapitalistycznej i powstanie nowego ładu społecznego. Chodziło jednak o to, by nadzieja przemieniła się w pewność, hipoteza — w niepodważalną teorię. Taką właśnie funkcję pełni ekonomia polityczna realizowana wedle zrekonstruowanego teraz projektu. Piewsze plany odnaleźć można w *Ideologii niemieckiej*, ale pomnikiem drugiego modelu jest oczywiście *Kapitał*. Zawartą w nim teorię nazywa się niekiedy demetaforyzacją

¹⁰ Ibidem, t. 3, Warszawa 1961, s 21—22.

¹¹ Ibidem, s. 41 — 42.

Heglowskiej koncepcji ducha absolutnego. Jest w tym sporo racji, bo ruch produkcji — czyli ewolucja rzeczywistości społeczno-ekonomicznej — przedstawiony jest jako proces przedmiotowy.

To wprawdzie ludzie produkują, działają, to oni są czynni na wszystkich polach społeczno-ekonomicznej rzeczywistości. Ale w rezultacie powstaje coś, czego ani nikt nie zamierzał, ani się nie spodziewał i co rządzi się swoimi własnymi wewnętrznymi prawami. Procesy takie opisywane są w tzw. prawie niezamierzonych skutków ludzkich działań, sformułowanym w szkockiej filozofii moralnej XVIII wieku, a znanym H e g l o w i i właśnie Marksowi. Prawo to nie stwierdza po prostu, że ludzie nie realizują nigdy w pełni tego, co zamierzeli — lecz głosi, iż efekty ludzkich działań są czymś radykalnie różnym od zamierzonych celów: wytworem podmiotowych działań jest rzeczywistość przedmiotowa, w rozwoju swym niezależna od niczych planów i intencji.

Oskar Lange nazywa rozwój tego rodzaju procesem ergodycznym i tak go definiuje: *Procesy ergodyczne to takie procesy rozwoju, których przebieg z biegiem czasu staje się niezależny od początkowego stanu układu* ¹². Używając terminów Langego powiedzieć można, że globalny proces rozwoju społeczno-ekonomicznego jest według Marksa — po pierwsze — procesem o zmiennym natężeniu ergodyczności oraz — po drugie — procesem czasowo ergodycznym. Jest tak dlatego, że w przedkapitalistycznych formacjach społecznych uprzedmiotowienie procesów gospodarowania występuje *głównie wtedy, kiedy chodzi o pieniądz i kapitał przynoszący procent* ¹³, czyli na niedużych obszarach gospodarki niewolniczej i feudalnej. Pełne ubezwłasnowolnienie wszystkich uczestników produkcji następuje dopiero w kapitalizmie. Ale i znika wraz z tym ustrojem; Marks zakładał, że stosunki ekonomiczno-społeczne w ustroju komunistycznym będą sterowane przez ludzi: *Społeczne stosunki między ludźmi a ich pracami i produktami ich pracy są tutaj proste i przejrzyste zarówno w produkcji, jak i w podziale* ¹⁴.

Owe ograniczenia dotyczą jednak tego, co dzieje się w obrębie kolejnych formacji społeczno-ekonomicznych. Natomiast proces przechodzenia jednej formacji w drugą jest pojmowany jako w pełni ergodyczny — a już zwłaszcza przejście od kapitalizmu do komunizmu jest uważane za efekt czysto przedmiotowych procesów. Ruch produkcji towarowej prowadzi z konieczności do samounicestwienia: produkcja towarów musi zostać zastąpiona przez produkcję dóbr zaspokajających potrzeby ludzkie. Tym samym zniknie fetyszyzm towarowy. Mowa oczywiście o fetyszyzmie towarowym rozumianym jako zespół obiektywnych i naj-

¹² O. Lange: *Całość i rozwój w świetle cybernetyki*. Warszawa 1962, s. 71.

¹³ K. Marks: *Capital*. T. 3, cz. 2, Warszawa 1957, s. 413—414.

¹⁴ K. Marks: *Kapitał*. T. 1, Warszawa 1970, s. 99.

ważniejszych cech gospodarki kapitalistycznej, a nie fetyszyzmie jako formie fałszywej świadomości. Marks używa bowiem tego pojęcia w takim podwójnym znaczeniu. Raz mianem fetyszyzmu określa sytuację, kiedy to w *mózgu prywatnych wytwórców powstaje wyobrażenie produkcji jako samookreślającego się ruchu rzeczy*. Ale na tych samych stronicach fetyszyzm traktowany jest jako obiektywny stan, polegający na tym, że to *proces produkcji rządzi ludźmi, a nie człowiek procesem produkcji*¹⁵. To nie bezpośredni producenci decydują o tym, co się produkuje i jak się produkuje; nie czynią tego również właściciele środków produkcji; to jakaś „niewidzialna ręka” wprawia w ruch wszystkie sprężyny produkcji. Istnienie rynku — czyli powszechnej zależności agentów produkcji — oznacza przecież, że żaden z działających podmiotów nie ma na tyle siły, by określać sytuację innych. Nikt nie panuje nad produkcją — ale przede wszystkim kapitaliści stracili nad nią wszelką władzę. Mark s chce to pokazać w swoich rozważaniach nad kapitałem pieniężnym. Wraz z rozrośnięciem się kapitału pieniężnego fetyszyzm osiąga swój szczyt. Wniosek nasuwa się sam: *Skoro jednak osobie, która jest tylko właścicielem kapitału, tj. kapitaliście pieniężnemu przeciwstawia się kapitalista funkcjonujący, a sam ów kapitał pieniężny wraz z rozwojem systemu kredytowego zyskuje charakter społeczny, koncentruje się w bankach i wypożyczają go banki a nie bezpośredni właściciele; skoro z drugiej strony, osoba, która jest tylko zarządcą (...) wykonuje wszystkie realne funkcje należące do funkcjonującego kapitalisty jako takiego — to pozostaje tylko funkcjonariusz, a kapitalista, jako zbędna osoba, znika z procesu produkcji*¹⁶.

Potrzebny w tym miejscu opis genezy i sposobów funkcjonowania kapitału pieniężnego jest tu niemożliwy. W skrócie można wyliczyć tylko najważniejsze skutki rozpowszechnienia się kapitału jako kapitału pieniężnego w sensie światowym. Oto celem produkcji staje się wartość. Konkurencja zmusza kapitalistę do akumulacji i centralizacji kapitału. Wytwarza to dwojakiego rodzaju przesłanki przejścia do komunizmu. Przesłanka pierwsza jest pozytywna: powstaje *wewnętrzna więź procesu produkcji*, czyli *realna podstawa wyższej formy społecznej*. Przesłanka druga jest negatywna (ale równie niezbędna): koncentracja oznacza redukcję konsumpcji klasy proletariackiej do minimum. W efekcie nieuchronnie dochodzi do powstania i narastania podstawowej sprzeczności kapitalizmu: sprzeczności między warunkami bezpośredniego wyzysku (produkcją kapitału) i warunkami jego realizacji (cyrkulacją kapitału). Sprzeczność ta objawia się na wiele sposobów, ale jej formą najbardziej

¹⁵ Ibidem, s. 102.

¹⁶ K. Marks: *Kapitał*, T. 3, cz. 1, Warszawa 1957, s. 423.

spektakularną są periodyczne kryzysy względnej nadprodukcji. Przyczyna ich powstawania jest fakt, że rozpatrywana w czasie reprodukcja kapitału jest w pierwszej fazie produkcją kapitału i w drugiej — jego cyrkulacją. W systemie kapitalistycznym powstaje konieczność rozdzielenia się tych faz. *Kryzys jest gwałtownym przywróceniem jedności usamodzielnionych momentów i gwałtownym usamodzielnieniem momentów, które w istocie stanowią jedność*¹⁷. Granicą realizacji kapitału jest właśnie rynek światowy. Osiągnąwszy takie rozmiary kapitalistyczny system produkcji musi się zawalić pod swoim własnym ciężarem. *W fazie nadprodukcji i gorączki spekulacyjnej produkcja powoduje szczytowe napięcie sił wytwórczych, przekraczające kapitalistyczne bariery procesu produkcji*¹⁸.

A więc to ruch towarów — rządzący się swoimi żelaznymi prawami — doprowadzi z konieczności do przekształcenia kapitalizmu w komunizm. Czy do wyjaśnienia procesów zachodzących w tak pojmowanym świecie stosują się procedury badawcze humanistyki? Niewątpliwie tak — ale wyjaśnianie humanistyczne byłoby stosowane jedynie do wyjaśniania indywidualnych czy klasowych przedsięwzięć gospodarczych, natomiast — ponieważ działa prawo niezamierzonych skutków ludzkich działań — objaśnianie stanu stosunków społeczno-ekonomicznych odbywałoby się w inny sposób. Korzystając ze sformułowań Jerzego Kmity przekonanie to można wyrazić w postaci dwóch tez. Teza strukturalizmu metodologicznego głosi: *Twierdzenia charakteryzujące strukturę sensowną przyporządkowaną danej czynności, racjonalnej ze względu na to przyporządkowanie, lub wytworowi takiej czynności — są pierwotne poznawczo w stosunku do twierdzeń charakteryzujących rodzaj tej czynności racjonalnej lub rodzaj tego wytworu czynności racjonalnej*. Uzupełnia ją teza holizmu metodologicznego, wedle której: *Twierdzenia dotyczące układu społeczno-ekonomicznego są pierwotne poznawczo w stosunku do twierdzeń charakteryzujących rodzaj czynności racjonalnych lub ich wytworów*.

Tezy te należałoby nieco zmodyfikować, gdyby wziąć pod uwagę, że Marks — w *Zarysie krytyki...* ale zwłaszcza w *Kapitale*. — odszedł nieco od swych pierwotnych projektów. Modyfikacji jest sporo, między innymi zmienia się spojrzenie na niekapitalistyczne formacje społeczno-ekonomiczne. Na przykład analizując rentę gruntową Marks stwierdza, iż w niewolnictwie i feudalizmie — inaczej niż w ustroju kapitalistycz-

¹⁷ K. Marks: *Teorie wartości dodatkowej*. Cz. 2, Warszawa 1965, s. 607.

¹⁸ K. Marks: *Kapitał*. T. 3, cz. 2, op. cit., s. 38.

¹⁹ J. Kmita: *Uwagi o holizmie marksowskim jako koncepcji metodologicznej*. W: *Założenia metodologiczne „Kapitału” Marksa*. Warszawa 1970, s. 73 i 81.

nym — przywłaszczanie pracy dodatkowej nie następuje za pośrednictwem wymiany, lecz ma za podstawę brutalne panowanie jednej części społeczeństwa nad drugą — czyli rzeczywistość społeczna niewolnictwa i feudalizmu jest charakteryzowana jako okrutny wprawdzie, ale ludzki — przez konkretne podmioty zarządzany — świat. Podmiotowy charakter przypisuje też Marks wspólnocie pierwotnej. W świetle tych uzupełnień teza holizmu metodologicznego musiałaby ulec ograniczeniu do kapitalistycznego układu społeczno-ekonomicznego.

W konkluzji więc możemy powiedzieć, że Marksowska ekonomia polityczna rozumiana jako teoria rynku światowego w części dotyczącej kapitalizmu stosuje wyjaśnianie humanistyczne, ale traktuje je posiłkowo i przez to nie może być uznana za dziedzinę wiedzy humanistycznej, zaś w części dotyczącej niekapitalistycznych układów społeczno-ekonomicznych bądź to proponuje stosować te same procedury badawcze — i wtedy także nie byłaby dziedziną humanistyczną — bądź traktuje owe układy jako podmiotowe i wtedy zamienia się w wiedzę humanistyczną (tzn. zmienia się jej projekt, faktycznie nigdy przez Marksa nie realizowany).

V. TRZECI MODEL MARKSOWSKIEJ EKONOMII POLITYCZNEJ: TEORIA WALK KLASOWYCH

W pismach Marksa oprócz dwóch wyżej zrekonstruowanych modeli badawczych odnaleźć można jeszcze jeden projekt ekonomii politycznej. Cel pozostaje ciągle ten sam: przedstawić teorię rozwoju rzeczywistości społeczno-ekonomicznej. Marks nie uznawał kapitalistycznego świata za swój własny — szukał przeto dróg wyjścia, badał szansę przemiany. Rewolucyjna niecierpliwość i wypierane na margines jego twórczości pisarskiej przecucie całej komplikacji owego marszu ku komunizmowi pchały Marksa w objęcia fałszywej świadomości. Szybko odszedł on od pierwszej jej formy: porzucił teorię alienacji istoty człowieka i zaczął uprawiać ekonomię polityczną jako teorię rynku światowego albo inaczej mówiąc teorię formacji społeczno-ekonomicznych. O ile w przypadku pierwszego modelu jego zasady rekonstruować musimy z tekstów, będących jego cząstkowymi realizacjami, to zasady modelu drugiego były wielokrotnie przez Marksa przedstawiane, zanim zastosował je on w *Kapitale*. Wykonanie — jak już wspominałem — różni się od projektu. Można to interpretować jako nieuniknione korekty wstępnego zarysu, uszczegółowienia itd., choć zmiany są bardzo liczne i daleko idące. Poza tym sam *Kapitał* wcale nie jest pracą we wszystkich punktach jednoznaczną, o czym jeszcze będzie mowa. Wreszcie — to

najważniejsze dla Marksa dzieło nie zostało ukończone. Można szukać różnych tego przyczyn zewnętrznych względem naukowego dyskursu — ale moim zdaniem wszystko to jest świadectwem załamывania się jednego paradygmatu myślowego i równocześnie oznaką kształtowania nowego projektu badawczego.

Fundamentalne dla niego twierdzenie można wyartykułować następująco: ekonomiczno-społeczna rzeczywistość człowieka nie ma charakteru przedmiotowego, lecz jest ona tworem intencjonalnym, a dokładniej: efektem walk klasowych. (Celowo mieszam tu określenia negatywne i pozytywne, gdyż ten trzeci model Marksowskiej ekonomii politycznej jest w dużej mierze krytyką poprzednich ujęć). Wraz z przyjęciem tej tezy przemianie ulega wizja procesu historycznego. Historia pojmowana jest jako historia walk klasowych. Ma to dalekosiężne skutki. W dwóch pierwszych modelach dzieje są „historią ludzkości”, co nie jest tylko nic nie znaczącym konwencjonalnym wyrażeniem, lecz sygnalizuje specyficzne pojmowanie procesu historycznego. Mianowicie zakłada się tam zasadniczą jedność historii społeczno-ekonomicznej, nie na poziomie działań, rzecz jasna, lecz na poziomie głębiej ukrytym, choć dającym się wytropić krytycznemu umysłowi. Chytróść rozumu historycznego na tym właśnie polega, że jedno pokolenie — nawet o tym nie wiedząc — kontynuuje pracę poprzedniego, w zmieniających się ciągle formach, ale zachowując ciągłość, o której się mówi w tak zwanych prawach rozwoju historycznego. Słowem: w ujęciach tych historia pojmowana jest jako ewoluująca całość, a każdy z poszczególnych jej etapów rozwojowych traktowany jest jako niesamodzielna częśćka owej całości. W rekonstruowanym teraz modelu ekonomii politycznej odrzuca się ten ewolucjonizm. Ma to przynajmniej dwie konsekwencje.

Pierwszą jest odrzucenie tezy o „historii głębokiej”, ezoterycznej: pod działaniami jednostek i klas nie chce się już zobaczyć jakiegoś ukrytego sensu (logiki historii) — rozróżnienie na istotę i istnienie (pozór) znika. Odnosi się to także do każdego poszczególnego etapu rozwoju. Oznacza to, że uchylone zostaje prawo niezamierzonych skutków ludzkich działań. Oczywiście, że Marks nie zamierza twierdzić, iż ludzie realizują dokładnie to, co zamierzeli — odrzuca jedynie tezę, że efektem ludzkich działań podmiotowych jest bezpodmiotowa, a więc przedmiotowa rzeczywistość społeczno-ekonomiczna. Aleksander Ochocki odnajduje podobne koncepcje u Lenina (pisząc zresztą — z czym się nie zgadzam — że to dopiero Lenin właśnie, jakby wbrew Marksowi, je stworzył): *Lenin nie zstępuje w głąb kapitalistycznego inferna, by tam poszukiwać podziemnych nurtów praktyki, lecz zajmuje się realnym, „zjawiskowym”, ruchem robotniczym i jego rzeczywistymi, „zjawiskowymi” przeciwnikami. Relikty swoistej bezpodmiotowości procesu histo-*

*Tycznego, występujące jeszcze w teorii marksowskiej, u Lenina zanikają bezpowrotnie, albowiem miejsce sił podziemnych zajmują realne siły społeczne i to nader konkretne*²⁰.

Dalszą konsekwencją jest odrzucenie obecnej w pierwszym i drugim modelu tezy kontynuizmu i uznanie, że możliwe są sytuacje, kiedy między jednym porządkiem społeczno-ekonomicznym i drugim, po nim następującym, nie ma żadnego (bądź istotnego) związku. Następne pokolenie przejmuje wprawdzie — ale też nie zawsze i nie w całości — dorobek pokoleń poprzednich; wcale to jednak nie oznacza, że mamy do czynienia z ciągłością.

Dwie powyższe tezy w formie pozytywnej dają się wyrazić następująco. Kluczową kategorią staje się kategoria interesu. Twierdzi się, że rozwój społeczno-gospodarczy (słowo „rozwój” nie ma przy tym pozytywnej konotacji — rozwój może być regresywny lub progresywny z jakiegoś punktu widzenia) jest efektem walk o realizację klasowych interesów. Walka klasowa jest tutaj traktowana jako proces sam w sobie, nie podporządkowany już niczemu innemu, nie mający już żadnego poza nim samym sensu i znaczenia. Teza o alienacji procesu gospodarowania, wyobrażenie gospodarki jako samoistnie rozwijającego się organizmu, w którym ludzie (jednostki i klasy) są tylko „nosicielami funkcji”, rozdzielonych przez ogólną strukturę, obraz ekonomicznego „żywiotu”, nad którym nikt nie może zapanować — zostaje zastąpiony przez teorię panowania klasowego.

Odrzuca się więc wizję społeczeństwa jako organizmu albo załogi fabrycznej czy maszyny, której wszystkie części przyczyniają się do funkcjonowania całości. Zniknąć musi istniejąca w tamtych dwóch paradygmatach wizja rzekomo wytworzonej już w kapitalizmie przez społeczny podział pracy „utajonej wspólnoty”, którą można by urzeczywistnić po odrzuceniu różnych niezdrowych partykularyzmów. Teraz punktem wyjścia staje się teza o wciąż samoreprodukującej się — niekiedy jest to nawet reprodukcja rozszerzona — atomizacji społeczeństwa na grupy o przeciwstawnych interesach. Parabola tak rozumianego społeczeństwa jest nie harmonijna współpraca, lecz walka; hasła narodowego solidaryzmu zostają uznane za fałszywą świadomość i tani optymizm (a fakt czasowej narodowej solidarności w pewnych sprawach wyjaśnia się jako moment walki klasowej, a nie jej zaprzeczenie).

Wynika z tego, że nie istnieje jakiś jeden globalny cel społeczny. W szczególności nie istnieje nic takiego jak „naturalny cel” produkcji — zaspokajanie stale rosnących potrzeb społecznych, inaczej mówiąc: spójność. Wyobrażenie takie jest efektem nieuprawnionej ekstrapolacji zdro-

²⁰ A. Ochocki: *Dialektyka i historia*. Warszawa 1980, s. 491.

woroządkowych poglądów dotyczących gospodarek domowych na gospodarkę społeczną — podczas gdy ta ostatnia jako całość podporządkowana jest interesowi klasy panującej. *Jakie są panujące w społeczeństwie stosunki produkcji, taki jest również cel, który jako prawo określa działalność ludzi i odpowiednio do tego metodą osiągnięcia przez nich tego celu*²¹. Oczywiście nie oznacza to aprobaty dla woluntaryzmu: wola, która kieruje działaniami jednostek i klas musi brać pod uwagę istniejące siły i mechanizmy, bo naprawdę wolne działanie polega na „chytrym” ich wykorzystaniu, natomiast woluntarystyczna próba wzniesienia się ponad nie musi się skończyć fiaskiem. Nie oznacza to również, że neguje się tutaj istnienie jakichkolwiek obiektywnych prawidłowości ekonomicznych. Pewne posunięcia ekonomiczne muszą pociągnąć za sobą określone skutki, między określonymi wielkościami gospodarczymi istnieją konieczne związki itd. Tzw. prawa techniczno-bilansowe są obiektywne, bo wyznaczają jej fizyczne właściwości przedmiotów i środków pracy — ale kształt gospodarki społecznej określony jest nie tylko przez takie zależności, tak jak kierunek jazdy nie zależy li tylko od parametrów technicznych samochodu i autostrady. W gospodarce można więc mówić o racjonalności mikroekonomicznej czy instrumentalnej — polegającej na umiejętności realizowania określonych celów. Natomiast w społecznym gospodarowaniu nie ma racjonalności makroekonomicznej — globalne cele gospodarowania zależne są od interesów klasy rządzącej — a nie od ustaleń rozumu (dziejowego czy ludzkiego). Ów interes odnaleźć można w najpierwotniejszych nawet założeniach polityki gospodarczej. Rzeczywistość społeczno-ekonomiczna jest więc w całości ideologiczna.

Wracamy w ten sposób do tego, co powiedziałem na początku: że w prezentowanym teraz modelu ekonomii politycznej byt społeczny jest pojmowany jako rzeczywistość intencjonalna. W tym miejscu możemy wyrazić to samo mówiąc, że rzeczywistość społeczno-ekonomiczna jest realizacją jakiegoś interesu klasowego.

Oczywiście struktura interesów najczęściej nie jest prawidłowo odbijana w świadomości ludzi, tzn. system wartości czy potrzeb będący bezpośrednią przyczyną działań, skłania ich do przyjęcia takiej strategii, która nie może doprowadzić do realizacji owych obiektywnych interesów. Prędzej czy później ujawnia się to jednak i powoduje odpowiednią korektę świadomości. Mechanizmy przeprowadzania takich korekt opisane są w schematach tzw. funkcjonalno-genetycznego wyjaśniania upowszechniania się lub zanikania pewnych czynności i form świadomości (przy

²¹ N. A. Cagałow (red): *Wykład ekonomii politycznej*. T. 1: *Socjalizm*. Warszawa 1965, s. 120.

czym *powszechność, o którą tu chodzi, jest ograniczona ramami klasowymi*²².

Dalej, to że zna się swój cel, wcale nie oznacza, że ów cel zostanie osiągnięty. W społeczeństwie działają różne klasy i grupy, o interesach niezbieżnych i sprzecznych. Rzadko bywa tak, że całość bytu społecznego jest realizacją interesu klasy panującej, choć każda klasa panująca ma tego rodzaju integrystyczne zapędy. Najczęściej rzeczywistość społeczno-ekonomiczna jest wynikiem gry interesów — nie można więc kształtu tej rzeczywistości wyjaśniać przez rekonstrukcję tzw. struktury sensownej działań jednej tylko klasy, ale wszystkich klas uczestniczących w grze. W każdym razie jednak ekonomia polityczna przyjąwszy zarysowaną wyżej perspektywę mitologiczną staje się nauką humanistyczną, stosującą procedury badawcze właściwe humanistyce, czyli tzw. interpretację humanistyczną.

Ten trzeci model Marksowskiej humanistycznej ekonomii politycznej ma najmniejszą ewidencję tekstową w dziełach Marksa — jest on jakby przytłumiony przez owe dwie wcześniej opisane ideologiczne koncepcje ekonomii politycznej: teorię alienacji i teorię rynku. M a r k s uprawia myślenie w kategoriach tego trzeciego — trzymającego się realiów, nie uciekającego po pocieszenie w metafizyczne zaświaty — paradygmatu badawczego wtedy, gdy ruch proletariacki — z którym M a r k s się utożsamiał — zdobywał możliwość rzeczywiście podmiotowego działania, gdy więc nie trzeba było w obawie przed abnegackim zniechęceniem bać się wyników tego myślenia. Cały ten aparat teoretyczny jest też uruchamiany wtedy, gdy M a r k s przeprowadza analizy historyczne — a więc kiedy wyniki badania nie mogą zagrozić rewolucyjnemu optymizmowi, nie podważają owej jakże każdemu potrzebnej wiary w nadejście lepszego jutra.

Sądzę jednak, że takie myślenie — rzeczywiście nie lękające się własnych wyników, może się też pojawić jako owa „zdobycz”, o której pisał Marks, że jest może czymś najcenniejszym w rewolucyjnych walkach, a polega na tym, że traci się swoje złudzenia i już wyraźnie widzi swoje rzeczywiste położenie. Być może właśnie polskim marksistom — po tylu specyficznych doświadczeniach — zdobycz ta przypadnie w udziale.

²² J. Kmita: op. cit., s. 115.

JOANNA GÓRNICKA

GRANICE SUMIENIA*

I

Szczególne miejsce, jakie zajmuje pojęcie *sumienie* w naszym potocznym myśleniu moralnym, a także notoryczna niejasność tego pojęcia stanowią wystarczające powody, by zająć się nim nieco dokładniej, niż miało to dotąd miejsce w literaturze etycznej, oraz by zbadać zjawiska, które próbuje ono opisać.

W języku codziennym wyrazem *sumienie* posługujemy się w kilku znaczeniach: w znaczeniu indywidualnych stanów świadomości przeżywanych przy okazji różnych sytuacji moralnych (np. sumienie uczciwego człowieka), w tym często w związku z pełnioną rolą społeczną (np. sumienie lekarza), w znaczeniu zbiorowej świadomości moralnej (np. sumienie narodu), czy wreszcie w znaczeniu wartościującym, gdzie sumienie to prostu tyle, co wrażliwość na ludzką krzywdę. Przeważnie jednak mówiąc o sumieniu mamy na myśli szczególny zespół intuicji etycznych, w naszym mniemaniu nieomylnych, które przenosząc ogólny porządek cenionych przez nas wartości na grunt naszych indywidualnych przeżyć, pozwalają nam stawiać czoło większości sytuacji moralnych, gdzie konieczne jest bądź podjęcie przez nas decyzji odpowiedniego działania, bądź przynajmniej wyrażenie naszej oceny.

Pojawiają się jednak dalsze pytania: co stanowi o istocie sumienia, czy sam ów porządek wartości, który pozwala nam wypowiadać sądy na temat dobra i zła, czy też emocjonalne doświadczenie jego słuszności, dzięki któremu mamy pewność, że w konkretnej sytuacji moralnej tylko jeden określony sposób reakcji z naszej strony jest możliwy? Czy więc w naszych analizach sumienia powinniśmy położyć akcent raczej na jakości reguł postępowania, które z wartości tych wynikają, czy też zastanowić się nad charakterem samego przeżycia moralnego? Czy człowiek działający zgodnie z sumieniem to ten, kto trzyma się zasad, czy raczej

* Artykuł ten jest zmienioną i rozszerzoną wersją artykułu pt. *Sumienie i wartości* zamieszczonego w czasopiśmie „Człowiek i Światopogląd” 1987, nr 1.

ten, kto kieruje się bezrefleksyjną wrażliwością? Te i podobne zagadnienia postaramy się rozważyć w niniejszym szkicu.

II

*Aby kierować najwyższymi władzami naszej natury, naszymi uczuciami i zamysłami czynów podejmowanych w sprawach ważnych, natura zaszczerpiła nam sumienie, jako najszlachetniejszy i najbardziej boski z naszych zmysłów. Przy jego pomocy odróżniamy to, co przystojne, stosowne, chwalebne w naszych uczuciach, sposobie życia, naszych słowach i czynach*¹. Powyższy cytat z *II u t c h e s o n a* nie wyczerpuje, rzecz jasna, całego zakresu zjawisk moralnych scalonych pojęciem *sumienia*, wyodrębnia jednak to ostatnie jako szczególną instancję podmiotową o naturalnym autorytecie, dającą nam w momentach wyboru swoiste poczucie kompetencji moralnej. *II u t c h e s o n a*, wraz z nim prawie cała tradycja teorii tzw. *moral sense*, słusznie kładą nacisk na aspekty emotywne przeżycia moralnego i przy ich pomocy próbują wyjaśnić przedrefleksyjną imperatywność sumienia.

Spośród licznych definicji encyklopedycznych wymienić wypada również definicję A. Lalande'a, dla którego sumienie to tyle, co *zdolność umysłu do formułowania w sposób bezpośredni i spontaniczny sądów normatywnych na temat wartości moralnej określonych zachowań indywidualnych. Jeśli zdolność ta dotyczy działań przyszłych, przybiera ona formy (głosu) nakazu lub zakazu; jeśli dotyczy przeszłości — wyraża się w uczuciach zadowolenia lub przykrości*². Określenie „głos” wydaje się tu trafne, ponieważ wskazuje na naszą skłonność do asbolutyzowania nakazów sumienia; odczuwamy je właśnie jako głos, który nas transcenduje, choć uobecnia się w nas samych.

Zacznijmy od konstatacji zasadniczej. Oto bez względu na nasze wyobrażenie co do pochodzenia reguł moralnych, a także bez względu na treść owych reguł, stwierdzamy w sobie istnienie pewnego mechanizmu, który skłania nas do pewnych działań, od innych zaś powstrzymuje. Nie zawsze zadajemy sobie przy tym pytanie „dlaczego? ”, ponieważ ów instrument wyboru budzi nasze pełne zaufanie. Kierunek jego działania kontrolującego i regulacyjnego wydaje nam się bezrefleksyjnie słuszny, nadto znosi on nieprzyjemne poczucie rozterki w obliczu wielości możliwych rozwiązań. Nie zastanawiamy się nad tym, dlaczego inne dyrektywy byłyby mniej słuszne. Doznajemy jedynie określonego przeży-

¹ F. Hutcheson: *An Introduction to Moral Philosophy*. Glasgow 1764, s. 18.

² A. Lalande: *Vocabulaire technique et critique de la philosophie*. Paris 1968.

cia, które odczuwamy jako głębokie, nasze własne i nieintersubiektywne. Oto pewna intuicja każe nam zareagować w ten a nie inny sposób, co do którego wiemy, że jest właściwy, nadto czujemy, że tylko ten sposób zachowania zaspokoi naszą potrzebę psychicznego komfortu.

Rzecz jasna, wahania co do dróg wyboru postępowania przeżywamy na każdym kroku, nie tylko w dziedzinie moralnej. Jednak tam, gdzie słuszność wyboru jest tylko techniczną słusnością doboru środków dla osiągnięcia pewnego celu, nie działa żaden przedrefleksyjny mechanizm imperatywny o charakterze absolutnym. Nie trzeba powoływać się na autorytet Arystotelesa czy Kant a, by te dwa rozumienia słuszności od siebie oddzielić. Chcąc dostać się w odległe miejsce musimy pokonać drogę, która nas odeń dzieli; chcąc zlikwidować pewną dolegliwość zażywamy odpowiedni lek, etc. Po prostu, stosując inne środki nie osiągniemy zamierzonego celu, postępujemy zaś w sposób właściwy dlatego, że o tym wiemy. Z pewnego punktu widzenia jest to sytuacja wygodna. Oto wyobrażając sobie — na podstawie znanych doświadczeń — iż działania nasze doprowadzą do empirycznie wymiernego skutku, przekonani jesteśmy, że postąpiliśmy „dobrze”. Nie zawsze mamy jednak tę pewność wówczas, gdy ocenie poddajemy sam cel naszych działań, traktując go jako ewentualne „dobro samo przez się”, gdy więc rozważamy np., czy słuszne jest działanie, którego sens określa pewna religijna zasada czy też raczej te, które wynika z poczucia obowiązku wobec ojczyzny. Tu brak nam praktycznych kryteriów sprawdzających zasadność naszych poczynąń; podstaw naszych wyborów szukamy więc w niejasnej sferze teoretycznej o moralno-aksjomatycznym charakterze. Nie wystarczy tu hipotetyczna formuła: *jeśli chcesz osiągnąć A, zrób B*; niechętnie godzimy się również na stosowanie zasady: *X jest dobre dla y-a w jego sytuacji, z punktu widzenia jego interesów*. Skłonni jesteśmy natomiast operować pewnym ogólnym pojęciem *dobro bezwarunkowe*, które w naszej praktyce potocznej staje się źródłem dyrektyw moralnych, a także umożliwia nam rozpoznanie słuszności pewnych zachowań i niewłaściwości innych. Z reguły nie zastanawiamy się jednak nad tym, dlaczego pewne rzeczy cenimy a inne nie, dlaczego zatem winniśmy obrać ten a nie inny kierunek postępowania. Wyręcza nas w tym sumienie, ów dziwny regulator naszych zachowań, które włącza się tam, gdzie wybór, pociąga za sobą działanie, nadto gdy działanie owo angażuje naszą własną osobowość moralną — zatem może być oceniane w kategoriach „dobra samego przez się” — a zwykle angażuje również nasz stosunek do innych.

III

Zdecydowana większość filozoficznych analiz moralności odbywa się bez pojęcia *sumienie*; autorzy tych analiz argumentują to niewielką wartością wyjaśniającą tego pojęcia. Jest ono jakby jeszcze jedną kategorią scalającą moralne intuicje podmiotu, jego opinie, uczucia, stany świadomości, przy czym niejednorodność tych elementów sprawia, iż próba wyjaśniania ich zasadą wspólną wydaje się zadaniem chybionym. Tradycja ta — głównie kantowska i analityczna — wierna jest mniej lub bardziej rygorystycznemu oddzieleniu rzeczywistości empirycznej od sfery powinnościowo-aksjomatycznej o charakterze racjonalnym. Ponieważ warunkiem moralności jest intencjonalność zachowań ludzkich, co więcej, te same świadome zdarzenia nie poprzedzone normą moralną (niekoniecznie zwerbalizowaną) nie mają moralnego charakteru, zatem — można sądzić zgodnie z ową tradycją myślenia — istotą moralności są po prostu same owe intencje moralne, ułożone w pewien spójny system norm, ważny ważnością wewnętrzną logiki systemu.

Oczywiście warunkiem sensowności tego systemu jest hipotetyczne istnienie wspólnoty równoprawnych bytów ludzkich, o których wiemy, że mają jakieś uczucia, potrzeby, interesy, odczuwają określone przyjemności — wszelako znajomość charakteru owych potrzeb, interesów, skłonności etc. nie jest nam niezbędnie potrzebna do skonstruowania kompletnego systemu etycznego, którego reguły mają w znacznej mierze charakter analityczny (np. norma dotrzymywania obietnicy). Owo wyizolowanie sfery moralnej z dziedziny faktów rzeczywistego świata — celowe i zgodne z powinnościowym charakterem etyki — powoduje, że jakby mniej ważny jest tu rzeczywisty podmiot ludzki, choć jego nieokreślone bliżej istnienie jest, powtarzamy, koniecznym warunkiem wszelkiej moralności.

Jak się zdaje, konsekwencją tego rozumowania, będącego w gruncie rzeczy inną formą klasycznego oddzielenia wartości i faktów, sfery racjonalno-normatywnej i sfery rzeczywistości psychologicznej, jest przyjęcie szczególnej koncepcji podmiotu moralnego, oczyszczonego z cech empirycznych. Sama etyka nie musi bowiem gwarantować istnienia jakichkolwiek bytów psychologicznych, które byłyby podmiotem jej norm, co najwyżej stawia im warunki — m. in. wolność woli — na wypadek, gdyby te istniały. Gwarancję tę dać może jedynie filozofia, a ściślej antropologia filozoficzna, która dekretuje ontologiczny status człowieka, określa jego funkcje, potrzeby i sposób istnienia.

Dopiero w jej opisowych ramach, jak się zdaje, ogólne kategorie etyczne mają szanse przekształcać się w szczegółowe normy praktycznego działania; można rzec, że dopiero wówczas ogólne normy i wartości

etyczne zyskują swego psychologicznego i empirycznego odbiorcę, jakim jest psychologicznie i filozoficznie zdefiniowany podmiot ludzki z krwi i kości, o określonej zdolności percepcji zewnętrznego świata, określonej zdolności rozumowania i określonej wrażliwości. Owo filozoficzne ustanowienie empirycznego podmiotu ludzkiego jest warunkiem przeniesienia ogólności norm na płaszczyznę konkretnego, jednostkowego przeżycia, właściwego pola praktyki sumienia. Bez tego założenia etyka nie mogłaby pełnić swojej podstawowej funkcji — funkcji regulatora rzeczywistych ludzkich zachowań.

IV

Udział każdego z nas we wspólnocie podmiotów moralnych jest jednocześnie udziałem w określonym systemie praw i obowiązków. Ważna jest jednak nie tylko nasza znajomość i akceptacja normatywnych ram tego systemu, ale również sposób w jaki odczuwamy każdorazowy akt podporządkowania się owym obowiązkom, a także akt złamania reguły moralnej. Nie tylko wiemy, że złamaliśmy regułę moralną, a więc w myśl umownego kodeksu norm jesteśmy winni, ale nadto *c z u j e m y* się winni, i odczuwamy przykrość z tego powodu. Owo przeżycie moralne jest właśnie aktem sumienia. Jest ono czymś więcej niż konstatacją rozbieżności (bądź zbieżności) naszej drogi postępowania i moralnego ideału, jest aktem emocji równie wyraźnym jak przeżycie lęku, bólu czy przyjemności. Można powiedzieć więc, że właśnie sytuacja możliwego lub rzeczywistego konfliktu wartości, wyborów czy norm jest percepowana przez nas jako zjawisko nieprzyjemne, na które (lub na myśl o którym) reagujemy emocjonalnie. Ów konflikt wewnętrzny, rzeczywisty lub wyobrażony, jest — jak się zdaje — jednym z przypadków, kiedy dowiadujemy się o istnieniu tej trwałej dyscypliny psycho-moralnej, jaką jest sumienie.

*Lepiej, jeśli moja lira weźmie fałszywe tony, lepiej, jeśli będę w niezgodzie z innymi, niżbym sam był w niezgodzie ze sobą i sam sobie zaprzeczal*³. Ten sokratejski postulat zgodności ze sobą samym wskazuje na specyficzną strukturę sumienia. Oto istnieją w nas jakby dwie osobowości pozostające ze sobą w wyimaginowanym dialogu. Jedna z nich kieruje się perspektywą doraźnej skłonności, lub interesu, druga — pełni funkcję instancji kontrolnej, cenzora, który stara się wskazać właściwą normę, właściwą ocenę czy właściwą formę zachowania. Z reguły — choć nie zawsze — jest to dialog „ja” empirycznego oraz „ja” społecznego,

³ Platon: *Gorgiasz*. Warszawa 1958 s. 83, (tł. W. Witwicki).

prawodawczego lub gatunkowego, w zależności od tego, jak rozwinięta jest nasza etyczna metaświadomość oraz jak rozległe są horyzonty naszego sumienia. Może to być jednak po prostu zderzenie wartości moralnych, wynikające z uczestnictwa w różnych kręgach kulturowych, lub konflikt ról społecznych. Znane są przypadki trudnej sytuacji ojca, który chroniąc swe dzieci przed niedostatkiem musi pójść na kompromis z nieakceptowanymi przez siebie zasadami, lub żołnierza, który chcąc pozostać wierny zasadzie poszanowania ludzkiego życia musi sprzeniewierzyć się patriotycznemu obowiązkowi.

Można przypuszczać, że nie zawsze sumienie ma aż tak ciężkie zadanie do spełnienia, nie zawsze też czujemy się na siłach porównywać ze sobą aż tak ogólne wartości. W większości przypadków zastanawiamy się po prostu nad tym, jak dopasować ogólność dyrektywy moralnej do szczegółowej sytuacji, której musimy stawić czoło, jak rozsądzić, czy raczej zachować słuszność formalną naszego postępowania, czy też słuszność rzeczywistą — i na jakiej skali mierzyć tę ostatnią. Sumienie stara się tu reagować szybko i bezrefleksyjnie, idąc z reguły za wskazaniami dyrektywy ogólniejszej, zwłaszcza w wypadku wysokiego poziomu świadomości moralnej jednostki (np. sprawiedliwość przed korzyścią osobistą). Silnie działają również te dyrektywy moralne, za których przekroczenie grozi sankcja społeczna; wówczas sumienie nasze reaguje tak, jak sądzimy, że zareagowałaby najbliższa nam grupa społeczna, od której jesteśmy zależni, a w każdym razie reaguje tak, by zyskać jej aprobatę⁴.

W każdym przypadku konfliktu wartości rozstrząsanie nakazywałoby działać kazuistycznie, czyli dokładnie i rzetelnie badać każdą sytuację, sumienie chętniej jednak sięga do gotowych dyrektyw. Skądinąd statystycznie rzecz biorąc, stosowanie ich opłaca się wspólnocie moralnej; nadto zbyt częste przekraczanie norm w pozornie uzasadnionych przypadkach osłabiłoby ich moc obowiązującą, co ostatecznie spowodowałoby większą sumę szkód moralnych niż szkody wywołane zbyt ciasnym trzymaniem się reguł. Nasuwa się następujące pytanie: czy zatem sumienie wie jak reagować — a nadto zdolne jest do przeprowadzenia statystycznej kalkulacji — czy też reaguje spontanicznie i emocjonalnie, nie zatrzymując się nad słusznością bądź zbytnią ogólnością konkretnej normy?

Przy sugerowanym wyżej rozumieniu sumienia jako samoczynnie działającego mechanizmu równowagi między ideałem a rzeczywistym kierunkiem postępowania — tylko odpowiedź druga jest możliwa, zaś

⁴ A. Campbeli-Garnet następująco porządkuje wewnętrzne konflikty sumienia (a) konflikt reguł podstawowych, (b) konflikt reguły ogólnej i szczegółowej, (c) konflikt reguły moralnej i skłonności (pragnienia). Por. A. Campbell-Garnett: *Conscience and Conscientiousness*. W: Feinberg: *Moral Concepts*, 1969.

pytanie o to, skąd sumienie wie jak postąpić, jest pytaniem z wyższego piętra: dlaczego właśnie te, a nie inne normy znalazły się w zhierarchizowanym kodeksie moralnym i jaką drogą weszły do zasobu zaakceptowanych przez nas reguł postępowania. Zagadnienie to wykracza jednak poza obecną fazę rozważań.

Gabriel M a d i n e r w swojej pracy *La conscience morale* dialogiczną strukturę sumienia przyrównuje do kartezjariskiego *cogito*⁵. Akt sumienia jako akt czystej samowiedzy moralnej jest, jego zdaniem, najgłębszym przeżyciem intencji oraz początkiem wszelkiej refleksji etycznej. Ale *cogito*, prócz doskonałej — w naszym bezpośrednim wyobrażeniu — samowiedzy moralnej, to jednocześnie poczucie własnej niedoskonałości, ruch transcendencji bytu w kierunku idealnej powinności. Tak więc ów wymaginowany dialog, to często dysonans perfekcji i ułomności, pokusy i cnoty, to próba odniesienia moralnych pozorów do moralnej „prawdy”. Utożsamiamy się z pewnymi wartościami i moralnymi dyspozycjami, które są nasze własne, nieintersubiektywne i trwale związane z naszym ego. Nasza głęboka moralna autorefleksja jest odtąd wewnętrznie zakorzenionym w nas punktem odniesienia wszelkich naszych reakcji i wyborów; ów inicjalny moment w sposób autonomiczny konstytuuje całą praktykę życia moralnego, selekcjonuje motywy naszego postępowania i determinuje nasze wyobrażenie dobra i powinności.

Wyobrażenie powinności moralnej, którą przeciwstawiamy alternatywnym skłonnościom, jest jednocześnie wyobrażeniem wyboru, który zwiększy naszą wartość, umocni naszą godność. Percepcja własnej godności gra — jak się zdaje — niemałą rolę w praktyce naszego sumienia, im wyraźniejsze poczucie godności, tym spójniejszy profil moralny i tym bardziej rygorystyczne sumienie. Sformułowanie to, choć odpowiada powszechnym intuicjom teoretycznym, nie jest może najtrafniejsze; należałoby raczej rzec, że to sumienie właśnie dokonuje nieustannego wysiłku na rzecz scalenia naszej osobowości, posługując się hipostazą godności. Niezależnie od naszej świadomej woli staramy się zawsze zachować w naszym postępowaniu spójną sylwetkę moralną, chcemy być wierni zawsze tym samym zasadom. Owo zrealizowanie potrzeby tożsamości moralnej w toku całego naszego życia jest jednym z zadań sumienia, jednym ze źródeł jego pryncypialności. Jeśli niechętnie godzimy się na moralne kompromisy, to dlatego, że czujemy, iż spójność naszej osobowości moralnej jest ufundowana właśnie na nieprzekraczalnych zasadach.

Tak jak sumienie najżywiej manifestuje się w momentach przekroczenia normy moralnej, tak też poczucie godności odzywa się w nas naj-

⁵ Por. G. Madiner: *La conscience morale*. PUF, 1966.

mocniej wówczas, gdy — naszym zdaniem — jest ona zagrożona, gdy na skutek pewnego splotu motywów skłonni jesteśmy dopuścić się czynu niegodnego, degradującego naszą osobowość moralną. Nie znaczy to, oczywiście, że z reguły bardziej przywiązani jesteśmy do poczucia własnej godności niż do takich wartości jak np. życzliwość dla innych czy chęć nieszkodzenia innym; może się jednak zdarzyć, że gotowi jesteśmy przystać na pomniejszenie wymiernego dobra, byle tylko ocalić nasz profil moralny. Dla zachowania go staramy się np. za wszelką cenę mówić prawdę, choć w pewnych sytuacjach może to przynieść więcej szkody niż jej zatajenie. Pewność co do tego, jakie wartości mają wypełniać nasze pojęcie własnej godności, nadto — wedle jakiej hierarchii należałoby je uporządkować, niezwykle uprościłoby praktykę sumienia. Na ogół zresztą nie mamy z tym kłopotu. Bywają jednak sytuacje, kiedy nie jesteśmy pewni granic naszej tożsamości moralnej, tym samym zacierają się również granice naszej godności. W sytuacje te wikła nas skomplikowany układ stosunków społecznych, a zwłaszcza różnorodność pełnionych przez nas ról życiowych, z których każda wiąże się z pewnym zespołem obowiązków i określonym poczuciem moralnej tożsamości (sumienie matki, sumienie męża stanu, sumienie naukowca etc.).

V

Powyższe refleksje każą raz jeszcze zastanowić się nad istotą sumienia. Zwracaliśmy już uwagę na jego konkretność: polega ona na wprowadzeniu ogólnych kategorii dobra i zła do poziomu konkretnych przeżyć jednostki. Jest to instancja, która pozwala podmiotowi zdarzeń moralnych być zarazem ich sędzią; funkcjonowanie sumienia jest w jakiejś mierze przeżywaniem przez podmiot samego siebie w spełnianych przez siebie aktach i moralnych sądach akty te oceniających.

Bez wątpienia na decyzje sumienia wpływają rozmaite pobudki. Jak się zdaje, można wyróżnić trzy elementy regulujące każdorazowy akt wyboru. Są to: refleksja epistemologiczna, określone przeżycie emocjonalne oraz ramy normatywne ograniczające zasób reguł moralnych⁶.

⁶ C. D. Broad wskazuje na wolicjonalny, obok poznawczego i emocjonalnego, składnik sumienia określając go jako tendencję do wybierania dobra i odrzucania zła. Myślę, że jest to pojęcie zbyt szerokie, by mogło być użyteczne. Przy pewnej interpretacji słowa *tendencja* moglibyśmy po prostu uznać je za synonim sumienia, nie wiadomo natomiast w jakiej mierze mogłoby ono coś dodać do proponowanej przeze mnie trzypoziomowej analizy tego zjawiska: normatywnej, emocjonalnej i epistemologicznej. Por. C. D. Broad: *Conscience and Conscientious Action*. „Philosophy” XV, 1940. Por. również A. Campbell-Garnett: op. cit. Wymienia on dwa elementy sumienia: epistemologiczny i emocjonalno-motywacyjny.

Zbyt ostre wyodrębnienie każdego z. tych elementów grozi uzyskaniem fałszywego obrazu sumienia, instancji o charakterze jednorodnym; najbliższe prawdy wydaje się jednak uznać akt sumienia za akt emocjonalny, choć poprzedzony refleksją epistemologiczną i ograniczony zasobem dyrektyw wyboru.

Nie zawsze wszelako element świadomej refleksji musi się pojawiać w akcie sumienia; na niektóre sytuacje typowe reagujemy szybko i bez wahania, co najwyżej doświadczając moralnego imperatywu skłaniającego nas do pewnego typu działań oraz doznajemy uczuć przyjemnych z racji spełnionego obowiązku; intuicje moralne działają wówczas automatycznie. Gdy jednak przypadek jest trudniejszy, przywołujemy refleksję epistemologiczną: musimy dokonać wyboru obowiązków, jeśli wchodzi one ze sobą w konflikt, zastanowić się nad możliwym postępowaniem oraz jego alternatywami, by wybrać czyn najwłaściwszy, wziąć pod uwagę konsekwencje działań, osądzić je według ważności pod kątem spodziewanego dobra, zdecydować, która droga wyboru jest najsluszniejsza (lub najmniej zła) wedle najlepszej wiedzy faktycznej i etycznej — do której należy również znajomość własnych intencji, skłonności, charakteru moralnego, możliwości działania etc.

Zagadnieniu temu — ważnemu dla problematyki sumienia — poświęcił dużo uwagi w latach trzydziestych W. D. R o s s ⁷. Rozważa on konflikt obowiązków rzeczywistych (*all-things-considered duties*) i obowiązków *prima facie*. Trafniej byłoby raczej użyć słów: obowiązki ostateczne (teleologiczne) i obowiązki nieostateczne (nieteleologiczne), pierwsze bowiem mają charakter dla wielu kultur moralnych absolutny, jak na przykład obowiązek ratowania ludzkiego życia czy nieszkodzenia innym, lub — ogólniej — obowiązek przysparzania dobra i minimalizacji zła, drugie natomiast są w pewnym rozumieniu tego słowa pozorne, tzn. tracą swój obligujący charakter w zderzeniu z obowiązkami pierwszego typu. Czy zawsze najwięcej dobra przysporzy mówienie prawdy? Czy dotrzymanie obietnicy jest zawsze właściwe? Czy matka szukająca lekarstwa dla ciężko chorego dziecka, a nie mająca środków na zdobycie go w sposób uczciwy, musi być zawsze posłuszna zasadzie „nie kradnij”? Sumienie dojrzałe, z silnie zakorzenioną hierarchią wartości moralnych, potrafi sobie radzić w tego typu sytuacjach, prawie zawsze odróżni obowiązek moralny „ostateczny” od obowiązku niżej umieszczonego w aksjologicznej hierarchii, obowiązek wypływający z szerszego horyzontu moralnego od obowiązków moralności potocznej. Tak więc z pewnością ważniejsze jest ratowanie życia ludzkiego niż przestrzeganie reguły „nie kradnij”, etc.

⁷ W. D. Ross: *The. Right and the Good*. Oxford 1930.

Spółród emocji towarzyszących aktom sumienia trzeba przede wszystkim wymienić dwa podstawowe typy przeżyć: przeżycie hedonistyczne oraz przeżycie powinności wynikające z imperatywnego charakteru moralnych reguł. W pierwszym przypadku mamy do czynienia z reakcją podmiotu na rzeczywistą lub wyobrażoną sytuację moralną. Odczuwamy przyjemność, kiedy wydaje nam się, że postąpiliśmy zgodnie z naszym moralnym obowiązkiem, nadto czujemy, że potwierdziliśmy tym naszą wartość; przyjemnie jest nam również na myśl o ocenie naszego uczynku przez innych, o ich aprobachie i o wzroście szacunku dla naszej osoby. O ile jednak akt moralny zgodny z naszym zasobem norm traktujemy często jako rzecz normalną, jako przejaw nawyku, który nie budzi już w nas szczególnych wzruszeń, o tyle przekroczenie normy, niewypełnienie obowiązku moralnego, z reguły wywołuje silne wzruszenie negatywne, uczucie przykrości, przez niektórych autorów porównywane z fizycznym bólem.

Analiza psychologicznych reakcji na złamanie reguły moralnej jest tematem niezwykle rozległym; tu omówię je tylko pobieżnie. Tak więc wobec niemożności naprawienia czynu w naszym mniemaniu niegodnego, którego byliśmy powodem, odczuwamy wyrzuty sumienia. Jest to zarazem wstyd i gniew zwrócony ku nam samym; zagrożone zostało poczucie własnej godności i szacunek, jaki dotąd czuliśmy dla siebie. Tylko niewiele mniej przykrym przeżyciem jest doznawanie skrupułów na myśl o planowanym przez nas czynie niegodnym; towarzyszy im niepokój oraz lęk przed nieprzyjemną decyzją. Równie niemiłe jest poczucie winy, czyli wrażenie swoistego zadłużenia wobec innej osoby: czujemy się winni, jeśli istnieje jakiś X, który ze względu na pewne wspólnie zaakceptowane normy jest uprawniony bądź do jakichś roszczeń w stosunku do nas, bądź do potępienia naszej osoby⁶. Często temu samemu zdarzeniu towarzyszą dwie reakcje emocjonalne: moralna i pozamoralna, np. posiadanie pewnych przywilejów w społeczeństwie kojarzy się z emocją pozamoralną pozytywną i moralną negatywną.

Emocją odmienną od przeżycia przyjemności lub przykrości w związku z aktem moralnym jest przeżycie swoistej imperatywności aktów sumienia. Być może ogromny autorytet tej instancji, której zasady

⁶ Oczywiście niektóre z owych przeżyć pojawiają się w sferze pozamoralnej. Tak więc wstyd towarzyszy często poczuciu kompromitacji estetycznej, intelektualnej czy obyczajowej, a także obnażeniu prywatności. Lęk towarzyszący wykroczeniu może mieć również powody pozamoralne, takie jak perspektywa sankcji dezaprobaty społecznej, może to być także obawa przed boskim absolutem. Podobnie zdarza nam się odczuwać oburzenie na siebie z zupełnie innych powodów niż przekroczenia reguły moralnej, np. z powodu źle przeprowadzonej operacji finansowej. Por. M. Ossowska: *Motywy postępowania*. Warszawa 1949.

bezrefleksyjnie narzucają się nam jako nieomyłne, prawdziwe i ostateczne, jest wywołany naszą nieuświadomioną chęcią doznania satysfakcji towarzyszącej spełnieniu obowiązku, bądź chęcią zlikwidowania nie milego uczucia, powstałego na skutek braku decyzji moralnej lub na skutek powzięcia niewłaściwej decyzji. Owa imperatywność sumienia wiąże się ze szczególnym wzruszeniem, neutralnym wobec treści normy, która jest jego powodem, z przeżyciem powinności. Mówiąc „powinieniem” czuje, że moim obowiązkiem jest wybrać tę możliwość działania, co do której sądzę, że jest najlepsza (lub jest najmniejszym złem) spośród możliwości, które są mi dostępne. Dla istoty przeżycia nie jest ważne, w jakiej mierze moja wiedza jest niepełna; nie jest też ważne prawdopodobieństwo, że ulegam złudzeniom co do sposobów i konsekwencji działań, lub że poddaje się fałszywym autorytetom moralnym, bądź jestem niekompetentny co do umiejętności wysnuwania odpowiednich wniosków z wiedzy faktycznej; nie jest też istotne to, że moje pojmowanie dobra jest szalone lub perwersyjne.

Bertrand Russell w *Human Society in Ethics and Politics*⁹ wskazując na niejasność terminu *powinieniem* proponuje, by wiązać przeżycie powinności z silnym uczuciem wewnętrznej aprobaty. Gdy odczuwam wewnętrzną aprobatę — postępowanie moje jest moralnie słuszne, w przeciwnym wypadku — czyn mój jest niesłuszny. Ostatecznie chcąc postępować moralnie zachowuję się tak, jak wskazuje mi moje własne rozumienie obowiązku moralnego. Można uznać więc mój czyn za moralny ze względu na jego m o t y w, jakim jest kierowanie się sumieniem, a nie ze względu na skutek mierzony na skali „obiektywnego dobra”. To uzależnienie moralnej słuszności wyboru od motywu, którym jest w tym wypadku głos sumienia, wiąże się jednak w sposób widoczny z pewnymi społecznymi trudnościami. Oto znaną jest rzeczą różnorodność ludzkich sumień, zarówno co do poziomu wrażliwości moralnej, jak i co do sposobu pojmowania moralnego obowiązku u poszczególnych jednostek. Inaczej ukształtowane jest sumienie buddysty, inaczej sumienie ludożercy, inne jest sumienie stoika, jeszcze inne nietzscheańskiego nadczłowieka. Każdy z nich jest na swój sposób cnotliwy, jeśli za doskonałość moralną uznamy trwanie przy decyzjach sumienia, zatem bezrefleksyjne kierowanie się wewnętrzną aprobatą; nie ma żadnego dowodu na to, że jeden rodzaj sumienia jest moralnie lepszy od innego.

W tej brzemiennej dla życia społecznego sytuacji nieuniknionych konfliktów moralnych pozostają dwa rozwiązania: albo uznamy, że czyny mogą być moralnie słuszne jedynie subiektywnie, o ich słuszności zaś informują nas swoiste intuicje moralne (w zasadzie nie uzgodnione mię-

⁹ B. Russell: *Human Society in Ethics and Politics*. London 1954.

dzy jednostkami, choć przeważnie zbieżne), albo będziemy się starali wypracować pojęcie *obiektywna słuszość*, która uzupełniłaby lub zastąpiła owo chwiejne kryterium pierwszego typu. Wielowiekowe trudy teoretyków moralności odbierają jednak nadzieję na to, by obiektywną słuszość moralną w końcu udało się określić. W przeciwieństwie do dziedziny nauk szczegółowych nie dysponujemy w etyce żadnym skutecznym narzędziem metodologicznym, wykazującym przewagę jednej „prawdy” moralnej nad inną, choć oczywiście znane są wspólnotom ludzkim rozmaite techniki uzgadniania opinii moralnych w imię uniknięcia społecznych konfliktów.

Rozterki te przeważnie obce są nam jednak w chwili podejmowania decyzji; rzadko kiedy odczuwają moralną skłonność względem pewnego działania zastanawiamy się, czy na pewno jest ono zgodne z jakkolwiek rozumianą „obiektywną słuszością”. Przeciwnie, jesteśmy przekonani że wybór nasz jest racjonalny i najbliższy obiektywnemu dobru. Należałoby powiedzieć nawet więcej, jeśli wobec alternatywy przeciwnych wyborów moralnych odczuwam emocjonalną obojętność, zatem żaden z nich nie narzuca mi się w sposób imperatywny — wówczas sumienia być może w ogóle nie posiadam. Pozostają mi argumenty racjonalne odwołujące się do opłacalności — w najlepszym razie społecznej — pewnych rozwiązań i nieopłacalności innych. Nawet racjonalny prawodawca Kanta musi w pewnym momencie podjąć decyzję co do tego, które zasady z punktu widzenia doskonałej wspólnoty moralnej ludzi nadają się do uniwersalizacji, które zaś nie. Nie zatrzymuje się on na stwierdzeniu, że niesienie pomocy potrzebującemu jest moralnym obowiązkiem każdego, ponieważ *może się przydarzyć niejeden taki wypadek, w którym człowiek ten potrzebuje miłości i współczucia drugich, a w którym przez takie prawo (odmowy pomocy — J. G.) wynikające z własnej jego woli, pozbawiłby sam siebie wszelkiej nadziei pomocy, której sobie życzy*¹⁰. Takie pojmowanie obowiązku byłoby raczej efektem swoistej kalkulacji, z której wynikałaby określona zasada jako bardziej opłacalna od zasady przeciwnej.

Jak wiadomo jednak rozumowanie Kanta nie zatrzymuje się w tym miejscu. Obowiązek niesienia pomocy innym ludziom (*obowiązek będący zasługą względem drugich*). wypływa bowiem nadto z bezwzględnego nakazu traktowania innej istoty rozumnej jako celu samego w sobie¹¹. Ów nakaz właśnie jest fundamentalnym wyposażeniem naszej apodyktycznej świadomości moralnej, on ostatecznie odpowiada naszemu wyobrażeniu dobra, i on również pozwala nam rozstrzygnąć dylematy

¹⁰ I. Kant: *Uzasadnienie metafizyki moralności*. Warszawa 1981, s. 54.

¹¹ Ibidem, s. 64—65.

moralne szybko i — naszym zdaniem — nieomylnie ¹². Trudno oczywiście na tej podstawie zaliczyć Kanta do filozofów, którzy skłonni są pojęciu *sumienie* przypisywać istotną rolę w analizie zjawisk moralnych — daliśmy temu wyraz w punkcie trzecim niniejszego szkicu — kantowskie uczucie moralne, ów rodzaj dyspozycji woli, by poddać się moralnemu prawu odpowiada jednak w jakiejś mierze prezentowanej wyżej koncepcji sumienia.

VI

Na pytanie o rolę sumienia w naszym życiu nasuwa się kilka odpowiedzi, wszystkie sięgające do źródeł moralności. Przypomnijmy raz jeszcze, co rozumiemy pod pojęciem *sumienie*: jest to, jak się zdaje, swoiste poczucie kompetencji moralnej, rodzaj mechanizmu uzgadniającego nasze działanie z uznanym przez nas za wartościowy kodeksem norm moralnych. Niezawodność tego mechanizmu jest założona w naszych dyspozycjach wrodzonych: zdolności rozumowania, wrażliwości emocjonalnej, instynkcie przetrwania. Jako rodzaj automatu działającego w każdym z nas, sumienie reguluje stosunki między ludźmi wedle uznanego za społecznie (gatunkowo, indywidualnie) korzystny systemu norm. Rozumowaniem tym moglibyśmy objąć całość historii gatunkowej. Oto interes adaptacyjny gatunku wymaga od nas pewnych zachowań, a także zakazuje innych. Nie odkryto jednak sankcji tak silnych i długofalowych, by zdołały porządek ów utrzymać, z wyjątkiem jednej — systemów moralnych. Przy założeniu — zupełnie prawdopodobnym — że celem istnienia zbiorowości jest biologiczne przetrwanie jej członków, tym pewniejsze im lepsza i bardziej harmonijna integracja, realna wydaje się hipoteza, w myśl której normy moralne odgrywałyby rolę kodu regulującego stosunki między osobnikami a zarazem integrującego swą wspólnotę. Sytuację tę dodatkowo ułatwia instynkt przetrwania, który działa tu dwupoziomowo. Z jednej strony świadomość gatunkowa każe nam powołać do życia reguły zachowania ułatwiające przetrwanie grupy (społeczeń-

¹² Coś tak szczególnego tkwi w tym bezgranicznie wielkim poszanowaniu, czystego i pozbawionego wszelkiego uwarunkowania korzyścią prawa moralnego (...), którego głos przyprowadza o drżenie najśmielszego nawet złoczyńcy (...), że nie należy się dziwić, iż ten wpływ jedynie rozumowej idei na uczucie uważa się za nie dający się zgłębić przez rozum spekulatywny, oraz że trzeba się zadowolić tym, iż *a priori* można przecież jeszcze przynajmniej tyle pojąć: że takie uczucie jest w każdej skończonej istocie rozumnej nierozzerwalnie połączone z przedstawieniem prawa moralnego. (...) I tak też zdolność do takiego zainteresowania się prawem (czyli szacunek dla samego prawa moralnego) jest właściwie uczuciem moralnym. I. Kant: *Krytyka rozumu praktycznego*. Warszawa 1984, s. 132—139.

stwa, gatunku); zauważa to również Hume wskazując, iż sens zasad moralnych jest wyznaczony przez ich funkcję w życiu zbiorowym: sprzyjają one pomyślności grupy, ergo pomyślności każdego indywiduum — i one to wypełniają normatywny bagaż naszego sumienia. Z drugiej strony — na poziomie praktyki potocznej reagujemy na napotkane sytuacje życiowe zgodnie z nakazami sumienia zdając sobie przewaźnie sprawę z tego, że w najbliższej, otaczającej nas grupie — od której zależy nasze przetrwanie — obowiązują te same normy, które określają nasze własne zachowanie. Wyjawszy sumienie ukształtowane religijnie, gdzie mechanizmem dodatkowo wzmacniającym imperatywność nakazów moralnych jest swoiste poczucie lojalności wobec absolutu — nierzadko czujemy się po prostu bezpieczniej ukryci w tłumie osób reagujących podobnie na te same sytuacje moralne. Możemy być wówczas pewni aprobaty naszych zachowań, a nawet spodziewamy się pochwały ze strony społeczeństwa.

W uproszczeniu rozumowanie powyższe brzmi następująco: przetrwanie gatunku — wspólnota — bezkonfliktowa więź — reguły gry moralnej przyswojone przez jednostkę jako normatywna treść sumienia. W długofalowym interesie gatunku mieści się zatem zarówno charakter norm, jak też to, by podporządkować im nasze sumienie. Temu też służą praktykowane od zarania gatunku techniki pedagogiczne, w sposób mniej lub bardziej jawny skłaniające nas do posłuszeństwa nakazom społecznie i adaptacyjnie uwarunkowanego sumienia. Efektem tych zabiegów jest uznanie przez nas tych norm za bezwarunkowe i słuszne: albo wpojono nam to przekonanie za pomocą systemu określonych bodźców, albo uwierzyliśmy w sakralny autorytet nakazów boskiej transcendencji, czy wreszcie racjonalnie uznaliśmy nieuchronność podporządkowania się interesom adaptacyjnym gatunku, a tym samym zgodność interesu własnego z uniwersalnym.

Oczywiście ta prosta funkcjonalna interpretacja moralności nie jest nie do obalenia ¹³. Wystarczy wskazać na wielość różnorodnych sumień, nie koniecznie ze względu na różną wrażliwość emocjonalną, ta bowiem może wypływać z konstytucji psycho-biologicznej jednostek, lecz ze względu na wielość systemów wartości, które stanowią ich bagaż normatywny. Nie jest pewne czy zawsze będzie on sprzyjał interesom gatunku (czy chociaż społeczeństwa) mimo najlepszych ludzkich chęci, nie jest bowiem pewne czy właściwa jest nasza percepcja owych interesów, a również percepcja środków, za pomocą których staramy się je zabez-

¹³ Nie sięgając daleko w przeszłość można sobie wyobrazić sfanatyzowane społeczeństwo hołdujące zasadom bynajmniej nie integrującym wspólnoty, a przeciwnie — zagrażającym jej przetrwaniu.

pieczyć, a do których można zaliczyć właściwy system norm moralnych. Nie jest również pewne, czy ślepy autorytet sumienia rzeczywiście najlepiej sprzyja jakkolwiek rozumianemu dobru indywidualnego podmiotu. Na szczęście istnieją, jak się zdaje, również sumienia krytyczne i te ostatnie właśnie, zdolne do weryfikacji systemów wartości i moralnych reguł najwłaściwiej służą realizacji moralnej wspólnoty¹⁴.

W takim właśnie duchu analizuje problematykę sumienia A. C a m p - b e 11 - G a r n e 11 odróżniając tzw. sumienie tradycyjne, w którym system wartości stanowi dziedzictwo wieloletniej tradycji moralnej, zaś element emocjonalny (tzw. wrażliwość sumienia) jest, zapewne na skutek rygorystycznych metod wychowawczych, bardzo silny — od sumienia krytycznego, w którym bierze górę strona refleksyjna. Tak więc dopiero sumienie krytyczne dysponuje tak cenną w momencie zagrożenia gatunku zdolnością weryfikacji moralnych reguł, ono też pomaga nam rozstrzygnąć konflikt równorzędnych reguł podstawowych, wówczas, gdy zachodzi tego potrzeba. Nie jest pewne, czy autor dostrzega kryjące się i tu niebezpieczeństwa, w wypadku, gdy np. w miarę funkcjonalne tradycyjne idee moralne zostaną podważone przez szalonego reformatora społecznego czy polityka obdarzonego charyzmą. Oczywiście i tu można liczyć na siłę krytycznych sumień w społeczeństwie, które odrzuca wartości niezgodne ze społecznymi celami wspólnoty, pozostaje jednak zawsze pytanie, skąd jednostki o tzw. sumieniach refleksyjnych mają czerpać moc swojej krytyki i wiedzę na temat słusznych reguł postępowania.

Odpowiedzi są dwie, obie dotyczą przypadków świadomości moralnej otwartej, nieskrępowanej autorytetem tradycji i rygorami wychowania. Albo założymy powszechną znajomość celów i interesów ludzkiej wspólnoty; wówczas niewcielanie ich w życie za pomocą dostępnych reguł postępowania byłoby jedynie sprawą złej woli lub wyboru rozwiązań korzystnych dla poszczególnych indywidualów kosztem interesów innych ludzi. Albo trzeba uznać, że nie wszyscy jeszcze zdajemy sobie sprawę, jak szeroki powinien być horyzont naszego myślenia moralnego, aby udało nam się przetrwać; wówczas jednak wpadamy w sokratejski paradoks tożsamości dobra i wiedzy o nim, który przy założeniu powszechności dobrych intencji moralnych, w ogóle wyklucza jakąkolwiek dyskusję nad sprawami sumienia. Pozostaje wreszcie rozwiązanie trzecie, umiar-

¹⁴ Temat ten rozwija wspomniany już Campbell-Garnett (op. cit.) podając przykłady wielkich krytycznych sumień ludzkości: Sokrates, Nietzsche, Marx, Schweitzer, Gandhi, Robespierre. Siła owych sumień oraz ich moc oddziaływania na innych ludzi przeczyłaby przekonaniu Freuda jakoby sumienie było kształtowane raz na zawsze w dzieciństwie.

kowane, obciążające problemem kształtowania sumień barki rozsądnych wychowawców moralnych. Oni to mieliby ustalać granice dowolności naszych moralnych przekonań poprzez sugerowanie nam rozwiązań moralnie lepszych i dalekowzrocznych; oni też, drogą metod wychowawczych, gwarantowaliby dyscyplinę moralną społeczeństwa wyrabiając w nas sumienia wrażliwe i wierne — choć nie bezkrytyczne — świadomie przyjętym regułom postępowania. Przy założeniu, że w statystycznej większości są to reguły broniące interesów społecznych — opłacałoby się nawet podnieść zachowanie zgodne z nakazami sumienia do rangi osobnej cnoty, choć jest rzeczą jasną, że byłaby to cnota, która musiałaby ustąpić na plan dalszy w konflikcie z jakimkolwiek pojętym rzeczywistym dobrem, jakim jest np. nieczynienie komuś krzywdy¹⁵.

VII

Powyższe rozważania nie zakładały żadnego z możliwych punktów moralistyki, żadnej perspektywy moralnej nie uznano tu za lepszą od innych, nie faworyzowano szczególnie żadnej koncepcji osobowości. W sposób ostrożny i uproszczony zaprezentowano natomiast pewne fakty: nieuchronność naszego biologicznego istnienia, obecność mechanizmów samoobrony gatunkowej i jednostkowej, a także ich rolę w naszym skomplikowanym życiu duchowym.

¹⁵ Na wtórność cnoty „sumienności” moralnej w stosunku do tzw. cnót substancjalnych wskazuje P. H. Nowell-Smith, słusznie twierdząc, że nie cenimy jej dla niej samej lecz dla innych wartości, których może ona być źródłem. Wartość postępowania zgodnego ze wskazaniami sumienia można by więc porównać do wartości pieniądza. Tak jak banknot jednofuntowy nie ma własnej wartości lecz reprezentuje wartości przedmiotów, które można zań kupić, tak też wartość „sumienności” moralnej można mierzyć wartością społecznie pożytecznych działań, które zeń wynikają. W obu wypadkach społeczeństwo wyznacza granice wymienialności owej „waluty”. Jest ona ważna tylko tam, gdzie jest akceptowanym środkiem płatniczym; poczucie obowiązku dotyczy także reguł ważnych tylko w określonych ramach społeczno-obyczajowych. Tale więc pytanie, czy przestrzeganie nakazów sumienia jest wartością wyższego rzędu niż inne tzw. wartości substancjalne, jest — zdaniem Nowell-Smitha — równie absurdalne jak pytanie, czy pieniądze są więcej warte, czy też to, co można za nie kupić (P. H. Nowell-Smith: *Ethics*. London, 1956).

HANNA PUSZKO

U ŹRÓDEŁ SARTROWSKIEJ SYNTEZY FILOZOFII I LITERATURY

I. WSTĘP

Pod koniec życia Jean-Paul Sartre powiedział w pewnej rozmowie: *jestem filozofem czy literatem? (...) Wszystko, co napisałem, jest zarazem filozofią i literaturą, przy czym nie istnieją one obok siebie, lecz każdy element mojej twórczości — czy to będzie powieść, czy krytyka — ma charakter zarazem literacki i filozoficzny. Oczywiście, były dwa dzieła czysto filozoficzne: L'Etre et le Néant i Critique de la raison dialectique, ale jest to trochę obok tego, co lubię robić. Wydaje mi się, że Saint Genet i L'Idiot de la famille są właśnie tym, czego szukałem: jest to wypowiedź, która powinna mieć charakter literacki, a jednocześnie pokazywać pewien sens filozoficzny. Całość mojego dzieła — to byłoby właśnie to: dzieło literackie, które ma znaczenie filozoficzne*¹.

Twórczość S a r t r e ' a jest rzeczywiście próbą połączenia w jedną całość filozofii i literatury. Sartre był „intelektualistą totalnym”, który w pewnym okresie wywalczył sobie absolutne panowanie w obu najważniejszych dziedzinach francuskiego życia intelektualnego, czyli właśnie w literaturze i filozofii. Te jego wysiłki były różnie oceniane: jedni zarzucali mu, że zanadto był filozofem, zaś jego dzieła literackie są tylko ilustracją apriorycznie przyjętych tez filozoficznych²; inni krytycy (przede wszystkim filozofowie) uważali, że Sartre zbyt angażował się w literaturę, co zaszkodziło jego filozofii, bo wykorzystywanie literackich form wypowiedzi pozbawiło ją naukowości³. Pojawiły się także próby wyjaśnienia tych syntetyzujących skłonności S a r t r e ' a. Dwa podstawowe typy takich interpretacji to wyjaśnianie nawiązujące do psychoanalizy oraz wyjaśnianie akceptujące perspektywę socjologiczną.

¹ J-P. Sartre, M. Sicard: *Entretien. L'écriture et la publication*. „Obliques” nr 18—19, s. 29.

² C. E. Magny: *Essai sur les limites de la littérature. Les sandales d'Empedocle*. Paris 1945, s. 154.

³ J. Hyppolite: *Figures de la pensée philosophique*. T. 1—2, Paris 1971, s. 799.

Przykładem interpretacji psychoanalitycznej może być książka Josette Pacaly *Sartre au miroir*⁴, w której wszystkie przedsięwzięcia Sartre'a — zarówno teoretyczne, jak i praktyczne — zostały ujęte jako ekspresja fundamentalnego konfliktu psychicznego, rozgrywającego się na poziomie nieświadomości. Decydującą rolę — czytamy — odgrywa tu kompleks Edypa. Sartre w dzieciństwie nie mógł stawić czoła temu kompleksowi i zatrzymał się w rozwoju na fazie analnej. Aby kompleks Edypa został przezwyciężony, dziecko musi osiągnąć identyfikację z ojcem, rozpoznać i uznać swą męskość i zaakceptować swój penis jako narzędzie pożądania własnej matki. Tymczasem Sartre — pisze autorka — nie chciał o tym wiedzieć. *Byłem nieokreślony aż do dna* — stwierdzał niejednokrotnie. Według interpretacji psychoanalitycznej, te wypierane konflikty psychiczne tłumaczą m. in. różnorodność sartrowskiej działalności i jego pragnienie bycia jednocześnie Spinozą i Stendha-le m. Być kimś ściśle określonym, kimś szczególnym, na przykład być tylko pisarzem, to zamknąć przed sobą na zawsze możliwość bycia wszystkim. A Sartre właśnie chce być „nieokreślony”, chce „być wszystkim” ze strachu przed identyfikacją, kastracją i koniecznością stawienia czoła kompleksowi Edypa.

Socjologiczną próbę wyjaśnienia interesującego nas tu zjawiska przedstawia praca Anny Boschetti *Sartre et „Les Temps Modernes”*⁵. Autorka proponuje tłumaczyć różnorodne fakty kulturowe przez odwołanie się do kategorii „pola intelektualnego”, które stanowi względnie autonomiczną mediację między strukturą indywidualnego dzieła czy twórczości a strukturą społeczno-ekonomiczną. Każdy indywidualny projekt twórczy jest odpowiedzią na określone zapotrzebowanie zrodzone w ramach owego ponadindywidualnego systemu odniesienia. Jeszcze w okresie międzywojennym francuskie pole intelektualne składało się z dwóch podsystemów: pola filozoficznego i pola literackiego, odseparowanych od siebie i wzajemnie antagonistycznych. Ale stopniowo dokonały się we Francji istotne zmiany obiektywne (na przykład w systemie kształcenia), które sprawiły, że możliwa i pożądana ze społecznego punktu widzenia stała się synteza obu tych dotychczas autonomicznych dziedzin. Twórczość Sartre'a i jego program połączenia filozofii i literatury były realizacją tego obiektywnego zapotrzebowania.

Oba naszkicowane wyżej typy wyjaśniania mają pewną cechę wspólną: prowadzą do metodologicznego redukcjonizmu, który to, co indywidualne i jednostkowe sprowadza do tego, co ogólne i uniwersalne. Kry-

⁴ J. Pacaly: *Sartre au miroir*. Paris 1980.

⁵ A. Roschetti: *Sartre et „Les Temps Modernes”*. Une entreprise intellectuelle. Paris 1985.

tykę podobnych procedur podjął sam Sartre w *Questions de méthode*, kiedy pisał, że wprawdzie Paul Valéry jest drobnomieszczańskim intelektualistą, ale nie każdy drobnomieszczański intelektualista to Paul Valéry'. Podobnie moglibyśmy powiedzieć, że jeśli nawet Sartre jest typowym, francuskim intelektualistą obciążonym kompleksem Edypa, działającym w warunkach określonego pola intelektualnego i struktury ekonomiczno-politycznej, to jednak nie każdy taki intelektualista jest Sartrem.

Sartre — aby uniknąć znienawidzonego przez siebie modelu redukcjonistycznego — wprowadza do swych interpretacji kategorię wolnego wyboru, nie rezygnując przy tym bynajmniej z wielu pojęć i zabiegów stosowanych na terenie psychoanalizy i socjologii kultury. Człowiek — stwierdza Sartre — zawsze może zrobić coś z tym, co zrobione z niego⁷. Sam wybór — jeśli nie ma zostać pustym słowem — nie może być przyczynowo określony przez coś innego niż on sam. Jednak akt ten, chociaż wolny, nie jest bynajmniej samoistny; jest on bowiem zawsze wyborem czegoś, z istoty swej jest intencjonalnie nakierowany na określoną rzeczywistość transcendentną, na zespół możliwości, których sam wybór bynajmniej do istnienia nie powołuje. Dlatego zrozumieć dany wybór w jego całokształcie, znaczy ująć go nie jako czysty, zamknięty w sobie akt świadomości, lecz jako wybór wśród takich lub innych możliwości, które tworzą z nim jedną całość, jednak nie mają mocy, by go zdeterminować.

Samo wprowadzenie kategorii nieuwarunkowanego wyboru nie rozwiązuje automatycznie problemów wyjaśniania humanistycznego. Na przykładzie samego S a r t r e ' a widać, że czym innym jest wiedzieć, iż każdy wybór jest wyborem w sytuacji, a czym innym umieć wykorzystać ową wiedzę we własnej praktyce badawczej (na przykład próba napisania studium o B a u d e l a i r z e — co przyznał później sam Sartre — z tego właśnie powodu skończyła się metodologiczną porażką)⁸.

Szukając początków Sartrowskiej syntezy filozofii i literatury chciałabym jednak zachować ową kategorię wyboru i mówić raczej o sytuacjach, w których Sartre podejmował swoje decyzje, niż o przyczynach, które w mniej lub bardziej zapośredniczony sposób miałyby owe decyzje „powodować”. Trzeba bowiem zgodzić się z Sartrem, kiedy opisuje wolność ludzką jako *mały ruch, który z całkowicie uwarunkowanego bytu społecznego czyni osobę, której egzystencja nie sprowadza się do reprodukcji tego wszystkiego, co otrzymała od swych uwa-*

⁶ J. -P. Sartre: *Questions de méthode*. Paris 1973, s. 80.

⁷ Idem: *Situations IX*. Paris 1972, s. 102.

⁸ Ibidem, s. 113.

*runkowań; ruch, który czyni z Geneta poetę, chociaż został uwarunkowany tak, by być złodziejem*⁹. Poza tym interesująca będzie próba zastosowania Sartrowskich kategorii do wyjaśniania samego S a r t r e ' a — pozwoli to zobaczyć, czy jego teoria spełnia jeden z podstawowych wymogów, jakie stawia się myśleniu filozoficznemu: czy wyjaśnia ono samo siebie.

II. PIERWSZY WYBÓR: PISARSTWO

Jean-Paul S a r t r e już jako małe dziecko chciał być pisarzem. Pierwsze swe utwory zaczął pisać między 8 a 10 rokiem życia; przerabiał wówczas na aleksandryn bajki La F o n t a i n e ' a i pisywał opowiadania zapożyczone z obrazkowych historyjek. Chciał być pisarzem także mając lat 20 i 40; chciał nim być do końca swego życia. Ale literatura i pisarstwo ma zupełnie inny sens dla dziesięcioletniego Poulou, inny dla dwudziestoletniego młodzieńca, a jeszcze inny dla dojrzałego twórcy. *Wszystko wywodzi się z dziedzинства, ale z drugiej strony mój projekt aktualny nie ma nic wspólnego z tym, jaki miałem około 12—15 roku życia*¹⁰ — stwierdził S a r t r e w 1975 roku. Pisarstwo S a r t r e ' a cały czas ewoluje i w żadnej z jego prac nie odnajdziemy koncepcji pisania w gotowej, wykończonej i ostatecznej postaci. Pewne jej komponenty ulegają zapomnieniu, inne — w efekcie zdobycia krytycznego dystansu względem samego siebie — zostają odrzucone, niektóre zachowują trwałość, ale ulegają rozlicznym modyfikacjom. Sięgając do dzieciństwa S a r t r e ' a chciałabym wskazać te mity, idee i wyobrażenia związane z literaturą, które powstały najwcześniej, ale — w różnej postaci — dają się odnaleźć także w pracach późniejszych. Raz dokonany wybór drogi życiowej nie determinuje wprawdzie wyborów przyszłych, ale staje się jednym z elementów sytuacji, z którą muszą się one liczyć; podjęta decyzja współtworzy pole możliwości dla decyzji następnych.

Jaki był sen dziecięcej fascynacji literaturą, co w istocie rzeczy Sartre wybierał, gdy chciał zostać pisarzem? Mały Sartre był półsierotą, wychowywał go dziadek Karol Schweitzer i dwie kobiety: matka Anna-Maria Sartre, owdowiała po dwóch latach małżeństwa i babka Luiza Schweitzer. Poulou — jak go nazywają — jest dzieckiem kochanym i przez wszystkich rozpieszczanym; żąda się od niego tylko jednego: by był „cudownym dzieckiem”. Jednak od większości dzieci oczekuje się tego samego i chce się by były „cudownymi dziećmi”, Tyle,

⁹ Ibidem, s. 102.

¹⁰ J. -P. Sartre: *Situations X*. Paris 1976, s. 114.

że owa „cudowność” na różne sposoby bywa pojmowana. W inteligentnym domu Schweitzerów książki stanowiły przedmiot kultu; jeszcze nawet nie umiejący czytać chłopiec wiedział, że status jego rodziny i jej dobrobyt związany jest z książkami. Szybko także uświadomił sobie, że interesować się książkami, czytać je, próbować pisać — to robić właśnie to, czego oczekują od niego dorośli. Książka — przeczytana czy napisana — była dla niego najpierw narzędziem pomagającym odnieść sukces, zdobyć akceptację, oczarować, była swoistym rekwizytem małego aktora „komedii rodzinnej”: *gra trwała wciąż. Za mną otwierały się drzwi, ktoś zaglądał, żeby zobaczyć,, co tam wyprawiam”: mydliłem im oczy, zrywałem się na równe nogi (...) i wspinając się na palce, brałem ciężki tom Corneille’a; (...) słyszałem za sobą szept pełen radosnego zachwytu: „Ależ on lubi Corneille’a! ” Nie lubiłem go, mierzyły mnie aleksandryny*¹¹.

Książki spełniały w życiu małego S a r t r e ’ a jeszcze jedną funkcję. Ponieważ został on uznany z góry za dziecko wyjątkowe, to do 10 roku życia wychowywany był w domu; nie chodził do szkoły, pozbawiony był całkowicie towarzystwa rówieśników i dziecięcych zabaw⁷. Czytanie i pisanie była to nie tylko maskarada, ale także jedyna i największa przyjemność. Tak więc dla małego S a r t r e ’ a literatura jest z jednej strony środkiem do uzyskania sukcesu i akceptacji, z drugiej zaś jest formą ucieczki ze świata konieczności do świata wolności, do świata własnych przeżyć i radości.

Nie bez znaczenia jest też, jakie lektury uprawia mały Poulou. Jak czytamy w *Słowach*, Karol Schweitzer posiadał mentalność człowieka dziewiętnastowiecznego, narzucał wnukowi poglądy charakterystyczne dla czasów Ludwika Filipa. W jego bibliotece Sartre znalazł przede wszystkim klasyków francuskich. W ich książkach napotkał szereg idei, których cały sens był jeszcze dla niego niezrozumiały, ale które spontanicznie zaakceptował. Między innymi była to idea sławy i nieśmiertelności zdobytej poprzez literaturę. *Ta idea — stwierdza Sartre w wywiadzie z 1975 roku — nie przyszła spontanicznie; znalazłem ją w książkach z minionego wieku. Na przykład u Flauberta literatura i śmierć, sława i nieśmiertelność, to jedno i to samo. Dałem się na to nabrać i trzeba było wiele czasu, bym się od tego uwolnił*¹².

W owym Sartrowskim „chcę być pisarzem” mieści się jeszcze jeden istotny element: zgoda na odkrywanie świata za pośrednictwem języka. Dla pozbawionego zwykłych dziecięcych zabaw i przyjemności małego Poulou, świat rzeczywisty stał się mniej realny, niż świat słów. Jedyny

¹¹ Idem: *Słowa*. Warszawa 1968, s. 56.

¹² Idem: *Situations X*, op. cit., s. 160.

opór, jaki napotykało rozpieszczone dziecko, był to opór słów i zdań, obcych i niezrozumiałych, opór obcego języka, języka dorosłych. Słowa stawiają opór, ale raz zdobyte umożliwiają manifestację własnej woli i mocy. W tej sytuacji kształtuje się postawa, którą Sartre określa później mianem „idealistycznego nominalizmu” i odnajduje ją także na przykład u Jean Geneta: dać przedmiotowi nazwę to zarazem stworzyć go i nim zawładnąć, przyswoić go sobie. Panowanie nad słowami, władza nad językiem daje iluzję panowania nad całą rzeczywistością.

Oczywiście nie każde dziecko, wychowywane w inteligenckiej rodzinie, w atmosferze macierzyńskiej nadopiekuńczości, przy czynnym udziale ambitnego dziadka-bibliofila — chce czytać i być pisarzem. Wiele innych dzieci mogłoby zrobić z pouczeń dziadka, z zachęt i oczekiwań matki oraz owych domowych fetyszów-książek, zupełnie inny użytek. Ale mały Sartre zaakceptował swą rolę, zgodził się być cudownym dzieckiem, czytającym i zapełniającym słowami podarowane mu zeszyty. Skoro zaś wybrał taki sposób egzystencji — wypełniony przez książki i spojrzenia innych — i uczynił to w takich właśnie okolicznościach, to sens owego wyboru był taki, jaki próbowałam tu pokazać. Jego podstawowe komponenty, których znaczenia Sartre nie był wówczas świadomy, ale które tworzyły jego praktykę życiową, były — przypomnijmy — następujące: wyobrażenie literatury jako swoistego oszustwa i gry, zaś pisarza — jako czarującego publiczność komedianta; pozornie sprzeczne z tym wyobrażeniem odczucie, że pisarz jest demiurgiem powołującym do istnienia i zarazem odsłaniającym świat prawdziwy, bo uporządkowany i nieprzypadkowy; przekonanie o własnej wyjątkowości; mit literatury jako duchowej i elitarnej wspólnoty geniuszy.

Te elementy dziecięcej, nieskrystalizowanej wizji pisarstwa obecne są także w jego późniejszej twórczości. Oczywiście nie działają one jako przyczyny sprawcze. Są tym, wobec czego Sartre będzie musiał na nowo się określić — podtrzymać te wyobrażenia i mity, zmienić ich sens, lub w ogóle je odrzucić — jeśli w nowej sytuacji, już jako uczeń École Normale Supérieure zdecydował się być pisarzem.

III. LITERATURA JAKO AZYL

Dorastający Sartre zapomina na długie lata o swych dziecięcych wizjach. Dopiero nagromadzenie całego szeregu przeżyć sprawia, że odżywają one na nowo. Dzieje się to po powtórnym małżeństwie matki S a r t r e ' a z inżynierem Józefem M a n c y w 1916 roku i po przeprowadzce z Paryża do La Rochelle. Dotychczasowy udzielny książę został zdetronizowany i wedle słów samego S a r t r e ' a zdegradowany do

rangi *księcia drugiej kategorii*¹³. Jeśli nawet w dosłownym sensie tego słowa Poulou nie był odrzucony, to jednak subiektywnie mógł się poczuć „nadliczbowy”, niepotrzebny i nieuzasadniony w swej egzystencji. Jeszcze gorzej w tym okresie wyglądały jego kontakty z rówieśnikami. Później lata 1916—1920 Sartre będzie wspominał jako najgorsze w swym życiu. *W La Rochelle — stwierdzał — dokonałem odkrycia, które miało się liczyć przez resztę moich dni: stosunki między ludźmi w gruncie rzeczy oparte są na przemocy*¹⁴. Od samego początku Sartre stał się kozłem ofiarnym w swojej klasie, odrzucanym przez wszystkich i wykluczonym ze wspólnoty uczniowskiej. Mały, zadufany w sobie fanfaron, zwracający na siebie uwagę odmiennym ubiorem, słownictwem i zachowaniem był bezustannie wykiwany i często bity przez swych rówieśników. Sartre opowiadał później, że na różne sposoby usiłował przeciwstawić się tym prześladowaniom i zasłużyć sobie na włączenie do wspólnoty. Jednak jego zabiegi odnosiły najczęściej skutek wręcz przeciwny: coraz bardziej się ośmieszał i coraz bardziej czuł się odrzucony. W tej rozpaczliwej walce o uznanie Sartre chwycił się wszelkich dostępnych sobie środków. Między innymi zaczął systematycznie okradać rodzinę z pieniędzy i książek, które potajemnie odsprzedawał. Jaki był sens tych kradzieży? Otóż taki sam, jaki Sartre przypisywał później kradzieżom Jean G e n e t a: Genet nie kradnie z głodu czy zachłanności — *to dziecko najadające się do syta, ale odrzucone przez społeczeństwo, chce przez swój indywidualny czyn zintegrować się ze wspólnotą*¹⁵. Tego samego chciał dorastający Sartre: pieniądze były mu potrzebne, by obsypywać kolegów upominkami, fundować im jak najdroższe słodkocze — by im zaimponować i zostać zaakceptowanym. Ta metoda była przez jakiś czas skuteczna, ale pewnego dnia rzecz wychodzi na jaw. Mały Sartre zostaje przez rodzinę ogłoszony złodziejem. Przeżycia te znajdują swój odpowiednik w opisanym później przez Sartre’a doświadczeniu małego G e n e t a. Można przypuścić, że w obu przypadkach wkraczanie w dorosłość i zdobywanie własnej tożsamości dokonywało się w analogicznych — strukturalnie — okolicznościach, kiedy to dziecko odkrywa siebie i swoją indywidualność przez negatywne reakcje ze strony innych, kiedy epitet, przezwisko czy etykietka, rzucona w odpowiednim momencie, do tego stopnia wywołuje wstyd i rani własną dumę dziecka, że zmienia się w wyrok, który ciąży i z którym trzeba coś zrobić. Wyrok taki przeżywany jest wciąż na nowo, można mu się przeciwstawić, moż-

¹³ A. C o h e n - S o l a l: *Sartre*. Paris 1985, s. 77.

¹⁴ Ibidem, s. 75.

¹⁵ J. -P. Sartre: *Saint Genet, doméâien et martyr*. Paris 1978, s. 21.

na też się z nim pogodzić, ale tak czy inaczej wyznacza on dalsze ludzkie decyzje.

Różne źródła dostarczają wielu opisów tego rodzaju sytuacji w życiu Sartre'a. Wydarzenia te przeżył on głęboko; świadczy o tym fakt, że motyw rytualnej „nominacji” skojarzony z motywem „kozła ofiarnego” pojawia się później w jego twórczości krytycznej jako stały schemat interpretacyjny. W tych samych okolicznościach powstaje także — wbrew wszystkim przeciwnościom losu — optymistyczna zasada „kto przegrywa, wygrywa”, którą Sartre posługuje się w swych interpretacjach biograficznych. By móc łatwiej znosić doznawane porażki, Sartre nie tylko decyduje się uważać je za nieistotne, ale — co więcej — uznaje je za zapowiedź przyszłego sukcesu, który będzie tym większy, im większymi ofiarami zostanie okupiony. Pozostaje do rozstrzygnięcia, w jakiej dziedzinie sukces ten sobie wywalczyć. Sartre odnawia swój dawny projekt bycia pisarzem i szuka ratunku w świecie książek.

Jaki był teraz sens tego wyboru? Otóż literatura w dalszym ciągu jest dla S a r t r e ' a narzędziem analogicznym, jak wspomniane wyżej kradzieże i błażeństwa: jest drogą osobistego ratunku, środkiem zemsty i swoistym bezpiecznym azylem. Jak zauważa Annie C o h e n - S o l a l, Sartre pisząc zabezpiecza się zarówno przed swymi kolegami, jak i przed ojczyzną, Józefem M a n c y, który nie traktował na serio decyzji czternastolatka, gdy ten postanowił zająć się literaturą ¹⁶. Sartre wspominał później, że całe życie pisał przeciw ojczymowi.

Aby wybrać taki środek ocalenia, Sartre musiał dysponować jeszcze jednym atutem (poza wychowaniem i tradycjami rodzinnymi): niezwykle silną wolą, dzięki której nieprzychylność świata i ludzi wyzwalała w nim pragnienie zapanowania nad sytuacją, a nie chęć, by biernie się jej podporządkować. Optymizm, którego żadne doświadczenie nie może ostatecznie unicestwić, pasja życia, wola walki i ambicja — cechy, które S a r t r e odkrył później u G e n e t a — są jego własnymi atrybutami. Ambicja tworzenia — jak sam przyznaje — towarzyszy mu od dzieciństwa: cokolwiek tworzyć, byle tworzyć, przekształcać, narzucać swą wolę. *Nie mogę patrzeć na kartkę białego papieru — stwierdza — nie mając od razu ochoty czegoś na niej napisać*¹⁷. I dodaje nieco dalej, że pierwszą jego prawdziwą konstrukcją był własny charakter, wykształcenie w sobie silnej woli. Już w tym młodzieńczym okresie Sartre w pełni świadomie określa swój cel i dobiera odpowiednie środki, podając się surowemu autotreningowi, którego podstawową metodą są *actes*

¹⁶ A. Cohen-Solal: op. cit., s. 83.

¹⁷ J. -P. Sartre: *Lettres au Caslor et à quelques autres. 1926—1939*. Paris 1983, s. 9.

gratuits: by ujarzmić swój charakter, by nad nim zapanować, trzeba zrobić coś, czego się bardzo nie chce i to bez jakiegokolwiek powodu, na przykład rzucić pod koła tramwaju dawno wymarzony i dopiero co otrzymany od matki kapelusz. Sens takiej pracy nad sobą Sartre określa później opisując „pejzaż wewnętrzny” G e n e t a i przypominając charakterystyczny fragment z *Pompes junèbres*: *Mały Piotruś przez nieuwagę wsadził do buzi robaka. Zemdleć z obrzydzenia, czy zapanować nad sytuacją, zmuszając się, by jej chcieć? I oto on jej zapragnął. Zmusił swój język i podniebienie, by naukowo i cierpliwie doświadczały tego obrzydliwego dotyku*¹⁸. Chodziło więc o to, by zapanować nad sytuacją. Taka też była istota Sartrowskiej decyzji pisanie: uczynić, się tym, kim sam zdecydował się być, wbrew chwilowym porażkom, wbrew cudzym opiniom, sprzeciwom i kpinom. Tak jak przez *actes gratuits* chciał kształtować swój charakter, tak samo pisząc chciał sam siebie wykreować za pomocą literatury; słowom-etykietkom, jakie mu nadano, postanowił przeciwstawić własne miano, wymykając się w ten sposób spod władzy innych. Dzięki pisarstwu można unicestwić dawane akty nominacji, które wydawały go na pastwę cudzych wyroków i wciąż odradzającego się wstydu. Tak pojęte pisarstwo jest czymś w rodzaju swoistych egzorcyzmów, wyzwalających człowieka spod władzy złych i obcych mocy.

W 1920 roku Sartre wraca do Paryża, gdzie przebywa kolejne sześć lat elitarnej edukacji, najpierw w dwóch najbardziej prestiżowych liceach paryskich (Henri-IV i Louis-le-Grand), potem w École Normale Supérieure. Wedle jego własnej oceny był to okres optymizmu, lata szczęścia i wolności. W tym nowym środowisku Sartre szybko zdobył popularność, dawne problemy z integracją minęły; zniknęły więc przynajmniej niektóre motywy, które w La Rochelle współokreślały sens jego projektu pisanie. Jednak między danym wyborem a sytuacją, w jakiej się on dokonuje, nie ma więzi przyczynowej, nic więc dziwnego, że Sartre nie porzuca swych zamiarów, choć sytuacja uległa przeobrażeniu. Wybór raz podjęty ma swą własną dialektykę, która sprawia, że może on przekroczyć ramy wyznaczone przez sytuację, w jakiej się zrodził. W okresie tym powstają pierwsze prace literackie S a r t r e ' a opublikowane jedynie we fragmentach: nowela *L'Ange du morbide* (1923 r.), powieść *Jésus la Chouette, professeur de province* (1923 r.), powieść *Une défaite* (1927—1928 r.), powieść *La Légende de la vérité* (1931 r.), dramat *Epiméthée* (1923 r.).

Powszechne są opinie, że prace te są formą autoanalizy S a r t r e ' a. Pisanie miało być dla niego — jak pokazałam — zarazem autokreacją i samoobroną. Po doświadczeniach z La Rochelle wie już, że pewne słowa

¹⁸ Idem: Saint Genet..... op. cit., s. 70—71.

mogą człowieka właśnie pogрузić, niektóre wymyślone historie i opowieści mogą go wystawić na pośmiewisko. A chodzi przecież o to, by przegrywając w życiu, w literaturze jednak wygrać. Sukces może zostać odsunięty w czasie, ale musi jednak niewątpliwie nadejść. Tymczasem pisarstwo ma swe ukryte aspekty, niepożądane konsekwencje. Trzeba więc poznać te wszystkie utajone sensy własnego wyboru, wszystkie możliwości w nim zawarte, by zapanować nie tylko nad swoją przeszłością i terażniejszością, ale także nad przyszłością i kreować siebie jako pisarza w pełni świadomie i zgodnie ze swoją wolą.

Pierwszym krokiem Sartre'a w tym kierunku była próba określenia się przez negację: starał się on uchwycić sens i możliwości swego wyboru pośrednio — opisując modelowe, przeciwstawne i najbardziej przez siebie znieawidzone typy kariery. Bohaterami dwóch pierwszych utworów są przeciętniacy, sfrustrowani profesorowie liceów, nie umiejący ani żyć, ani pisać, zesłani na prowincję, która nimi gardzi. O tym, że los nieudanego, znudzonego profesora prowincjonalnego może stać się w przyszłości jego udziałem, Sartre wiedział już od dziecka. Można wykluczyć tę niepożądaną ewentualność obiektywizując ją i zamykając w słowach. Ta interpretacja wydaje się tym bardziej trafna, jeśli pamiętamy, że dla Sartre'a już w dzieciństwie zapanować nad rzeczywistością znaczyło: zapanować nad słowami, w których jest ona zamknięta.

Także w powieści *Une défaite* Sartre — jak twierdzą krytycy — mówi o sobie samym, badając z różnych stron istotę pisarskiego powołania i wciąż utwierdzając swą wiarę w konieczność przyszłego sukcesu. Jest to powieść o porażce i to podwójnej: uczuciowej (nieszczęśliwa miłość) i intelektualnej (nieudane terminowanie u mistrza), która staje się siłą napędową, odskocznią do późniejszego sukcesu. *W istocie* — pisze młody Sartre — *porażka była zwycięstwem*¹⁹. Odnalazł on już właściwe siwa, by wyrazić swe najbardziej intymne przeświadczenia i oczekiwania. Również w *La Légende...* mamy do czynienia z namysłem Sartre'a nad własnym powołaniem pisarskim, tyle że poprzednio ukazywał on możliwości porażki projektując ją na swych negatywnych bohaterów, zaś tutaj dokonana została konsekracja samotnego artysty, który został wybrany, by ocalić świat dzięki literaturze. Utwór ten był także praktycznym ćwiczeniem stylistycznym; stanowił próbę wykorzystania do swych własnych celów zabiegu stosowanego przez Platona. Ponieważ pisanie oznaczało dla Sartre'a zarazem tworzenie i odsłanianie własnej indywidualności, to uniwersalność wypowiedzi była czymś, czego przede wszystkim chciał uniknąć. Sartre, jak pisze w swych pamiętnikach Simone de Beauvoir, odmawiał wówczas kredytu

¹⁹ A. Cohen-Solal: op. cit., s. 113.

stwierdzeniom uniwersalnym; szukał własnej indywidualności i chciał wyrażać to, co indywidualne²⁰. Negując prawdy powszechne i uniwersalne konsekwentnie rezygnował z prawa, by tę swą negację wypowiedzieć w sposób uniwersalny. Już wcześniej, w liście do Simone Jolivet z 1926 roku pisał, że trzeba odrzucić rozumowanie i wyrzekającą się sprzeczności logikę, która jest czymś sztucznym, a więc oddala nas od prawdy²¹. Zamiast wyjaśniać i rezonować, lepiej jest pokazywać. Według Sartre'a tak właśnie postępował Platon, gdy w swych dialogach odwoływał się do mitów: *La Légende de la vérité* jest zastosowaniem tego zabiegu. Prawda — pisze Sartre — wywodzi się z handlu: towarzyszyła na rynku pierwszym wytworzonym przedmiotom; czekała na ich narodziny, by wyskoczyć z ludzkich głów. Jest ona związana z demokracją. Kiedy obywatele zaczęli traktować siebie jako wzajemnie wymienialnych i zastępowalnych, to zarazem zobowiązali się do wypowiadania o świecie sądów identycznych. Nauka wyraża tę zgodę na pewność i uniwersalność. Natomiast elity (arystokracja) gardzą uniwersalnością i na swój wyłączny użytek wymyślają idee, które nazywa się ogólnymi i które są jedynie prawdopodobne. Tworzą one filozofię. Obie te drogi do prawdy — tzn. uniwersalną naukę i abstrakcyjną filozofię — Sartre odrzuca i opowiada się za postawą „człowieka samotnego”, który podejmując poszukiwania konkretne i indywidualne usiłuje odkryć prawdę ponad sferą tego, co pewne i tego, co prawdopodobne. „Człowiek samotny”, z którym Sartre się utożsamia, to nadal pisarz-artysta, który siebie i całą ludzkość chce ocalić przez literaturę. Ale oto okazuje się, że podstawowym problemem, jaki wiąże się z takim wyborem jest problem *par excellen. ee* filozoficzny: przez swą własną decyzję pisania pisarz zostaje postawiony przed koniecznością przezwyciężenia sprzeczności między tym, co ogólne i uniwersalne a tym, co indywidualne i jednostkowe. *La Légende de la vérité* jest próbą uświadomienia sobie charakteru owych prawd, które odsłania pisarz i poszukiwaniem adekwatnej metody ich wyrażania. Nadal Sartre, przekonany o własnej wyjątkowości, chce tworzyć i odsłaniać tę swą nieporównywalną i unikatową tożsamość. Literatura w dalszym ciągu pozostaje dla niego przedsięwzięciem osobistym, drogą rozwiązywania własnych problemów egzystencjalnych. Ale jeśli ktoś decyduje się swe doświadczenie indywidualne ująć w słowa, to już sama ogólność języka zmusza go do bezustannego wykraczania poza granice własnej subiektywności. Pisarzem nie jest ktoś, kto dla własnej uciechy zapełnia znakami białe kartki. Aby impresyjne notatki o sobie samym stały się literaturą, muszą się one zobiektywizować w ak-

²⁰ S. de Beauvoir: *W sile wieku*. Warszawa 1964, s. 47.

²¹ J. -P. Sartre: *Lettres...*, op. cit., s. 13.

cie lektury. Nawet „człowiek samotny”, który chce pisać wbrew wszystkim i przeciw wszystkim, który odrzuca z pogardą sądy innych, musi liczyć się z czytelnikiem, choćby tylko potencjalnym, niezależnie od tego, czy będzie nim Ludzkość, Potomność, Historia czy Bóg. Jeśli nawet literatura była dla S a r t r e ' a kreowaniem własnej indywidualności, to z drugiej strony — jak pamiętamy — akt ten zawierał w sobie pierwiastek ekshibicjonizmu, był oczarowywaniem i oszukiwaniem widza po to, by wywołać pożądane przez siebie reakcje. Aby prawda uchwycona w indywidualnym doświadczeniu mogła zainteresować tych innych, musi mieć ona ponadindywidualną ważność. Później Sartre uświadomił sobie to wyraźnie i wypowie wprost, że warunkiem uzyskania samoprzejrzystości jest uczynienie się przejrzystym dla innych ²². Inaczej mówiąc, literatura domaga się komunikacji.

IV. OD LITERATURY DO FILOZOFII

Jak widzieliśmy, Sartre już w latach młodości — analizując siebie jako pisarza — rozumiał, że literatura — będąc środkiem jego osobistego ocalenia — jest poszukiwaniem prawd o charakterze uniwersalnym. W wywiadzie z 1975 roku stwierdzał: *Interesowałem się samym sobą około 19 roku życia, ale, potem, kiedy obserwowałem siebie, by napisać Wyobrażenie i kiedy grzebałem w mojej świadomości, to szukałem raczej tego, co ogólne (généralité)*²³. Stopniowo działalność pisarska zaczyna się jawić S a r t r o w i jako fundamentalna postać ludzkiej egzystencji. Nawet wtedy, gdy — jak sam o sobie pisał — stracił już iluzję co do dominującej i zbawczej roli literatury w życiu człowieka, nie udało mu się przezwyciężyć przeświadczenia, że pisanie jest ontologiczną, choć niekiedy utajoną potrzebą ludzką. Każdy ponoć chce pisać, gdyż każdy chce być bytem istotnym i każdy ma potrzebę komunikacji²⁴.

Tak więc głównym problemem S a r t r e ' a jako początkującego pisarza było znalezienie takiej formy wypowiedzi, której walor uniwersalny nie zniszczyłby indywidualności i szczegółowości przeżytego doświadczenia. Pisarz — jak widać — został postawiony wobec konieczności przezwyciężenia sprzeczności, z którą od dawna borykała się filozofia. W ten sposób Sartre wkracza na płaszczyznę filozoficzną jako pisarz szukający w filozofii narzędzia czy pomocy w rozwiązywaniu problemów,

²² Idem: *Situations X*, op. cit., s. 143.

²³ Ibidem, s. 175.

²⁴ J. -P. Sartre: *Situations IX*, op. cit., s. 63.

które ujawniły się w czasie twórczości literackiej. Ten zwrot ku filozofii dokonuje się w czasie studiów Sartre'a w École Normale Supérieure. Sartre zdobył wówczas gruntowne wykształcenie filozoficzne, jednak żaden z wykładowców w szkole profesorów nie został jego duchowym przewodnikiem: Sartre nie mógł znaleźć swego miejsca w tradycji racjonalistycznego racjonalizmu Leona Brunschvicga, oficjalnej filozofii wykładanej wtedy na wszystkich uniwersytetach. Szukał takiego systemu filozoficznego, który zawierałby pojęcia, kategorie czy odpowiedzi na jego osobiste pytania, wiążące się mniej lub bardziej bezpośrednio z jego twórczością literacką. Z tej perspektywy zrozumiałe staje się zafascynowanie Bergsonem po lekturze *O bezpośrednich danych świadomości*. *Znalazłem tam* — wyjaśniał później Sartre — *opis mego własnego życia psychicznego*. (...) *To, co nazywałem wówczas filozofią, było po prostu psychologią*²⁵. Także i później Sartre nie porzuca zainteresowania psychologią, włączając ją w obszar swych rozważań filozoficznych, a cały czas wiąże się to z zamiarem rozszyfrowania wszystkich sensów wyboru bycia pisarzem. Twórczość pisarska to przede wszystkim manifestacja wyobraźni, a psychologia zdaje się być szczególnie predysponowana do wyjaśniania różnorodnych typów świadomości, w tym również — świadomości wyobrażającej. Owe badania świadomości są dla Sartre'a propedeutyką twórczości artystycznej, nową formą autoanalizy. W ten sposób indywidualny namysł nad sensem własnego pisania przekształcił się — jak widzieliśmy — w medytację filozoficzną o ambicjach uniwersalnych. Wspomniane wyżej pierwsze literackie próby Sartre'a są świadectwem owego ufilozoficznienia wyjściowego projektu literackiego. Inaczej mówiąc, właśnie na przełomie lat dwudziestych i trzydziestych rodzi się Sartrowska koncepcja syntezy filozofii i literatury. Ideałem nigdy później nie porzuconym staje się *połączenie Stendhala ze Spinozą*, pogodzenie Prawdy i Piękna, filozoficznego uniwersalizmu i indywidualnego, konkretnego doświadczenia. Jak owo połączenie ma wyglądać, tego Sartre jeszcze na razie nie wie. W kolejnych swych dziełach będzie wypróbowywał różne możliwości realizacji tego przedsięwzięcia, uświadamiając sobie stopniowo jego sens, różne ograniczenia i trudności.

W pierwszych pracach filozofia obecna jest na różne sposoby. Pierwowzorem Fryderyka z *Une défaite* jest Nietzsche, pisarz i filozof w jednej osobie. W *La Légende de la vérité* specyficznie pojęta filozofia — jako dziedzina prawd ogólnych i abstrakcyjnych — zostaje przedstawiona jako jedna z możliwych dróg poznawczych i skrytykowana za swą niemożność uchwycenia żywej, indywidualnej rzeczywistości. Wreszcie

²⁵ A. Cohen-Solal: op. cit., s. 94.

to w klasyce filozoficznej, w dialogach Platona Sartre szuka wzorów narracji, stamtąd zapożycza język i technikę wypowiedzi. Nie tylko te zewnętrzne objawy wskazują na dokonującą się wówczas metamorfozę pierwotnego projektu literackiego. Jak pamiętamy, podstawowy problem *La Légende...* ma charakter filozoficzny: jest to klasyczny problem sprzeczności między tym, co indywidualne, a tym, co ogólne.

Jednak we wszystkich tych przypadkach synteza filozofii i literatury ma jeszcze charakter mechanicznego połączenia dwóch tradycyjnie pojmowanych składników. Filozofia wykorzystywana przez pisarza traktowana jest przez niego zgodnie z obiegowymi wyobrażeniami, według których jest ona dyscypliną odkrywającą najbardziej uniwersalne prawdy świata, przy czym jej odkrycia mają powszechną ważność, której kryterium jest uniwersalna oczywistość. Zakłada się tu, że niezależnie od poznającego podmiotu istnieje jakaś prawda „zadana” do odkrycia i że rozum (z istoty swej wspólny wszystkim ludziom) zdolny jest ją ujawnić — idzie tylko o wynalezienie odpowiedniej metody. Taka wizja filozofii — nawet po odkryciach II u m e ' a, Kanta i Husserla — jest głęboko zakorzeniona w ludzkich umysłach, toteż Sartre napotyka liczne trudności, próbując wyzwolić się spod jej panowania. Przy tym często nie udaje mu się uchronić przed tradycyjnymi wyobrażeniami: wiara w ostateczną, absolutną przejrzystość rzeczywistości przewija się przez całą jego twórczość. Wspólny program S a r t r e ' a i jego książkowych bohaterów („człowieka samotnego”, Rocquentina, Mateusza, Baudelaire'a, G e n e t a, Flauberta) — to „widzieć jasno”.

Równie długowieczne jest przekonanie, że tak pojmowanej filozofii przeciwstawia się literatura piękna, która posługując się językiem konkretnym, przedstawia nie prawdy powszechnie ważne, lecz subiektywne szczególne doświadczenia. Obstawiając przy takich wyobrażeniach można starać się o zachowanie czystości podziału na filozofię i literaturę, ale też często — i to już od wieków — próbowano mieszać ze sobą te dwie dziedziny, mimo świadomości ich opozycji. Czynił to na przykład właśnie Platon. Te próby jednak na ogół nie zyskiwały aprobaty i uznawano je za wyraz bezradności filozofa (bądź pisarza, w zależności od tego, za kogo zdecydowano się uważać śmiałka, który się na taką próbę odważył).

Trzeba przyznać, że podobne zarzuty nie zawsze były bezzasadne, także w odniesieniu do twórczości S a r t r e ' a. Jednak stopniowo Sartre coraz wyraźniej sobie uświadamia, że aby synteza filozofii i literatury stała się możliwa, nie wystarczy połączyć tradycyjne formy literackie z istniejącą już filozofią. Zarówno filozofia, jak i literatura muszą porzucić swą dotychczasową postać, trzeba je wynaleźć na nowo, choćby

posługując się istniejącym już tworzywem; wówczas ich antynomiczność zostanie zniesiona. W pierwszym rzędzie musi się wyłonić nowe pojmowanie filozofii, które wyznaczy jej inne funkcje i zmusi do szukania nowego języka, nowych metod narracji. Sposób, w jaki napisana jest *La Légende de la vérité* świadczy o tym, że Sartre ma już wtedy pewne intuicje z tym związane. Jak wspominałam, *La Légende...* jest to mit, który uzasadnia konieczność odwoływania się do mitu, opowieść o możliwych sposobach opowiadania, która jednocześnie formułuje określoną teorię literackiego dyskursu i jest jej praktyczną realizacją. Ta dwupoziomowość będzie odąd najistotniejszą cechą Sartrowskiej twórczości. Jego filozoficzność nie jest zawarta w samym temacie tego czy innego dzieła, ani też nie polega na stosowaniu technik i pojęć tradycyjnie związanych z filozofią, lecz właśnie wynika ona z owej dwupoziomowości dyskursu, z refleksyjnego dystansu, jaki dyskurs ten w sobie zawiera.

Czy refleksja nad kondycją pisarza i nad metodologiczno-technicznymi problemami narracji jest jeszcze literaturą czy raczej filozofią literatury? Kolejne dzieła S a r t r e ' a stale prowokują podobne pytania. Tymczasem zamierzeniem S a r t r e ' a było przekroczenie paradygmatu, w obrębie którego są one w ogóle możliwe. Tylko tradycyjne zwyczaje i kategorie pojęciowe każą nam mówić o literaturze filozoficznej lub filozofii literackiej, ale terminy te są nieprzystawalne do dzieł, które wystają z projektu pisarskiego, zmierzającego do zakwestionowania dotychczasowego widzenia zarówno filozofii, jak i literatury.

Tym nowatorskim próbom S a r t r e ' a stale przy tym towarzyszą eksperymenty syntezy w dawnym stylu. Są nimi na przykład jego sztuki teatralne i niektóre powieści. Linię nowych poszukiwań wyznaczają *Mdłości*, biografie Baudelaire'a, Geneta i Flauberta oraz *Słowa*. Przewycięzenie istniejącego stereotypu nie przychodzi S a r t r o w i łatwo i od razu. Odziedziczony po K a r t e z j u s z u tradycyjny model filozofii co jakiś czas daje o sobie znać i wtedy Sartre — jak niektórzy jego krytycy — zaczyna podkreślać zasadniczą odrębność i autonomiczność celów, metod i języka filozofii i literatury.

FRED H. EIDUN

PRZEZNACZENIE CZY DZIAŁANIE:
MARKS, POPPER I HISTORIA*

I. WSTĘP

Powszechnie wiadomo, że poglądy Marksa na historię i naukę stanowią rdzeń jego społecznej i politycznej teorii. Co do tego jego krytycy i obrońcy są zgodni. Przekonanie, że Marks odkrył klucz do historii (niezależnie od tego, jak by się ów klucz rozumiało) dostarcza marksistom pewności co do słuszności ich politycznych przekonań. Krytycy Marksa twierdzą zaś, że słabe punkty jego koncepcji historii podważają w sposób znaczący całą jego teorię społeczną i polityczną, czym stwarzają wystarczającą podstawę do jej odrzucenia. Jak pisze Ellen Meiksins-Wood w artykule poświęconym obronie teorii historycznej Marksa, chodzi *nie tylko o wartość marksistowskiej teorii historycznej i jej niezdolność do ogarnięcia różnorodności historycznych wzorców występujących na świecie, ale także o realność programu socjalistycznego. Skoro marksizm w sposób oczywisty myli się co do linearnego rozwoju historii, z pewnością jednakowo mylnie ocenia nieuniknioną, a w rzeczywistości jedynie możliwą, socjalizmu*¹. Co do ważności tej kwestii obrońcy M a r k s a zgadzają się z jego krytykami. Zdają oni sobie sprawę, że jeżeli marksizm opiera się w istocie na *mechanicznej i uproszczonej interpretacji historii, zgodnie z którą przeznaczeniem wszystkich społeczeństw jest przejść przez jedną nieuniknioną sekwencję stadiów rozwoju*² to jako taki nie da się obronić. Z drugiej strony jednak

* Artykuł przygotowany na konferencję *Marksistowska metodologia a nauki społeczne*, która odbyła się we wrześniu 1986 r. w Atenach. Wcześniejsza wersja prezentowana była na dorocznym sympozjum Kanadyjskiego Towarzystwa Nauk Społecznych w Winnipeg w czerwcu 1986 r. Dr Fred H. E i d u n pracuje jako Associate Professor na Wydziale Studiów Politycznych uniwersytetu w Guelph w Kanadzie. Jest autorem m. in. pracy *The Logic of Normalization* oraz wielu artykułów na temat myśli K. Poppera.

¹ E. M e i k s i n s - W o o d: *Marxism and the Course of History*. „New’ Left Review” September/October 1984, s. 96.

² Ibidem, s. 95.

twierdzą krytycy, że marksizm bez tak rozumianej teorii historycznej *gubi swoją linię ratowniczą*, czyli umiera³.

Ponieważ marksistowska teoria historii jest uznawana ze względu na swój domniemany status naukowy, wiele zależy od faktu, czy można jej taki status przyznać. Według marksistów, ten właśnie status odróżnia ją od utopijnych wariantów socjalizmu, jak też od innych spekulatywnych systemów filozoficznych, które jedynie interpretują świat, zamiast go zmieniać. Na tej podstawie twierdzi się, że teoretyczny system Marksa nie jest tylko kolejną ideologią czy filozofią, lecz prawdziwym, naukowym wyjaśnieniem dynamiki oraz ewolucji społeczeństwa i jako taki może być ważnym oparciem dla działań politycznych. I znów krytycy często odrzucają marksizm, argumentując, że błędne poglądy Marksa na temat nauki podważają słuszność i autorytatywność całego teoretycznego systemu.

Na szczególną uwagę zasługuje krytyka tego systemu dokonana przez Karla Poppera. Nie tylko dlatego, że koncentruje się na dwóch jego głównych aspektach: historii i nauce, lecz dlatego, że doniosłość tej krytyki została powszechnie uznana przez marksistów i anty-marksistów, jak również badaczy, zajmujących się myślami Marksa. Sir Isaiah Berlin, na przykład, określa krytykę P o p p e r a, zawartą w *The Open Society and Its Enemies* „jako najbardziej dokładną i trafną krytykę filozoficznych i historycznych doktryn Marksa, jaka kiedykolwiek została napisana”. Z kolei Maurice C o r n f o r t h, zwolennik Marksa, twierdzi, że ze wszystkich krytyków (...) jedynie Popper może dać kontrpropozycję, i to nie tylko dlatego, że jest on chyba najwybitniejszym krytykiem, który potrafi przedstawić dane zagadnienie w sposób niezwykle umiejętny oraz sugestywny, ale i dlatego, że (...) zarzuty, które stawia Markswi zawierają wszystkie najistotniejsze kwestie we współczesnej dyskusji o marksizmie⁵.

W moim przekonaniu, P o p p e r a krytyka marksizmu nie została jeszcze poddana odpowiednio wnikliwej krytyce, ani też jej implikacje dla marksizmu nie zostały jeszcze dostatecznie przemyślane. Prace P o p p e r a na temat Marksa były oczerniane lub ignorowane jako wroga, „burżuazyjna” propaganda, przez anty-marksistów natomiast były wykorzystywane na poparcie tezy, że marksizm jest szkodliwy i zbankrutowany intelektualnie. Oczywiście krytyka Marksa, przedstawiona przez P o p p e r a, nie jest pozbawiona pewnych wad. Kilkoma z nich próbuję się zająć w tej pracy.

³ Ibidem, s. 96.

⁴ I. Berlin: *Karl Marx, His Life and Enviroment*. London 1963, s. 287.

⁵ M. Cornforth: *The Open Philosophy and the Open Society. A Reply to Dr Karl Popper's Refutations of Marxism*. New York 1968, s. 5.

Ale powiedzieć też trzeba, że marksieści oburzeni takim atakiem na swego mistrza, nie zawsze chcieli dostrzec potencjalną wartość krytyki Poppera jako bogatego źródła myśli zdolnych do ulepszania teorii Marksa. Anty-marksieści natomiast, w tym także wielbiciiele Poppera, nie zauważyli w jak dużym stopniu autor ten akceptuje marksizm w swoich pracach oraz jako bardzo niewygodne powinny one być dla konserwatystów i pravicowych liberałów.

W moim artykule pragnę podjąć próbę krytycznej oceny popperowskiej krytyki domniemanego „historycyzmu” K. Marksa, wysuniętej w *The Poverty of Historicism* oraz *The Open Society and Its Enemies*. W pierwszej części próbuję dowieść, że pomimo poważnej krytyki teoretycznych doktryn Marksa zawartej w obu tych pracach, P o p p e r w zasadzie zgadza się z Marksem i wykazuje wiele zrozumienia zarówno dla jego ideałów, jak i teoretycznych osiągnięć. Jeśliby oddzielić krytycyzm, pochwałę czy aprobatę, pozostaje jeszcze wiele z marksizmu, tak wiele, że ci, którzy nazywają się dziś marksistami, podjęliby się tego bronić.

Druga część tej pracy wyjaśnia główny zarzut P o p p e r a wobec Marksa, a mianowicie fakt, że działa on beztrzesko, tak jak jakiś intelektualny Szczurołap z Hameln, zwodząc inteligentnych ludzi zapewnieniem, że historyczne proroctwo jest naukowym podejściem do problemów społecznych, przez co potęguje niszczycielski wpływ historycystycznej myśli w szeregach tych, którzy pragnęli postępu idei otwartego społeczeństwa.

W trzeciej części zajmuję się kwestią, czy Marks rzeczywiście wierzył w nieuniknione prawa historii — stwierdzając, że choć Marks w istocie twierdził, iż odkrył takie prawa, nigdy żadnego z nich nie ogłosił. Tak więc mimo, że jego dzieła jako całość nie głoszą mechanicznej i uproszczonej interpretacji historii, zgodnie z którą przeznaczeniem wszystkich społeczeństw jest przejść w swym rozwoju przez taką samą nieuniknioną sekwencję kolejnych stopni, to jednak wiele fragmentów zdaje się mocno popierać historycystyczną interpretację.

Następnie w części czwartej próbuję omówić problemy zawarte w popperowskiej krytyce marksizmu, zwracając przede wszystkim uwagę na:

a) możliwość, że teza Poppera o wpływie idei Marksa na bieg historii sama nieść może w sobie posmak historycyzmu;

b) fakt, że Popper nie ukazuje przekonująco odpowiedzialności marksizmu za upadek demokracji i powstanie totalitaryzmu, ponadto w jego argumenty dotyczące tej kwestii wkradły się niekonsekwencje i błędy;

c) fakt, że doktryny, które według Poppera z pewnością są zgub-

ne w skutkach, w praktyce mogą być i często były wykorzystywane ze społeczną korzyścią;

d) fakt, że nie jest całkiem jasne czy M a r k s, jak głosi P o p p e r, rzeczywiście był moralnym pozytywistą;

e) fakt, iż historycyzm, zgodnie ze świadectwem samego P o p p e r a, szerzy się w całej tradycji zachodniej myśli politycznej, nawet w szeregach liberalnych myślicieli politycznych.

W piątej, ostatniej części przedstawiam główne zarzuty stawiane Marksowi przez P o p p e r a:

a) podstawną metodę przedstawiania rewolucji jako jedyne skutecznego sposobu osiągnięcia rzeczywistych zmian w społeczeństwie, przy braku jakiegokolwiek troski o inżynierię społeczną;

b) niewrażliwość tej teorii na konstruktywne zmiany w wyniku doświadczenia i krytycyzmu.

II. MARKS I ZASADA KRYTYCYZMU POPPERA. CZY POPPER NIE JEST NAJLEPSZYM MARKSISTĄ?

Ponieważ słowa *krytykować*, *krytycyzm* w potocznym rozumieniu są synonimami słów *niszczyć* czy *odrzucać*, *The Open Society and its Enemies* w odczuciu zarówno marksistów, jak i anty-marksistów, jest pracą skierowaną na obalenie i odrzucenie dzieła Marksa. P o p p e r jednakże traktuje określenie *być wartym krytyki* jako komplement. Krytykować teorię czy system nie oznacza zrównania jej z ziemią, by zapoczątkować coś nowego, lecz próbę ulepszenia jej. Dopiero śmiała, bogata, zuchwała teoria, mówiąca wiele o świecie, godna jest krytyki. Ukazanie jej omyłek lub nawet wewnętrznej niekoherencji czy niejasności, jest pierwszym krokiem ku ulepszeniu teorii. Tak rozumiany krytycyzm służy nie tylko odkryciu błędów danej teorii oraz ich korygowaniu, ale daje też możliwość przejęcia w dużej mierze jej treści. W świetle tak pojmowanej krytyki, objawia się więc olbrzymie uznanie P o p p e r a dla dzieła Marksa. Tak więc, zamiast upatrywać w *The Open Society and Its Enemies* ataku na marksizm, byłoby lepiej traktować je jako zbiór wskazówek do konstruktywnego rozwinięcia jego osiągnięć.

Marks był racjonalistą pisze P o p p e r. *W ślad za Sokratesem i Kantem, wierzył on w ludzki rozum jako podstawę jedności gatunku ludzkiego*⁶. A dalej: *Nie ma wątpliwości co do humanitarnych pobudek marksizmu. Co więcej, w przeciwieństwie do prawicowych zwolenników Hegla,*

⁶ K. Popper: *The Open Society and Its Enemies II: The High Tide of Prophecy*. Princeton 1966, s. 224.

*Marks podjął uczciwą próbę zastosowania racjonalnych metod do rozwiązania najpilniejszych problemów społecznego życia. Znaczenia tego faktu nie umniejsza to, że (...) eksperyment w dużym stopniu się nie powiódł. Nauka rozwija się jednak metodą prób i błędów. Marks eksperymentował i mimo, że mylił się w swoich głównych założeniach, jego praca nie poszła na marne. Otworzył nam oczy i wyostrzył wzrok. Powrót do przedmarksistowskiej nauki o społeczeństwie jest niemożliwy. Wszyscy współcześni badacze zawdzięczają coś Marksowi, nawet jeśli o tym nie wiedzą*⁷.

Według Poppera Marks za swoje najważniejsze zadanie uznawał uwolnienie socjalizmu od jego uczuciowego, moralizatorskiego, wizjonerskiego tła. Z fazy utopijnej socjalizm powinien przejść w fazę naukową. Otwarty umysł, wyczucie faktów, podejrzliwość wobec gadulstwa, a zwłaszcza wobec moralizowania, uczyniły go jednym z najbardziej wpływowych bojowników z obłudą i zakłamaniem. (...) Będąc głównie utalentowanym teoretykiem, poświęcił wiele pracy, aby dostosować broń, którą była w jego przekonaniu nauka, do walki o poprawę bytu szerokich rzesz ludzkości. Ta właśnie szczerość w poszukiwaniu prawdy i intelektualna uczciwość wyróżniają go spośród wielu jego stronników. (...) Zainteresowanie Marksa naukami społecznymi i filozofią społeczną wynikało z przyczyn czysto praktycznych. W wiedzy widział środek umożliwiający postęp ludzkości⁸.

Sam Marks zgodziłby się z tak praktycznym podejściem do krytyki swojej metody (...) ponieważ był on pierwszym filozofem, który rozbudował poglądy nazwane później pragmatyzmem (...). Wiedza, jak nauczał, powinna służyć celom praktycznym. Zawsze myśl o owocach praktycznych, konsekwencjach teorii! (...) Teoria filozoficzna czy naukowa, która nie przynosi rezultatów praktycznych, jedynie interpretuje świat, w którym żyjemy: lecz może i powinna robić coś więcej: powinna świat zmieniać

Z tego powodu sugerowałem nawet przy innej okazji, że gdyby Marks mógł zmartwychwstać i ocenić to, co zdarzyło się w polityce od czasu jego śmierci, jak interpretuje się jego idee, jak rozumie się naukę, to uznałby być może Poppera za swego najlepszego ucznia¹⁰. Dla Marksa sprawą zasadniczą był naukowy status jego dzieła. Gdyby tak można zapytać Marksa: *Panie Doktorze Marks (lub Towarzyszu Marks), rozwój nauki i filozofii nauki pokazał, że jest wiele luk w pana systemie teoretycznym. Ma pan dwie możliwości działania. Pierwsza,*

⁷ Ibidem, s. 31—82.

⁸ Ibidem, s. 82—83.

⁹ Ibidem, s. 84.

¹⁰ F. Eidlin: *Isn't Popper the Best Marxist? Newsletter for Those Interested in the Philosophy of Karl Popper*. „Social Science Quarterly” 1983, nr 1, s. 18—20.

związana z pracą Karla Poppera, wyjaśniającą braki Pana teorii i wskazującą, jak można by ją zmodyfikować, by zgodna była z nauką w jej dzisiejszym rozumieniu. Jeśli nie chce się pan trudzić tymi problemami, to nic nie szkodzi. Stał się pan pierwszym prorokiem jednego z najbardziej wpływowych politycznych i filozoficznych ruchów naszych czasów. Z ruchem tym wiąże się wiele problemów. Nie wiem, co pomyślałby Pan o różnych marksistowskich reżimach u władzy. Czysty komunizm wciąż jeszcze nie istnieje z wyjątkiem niewielu małych społeczności tu i tam. Żaden z marksistowskich reżimów nawet nie pretenduje do tego miana. Nawet socjalizm nie istnieje, chyba, że zadowala Pana fakt upaństwowionej własności, bo tyle z niego zostało. Nigdzie struktura, państwa nie zanikła. Z pewnością miałby Pan zastrzeżenia co do ograniczenia, wolności osobistej pod rządami kilku reżimów, które zwą się marksistowskimi. Nie wiem, co myślałby pan o rewizji pańskiego dzieła, dokonanej przez W. I. Lenina. Jeśli zaś chodzi o współczesnych marksistowskich teoretyków, dalej potępiają niesprawiedliwości systemu kapitalistycznego (a precyzyjniej, pozostałości dziewiętnastowiecznego systemu kapitalistycznego, będącego obiektem pana analizy). Leczą, prawdę mówiąc, nie mają żadnego programu, który mógłby zmienić świat. W istocie, Popper krytykuje marksistów za to, że interpretują jedynie na różne sposoby marksizm, podczas gdy chodzi o to, by go zmienić.

Popper prawie całkowicie zgadza się z aspektami moralnymi poglądów Marksa. Marks żył (...) w czasach żenującego, okrutnego wyzysku — pisze Popper — a ten bezwstydnny wyzysk był cynicznie usprawiedliwiany przez hipokrytów zasadą wolności człowieka, prawem jednostki do decydowania o swym losie, prawem postępowania w sposób korzystny dla siebie. Gorliwy protest Marksa przeciw zbrodniom nieposkromionego kapitalizmu, które były tolerowane a czasem nawet usprawiedliwiane nie tylko przez zawodowych ekonomistów, ale i księży, na zawsze zapewni mu miejsce wśród wyzwolicieli ludzkości¹¹. Marks ukazał — czytamy dalej — że system społeczny jako taki może być niesprawiedliwy: a jeśli system jest zły, to cała prawość jednostek korzystających z niego jest prawością pozorną, jest tylko obłudą. Odpowiedzialność nasza obejmuje również system, instytucje, którym pozwalamy trwać. Swój olbrzymi wpływ zawdzięcza marksizm swemu moralnemu radykalizmowi; fakt sam w sobie optymistyczny. Ten radykalizm jest wciąż żywy i naszym zadaniem jest podtrzymanie go¹².

Przy tym Popper nie wychwala „dobrych intencji” Marksa tylko po to, by uczynić bardziej strawnym odrzucenie jego teorii i osiągnięć.

¹¹ K. Popper: op. cit., s. 22.

¹² Idem: *The Poverty of Historicism*. London 1961, s. 199, 211.

Szacunek dla Marksa przepełnia *The Open Society and Its Enemies* od początku do końca¹³.

Oto przykład: Marks *posługuje* się tzw. *logiką sytuacji klasowej*, tłumacząc zasady działania różnych instytucji systemu przemysłowego, co wydaje mi się zachwycające, pomimo pewnych przerysowań i pominięcia ważnych aspektów sytuacji, *zachwycające przynajmniej jako socjologiczna analiza przemysłowego systemu, którego dotyczy, czyli systemu kapitalizmu wolnokonkurencyjnego (...) sprzed stu lat*¹⁴. Popper krytykuje przekonanie Marksa o impotencji wszelkiej polityki, *wolności jedynie formalnej*, podkreślając jednocześnie, że *nawet jego błędne teorie dowodzą gorliwego, socjologicznego wglądu w realia swych czasów, niesłabnącego humanitaryzmu i poczucia sprawiedliwości*¹⁵.

Popper twierdzi, że istnieją dwa różne aspekty Marksowskiego materializmu historycznego. Są to: historycyzm, który według niego powinien być usunięty, oraz ekonomizm (albo materializm), to znaczy *przekonanie, że. społeczne stosunki ekonomiczne, system wymiany materii z przyrodą ma fundamentalne znaczenie dla wszystkich instytucji społecznych, a zwłaszcza dla ich historycznego rozwoju*; tę ostatnią tezę Popper uważa za bardzo istotną zakładając, że określenie *fundamentalne* rozumiane jest w *ogólnym, potocznym znaczeniu, bez nadmiernej emfazy*¹⁶.

Nawet krytykując Marksa za zbyt poważne potraktowanie terminu *fundamentalny*¹⁷ Popper rozgrzesza go, uznając za ofiarę ówczesnych przesądów dotyczących charakteru nauki, mianowicie determinizmu, jak też poglądu, że celem nauki jest przewidywanie przyszłości.

Popperowska krytyka nakierowana jest przede wszystkim na historycyzm. Nazywając Marksa „fałszywym prorokiem” Popper utrzymuje jednak, że Marks uważał się za naukowca raczej niż proroka. Twierdzi nawet, że badając z bliska sukces Marksa dochodzi się do wniosku, że *nie osiągnął go dzięki teorii historycyzmu, lecz dzięki meto-*

¹³ Poglądy Poppera na temat osobistych motywów, jakie kierowały Marksem, zostały później zmodyfikowane po przeczytaniu książki Leopolda Schwarzschilda na temat Marksa. W drugim uzupełnieniu (z 1965 r.) dołączonym do II cz. *The Open Society...* Popper pisze: *choć może praca ta (Schwarzschilda) nie zawsze jest obiektywna, to jednak zawiera dokumentalne świadectwo (...) dowodzące, że Marks nie był aż takim humanistą i miłośnikiem wolności, jakim uczyniłem go w swojej książce* (por. K. Popper: *The Open Society and Its Enemies: The Spell of Plato*. Princeton 1966, s. 306).

¹⁴ K. Popper: *The Open Society and Its Enemies III...*, op. cit., s. 117.

¹⁵ Ibidem, s. 121.

¹⁶ Ibidem, s. 106.

¹⁷ Ibidem, s. 107.

dzie analizy instytucji społecznych. W zestawieniu z wysokimi standardami samego Marksa, owe rozbudowane proroctwa prezentują mierny poziom intelektualny¹⁸.

III. ZARZUTY POPPERA PRZECIW MARKSOWI

Po tych hojnych pochwałach warto by zagłębić się w poważne zarzuty stawiane Marksowi przez Poppera. W przeciwieństwie do Platona, Marksa nie można określać mianem *polityka totalitarnej partii*¹⁹, ale raczej jako obrońcę społeczeństwa otwartego, zwiedzonego przyjęciem historycystycznej metodologii. Popper nie potępia Marksa za popełnione błędy. Przeciż, jak wspomniałem wcześniej, zawodność ludzkiej wiedzy to główne założenie teorii wiedzy Poppera. Niemniej jednak Popper uważa, iż idee Marksa w sposób znaczący przyczyniły się do powstania totalitaryzmu. Wprawdzie nie twierdzi wprost, że Marks jest bezpośrednio odpowiedzialny za okrucieństwa stalinizmu, lecz w sposób oczywisty to sugeruje. Idee Marksa prezentowane są jako część wspólnego ze stalinizmem dziedzictwa, lecz także zarzuca się im, iż zwiodły i osłabiły one te siły, które mogły i powinny były skutecznie przeciwstawiać się stalinizmowi. Zasadniczy zarzut Poppera wobec Marksa to fakt, że nieopatrznie działał jak wspomniany już intelektualny Szczurołap z Hameln, zwodząc ludzi swoimi proroctwami, które oni brali za naukowe teorie. System teoretyczny Marksa jest więc odpowiedzialny za swój wkład w niszczycielski wpływ historycystycznej myśli na rzesze tych, którzy pragnęli postępu idei społeczeństwa otwartego²⁰.

Przez *historycyzm* Popper rozumie pogląd, głoszony przez różne wpływowe filozofie społeczne, że zasadniczym celem nauk społecznych jest historyczne przewidywanie i że cel ten jest realizowany dzięki odkryciu pewnych „rytmów” czy „wzorów”, „praw” lub „trendów”, które rządzą ewolucją historii²¹, lub też doktrynę mówiącą, że generalnym celem nauki jest przewidywać i przewidywania swe opierać na w miarę bezpiecznych podstawach. I tak — zadaniem nauk społecznych jest dostarczenie nam proroctw na daleką przyszłość. Analiza metod stosowanych w naukach społecznych dokonana przez Poppera doprowadziła go do przekonania, iż *perspektywiczne historyczne proroctwa* przedstawiane przez Marksa *pozostają całkowicie poza zasięgiem naukowej metody*.

¹⁸ Ibidem, s. 197.

¹⁹ K. Popper: *The Open Society and Its Enemies*..., op. cit., s. 169.

²⁰ Idem: *The Poverty*..., op. cit., s. 182.

²¹ Ibidem, s. 3.

W *The Open Society* Popper występuje przeciw tym doktrynom, próbując wykazać, że pomimo pozornej słuszności, oparte są one na niewłaściwym rozumieniu metody naukowej, zwłaszcza jeśli chodzi o brak rozróżnienia pomiędzy naukowym prognozowaniem i przepowiednią historyczną. Tak więc Popper pragnie wykazać, że owe *prorocze wizje są szkodliwe, a historyczna metafizyka przeszkadza w zastosowaniu cząstkowym naukowych metod w problemach społecznej reformy* (...) *Przyszłość zależna jest od nas samych* — pisze — *i nie jesteśmy zdeterminowani koniecznością historyczną*. (...) *Możemy stać się twórcami swego losu tylko wtedy, gdy przestaniemy pozować na jego proroków* ²².

IV. CZY MARKS BYŁ RZECZYWIŚCIE HISTORYCZNYM DETERMINISTĄ?

Czy Marks rzeczywiście wierzył w nieuniknione prawa historii? Co może mieć na celu dyskutowanie tej kwestii? Popper zaprzecza, że jeśli przeznaczenie człowieka jest uprzednio określone przez naukowe konieczności, to jest on zwolniony z odpowiedzialności za tworzenie lepszej przyszłości. Nie musi dokonywać zasadniczych wyborów etycznych, rozważać dręczących alternatyw politycznych, ważyć argumentów za i przeciw. Jeśli komunizm jest w istocie nieunikniony, jedyny wybór jakiego można dokonać, to: czy pomóc w jego narodzinach, czy też nie?

Wiele dyskutowano na temat, czy Marks rzeczywiście był historycznym deterministą. Z jednej strony jego przedmowa do *Kapitału* potwierdza to przekonanie. Prezentując w niej swe dojrzałe już myśli, Marks niedwuznacznie wyłuszcza to, co uważa za główne osiągnięcie swego dzieła. Jest nim, jak twierdzi, odkrycie tendencji, *które działają i urzeczywistniają się z żelazną koniecznością; W istocie rzeczy nie chodzi tu o wyższy lub niższy stopień rozwoju antagonizmów społecznych, które mają swe źródło w przyrodzonych prawach produkcji kapitalistycznej. Chodzi tu o same te prawa, o te tendencje, które działają i urzeczywistniają się z żelazną koniecznością*. Kraj pod względem przemysłowym bardziej rozwinięty wskazuje mniej rozwiniętemu tylko obraz jego własnej przyszłości²³. Czy można dobitniej wyrazić historyczny determinizm? A Marks kontynuując pisze dalej, że nawet jeśli odkryjemy naturalne prawa społecznego rozwoju, nie możemy nic zrobić, by je zmienić. Mówiąc jego słowami: *Nawet gdy jakieś społeczeństwo wpadnie na trop naturalnego prawa swego rozwoju — a wykrycie ekonomicznych*

²² K. Popper: *The Open Society and Its Enemies*..., op. cit., s. 3—5.

²³ K. Marks: *Kapitał. Krytyka ekonomii politycznej*. T. 1, Warszawa 1970,

*praw rozwoju nowoczesnego społeczeństwa jest właśnie ostatecznym celem niniejszego dzieła — nawet wówczas nie może ono ani przeskoczyć naturalnych faz swego rozwoju, ani usunąć ich dekretemi. Może jednak skrócić i złagodzić męki porodowe*²⁴.

W posłowniu do drugiego wydania *Kapitału* Marks przytacza fragment recenzji pierwszego wydania dzieła, jaka ukazała się w Petersburskim „Kurierze Europejskim”. Fragmenty cytowane przez Marksa formułują jego program w kategoriach zdecydowanie historycystycznych. *Dla Marksa — pisze recenzent — ważne jest tylko jedno: odkryć prawo rządzące badanymi przez niego zjawiskami. Przy tym ważne jest dla niego nie tylko prawo rządzące nimi póty, póki mają określoną postać i póki pozostają w takim stosunku wzajemnym, jaki można stwierdzić w danym czasie. Ważne jest dla niego ponadto prawo ich zmienności, ich rozwoju, tzn. przechodzenia z jednej postaci w drugą, z jednego układu stosunków wzajemnych w drugi. Gdy odkrył to prawo, zaczyna bardziej szczegółowo rozpatrywać następstwa, w których prawo to objawia się w życiu społecznym... Zgodnie z tym Marks troszczy się tylko o jedno: żeby w drodze ścisłego naukowego badania dowieść konieczności określonego układu stosunków społecznych i żeby w sposób możliwie nienaganny skonstatować fakty będące dla niego punktem wyjścia i oparcia. W tym celu wystarcza mu najzupełniej, jeżeli dowiódłszy konieczności ustroju istniejącego dowiódł też konieczności innego ustroju, do którego przejście musi być bezwzględnie dokonane, niezależnie od tego, czy ludzie o tym myślą czy nie myślą, czy są tego świadomi czy nieświadomi*²⁵.

Marks nie polemizuje ze streszczeniem recenzenta. Przeciwnie, cytuje go z aprobatą, określając mianem „szlachetnego sposobu” opisywania dialektycznej metody: *autor przedstawiając tak trafnie to, co nazywa moją rzeczywistą metodą, i tak życzliwie oceniając sposób w jaki stosowałem tę metodę, przedstawił właśnie metodę dialektyczną*²⁶. Jedyne, co Marks mu zarzuca, to fakt, że ów nazwał go kontynuatorem idealizmu niemieckiego. Autor *Kapitału* broniąc się przed tym określeniem opisuje, jak w swoim przekonaniu oczyścił dialektykę Hegla, odrzucając całą jej „mystyfikującą stronę”.

Niezmierzalnie trudno byłoby zaprzeczyć, iż M a r k s po raz wtóry podkreślił tutaj historyczny charakter swego dzieła. Jak inaczej można rozumieć jego stwierdzenie? Każdy, kto chciałby utrzymywać, iż M a r k s nie wierzył w owe prawa historycznego rozwoju, musiałby wyjaśnić, dla-

²⁴ Ibidem, s. 10.

²⁵ Ibidem, s. 20.

²⁶ Ibidem, s. 23.

czego tego typu zdania powtarzają się w całej jego twórczości, jak też to, co o jego przekonaniach i intencjach pisał Engels.

Z drugiej zaś strony ci, którzy upierają się, że Marks traktował historię jako proces otwarty, mogą również znaleźć obszerne poparcie dla swojej tezy w jego tekstach. Być może najważniejszym dowodem, że Marks nie był historycystą, jest fakt, że nigdzie nie określił owych historycznych praw. Antony F l e w zwrócił uwagę, że Marks po stwierdzeniu, że celem jego pracy jest odkrycie praw historycznych, nie formułuje żadnego z nich²⁷. Również P o p p e r nie identyfikuje i nie poddaje badaniu żadnego z takich praw.

Interpretacja taka może być bardzo znacząca. Przy szczegółowym badaniu, rozległe opisy tendencji historycznych, pomimo swej dramatycznej szaty, okazują się tak pozbawione treści empirycznych, że trudno by nazwać je „prawami historii”. Choć określane są jako nieuniknione, to faktycznie nie dowiadujemy się niczego konkretnego o naturze i dynamice socjalizmu i komunizmu. Systemy te zdefiniowane są niemal całkowicie jako przeciwieństwo kapitalizmu. Marks nie podaje również żadnego konkretnego opisu, jak rewolucja dokona przejścia od kapitalizmu do socjalizmu, a później do komunizmu.

Należy tu rozważyć koronny zarzut P o p p e r a w jego krytyce systemu teoretycznego Marksa. Gdyby Marks pragnął zmienić społeczeństwo i nie wierzyłby w prawa historycznego rozwoju, musiałby powiedzieć, w jaki sposób można uczynić społeczeństwo lepszym i bardziej sprawiedliwym. Natomiast Marks zaleca jedynie rewolucyjny zryw: jedynym skutecznym lekarstwem na społeczne dolegliwości ma być rewolucja. Marks stawia zjadliwą diagnozę niesprawiedliwości panującej w społeczeństwie kapitalistycznym, nie tylko pokazując, że kapitalizm jest już zgubiony, ale i dlatego powinien być zgubiony; jedynym remedium jest rewolucja. Po niej ma nastąpić — mgliście przedstawiony — ustrój komunistyczny. Nie tylko całkowicie brakuje tutaj społecznej technologii, lecz nawet jasne są powody unikania tego tematu.

V. SŁABE STRONY KRYTYKI POPPERA

A) CZY KRYTYKA POPPERA NIE JEST SAMA W SOBIE HISTORYCYSTYCZNA?

Głównym celem szturmu P o p p e r a na historycyzm było wykazanie, że nie istnieje „historyczna konieczność”, nie ma „rytmów”, „wzorów”, „praw”, czy „tendencji”, którym podlega proces dziejowy. Ale

²⁷ A. Flew: *Prophecy or Philosophy, Historicism or History?* (rękopis).

jeśli ideę Marksa oskarża się o odpowiedzialność za takie zjawiska jak totalitaryzm, nieskuteczne nauki społeczne, niepowodzenie w rozwijaniu technologii społecznych, upadek wiary w rozum, fatalistyczna postawa wobec polityki — czyż nie uważa się ich w ten sposób za przyczyny sprawcze historii? Popper zdaje się nie zauważać, że wielu myślicieli marksistowskich, dalekich od niewolniczego posłuszeństwa względem idei Marksa, poddało je zarówno wewnętrznej krytyce jak i empirycznemu sprawdzeniu, następnie odpowiednio je modyfikując. Sam P o p p e r pokazuje, iż różne partie marksistowskie i ich polityczni aktywiści często stali na czele walki o wolne społeczeństwo²⁸.

Uwzględniając postawy partii politycznych pozostających pod wpływem Marksa, fatalizm nie wydaje się właściwym dla nich określeniem. Partie socjalistyczne jako całość pozostając między innymi pod wpływem idei Marksa, od końca XIX wieku przodowały między siłami walczącymi o wolne społeczeństwo, natomiast zarzut fatalizmu, niewiary w możliwość zmian społecznych, w znacznie większym stopniu dotyczy partii liberalnych i konserwatywnych.

Czyż to raczej nie ci, którzy przyjęli, zinterpretowali odpowiednio i zastosowali doktryny Marksa są odpowiedzialni za poglądy i czyny na doktrynach tych oparte? Czy nie byłoby bardziej w duchu krytycyzmu Poppera jedynie wskazać te interpretacje, które mogą okazać się groźne, a nie twierdzić, że muszą one być tak a tak interpretowane czy też, że muszą mieć określone skutki?

A wreszcie: E. H. C a r r słusznie zauważył, że teza Poppera, iż *wszystko jest możliwe w ludzkich sprawach, jest pusta lub fałszywa*²⁹. Poza tym P o p p e r sam wypowiada sądy, które przeczą jego własnym poglądom; sugeruje on np., że pewne aspekty przyszłości mogą być w pewnym stopniu zdeterminowane przez czynniki niezależne od ludzkiej kontroli. Na przykład krytykuje Marksa za odrzucenie hipotezy stwier-

²⁸ Np. Popper pisze o wielkim ruchu robotników Wiednia prowadzonym przez socjaldemokratyczną partię. Mimo, że uważał marksistowski historycyzm jej przywódców za fatalnie błędny, chwala ich za to, że potrafili wzniecić wspaniały ogień wiary w ich misję, którą, jak utrzymywali, *było co najmniej wyzwolenie ludzkości... Cały ten ruch zainspirowany został przez gorącą religijną i humanistyczną wiarę... był to program godny podziwu* (K. Popper: *Intellectual Autobiography*. W: P. A. Schilp (ed.): *The Philosophy of Karl Popper*. Lasalle 1974, s. 27). Pisze także, że w okresie międzywojennym socjaldemokraci, tam, gdzie się ostali na kontynencie, *byli pomimo wszystko jedyną siłą opierającą się tyranii* (Ibidem, s. 90). Popper zdaje sobie sprawę, że partia ta mogła oddziaływać nie tyle pomimo swego marksizmu, lecz właśnie dzięki niemu.

²⁹ K. Popper: *The Open Society and Its Enemies II...*, op. cit., s. 197; E. H. Carr: *What is History?* Harmondsworth 1961, s. 23.

działającej granice ludzkich działań. Jeśli takie ograniczenia istnieją i nie możemy ich zmienić, to w pewnym stopniu determinują one przyszłość. Skoro to prawda, zaniechanie takich zmian jest realizmem raczej niż fatalizmem.

**B) CZY (A JEŚLI TAK, TO W JAKIM STOPNIU) MARKSIZM ODPOWIEDZIALNY JEST
ZA UPADEK DEMOKRACJI I POWSTANIE TOTALITARYZMU?**

Z pewnością marksistowski historycyzm może być pomocny w wyjaśnianiu tragicznych błędów różnych partii politycznych powiązanych z marksistowską tradycją czy też okropności stalinowskiego totalitaryzmu ubranego w marksistowskie hasła. Ale P o p p e r nie mówi jasno o przyczynowym powiązaniu między marksizmem a skutkami, które mu się przypisuje. Ponadto, po wnikliwej analizie, istnienie takiego powiązania wydaje się problematyczne. W swojej autobiografii, P o p p e r odwołuje się do przykładu przemocy wzniecanej przez komunistów dla zilustrowania rzekomej skłonności *marksizmu do przemocy, oraz do dogmatycznego charakteru (marksistowskiej) wiary, jak też do niewiarygodnej arogancji intelektualnej* ³⁰. Ale równocześnie nie uwzględnia różnicy między komunistami i społecznymi demokratami, zdaje się również ignorować wpływ kryzysowej sytuacji w międzywojennej Europie, nie tylko na marksizm, ale i na całą ówczesną myśl polityczną i polityczne działanie.

Po śmierci Marks a, kiedy robotnicy europejscy zorganizowali się w partie socjalistyczne i związki zawodowe, które coraz skuteczniej polepszały sytuację bytową swoich członków, główny nurt marksistowskiego socjalizmu coraz bardziej ewoluował w kierunku pragmatyzmu, reformizmu i umiarkowania. Głęboki szok spowodowany I wojną światową, a zwłaszcza poparcie większości europejskich partii socjalistycznych dla wysiłków wojennych ich rządów — i dramatyczny sukces Rewolucji Październikowej w Rosji, osiągnięty dzięki rewolucyjnej bezkompromisowości, doprowadziły do rozłamu w ruchu socjalistycznym, spowodowały utratę zaufania do centralnego nurtu socjalizmu i radykalizację części tego ruchu.

Komuniści, według opisu P o p p e r a, zastąpili deterministyczny marksowski pogląd na historię woluntarystycznym, spłyconym marksizmem. Nie można poprawnie zrozumieć istoty bolszewizmu, nie uwzględniając połączenia rosyjskiej tradycji rewolucyjnej z myślą Marksa, czego dokonał Lenin. Poza tym totalitaryzm, bezpośredni cel ataku P o p p e r a, nie może być adekwatnie wyjaśniony bez uwzględnienia osobowości Stalina.

³⁰ K. Popper: *Intellectual...*, op. cit., s. 25—26.

C) CZY MOŻNA „OSWOIĆ” NIEBEZPIECZNE DOKTRYNY?
CZY MOGĄ ONE NIE BYĆ „KONIECZNE”?

Idee, które — w opinii Pop p era — doprowadziły do totalitaryzmu (historycyzm, romantyzm, kolektywizm) istniały w łagodnej formie w wielu ustrojach. Z pewnością nie tylko można je unieszkodliwić, ale mogą one okazać się niezbędne przy tworzeniu fundamentów społeczeństwa. Przemówienie inauguracyjne Johna F. Kennedy’ego zawiera ciekawe odniesienie do biegu historii, modyfikowanego przez jednostkową świadomość i odpowiedzialność: *Licząc na czyste sumienie jako naszą jedyną pewną nagrodę, z historią jako ostatecznym sędzią naszych czynów, pozwól nam poprowadzić kraj, który kochamy, z jego błogosławieństwem i pomocą, pamiętając jednak, że tu na ziemi dzieło Boga musi być naszą pracą*³¹.

Z drugiej zaś strony, istniało wiele okrutnych tyranii, opartych na ideach zupełnie innych, niż te, które dla P o p p e r a są jądrem totalitaryzmu.

D) CZY MARKS BYŁ MORALNYM POZYTYWISTĄ?

*Wiem z pewnością — twierdził Popper — że gdyby rozważył te implikacje (moralny pozytywizm swojego twierdzenia, iż nie jest możliwy inny standard moralny, niż ten, który już istnieje — a więc, że właściwe jest to, co rzeczywiste) Marks odrzuciłby swoją historycystyczną teorię moralną. Liczne uwagi i poczynania dowodzą, że nie naukowe roztrząsania, lecz impuls moralny, pragnienie pomocy prześladowanym, chęć wyzwolenia bezwstydnie wykorzystywanych, wynędziałych robotników skłoniły Marksa ku socjalizmowi*³². Jest wiele niekonsekwencji w tym argumentacie. Sam Popper przedstawia wiele argumentów za tezą, że Marks przewidywaną przez siebie przyszłość uznawał za wyższą pod względem moralnym niż dotychczasowy system, określany przez niego jako stracony. Ani moralne potępienie kapitalizmu przez Marksa, ani też jego poparcie dla nieuniknionej przyszłości, nie wymagają szczególnej, etycznej argumentacji. Było to dla niego tak „oczywiste”, jak zasady „życia, wolności i prawa do szczęścia” dla sygnatariuszy Deklaracji Niepodległości. Innymi słowy poparcie Marksa dla biegu historii nie wynika z przekonania o nieodwołalności przyszłych zmian. Wartość moralna „bezklasowego społeczeństwa” i uwolnienia człowieka od brutalizujących sił, które poprzednio udaremiały wolny i pełny rozwój jego potencjalnych możliwości była dla niego oczywista.

³¹ T. Sorensen: *Kennedy*. New York 1966, s. 278.

³² K. Popper: *The Open Society and Its Enemies II...*, op. cit., s. 207.

E) KTÓŻ NIE JEST HISTORYCYSTĄ I OFIARĄ SCJENTYZMU?
DLACZEGO WYMIENIA SIĘ TYLKO MARKSA?

By w pełni docenić marksistowską koncepcję historii — pisze George Lichteim — trzeba koniecznie pamiętać, że jej twórca należał do epoki, która nie widziała ograniczeń zakresu dostępnej człowiekowi wiedzy. Historyczne uogólnienia najdalej sięgające i najbardziej uniwersalne były nie tylko doceniane, lecz wręcz pożądane³³. Uwaga ta odnosi się również do marksowskiego scjentyzmu, który był wyznawany także przez większość ówczesnych postępowych myślicieli społecznych. Prawie wszystkim z nich można by zarzucić historycyzm i scjentyzm, choć Popper obrał sobie Marksa za główny obiekt krytyki ze względu na olbrzymi oddźwięk, z jakim spotkała się jego teoria. W *The Open Society* Popper atakuje jednak i innych, np. Milla, Comte'a, Webera, i to nawet ostrzej niż Marksa, za głoszenie historycystycznych poglądów.

Zarzutowi scjentyzmu stawianemu Marksowi przez Poppera należy przeciwstawić fakt, że na owym mylnym poglądzie na naukę opiera się większość nowoczesnych, liberalnych teorii politycznych. Scjentyzm Hobbesa, choć oparty na indywidualistycznych fundamentach, także mógłby zostać zakwestionowany ze względu na straszne — z punktu widzenia humanitaryzmu i wolności indywidualnej — swoje konsekwencje. Z pewnością złagodził go Locke, ale nawet u niego obecne są scjentyistyczne Newtonowskie zasady mogące służyć za poparcie dla jakiegoś twardego, okrutnego, niehumanitarnego liberalizmu. Również rachunek cierpienia i przyjemności Benthama opiera się na scjentyistycznie potraktowanym pojęciu *sprawiedliwość*. Teoria ta, pomimo niewątpliwie indywidualistycznego charakteru, usprawiedliwia cierpienie jednostki, jeśli jej działanie niezgodne jest z dobrem ogółu. Oczywiście poglądy Benthama zostały później zmodyfikowane przez Mill'a i innych, lecz ich scjentyistyczna podstawa została zachowana. Podobne problemy znaleźć można w teoriach większości nowoczesnych myślicieli politycznych, których postawy wywodzą się z ich przekonań na temat nauki.

F) W CO WYMIERZONA JEST KRYTYKA POPPERA?

Chciałbym na zakończenie omówić najważniejszy punkt krytyki Poppera — oskarża on mianowicie teorię Marksa o biurokratyzm i niewrażliwość na krytykę ze strony doświadczenia. Przykładem na poparcie tych zarzutów ma być definicja komunizmu z *Ideologii niemieckiej*: *Komunizm jest dla nas nie stanem, który należy wprowadzić, nie idea-*

³³ G. Lichteim: *Marxizm: An Historical and Critical Study*. New York 1965, s. 141.

łem, którym miałyby się kierować rzeczywistość. My nazywamy komunizmem rzeczywisty ruch, który znosi stan obecny³⁴. Co znaczy tutaj: „znosić stan obecny?” Każda rzeczywistość składa się z:

- a) elementów już istniejących;
- b) elementów nowych.

Niektóre z tych elementów trwają, inne znikają. Czasami, kiedy pojawiają się istotne nowości lub znikają ważne cechy dotychczasowego „porządku”, byłoby może użyteczne, przynajmniej dla pewnych celów mówić o „nowym stanie rzeczy” lub o nowym stadium rozwoju owego „porządku”. Określenie *znosić obecny stan rzeczy* z pewnością nie oznacza wyeliminowania wszystkich jego elementów, gdyż oznaczałoby to, że nie zostało nic. Marks z pewnością nie to miał na myśli. Chodzi tu o wyeliminowanie najważniejszych cech „obecnego porządku rzeczy”, to znaczy kapitalizmu. Takie stwierdzenie jednak nie mówi prawie nic, gdyż jakkolwiek „rzeczywisty ruch” (określenie to zawiera niewiele empirycznej treści), który „znosi obecny porządek rzeczy” (cokolwiek by to nie oznaczało) może być wtedy zdefiniowany jako komunizm.

Albo też inny przykład: Marks z naciskiem twierdził, że to ludzie *ustalają zasady, ideały, kategorie*. Stwierdzenie to jest niejasne i dwuznaczne, ponieważ nic nie mówi o tym, jak ludzie tworzą owe zasady, ideały i kategorie. Jeśli przyjąć tę teorię, trzeba by założyć, że ludzie mają pewną dozę wolności w owym wytwarzaniu idei. Ale Marks pisał również, że *to nie świadomość określa byt człowieka, lecz raczej byt społeczny jego świadomość*. Jeśli więc ludzka świadomość zdeterminowana jest przez jego społeczny byt, to w jakim sensie można uważać człowieka za prawdziwego twórcę zasad, idei, kategorii — a nie tylko narzędzi, w owym twórczym procesie?

W swojej teorii alienacji Marks określa prywatną własność jako rezultat alienacji. Alienacja pracy w systemie kapitalistycznym, opisywana przez Marksa, zdaje się potwierdzać tę tezę. *Jeżeli zatem produkt jego (robotnika — F. E.) pracy — pisze Marks — jego uprzedmiotowiona praca, jest dlań przedmiotem obcym, wrogi, potężnym, odeń niezależnym, to jest tak dlatego, że inny obcy mu, wrogi, potężny, niezależny odeń człowiek jest panem tego przedmiotu. (...) Przeistaczając swoją własną działalność produkcyjną w odrzeczywistnienie samego siebie, a swój własny produkt w stratę, w produkt nie należący do niego, stwarza tym samym panowanie tego, kto nie produkuje nad produkcją i nad produktem, Wyobcowując od siebie swoją własną działalność, przy-*

³⁴ K. Marks, F. Engels: *Ideologia niemiecka*. W: Idem: *Dzieła*. T. 3, Warszawa 1961, s. 38.

swaja komuś obcemu działalność doń nie należącą (...). Własność prywatna jest więc produktem, wynikiem, konieczną konsekwencją pracy wyalienowanej, zewnętrznego stosunku robotnika do przyrody i do siebie samego³⁵.

Wynika z tego, że tak długo, jak trwają społeczne relacje systemu kapitalistycznego, człowiek pozostaje wyalienowany i że jeśli kapitalistyczne stosunki społeczne zostaną obalone, alienacja ta zniknie. Taki stan rzeczy definiowany jest właśnie jako komunizm.

„Komunizm” jako pozytywne zniesienie własności prywatnej - tej samoalienacji człowieka — i dlatego też jako rzeczywiste przyswojenie ludzkiej istoty przez człowieka i dla człowieka; dlatego też jako pełny powrót człowieka do samego siebie jako do człowieka społecznego, to znaczy ludzkiego, powrót dokonany świadomie i w oparciu o całe bogactwo dotychczasowego rozwoju. Komunizm ten, jako skończony naturalizm = humanizmowi, jako skończony humanizm = naturalizmowi; stanowi on rozwiązanie konfliktu między człowiekiem a przyrodą oraz między człowiekiem a człowiekiem, prawdziwe rozwiązanie konfliktu między istnieniem a istotą, między uprzedmiotowieniem a samostanowieniem, między wolnością, a koniecznością, między osobnikiem a gatunkiem. Stanowi on rozwiązanie zagadki historii i jest świadomy tego³⁶.

Wszystko to bardzo ładnie brzmi. Komunizm zdefiniowany jest jako przeciwieństwo rzeczywistych stosunków pracy w warunkach ekspansywnego dziewiętnastowiecznego kapitalizmu. Daje to złudzenie, że również komunizm musi być czymś rzeczywistym. Po chwili refleksji widoczne jest jednak, że nic nie jest tu powiedziane o relacjach ekonomicznych i stosunkach społecznych komunizmu. Brakuje jakiegokolwiek obrazu systemu, który moglibyśmy sobie wyobrazić jako realnie funkcjonujący.

Skoro alienacja według przedstawionego opisu wynika z istoty systemu, czyli kapitalistycznych stosunków społecznych, to wszystkie inne hipotezy dotyczące natury i źródeł alienacji wyeliminowane są a priori. *Jedynie ewolucja istoty owych relacji, realiów ekonomicznych może spowodować zasadniczą czy rzeczywistą zmianę, czyli rewolucję społeczną³⁷.*

Rozwiązanie wszystkich ważnych problemów empirycznych jest tu przedstawione — przy pomocy zmyślnych definicji — jako swoiste *fiat*. Co jest faktycznie źródłem alienacji? Czy można przypuścić, że tylko ka-

³⁵ K. Marks: *Rękopisy ekonomiczno-filozoficzne z 1844 r.* W: K. Marks, F. Engels: *Dzieła*. T. 1, Warszawa 1962, s. 577.

³⁶ Ibidem, s. 577.

³⁷ K. Popper: *The Open Society and Its Enemies II...*, op. cit., s. 109.

pitalistyczne stosunki społeczne? A jeśli da się dowieść, że można nie być wyalienowanym, nie posiadając środków produkcji(np. specjaliści otrzymujący wynagrodzenie), i — na odwrót — być wyobcowanym, będąc w ich posiadaniu (np. biznesmeni, prowadzący interesy, które uważają za bezwartościowe?). Czy taka definicja alienacji wyjaśnia to, co wyjaśniać powinna? Jej język zaciemnia fakt braku poważnej argumentacji, jak też uodparnia całą teorię przeciw próbom wskazania jej wad.

Tłumaczyła:
Roksana Szadurska

WITOLD MACKIEWICZ

KILKA UWAG O TYM, CO JEST I O TYM, CZEGO NIE MA *

I. WPROWADZENIE *

Dobry, solidny, rzetelny historyk to taki, który przenikliwie spogląda w przeszłość: wydobywa, odsłania, naświetla i wyjaśnia możliwie szerokie uwarunkowania minionych zdarzeń. Jeśli ponadto założyć, że fakty społeczne swój pełny wymiar uzyskują poprzez wywołane przez siebie następstwa, to rzetelny historyk najchętniej będzie sięgał do wydarzeń z dalszej przeszłości po to, by móc je trafnie opisać poprzez wskazanie wywołanych przez nie skutków. Taki historyk stroni więc od wyjaśniania zdarzeń zachodzących na jego oczach, bo z bliska, powiada, chociaż widać je wyraźnie niczym pod lupą, to są one jedynie szczegółami nie układającymi się w całość, mającą przecież dopiero nastąpić. Toteż nasz rzetelny historyk patrzy na dzieje ludzkie z dalekiego i głębokiego dystansu, jest długodystansowcem.

Istnieje pogląd, że filozof o swoich czasach powinien milczeć, zwłaszcza, że lepiej czuje się wówczas, gdy nie nawiązując do rzeczywistości — tworzy syntezę o wszechjedni i ogólnej naturze wszechrzeczy, zbliża się za pomocą wyrafinowanych i subtelnych analiz do tajemnicy Absolutu, spekuluje i mówi o niczym. Rzetelny filozof jest zatem długodystansowcem w najbardziej właściwym sensie tego słowa. Jeśli już wypowiada się o czasach współczesnych, to mówi o wydarzeniach i ludziach, którzy bądź odeszli w przeszłość, bądź jeszcze nie nadeszli; jest tym samym w swoim mówieniu bezpieczny: ów historyczny dystans chroni go niczym przyjazny cień rozłożystej gruszy. Opisuje rzeczywistość społeczną za pomocą wyrażen: *stosowano, mówiono, funkcjonowały, deklarowało się, mieliśmy do czynienia*, itp.¹.

* Tekst ten jest komentarzem do abstrakcyjnych i ahistorycznych rozważań U. Schrade zawartych w artykule *Pojęcie człowieczeństwa w aksjologii marksizmu* („Edukacja Filozoficzna” 1986, vol. 1).

¹ Zob. H. Jankowski: *Etyka marksizmu a praktyka*. Warszawa 1932, s. 131-132.

Z drugiej strony — są publikowane rozprawy, w których zapowiada się rychłe nadejście czasów nacechowanych powszechnie dostępną pracą twórczą, czasów sprawiedliwości społecznej i radości życia zgodnych z szczytnymi założeniami naukowego komunizmu.

Nie będę się zajmował rekonstrukcją poglądów Karola Marksa na temat ideału człowieka przyszłości i przyszłego społeczeństwa; istnieje wiele kompetentnych analiz poświęconych temu zagadnieniu, z obszernym opracowaniem Aleksandra Ochockiego na czele ². Pragnę natomiast ustosunkować się do niektórych interpretacji myśli autora *Kapitału* dokonanych w ostatnich latach przez polskich teoretyków marksistów i zderzyć ich rozważania o zbyt spekulatywnym, utopijnym charakterze z sytuacją społeczno-ekonomiczną Polski jako kraju, w którym miano zrealizować założenia socjalizmu naukowego.

II. NATURA LUDZKA W PERSPEKTYWIE KOMUNISTYCZNYCH STOSUNKÓW SPOŁECZNYCH

Jedną z możliwych kwalifikacji natury ludzkiej da się wyrazić za pomocą wskazania społecznie podstawowego zakresu potrzeb. Potrzeby te nie są raz na zawsze ustalone, ewoluują wraz z rozwojem stosunków społecznych, zwłaszcza stosunków własności i produkcji, dlatego natura ludzka tak rozumiana jest tworem dynamicznym i historycznie zmiennym; w starożytności ludzie nie odczuwali jako naturalnej potrzeby, chęci wysłuchiwania codziennych wiadomości ze świata, my zaś nie pragniemy posiadać niewolników. Rzecz prosta, jedne potrzeby ewoluują szybciej, inne wolniej; jako potrzeby niezienne i nadal obecne mogę wyróżnić: potrzebę reprodukcji gatunku i potrzebę uczuć, rozumienia (poznawania) świata, samego siebie i wzajemnej komunikacji, oraz potrzebę przetwarzania własnego otoczenia, tj. pracy³.

Postawmy jednak pytanie: czy mówienie o naturze ludzkiej jest uprawnione na gruncie dialektycznej teorii filozoficznej? Godzi się przypomnieć, iż przed chwilą powiedziano o nieustannym przeobrażaniu się środowiska społecznego kształtującego osobowość jednostek, toteż, być może, jednoznaczne określenie „natury ludzkiej” byłoby niemożliwe? A skoro tak, to czy dysponujemy kryterium, na podstawie którego moglibyśmy dokonywać historycznych kwalifikacji poziomów różnych kultur?

² A. Ochocki: *Dialektyka i historia. Człowiek i praca w twórczości Karola Marksa*. Warszawa 1980.

³ Klasycy marksizmu uznali, że naturalną, specyficzną ludzką potrzebą jest wytwarzanie swoich środków utrzymania (K. Marks, F. Engels: *Dzieła*. T. 3, Warszawa 1975, s. 21).

Przecież aby stwierdzić, czy w określonym miejscu i czasie ludzie są deprawowani, uciskani i zepchnięci na margines życia, musielibyśmy dysponować stałym kryterium natury ludzkiej, które przed chwilą zostało zakwestionowane.

Gdyby z kolei przystać na owe stałe kryterium, narażamy się od razu na zarzut wkraczania na drogę rozważań metafizycznych zmierzających do określenia idealnej „istoty ludzkiej”, itp. Dlatego Marks podobne próby podważył i stanął na gruncie historycznego ujmowania tych kwestii⁴.

Nietrudno jednak wyobrazić sobie sytuację, jakich wiele dookoła, że ktoś z własnej woli bądź pod przymusem, żyje w skrajnej nędzy lub swoje potrzeby ogranicza do minimum i jego egzystencja realizuje się w węższym zakresie, niż antycznego niewolnika. I nie można uznać, że to nie jest człowiek, jak też nie można uznać, że jest to taki człowiek, o jakiego nam dzisiaj chodzi. Dlatego na użytek tych rozważań proponuję przyjąć następującą tezę: wszyscy ludzie, bez względu na miejsce i czas, są nośnikami uniwersalnej „natury ludzkiej”, są ludźmi bez względu na okoliczności, w jakich przyszło im żyć. Jako wyróżnik człowieczeństwa można przyjąć Kartezjańskie myślenie, Marksowską celową pracę, chociaż osobnik ułomny w tym zakresie — także zasługuje na to miano. Dlatego obok człowieka w *ogóle* należy jeszcze wyróżnić różne wymiary bycia człowiekiem i dlatego chętniej będę się posługiwał określeniem *człowiek pełny* po to, aby sprostać owym wymogom historycznego myślenia.

Człowiek pełny to taki, który w swojej epoce jest w stanie korzystać z wszystkich podstawowych zdobyczy cywilizacyjnych i kulturowych swojego czasu, ale przy tym nie jest przedstawicielem warstwy próżniaczej, nie wyzyskuje ani nie tyranizuje innych ludzi, nie jest występny i nie prowadzi działalności destrukcyjnej, czyli krótko mówiąc, nie jest to jednostka społeczna. Spełnić te warunki jest trudno, ale nie jest to niewykonalne.

Na podstawie powyższego ustalenia mogę teraz uznać, że dzisiaj są ludzie, którzy nie mogą bądź nie chcą wykorzystać możliwości bycia „człowiekiem pełnym”, jak i to, że w zamierzchłych czasach bywali ludzie, którzy realizowali się w pełni, w rozumieniu tu zaprezentowanym.

⁴ Na ten sam temat pisał T. M. Jaroszewski w pracy *Traktat o naturze ludzkiej* (Warszawa 1980, s. 49 i nast.). Tenże autor słusznie zauważa, iż Marks sądził, że „natura ludzka” czy „człowiek” — muszą być rozpatrywane w ramach konkretnych, historycznych form działalności ludzkiej: sił i stosunków produkcji, organizacji społecznej i odpowiadających im form samoświadomości człowieka (s. 63). Takie historyczne ujęcie posłuży mi w tym eseju jako merytoryczny punkt odniesienia.

Różnica między epokami historycznymi jest taka, że kiedyś podobne możliwości miały jednostki, zaś później — coraz więcej ludzi. H e g e l nazwał to rozszerzaniem się sfery wolności „do czegoś”, zaś Marks — wyzwalaniem się pracy ludzkiej. Na podstawie takiego kryterium podejmem, w dalszej kolejności, próbę sformułowania oceny naszych czasów, oraz czasów przyszłych.

Zadaniu temu usiłowano podołać już wielokrotnie. Oto Jarosław Ł a d o s z niedawno pisał, że można twierdzić bez popadania w sprzeczność, iż w komunizmie zostaną zaspokojone w pełni potrzeby masowo odczuwane ⁵. Potrzeby „masowo odczuwane” to takie, których brak zaspokojenia w opinii ogółu jest równoznaczny z nieludzkimi warunkami życia i niesprawiedliwością społeczną. Toteż każdy będzie miał własne mieszkanie, dobrą i satysfakcjonującą go pracę, nieskrępowany dostęp do podstawowych środków spożycia, prawo do wypoczynku, rozrywki, sportu oraz różnych form zdobywania wiedzy. Snując optymistyczną wizję owych niedalekich czasów, Ł a d o s z twierdzi, że *nie będzie wyzyskiwaczy i niebieskich ptaków obojga płci* ⁶.

Autor tych słów nie mówi, że przyszłe warunki będą sprzyjały ograniczaniu negatywnych, patologicznych zjawisk społecznych, ale oświadcza, że będą one nieobecne. Formułuję w związku z tym następujące zastrzeżenie: jeśli dawniej publiczna kara chłosty była powszechnie akceptowaną formą kary, to dzisiaj, przynajmniej w krajach wysoko rozwiniętych, ten zwyczaj jest w zaniku; co nie znaczy przecież, że przestano karać. Jeśli dzisiaj są jednostki występnego odbiegające swoim zachowaniem od ogólnie akceptowanego poziomu, to w przyszłym społeczeństwie także takie jednostki będą; zmieni się jedynie sposób ich wykraczania poza poziom norm i zasad postępowania, których nie znamy. Mam zatem prawo stwierdzić, że Jarosław Ładosz zakłada, iż w społeczeństwie komunistycznym ludzie nie będą się od siebie różnić, bowiem obiektywne warunki wszystkich uczynią „dobrymi obywatelami”. Wystarczy jednak uzmysłwić sobie, że dzieci tych samych rodziców, żyjących w takich samych lub zbliżonych warunkach — mają różne temperamy, punkty widzenia, skale wartości, itp. Człowiek był, jest i będzie istotą społeczną, są i będą ustanawiane normy współżycia i dopóki człowiek nie stanie się maszyną czy innym nie-ludzkim rodzajem istnienia, będzie te normy ustanawiał oraz je przekraczał.

Natomiast o naszej, aktualnej rzeczywistości Jarosław Ładosz pisze, że marksistowsko-leninowska teoria naukowego socjalizmu — istnieje nie tylko jako fakt teoretyczny, ale także jako praktyka w skali *mię-*

⁵ J. Ładosz: *Socjalizm i komunizm*. Warszawa 1986, s. 244—246.

⁶ Ibidem, s. 249.

dyżurowego doświadczenia budowy socjalizmu w wielu krajach w ciągu całej epoki historycznej⁷. Jednak zaraz dodaje, że uznał za stosowne, aby polskie wydarzenia ostatnich lat pominąć w swoim wykładzie i obawia się, że traktat uwzględniający bieżące fakty — przedawniłby się za kilka lat. Stąd wniosek, że jedne wydarzenia i doświadczenia w budownictwie socjalizmu są słuszne i pryncypialne, inne zaś — błędne i mogące zakłócić *spokojne i z dystansu* konstruowanie wykładu⁸.

W pracy wydanej w 1986 roku a pisanej w latach siedemdziesiątych, cytując program KPZR z 1960 roku, Jarosław Ładosz stwierdził, że komunizm to ustrój zupełnej równości socjalnej wszystkich członków społeczeństwa⁹. Stwierdził także, że przesłanki tak rozumianego komunizmu narastają bardzo szybko, toteż *nie jest wykluczone, że budowa komunizmu może stać się w ciągu pokolenia nagłym zadaniem*¹⁰. Jednak od 1960 roku minął już czas jednego pokolenia (urodzeni wówczas ludzie myślą już samodzielnie i samodzielnie oceniają „pryncypialne” zapowiedzi Ł a d o s z a), a nie obejrzymy się, kiedy następne pokolenie dorośnie, zaś ustroju *zupełnej równości socjalnej*, ani w ZSRR, ani u nas — nie widać nawet na dalekim horyzoncie. Głębokie reformy strukturalne, na jakie ostatnio zdecydowano się w Związku Radzieckim dowodzą, że zakwestionowano dotychczasowe *szybko narastające przesłanki* budowania komunizmu w tym kraju, oraz, że kategoria *prominent* i wiele innych, nie przewidziane przez Marksa i Ładosza w teorii naukowego komunizmu, są także składnikami tamtejszego pejzażu polityczno-społecznego.

Inaczej o tych samych sprawach mówił Marek Fritzhand w pracy *Wartości i fakty*, pisanej w tym samym czasie co książka Ładosza, ale wydanej kilka lat wcześniej. Czytamy tam, że *dzieli nas prawdopodobnie bardzo długi jeszcze okres* od takiego poziomu życia, w którym będzie obowiązywała zasada *każdy według swych zdolności, każdemu według jego potrzeb*. Ideał ten *nie może być dzisiaj stawiany ludziom*

⁷ Ibidem, s. 5.

⁸ Ibidem.

⁹ Ibidem, s. 234.

¹⁰ Ibidem, s. 233. Podobnie optymistycznie, chociaż bez określenia dystansu czasowego, ocenia przyszłość T. M. Jaroszewski, gdy pisze: *Perspektywa dezaalienacji stosunków międzyludzkich stworzy też warunki do harmonijnego i wszechstronnego rozwoju osobowości ludzkiej obejmującego zarówno aktywność produkcyjną, jak też uczestnictwo w tworzeniu i przyswajaniu wartości artystycznych, działalność polityczną, a wreszcie bogactwo doznań i przeżyć w obcowaniu z innymi ludźmi i z naturą* (T. M. Jaroszewski: *Rozważania o praktyce*. Warszawa 1974, s. 47). Oczywiście, dzisiaj niektóre jednostki tak żyją, ale jednostki takie zdarzały się i w czasach minionych, nawet w starożytności. Komunizm, to powszechne zaspokajanie powyższych potrzeb, a od tego stanu społecznego dzieli nas przepaść.

za cel, byłby to bowiem czysty, z góry skazany na niepowodzenie utopizm¹¹.

W istocie, autor tych słów jest bliższy prawdy kiedy mówi o dzisiejszych ludzkich oczekiwaniach i warunkach ich spełnienia. Zimą 1987 roku przeprowadziłem ankietę wśród trzydziestu ośmiu słuchaczy Zaocznego Studium Pedagogiki dla Pracujących Uniwersytetu Warszawskiego. Na pytanie: *Jakich wartości dostarcza praca zawodowa?*, jedenaście osób wskazało na pieniądze, także jedenaście na świadczenia socjalne, natomiast aż trzydzieści jeden — na satysfakcję z wykonywanego zawodu (niektórzy wskazywali na kilka czynników jednocześnie). W tej samej grupie nikt nie zarabia bardzo dobrze, jedna osoba — dobrze, sześć przeciętnie, siedemnaście poniżej przeciętnej, zaś dwanaście osób uznało, że ich wynagrodzenie da się porównać tylko z formą jakiejś państwowej jałmużny. Na pytanie: *Czy świadomość tego, że wydajna praca jest konieczna po to, by przyszłym pokoleniom było łatwiej żyć, niż nam — pomaga w codziennych trudach, czy przeszkadza?*, dwie osoby odpowiedziały, że pomaga, pięć że przeszkadza, siedem osób tak postawioną tezę uznało za godną aprobaty, zaś dwadzieścia trzy — uznały ją jako pustą i bez pokrycia w faktach, w świetle tego, że poprzednie pokolenia taką właśnie zasadą się kierowały, pragnąc zbudować dla nas lepsze czasy¹². Wysiłek ten nierzadko poszedł na marne, między innymi na skutek błędnego zarządzania gospodarką, a także bywa niedoceniany (do problemu emerytów wrócę nieco dalej).

Jeśli uzyskane wyniki traktować jedynie jako cząstkowy wyraz obecnej sytuacji, to trzeba stwierdzić, że (przynajmniej w grupie zawodowej nauczycieli) zdobycie wykształcenia i pracy zgodnej z osobistymi aspiracjami nie stanowi problemu nie do pokonania. Umiłowaniu zawodu towarzyszy jednak poczucie krzywdy i niesprawiedliwości, jeśli idzie o jej ocenę i społeczne uznanie. Toteż prawie nikt nie przyjmuje takiej motywacji pracy, iż własnym wysiłkiem należy budować lepsze czasy dla przyszłych pokoleń.

Do wszelkich rozważań na temat kształtu czekającej rodzaj ludzki komunistycznej rzeczywistości, oraz przewidywań co do tego, jaki wówczas będzie człowiek, podchodzę z głęboką rezerwą. Możemy takie przypuszczenia formułować (zawsze snuto jakieś wizje przyszłości), ale nie wybiegają one właśnie poza sferę donmian i przypuszczeń. Zaś ideał komunizmu, aczkolwiek pełni społecznie i kulturowo inspirującą rolę — zapładnia ludzką wyobraźnię, to jednak jeszcze przez bardzo długi okres

¹¹ M. Fritzhand: *Wartości i fakty*. Warszawa 1981, s. 133.

¹² Przed dwudziestu laty J. Ładosz pisał: *Komunizm jako cel życia daje wewnętrzną siłę przewyciężenia przez jednostkę trudności życiowych w oparciu o współdziałanie kolektywu* (Idem: *Materializm dialektyczny*. Warszawa 1969, s. 143).

zostanie... jedynie ideałem. Uzasadnienie tego stanowiska jest następujące.

W niektórych dzisiejszych społeczeństwach nie występują już te bariery i ograniczenia, które były zmorą naszych przodków, np. sprzed pięciu wieków. Ale czy dzisiejsze czasy, bez tamtych kłopotów — są realizacją ich najbardziej wyrafinowanych, najbardziej śmiałych snów o przyszłości? Tak, są to czasy pokrywające się z marzeniami naszych praojców, niekiedy nawet owe marzenia przerastające. Dla nich jednak, dla naszych przodków, dzień dzisiejszy byłby rajem, gdyby nasze zdobycze cywilizacyjne dało się przenieść w ich zamierzchłe czasy, na teren ich ówczesnych pragnień. Tylko wtedy ówcześni obywatele i niewolnicy doceniliby ogrom zmian i uznali, że dostąpili szczęścia niebiańskiego.

Dzisiejszy człowiek takiego szczęścia nie doświadcza, bo nie zna tamtych, już od dawna nie istniejących ograniczeń. Toteż nasze dzisiejsze dobrodziejstwa i zdobycze są dlań sprawą tak naturalną jak to, że oddycha. Natomiast tenże nasz dzisiejszy obywatel napotyka bariery, o których jego przodkom nawet się nie śniło, i to one właśnie sprawiają, że w swoich nawet najbardziej skromnych wyobrażeniach dnia dzisiejszego nie jest skłonny traktować jako czasu niebiańskiej szczęśliwości.

Podobnie będzie także za 500 lat. Nasze aktualne kłopoty znikną; świat bez nich byłby światem wspaniałym, ale dzisiaj, kiedy nie znamy zmartwień czasów przyszłych. Natomiast w świecie przyszłości owe nowe kłopoty pojawią się z całą pewnością i to takie, o których nam się nawet nie śni. Dlatego wartości, o jakich dzisiaj z utęsknieniem marzymy, będą wówczas naturalnym, codziennym faktem wtopionym w tamtejszy kształt życia. Toteż miał rację Jarosław Ładosz, gdy pisał, że *rozwój produkcji rodzi przecież nieustająco potrzeby nowe, dawniej nie znane*¹³. Nie mogę więc pojąć, na jakiej podstawie ten sam autor przewidział, że *budowa komunizmu może stać się w ciągu pokolenia nagłym zadaniem?*

Marksizm jest teorią mówiącą o indywidualnym, ale przede wszystkim zbiorowym przetwarzaniu świata. Stąd wysnuto wniosek, że jednostka najpełniej realizuje się w zbiorowości, gdy działa dla zbiorowości, własne aspiracje oraz zachcianki odsuwając na plan dalszy, a nawet rezygnując z nich — dla dobra sprawy. Tak też utrwalił się w naszym myśleniu stereotyp ascetycznego komunisty mającego gorące serce i na ustach piękne i wzniosłe hasła, zaś wokół siebie mizериę życia, w którym owe hasła wystarczały mu za fakty, były pierwszą rzeczywistością. Jednym z takich haseł był postulat działania w zbiorowości, w kolektywie. *Siła współzawodnictwa i ruchu stachanowskiego polega na jego masowości (...). Zespołowa praca stachanowska była wynikiem triumfu stalinow-*

¹³ J. Ładosz: *Socjalizm...*, op. cit., s. 244.

*sklej zasady socjalistycznego współzawodnictwa (...). Z niezwykłą szybkością rozpowszechnia się we wszystkich gałęziach gospodarki narodowej każda cenna inicjatywa, przekształcając się w potężny ruch, ogarniający miliony ludzi pracy*¹⁴.

W postulatcie pracy zbiorowej było i jest wiele słuszności, ale tenże postulat był rozumiany zbyt dosłownie: jako zalecenie, aby jednostka działała tylko w zespole, w grupie, w kolektywie po to, by nie trwoniła swoich sił w pojedynkę, by nie czuła się osamotniona, itp., co miało przemawiać za wyższością naszego systemu nad kapitalizmem, w którym *człowiek człowiekowi jest wilkiem, gdzie panuje okrutne prawo konkurencji: klęska i śmierć jednych, zwycięstwo i panowanie drugich*¹⁵. Karol Marks jako bardzo młody człowiek, już w pracy maturalnej napisał, że *natura człowieka jest tak urządzona, że może się on doskonalić tylko wtedy, gdy działa dla dobra świata, w którym żyje. Jeśli tworzy się tylko dla siebie, można zostać sławnym uczonym, wielkim mędrce, świetnym poetą, ale nigdy doskonałym, prawdziwie wielkim człowiekiem*.

Otóż mimo takich słusznych założeń, błąd jaki utrwalano przez dziesięciolecia polegał na tym, że — głosząc w teorii co innego — w praktyce nie uwzględniano i nie uwzględnia się nadal w skali powszechnej indywidualnego wysiłku i osobistych aspiracji, talentów i ostatecznych efektów pracy określonej jednostki. Istnieje nadal wiele zawodów, w których praca, niezależnie od różnych indywidualnych wysiłków i wyników, oceniana jest jednakowo, kolektywnie, po stachanowsku, czyli niesprawiedliwie. Dzieje się tak dlatego, że dla pewnej administracyjnej lub jakiejś innej wygody wprowadzono zasadę „równania w szeregu”, inaczej mówiąc — wprowadzono na siłę i przedwcześnie ideał komunistycznej równości w czasach do takiego zabiegu nie przygotowanych, w czasach, w których ów ideał, jak się wyraził Marek F r i t z h a n d, stał się czystą utopią: oficjalnie głoszony ze śmiertelną powagą i doktrynalną pryncypialnością, nieoficjalnie — bezlitośnie wydrzwiany przez tych samych ludzi.

Ostatnio zaczynamy nieśmiało, bo jeszcze bez zdecydowanych działań, przestawiać się na indywidualny system oceny i rozliczania z wyników pracy, ale błędy poprzedniego modelu spowodowały duże spustoszenie w wielu sferach życia, zaś szczególnie — w ludzkiej psychice. Tak oto zrodziły się i utrwały postawy roszczeniowe poparte kombinatorstwem: państwo z racji swojej socjalistycznej istoty i przewagi nad kapitalizmem, ma przede wszystkim opiekować się obywatelem, czyli ścisłej

¹⁴ M. Rossijskij: *Zespołowa organizacja pracy stachanowskiej*. Warszawa 1951, s. 3—5.

¹⁵ Ibidem.

mówiąc — dawać, niezależnie od wypracowanych indywidualnie rezultatów. Nie są to ponadczasowe ułomności natury ludzkiej, a wyniki określonej polityki społecznej. Człowiek odczuwa zadowolenie, gdy widzi dobre rezultaty cudzej pracy; ale satysfakcję odczuwa przede wszystkim z tego, co sam czyni; nawet w kolektywie — czuje się indywidualnością i oczekuje na uznanie osobistego wysiłku. To — między innymi — miał na myśli Marks, kiedy budował teoretyczny program odalienowania pracy ludzkiej: nie zapomniał właśnie, że jednostka jest zawsze konkretnym osobnikiem.

III. RADOSNA TWÓRCZOŚĆ

Do kanonu Marksowskiej teorii o człowieku należą rozważania o pracy ludzkiej i jej ethosie, pracy humanizującej zarówno świat jak i samego człowieka, w której i poprzez którą może on manifestować swoją ludzką godność. Praca ludzka od wysiłku zwierząt i maszyn różni się nie tylko tym, że jest celowa, wolna i refleksyjna, ale także i tym, że może, a nawet powinna być nie-odtwórcza, powielająca, a twórcza, kreująca nowe wartości i obiektywizująca indywidualne, niepowtarzalne uzdolnienia ludzi.

Rekonstruując te wątki Marksowskiej koncepcji pracy ludzkiej i praktyki, Tadeusz M. Jaroszewski pisał: *zarysowuje się tendencja polegająca na przesuwaniu podstawowej masy pracy ludzkiej do przygotowawczej fazy produkcji, kierownictwa technicznego, projektowania i konstrukcji, badań rozwojowych itd.*¹⁶. Ten sam autor pisze, że człowiek w niedalekiej przyszłości będzie to: *uniwersalny, bogaty w możliwości aktywnego twórczego działania, harmonizujący rzeczowy, odpowiedzialny realizm ze stałym poszukiwaniem coraz doskonalszych moralnych wartości (...), zespolony z autentyczną wspólnotą i realizujący poprzez nią swe talenty i swą indywidualność — homo creator*¹⁷.

Jak już zostało powiedziane, ludzie „pełnej osobowości” istnieli zawsze, ale były to jednostki; idzie zaś o to, aby taki właśnie model ludzkiej aktywności został upowszechniony, co możliwe będzie, jak się sądzi, niebawem, bo pracę odtwórczą, niekonceptyjną w całości przejmą maszyny, komputery i roboty.

Najbardziej pełną i wszechstronną, kulturowo-filozoficzną analizę fenomenu ludzkiej kreatywności (w odróżnieniu od Hegłowskiej, doktrynalnie apriorycznej pasywności), zaprezentował Janusz Kuczyński

¹⁶ T. M. Jaroszewski: *Traktat...*, op. cit., s. 120.

¹⁷ Ibidem: *Rozważania o praktyce*, op. cit., s. 274.

w pracy *Homo creator* ¹⁸. Rozważania te są teoretycznie płodne, jeśli odczytywać je jako wywody wyłącznie abstrakcyjne, odniesione polemicznie do wywodów innych autorów. Kiedy je odnieść do aktualnych faktów społecznych (a czytelnikowi wolno i tak tę książkę odczytywać), odnajdujemy w tej pracy nadmiernie optymistyczny ton, przydający niektórym zapowiedziom charakter utopii. Oto we *Wstępie* autor pisze, że chodzi mu o *konceptję budowałą realnej jedni w procesie tworzenia humanistycznej wspólnoty przez kreacyjny wysiłek świadomego i odpowiedzialnego uczestnika procesu historycznej empirii*, co ma zaznaczyć się *coraz powszechniej w trakcie budowy społeczeństwa socjalistycznego praktyką wyzwoloną z alienacji i dzięki temu twórczą, kreacyjną* ¹⁹.

Nawiązując do „procesu historycznej empirii” spróbuję wykazać, jak daleka jest ona od powyższych oczekiwań. Dlatego jestem skłonny raczej zaakceptować ostrożne wypowiedzi Aleksandra Ochockiego, który uznał, że górnolotne, „wyraźnie przenośne” wypowiedzi Marksa dotyczące abstrakcyjnego, „gatunkowego” modelu człowieka, nie powinny być stosowane „do opisu sfery najbardziej konkretnej” ²⁰.

Twórcze nastawienie wobec świata jest wypadkową pasji poznawczej oraz radykalizmu życiowego, wyrażającego się krytycznym nastawieniem wobec tego, co jest. Towarzyszy tej postawie niepokój czy obawa, że pozostawanie na tym samym poziomie myślenia i działania jest objawem degeneracji własnej wartości oraz uwiąznięcia życia. Ale takiej postawie towarzyszy wiele dylematów moralnych i społecznych. Kreowanie nowości tak czy inaczej jest związane z eksperymentem; zazwyczaj bywa on kosztowny, budzi niepewność i może przynieść straty, jest więc związany z ryzykiem, dezorganizacją ustalonego toku działań, itp. Mało kto oczekuje od szewca naprawy butów w sposób nowatorski, a chyba prawie nikt nie zgłosi chęci naprawy telewizora u technika, który, miast respektować ustalone zasady działania mechanizmu, będzie wprowadzał własne udoskonalenia. W wielu gałęziach życia potrzebna jest praca solidna, oparta na sprawdzonych wzorach, gdzie już niewiele miejsca pozostaje na nowe poszukiwania. Zwolennicy takiej solidności mówią: wysokich wyników pracy nie osiągnie się tam, gdzie panuje gorączkowa, chaotyczna atmosfera ciągłych poszukiwań, ale tam, gdzie cele są jasno określone a każdy zna swoje miejsce i zadania — w ramach zgodnej, solidarnej współpracy. Dodają też: nie potrzeba nam geniuszy, bo podstawy życia i większość wartości tworzą ludzie codziennego, solidnego wysiłku, ci prawdziwi, bezimienni bohaterowie historii.

¹⁸ T. Kuczyński: *Homo creator*. Wyd. 2, Warszawa 1979.

¹⁹ Ibidem, s. 8.

²⁰ A. Ochocki: *Dialektyka i historia...*, op. cit., s. 714.

Ale przeciwnicy takich poglądów zaraz argumentują: dobre wzory nie powinny wykluczać poszukiwań wzorów jeszcze lepszych, a nowatorstwo wprowadza chaos tam, gdzie już i tak panuje zamęt. Pozostawanie na tym samym poziomie działalności obniża jakość, rutynizuje umiejętności ludzi, niweczy zapał twórczy i tłumi ambicje. W takiej atmosferze „dobrej roboty”, ale bez poszukiwań i ryzyka, zaczyna wszechwładnie panoszyć się przeciętność, mimikra, chęć przystosowania się, najwyższą cnotą staje się taktyka potakiwania i schlebiania przełożonym, regułą staje się kładzenie po sobie uszu przy każdej okazji, a wszystko w ramach bezpiecznego, bezkolizyjnego „ustawiania się”.

W tym sporze zajmuję stanowisko następujące. Postaw twórczych nie należy propagować na siłę, nie każdy może i chce być nowatorem. Ponadto większość czynności i działań, podejmowanych zarówno w zakresie życia zbiorowego jak i indywidualnie, polega na odtwarzaniu i powtarzaniu. Postulat permanentnej kreatywności może być kierowany tylko pod adresem artystów, i tylko w odniesieniu do aktu twórczego, w trakcie którego artysta nie powinien odwzorowywać i powtarzać treści utrwalonych w innym dziele. Codzienna, najszerzej pojęta realizacja postulatów kreatywności jako naturalnej, powszechnej czy konstytutywnej cechy ludzkiej osobowości, mogłaby spowodować chaos, rozpręczenie i anarchizację życia. Akceptuję oczywiście tezę, że człowiek jako gatunek nieustannie zmienia świat, muszę ją jednak tu pominąć, ze względu na jej zbyt ogólny, abstrakcyjny i metafizyczny charakter.

Dlatego stoję na stanowisku, że kreatywność nie jest atrybutywną, konstytutywną cechą człowieka rozumianego konkretnie, jednostkowo. W odróżnieniu np. od świadomości, która jest taką cechą, kreatywność „przytrafia się” tak, jak dobry, muzyczny słuch. A kto odważy się powiedzieć, że osobnik bez takiego słuchu jest „mniej” człowiekiem? Toteż ci, którzy swoją postawą nie reprezentują „pędu twórczego”, nie mogą być uznani za ludzi pośledniejszego gatunku, bo mogą być doskonali w innego rodzaju działaniach.

Wróćę więc do książki Janusza Kuczyńskiego *Homo creator*. Znajdujemy tam następującą prognozę: *Niezwykłe efektowne, chociaż pozostające na razie w sferze eksperymentu, dokonania chirurgów w zakresie przeszczepów, o wiele mniej spektakularne, ale zapewne nieporównanie bardziej doniosłe prace w zakresie genetyki, bioniki, biologii w ogóle — pozwalają postawić już na serio i w trybie naukowej hipotezy problem inżynierii człowieka. To jest inżynierii, której przedmiotem będzie sam człowiek, jego ciało, jego pamięć, zdolności, uczucia. Zaczynający się już chyba, a przepowiadany przed kilkunastu laty wiek biologii stwarza także bezpośrednio dla człowieka perspektywy, dosłownie,*

*przełomowe, najdonioślejsze w całej dotychczasowej historii nauki i filozofii*²¹.

Otóż sędzę, że postawy twórcze, nawet jeśli są także uwarunkowane genetycznie, nie powinny być przedmiotem manipulacji na genach i strukturze biologicznej człowieka (problem ten podjął L e m w *Powrocie z gwiazd*). A już z całą pewnością efektem takich zabiegów nie mogą być ludzkie uczucia. Osobowość ludzka, jej struktura i bogactwo wewnętrzne, ale też i jej degradacja i nijakość — są efektem współżycia człowieka z innymi współplemięńcami; w jej kształtowaniu pierwotną i decydującą rolę odgrywają uwarunkowania społeczne, a nie biologiczne czy chirurgiczne. Jest ona rezultatem długich i skomplikowanych zabiegów dydaktycznych, wychowawczych, politycznych, ekonomicznych, oświatowych i wielu, wielu innych, zaś postawy twórcze — dodatkowo — wyrastają z umiłowania głębokiej i rozległej wiedzy.

Gdybyśmy założyli, że jednostkę ludzką mogą modelować zabiegi z zakresu inżynierii genetycznej, to popadlibyśmy w stary idealizm, wedle którego zakres myślenia jednostki, jej odczuwania i działania jest niezależny od otoczenia, albo — że można go kształtować bez naruszania tego wszystkiego, co człowieka otacza. Dlatego skłaniam się w stronę prawdy już dawno odkrytej, ale zasługującej na przypomnienie: najbardziej skuteczną metodą kształtowania osobowości ludzkiej i jej twórczych aspiracji, jest nieustanne przetwarzanie i doskonalenie otoczenia przyrodniczego i społecznego, które — zmieniane przez nas — kształtuje także swojego twórcę.

Uważam zatem, że program powszechnej twórczości nie jest i nie powinien być programem na dzisiaj. Toteż nie podzielani, utopijnego w mej ocenie, optymizmu Janusza Kuczyńskiego formułowanego u początku lat siedemdziesiątych, że *obok wielkich celów, które w naszym problemowym planie jawią się przede wszystkim jako homo universalis — wystarczy widzieć dziś przede wszystkim wartość homo creator. Jako zadanie naprawdę na dziś*²². Jest to stanowisko nie do utrzymania nawet w ocenie samego autora tych słów, który na kartach tej samej książki i przy powołaniu się na Marksa (aczkolwiek w drugim wydaniu *Homo creator*), stwierdza, że *dopiero we wspólnocie komunistycznej* (czyli jednak nie dzisiaj, i nie wiadomo kiedy — W. M.) *człowiek w sposób rewolucyjny — w porównaniu z dotychczasowym postępem — rozwinie się jako istota pełna i wszechstronna*²³, czyli kreatywna.

Nie widzę także równości między pracą odalienowaną a pracą twór-

²¹ J. Kuczyński: op. cit., s. 366.

²² Ibidem, s. 360.

²³ Ibidem, s. 13.

czą. Oto jeśli motorniczy tramwaju może swoją pracę traktować jako spełnienie swoich życiowych marzeń i ambicji, to bynajmniej nie musi być jednocześnie twórcą, bo wystarczy mu świadomość, że uczciwie i sumiennie wykonuje swoje obowiązki. Jeśli ponadto uznać, że twórczość to nie tylko wolna i celowa działalność, ale także działalność nowatorska poparta wszechstronną i głęboką wiedzą, to trzeba stwierdzić, że twórcami mogą być tylko nieliczni.

IV. PRACA, JAKĄ MAMY

Jarosław Ł a d o s z stroni od kategorii *homo creator*, ale jego wywody są również dalekie od naszej rzeczywistości. Oto pisze, że z różnych względów strukturalnych, kapitalizm wytwarza *zahamowania w wykorzystaniu zdolności ludzkich, utrwała w wielu sferach niska, wydajność pracy*, itp. Natomiast w socjalizmie... *Oświata, zdrowotność, wypoczynek, racjonalne żywienie, zapewnienie mieszkań stają się (...) sprawą społeczną (...). W ten sposób z wyprzedzeniem, z rezerwą zapewnione są odpowiednio wykwalifikowane kadry do produkcji i życia kulturalnego. M. in. pozwala to zdjąć z kobiet wiele tradycyjnych, uciążliwych zajęć domowych* ²⁴, itd., itp. W jakim świecie fantastycznych urojeń żyje autor tych słów, przekonamy się za chwilę. Ale przedtem jeszcze jedno zdanie: *Wzrastać będzie czas poświęcony zaspokajaniu wszechstronnych potrzeb w zakresie kultury duchowej i fizycznego rozwoju*²⁵. Różnica między tymi oświadczeniami jest taka, że drugie, sformułowane w trybie życzeniowym (*rozsztęcać będzie*), zostało opublikowane w 1969 roku, zaś pierwsze — jako stwierdzenie faktu (*zapewnione są, prowadzi to*), Ładosz pisał po upływie kilkunastu lat. Stąd wniosek, że po takim okresie uznał, iż nie wypada znowu jedynie zapowiadać, oraz, że intencje przerodziły się w czyny, niezależnie od logiki i wymowy faktów.

W książce Tadeusza M. Jaroszewskiego *Traktat o naturze ludzkiej*, opublikowanej w 1980 roku, także znajdujemy doniesienia sformułowane w trybie dokonanym: *W warunkach socjalizmu dzięki społecznemu i planowemu dysponowaniu środkami produkcji postęp techniczny i wzrost społecznej wydajności pracy nie prowadzą do bezrobocia, lecz są zharmonizowane z ogólnospołecznym procesem skracania czasu pracy, co życiu ludzkiemu nadaje nowy, głębszy sens*²⁶. Uwaga o skracaniu czasu pracy winna nas szczególnie zainteresować, o czym za chwilę.

²⁴ J. Ładosz: *Socjalizm...*, op. cit., s. 143.

²⁵ Ibidem: *Materializm dialektyczny*, op. cit., s. 142.

²⁶ T. M. Jaroszewski: *Traktat...*, op. cit., s. 123, 125,

Bardziej realistycznie w tych samych latach na problematykę pracy w naszej rzeczywistości patrzył Zdzisław Cackowski. Pisał oto, że warunków, w których praca nie będzie wymuszana ekonomicznie, a stanie się wewnętrzną potrzebą ludzi, nie stworzy się *metodą moralizatorstwa*. *Osiągnie się ją poprzez tworzenie odpowiednich materialnych warunków społecznych, które trzeba tworzyć uporczywym trudem*²⁷. Jasno tam także zostało powiedziane, że takich materialnych warunków pracy w wymiarze socjalistycznym — jeszcze nie posiadamy i aby je stworzyć, należy: znieść wyzysk klasowy, właściwie oceniać indywidualny wkład pracy, podnieść minimalny poziom stopy życiowej, stworzyć racjonalne podstawy organizacji pracy.

Formułując swoje propozycje w tym zakresie w latach sześćdziesiątych, Marek Fritzhand pisał, że jednym z warunków osiągnięcia „królestwa wolności” jest radykalne skrócenie czasu pracy²⁸, ale zaraz dodał, że możliwe będzie to dopiero w komunizmie; natomiast w naszej epoce *życie współczesne dalekie jest od tego ideału*²⁹.

Postawmy więc pytanie: na jakim etapie rozwoju socjalizmu jesteśmy? Otóż jesteśmy na etapie kolejnego wyzwania i mobilizowania inicjatyw społecznych, tylko tym razem będzie nam to uczynić trudniej niż kiedykolwiek. Jeśli w sferze faktów ekonomiczno-społecznych zanotowaliśmy ostatnimi czasy regres, to w sferze świadomości społecznej zaszły głębokie zmiany. To znaczy, że dzisiaj już prawie nikt nie da się zwieść optymistycznym frazesom o „szybkim marszu”.

W marcu 1987 roku uczestniczyłem w publicznej rozmowie z dyrektorem Instytutu Filozofii Uniwersytetu Moskiewskiego. Stwierdził on bez ogródek, podtrzymując ton wypowiedzi Michaiła Gorbaczowa, że w sferze produkcji, technologii, organizacji pracy i poziomie życia, Związek Radziecki ma około dwudziestoletnie opóźnienie w stosunku do wysoko rozwiniętych krajów kapitalistycznych oraz, że należy zmobilizować siły celem zniwelowania tych różnic. Z zażenowaniem trzeba stwierdzić, że prawda ta dotyczy także i nas i wiedzieliśmy o niej od dawna, mimo innej mądrości głoszonej na łamach książek u nas wydawanych, także przez rodzimych autorów.

Nie można jednak pomijać innej prostej prawdy: zawodnik, który na bieżni stracił 20 metrów do prowadzącego, będzie potrzebował długiego dystansu by tę różnicę zniwelować, i to jedynie wówczas, gdy prowadzący w ostateczności okaże się zawodnikiem gorszym. Toteż dwudziestoletniego opóźnienia (a jest to szacunek optymistyczny), nie nadrobi

²⁷ Z. Cackowski: *Trud i sens ludzkiego życia*. Warszawa 1931, s. 255.

²⁸ M. Fritzhand: *Człowiek, humanizm, moralność*. Warszawa 1966, s. 89.

²⁹ Ibidem, s. 159.

się w dwadzieścia lat, zwłaszcza, że podczas naszej mobilizacji — wyprzedzający nas także posuną się do przodu i to, niestety, szybciej niż my. Dlaczego?

Aby wyzwolić inicjatywę społeczną celem osiągnięcia lepszej wydajności pracy niezbędnej do nadrobienia zaległości, trzeba zrezygnować z haseł, a stworzyć lepsze warunki egzystencji wyraźnie odczuwalne. Ale do czynników kształtujących owe warunki należą, między innymi, problemy budownictwa mieszkaniowego. Coraz wyraźniej słyszymy i czytamy w oficjalnych doniesieniach, że okres oczekiwania na mieszkanie zbliża się do... dwudziestu lat. Młody człowiek wkraczający w wiek dorosły, rozpoczynający pracę zawodową znając taką właśnie perspektywę życiową już w momencie startu wie, że przegrał, jest zniechęcony i ma wszystkiego dosyć³⁰. Coraz silniej opasuje nas błędne koło: aby wyzwolić inicjatywę, należy zbudować materialne podstawy; ale aby je zbudować w jakiejś racjonalnie przewidywanej perspektywie, trzeba zwiększyć produkcję, czyli wyzwolić inicjatywę, której nie ma czym pobudzić.

Nic dziwnego, że w takiej sytuacji w jednej z warszawskich szkół 90% uczniów oświadczyło, że pragnęłoby okresowo podjąć pracę poza granicami kraju, ale nie jest to dla nich osiągalne. Są jednak u nas obywatele, dla których wyjazd na kilka lat do krajów kapitalistycznych (mamy tu do czynienia ze swoistym masochizmem: jeździ się tam, gdzie jest gorzej, więc chyba po to, aby cierpieć) — nie stanowi problemu. Jeździ się zatem do krajów, w których — jak oznajmił to Tadeusz M. J a - roszewski — *praca ludzka stanowi przede wszystkim środek do gromadzenia bogactw (dla kapitalisty) i do zdobywania środków niezbędnych do życia (dla robotnika)*³¹. Tam właśnie swoje dorosłe i zdolne inteligentkie dzieci wysyłają rodzice-marksiści, i wysyłają na długie lata do krajów, w których, jak już wiemy, istnieją permanentne *zahamowania w wykorzystaniu zdolności ludzkich*, miast je skierować do naszych, polskich fabryk i zakładów pracy. Trudno im się dziwić, że tak czynią, skoro nikt im w tym nie przeszkadza; ale niesmaczne jest to, że rozprawiają o wyższości socjalizmu.

Słusznie twierdzi Marek F r i t z h a n d, że u nas: *Praca nie jest jeszcze pierwszą potrzebą ludzi, formą ich autokreacji* (co tu więc mówić o uniwersalnie rozumianym człowieku-kreatorze? — W. M.), *tą formą*

³⁰ Gdyby ktoś chciał się dowiedzieć, dlaczego istnieje niedowład naszego budownictwa mieszkaniowego, to odpowiedź może znaleźć w opracowaniu J. Łado-sza: *Socjalizm i komunizm* (op. eit., s. 248), gdzie czytamy, że za ten stan rzeczy winne są wyłącznie społeczne stosunki kapitalizmu.

³¹ T. M. Jaroszewski: *Traktat...*, op. cit., s. 115.

*jest ona obecnie jedynie dla stosunkowo niewielkiego grona*³². Słusznie także pisze Henryk Jankowski, że *Często zdarza się, iż ktoś, kto pracuje więcej i lepiej, otrzymuje mniej niż ktoś, kto pracuje zdecydowanie gorzej. Wynika to z faktu, że jeden zatrudniony jest w bardziej zasobnym zakładzie, drugi w biedniejszym, jeden pracuje w preferowanej gałęzi gospodarki, drugi w takim przemyśle, który nie dysponuje odpowiednią siłą nacisku, by wywalczyć dla swych pracowników wyższe płace. Człowiek tedy w warunkach ustroju opartego na zasadach planowania podlega przypadkowi. Jego pomyślność nie zależy od tego, jak pracuje, lecz od czynników od niego niezależnych*³³. Jeśli ktoś ma wątpliwości co do tego, jaką rzeczywistość ma J a n k o w s k i na myśli kiedy pisze, że płaca nie zależy od osiągniętych wyników, to podpowiadam: naszą, rzekomo wyższą, w której dzięki społecznemu i planowemu dysponowaniu środkami produkcji życiu ludzkiemu nadajemy nowy, głębszy sens.

Ludzie od wieków marzyli o tym, aby radykalnie skrócić czas pracy, marzył o tym także M a r k s i po to — między innymi — zostały przeprowadzone proletariackie rewolucje socjalistyczne w wielu krajach świata. Pokolenia bojowników walczyły o to, abyśmy środki do życia godnego miana ludzkiej egzystencji, mogli wypracować w ciągu ośmiodziesiętnego dnia pracy. Otóż wracamy do praktyki z ubiegłych wieków: kto chce żyć na jakim takim poziomie, winien podejmować dodatkowe obowiązki i tego rodzaju zachęty wpływają na nas z łamów gazet, z ekranu telewizyjnego i głośników radiowych. A przecież człowiek dzisiejszy męczy się podobnie do naszego krewniaka z XIX wieku; aby więc zachować siły na wykonanie pracy w dodatkowym wymiarze, przy swoim podstawowym stanowisku — oszczędza je lub odpoczywa. Powstałe stąd niedociągnięcia nadrabiają inni, albo rodzą się braki i gospodarka dostaje zadyszki; zadyszki dostaje także człowiek pracy, jeśli chce być uczciwy i na każdym stanowisku pracuje sumiennie. I tak oto coraz bardziej przyzwyczajamy się do 12, 14 i 16-godzinnego dnia pracy.

Myślę, że czytelnicy tego eseju wybaczą mi, że przypomnę niektóre wypowiedzi ludzi młodych i starszych o pracy w naszym kraju, które drukowała „Polityka” z dnia 21 lutego 1987 roku:

— *jest to również bolesne dla mnie, przeciętnej uczennicy IV klasy IX LO we Wrocławiu, której rodzice całe życie ciężko pracują (od rana do nocy), aby utrzymać siedmioro dzieci, która nie ma absolutnie żadnych nadziei na przyszłość, która idąc o 7 rano do szkoły codziennie widzi przed sklepem mięsnym zmęczonych, skostniałych z zimna ludzi.*

32

M. Fritzhand: *Wartości i fakty*, op. cit., s. 134.

33

H. Jankowski: *Etyka marksizmu a praktyka*, op. cit., s. 142.

— dlaczego tak łatwo w demokracji socjalistycznej bogacą się ci cwa-
niaczkowie, a tak trudno żyć tym słabym. (...) Chcę coś zdobyć uczciwie,
ale to nie jest możliwe.

— mam 10 miesięcznego synka, — mam pokój, który znajduje się we
wspólnym mieszkaniu — mam w tym wspólnym mieszkaniu sąsiadów:
matkę rencistkę z synem recydywistą i jego konkubinę (...), — mam
płaszcz jesienno-zimowy, który towarzyszy mi już 8 lat i chyba jeszcze
parę lat będzie mi towarzyszył — mam 10490 zł miesięcznie (...). Nie
mogę się pogodzić z jednym, że ja abym na skromną wieczerzę wigilijną
mogła kupić choinkę, rybę itp., wrzucam węgiel do piwnicy, a siedząc
przy skromnym świątecznym stole zastanawiam się z mężem co robić (...).
W innym domu są ludzie, którzy zastanawiają się c. o robić z pieniędzmi,
których mają za dużo. W jednej instytucji, do której zgłosiłam się o po-
moc, a ciężko mi to przyszło, usłyszałam — trzeba było nie rodzić
dziecka.

V. SPRAWIEDLIWOŚĆ, JAKĄ MAMY

Nie stać nas na to, abyśmy mogli, przynajmniej za naszego życia,
zdystansować kraje kapitalistyczne w sferze produkcji materialnej i po-
ziomie życia ludności. Ale skoro mamy mniej produktów do podziału,
to winny być one dzielone sprawiedliwie, to jest wedle zasady: każdemu
według jego pracy. Jest to podstawowy warunek, którego konsekwentne
egzekwowanie i stosowanie mogłoby wyzwolić kolosalne, istniejące re-
zerwy inicjatywy i energii ludzi; tu też tkwi potencjalne źródło powo-
dzenia naszej rywalizacji z zachodnim konkurentem.

Ale co to znaczy: sprawiedliwy podział dóbr? Przecież na tę zasadę
konstruktorzy naszej socjalistycznej rzeczywistości powołują się od jej
zarania! Niestety, w odczuciu społecznym zasada ta, czyli sprawiedliwość
polegająca na podziale wytworzonego majątku narodowego wedle wkładu
pracy i osiągniętych wyników, nigdy nie była konsekwentnie stosowana
i tak jest nadal. Wiedzą o tym najlepiej emeryci i renciści, nauczyciele,
lekarze, pracownicy kultury i nauki, słowem — przedstawiciele sektora
nieprodukcyjnego.

Najboleśniej swoją sytuację życiową odczuwają ludzie starzy, ci któ-
rym nie ma kto pomóc i którzy zdani są na własne siły, częstokroć nad-
wątlone. Emeryt nie przysparza krajowi dóbr, dlatego jego głos niewiele
się liczy: nie podejmie strajku ani innej formy protestu czy nacisku na
władzę. Podnoszenie wysokości dawnych emerytur zawsze było dla bud-
żetu państwa kłopotliwym problemem. Jeśli zważyć, że ci starzy ludzie
nie są już w stanie podjąć dodatkowych prac zarobkowych, to ich sy-

tuacja w stosunku do dzisiejszych emerytów jest rozpaczliwie, niesprawiedliwie trudna, żebracza. Po marcowych podwyżkach cen w 1987 roku jeden z emerytów dzwonił do telewizji, że właśnie otrzymał długo oczekiwaną podwyżkę swojej emerytury, ale kilka dni później zabrano mu ją zawiązką — podwyżkami cen. Inny stary człowiek, górnik-kombatant żalił się na łamach „Polityki” (z dn. 26 października 1985 r.), że za wysokie odznaczenie państwowe uzyskiwał dodatek do emerytury w zawrotnej wysokości... 38 zł 20 gr.

Ostatnio coraz częściej proponuje się zasadę „sprawiedliwej nierówności”, tj. wynagradzania za różne wyniki pracy. Aby zasada ta mogła być rzeczywiście sprawiedliwa, winno się dążyć do wyeliminowania takich sytuacji, w których podjęta praca nie jest zgodna z ambicjami i umiejętnościami pracownika. Wykonywanie pracy nie chcianej, mimo niekiedy najlepszych chęci, daje w efekcie mierny wynik. Taki pracownik swoją niską płacę uzyskaną za niskie wyniki odczuwa jako przejaw niesprawiedliwości, bo wie, że gdzie indziej mógłby zarabiać więcej, nie trwoniąc swoich talentów. Z podobnym stanem rzeczy mamy wówczas do czynienia, kiedy wysoki wysiłek członków załogi jest marnotrawiony na skutek wadliwej kooperacji, sprzecznych przepisów, itp. Wówczas słusznie powołują się oni na zasadę „równo dla wszystkich”, bo nie chcą być karani za winy nie popełnione przez siebie (np. pracownik z tymi samymi kwalifikacjami, z takim samym stażem pracy, pracujący jako redaktor w Wydawnictwach Uniwersytetu Warszawskiego, tj. w resorcie nauki i szkolnictwa wyższego, otrzymuje znacznie niższe wynagrodzenie od podobnego redaktora zatrudnionego w redakcji, podległej resortowi kultury i sztuki). Pracownik naukowy za dziesięć stron maszynopisu utrzymanego na poziomie eseju popularnonaukowego opublikowanego w dowolnym tygodniku, otrzymuje wyższe honorarium autorskie niż za tekst naukowy o podobnej objętości, wydrukowany w piśmie fachowym; nad pierwszym pracował dwa tygodnie, nad drugim — pół roku. Jeśli dodać, że honorarium za artykuł naukowy będący rezultatem wielomiesięcznych żmudnych badań, równa się wysokości honorarium hydraulika, który pracuje przez dwie godziny nad usunięciem jakiejś usterki, nieuchronnie trzeba dojść do wniosku, że w Polsce Ludowej nie opłaca się pracować naukowo, co więcej — oficjalna polityka płac idzie w tym kierunku, aby do pracy naukowej zniechęcić.

Jeśli usłyszę, że powołuję się na przypadki skrajne i odosobnione, to taki głos uznam za demagogiczny. Gdy ktoś demonstruje mi swoje mieszkanie, czyste i okazałe, to najchętniej zaglądam w te kąty, których gospodarz nie pokazuje gościom; dopiero wówczas wiem, z kim mam do czynienia.

Punktem wyjściowym teorii i praktyki marksizmu jest zakres ocze-

kiwań kierowanych pod adresem każdego członka społeczeństwa socjalistycznego i komunistycznego, to jest — aby pracował na miarę swoich możliwości. Jednak w odniesieniu do dzisiejszego socjalizmu i jego praktyki, wymóg ten nie jest spełniony w wymiarze powszechnym; praca jest jeszcze wymuszana i nie każdy wykonuje ją zgodnie z kwalifikacjami, umiejętnościami i aspiracjami, zatem pracuje poniżej swoich możliwości. Z tego też względu, skoro podstawowa zasada socjalizmu nie jest spełniona, nie możemy mówić, że mamy socjalizm.

To, co mamy, nosi magiczną nazwę „realnego socjalizmu”, inaczej mówiąc „socjalizmu przed-rozwiniętego”: trochę kapitalizmu, trochę socjalizmu, a gdzieś tam jeszcze okruchy wcześniejszych formacji społeczno-ekonomicznych. W obrębie naszej rzeczywistości mamy już wątplą zapowiedź ustroju komunistycznego: rozumne, podstawowe potrzeby, które w komunizmie mają być zaspokajane w całości, obecnie są zaspokajane w najbardziej elementarnym zakresie, to jest w zakresie minimum socjalnego, które otrzymuje każdy pracujący obywatel.

Realna zdobycz naszego czasu: owo minimum socjalne, ma jednak i negatywne skutki, bowiem rodzi postawy roszczeniowe, umożliwia leniwy i pasożytniczy tryb życia.

Mamy także i wyższe aspiracje, wybiegające poza to minimum: aby każdemu według jego pracy. Jest to jednak dopiero projekt na przyszłość: obecnie niewielkie są możliwości zwiększenia indywidualnego wysiłku pracownika (w podstawowym wymiarze pracy), celem wypracowania wyższych dochodów; na taki wariant zakłady pracy nie są przygotowane i z wielkim trudem rezygnują z irracjonalnej organizacji pracy opartej na rozliczaniu zbiorowym, kolektywnym.

VI. KONKLUZJA OPTYMISTYCZNA

Podsumowanie rozpocznę od przytoczenia autentycznego zdarzenia, które znakomicie ilustruje naszą psychiczną niemoc i brak gotowości do poddania się wyższym rygorom życia i pracy.

Kierowałem niewielkim zespołem pracowników, w ramach szerszej struktury przedsiębiorstwa. Jeden z pracowników, legitymujący się wymaganim wykształceniem i nie mający na swoim koncie rażących uchybień służbowych, był — w stosunku do innych — mniej wydajny, pracował na najniższym możliwym poziomie, zaś pobierał taką samą pensję jak inni. Korzystając z okresowego przeglądu kadr, zapronowałem dyrekcji przedsiębiorstwa, aby tegoż pracownika przesunięto z mojego zespołu — do innego, albo aby zaproponowano mu zmianę miejsca pracy.

Pracownik ten uznał, że kierownik nie ma prawa z niego zrezygno-

wać, jeśli jawnie nie naruszył on dyscypliny pracy. Podobnie argumentowała komisja odwoławcza, do której skierował swoją sprawę. Tak też myśli się i tak się robi w całym kraju! Ludzie w Polsce Ludowej przywykli do tego, że zakład pracy może zrezygnować z pracownika jedynie wówczas, gdy ten — przekroczy obowiązujące przepisy; zaś wystarczy, by pracował jakkolwiek, i to już daje mu prawo do korzystania z wszelkich przywilejów, na równi z innymi. Nie znamy takiej możliwości, iż oto pracodawca może zrezygnować z pracownika przeciętnego po to, aby na jego miejsce zatrudnić lepszego, bez narażenia się na zarzut naruszenia prawa pracy i zasad współzycia. Fałszywie pojęty socjalistyczny humanitaryzm bezwzględnie wziął górę nad racjonalnymi wymogami gospodarowania.

Marksowski ideał „człowieka pełnego” może być teoretycznym postulatem i celem, do jakiego winniśmy zmierzać. Jednak przekonywanie samych siebie oraz innych, że cel ten jest możliwy do spełnienia dzisiaj, niebawem, lub że jest już realizowany, czyni wiele zła. To tak, jakbyśmy wszystkim przedstawicielom nauk oznajmili, że postulat i ideał prawdy pełnej — właśnie został spełniony.

Natura ludzka jest historycznie zmienna. Teza ta dotyczy wszystkich ludzi, także kierowników państwa i jego administratorów. Naturę ludzką kształtują obiektywne warunki istnienia; warunki obecne są zaś takie, że wymuszają bezwzględną zmianę postępowania tych, którzy postępują nieracjonalnie a przy tym odpowiadają bezpośrednio za kształt naszych stosunków społecznych. Presja negatywnych faktów jest tak wielka, że lekceważyć jej już nie sposób.

Dlatego ufam, że:

— niebawem przestaniemy mówić, że nad kimkolwiek mamy przewagę;

— zostanie zlikwidowana jednostronna odpowiedzialność obywatela wobec urzędu, oraz jednostronna bezkarność urzędu wobec obywatela, zaś petent w urzędzie przestanie być traktowany jak intruz;

— dobra i wydajna praca będzie ceniona i poszukiwana;

— ulegną likwidacji przejawy niesprawiedliwego podziału dóbr;

— na wszystkich szczeblach organizacji życia i pracy, ludzie leniwi i kombinatorzy nie będą mogli, legalnie i w majestacie prawa, gromadzić fortun;

— że wreszcie nauka Karola Marksa przestanie być ozdobnikiem, a stanie się rzeczywistym wykładnikiem naszych stosunków społecznych, w których fakty będą miały większe znaczenie, niż najpiękniejsze słowa.

MAREK CZECHOWICZ

KILKA UWAG O NOWYM PODRĘCZNIKU RELIGIOZNAWSTWA

Redakcja kwartalnika „Euhemer” wydała (jako numer 3—4/86 swojego czasopisma) podręcznik religioznawstwa przystosowany do obowiązującego programu nauczania tego przedmiotu w szkołach średnich. Jest to zarazem tekst oficjalnie zatwierdzony przez władze oświatowe jako książka pomocnicza dla nauczycieli. Sądzę, że zarówno sam fakt pojawienia się wspomnianego podręcznika, jak i jego treść godne są chwili uwagi czytelnika zainteresowanego problematyką edukacji filozoficznej. Taką opinię spróbuję pokrótce uzasadnić.

Jednym z aspektów edukacji filozoficznej, nie mniej zapewne ważnym, jest kwestia upowszechniania w społeczeństwie, a zwłaszcza wśród uczącej się młodzieży, myślenia związanego z kręgiem tzw. zasadniczych problemów, to jest tych pytań, których prastary rodowód, sięgający niemal początków ludzkiej kultury, wydaje się iść w parze z przemożną potrzebą ciągłego stawiania ich na nowo. Repertuar możliwych zachowań jednostek i zbiorowości ludzkich wobec tych podstawowych problemów jest szeroki; tworzy on *continuum*, którego skrajnymi elementami są — z jednej strony — odmowa uczestnictwa w filozoficznym dyskursie, odrzucenie zagadnień „metafizycznych” w pogardliwym sensie potocznym tego słowa oraz — z drugiej strony — przesądzenie pewnych rozstrzygnięć w sposób mniej lub bardziej arbitralny przy udziale aktu wiary. Każda filozofia pretendująca do społecznego upowszechnienia, nastawiona na wywarcie realnego wpływu na kształt społecznej świadomości bywa próbą odnajdywania chwiejnej równowagi między dwoma biegunami.

Jest istotnym osiągnięciem myśli współczesnej zwrócenie uwagi na fakt, że zasadnicze problemy są zawsze stawiane i rozstrzygane nie w abstrakcji, lecz we wszechstronnym uwikłaniu kulturowym. To ostatnie znaczy, że zasób środków i sposobów wypowiedzenia problemów w formie konkretnych pytań (i skorelowanych z nimi schematów odpowiedzi), zasób, którym dysponuje człowiek w danym miejscu i czasie jest poważnie ograniczony, a to nie przez wzgląd na wymóg logicznej spójności myśli i jej adekwatność względem rzeczy (prawdziwość), ale przez —

najczęściej nieuświadomiony lub wadliwie tylko uświadomiony — względ na spójność z systemem kultury, zabezpieczenie jej przed rozpadem, który — gdyby nastąpił — oznaczałby zarazem kres istnienia danej społeczności.

Tezy o kulturowym uwikłaniu „odwiecznych” problemów nie trzeba koniecznie pojmować jako negacji uniwersalnej treści i ważności tychże. Jednakże dzisiaj ten, kto zamierza bronić poglądu, że jest taki zespół problemów, który przedstawia sobą uniwersalne bolączki egzystencjalne ludzkości obowiązany jest do swoich twierdzeń dołączać staranne dowody, nie może natomiast proklamować owych tez jako założeń, jak czynili to np. dziewiętnastowieczni ewolucjoniści.

Jaki jest związek religii ze sferą myślenia zasadniczego, myślenia o zasadniczych problemach? Dość powszechnie postrzega się ten związek jako bardzo silny, uważając za jedną z własności wielu religii to, iż są one zespołami sposobów radzenia sobie z kwestiami „ostatecznymi” (zmagania się z ostatecznymi problemami życia — jak sądzi znakomity socjolog religii J. M. Yinger). Należy tu podkreślić wyrażenia takie, jak *radzić sobie*, czy też *zmagać się*. Ich użycie sugeruje, że człowiek stojący w obliczu pytań zasadniczych, jakkolwiek nie umie znaleźć na nie odpowiedzi, całkowicie satysfakcjonującej jego umysł, nie jest — w pewnym sensie — bezradny. Może on mianowicie znać pewne utrwalone kulturowo techniki, których realizacja zapewnia w danych warunkach względną poprawę samopoczucia. Rzeczywistość religii jest złożona: nie można w niej widzieć tylko mniej lub bardziej udolnie skonstruowanego systemu zadań będących teoretycznym rozstrzygnięciem jakichś wątpliwości. Wydaje się, że nawet potraktowanie religii jako bogatszej całości przy zachowaniu twierdzenia, że rdzeniem owej całości jest „teoria” — zespół tez teologicznych — stanowi zbyt daleko idące uproszczenie. Jest to widoczne tym bardziej, im dalsze od europejskiego kręgu kulturowego religie bierzemy pod uwagę. Poszerzając obszar swych zainteresowań, religioznawstwo współczesne coraz bardziej separuje się od Heglowskiej myśli, iż religia jest pewnym rodzajem filozofowania, mianowicie filozofowaniem za pomocą wyobrażeń.

Religie przeto — jak sądzę — można traktować jako propozycje odpowiedzi na dręczące ludzi pytanie, jeśli termin „odpowieź” bierze się w bardzo szerokim znaczeniu. Odpowiedziami mogą być różne typy zachowań, nie wyłącznie zachowania werbalne i — rzecz jasna — nie przede wszystkim te z nich, które są w związku tematycznym z pojęciami ze słowników teologicznych. Wynika z tego m. in., że odpowiedzi religijne w swej istotnej treści niekoniecznie są jawne. Religioznawstwo współczesne, z wielkim powodzeniem wykorzystuje w procedurze ba-

dawczej metodę hermeneutyczną, potwierdza praktycznie słuszność takiego założenia.

Te wstępne, ogólne uwagi o religii są o tyle niezbędne w szkicu dotyczącym podręcznika religioznawstwa, o ile umożliwiają zwrócenie uwagi Czytelnika na kilka osobliwości metodologicznych tej dyscypliny humanistycznej. Z kolei osobliwości nauki religioznawstwa nie pozostają bez wpływu na problem skuteczności poczynąń dydaktycznych w interesującej nas dziedzinie.

Religioznawstwo — humanistyczna nauka o religiach — może być w swej obecnej fazie rozwoju uważana wciąż za dyscyplinę nieco problematyczną. Myśl taka bierze swój początek w refleksji nad charakterem przedmiotu badań. Chodzi tu o dwie zwłaszcza sprawy:

po pierwsze — nie dość jasne jest, czym jest właściwie religia jako dziedzina kultury;

po drugie — nie dość jasne jest, czy religia stanowi trwały fragment kultury.

Te dwa problemy skłonny jestem uważać za fundamentalne z punktu widzenia możliwości uprawiania naukowego religioznawstwa. Warto więc je nieco rozwinąć.

Religioznawstwo — w porównaniu z innymi naukami humanistycznymi — ma relatywnie duży kłopot ze zdefiniowaniem swojego zakresu przedmiotowego. Liczne znajdujące się w obiegu naukowym definicje religii prezentują pełne, trudne do zredukowania, bogactwo ujęć. Jeśli definicjom tym postawimy wymóg sprawozdawczości — postulat zawarcia w syntetycznej formule informacji o religiach nagromadzonej w materiale empirycznym pochodzącym z różnych epok i części świata, to okaże się, że ściśle rzecz biorąc — definicja religii nie istnieje. To, czym dysponujemy, są to zazwyczaj tzw. definicje robocze, formułowane na użytek konkretnej pracy badawczej i wyłącznie w tym zastosowaniu poprawne.

Trudności, o których mowa są — jak się wydaje — nieprzypadkowe i nie wynikają jedynie z „młodości” religioznawstwa jako osobnej specjalności naukowej. Źródło trudności definicyjnych tkwi w samej rzeczy i współcześni religioznawcy dobrze zdają sobie z tego sprawę. Zauważają oni, że żadna sfera rzeczywistości — przyrodniczej czy kulturowej — dająca się wydzielić przez wskazanie specyficznie jej przysługujących cech empirycznych nie jest specjalnie predestynowana do tego, aby nabrać waloru religijnego. Religią może być właściwie wszystko (choć nigdy nie wszystko naraz): każdy przedmiot, każde zachowanie, każde znaczenie. Stopniowe uświadamianie sobie przez religioznawców takiej sytuacji ujawniało się w znamienym przesuwaniu zainteresowań badawczych: z treści zjawisk religijnych na ich relacje do innych zjawisk życia społecznego, inaczej mówiąc — na ich funkcje społeczne. I chociaż rosnący

wciąż materiał empiryczny dowodzi, że — tak jak treści — również funkcje religii są nader różnorodne i historycznie zmienne, to jednak zdaje się ta zmienność być bardziej regularną, a wobec tego dającą się ująć w zdania ogólne i mogącą w rezultacie zaowocować ogólną naukową definicją religii.

Definicje czysto funkcjonalne, widzące specyficzność zjawisk religijnych w roli, jaką grają one w życiu grup ludzkich, spotyka niekiedy zarzut, że są za szerokie, pozwalają bowiem włączać do swego zakresu niektóre fenomeny (np. pewne ideologie polityczne, ruchy artystyczne itp.) nasuwające intuicyjne wątpliwości, co do swojego religijnego charakteru i nie uważane potocznie (w tym przez zainteresowanych „wyznawców”) za religie. Zarzuty tego rodzaju, choć zwykle brak im precyzji wyśłowienia, są jednak sugestywne: skłaniają one do szukania „kompromisowych” określeń religii, usiłujących połączyć elementy treści i funkcji. Tendencja ta dochodzi do głosu także w naszym podręczniku, o czym zaraz dokładniej powiem.

Przechodząc tymczasem do zasygnalizowania drugiego z wymienionych problemów metodologii religioznawstwa, należy podkreślić jego związek z problemem definicji religii. Mianowicie, jakiegokolwiek rozwiązanie problemu, czy religia jest, czy też nie jest trwałym fragmentem kultury (a także pokrewnego zagadnienia, czy religia występuje powszechnie we wszystkich znanych kulturach), zależy tyleż od danych empirycznych, co od przyjętej definicji religii. Mówiąc ogólnie i upraszczając cokolwiek sprawę, rzecz można, iż akcentując przy definiowaniu religii treść wierzeń i zachowań kulturowych, dopuszczamy sytuację, w której w danym społeczeństwie nie występuje religia — tzn. brak pewnych wierzeń i obrzędów — zaś funkcje społeczne religii są nadal pełnione przez inne nie-religijne systemy czynności kulturowych. Z kolei akcentując w definicji funkcje religii, mamy prawo orzec jej zanik, gdy społeczeństwo do swego trwania i rozwoju nie potrzebuje jej wypełniania (przez cokolwiek) specyficznych religijnych zadań, choć może wciąż wykonywać pewne czynności „pochodzenia religijnego”, np. dla rozrywki. Spór o trwałość religii jest przeto zwierciadłem, w którym odbija się „problematyczność religioznawstwa — chroniczny brak uzgodnień w fundamentalnej kwestii teoretycznej: czym jest religia? Praktycznie najwyraźniej widać to w dyskusjach wokół zjawiska laicyzacji (niewątpliwie rzeczywistego zjawiska ogarniającego współcześnie umysły wielu ludzi). Interpretacje tego zjawiska, nawet po odrzuceniu jawnie nienaukowych, wypełniają rozległą przestrzeń koncepcji od „końca religii” (niektórzy autorzy marksistowscy) po „odrodzenie religijne” (np. D. B e l l).

Chciałbym teraz przedstawić główną tezę mej opinii o nowym pod-

ręczniku religioznawstwa.¹ Brzmi ona następująco: podręcznik jest — w swych fragmentach poświęconych teorii religii — przybliżoną ilustracją ogólnych rozważań przeprowadzonych wyżej. Współczesne religioznawstwo jest niespójne: stanowi federację propozycji teoretycznych budowanych na podstawie odmiennych koncepcji religii streszczonych w definicjach. Podręcznik nasz cechuje także niespójność, aczkolwiek nie taka wielka różnorodność punktów widzenia.

Trzeba przy tym wziąć pod uwagę fakt, że podręcznik — przynajmniej w zamierzeniu — napisany jest z perspektywy filozoficznej i metodologicznej marksizmu. Należałoby więc chyba oczekiwać, iż zostanie w nim zaprezentowana spójna teoretycznie, wolna od kontrowersji w podstawowych punktach wizja zjawisk religijnych. To, co nie daje się osiągnąć w skali całości — w obrębie współczesnego religioznawstwa, którego rozczłonkowanie na szereg kierunków wynika z inspiracji odmiennymi założeniami filozoficznymi — powinno być osiągalne w skali części — w ramach nurtu marksistowskiego, gdzie najistotniejsze założenia filozoficzne są uzgodnione. Od takich oczekiwań rzeczywistość podręcznika religioznawstwa odbiega. Dzieje się tak głównie za sprawą obecności w nim dwóch różnych definicji religii. Nie są one równoważnie zaakcentowane w tekście, dlatego pierwszą pozwolę sobie nazwać definicją *implicite*, drugą zaś — odpowiednio — definicją *explicite*.

Definicja *implicite* pojawia się najwyraźniej w rozdziale pierwszym (dotyczącym przedmiotu, dziedzin i historii religioznawstwa), następnie funkcjonuje mniej wyraźnie w kilku innych miejscach. Jest to definicja odpowiadająca rdzennie Marksowskiemu rozumieniu zjawiska religii, do którego przynależą co najmniej następujące przekonania:

- a) religia nie wyraża żadnych specyficznych treści, jest natomiast formą przejawiania się różnych treści pozareligijnych („ziemskich”);
- b) treści te przyjmują formę religijną w warunkach alienacji;
- c) funkcją społeczną religii jest „zastępowanie”: dawanie ludziom namiastki tego, co im jest realnie potrzebne, a w danych warunkach społecznych obiektywnie niedostępne;
- d) dynamika zjawisk religijnych wynika z ich funkcji „zastępstwa”: powstają jako rezultat potrzeby pogodzenia się z rzeczywistością (religia

¹ Podręcznik jest rezultatem zbiorowego wysiłku dwudziestu czterech autorów, z których każdy działał w granicach swoich specjalistycznych kompetencji. Drobiazgowe recenzowanie prac zbiorowych tego rodzaju uważam za zajęcie, które — jeżeli ma być wykonywane odpowiedzialnie — przerasta siły pojedynczego recenzenta. Tym bardziej zaś chętnie z recenzji rezygnuję, gdy mam do czynienia z dziełem słabo opracowanym redakcyjnie, wybitnie niejednorodnym, nawet w warstwie językowo-stylistycznej. Recenzja musiałaby być bowiem uciążliwym w lekturze spisem elementarnych niedopatrzeń redakcji.

jako „opium”), a zarazem jako rezultat potrzeby ucieczki od rzeczywistości, z którą pogodzić się nie sposób (religia jako protest).

Definicja religii nawiązująca do tych ustaleń jest całkowicie funkcjonalna i eksponuje za pomocą tradycyjnych formuł (jak np. *świadomoś odwrócona na opak; fantastyczne odzwierciedlenie; urzeczywistnienie istoty ludzkiej w fantazji*) ten sam podstawowy fakt pełnienia przez religię funkcji „zastępcy”. Treści religijne jako — by się posłużyć często stosowanym wyrażeniem — nie mające samodzielnej historii usuwa się z definicji, aby nie zawężyć jej bezzasadnie.

O zarysowanym pojmowaniu religii potwierdziano już w przeszłości wiele, wiele zapewne można by jeszcze powiedzieć. Tu podkreślę dwie jego ważne zalety:

po pierwsze — nie uprzywilejowuje żadnej religii i żadnego układu stosunków religijnych, nie traktuje jako wzorca dla pozostałych;

po drugie — ma za sobą rozbudowane, poważne zaplecze filozoficzne, co m. in. umożliwia powiązanie badania religii z badaniem innych dziedzin życia społecznego i kultury.

Już z tych względów należy żałować, że definicja wypracowana na gruncie opisanych wyżej założeń nie znalazła się w omawianym podręczniku w postaci wyraźnej.

W rozdziale specjalnie poświęconym definiowaniu religii, klasyfikacji i opisowi struktury zjawisk religijnych znalazło się miejsce dla innej definicji. Jest ona tam (rozdział drugi) sformułowana w brzmieniu następującym: *religia jest zdeformowanym obrazem świata i sił nim rządzących, w którym to obrazie odzwierciedlają się stosunki człowieka do sił nadprzyrodzonych, wyrażone w kulcie, doktrynie i organizacji sakralnej*.

Nie zajmując się bliżej formalną stroną tego określenia (a można np. zarzucać mu błąd *ignotum per ignotum*, jako że religię definiuje się za pomocą terminów typu *sakralny, nadprzyrodzony*), spróbuję wskazać ważniejsze momenty jego treści. Trzeba dodać, że użyty w definicji predykat *zdeformowany* ma — według wyjaśnień autora — znaczyć tyle, co: nieprawidłowy z punktu widzenia nauki, a *siły nadprzyrodzone* to siły oderwane od swych nośników materialnych. Uwzględniając wyjaśnienia, wolno ująć zasadnicze myśli analizowanej definicji w punktach:

- a) religia jest obrazem świata;
- b) jest to obraz nienaukowy;
- c) wyobraża on m. in. stosunki ludzkie — siły nadprzyrodzone.

Łatwo stwierdzić, że definicja powyższa nie należy ani do kategorii definicji poszukujących specyficznych cech religii w jej „wnętrzu” (definicje treściowe), ani do kategorii tych, które kładą nacisk na relacje religii do pozareligijnego otoczenia (definicje funkcjonalne). Definicja nasza

jest kompromisowa: składnik funkcjonalny stanowi cecha nienaukowości, składnik wewnętrzny — cecha powiązania z rzeczywistością nadprzyrodzoną.

Wszystkie składniki definicji wydają mi się niezbyt szczęśliwie dobrane. I tak:

Po pierwsze — religia jest nie tylko obrazem świata, gdyż jest także np. zespołem norm i dyrektyw postępowania;

Po drugie — wydaje się, że religia to dziedzina kultury tak istotnie różna od nauki, iż traktowanie jednej jako odbicia drugiej w krzywym zwiercinie jest bliskie nieporozumienia. Stosunek religii do nauki jest obszernym i dyskusyjnym zagadnieniem, przeto włączanie do definicji religii kategorię brzmiających stwierdzeń na ten temat jest zabiegiem wielce ryzykownym. Ponadto, jak wiadomo, nie w każdej kulturze funkcjonują standardy naukowości, na tle których oceniałoby się religijne wizje świata i człowieka jako zdeformowane. Trudno zaś zgodzić się, że oceny te miałyby być dokonywane stale z punktu widzenia najnowszej nauki europejskiej, ponieważ w takim razie stwierdzenie, iż religia jest w stosunku do nauki deformacją przynosi prawdę banalną i nie otwiera żadnych ciekawych perspektyw badawczych.

Po trzecie — pojęcie *siły nadprzyrodzone*, nawet po wyjaśnieniu, że chodzi o siłę oderwaną od materialnego nośnika, jest mętne. Bardziej sensowne byłoby w tym miejscu posłużenie się pojęciem *sacrum* (choćby w sensie Durkheim a), tym bardziej, że pojęcie to ma już trwałe miejsce w systemie pojęciowym współczesnego religioznawstwa (również marksistowskiego) i z wolna zyskuje na jednoznaczności.

Tak więc, definicja religii *explicite* podana w omawianym podręczniku nie należy — moim zdaniem — do udanych. Jej teoretyczne walory ograniczone są przez niejasności towarzyszące użytym w definicji wyrażeniom. Przypuszczam, że motywem podania takiej definicji była chęć osiągnięcia kompromisu między teoretycznym i potocznym rozumieniem religii. Rzecz w tym jednak, że porzucając rozumienie rdzennie marksowskie jako zbyt odległe od codziennych intuicji gubimy z pola widzenia kwestię niezmiernie doniosłą. Gubimy mianowicie możliwość dobitnego podkreślenia, że pojęcie *religia* należy kształtować raczej wbrew potocznym wyobrażeniom, niż w zgodzie z nimi, albowiem wyobrażenia potoczne są prześlgnięte europo- i chrystianocentryzmem, są wyrazem tego, co trafnie nazwał E. I. A. D. „dwudziestowiecznym prowincjonalizmem”. Szkolny kurs religioznawstwa jest jedną z nielicznych okazji do zaprezentowania młodzieży szerokiej panoramy kultur przeszłych i teraźniejszych. Nie można tej okazji pochopnie tracić modelując pojęcie religii na obraz i podobieństwo chrześcijaństwa z jego utarczkami z nauką i z jego wiarą w nadprzyrodzone siły.

Podręcznik religioznawstwa, nie będąc konsekwentnym w definiowaniu religii, nie jest też konsekwentny w pokazywaniu innych elementów teorii religioznawczej (np. problemy źródeł, funkcji religii, form organizacyjnych, problematyka tzw. obumierania religii). Omówienie tych spraw przerasta wszakże skromne ramy niniejszego szkicu.

Kończąc, uczynimy zatem to jeszcze spostrzeżenie: kontrowersyjne, pełne metodologicznych sporów religioznawstwo współczesne, nie jest wdzięczną dziedziną dla opracowań podręcznikowych. Niezależnie więc od krytycznej oceny, autorom zamieszczonego w „Euhemerze” podręcznika godzi się wyrazić podziękowanie za trud i życzyć, aby kolejne wydanie ich pracy było pod każdym względem doskonalsze od pierwszego.

JERZY KOSIEWICZ

KOMENTARZ DO OPINII O NOWYM PODRĘCZNIKU RELIGIOZNAWSTWA

Tekst Marka Czechowicza napisany interesująco i w dobrym stylu, porusza zagadnienia szczególnie ważne dla edukacji filozoficznej i religioznawczej, dla kształtowania humanistycznego światopoglądu. Budzi jednak pewne zastrzeżenia, gdy potraktuje się go jako wypowiedź oceniającą zawartość specjalnego wydania pisma „Euhemer — Przegląd Religioznawczy” (nr 3/4, 1986) — tak w sensie formalnym, jak treściowym.

I. ASPEKTY FORMALNE

W komentowanym tekście zostały zachwiane proporcje, zaistniał pewien dysonans strukturalny w stosunku do zamierzenia wyznaczonego przez tytuł. *Kilka uwag o nowym podręczniku* sugeruje bowiem, iż zainteresowanie i większość tekstu winny być głównie zogniskowane na treści pisma. Jednakże autor rezygnuje — ze szkodą dla omawianego podręcznika i własnej wypowiedzi — z zapowiedzianego (*implicite*) założenia formalnego. Przedstawia w pierwszym rzędzie i przede wszystkim własne mocno rozbudowane rozważania na temat *kulturowego uwikłania „odwiecznych” problemów* egzystencjalnych ludzkości, w tym również problemów o charakterze religijnym, prezentuje także poglądy dotyczące stanu i statusu oraz założeń metodologicznych religioznawstwa jako dziedziny humanistycznej czy też wreszcie refleksje nad pojęciem *religia*. Wszystko to razem tworzy zbitek fragmentów, osobną część, wziętą jakby z innej większej całości, dołączoną mechanicznie do krótkiej analizy dwóch definicji religii. Ale gdyby po tak długim „wstępie” autor przystąpił w końcu (zachowując odpowiednie w stosunku do poprzedniej części proporcje) do szerszego omówienia „Przeglądu Religioznawczego”, można by uznać ową introdukcję za wprowadzenie do analizy i oceny treści podręcznika.

Tymczasem autor zbywa w efekcie zawartość kwartalnika lakonicznym, kilkuwierszowym przypisem, w którym zawarł wysoce negatywne

oceny i zarzuty — bez jakiegokolwiek uzasadnienia — dyskwalifikujące zbiorowy trud tak autorów, jak wydawców.

Brak merytorycznego uzasadnienia zastrzeżeń dowodzi — chyba mimowolnego, nie zamierzonego, ale przecież w rezultacie niedbałego i lekceważącego stosunku do wybijających się w swoich dziedzinach specjalistów oraz redaktorów liczącego się nie tylko w kraju periodyku.

Uzasadnienie owych dość ważkich zarzutów, jest istotne także ze względu na to, iż mamy wszakże do czynienia — jak pisze Marek Czechowicz — z pierwszym w Polsce podręcznikiem religioznawstwa. Cenną sprawą, z punktu widzenia właściwej recepcji obecnego i udoskonalenia kolejnego wydania (a w konsekwencji dla edukacji humanistycznej) mogło okazać się wyjaśnienie tego, co autor ma na myśli, gdy orzeka, że obcował z *dziełem słabo opracowanym redakcyjnie, wybitnie niejednorodnym, nawet w warstwie językowo-stylistycznej*: czy też wskazanie chociażby przykładowo — skoro uważa, iż pełny spis byłby zbyt uciążliwy w czytaniu — kilku elementarnych niedopatrzeń.

Nawiasem mówiąc zbiór odrębnych, samoistnych artykułów, będących rezultatem *zbiorowego wysiłku dwudziestu czterech autorów, z których każdy działał w granicach swoich specjalistycznych kompetencji*, stanowi zawsze jako połączenie różnych punktów widzenia czy sposobów pisania dzieło niejednorodne nie tylko tematycznie, jak w danym przypadku, ale też formalnie — *językowo-stylistycznie*.

Ponadto nieprawdą jest, jakoby recenzowanie prac zbiorowych było zajęciem, które przerasta siły pojedynczego recenzenta: jest ono stałą praktyką m in. pism stricte naukowych (patrz np. W. M e j b a u m: *Ciasto z rodzynekami*. „Studia Filozoficzne” 1983, nr 7, s. 169—176).

II. PROBLEM MERYTORYCZNY

Autor nie pomija wprawdzie w ocenie podręcznika całkowicie zagadnień merytorycznych, ale koncentruje uwagę tylko na jednym problemie — definicji religii, istotnym z punktu widzenia teorii i metodologii religii, jednakże marginalnym w odniesieniu do bogactwa i różnorodności treści zawartych w piśmie. Marek Czechowicz omawia i analizuje dwie odmienne definicje, które pojawiły się w dwóch pierwszych artykułach pióra różnych autorów (nie ma pewności, czy przeczytał on pozostałe). Twierdzi, że dowodzą one braku spójności w edytorskiej koncepcji podręcznika. Uważa, że zbiór prac napisanych z *perspektywy filozoficznej i metodologicznej marksizmu* powinien zawierać koherentną teoretycznie, wolną od kontrowersji w podstawowych punktach wizję zjawisk religijnych. A zatem na założeniu przyjmującym koniecz-

ność jednej i jednolitej niesprzecznej wewnętrznie wykładni marksizmu formułuje swój główny zarzut wobec twórców podręcznika. Zarówno zastrzeżenie, jak i jej podstawa są bałamutne i jałowe teoretycznie, ponieważ pomijają, zawieszają niejako istnienie ogólnie znanych dyskusji, sporów, przeciwstawnych kierunków interpretacji dzieł klasyków marksizmu. Wiadomo przecież, że w naukach humanistycznych nie istnieją jedyne i niepodważalne definicje pojęć i terminów charakterystycznych dla tych dyscyplin. Dlaczego miało by to ominąć właśnie humanistykę o proveniencji marksistowskiej, w tym religioznawstwo? Na przykład istotnym *novum* w marksistowskim oglądzie sztuki i świętości (zwłaszcza w religioznawstwie radzieckim) jest stwierdzenie — zawarte w książce Dymitra M. U g r i n o w i c z a: *Iskusstvo i religija (teoretičeskij cčerki)*, (Moskwa 1982) — orzekające, iż obie te formy aktywności ludzkiej zaistniały jednocześnie jako jedne z wielu elementów całościowego, synkretycznego poznania i pojmowania świata. Pogląd len okazał się więc sprzeczny z obowiązującym kanonem naukowego ateizmu, zakładającym pierwotność sztuki, a wtórność *sacrum*. Jak widać mogą wystąpić w dyscyplinach, których fundament stanowi filozofia i metodologia marksistowska konkurencyjne, wykluczające się koncepcje nawet w kwestiach zasadniczych. Nie oznacza to wcale, że nie należy nowych, bądź odmiennych teorii czy rozwiązań publikować lub umieszczać w tomie stanowiącym przegląd rozmaitych punktów widzenia.

Można też nie zgodzić się z zastrzeżeniami wysuniętymi wobec drugiej definicji, zwłaszcza po zapoznaniu się z całym rozdziałem, z którego została wyjęta i poddana totalnej krytyce, tak jakby pojawiła się w próżni i bez żadnych wstępnych założeń. Ale do ewentualnej dyskusji z Markiem Czechowiczem bardziej upoważniony jest autor definicji z krytykowanego artykułu. Zwłaszcza że odnosi się wrażenie, iż właśnie negacja owej skromnej definicji stanowi główną podstawę negatywnej *opinii o nowym podręczniku*, źródło inspiracji, oś konstrukcyjną całego przedsięwzięcia. Negacja wskazanej definicji zasadza się na uogólniającym i jedynie postulatywnym, skądinąd błędnym przeświadczeniu, przyjmującymi za pewnik, że — *tak jak treści — również funkcje religii są nader różnorodne i historycznie zmienne, to jednak zdaje się ta zmienność być bardziej regularną, a wobec tego dającą się ująć w zdania ogólne i mogącą w rezultacie zaowocować ogólną naukową definicją religii*. Otóż takiej definicji nie da się stworzyć, podobnie jak definicji wychowania, zdrowia, osobowości czy kultury (np. J. Kmita naliczył ponad dwieście definicji kultury używanych w akademickich dyscyplinach kulturoznawczych — patrz tegoż autora: *O kulturze symbolicznej*. Warszawa 1982, s. 72—73) i innych, posiadających równie *nad. er różnorodne i historycznie zmienne* funkcje jak religia. Każda próba określania

pojęć, definicji kategorii humanistycznych zawiera, m. in. zdaniem Karła P o p p e r a, wcześniej czy później dostrzeżone znamię fallibilizmu — błąd, niedociągnięcie, sformułowanie dyskusyjne. Owe próby pozostawiają w związku z tym pewien niedosyt teoriopoznawczy oraz wrażenie, iż można by dane sformułowania przekształcić, zmodyfikować, udoskonalić.

W *Komentarzu* pojawiła się opinia sugerująca nieznamość całości omawianego kwartalnika i druga wskazująca, iż rozważania wstępne stanowią z tego punktu widzenia jakby fragment wzięty z innej całości, pomijający zawartość różnorodnych tematycznie artykułów zawartych w piśmie. Wskazują na to m. in. refleksje na temat relacji między religią i kulturą, tj. związków, których rozważenie autor skłonny jest przyjąć za *fundamentalne z punktu widzenia możliwości naukowego religioznawstwa*. Skoro uważa je za aż tak istotne i warte rozwinięcia bardziej od innych, to dlaczego nie konfrontuje swoich przemyśleń na ten temat z poglądami wyrażonymi przez Andrzeja Nowickiego (artykuł: *Religia a kultura*) i nie interpretuje postawionych w nim problemów, tak istotnych dla religioznawstwa i edukacji humanistycznej, jeżeli zdecydował się przedstawić kilka uwag o nowym podręczniku?

STEFAN SARNOWSKI

NURT FENOMENOLOGICZNY W FILOZOFII WSPÓŁCZESNEJ

Twórcą fenomenologii jest Edwund Husserl. Z wykształcenia matematyk, matematyce także poświęcił pierwsze prace naukowe. Filozofią zainteresował się pod wpływem Brentany. Własne poglądy filozoficzne wyłożył w dziele pt. *Badania logiczne*. Wydanie tego dzieła w latach 1900—1901 uznaje się za początek fenomenologii. W badaniach logicznych Husserl nie posługuje się jeszcze terminem *fenomenologia*. To, co później zostanie tak nazwane, tu nazywa się *czystą logiką*, która w zamierzeniu autora miała stanowić pozytywny kształt logiki oczyszczonej z psychologizmu, albo też — w nawiązaniu do Brentany — być „psychologią opisową”.

Poglądy H u s s e r l a ulegały ciągłym przemianom. Mówi się nawet, że w każdym nowym dziele zaczyna on je przedstawiać zawsze od początku. To ciągłe „zaczynanie od początku” można traktować jako jedną z ważnych cech jego fenomenologii. Jednakże dla wielu uczestników ruchu fenomenologicznego, który koncentrował się w Getyndze i Monachium, to, co zawierało się w *Badaniach logicznych*, stanowiło pełną i ostateczną propozycję filozoficzną. Można ją nazwać fenomenologią eidetyczną. Sprowadza się ona do pewnego rodzaju platonizmu. Wiemy, że w odniesieniu do przedmiotów matematyki platonizm oznacza pogląd, że nie istnieją one ani obiektywnie, ani subiektywnie (ani jako rzeczy, ani jako treści świadomości), lecz tak, jak istnieją idee Platona. Zbudowany na takiej podstawie program filozoficzny sprowadza się do badań ontologicznych, czyli analizy zawartości podstawowych pojęć filozoficznych. Fenomenologowie mówią o analizie zawartości idei a także o wglądzie w istotę lub o analizie eidetycznej. Terminy *istota*, *idea* i *eidós* posiadają zbliżone znaczenie. Husserl ma nadzieję, że tego rodzaju badanie może prowadzić do zdobycia wiedzy bezzałożeniowej, dzięki temu absolutnej. W taki sposób pragnie stworzyć z filozofii „naukę ścisłą”. Ten punkt programu H u s s e r l a został poddany powszechnej krytyce. Uznano go za niemożliwy do zrealizowania.

Wbrew nadziejom H u s s e r l a, także zaproponowana przez niego czysta logika nie znalazła uznania u przedstawicieli nauk dedukcyjnych.

Nauki te poszły znaną nam już drogą, mianowicie drogą formalizmu. Program badań eidetycznych znalazł natomiast stosunkowo szerokie i owocne zastosowanie w dyscyplinach humanistycznych. Zwłaszcza należałoby wskazać na antropologię filozoficzną i etykę (M. Scheler), estetykę i teorię literatury (R. Ingarden), socjologię (M. Scheler, A. S c h ü t z). Powstała nawet fenomenologiczna psychologia, mimo że u podstaw fenomenologii leży rozprawa z psychologizmem. Dodajmy jeszcze, że istnieją dosyć bliskie podobieństwa między fenomenologią eidetyczną i filozofią analityczną.

Badania eidetyczne zasadniczo nie sprawdziły się także w filozofii ściśle pojętej. Sam Husserl był zresztą o tym przekonany już w momencie przygotowywania do druku drugiego wydania *Badan logicznych* (1913 r.). Wtedy decyduje się na napisanie dzieła zupełnie nowego. Była nim pierwsza część *Idei czystej fenomenologii i fenomenologicznej filozofii* (*Idee I*). Zawiera się tu zupełnie nowy, opracowany „od początku”, kształt fenomenologii, który Husserl uznaje za jedynie autentyczny. Może on być nazwany fenomenologią transcendentalną. Rozwija on ją w następnych dziełach, publikowanych i nie publikowanych. Wśród tych pierwszych są: *Logika formalna i transcendentalna* (1929 r.), *Medytacje kartezjańskie* (1931 r.), *Kryzys nauk europejskich i transcendentalna fenomenologia* (fragmenty 1936 r.). Te drugie są do dzisiaj wydawane z rękopisów.

W *Badaniach logicznych*, w *Ideach I*, a także w dziełach późniejszych najważniejszy dla Husserla jest problem nauki. Począwszy od *Idei I*, wcześniejsze rozwiązanie tego problemu uznaje za niewystarczające, głównie z powodu nie całkowitego przewyciężenia psychologizmu. Ten nowy kształt fenomenologii określa także świadome nawiązanie do kartezjanizmu. W *Medytacjach kartezjańskich* H u s s e r l nawet stwierdza, że fenomenologia tyle zawdzięcza D escartesowi, że można by ją nawet nazwać neokartezjanizmem. Nawiązanie to polega głównie na przyjęciu wątplenia za sposób realizacji refleksji filozoficznej. Oznacza to akceptację idei transcendentalizmu. W przeciwieństwie jednak do Descartes a, u którego idea ta uwikłana jest w różne treści metafizyczne, Husserl próbuje nadać jej treść autentyczną. Treść taka jest konstytuowana aktem radykalnej krytyki.

Husserl w *Ideach I* przyjmuje, zgodnie z duchem kartezjanizmu, że w granicach naszych możliwości leży powątpiewanie we wszystko, powątpiewanie radykalne. Według niego, ograniczenia kartezjanizmu wynikają z ograniczoności wątplenia. Wątplenie nie do końca doprowadzone sprawia, że kartezjanizm wikała się w „nonsensowny idealizm”. Dzięki przeprowadzeniu wątplenia radykalnego, nazywanego w *Ideach I* fenomenologią lub transcendentalną epoche, Husserl osiąga horyzont

transcendentalny. Dopiero w takim horyzoncie jest możliwa autentycznie pojęta filozofia, czyli taka, która stwarza właściwy punkt odniesienia do rozpatrywania problemu nauki.

W *Ideach I epoché*, określana jako *wyłączanie, branie w nawias*, obejmuje wiedzę żywioną w *naturalnym nastawieniu*, w tym zwłaszcza *generalną tezę* tej wiedzy. Teza ta to określona teoria metafizyczna, mianowicie dualistyczna koncepcja rzeczywistości. Wobec tego dla Husserla warunkiem postawienia problemu nauki, w ogóle problemu wiedzy, jest akceptacja krytyki filozofii ograniczonej sporem idealizmu z realizmem, szeroko przeprowadzonej w drugiej połowie XIX wieku. To jeszcze nie wszystko. H u s s e r l także pozbywa się złudzenia, podzielanego przez tych, którzy opowiadają się za filozofią naukową, częściowo także przez Descartesa, że problem nauki objawi się całościowo na gruncie jej samej, w tym także na gruncie matematyki i logiki. W tym punkcie poglądy twórcy fenomenologii całkowicie rozmiągają się z poglądami przyjmowanymi przez przedstawicieli filozofii analitycznej. *Epoche* obejmuje on także matematykę i logikę. W ten sposób pokazuje, że koniecznym warunkiem rzeczywistego ujawnienia się problemu nauki jest zakwestionowanie (wzięcie w nawias, wyłączenie) nauki wraz z istotą naukowości. To jest właśnie perspektywa otworzona przez fenomenologię transcendentalną. To, co z tej perspektywy wynika, H u s s e r l pokazuje głównie w *Kryzysie nauk europejskich*, dziele, w którym już po raz ostatni zaczyna wszystko od początku.

Zneutralizowanie przekonań metafizycznych, właściwych wiedzy żywionej w naturalnym nastawieniu oraz zneutralizowanie nauki (odpowiednik „czystego doświadczenia” i „empiriokrytycyzmu” Avenarius a), jest równoznaczne z osiągnięciem transcendentalnego punktu widzenia. Według H u s s e r l a, punkt taki jest konieczny, aby postawić i naświetlić problem nauki. Wykroczenie poza naukę jest odwołaniem się do systemu wyższego niż ten, który ona sama tworzy, odwołaniem się od pewnego rodzaju metasytemu. Takim metasytemem jest właśnie płaszczyzna transcendentalna. Ona jest płaszczyzną, na której H u s s e r l rozważa „kryzys nauk europejskich”.

W ostatnim dziele twórcy fenomenologii stwierdza, że *dogłębne zrozumienie przy wszystkich przeciwieństwach jednolitej tendencji nowożytnej filozofii od Descartesa do czasów obecnych umożliwia dopiero zrozumienie samej terażniejszości*. (Nie należy zapominać, że dla niego owa terażniejszość to czasy nazizmu). W *Badaniach logicznych* mówił on także o kryzysie nauki. Miał jednak wtedy na uwadze sytuację, w której znalazły się nauki dedukcyjne w drugiej połowie XIX wieku. Natomiast w ostatniej pracy słowem *kryzys* określa właściwość przynależną do samej istoty fenomenu nauki. Dlatego też dla niego kryzys nauk

europejskich istnieje od samych początków, rozpoczął się w okresie dokonywania się rewolucji naukowej. Kryzys jakiejś nauki oznacza dla Husserla *ni mniej, ni więcej tylko to, że sama jej naukowość, cały sposób, w jaki ustaliła swe prawdziwe zadanie i wypracowała odpowiednią metodę, został postawiony pod znakiem zapytania*. Musi się to wydawać zaskakujące zwłaszcza w odniesieniu do matematyki i nauk przyrodniczych, które przecież podziwiamy jako wzory ścisłości i najefektywniejszej naukowości. W istocie więc nie te nauki ma on na uwadze, ale opierającą się na nich, akceptującą je bez zastrzeżeń filozofię, filozofię naukową.

H u s s e r l zapytuje, co ma do powiedzenia nauka, obiektywistyczna i zmatematyzowana, o nas ludziach, podmiotach wolności? Absolutnie nic. Przecież abstrahując od wszelkiej subiektywności. *Same tylko nauki o faktach tworzą ludzi samych tylko faktów*. Nauka ustala wyłącznie to, czym przedmiotowo jest świat. Czy jednak świat nauki włącznie z człowiekiem może posiadać jakiś sens? Człowieka starożytności charakteryzowała „filozoficzna” forma istnienia, tj. *swobodne wywiedzenie samego siebie, całego swego życia, jego reguł, z czystego rozumu, z filozofii*. Wówczas świat posiadał głęboko uzasadniony sens, dzięki temu taki sens posiadał także należący do świata człowiek. Wszystko to zostało podważone w momencie, gdy filozofię zastąpiła nauka, która wyeliminowała ludzki punkt widzenia. Wszystko bowiem, włącznie z człowiekiem, stało się przedmiotem, faktem, ilością.

Według H u s s e r l a, obecna walka o podważony przez naukę i filozofię naukową sens autentycznej ludzkości jest prowadzona przez zgoła niewspółmierne do zadania siły, mianowicie przez nieliczne jednostki, przez *rzeczywiście jeszcze żyjących filozofów*. Tylko oni przeciwstawiają się tym, którzy odbierają ludzkości sens, którzy sami ograniczeni przez krótkowzroczność coraz bardziej poddają się chaosowi. Niewiara w filozofię oznacza niewiarę w rozum, z którego świat bierze swój sens. W konsekwencji, pisze H u s s e r l, *upada wiara w sens dziejów, w sens ludzkości, w jej wolność, to jest zdolność człowieka do nadania rozumnego sensu swemu ludzkiemu, indywidualnemu i ogólnemu, istnieniu. Jeśli człowiek traci tę wiarę, to nie oznacza to nic innego niż to, że zatracą wiarę w „samego siebie”, we właściwe mu prawdziwe istnienie*.

Na czym bliżej polega zadanie owych rzeczywiście jeszcze żyjących filozofów? Na przypomnieniu, że człowiek jest jedynym prawodawcą sensu, i nakłonieniu go do odnalezienia się w tej roli. Oznacza to *radikalne odwołanie się z powrotem do podmiotowości*, przejścia od obiektywizmu do transcendentalizmu. Transcendentalizm głosi, że sens istnienia zastanego z góry świata naszego codziennego życia jest tworem subiek-

tywnym, produktem doświadczeń życia przednaukowego. Pierwotny motyw transcendentalizmu, odkryty już przez Descartesa, Husserl nazywa *retrospektywnym docieraniem do ostatecznego źródła wszelkich tworów poznawczych* lub *zastanawianiem się poznającego nad samym sobą i nad swym poznającym życiem*. W horyzoncie transcendentalnym dostrzega więc ostatecznie siebie samego, ludzkie indywiduum. Wyraża więc przekonanie, że najpierwotniejszym źródłem wszystkiego jestem *ja sam z moim całym rzeczywistym i możliwym życiem poznawczym, ostatecznie — z moim konkretnym życiem w ogóle*.

W *Medytacjach kartezjańskich* Husserl pisze, że filozofia dzisiaj spełni swe dziejowe zadanie, jeśli stanie się osobistą sprawą filozofującego. *Musi się ona stać jego mądrością, pozyskaną przezeń samego, dążącą do uniwersalizmu wiedzy, wiedzą, za którą może on odpowiadać od początku i na każdym kroku w oparciu o zdobyte przez siebie samego naoczne zrozumienie*. Nie jest to jednak popadnięcie w sidła psychologizmu (indywidualizm, subiektywizm, relatywizm), gdyż obowiązuje przy tym nakaz radykalizmu, nakaz zawieszania wszelkich, nawet najbardziej oczywistych, przekonań. Husserl pisze również, że *każdy, kto poważnie pragnie zostać filozofem, musi „raz w swoim życiu” cofnąć się do siebie samego i podjąć próbę zdobycia się w sobie samym na obalenie wszystkich obowiązujących dłań dotąd nauk i zbudowania ich na nowo*. Jednym słowem, warunkiem uprawiania autentycznie pojmowanej filozofii jest przeprowadzenie *epoché*, i to w wymiarze najbardziej radykalnym. Husserl porównuje to do *nawrócenia religijnego*, czyli *pełnego, osobistego przeobrażenia*. Nawrócenie takie dzięki radykalizmowi wykracza jednak poza wymiary aktu czysto osobistego, *kryje w sobie znaczenie największego bytowego przeobrażenia, jakie w ogóle stanęło jako zadanie przed ludzkością jako ludzkością*. W taki oto sposób filozof, jednostka filozofująca jako jednostka, staje się *funkcjonariuszem ludzkości*.

Trzeba powiedzieć, że wiązanie tego rodzaju zadań z filozofią grzeszy utopizmem. Było to zwłaszcza utopijne w Niemczech w latach trzydziestych. Zdumiewa więc wiara H u s s e r l a w filozofię. Przecież wiąże on z nią całą nadzieję na sensowną przyszłość europejskiej ludzkości i to w okresie, gdy ta przyszłość rysowała się w szczególnie czarnych kolorach. Czy jest to wiara naiwna? A może tej europejskiej ludzkości tylko taka pozostała?

Fenomenologiczny egzystencjalizm Heideggera. Poglądy Martina Heideggera bezpośrednio wywodzą się z fenomenologii H u s s e r l a. Obaj myśliciele w podobny sposób interesują się fenomenem nauki, czyli rozważają go w kontekście dziejotwórczej roli. W tej sprawie istnieje

jednak między nimi także istotna różnica. Husserl sytuację kryzysową wiąże z nauką, której początek datuje od XVII wieku, natomiast jako do czegoś pozytywnego odwołuje się do zaprojektowanej wtedy filozofii. Natomiast Heidegger podobną sytuację dostrzega wraz z pojawieniem się filozofii w wydaniu klasycznym, czyli już w odniesieniu do filozofii starożytnej Grecji. Stąd też w jego poglądach zawiera się spora doza pesymizmu, braku nadziei na rozwiązanie przez ludzi problemów, które sami sobie tworzą.

W poglądach Heideggera główną rolę odgrywa pytanie: *co to jest metafizyka?* Dla niego jest to pytanie o sens filozofii, która towarzyszyła cywilizacji śródziemnomorskiej i towarzyszy cywilizacji zachodniej. W jego przekonaniu, od początku istnienia filozofii został popełniony błąd, który potem — w całych dziejach filozofii — bynajmniej nie był eliminowany, przeciwnie — coraz bardziej był pogłębiany. Mianowicie powstała w starożytnej Grecji metafizyka postawiła siebie obok bytu, nie zaś w bycie, w konsekwencji nie potrafiła dotrzeć do bytu jako takiego. Takie usytuowanie się sprawiło, że rozwój poznania metafizycznego nie tylko nie zbliżał do bytu, ale stopniowo od niego oddalał, nie odkrywał prawdy, lecz coraz bardziej ją zasłaniał.

Zrozumiałe więc, dlaczego Heidegger dla swej filozofii główne zadanie upatruje w przemyśleniu sensu metafizyki, czyli w przemyśleniu sensu filozofii europejskiej. Przemyślenie to ma na celu ukazanie braków metafizyki, poprzez to odkrycie zapomnianej przez nią prawdy. Bliżej oznacza to jakby dotarcie do fundamentów metafizyki, przez to także najgłębszej podstawy naszych dziejów. Sprowadza się to do zatrzymania się na czasowości wszystkiego, co jest, na czasowości prawdy bytu. Idzie o to, że filozofia zapomniała o tej prawdzie, zamiast więc traktować o bycie jako bycie, zaczęła tworzyć świat pozorów. Oczywiście, w taki sposób nie przybliżała się do jego prawdy, ale oddalała, jakby zakrywała warstwami tworzonych konstrukcji.

Filozofia na przykład za całkiem realne uznała wieczne prawdy, trwałe wartości. Myślenie zaprojektowane przez taką filozofię uznaje to wszystko za rzeczywistość. Tymczasem myślenie to winno przyswoić fakt czasowości wszystkiego, fakt bycia-ku-zakończeniu. Zwłaszcza odnosi się to do samego myślenia, przez to także do jego rezultatów. Według Heideggera, to odchodzenie od prawdy bytu odbywa się szczególnie intensywnie w czasach nowożytnych, na skutek rozwoju nauki i tworzonej przez naukę techniki. Zwłaszcza z ostatnim zjawiskiem wiąże szczególnie dramatyczne okoliczności dla losów ludzkości. Technika w swej istocie jest czymś, co człowiek trzyma w ręku. Tymczasem człowiek nie potrafi nad nią zapanować. Heidegger mówi, że nie znaleźliśmy jeszcze

drogi, która by odpowiadała istocie techniki. Znaczy to konkretnie, że ludzie myślowo nie opanowali rezultatów pierwszej rewolucji naukowo-technicznej, tym bardziej więc nie są przygotowani do takiego opanowania rezultatów drugiej rewolucji naukowo-technicznej. Nieustanny rozwój techniki musi więc wzbudzać bardziej lęk niż nadzieję.

Heidegger w szczególności podkreśla niesamowitą sprawność techniki, to, że wszystko znakomicie funkcjonuje, a to funkcjonowanie powoduje wciąż nowe funkcjonowania. Przez to jednak ludzie są coraz bardziej oderwani od bytu (dosłownie — od ziemi) i pozbawiani korzeni, bez których nie mogą istnieć. *Nie potrzeba wcale bomby atomowej, wykorzenienie ludzkości stało się już faktem. Nasze wzajemne stosunki są czysto techniczne. Ziemia, na której żyjemy, nie jest już Ziemią.*

Można mówić o światowym ruchu, który zrodził lub już zrodził państwo absolutnie techniczne, planetarną władzę techniki. Co w tej sytuacji jest zdolna uczynić jednostka za pomocą filozofii, którą miałaby do dyspozycji? H u s s e r l na takie pytanie odpowiadałby, że wszystko, co w ogóle pozytywnego można jeszcze uczynić. Natomiast Heidegger nie uzna nawet takiej możliwości. Według niego, tajemnica planetarnej techniki jest — jak dotąd — całkowicie nieprzemyślana. W istocie więc nie ma filozofii, która stwarzałaby nadzieję na opanowanie sytuacji. Aktualnie panujące myślenie trudno uznać za istotne, jest ono *tymczasowe i niepozorne*. Jego zdaniem, największa dzisiaj trudność myślenia polega na tym, że nic zabiera głosu żaden tak wielki myśliciel, który potrafiłby doprowadzić je do właściwego przedmiotu. Być może, jest tak dlatego, że *dla nas, ludzi dzisiejszych, wielkość tego, co może być ogarnięte myśleniem, jest zbyt wielka*. Pozostaje zatem tylko *budowanie wąskich i niedaleko sięgających dróg przejścia*. Heidegger w myślowym doświadczeniu wieku techniki za bezsilną uznał także własną filozofię, w której usiłował przejąć tradycję całej filozofii zachodniej i dokonać zwrotu ku dziejowym podstawom myślenia. A więc ostatecznie, jego zdaniem, *filozofia nie może spowodować bezpośrednio zmiany obecnej sytuacji na świecie. Odnosi się to zresztą nie tylko do filozofii, ale do całej sfery ludzkich myśli i dążeń. Tylko Bóg mógłby nas jeszcze uratować*.

Heideggerowi nie można przypisywać fideizmu. Zdanie *Tylko Bóg mógłby nas jeszcze uratować* należy interpretować jako zdanie sprawy z beznadziejności sytuacji. W ten sposób usiłuje on skłonić dzisiejszego człowieka, aby spojrzał prawdzie prosto w oczy, doświadczając przez to uczucia trwogi. Mimo wszystko nie jest to jednak perspektywa całkowicie pesymistyczna, czy może nihilistyczna. Chodzi tu o przeżycie podobnych treści, jak w przypadku spojrzenia prosto w oczy nieuchron-

ności śmierci wszystkiego, w tym zwłaszcza samego człowieka. Doświadczeniu temu towarzyszy lęk. Ale, w przekonaniu Heideggera, dla nas ludzi jest to jedna droga, na której może *narodzić się odwaga do lęku przed śmiercią*. Tak też mogłaby w nas narodzić się odwaga do lęku przed przyszłością. Może to jest nasza jedyna nadzieja.

Filozofia Heideggera, usiłując osiągnąć dziejowych podstaw myślenia, koncentruje się na dziejowych podstawach filozofii, przez to także na dziejowych podstawach naszej cywilizacji. Sięga tak głęboko, jak chyba nikt dotąd, sięga do najgłębszych źródeł wszystkich utrwalo-nych sensów. W ten sposób realizuje radykalizm Husserlowskiej fenomenologii transcendentalnej. Dzięki temu jest w szczególny sposób anty-ideologiczna (w Marksowskim znaczeniu), demaskuje zawarte w owych sensach przemilczenia, zapomnienia, nawet kłamstwa. Za pomocą tego rodzaju zabiegów usiłowano ukryć przez wiele wieków prawdę najbardziej elementarną, wręcz banalną: to, że źródłem wszelkiego sensu jest będący-ku-zakończeniu byt ludzki i że taki właśnie byt decyduje o naturze tego sensu. Inaczej mówiąc, oznacza to, że H e i d e g g e r usiłuje pojąć czas, ten podstawowy wymiar rzeczywistości ludzkiej. Powiązanie czasu z bytem w tytule jego głównego dzieła (*Sein und Zeit*) nie jest w najmniejszym stopniu przypadkowe.

Fenomenologiczny egzystencjalizm Sartre'a. Również Jean-Paul Sartre, podobnie jak Heidegger, do budowania swej filozofii znacznie więcej zaczerpnął od H u s s e r l a niż od K i e r k e g a a r d a. Jedną z pierwszych prac (*Wyobrażenie*) poświęca fenomenologicznej psychologii wyobraźni. Pod wpływem fenomenologii pisze także najważniejszą rozprawę filozoficzną czyli *L'Être et le Néant (Byt i nicość)*. Jej podtytuł brzmi: *Próba fenomenologicznej ontologii*.

Zawierające się w tytule wymienionej rozprawy Sartre'a pojęcia *byt* i *nicość* tworzą fundament jego filozofii. Wydaje się jednak, że próbuje on za pomocą tych kategorii pojąć — podobnie jak Heidegger — właściwą ludzkiemu istnieniu dziejowość. Sartre zwłaszcza nieustannie podejmuje refleksję, także w dziełach z zakresu literatury pięknej, nad jakością, którą najczęściej uznaje się za treść dziejów ludzkich, czyli nad wolnością. O ile jednak, na przykład u Hegla, jakoś ta wzrasta wraz ze stawaniem się dziejów, to Sartre przypisuje ją człowiekowi z definicji, przypisuje mu ją mianowicie z tytułu człowieczeństwa, w dodatku w wymiarze absolutnym. W *Wyobrażeniu* poniekąd w sposób empiryczny, to jest przez fenomenologiczną analizę wyobraźni, dowodzi słuszności tej tezy. Stwierdza tam, że *wyobraźnia daleka od jawienia się jako faktyczna charakterystyka świadomości, odsłoniła się jako esencjalny i transcendentalny warunek świadomości*. Jest ona *creatio ex nihilo*, wykraczaniem poza założony przez świadomość świat, jest neanty-

zają. Owo tworzenie przez wyobraźnię z niczego jest tworzeniem niczego. Ale to właśnie dowodzi, że dysponujący taką władzą człowiek jest rzeczywiście wolny. *Niereczywistość jest tworzona poza światem przez świadomość pozostającą w świecie, a człowiek wyobraża dlatego, że jest transcendentnie wolny.*

Ważne jest określenie *transcendentnie wolny*. Otóż Sartrowskiej koncepcji wolności zarzucano całkowite nieliczenie się z rzeczywistymi wymiarami ludzkiego istnienia. Przecież z punktu widzenia tych wymiarów w żaden sposób nie można przyjmować, że człowiek jest absolutnie wolny. Okazuje się jednak, że nie idzie o taki konkretny wymiar wolności, ale o jej wymiar transcendentny. Idzie więc o osiągnięcie w stosunku do kwestii wolności radykalnego punktu widzenia, tworzącego wobec niej rodzaj metapoziomu. Wolność transcendentna, będąca wolnością absolutną, tworzy płaszczyznę rozważania wolności konkretnej, wolności w wymiarze empirycznym. Pierwsze jest kategorią czysto teoretyczną, drugie bezpośrednio wskazuje na odpowiedni fakt. W *Bycie i nicości* jest pokazane, że ujęcie wolności na płaszczyźnie transcendentnej w szczególności umożliwia adekwatne dla naszych czasów rozważanie kwestii odpowiedzialności. Mianowicie w odniesieniu do czasów ludobójstwa, obozów koncentracyjnych, krematoriów, także dla czasów niosących możliwość totalnej zagłady, należy mówić o absolutnej odpowiedzialności każdego z ludzi, w przeciwnym wypadku słowo to przestanie cokolwiek znaczyć.

W *Bycie i nicości* koncepcja wolności jest powiązana z wprowadzonym tam rozróżnieniem między bytem-w-sobie i bytem-dla-siebie. Tym, co rzeczywiste, co jest nazwane *konkretem egzystencjalnym*, jest — według S a r t r e ' a — *człowiek w świecie* lub *człowiek w sytuacji*. Wyrażenia te określają nieredukowane sprzęgnięcie świadomości z rzeczami. Zatem wyrażenia *świadomość sama w sobie* i *rzecz sama w sobie* nie nazywają nic rzeczywistego, są wyłącznie abstraktami. Również abstraktami są określenia *byt w sobie* i *byt dla siebie*, ponieważ są to nazwy rzeczy i świadomości. Wszystkie służą jako narzędzia analizy tego, co rzeczywiste, czyli analizy *człowieka w świecie* lub *człowieka w sytuacji*. Jednakże S a r t r o w i nie może być obca prawda, że człowiek w świecie lub człowiek w sytuacji to nie tylko człowiek wśród rzeczy, ale przede wszystkim człowiek w czasie. Czas zaś ma dwa składniki: przeszłość, która była, i przyszłość, której nie ma. Pierwsze może więc być nazwane bytem (rzeczą), natomiast drugie nicością.

Filozoficzna analiza konkretnego egzystencjalnego pozwala na stwierdzenie, że jest on dwubiegunowy. Mianowicie jest z jednej strony świadomością, przyszłością, nicością, natomiast z drugiej — rzeczą, przeszłością, bytem. Biegun pierwszy Sartre nazywa *bytem-w-sobie*, zaś bie-

gun drugi *bytem-dla-siebie*. Za pośrednictwem tych określeń może on ująć w jednym całościowym obrazie treści, które w filozofii dawniejszej były zazwyczaj rozdzielane, mianowicie treści epistemologiczne (świadomość-rzecz), metafizyczne (byt-nicość), wreszcie historiozoficzne (przeszłość-przyszłość). Wydaje się jednak, że w tym syntetycznym obrazie decydujące są treści ostatnie, historiozoficzne. Widać to wyraźnie w przedstawionej przez S a r t r e ' a charakterystyce bytu w sobie, która niewątpliwie odpowiada naturze, przede wszystkim jednak odpowiada naturze przeszłości. Byt w sobie jest opisany jako identyczny z sobą samym, nie posiadający ani pasywności, ani aktywności, nie poddający się ani negacji, ani afirmacji. Można o nim powiedzieć, że jest *immanencją, która nie może się zrealizować; afirmacją, która nie może się ajirmować, aktywnością, która nie może działać — ponieważ jest pogrążony w samym sobie*.

Połączenie w jedną całość różnych aspektów refleksji filozoficznej pozwala S a r t r o w i na stworzenie szczególnie interesującego obrazu człowieka. Główną rolę w tym obrazie odgrywa teza o absolutnej wolności. Wynika ona teraz z opisu człowieka nie jako rzeczy, lecz świadomości; nie jako bytu, lecz nicości; wreszcie nie jako przeszłości, lecz przyszłości. Treści takie S a r t r e często oddaje za pośrednictwem sformułowań, które noszą formalne znamiona definicji człowieka. Pisze więc, że człowiek jest tym, czym nie jest, że jest nieustannym przekraczaniem swych każdorazowych realizacji, jest nieustannym projektowaniem się w przyszłość, nie jest bytem, lecz nicością. Wszystko to jest rozwinięciem abstrakcyjnej formuły, która głosi, że człowiek jest wolnością.

Przytoczone definicje człowieka są natury filozoficznej. Dla S a r t r e ' a stanowią one podstawę do prezentacji różnych konkretnych treści na temat sytuacji człowieka we współczesnym świecie, jego perspektywy, przyczyn zniewolenia, dróg prowadzących do życia autentycznego itp. Godne podkreślenia jest to, że z dwóch wymiarów czasu, w których wypadło istnieć człowiekowi — przeszłości i przyszłości — Sartre dostrzega szczególne znaczenie przyszłości. Stanowi to niezmiernie ważną wypowiedź na temat natury czasu ludzkiego, a więc czasu historycznego. Ważne znaczenie ma zwłaszcza to, że przyszłość, uznana za podstawowy wymiar człowieczeństwa, Sartre łączy z nicością. W ten sposób staje się radykalnym krytykiem wszelkich takich ideologii, zarówno religijnych jak i laickich, które przyszłość upodabniają do przeszłości. Czynią tak wypełniając przyszłość wizjami, programami, ideałami itp., nicość przekształcają w byt, wolność w niewolę.

Przyszłość jako to, co najistotniejsze dla człowieka, musiała stać się przedmiotem szerokiego zainteresowania, w tym także zainteresowania

czysto poznawczego. Ale w czasach, w których poznaje się po to, aby panować, poznanie przyszłości człowieka — pomijając kwestię, czy jest to możliwe — jest równoznaczne z jej odebraniem. Z pewnością stąd może się brać największe zniewolenie człowieka, rzecz idzie bowiem o samą istotę człowieczeństwa. Tak więc całkiem określone znaczenie posiada teza Sartre'a, że człowiek jest nicością.

ZBIGNIEW MUSIAŁ

SPÓR O PLECHANOWA W „ROKU WIELKIEGO PRZEŁOMU”

Jerzy Plechanow (1856—1918) był jednym z czołowych teoretyków socjaldemokracji europejskiej okresu II Międzynarodówki. Wśród takich postaci, jak R. Luksemburg, P. Lafargue, K. Kautsky, Plechanow wyróżniał się wszechstronnością wykształcenia, a w dziedzinie filozofii był wśród marksistów — po śmierci Engelsa — największym autorytetem. Przede wszystkim jednak był wielkim znawcą marksizmu, pierwszym jego apologetą, obrońcą i propagatorem. Plechanowska wykładnia marksizmu w znacznym stopniu wpłynęła na kształt filozofii marksistowskiej w Rosji i w Związku Radzieckim, w tym również na kształt marksizmu epoki lat trzydziestych. Podział filozofii marksistowskiej na „materializm dialektyczny” i „materializm historyczny” pochodzi właśnie od Plechanow a, jak również sam termin *materializm dialektyczny*. Za pośrednictwem Plechanowa z marksizmem zaznajamiali się nie tylko sympatycy tej doktryny, lecz również jej krytycy. Wprowadzeniem do filozofii — a w szczególności do filozofii marksizmu — pisma Plechanowa były również dla W. I. Lenina. Dlatego słusznie Plechanow nazywany jest „ojcem rosyjskiego marksizmu”.

Zakres problematyki filozoficznej podjętej przez Plechanowa jest bardzo rozległy. Wypowiadał się w kwestiach ontologicznych, teoriopoznawczych, prezentował i uzasadniał swe stanowisko w dziedzinie teorii rozwoju społecznego, a także w sprawach religii, etyki i estetyki. Całościowe ujęcie jego poglądów filozoficznych byłoby, w kontekście niniejszego artykułu, przedsięwzięciem niecelowym, zwłaszcza że w dyskusjach lat trzydziestych, jak postaramy się to wykazać, wcale nie chodziło o poglądy Plechanowa i ich ocenę, lecz o jego autorytet jako teoretyka i jego miejsce w dziejach marksizmu. Dla celów niniejszego studium ograniczymy się przeto z jednej strony wyłącznie do ogólnego przedstawienia podstawowych założeń filozoficznych poglądów Plechanowa, a z drugiej, do bardziej szczegółowego omówienia tylko tych kwestii, które w początkach lat trzydziestych uznane zostały za podstawę do oskarżenia go o rewizję marksizmu.

W całości kształcie dorobku filozoficznego Plechanowa, centralne miejsce zajmuje zagadnienie prawidłowości rozwoju społecznego. Traktując społeczeństwo ludzkie jako integralną część przyrody, P l e c h a n o w w koniecznościach zachodzenia zjawisk przyrodniczych i ich prawidłowościach upatrywał uzasadnienia obiektywności praw przemian społecznych. Poziom rozwoju sił wytwórczych stanowi w historiozofii P l e c h a n o w a czynnik określający wszystkie dziedziny życia każdego społeczeństwa. Nie jest on jednak wartością niezależną. Stopień rozwoju sił wytwórczych determinowany jest bowiem właściwościami środowiska geograficznego. Środowisko naturalne nie jest niezmiennie lecz zmienia się w zależności od poziomu sił wytwórczych, które wtórnie nań oddziałują. Wychodząc z takiego założenia Plechanow skonstruował nazwaną tak przez siebie „monistyczną formułę” funkcjonalnej zależności między siłami wytwórczymi a pozostałymi aspektami życia społecznego. Przedstawia się ona następująco:

1. Determinowane przez środowisko geograficzne siły wytwórcze warunkują stosunki ekonomiczne.

2. Stosunki ekonomiczne określają typ ustroju społeczno-politycznego.

3. Ekonomia z jednej strony, a z drugiej wyrosły na jej podstawie ustrój kształtują psychikę człowieka społecznego.

4. Różne ideologie są odzwierciedleniem tak ukształtowanej psychiki.

Największy jednak teoretyczny wkład do filozofii marksizmu wniósł Plechanow w dziedzinie teorii poznania. Zaproponowana przez niego w trakcie polemiki z neokantystami koncepcja procesu poznania, zmodyfikowana później przez Lenina, była pierwszą próbą marksistowskiego ujęcia gnoseologii.

Punktem wyjścia Plechanowskiej koncepcji procesu poznawczego jest z jednej strony materializm a z drugiej — naczelne założenia empiryzmu genetycznego. Realnie istniejące obiekty materialne oraz zachodzące między nimi stosunki, odzwierciedlane są przez podmiot poznający za pośrednictwem wrażeń. Między rzeczami a wrażeniami istnieje nie podobieństwo lecz odpowiedniość. Wrażenia, jakie wywołuje w podmiocie działanie nań przedmiotu, są niepodobne do przedmiotu, tak jak nie są podobne także do podmiotu. Mimo to jednak, zdaniem Plechanowa wszelkiej zmianie w przedmiocie odpowiada zmiana jego działania na podmiot. Wrażenia nie są zatem kopiami, odbitkami, czy nawet obrazami bezpośrednio odzwierciedlającymi rzeczy i ich własności. Są raczej hieroglifami form i stosunków tych rzeczy. Za pośrednictwem wrażeń-hieroglifów realnie istniejący świat rzeczy materialnych jest poznawalny i uzyskana w ten sposób wiedza ma walor prawdy obiektywnej, której kryterium jest praktyka, rozumiana jako proces społeczny.

W kilka lat później Plechanow znacznie zmodyfikował swą pierwotną koncepcję, przechodząc na stanowisko umiarkowanego realizmu teoriopoznawczego. Przede wszystkim, ze względu na wieloznaczność terminu *hieroglif* i związane z nim ewentualne nieporozumienia, zrezygnował z dalszego jego stosowania, nie wprowadzając jednak na jego miejsce żadnego innego terminu. Podtrzymując swe stanowisko, że między wrażeniami a rzeczami istnieje odpowiedniość a nie podobieństwo, w kolejnych wersjach swej teorii wrażeniom przypisywał większy stopień adekwatności odzwierciedlenia niż sądził pierwotnie.

Krytyka filozoficznych poglądów Plechanowa, rozpoczęta w drugiej połowie lat dwudziestych, zmierzająca do całkowitej dyskredytacji jego twórczości, wśród mnogości przypisywanych mu błędów na czoło wysuwa właśnie tzw. „błąd hieroglificzny”. Uzasadnieniem błędności gnoseologicznych poglądów Plechanowa były dla krytyków uwagi L e n i n a zawarte w *Materializmie a empiriokrytycyzmie*. Błąd Plechanowa polega, według L e n i n a, na tym, że nie uznał wrażeń jako kopii, obrazów, odbitek rzeczywistych przedmiotów, tak jak to jest u Engelsa, lecz przypisał im znaczenie symboliczne. Na podstawie tej uwagi Lenina, późniejsi krytycy Plechanowa usiłowali zbudować przepaść między teoriopoznawczymi poglądami obu filozofów. Wniezione przez Plechanowa poprawki były bądź przemilczane, bądź je bagatelizowano, twierdząc, że poza zmianami terminologicznymi, nie wnoszą absolutnie nic nowego do pierwotnej koncepcji.

I

Poczynając od 1921 roku, uczniowie i admiratorzy J. Plechanowa podjęli szeroko zakrojoną akcję zmierzającą do uczynienia ze swego nauczyciela bezpośredniego ucznia i kontynuatora Marksa i Engelsa. W tym celu powołali m. in. *Komitet do uwiecznienia pamięci J. Plechanowa*, którego główne zadanie sprowadzało się do wydawania i propagowania teoretycznego dorobku nestora rosyjskich marksistów. Na łamach rozlicznych czasopism, a przede wszystkim w „Pod Znamieniem Marksizma” ukazywały się poszczególne prace Plechanowa oraz monografie i opracowania poświęcone jego dziedzictwu. W wydawanych wówczas antologiach tekstów myśli marksistowskiej, pisma Plechanowa sytuowano w równym rzędzie z pracami Marksa i Engelsa.

Apologia nie przebiegała jednak gładko. Pojawia się zaczęły głosy krytyki Plechanowa — najpierw jako polityka (L. T r o c k i), a później jego poglądów filozoficznych. W kwietniu 1923 roku „Prawda” opublikowała artykuł N. Babachana *Marksizm a leninizm*, w któ-

rym, po raz pierwszy, Plechanow został zaatakowany za ortodoksyjny marksizm. Filozofii Marksa i Plechanowa przeciwstawiony został leninizm, rozumiany jako „nowa i rewolucyjna wersja marksizmu”, jako przewyższenie *dogmatycznej, skostniałej, przestarzałej* filozofii Marksa. W rok później ukazały się wykłady Stalina *O podstawach leninizmu*, w których nie przeciwstawia się już wprawdzie Lenino w i Marksa, ale Plechanowa usiłuje się wykreślić z dziejów myśli marksistowskiej.

W wyniku ataków na Plechanowa i jego uczniów, zwrócono uwagę na filozoficzne prace Lenina, Plechanowcy nie zrezygnowali jednak z traktowania swego nauczyciela jako klasyka marksizmu, głosząc zaś wielkość Lenina, przy każdej sposobności podkreślali, że w filozofii był on uczniem Plechanowa. Do 1930 roku dominowała formuła (pochodząca od D e b o r i n a) *Lenin — praktyk, Plechanow — teoretyk socjaldemokracji rosyjskiej*. Nazwisko Plechanowa nadal umieszczano w sekwencji klasyków, z tym, że obok Marksa, Engelsa i Plechanowa dodawano również nazwisko Lenina — formułuje skrót MEPL. Zwolennicy Plechanowa godzili się na włączenie L e n i n a do panteonu klasyków, lecz wyłącznie jako wybitnego praktyka i polityka a nie teoretyka marksizmu¹. Sytuacja ta trwała bez większych zmian do końca 1929 roku. W roku 1930, zwanym „rokiem wielkiego przełomu”, nastąpiły nowe wydarzenia, bezpośrednio związane ze stosunkiem do Plechanowa, a które w istotny sposób ukształtowały charakter i oblicze marksizmu epoki systemu kultu przywódcy.

II

Zanim przejdziemy do zreferowania kontrowersji wokół Plechanowa w roku 1930 nie można nie wspomnieć, choćby krótko, o toczącym się w instytutach filozoficznych i na łamach czasopism w latach 1924—1930 sporze między tzw. mechanicystami i dialektykami. Spór ten tylko pośrednio dotyczył losów i ocen dorobku Plechanowa, tym niemniej, jego zakończenie stało się pretekstem do całkowitego zdyskredytowania twórczości nestora rosyjskich marksistów oraz potępienia jego uczniów i zwolenników.

Dyskusję zapoczątkowała polemika między I. Stiepanowem - S k w o r c o w e m i J. S t e n e m na temat przedmiotu i racji bytu filo-

¹ Stosunek do Plechanowa w latach dwudziestych przedstawiliśmy bardziej szczegółowo w artykule *Spór o Plechanowa w literaturze radzieckiej lat dwudziestych*. „Studia Filozoficzne” 1983, nr 11—12.

zofii w ogóle, a marksistowskiej w szczególności. Do dyskusji włączyli się L. A k s e l r o d i A. D e b o r i n, zajmując skrajnie przeciwne pozycje. Akselrod stała się wkrótce obok Stiepanowa, Bucharina i Sarah jano w a czołowym przedstawicielem mechanicystów, D e b o r i n zaś liderem dialektyków, zwanych odtąd również „grupą Deborina”. Mechanicyści interpretowali filozofię marksizmu — materializm dialektyczny jako dyscyplinę tożsamą z materializmem mechanistycznym, którego wyłącznym zadaniem jest przenoszenie praw poszczególnych dyscyplin przyrodoznawstwa do wszystkich dziedzin bytu i myślenia. Dialektycy natomiast filozofię marksizmu rozumieli jako samodzielną dyscyplinę wiedzy, która powstała z syntezy dialektyki Hegłowskiej i Feuerbachowskiego materializmu. Filozofia według nich to nauka o najogólniejszych prawach rozwoju przyrody, społeczeństwa i myślenia. Poza Deborinem do najbardziej aktywnych „dialektyków” należeli: G. B a m m e l, A. K a r i e w, L. L u p p o l, J. S t e n.

Polemika między tymi orientacjami przybrała najbardziej ostrą formę w wystąpieniach Akselrod i Deborina. Dla uzasadnienia swych stanowisk powołują się na Engelsa, P l e c h a n o w a i L e n i n a, zarzucając sobie wzajemnie rewizję poglądów tych myślicieli. W stosunku do Akselrod dialektycy wysunęli zarzut zdrady marksizmu i przejścia na pozycje pozytywistyczne. Deborin wskazywał w swych wystąpieniach na wspólny ideowy rodowód mechanicystów i krytyków rzeczywistości radzieckiej, wywodzący się z socjaldemokracji zachodniej. Polityczne konsekwencje stanowisk mechanicystów — pisał uczeń D e b o r i n a, K a r i e w — są w istocie teoretyczną podbudową odchylenia w partii, a zwłaszcza obroną politycznego stanowiska B u c h a r i n a. K a r i e w wypomniął ponadto Akselrod jej obronę hieroglificznej koncepcji P l e c h a n o w a i krytykę Lenina, zawartą w jej recenzji z *Materializmu a empiriokrytycyzmu*². Mimo że Akselrod przeprowadziła publiczną samokrytykę swego pozytywnego stosunku do P i e c h a n o w a i negatywnego do Lenina sprzed dwudziestu lat, nie na wiele się to zdało. Argumenty, po jakie sięgnął Deborin i Kariew, przesądzały na przełomie lat dwudziestych i trzydziestych wszelkie spory. Wkrótce też dyskusja między dialektykami i mechanicystami zakończyła się zwycięstwem grupy Deborina. W kwietniu 1929 roku odbyła się Wszechzwiązkowa Konferencja Instytutów Naukowo-badawczych Marksizmu-Leninizmu, na której Deborin wygłosił referat *O współczesnych problemach marksizmu-leninizmu*, piętnujący poglądy mechanicystów. Referat Deborina przyjęty został jako rezolucja konferencji.

² N. Kariew: *L. Akselrod na puti ot materializma k pozitivizmu*. „Pod Znamieniem Marksizma” 1928, nr 9—10, s. 19 i 31.

Triumf dialektyków trwał zaledwie rok. Już bowiem w kwietniu 1930 roku na wspólnym posiedzeniu Instytutu Filozofii Akademii Komunistycznej i Towarzystwa Wojujących Materialistów-Dialektyków grupie D e b o r i n a zarzucono oderwanie filozofii od aktualnej problematyki partii. W miesiąc później zarzut ten ponowiono w zbiorze artykułów pracowników Instytutu Czerwonej Profesury *Za leninowskie kadry* wydanym pod redakcją P. J u d i n a. Kolejnym atakiem na Deborina i w ogóle dialektyków był artykuł w „Prawdzie” z 7 czerwca tegoż roku, zatytułowany *O nowych zmianach marksistowsko-leninowskiej filozofii*, podpisany przez M. M i t i n a, W. R a l c e w i c z a i P. J u d i n a — młodych pracowników Instytutu Czerwonej Profesury i Komunistycznej Akademii. Wymienieni autorzy poddają krytyce całokształt działalności Deborina i jego grupy. I tu dialektykom zarzuca się oderwanie od zasadniczych i palących zadań budownictwa socjalizmu. Wskazuje się ponadto na konieczność dokonania radykalnego zwrotu na froncie pracy ideologicznej, potrzebę krytyki metodologicznych założeń trockizmu oraz rozwijanie samokrytyki.

Podstawą wystąpienia autorów było przemówienie Stalina z 27 grudnia 1929 roku wygłoszone na Konferencji Agrarników-Marksistów. W swym wystąpieniu Stalin poddał krytyce rozmaite teorie ekonomiczne głoszone wówczas w Związku Radzieckim. Ideologom teoretykom zarzucił oderwanie od praktyki, unikanie włączenia się do zadań partii w jej wysiłkach na rzecz dokonania wielkiego przełomu w budowie gospodarki socjalistycznej. Wystąpienie Stalina było zapowiedzią przyspieszonego tempa powszechnej kolektywizacji wsi i forsownych wysiłków w zakresie uprzemysłowienia kraju. Na to przemówienie Stalina powoływać się będą odtąd wszyscy krytycy deborinowców.

Artykuł Mitina, R a l c e w i c z a, Judina zapoczątkował trwającą siedem miesięcy dyskusję z dialektykami. W piątym numerze „Pod Znamieniem Marksizma” dialektycy opublikowali zbiorowy list — dzieściu autorów z Deborinem na czele — pt. *O walce na dwa fronty w filozofii*, w którym autorom artykułu z „Prawdy” zarzucają niepartyjny stosunek do idealistycznej filozofii, lekceważenie filozoficznej spuścizny Lenina, oderwanie filozofii od praktyki życia partyjnego. Poglądy Mitina, Ralcewicza i Judina kwalifikują jako formalistyczno-idealistyczne odchylenie³. Po tym zbiorowym wystąpieniu poszczególni przedstawiciele dialektyków publikują w „Pod Znamieniem

³ A. Deborin, L. Luppel, J. Sten, N. Kariev, I. Podvolockij, B. G e s s e n, J. L e v i n, I. A g o l, S. Levit, F. Teleżnikov: *O borbie na dva fronta w filozofii*. „Pod Znamieniem Marksizma” 1930, nr 5.

Marksizma” cykl artykułów wymierzonych przeciwko swoim oponentom⁴. Reakcją na te wystąpienia dialektyków była Uchwała POP Instytutu Czerwonej Profesury z 14 października, w której wobec grupy D e b o r i n a powtórzone zostały zarzuty sformułowane przez M i t i n a, Ralcewicza i J u d i n a, a ponadto poglądy deborinowców określone zostały mianem formalistycznego odchylenia⁵.

Do bezpośredniego starcia między dialektykami i ich krytykami doszło na posiedzeniu Prezydium Akademii Komunistycznej, które odbyło się w dniach 17—20 października⁶. Z referatami ze strony dialektyków wystąpili M. D e b o r i n i J. Sten, a ze strony ich krytyków W. M i l u t i n, M. M i t i n, P. J u d i n. Grupa Deborigina, zwana od 1930 roku również „kierownictwem filozoficznym” z racji zajmowanych przez jej członków czołowych stanowisk w instytutach filozoficznych oraz ich dominacji w redakcji „Pod Znamieniem Marksizma”, poddana została ostrej krytyce. Zarzuty niepartyjnego stosunku do idealistycznej filozofii, lekceważenie filozoficznego dziedzictwa Lenina, oderwanie filozofii od praktyki oraz zarzut formalistyczno-idealistycznego odchylenia sformułowany przez Deborigina i współautorów wspomnianego listu z maja 1930 roku w stosunku do M i t i n a, Ralcewicza i J u d i n a, skierowane zostały teraz przeciwko deborinowcom.

Głównym zagadnieniem wokół którego koncentrowały się wystąpienia uczestników konferencji była kwestia stosunku do twórczości Piech a n o w a i związana z nią sprawa Leninowskiego etapu w filozofii marksistowskiej. W referatach M i l u t i n a, Mitina i Judina deborinowcom z jednej strony zarzuca się lekceważenie filozoficznego dziedzictwa Lenina i niedostrzeganie w jego twórczości jakościowo nowego etapu w marksizmie, a z drugiej, przecenianie roli Plechanowa z jednoczesnym zacieraniem jego błędów filozoficznych i tuszowaniem krytyki Plechanowa przez Lenina. W referatach tych podkreśla się, że właściwym ujęciem stosunku między Leninem i Piech a n o w e m jest praca Stalina *O podstawach leninizmu*. Cytowane są liczne wypowiedzi Deborigina, K a r i e w a i Stena z ich pracy o Plechanowie i Leninie, świadczące — zdaniem referentów — o niezrozumieniu przez nich istoty leninizmu i tym samym niezrozu-

⁴ Patrz np. artykuły N. K a r i e w a i S. N o w i k o w a w nr 7—8 z 1930 r.

⁵ Powyższa Uchwała ukazała się w organie KC WKP(b) „Bołševik” 1930, nr 10—20.

⁶ Stenogram z przebiegu tego posiedzenia opublikowany został w 1931 r. p. t. *Raznoglasija na filosof skom frontie*. Polski przekład tego dokumentu zamieszczony jest w: K. Ochocki: *Spory filozoficzne w literaturze radzieckiej lat dwudziestych*. Warszawa 1972.

mieniu istoty marksizmu. D e b o r i n w pierwszym swym wystąpieniu bronił się jeszcze przed tymi zarzutami, odwracając je w kierunku krytyków. Przyznał jednak, że niektóre jego sformułowania były niezręczne, np. stwierdzenie, że *Plechanow to przede wszystkim teoretyk, Lenin zaś to przede wszystkim praktyk, wódz, polityk*. Te i podobne sformułowania nie oznaczają jednak, zdaniem Deborina, pomniejszenia roli Lenina w rozwoju marksizmu. Odnosnie zaś maskowania błędów Plechanowa, zwłaszcza jego teorii hieroglifów, D e b o r i n podtrzymywał swe stanowisko twierdząc, że jest to błąd nieistotny, który zresztą sam Plechanow skorygował, i w ogóle, że sprawa ta nie jest warta dyskusji.

Godną uwagi jest postawa J. Stena, który w swym wystąpieniu wobec nieprzychylniej atmosfery dla plechanowców, podjął jeszcze próbę obrony Plechanowa jako filozofa-marksisty, wskazując na jego zasługi w upowszechnianiu marksizmu i w walce z rewizjonizmem. Mówca powoływał się przy tym na wypowiedzi Lenina, który krytykując polityczną działalność Plechanowa, pozytywnie oceniał jego twórczość filozoficzną. Nie znaczy to jednak, kontynuował Sten, że Plechanow nie popełniał także błędów w filozofii. Myśliciele ci, zdaniem Stena, działali w odmiennych warunkach historycznych i tym należy tłumaczyć różnice w ich twórczości teoretycznej i działalności praktycznej. Z tego względu, porównywanie Lenina z Plechanowem jest przedsięwzięciem niepotrzebnym, i wręcz niedorzecznym: *wielu towarzyszy grzeszy ogromnym ahistoryzmem; wyrrywają oni zjawiska z konkretnych warunków i całe zagadnienie sprowadzają do pytania, kto jest wybitniejszym filozofem: Plechanow czy Lenin? Cóż za dziecinne ujęcie problemu: kto jest wybitniejszy? Czy na tym polega istota rzeczy? Czy Leninowi potrzebna jest taka obrona aby odwoływać się do poprzedniej działalności filozoficznej Plechanowa i pytać, kto jest większym filozofem: Plechanow czy Lenin? (...) Nie wydaje się (...) że obecnie głównym niebezpieczeństwem w dziedzinie filozofii jest Plechanow, i że jest to główny problem którym winniśmy się zajmować⁷.*

Po wystąpieniu Stena głos zabrał Judin, który oskarżył Deborina, Kariewa i Stena o tolerowanie trockizmu — a nawet, wręcz o głoszenie tez trockistowskich. Twierdzenie Deborina o Leninie-praktyku i P l e c h a n o w i e-teoretyku jest w istocie, zdaniem J u d i n a, tezą trockistowską. Admiratorzy Plechanowa swoimi wystąpieniami udowodnili, że są przeciwko przełomowi i samokrytyce. Zacierają swe dawne błędy i nie rozumieją nowych zadań. Zignorowali również

⁷ *Rozbieżności na froncie filozoficznym*. W: Ibidem, s. 420—421.

prace Stalina. Nie rozumieją tego, że problem leninizmu w filozofii i rola Lenina jako teoretyka powinny być zagadnieniami centralnymi we wszystkich referatach i artykułach dotyczących współczesnych problemów marksizmu⁸. Kończąc, Judin wezwał Deborina i K a r i e w a do złożenia samokrytyki, przyznania się do błędów oraz ujawnienia ich przyczyn. Zwracając się zaś do Deborina zażądał, aby ten wyrzekł się całkowicie swego referatu, uznał go za błędny oraz przeprowadził krytyczną analizę wszystkich tez w nim zawartych. W przeciwnym razie, stwierdził J u d i n, *rozwój wypadków obróci się przeciwko Wam*⁹.

D e b o r i n, dotąd zawsze wojowniczo nastawiony do swoich oponentów, gotów zawsze do odwracania zarzutów, sięgania w dyskusjach filozoficznych po argumenty polityczne, raptem zmienił się nie do poznania: gorliwie spełnił wszystkie żądania J u d i n a. W ostatnim słowie na konferencji uznał swe stanowisko za całkiem chybione i szkodliwe i ponadto oskarżył swoich najbliższych dotąd sprzymierzeńców — K a r i e w a, Luppola i Hessena — o popełnianie „błędów” stanowiących zasadnicze zagrożenie dla generalnej linii partii. Za szczególnie szkodliwe uznał opaczne rozumienie przez nich stosunku Lenin — P l e c h a n o w ”.

Swój pozytywny stosunek do filozoficznego dziedzictwa Piechanowa, którego konsekwencją było niedostrzeganie w leninizmie nowego etapu w dziejach filozofii marksistowskiej, a także swą działalność polegającą na uprawianiu filozofii w oderwaniu od praktyki budownictwa socjalizmu, Deborin poddawał samokrytyce wielokrotnie. W liście do redakcji „Prawdy” z 16 grudnia 1931 roku złożył na przykład następujące oświadczenie: *W swej poprzedniej pracy dopuściłem się szeregu istotnych błędów. Najważniejszy z nich to: niedoceniając Lenina jako teoretyka, który podniósł marksizm na nowy i wyższy stopień, nierozumienie, że Leninizm jako nowy etap w marksizmie, jest zarazem nowym stopniem w rozwoju filozofii marksizmu; oderwanie filozofii od zadań budownictwa socjalizmu w ZSRR i zadań międzynarodowego ruchu rewolucyjnego.*

W wywiadzie udzielonym amerykańskiemu filozofowi J. S o m m e r v i l l o w i, przebywającemu w owym czasie w Związku Radzieckim, Deborin mówiąc o swych błędach, stwierdził ponadto: *Lenin był dla nas wielkim politycznym liderem, podczas gdy Plechanow był dla nas wielkim liderem w filozofii. Teraz widzę, że taki pogląd ma u swych*

⁸ Ibidem, s. 442.

⁹ Ibidem, s. 451.

¹⁰ Por. Ibidem, s. 451—456.

*podstaw opaczne rozumienie stosunku teorii i praktyki. Widzę teraz, że Lenin był nie tylko politycznym, lecz także teoretycznym liderem, i właśnie w teorii, większym niż Plechanow*¹¹.

III

Posiedzenie Prezydium Akademii Komunistycznej było jednak tylko przygotowaniem gruntu dla wydarzenia, od którego rozpocząć się miała nowa era w dziejach marksizmu w ogóle, a w filozofii marksistowskiej w szczególności. Wydarzeniem tym było zebranie Egzekutywy POP Instytutu Czerwonej Profesury Filozofii i Przyrodoznawstwa z udziałem J. Stalina — 9 grudnia 1930 roku. Była to bez precedensu w dziejach, merytoryczna ingerencja polityka, głowy państwa i lidera partii w sprawę filozofii. Rezolucja z tego spotkania ogłoszona została 29 grudnia. Dokument ten jest podsumowaniem sporów filozoficznych prowadzonych w ciągu kilku poprzednich lat w Związku Radzieckim, zaś przede wszystkim podsumowaniem dyskusji z grupą D e b o r i n a. Dokument ten stanowi zarazem zbiór dyrektyw określających treść, charakter i rolę filozofii marksistowskiej w państwie dyktatury proletariatu.

W *Rezolucji* stwierdza się, że kontrowersje filozoficzne ostatnich lat, zwłaszcza spory między mechanicystami i dialektykami oraz dyskusje z grupą Deborina, są odzwierciedleniem zaostrzającej się walki klasowej w ZSRR. Dyskusje te ujawniły bowiem ścisły związek filozofii z polityką, wyrażający się w teoretycznej obronie interesów klasowych. Blok mechanistycznej rewizji dialektyki materialistycznej z wyraźnie mieńszewicką, pozytywistyczno-kantowską rewizją marksizmu (S a r a b - j a n o w, P i e r o w, Akselrod, Timiriaziew) oraz idealistyczna rewizja marksizmu-leninizmu grupy Deborina to, stwierdza się w *Rezolucji*, teoretyczne poglądy wyrażające elementy interesów burżuazyjnych i drobnomieszczańskich. Stanowią one jednocześnie różne formy dostosowania się międzynarodowego mieńszewizmu do swoistych warunków dyktatury proletariatu w Związku Radzieckim¹². Całokształt teoretycznych i politycznych poglądów grupy Deborina, zgodnie z oceną Stalina, określony zostaje tu mianem *mieńszewizującego idealizmu*. Termin *odchylenie jormalistyczne* użyty w *Rezolucji* z 14 października, uznany został za zbyt akademicki, mglisty i mało kategoryczny.

¹¹ J. Sommerville: *Soviet Philosophy. A Study of Theory and Practice*. New York 1946, s. 233 (cyt. za: *Leninskij etap w razvitii filosofii marksizma*. Moskwa 1972, s. 42).

¹² Rezolucja ICzPFiP jest zamieszczona w: K. Ochocki: *Spory filozoficzne w literaturze radzieckiej...*, op. cit., s. 471—472.

Mieńszewizujący idealizm — to przejaw drobnomieszczańskiej ideologii i nacisku wrogich sił klasowych na proletariat. Jest to, stwierdza się w 6 punkcie omawianego dokumentu, *nadzwyczaj subtelna forma idealistycznej rewizji marksizmu, niezwykle starannie zamaskowana, ukryta za marksistowską frazeologią, często przystrojona w szaty marksistowsko-leninowskie*¹³.

*Tradycje mieńszewickie tow. Deborina, silny wpływ wielu błędnych poglądów politycznych i filozoficznych Plechanowa, które krytykował Lenin a od których tow. Deborin do tej pory całkowicie nie uwolnił się, a także brak hartu bolszewickiego u ludzi, którzy go otaczają (Kariew, Sten i in.) — wszystko to stworzyło z grupy deborinowskiej materiał bardzo podatny na wpływ ideologii drobnomieszczańskiej i musiało się odbić w najbardziej rażący sposób na ich pracy teoretycznej*¹⁴.

W *Rezolucji* wskazuje się wprawdzie, że grupa Deborina odegrała pewną rolę pozytywną w walce z mechaniczami, podkreśla się jednak zarazem, że krytyka mechanicyzmu nie była prowadzona z pozycji marksistowsko-leninowskich, Oba nurty łączyła bowiem — jak się stwierdza — wspólnota podejścia do wielu zagadnień. Deborini i Lup-p o l na przykład, zgodni byli z Sarabjanowem w ujmowaniu teorii hieroglifów Plechanowa jako błędu o charakterze wyłącznie terminologicznym. Przedstawiciele mechanicyzmu i dialektyków łączyło poza tym niedocenywanie leninizmu jako nowego etapu w marksizmie. Znajdowało to między innymi wyraz w porównywaniu Lenina jako myśliciela do Plechanowa. Głównym źródłem błędów przedstawicieli obu nurtów — stwierdza się dalej w *Rezolucji* — są filozoficzne błędy Plechanowa z jednej strony, a z drugiej negowanie leninizmu: *wiele błędnych poglądów zarówno mechanicyzmu jak i grupy deborinowskiej wywodzi się ze wspólnego źródła — błędów filozoficznych Plechanowa, albowiem jedni jak i drudzy nie rozumieją i w jakimś stopniu nie uznają leninizmu w filozofii*¹⁵.

Rezolucja ICzPFiP definitywnie zaniknęła wszelkie dyskusje filozoficzne. Nastąpiła epoka krytyki i samokrytyki. Na łamach czasopisma „Pod Znamieniem Marksizma”, poczynawszy od trzech ostatnich numerów z 1930 roku ukazuje się seria artykułów, w których poszczególne tezy *Rezolucji* ulegają dalszemu rozwinięciu i uzasadnieniu. Wszystkie te artykuły zmierzają do jednego celu: całkowitego zdyskredytowania filozoficznej twórczości Plechanowa, a także zdyskredytowania wszystkich, którzy w tej twórczości dostrzegali najmniejsze nawet wartości pozytywne. Krytykowani byli nie tylko najbliżsi uczniowie Plecha-

¹³ Por. Ibidem, s. 472.

¹⁴ Ibidem, s. 473—474.

¹⁵ Ibidem, s. 482.

n o w a — autorzy monografii i rozpraw poświęconych swemu nauczycielowi, lecz także wszyscy ci, którzy w swoich artykułach lub podręcznikach powoływali się na P l e c h a n o w a, przedstawiając go jako ortodoksyjnego marksistę. Pozytywne wypowiedzi o filozoficznej twórczości Plecha nowa świadczą, zdaniem krytyków, o ignorowaniu leninowskiego etapu w filozofii. Zarzut niedoceniaenia Lenina i leninizmu kwalifikowano z kolei jako polityczne odstępstwo od generalnej linii partii. Twórczość plechanowców traktowano na tej podstawie jako ideologiczną i metodologiczną podbudowę rozmaitych odchyłeń od tej linii, związanych z nazwiskami Trockiego, Zinowiewa, Preobrażeńskiego i B u c h a r i n a. Pozytywne wypowiedzi Lenina o filozoficznej twórczości Plecha nowa były w tym czasie całkowicie ignorowane.

Najpełniejsze rozwinięcie tez rezolucji ICzPFiP, ze szczególnym uwzględnieniem oceny filozoficznej twórczości Plechanowa i jego uczniów zawiera referat M. M i t i n a *K itogam filosofskoj diskussji* wygłoszony 1 stycznia 1931 roku na posiedzeniu Towarzystwa Wojujących Materialistów-Dialektyków w Akademii Komunistycznej¹⁶. Nawiązując do minionej dyskusji M i t i n stwierdza, że ujawniła ona zasadnicze rozbieżności w rozumieniu podstawowych zagadnień filozofii marksistowskiej. Okazało się przy tym, że grupa Deborina ignorowała leninowskie dziedzictwo filozoficzne, nie chcąc zrozumieć tego, że L e n i n otwiera nowy etap w marksizmie. W pracach Deborina, Luppola, K a r i e w a mamy do czynienia z usiłowaniami „zamazywania” tego nowego etapu, polegające na „przyczesywaniu” Lenina do Plechanowa, z jednoczesnym zacieraniem błędów tego drugiego. Oto dlaczego kwestia stosunku Lenin — Plechanow nie mogła stać się centralnym problemem w początkowej fazie dyskusji. Wyjaśnia to również okoliczność, dlaczego dyskusja ta — kontynuuje M i t i n — przebiegała z takim trudem i miała tak ostry charakter. A sprawa dotyczy najważniejszych problemów „bolszewickiej teorii”. Zagadnienie stosunku Lenin — P l e c h a n o w ogniskuje w sobie bowiem, zdaniem M i t i n a, kwestie Leninowskiego etapu w dziejach marksizmu, sprawę roli, znaczenia i miejsca Plechanowa w historii marksizmu, stosunek między politycznymi błędami i mieniszewizmem Plechanowa a jego teoretyczno-filozoficznymi poglądami, jak również zagadnienie rozwoju marksizmu w Rosji i sprawę quasi-marksizmu II Międzynarodówki. Odnośnie miejsca Plechanowa w rozwoju marksizmu Mitin już bez żadnych niedomówień postuluje wyeliminowanie Plechanowa z historii mark-

¹⁶ Stenogram referatu M i t i n a zamieszczony jest w: „Pod Znamieniem Marksizma” 1930, nr 10—12, s. 25—59.

sizmu: *A w ogóle, trzeba to jasno powiedzieć, że czas już skończyć z taką filozofią historii, w myśl której rozwój marksizmu przebiega od Marksa i Engelsa przez Plechanowa do Lenina oraz że Lenin jest uczniem i kontynuatorem Plechanowa. Taka filozofia historii nie uwzględnia podstawowego faktu, że jedynym, najbardziej konsekwentnym, ortodoksyjnym w pozytywnym znaczeniu tego słowa i samodzielnym marksistą, już nawet w pierwszych swych pracach był Lenin. Prawdziwa linia rozwoju marksizmu przebiega od Marksa-Engelsa do Lenina, a nie przez Plechanowa*¹⁷.

Powyższa wypowiedź Mitina nie pozostawia żadnych wątpliwości co do rzeczywistego celu ataków na grupę Deborina. Zarzut „formalistycznego odchylenia” lub „mniejszewizującego idealizmu”, a także zarzuty oderwania teorii od praktyki, rewizjonizmu, czy nawet zarzut niedoceniaenia Lenina jako filozofa — wszystko to było pretekstem do wykreślenia Plechanowa z historii myśli marksistowskiej. W świetle przedstawionych zdarzeń i przebiegu dyskusji sprawa ta jest nadto jasna i nie powinna budzić wątpliwości. Mówimy jednak o tym tylko dlatego, że niektórzy autorzy omawiający dyskusje filozoficzne lat trzydziestych w Związku Radzieckim dochodzą do wniosku, że fakt dyskredytacji filozoficznego dziedzictwa Plechanowa był tylko pośrednim skutkiem krytyki poglądów dialektyków, którzy na czele z Deborinami czyli bądź uczniami, bądź admiratorami tego marksisty¹⁸. W rzeczywistości, jak widzieliśmy, krytykowani byli nie tylko deborinowcy, lecz wszyscy, którzy pozytywnie odnosili się do filozoficznej twórczości Plechanowa, niezależnie od przynależności do takiego lub innego nurtu ideowego. Pozytywna ocena dziedzictwa Plechanowa utożsamiana była bowiem z niedocenianiem roli Lenina w rozwoju materializmu dialektycznego. Teza ta ma oparcie w rezolucji ICzPFiP, jak również w omawianym referacie Mitina. Mówi on tam m. in.: *w poglądach mechanicystów i przedstawicieli grupy Deborina. zwraca uwagę cały szereg wspólnych elementów. Widać to zwłaszcza w ich stosunku do leninizmu w filozofii. W przypadku obu tych nurtów mamy do czynienia z niezrozumieniem, negowaniem lub niedostrzeganiem leninizmu w filozofii. (...) Nieostrzeganie leninizmu ma swoje historyczne i logiczne źródło w błędach Plechanowa, które zostały pogłębione i kontynuowane aż do zwyrodnienia przez mechanicystów, jak również przez hurra-dialektyków deborinowskiej grupy*¹⁹,

Dalej Mitin postuluje, aby filozoficzne prace Plechanowa roz-

¹⁷ Ibidem, s. 40.

¹⁸ Por. np. R. Światło: *Plechanow*. Warszawa 1979, s. 133.

¹⁹ „Pod Znamieniem Marksizma” 1930, nr 10—12, s. 58.

patrywać z punktu widzenia odstępstw od konsekwentnego marksizmu. Głęboko niesłuszny jest jego zdaniem pogląd, zgodnie z którym u Plechanowa mamy do czynienia tylko z poszczególnymi i przypadkowymi błędami. Oceniając Plechanowa poprzez pryzmat Leninowskiego rozumienia filozofii marksistowskiej, można znaleźć w jego twórczości bardzo wiele błędów. Rzecz jednak w tym, że nie należy ograniczać się tylko do ich wykrywania. Główny wysiłek skierowany być musi na ustalenie wewnętrznej logiki tych błędów oraz na wykrycie organicznego związku, jaki istnieje między nimi a polityczną, w zasadzie mieńszewicką orientacją Plechanowa. Mitin wskazuje na cztery podstawowe punkty, wokół których koncentrują się filozoficzne błędy Plechanowa. Są nimi:

1. Niezrozumienie „istoty” dialektyki, a właściwie niezrozumienie „dialektyki jako teorii poznania”.
2. Hołdowanie formalizmowi i logistyce.
3. Silny nalot agnostycyzmu.
4. Niewątpliwie istotny wpływ Czernyszewskiego i Feuerbacha na jego twórczość filozoficzną²⁰.

W ślad za tym instruktażowym artykułem Mitina, zawierającym wskazówki i pouczenie w kwestii obowiązującego odtąd stosunku do filozoficznego dziedzictwa Plechanowa, ukazują się na łamach czasopism liczne artykuły podejmujące krytykę poglądów tego myśliciela. Krytyka sprowadzała się w istocie do wyszukiwania w jego tekstach wszelkich możliwych „odstępstw”, „niekonsekwencji”, „wypaczeń” i „błędów”. Nie ani jednej pracy Plechanowa, w której nie dopatrywano by się poważnych odstępstw od marksizmu. Za merytoryczną podstawę krytyki brano uwagi Lenina poczynione w *Materializmie a empirio-krytycyzmie* i w *Zeszytach Filozoficznych*. Te bardziej lub mniej krytyczne uwagi Lenina rozbudowywano, a zawarte w nich zarzuty, często marginesowe, podnoszono do rangi istotnych wypaczeń fundamentalnych twierdzeń filozofii marksistowskiej.

Eksponowany jest zwłaszcza tzw. „błąd hieroglificzny”, przy czym zawsze podkreśla się, wbrew temu, co twierdził sam Plechanow a później jego uczniowie, że błąd ten nie jest tylko terminologiczną omyłką, lecz istotnym naruszeniem zasad filozofii marksistowskiej. Wskazuje się przy tym, że właściwe rozstrzygnięcie kwestii stosunku podmiot — przedmiot dał Lenin. Jednakże daleko nie wszystkie przypisywane wówczas Plechanowowi błędy miały uzasadnienie w uwagach Lenina. Krytycznych wypowiedzi Lenina o filozoficznej twórczości Plechanowa jest niewiele i nie zawsze mają one zdecydo-

²⁰ Ibidem, s. 41/42.

wanie negatywny charakter. Niektórzy autorzy zwracają nawet uwagę na ten stosunkowo łagodny i najczęściej zdawkowy charakter uwag L e n i n a. Ta okoliczność nie powinna jednak, ich zdaniem, przesłonić faktu, że Leninowskie ujęcie materializmu dialektycznego stanowi, w porównaniu z wykładem Plechanowa, wyższy, jakościowo nowy etap w marksizmie ²¹. Właściwa ocena filozoficznych poglądów Plechanowa, jak również ocena całej historii filozofii — podkreślają odtąd wszyscy autorzy artykułów o Plechanowie — stała się możliwa dopiero z punktu widzenia leninizmu ²². To szeroko pojęte kryterium oceny otwierało krytykom wolne pole do przejawiania własnej inwencji w ustalaniu błędów Plechanowa. W charakterze uzasadnienia przypisywanych mu błędów, z braku stosownych wypowiedzi Lenina o filozoficznych poglądach Plechanowa, odwoływano się do wypowiedzi Lenina dotyczących politycznej strony jego działalności, które wspierano dodatkowo krytycznymi uwagami Stalina. Negatywna ocena Plechanowa — polityka była w owym czasie wystarczającym uzasadnieniem dyskredytacji Plechanowa — filozofa. Ustalona w ten sposób lista błędów przypisywanych Plechanowowi jest zaiste obszerna. W 45 tomie *Wielkiej Encyklopedii Radzieckiej* z 1940 roku, w haśle *G. W. Plechanow* naliczyliśmy blisko pięćdziesiąt błędów przypisywanych temu myślicielowi, z których prawie połowa dotyczy jego twórczości filozoficznej.

Obok artykułów zawierających krytykę Plechanowa, czasopiśmo „Pod Znamieniem Marksizma” publikuje listy do redakcji, w tym również kierowane do dziennika „Prawda”, w których ich autorzy przeprowadzają samokrytykę swych poglądów filozoficznych, zwłaszcza zaś krytykę swego stosunku do filozoficznej twórczości P i e c h a n o w a, jaki prezentowali do 1930 roku. Nadawcami listów są przeważnie autorzy opracowań i podręczników z filozofii marksistowskiej. Treść i ton tych listów jest nader wymowny i — w kontekście przedstawionych wydarzeń — nie wymaga jakiegoś szerszego komentarza. Ograniczymy się zatem do przytoczenia fragmentów niektórych z nich:

Nie ma najmniejszych wątpliwości, że moja książka „Kurs teorii materializmu dialektycznego” napisana w latach 1925—1926 (...) nie spełnia już tych wymagań, jakie słusznie stawia się obecnie podręcznikom z marksizmu-leninizmu. Współczesny, o wiele wyższy etap rozwoju naszej marksistowsko-leninowskiej myśli teoretycznej, stworzył możliwość odrzucania fałszywych idoli i ujawnienia poważnych wypaczeń marksizmu

²¹ M. Furšcik: *Filosofskie zamietki*. „Pod Znamieniem Marksizma” 1930, nr 10—12, s. 30.

²² Por. np. artykuł B. Bychowskiego w: „Pod Znamieniem Marksizma” 1931, nr 1-2, s. 46.

*przez niektórych naszych czołowych teoretyków. Również w mojej książce znaleźć można bez trudu niemalą liczbę mechanistycznych, formalistycznych, a także eklektycznych błędów. Krytykę tych błędów podejmę we wstępie do drugiego, na nowo opracowanego wydania mojej książki*²³.

*Książka moja „Problem materii” jest wysoce niezadowolająca pod względem metodologicznym. Przewartościowanie zawartości zacząłem już w 1927 roku, a w 1928 ostatecznie przekonałem się o antynaukowym charakterze bloku mechanistycznego. P. S. Dodam ponadto, że od samego początku z aprobatą odnosiłem się do walki z tzw. filozoficznym kierownictwem*²⁴.

Inny autor, dokonując obszernego i krytycznego przeglądu całokształtu swej twórczości filozoficznej, pisze. m. in.:

*Mój niekrytyczny stosunek do Plechanowa, a nawet rozwijanie i pogłębianie jego błędów, a także nieleninowski stosunek do „poprzedniego” Kautskiego, charakteryzuje przedstawicieli mieniszewizującego idealizmu. Nigdy nie podzielałem wprawdzie poglądów Plechanowa i Kautskiego w zakresie zagadnień przyrodznawstwa, niemniej nie przeszkadzało mi to nazywać ich marksistami. Nawet tam, gdzie krytykuję błędy Plechanowa, zachowywałem dla niego zbędny, bałwochwalczy pietyzm, który sięga swoimi korzeniami do ideologii mieniszewizującego idealizmu*²⁵.

*Z uwagi na fakt, że moja książka „Wprowadzenie do teorii poznania materializmu dialektycznego” nie została dotąd poddana niezbędnej i ostrej krytyce z punktu widzenia generalnej linii partii, a mimo to nadal wykorzystywana jest w charakterze podręcznika na wyższych uczelniach, uważam za konieczne stwierdzić, że książka ta napisana w 1928 roku zawiera niesłuszne i szkodliwe ujęcie szeregu podstawowych zagadnień teorii materializmu dialektycznego, charakterystyczne dla mieniszewizującego idealizmu (...). W książce nie uwzględnia się Leninowskiego etapu w filozofii marksistowskiej jako nowego, wyższego stadium w jej rozwoju. Mając wszystko to na uwadze uważam, że niedopuszczalne jest dalsze wykorzystywanie mojej książki w charakterze podręcznika*²⁶.

Zacytujemy jeszcze fragment obszernego listu Gr. B a m m e l a — jednego z aktywnych reprezentantów grupy D e b o r i n a, a od 1930 roku jej krytyka. Odnosnie interesującego nas zagadnienia stosunku do Plechanowa, autor ten pisze:

Moje niezrozumienie Leninowskiego etapu w rozwoju filozofii marksistowskiej miało źródło w ocenie Plechanowa jako ortodoksyjnego mark-

²³ I. Razumowski, Ibidem, s. 250.

²⁴ L. Rubanowski, Ibidem, s. 251.

²⁵ W. Jegorszyn, Ibidem, s. 253.

²⁶ G. T a t l o w, Ibidem, s. 251.

sisty. Błąd ten polegał na jednostronnym odczytaniu znanej wypowiedzi Lenina z okresu dyskusji o związkach zawodowych (1921 r.), w której bardzo wysoko ocenił filozoficzne prace Plechanowa (...). Twierdziłem ponadto, że krytyczne uwagi Lenina o Plechanowie nie pomniejszają roli tego drugiego w historii filozofii marksistowskiej (...). Moje wypowiedzi z 1927 roku zmierzały do usprawiedliwienia Plechanowa, podczas gdy już w 1924 roku tow. Stalin dał rozwinięte i wyczerpujące oświecenie zagadnienia bolszewizmu w filozofii.

Dalej B a m m e l pisze, że jego stosunek do Plechanowa był typowym przejawem mieńszewizującego idealizmu. *Lecz czy możliwe było* — pyta B a m m e l — *zdemaskowanie Plechanowa i zrozumienie jego błędów, skoro traktowano go jako klasyka marksizmu*²⁷.

Niektóre listy zaopatrzone są krótkimi komentarzami redakcyjnymi. Samokrytyka Rubanowskiego na przykład, spotkała się z umiarkowaną aprobatą: *List tow. Rubanowskiego, w którym uznaje on błędność swego stanowiska, jest w zasadzie zadowalający*. Każdy z listów kończy się deklaracją podjęcia walki ze swymi błędami i solennym przyrzeczeniem skierowania całego wysiłku na realizację generalnej linii partii, zgodnie z wytycznymi J. Stalina.

V

W tym czasie, w którym prowadzona jest kampania przeciwko P l e - chanowowi i jego twórczości, Stalin zaczyna być eksponowany nie tylko jako przywódca partii, lecz także jako jej główny teoretyk. Określenie Stalina mianem teoretyka marksizmu — *pierwszego ucznia i kontynuatora Lenina* — pojawia się na początku 1930 roku. Do tego czasu nazwisko Stalina pojawiało się na łamach filozoficznych czasopism bardzo rzadko. Współczesnego czytelnika uderza przede wszystkim fakt, że takie prace Stalina, jak *O podstawach leninizmu* (1924 r.) lub *Przyczynek do zagadnień leninizmu* (1926 r.) pozostawały w owym czasie w cieniu. A były to przecież bądź co bądź teoretyczne prace generalnego sekretarza partii. W pięciu kolejnych rocznikach „Pod Znamieniem Marksizma”, tj. od 1924 do 1930 roku nazwisko Stalina obecne jest zaledwie kilka razy. W 10—12 numerze tego pisma z 1924 roku w dziale *Bibliografia* zamieszczona jest recenzja N. K a r i e w a z książek poświęconych L e n i n o w i i leninizmowi. Obok książek Bucharina i D e b o r i n a²⁸, Karie w omawia również pracę Stalina

²⁷ „Pod Znamieniem Marksizma” 1932, nr 1—2, s. 217—225.

²⁸ N. Bucharin: *Lenin kak Marksist*. Moskwa 1924, s. 52. A. Deborin: *Lenin kak myslitel'*. Moskwa 1924, s. 87.

O podstawach leninizmu. W krótkiej recenzji z tej książki (około 3/4 strony), Kariew uznaje ją wprowadzie za jedną z lepszych pozycji omawiających podstawy leninizmu, jednakże większą część wypowiedzi stanowi ogólna w formie krytyka Stalinowskiej interpretacji rewolucji permanentnej. Poza recenzją Kariewa nazwisko Stalina znajdujemy jeszcze w wykazie literatury dla ubiegających się o przyjęcie do ICzPFiP na rok 1928/1929. Teksty Stalina umieszczone są w dziale *Literatura z historii WKP(b) i leninizmu*. Obok fragmentów z *Zagadnień leninizmu*, podane są także niektóre jego wystąpienia na plenach KC. W dziale *Filozofia* teksty Stalina nie figurują. Są natomiast — poza dziełami klasyków marksizmu — opracowania D e b o r i n a (7 pozycji, w tym *Lenin jako myśliciel*), Bucharina — *Lenin jako marksista* i A k s e l - r o d — *Szkice z filozofii* ²⁹.

Zwraca ponadto uwagę fakt, że na prace Stalina nie powoływali się wówczas ani krytycy P l e c h a n o w a, ani nawet autorzy licznych rozpraw bezpośrednio traktujących o Leninie i leninizmie — rzecz nie do pomyślenia od 1930 roku. A już rzeczą zdumiewającą jest, że miesięcznik „Proletarskaja Revolucija” — organ KC WKP(b) — w ogóle nie odnotował faktu ukazania się prac Stalina poświęconych leninizmowi, zwłaszcza, że z tego czasopisma dowiadujemy się, że w 1925 roku ukazał się w Moskwie zbiór artykułów i opracowań pod wspólnym tytułem *Lenin, o Leninie, o leninizmie*TM. Z recenzji tej książki autorstwa siostry Lenina A. Jelizarowej dowiadujemy się ponadto, że autorami poszczególnych opracowań zbioru są między innymi znani działacze i teoretycy WKP(b) — Kamieniew, Zinowiew, B u c h a r i n, L e p i e s z y ŋ s k i. Próżno szukać tu jednak nazwiska Stalina.

Taki stan rzeczy nie jest z pewnością przypadkowy i musi mieć jakieś głębsze uzasadnienie. Jednakże wobec niemożliwości dotarcia do ewentualnego materiału faktograficznego mogącego rzucić światło na tę sprawę, a także z braku jakichś bardziej szczegółowych i kompetentnych opracowań tego okresu, nie wydaje się nam celowe snucie jakichś daleko idących hipotez czy domysłów tłumaczących fakt ignorowania teoretycznych prac Stalina. Jedno wszakże wydaje się jasne: opisany stan rzeczy jest odzwierciedleniem toczącej się wówczas ostrej walki politycznej między Stalinem i jego oponentami.

Przełomowym momentem był pod tym względem rok 1929. W grudniu tego roku Stalin wygłosił przemówienie na wspomnianej konferencji agrarników-marksistów. Zasadnicza teza wystąpienia S t a l i n a

²⁹ „Pod Znamieniem Marksizmu” 1928, nr 3, s. 266 oraz nr 4, s. 226—227.

³⁰ *Piervaja godovščina 1924 — 21 janvarja — 1925. Lenin, o Leninie, o leninizmie.* Moskwa 1925, s. 327. „Proletarskaja Revolucija” 1925, nr 11, s. 250—251.

sprowadzała się do zarzutu w stosunku do teoretyków ekonomii, iż nie nadążają za praktyką budownictwa socjalizmu w Związku Radzieckim. Stalin sformułował tu również postulat wprzęgnięcia teorii do politycznej walki z klasowymi przeciwnikami socjalizacji rolnictwa, polegającej w jego rozumieniu na powszechnej kolektywizacji wsi. Tezy Stalina, odnoszące się do teorii ekonomii politycznej, przeniesione zostały wkrótce do wszelkich dziedzin teoretycznych, w tym również do filozofii. Na to wystąpienie Stalina jako pierwsi powoływali się dialektycy, wykorzystując zawarte w nim tezy jako argument przeciwko mechanicystom. Wypowiedzi Stalina z tej konferencji stały się odtąd podstawą do wzajemnych oskarżeń o „formalizm”, „teoretyzowanie”, „abstrakcyjność” itcl. Od tego czasu pojawiać się zaczynają pierwsze artykuły specjalnie poświęcone Stalinowi, w których przedstawia się go jako wodza i teoretyka komunizmu.

Kreowanie Stalina na klasyka filozofii marksistowskiej zbiega się w czasie z okresem kulminacyjnego etapu krytyki Plechanowa i jego uczniów. Zbieżność ta nie jest oczywiście przypadkowa. Negatywny stosunek do filozoficznej twórczości Plechanowa był bowiem tłem, a właściwie przygotowaniem gruntu dla usytuowania nazwiska Stalina obok nazwiska Marksa, Engelsa i Lenina (MELS). Na omówionym niżej posiedzeniu Prezydium Akademii Komunistycznej (17—18 października 1930 r.) M. Mitin był bodaj pierwszym, który zaczął przypisywać Stalinowi twórczy wkład do teorii marksizmu — materializmu dialektycznego. Myśl tę dobitniej sformułował jednak inny uczestnik posiedzenia P. J u d i n. Oceniając negatywnie twórczość P l e c h a n o w a i jego uczniów, która jego zdaniem nie tylko nie wniosła nic nowego do marksizmu, lecz wręcz go wypaczała, J u d i n stawia za wzór prace Stalina: *Weźmy prace tow. Stalina. Jest to prawdziwe rozwinięcie materialistycznej dialektyki. Tow. Stalin opracowuje dialektykę w duchu klasyków marksizmu (...). Jego opracowanie szeregu kategorii dialektyki materialistycznej rzeczywiście posuwa naukę dalej; (...). Weźcie choćby zagadnienie istoty i zjawiska, które opracował Stalin na przykładzie demaskowania metodologii wszelkich odchyień wówczas, gdy ujawnia ich lewicowe pozory i prawicową istotę. Jest to rzeczywiście mistrzowskie zastosowanie i rozwinięcie materializmu dialektycznego*³¹.

Zauważmy tylko, że J u d i n przedstawia tu Stalina jako teoretyka twórczo rozwijającego materializm dialektyczny już w 1930 roku, a więc na osiem lat przed ukazaniem się wykładu *O materializmie dia-*

³¹ Cyt. za: K. Ochocki: *Spory filozoficzne w literaturze radzieckiej...*, op. cit., s. 449.

lektycznym i historycznym uznanego potem za szczytowe osiągnięcie? teorii marksizmu. Widzimy zatem, że miejsce na piedestale klasyków marksizmu przygotowane zostało dla Stalina stosunkowo wcześnie, niejako awansem. Opisany przebieg zdarzeń i dyskusji wskazuje, że warunkiem zajęcia tego miejsca przez Stalina było uprzednie strącenie z tego piedestału Plechanowa. A kiedy już to nastąpiło, Stalin w 1931 roku powiedział o sobie: *Co się tyczy mnie, to jestem tylko uczniem Lenina*³².

Powoływanie się na S t a l i n a oraz cytowanie jego wypowiedzi staje się od 1930 roku obowiązkiem autorskim. Formalnym uwieńczeniem procesu kreowania Stalina na klasyka marksizmu było powołanie w 1953 roku Instytutu Marksa-Engelsa-Lenina-Stalina — IMELS.

³² J. Stalin: *Dzieła*. T. 13, Warszawa 1951, s. 116.

KRZYSZTOF WOJCIECHOWSKI

CZYM SĄ SIŁY WYTWÓRCZE?

Aksjomatem rozpowszechnionej linii interpretacyjnej materializmu historycznego jest twierdzenie mówiące, że w historii dokonuje się bezustanny rozwój sił wytwórczych.

M a r k s sformułował to twierdzenie na podstawie prostego oglądu dotychczasowych dziejów — uważał je za oczywiste, nie poświęcał mu zatem zbyt wiele uwagi. My, którzy bogatsi jesteśmy od Marksa o sto lat doświadczeń historycznych, mamy prawo cofnąć twierdzeniu o siłach wytwórczych przywilej aksjomatu i poddać je (oraz samo pojęcie *siły wytwórcze*) krytycznej analizie. Powodów po temu jest kilka:

1. Nie jesteśmy pewni, co dokładnie kryje się w pismach Marksa pod pojęciem *siły wytwórcze* ani co może się pod nim kryć w samej rzeczywistości.

2. Nie wiemy, jaki jest mechanizm wzrostu i obniżania się poziomu sił wytwórczych².

3. Nie wiemy, dlaczego niektóre twierdzenia pochodne, np. to o potęgującym się rozwoju sił wytwórczych w następujących po sobie formacjach społecznych, nie znajdują pełnego pokrycia w rzeczywistości.

Przyjęty w myśli marksistowskiej sposób interpretowania sił wytwórczych polega na wyliczaniu ich elementów. I tak np. jedne źródła podają, iż siły wytwórcze to *techniczne metody produkcji, środki produkcji, a zwłaszcza narzędzia pracy, jak. również doświadczenie ludzi i ich umiejętności posługiwania się środkami produkcji. Wreszcie sami ludzie, którzy takie doświadczenia i taka, umiejętność posiadają*³ — inne

¹ E B a l i b a r pisze: *Wśród pojęć ogólnych powiązanych (...) u Marksa w sposób systematyczny, żadne może swą prostotą nie sprawia większych trudności niż pojęcie sił wytwórczych lub ściślej mówiąc — poziomu (czy szczebla rozwoju) sił wytwórczych*. L. Althusser, E. Balibar: *Czytanie „Kapitału”*. Warszawa 1975, s. 338-339.

² Krytyczną uwagę pod adresem literatury radzieckiej formuluje np. G. J. Gleserman: *Przyczyny zmian w stosunkach produkcji upatrujemy w rozwoju sił wytwórczych, ale przyczyny rozwoju sił wytwórczych we wpływie stosunków produkcji* (G. J. Gleserman: *Der historische Materialismus und die Entwicklung der sozialistischen Gesellschaft*. Berlin 1973, s. 130).

³ O. Lange: *Ekonomia polityczna*. T. 1, Warszawa 1974, s. 28.

zaś, że pojęcie to obejmuje człowieka czynnego bezpośrednio lub pośrednio w procesie pracy, kierownictwo, naukę i środki produkcji, technologię i organizację produkcji⁴. Nader często jako decydujący moment sił wytwórczych podaje się sam typ organizacji społecznej⁵.

Mnogość wymienianych momentów da się sprowadzić do trzech pojęć zasadniczych: *narzędzia, wiedza, struktura społecznych warunków wytwarzania*. Lecz od teorii marksistowskiej oczekiwać możemy czegoś więcej, niż typologii zjawisk: chcemy, aby marksizm pomógł nam rozwiązać „zagadkę historii”. Jeśli jednak celem zmagania z historią, również i teoretycznych, jest dezalienacja życia społecznego — rozpoznanie jego stanu, przewidywanie zmian oraz znalezienie sposobu opanowania zdarzeń, gdy rokuje się ich niepomyślny rozwój — to zaryzykować można pogląd, iż obecny stan wiedzy o siłach wytwórczych jest mało pomocny w dezalienacyjnych działaniach.

W przedmowie do pierwszego wydania *Kapitału* Marks pisał, iż zasługą jego jest odkrycie działających z żelazną konsekwencją, praw, które sprawiają, iż kraj pod względem przemysłowym bardziej rozwinięty wskazuje mniej rozwiniętemu obraz jego własnej przyszłości. O ile w wizji Marksa owo spojrzenie w przyszłość łączyło obawę przed internem rozkładającym się kapitalizmem z nadzieją wstąpienia komunistycznej jutrzeńki, o tyle dziś towarzyszy mu pragnienie, by teraźniejszość „narodów panujących” upowszechniła się już teraz i to w pełnej postaci, aby — inaczej mówiąc — osiągnąć jak najwyższy poziom rozwoju społecznego warunkowany przez ilość dostępnych ludziom sił wytwórczych. Jeśli wiek XIX upoważniał Marksa do spojrzenia na historię jako pasmo walk klasowych zmierzających do zasadniczego przełomu, to wiek XX upoważnia marksistę do spojrzenia na historię jako pasmo walk o rozwój sił wytwórczych. Model pierwszy owych zmagania to Rewolucja Październikowa i etapy rozwoju Związku Radzieckiego wyznaczone przez fazy polityki ekonomicznej. Model drugi to socjaldemokratyczne koncepcje gospodarcze zrodzone po Wielkim Kryzysie kapitalizmu. Model trzeci to koncepcja dominacji ekonomicznej przez podbój w ustrojach faszystowskich. Model czwarty to emancypacja krajów kolonialnych i powstanie Trzeciego Świata jako podmiotu światowego procesu historycznego.

Właśnie losy Trzeciego Świata są najdobitniejszym przykładem niepowodzeń kolejnych koncepcji rozwoju sił wytwórczych. Początek lat sześćdziesiątych to pokojowe lub zbrojne przejmowanie władzy motywowane w dużej mierze przekonaniem, iż panowanie kolonialne hamuje

⁴ *Philosophisches Wörterbuch*. T. 2, Leipzig 1971, s. 879.

⁵ Por. poglądy samego Marksa wyrażone np. w *Krytyce Programu Gotajskiego*. W: K. Marks, F. Engels: *Dzieła*. T. 19, Warszawa 1972, s. 24.

rozwój. Koniec lat sześćdziesiątych to kampania edukacyjna prowadzona w nadziei, iż oświata podniesie kraje zacofane na wyższy poziom. Lata siedemdziesiąte to gigantyczny, nie spotykany w dotychczasowej historii transfer nadwyżek kapitałowych „w dół”, ku niższemu szczeblom rozwoju społecznego, transfer w postaci kredytów i pożyczek, a także pomocy rozwojowej.

I oto mamy wielką triadę dotychczasowego ujęcia sił wytwórczych: władza (struktura społeczna) — wiedza (umiejętności) — narzędzia (kapitał przyjmujący dowolną postać: maszyny, licencje, usługi konsultacyjne, systemy organizacyjne itp.). Efekty są skromne: wzrost gospodarczy, czasem pokaźny, lecz opatrzone znakiem zapytania w postaci olbrzymiego zadłużenia. Z klęsk cywilizacyjnych udało się zlikwidować — i to nie całkiem — jedynie klęskę głodu. W chwili obecnej nie ma co mówić o wyrównaniu lub zbliżeniu poziomów sił wytwórczych — różnice trwają lub wręcz pogłębiają się. Tam, gdzie nastąpił faktyczny rozwój sił wytwórczych (tzw. nowe państwa uprzemysłowione w Azji Płd. - Wsch.) zastosowano takie same środki, jak w innych krajach. Efekty nie dadzą wytłumaczyć się więc środkami. Współczesność poucza, iż ani ustrój, ani wiedza, ani technika nie są zasadniczymi momentami sił wytwórczych, ani ostatecznymi determinantami ich poziomu. Cóż zatem?

Odpowiedź na to pytanie musi być poprzedzona refleksją studzącą zapał badacza. Natura życia społecznego sprawia, iż niektóre jego determinanty nie mogą być ujawnione w pełni.

Po pierwsze — poznający życie społeczne nie dysponują (poza nielicznymi przypadkami) zasadniczym narzędziem badania natury — metodą eksperymentalną. Historia nie dzieje się w laboratorium, a składających się na nią zjawisk nie da się powtarzać. Determinanty procesów nie mogą być zatem w pełni wydzielone.

Po drugie — na obraz sił wytwórczych nakładają się obrazy wywołane przez czynniki nieistotne lub zgoła przypadkowe: koniunktury lub dekonunktury polityczne, dziedzictwo przeszłości, konflikty zbrojne, gratyfikacje losowe. Kwitnący Kuwejt może się obrócić w ruinę zaraz po wyschnięciu ropy, zrujnowany Liban zaś zakwitnąć zaraz po ustaniu walk.

Po trzecie — poziom sił wytwórczych skupia się jak w soczewce w zachowaniu jednostek, to zaś uwarunkowane jest w równym stopniu poziomem cywilizacyjnym społeczeństwa, co ich wrodzonymi cechami psychofizycznymi. Odróżnienie tego, co biologiczne, od tego, co społeczne, jest nadzwyczaj trudne.

Po czwarte — determinanty zachowań grupowych odbite w zwierciadle świadomości społecznej zmieniają swój charakter. Ich obiektywny

status ulega naruszeniu, relatywizacji, a czasem zupełnemu zniesieniu. Pojawia się wtedy pytanie o głębszą warstwę uwarunkowań.

Zresztą gdyby istniało kilka lub ściśle ograniczona ilość czynników wystarczających dla pełnego opanowania i regulacji procesu sił wytwórczych, ludzkość odkryłaby je w swym dotychczasowym rozwoju w ten sam sposób, w jaki odkrywała istotne determinanty procesów przyrodniczych — metodą prób i błędów. Tak, jak nauczyliśmy się rozpalać ogień, nauczylibyśmy się rozpalać siły wytwórcze, tam, gdzie według naszego mniemania tła się one zbyt słabo.

Wydaje się zatem wskazane, by poprzestać na zamierzeniu mniej ambitnym. Należy odszukać te aspekty procesu rozszerzonej reprodukcji społecznego życia, które dla sił wytwórczych są podstawowe, tzn. te, które określają poziom rozwoju sił wytwórczych w sposób najistotniejszy, a zarazem — w chwili obecnej — stawiają największy opór wszelkim znanym nam zabiegom technicznym czy socjotechnicznym.

Proces rozwoju życia społecznego to rozszerzanie panowania gatunku ludzkiego nad naturą oraz nabywanie umiejętności życia w coraz bardziej skomplikowanych formach. Jest to zatem proces przyswajania wciąż nowych połączy rzeczywistości. W dalszych rozważaniach będziemy wychodzić z założenia, że po to, by pewną rzeczywistość przyswoić, trzeba ją poznać, opanować, rozwinięte zdolności upowszechnić oraz uzyskać umiejętność adaptacji do zachodzących w niej przemian.

Będziemy mieli także na uwadze, iż każdy, najbardziej nawet zobiektywizowany układ społecznych czynników, jeśli ma się odcisnąć w działaniu ludzi, musi — by przywołać *bon mot* Engelsa — „przejsć przez głowę” działających osobników.

I. WIEDZA

Przy obecnym stanie nauki nie można przyjąć założenia, iż różny zasób wiedzy o rzeczywistości u różnych społeczeństwach wynika z różnych predyspozycji genetycznych, ich członków. Różnice w funkcjonowaniu zmysłów i abstrakcyjnym myśleniu kształtują się w każdej populacji zgodnie z rozkładem prawdopodobieństw. Przy wielkości populacji istotnej z punktu widzenia procesu historycznego różnice poziomów przeciętnych ulegają wyrównaniu. Tymczasem faktem jest, iż poszczególne społeczeństwa różnią się kolosalnie poziomem zdobywanej (wytwarzanej), przyswajanej i stosowanej praktycznie wiedzy o rzeczywistości. Wynika z tego, iż u ich członków występuje historycznie ukształtowana cecha pozwalająca w większym czy mniejszym stopniu wiedzę zdobywać i stosować. Cechą tą jest zdolność koncentracji.

Na społeczny proces zdobywania wiedzy można spojrzeć jako na coraz głębsze wnikanie w tkankę przyrodniczą i społeczną. Myśl ludzka dociera do coraz głębszych poziomów materii i stosunków społecznych. Bezpośredni ogląd rzeczywistości oddalony jest od prawdy tym bardziej, im mniej jest precyzyjny. Skupienie wymagające precyzji pojawia się na płaszczyźnie społecznej w formie specjalizacji nauki. Jednak nie proces wydzierania świata tajemnic jest najlepszą ilustracją wagi skupienia jako momentu sił wytwórczych. Jest nią proces stosowania posiadanej wiedzy.

Społeczny wymiar zdolności koncentracji dostrzec można dopiero porównując jakość wyrobów wytwarzanych przez poszczególne społeczeństwa, jakość usług oraz wydajność pracy.

Najistotniejszymi aspektami jakości wyrobów jest ich przydatność oraz niezawodność. Przydatność to zdolność bycia właściwym instrumentem dla osiągnięcia zamierzonego celu. Cele bywają zaś najróżniejszej natury — od prostych czynności technicznych do rozbudowanych potrzeb jednostkowych i zbiorowych. Przyczyną faktu, iż różne wytwory ludzkie, pomyślane jako instrumenty osiągania tego samego celu różnią się przydatnością, upatrywać należy już w procesie ich obmyślenia. Twórcy przedmiotów (czy to będzie otwieracz do konserw, czy guma do żucia) starają się dostrzec wszelkie okoliczności towarzyszące posługiwaniu się nimi oraz uchwycić cechy, jakie winny one posiadać, by móc w pełni sprostać wymaganiom użytkownika. Od ich uwagi, przenikliwości i pamięci, a więc od ich zdolności koncentracji zależeć będzie, w ilu odmiennych sytuacjach wytwór okaże się przydatny.

Zdolność koncentracji w niewielkim stopniu jest cechą wrodzoną. Jednostka nabywa ją w procesie socjalizacji. Wyrabianiu tej cechy służy cały szereg — pozornie bezużytecznych — czynności jawiących się w bezpośredniej świadomości jako rozrywka, ogląda ogólna lub pielęgnowanie obyczaju. Dziecko w zurbanizowanej Europie poznaje i zapamiętuje nazwy licznych przedstawicieli flory i fauny leśnej, mimo iż jego interesy życiowe tego nie wymagają. Uczy się również na pamięć wierszy, danych historycznych i geograficznych. Wytwarza się w nim nawyk rozróżniania i precyzowania detali otaczającego świata. Społeczeństwa o niskim poziomie rozwoju sił wytwórczych wyrabiają u swych członków ów nawyk w znacznie mniejszym stopniu. Przyrodnicy odwiedzający społeczeństwa, które jeszcze niedawno były w stanie zbliżonym do naturalnego stwierdzają ze zdumieniem, że tubylcy nie posiadają zbyt wiele wiedzy o otaczającej ich naturze poza tą, która jest niezbędna dla zaspokojenia życiowych potrzeb. Ich wzrok prześlizguje się niejako po obiektach, nie absorbując uwagi nawet na tyle, by nadać im nazwę. Pozorna ekonomia wysiłku każe im potem płacić haracz w postaci ogólnej niemożności wni-

kliwego poznania rzeczywistości oraz ujawniania w jej obrębie istotnych z punktu widzenia praktyki związków.

Drugą cechą wytworów świadczącą o zdolności koncentracji ich wytwórcy, jest niezawodność. Składają się na nią trwałość materiałów i konstrukcji oraz precyzja wykonania. Z reguły większość wyrobów wytwarzana jest w oparciu o normy jakości ustanowione za pomocą międzynarodowych kryteriów. Wiedza o normach i kryteriach jest we współczesnym świecie powszechnie dostępna i nie ma większego związku z poziomem sił wytwórczych danego społeczeństwa. Poziom sił wytwórczych jest natomiast kluczem do zagadki, dlaczego dany wyrób nie odpowiada pożądanym standardom. Decydującym czynnikiem jest i tu zdolność koncentracji uczestników procesu wytwarzania.

Prawa natury działają w sposób nieubłagany oraz identyczny pod każdą szerokością geograficzną. Dla większości wytworów można podać modelowy przebieg zjawisk składających się na przemianę surowca oraz scharakteryzować warunki poszczególnych przekształceń. Spełnienie wszystkich warunków musi — na mocy praw tego świata — doprowadzić do osiągnięcia zamierzonego efektu. Różnice w efektach mogą wynikać zatem albo z niewiedzy o pewnych czynnikach przemian (co jest sytuacją stosunkowo rzadką), albo z niespełnienia wszystkich warunków prawidłowego przebiegu procesu wytwarzania. Jeśli założymy, że wytwórcy działają z reguły w dobrej wierze (a jest to założenie w pełni uzasadnione z psychologicznego punktu widzenia, bowiem świadome psucie roboty jest czynnością męczącą bardziej niż poddawanie się reżimowi technologicznemu), to niespełnianie warunków technologicznych możemy interpretować wyłącznie albo jako efekt ingerencji czynników pozatechnologicznych (nakaz polityczny, kataklizm naturalny, konflikt ze współpracownikiem itp.), albo jako niezamierzone odstępstwo od przyjętych norm działania. Czynniki pierwszego rodzaju mają charakter losowy i dlatego nie będziemy poświęcać im uwagi. Natomiast niezamierzone, czy też niechciane, odstępstwo od norm da się zinterpretować tylko jako objaw niemożności osiągnięcia przez wytwórcę dostatecznego stopnia koncentracji. Wytwórca niedostatecznie skupiony działa zbyt wcześnie lub zbyt późno (czasem o ułamek sekundy), zbyt słabo lub zbyt mocno, zbyt szybko lub nazbyt powoli. Ciąg zdarzeń zamierzonych oraz ciąg zdarzeń rzeczywistych odbiegają od siebie wprost proporcjonalnie do braku koncentracji. Łańcuch zachowań wytwórców danego produktu decyduje o jego końcowej jakości, a wszelki bubel jest dzieckiem rozkojarzenia.

Stopień skupienia producentów bywa dla obserwatora często trudny do uchwycenia, chociaż zdarzają się sytuacje bardzo wiele na jego temat mówiące. Dziennikarzom europejskim zwiedzającym fabryki japońskie

rzuca się od razu w oczy (a raczej w uszy) panująca w nich cisza. I nie chodzi tu o bezszmerową technologię, lecz o nieobecność ludzkich głosów. Wszyscy pracują w milczeniu, a znad stanowisk nie podnosi się żadna głowa. Piszący te słowa miał natomiast okazję zwiedzić polską fabrykę elementów silników wysokoprężnych i zauważył z zaskoczeniem, iż robotnice wierzące w elementach wtryskujących mikroskopijne otwory wiertłami cienkimi jak włos, cały czas prowadzą między sobą kawiarnianą pogawędkę.

Skupienie wytwórcy jest również główną przesłanką wysokiej jakości usług. W pewnych przypadkach, gdy konsument bezpośrednio styka się z usługodawcą, brak skupienia u tego ostatniego pozbawia usługę części lub całości wartości użytkowej. Nieobecny duchem kelner psuje przyjemność wizyty w restauracji, nawet jeśli posiłek był smaczny, gdy zaś adwokat udziela nam porady nie przerywając czytania gazety, szukamy innego, choć być może otrzymana rada jest jedyną słuszną. Większość usług związana jest z przepływem przedmiotów, informacji czy poleceń. w którym bezpośredni usługodawca jest ostatnim ogniwem długiego łańcucha. O efekcie końcowym decyduje dokładność zazębiania się poszczególnych ogniw. W wypadku słabej zdolności koncentracji współdziałających informacje i polecenia ulegają zniekształceniu sprawiając, że wymagania usługobiorcy nie zostają zrealizowane.

Skupienie jest zasadniczym warunkiem precyzji działań. Precyzja w sferze ekonomicznej przejawia się pod postacią wydajności, czyli takiego rozłożenia środków (siły ludzkiej, materiałów, czasu), by były one względem zamierzonego efektu minimalne, bądź by przy stałej ich ilości efekt osiągnął maksimum. Teorie ekonomiczne opanowały sposoby mierzenia wydajności, milczą jednak na temat zasadniczych przyczyn jej zróżnicowania. Język potoczny zna pojęcia *oszczędność* i *marnotrawstwo*, jednak łączy je z moralną perswazją. Dopiero ujęcie wydajności jako m. in. zdolności uchwycenia odpowiedniej proporcji nakładów i efektów, czyli jako przejawu skupienia producentów, pozwala uchwycić jej istotę.

Zdolność koncentracji, pielęgnowana i rozwijana w społeczeństwach cywilizowanych, decyduje o ich sukcesach w dowolnej dziedzinie, począwszy od gospodarki, poprzez kulturę, oświatę, zdrowotność, na kwestiach militarnych skończywszy. Ktoś kiedyś obliczył, że żołnierze japońscy w czasie wojny 1905 roku wystrzelili podczas starć 6—8 razy mniej naboju, niż żołnierze rosyjscy. Japonia wojnę tę wygrała, mimo rażących dysproporcji sił militarnych na korzyść Rosji. Japończycy walczyli w skupieniu. Było ono być może peryferyjnym objawem wzrostu sił wytwórczych, którego efekty są widoczne dopiero dziś. Chaotyczny ogień żołnierzy carskich mógł znamionować zaś rozkład, którego finał nastąpił 12 lat później.

II. WŁADANIE RZECZYWISTOŚCIĄ

Teoria marksistowska głosi, iż potencja sprawcza gatunku ludzkiego potwierdza się we władaniu przyrodą i kierowaniu siłami historii. W jej — teorii — obrębie funkcjonuje też twierdzenie, iż moc sprawcza jednostki jest pochodną rozmiarów i form owego władania. Twierdzeniom tym nie sposób odmówić słuszności, jednak wydaje się, że nie wyczerpują one całości zagadnienia. Władanie rzeczywistością ma również wymiar indywidualny, jednostkowy. Pokonując opór świata człowiek, indywiduum, pokonuje głównie opór własnego ja oraz kontrakcje innych jednostek. Zewnętrzna przyroda pojawia się tutaj incydentalnie, a nawet w miejscu, gdzie dokonuje się akt jej zniewolenia, przy warsztacie pracy, nie ona absorbuje najwięcej wysiłku. Po to, aby przystąpić do pracy, trzeba zerwać własne ciało z miejsca spoczynku, przenieść je na znaczną odległość, a potem czuwać, by nie poddało się naturalnym procesom zmęczenia. W akcji przewycięzania bezwładu własnego ciała podmiotowe centrum decyzyjne ma — teoretycznie rzecz biorąc — naturalnych sojuszników w postaci potrzeb i zrodzonych z nich motywów.

Proces uspołecznienia odrywa jednak jednostkowe potrzeby od aktów wytwarzania tak dalece, iż mówienie na poziomie indywidualnym o potrzebach jako motywach wytwarzania traci sens; nikt rozsądny nie będzie wyjaśniał faktu wytwarzania dużych ilości żywności przez dane społeczeństwo silnym uczuciem głodu u jego członków. Należy zatem przyjąć, iż życie społeczne wytwarza w jednostkach zdolność, czy też stan, dzięki któremu — niezależnie od chwilowych koniunktur — mniej lub bardziej sprawnie pokonują one bezwład świata nieożywionego, spontaniczność sytuacji historycznych, przeciwdziałanie bliźnich oraz żywiołowość własnego, biologicznego tworzywa. Obecność owej zdolności sprawia, że zarówno jednostki, jak i całe społeczeństwo wytwarzają pewne — trudno uchwytnie w sposób bezpośredni — quantum energii, obiektywizujące się w postaci sumy wytworzonych dóbr bądź dynamiki przemian społecznych. Zdolność ta stanowi istotny moment poziomu sił wytwórczych. Poznanie potoczne chwyta jej obecność w postaci takich cech przypisywanych jednostkom lub grupom, jak: pracowitość, wytrwałość, przedsiębiorczość, rzutkość, także upór, konsekwencja itp. Ze znalezieniem filozoficznej nazwy są niejaki kłopoty. Istnieje pewien archaiczny termin, który od biedy scala opisywane zjawiska, mianowicie *wola*, bądź *siła woli*, lecz uwikłany on jest w tak odmienne konteksty filozoficzne i psychologiczne, że lepiej się nim nie posługiwać. Z braku czegoś lepszego będziemy używać pojęcia *moc sprawcza*.

Moc sprawcza jako moment sił wytwórczych myłona bywa z innymi determinantami ludzkich zachowań (np. przyrodniczymi lub obyczajowymi).

wyim). I tak Europejczycy przybywającemu do któregoś z ubogich krajów Afryki rzuca się w oczy wyraźna ospałość jego mieszkańców. Wszędzie napotkać można ludzi drzemiących, siedzących apatycznie w kucki lub poruszających się nader powoli. Przybysz skłonny jest tłumaczyć ten fakt rozleniwiającym wpływem klimatu. Po pewnym czasie stwierdza jednak, że jego samego klimat rozleniwia znacznie mniej, niż miejscowych. Myśli wtedy, że albo ewolucja zrobiła wyjątek tworząc populację nieprzystosowaną do warunków środowiska, albo historia okazała się łaskawa dla regionów, z których pochodzi (zaś z tubylcami obeszła się po macoszemu). Piszącemu te słowa opowiadał wykładowca geologii, Europejczyk w podeszłym wieku, iż nie mógł prowadzić z mozambickimi studentami badań w terenie, bo gdy on śledził rzadkie minerały, oni złani potem, patrzyli tylko, pod jakim drzewem się położyć.

Moc sprawcza to nie tylko stała gotowość podejmowania wysiłku. Jest to również — a może przede wszystkim — zdolność uruchamiania potencjału, jakim się dysponuje. Ludzkie działanie (i myślenie) napotyka na aporie we wszystkich fazach przebiegu: aporie pierwszego kroku, aporie rozstajnych dróg, aporie poczucia sensu bądź celu, tudzież aporie finalizacji przedsięwzięcia. Tak jak wielkość ciśnienia pozwala płynącym cieczom pokonywać najwyższe miejsca, tak ciśnienie woli sprawia, iż współdziałające grupy mniej lub bardziej gładko przechodzą przez węzłowe fazy zbiorowego działania.

Stopień mocy sprawczej danego społeczeństwa przejawia się w sferze ekonomicznej w postaci długotrwałości i intensywności wysiłku, trwałości dążeń, imperatywu działania, niewielkiej absencji bądź dużej aktywności zawodowej, a nawet punktualności oraz obiektywizuje się w dużej masie wyprodukowanych dóbr. Jednakże jeszcze silniej determinuje on kształt właściwej, nie podlegającej urzeczowieniu tkanki społecznej. Zależy odeń zdolność jednostek do podporządkowywania się woli innych, bądź egzekwowania u nich woli własnej. Wpływa on na to, w jakiej mierze przestrzegane są prawa, jak silna jest władza, jak dalece respektowane są obowiązki zawodowe oraz jak działa system kontrolny. Społeczeństwa o wysokim stopniu mocy sprawczej charakteryzują się niską przestępczością, dobrym poziomem wykształcenia, sprawnością w funkcjonowaniu urzędów, sukcesami w krótko- lub długoterminowych akcjach socjalnych (np. likwidacja epidemii chorób zakaźnych, roztaczanie opieki społecznej nad pewnymi grupami ludności), posiadają armie znane z dyscypliny oraz pewne siebie służby bezpieczeństwa. Częściej, niż gdzie indziej, organizowane są u nich imprezy masowe, natomiast rzadziej zmieniają się rządy. Najtrafniejsze uogólnienie sytuacji dokonane może być w oparciu o kategorię alienacji. Alienacja obiektywna — we wszystkich jej przejawach — osiąga stadia niezbyt zaawansowane oraz przybiera

niezbyt drastyczne formy. Jak zawsze pozostaje cna odczuwalnym złem, ale jest to zło na poły oswojone. W wypadku alienacji subiektywnej mamy do czynienia z takim oto zjawiskiem: w skali masowej zaznacza się słabo, a nastroje egzystencjalne nie trafiają na podatny grunt. Jednakże najbardziej wstrząsające przykłady niemożności osiągnięcia przez jednostkę życia w jej odczuciu autentycznego, bądź przypadki zadawania wszelkich form duchowego gwałtu indywiduum pojawiają się właśnie na gruncie tych społeczeństw. Mało jest w nich bowiem obszarów niemożności, a te były zawsze schronieniem jednostek niepokornych i wrażliwych.

III. POWSZECHNOŚĆ MYŚLENIA I DZIAŁANIA

Cele realizowane w skali makrosocjalnej przekraczają siły poszczególnych jednostek. Ich osiągnięcie wymaga, by energia wielu osobników popłynęła jednym kanałem. Polimorfizm genetyczny każdej populacji sprawia, iż jednostki z natury swojej dążą do wydatkowania energii w różnych celach i w różny sposób. Indywidualny układ cech osobniczych jest jedynym źródłem społecznego ruchu, nie ulega więc — ani ulec nie może — zniwelowaniu do wzorca powszechnego. A jednak znajomość procesu historycznego przekonuje, iż powszechność pewnych wzorów zachowania i myślenia „zagnieżdża się” w strukturach indywidualnej motywacji, i to w stopniu narastającym w miarę postępu historii. Cechę, jaka wiąże się z upowszechnianiem reguł myślenia i działania nazwijmy uniwersalizmem. Ponieważ decyduje ona o zdolności grupy do zawłaszczania przyrody oraz przyswajania form własnej egzystencji, uznajmy ją za jeden z najistotniejszych momentów sił wytwórczych.

Najważniejszą konsekwencją obecności uniwersalizmu jest bezkolizyjność działań podmiotów życia społecznego. Działania grupy lub jednostek mogą współgrać kumulując swe skutki, mogą współgrać częściowo lub mogą znosić się wzajemnie, prowadząc do unicestwienia wytyczonych celów. Rozmiary i formy unicestwienia są różne: od zniszczeń wojennych, po banalne efekty codziennego chaosu (standardowy przykład tego ostatniego: ekipa robotników kładąca kable zrywa chodnik, który położyła inna ekipa dwa dni wcześniej).

Bezkolizyjność działań nie oznacza bynajmniej ich bezpośrednio kooperacyjnego charakteru. Oznacza ona uznanie oraz internalizację tych samych reguł gry. Kapitalizm jest walką konkurencyjną zawsze i wszędzie, lecz w krajach o wyższym poziomie sił wytwórczych walka ta prowadzona jest w większym stopniu w ramach stanowionych praw i według jawnych, podzielanych przez wszystkich reguł, niż w krajach zacofanych,

gdzie w działania gospodarcze ingeruje naga przemoc, zależności plemienne lub rodzinne, przekupstwo, przekonania religijne itp. Dotychczasowy socjalizm centralistyczny w założeniu swym jest wszechobejmującą kooperacją na rzecz ogólnospołecznego dobra, lecz tylko w nielicznych krajach można zaobserwować przynajmniej w pewnym stopniu rozpowszechnione myślenie kategoriami interesu ogólnego. W krajach o niższym poziomie dochodu narodowego kooperacja jest — lub była — fikcją maskującą brutalną walkę partykularyzmów różnego kalibru, walkę bez reguł, rodzącą ogólny chaos, jałowość działań i marnotrawstwo środków.

W sferze wytwarzania materialnych dóbr oraz ich dystrybucji uniwersalizm przejawia się najpełniej pod postacią uczciwości. Ta na pozór czysto moralna, odnosząca się do stosunków międzyludzkich cecha, jest świadectwem pełnej, potwierdzonej działaniem akceptacji obowiązujących reguł produkcji i rozprowadzania dóbr, a także stosunków własności. Posiada ona kolosalne znaczenie dla ekonomizacji obiegu dóbr oraz jest jednym z fundamentów ogólnospołecznej wydajności. Gdy uczciwy (nieprzekupny) importer zamawia towar u uczciwego (dotrzymującego norm technologicznych w każdej partii) producenta, który zatrudnia uczciwych (nie kradnących) robotników, potem przekazuje go uczciwym (nie powodującym pseudostrat) transportowcom, ci zaś dostarczają go uczciwym (nie manipulującym ceną lub miarą) sprzedawcom detalicznym odwiedzanym przez uczciwych (godnych kredytu) kupujących, wtedy maleją straty, obniża się więc koszt wytwarzania i cena, zbyteczny staje się aparat kontroli oraz biurokracja (faktury, poświadczenia odbioru), ujawnia swe dobrodziejstwa kredytowa forma zakupu. Obieg środków finansowych ulega przyspieszeniu a wytworzony dochód wzrasta.

I odwrotnie: czynienie przez podmioty gospodarowania we własnym przypadku wyjątku od uznawanej za abstrakcyjnie słuszną reguły (a nikt — poza zawodowymi złodziejami oraz członkami mafii — nie uważa, że sama reguła jest niesłuszną), jeśli jest rozpowszechnione, paraliżuje gospodarkę. Słaby stopień uniwersalizmu wydaje się plagą Trzeciego Świata, w którym i kredyty i pomoc gospodarcza padają ofiarą już nie złego wykorzystania, ale po prostu kradzieży.

Uniwersalizm w sferze ekonomicznej krystalizuje się pod postacią jeszcze jednej, godnej uwagi właściwości gospodarujących podmiotów. Nie ma ona potocznej nazwy, a określić ją można jako uzasadnione (ekwiwalentne) poczucie wartości własnej pracy, dóbr lub usług. Językiem *M a r k s a* można by powiedzieć o istniejącej w świadomości tendencji do zrównywania wartości ekonomicznej i wartości wymiennej, bądź wartości i ceny. Jest to zjawisko mało wyraziste, przesłaniane przez żywiołowość rynku kapitalistycznego, bądź nierealistyczną politykę cenową w gospodarce planowej. Ma ono jednak olbrzymi wpływ na stabilność

rynku i wielkość inflacji; łagodzi żądania placowe, hamuje podnoszenie cen przez producentów oraz powstrzymuje spekulację.

Ludzie bywali w świecie doświadczali go nieraz na własnej skórze. O ile w krajach wysoko cywilizowanych cena towaru lub usługi w podobnych okolicznościach bywa z reguły podobna, o tyle w krajach nisko cywilizowanych panuje zupełna dowolność: dwóch nabywców na tym samym bazarze ten sam towar może nabyć po cenach różniących się piętnastokrotnie. Nie trzeba zresztą jeździć po świecie, wystarczy wezwać do domu kilku hydraulików, a każdy z nich wyznaczy dla tej samej pracy różną cenę, nieadekwatną zresztą (nawet w odczuciu jego samego) do wkładu pracy. A to, że rozpiętość cen nie będzie większa, niż 2—3 razy, należy zawdzięczać specyficznemu uniwersalizmowi obecnemu w zachowaniu polskich hydraulików: obliczają oni wartość własnej pracy oraz wysokość dochodów według tej samej, powszechnej miary, jaką jest aktualnie obowiązująca cena pół litra wódki.

Już na pierwszy rzut oka uniwersalizm wykazuje wyraźny związek z racjonalnością. Tworzenie wszelkich reguł i praw, każda forma uogólnialności zasad działania zakłada jako swój warunek racjonalność podmiotów. Czyż nie byłoby zatem wskazane mówić o racjonalności we współdziałaniu jednostek jako istotnym momencie sił wytwórczych? Wydaje się, że jednak nie. W potocznym — a także filozoficznie ugruntowanym — sensie, racjonalnym jest takie działanie, które najkrótszą drogą (przy minimum strat) prowadzi do wytyczonego celu, bądź takie, które w danych warunkach pozwala osiągnąć najwartościowszy efekt (maksimum zysków). Namysł, intelektualna refleksja, która działaniu towarzyszy, polega głównie na kalkulacji, na uwzględnianiu różnych warunków i wyborze optymalnego wariantu. Rozum w nią zaangażowany nie jest regułotwórczy, bowiem traktuje istniejące bądź hipotetyczne reguły instrumentalnie, jako warunki akcji. Powszechność reguły nie jest żadnym argumentem na jej rzecz, wręcz przeciwnie. Łamanie istniejących reguł okazuje się często najskuteczniejszym środkiem do osiągnięcia celu. Jeśli zasiadamy do gry w karty z uczciwymi partnerami, najbardziej pewni możemy być wygranej, gdy jesteśmy zręczni, a w naszym rękawie kryje się dodatkowy as. Można zadać pytanie, czy aby racjonalnym nie jest założenie takich reguł, które dadzą optymalny efekt globalny, a więc „w dalszej instancji” opłacać się również i nam. Być może, ale na pewno nie w sensie rozpatrywanym powyżej. Jako indywidua nie mamy żadnych racjonalnych powodów przypuszczać (poza rzadkimi wyjątkami), iż inni zachowują się tak, by uzyskać korzyść dopiero „w dalszej instancji”, nie zaś bezpośrednio. Poza tym nasze zachowania są innym znane i nasza naiwność może ich właśnie skłonić do uzyskania korzyści naszym kosztem.

Tak więc uniwersalizm nie da się bezpośrednio wyprowadzić z racjonalności przysługującej w sposób najbardziej bezpośredni działającym jednostkom. W jej świetle może on nawet uchodzić za objaw głupoty. Bo czyż nie wzbudza politowania podatnik wpisujący do zeznania przypadkowe dochody, których nikt nigdy nie byłby w stanie skontrolować, a nawet wykryć? I czyż nie wydają się śmieszni ludzie czekający przy krawężniku, w środku nocy, na pustej jak okiem sięgnąć ulicy, aż zapali się na skrzyżowaniu zielone światło?

A jednak kolosalne znaczenie uniwersalizmu jest faktem. Nie wiemy, jakie czynniki powodują jego przyrastanie — być może głównie zobiektywizowane w schematach zachowania doświadczenie pokoleń. Jeśli jest w nim racjonalizm, to jest to z pewnością „racjonalizm przedrefleksyjny”. Społeczeństwa, które przyswoiły go sobie w wyższym od innych stopniu wytwarzają więcej, żyją lepiej oraz tworzą zasady stające się wzorcami dla innych. Funkcjonują one sprawnie zarówno jako demokracje, jak i autokracje. Bowiem w czynach i zamysłach ich członków utrwała się i obowiązuje — mówiąc za H e g l e m — to, co substancjalne, prawda osiągniętego szczybla rozwoju.

IV. ZDOLNOŚĆ ADAPTACJI

Sztuka trwania historycznego, to sztuka bezustannej adaptacji. Prosta zdolność przystosowania właściwa jest niemal wszystkim grupom i jednostkom; prawie wszyscy mieszkańcy naszej planety posiadają zdolność uczenia się i przyswajania nowych zachowań. W warunkach zintegrowanej historii społeczeństwa modyfikują zachowania nie tyle wskutek przemian wewnętrznych, co wpływów z zewnątrz. Cele modyfikacji stają się dla poszczególnych społeczeństw celami zewnętrznymi i dają uogólnić w jedną formułę: zbliżyć się maksymalnie do awangardy cywilizacji — najwyższego w skali globalnej poziomu zaspokojenia potrzeb. W kontekście tego celu zdolność adaptacji urasta do rangi jednego z najważniejszych momentów sił wytwórczych.

Lecz dlaczego proces zbliżania się do awangardy, nadrabiania zaległości cywilizacyjnych jest tak żmudny? Dlatego, że w istocie swej jest on. pogonią za znikającym punktem. Nie chodzi w nim bowiem tylko o to, by przejąć i opanować jakąś nową formę ludzkiego współdziałania, lecz głównie o to, że trzeba przejmować formy wciąż nowe. Zależność, jaka się tutaj tworzy nie jest jednostronna: tajemnicą adaptacji społeczeństw awangardowych (rozumianej jako zdolność utrzymywania dominującej pozycji zarówno względem natury, jak i w grupie podmiotów historii) jest zdolność kreowania wciąż nowych wartości ekonomicznych,

technologicznych, kulturowych, politycznych itp., pozwalająca na luksus bycia wzorcem dla innych. Społeczeństwo, które zdolność ową posiada, poczyną natychmiast radzić sobie lepiej z własną historią i w pewnych sferach stosunków cywilizacyjnych uzyskuje pozycję lepszą, niż dyktowałyby to inne momenty sił wytwórczych. Stąd znaczenie owej zdolności jest dla wszystkich społeczeństw podobne. Nazwijmy ją kreatywnością.

Plaszczyzn przejawiania się kreatywności jest bardzo wiele. W sferze ekonomicznej daje ona łatwość wynajdywania nowych technologii, otwartość na nowe rozwiązania organizacyjne oraz ■ — co jest sprawą niebagatelną — zdolność dyktowania konsumpcyjnych mód. Dzięki twórczym cechom producentów ich wyroby wyprzedzają nie wyartykułowane jeszcze potrzeby, wywołują je i umacniają, stwarzając tym samym przesłanki dźwignia się całej wytwórczości na wyższy poziom. Kreatywność jest zatem nie tylko zdolnością oswobodzenia się spod władzy schematów, otrząsania z inercji utartych sposobów współdziałania, lecz również w miarę samodzielnym czynnikiem dynamizującym rozwój cywilizacyjny.

W sferze politycznej kreatywność to zdolność odnajdywania najwłaściwszych dla danego społeczeństwa form ustrojowych. Systemy polityczne dadzą podzielić się na kilka zasadniczych typów, lecz bogactwo form pośrednich jest ogromne. Los krajów zacofanych zdaje się być nacechowany niemożnością odnalezienia tej, która pozwalałaby rozwijać się bez konfliktów.

Najbardziej powierzchowne przejawy kreatywności dostrzec można w pewnych sferach kultury, a szczególnie w tzw. kulturze masowej. Dochodzi w niej do rozpowszechniania wzorców i wartości, które wykreowane w jednym społeczeństwie, przyjmują się w innych na zgoła niepojętych zasadach, wypierając na dodatek funkcjonalnie uzasadnione wzorce rodzime. Przykładem mogą być tutaj kontestacyjne ruchy młodzieżowe, będące protestem przeciwko kultowi konsumpcji i jałowości swobód demokratycznych, które miały licznych zwolenników w wygłoszonych i zahukanych społeczeństwach o gospodarce planowej i autorytarnej władzy.

Według tego, co powiedzieliśmy powyżej, zdolność koncentracji, moc sprawcza, uniwersalizm i kreatywność są najistotniejszymi momentami sił wytwórczych. Dlaczego akurat one? Odpowiedź widzimy taką: dlatego, że każdy czynnik, od którego zależy powodzenie współdziałania ludzi, da się sprowadzić do jednego z powyższych momentów lub kilku jednocześnie, one same zaś nie dadzą się — bez popadania w błędne koło — sprowadzić do czegoś innego. Są one więc najniższym poziomem reduk-

cji, na jakim można zatrzymać się badając techniczną stronę dynamiki społecznego życia.

Oczywiście istnieje szereg czynników sprzyjających rozwojowi bądź hamujących siły wytwórcze, lecz nie należy mylić ich z samymi siłami. Siłą wytwórczą jest to, co faktycznie przejawia się we współdziałaniu ludzi, nie zaś to, co może wpłynąć na współdziałanie. Stąd siłą wytwórczą samą przez się nie będzie ani system organizacyjny, ani doza informacji, ani maszyna, lecz będą one czynnikami bądź potencjalnie sprzyjającymi rozwojowi sił wytwórczych, bądź uprzedmiotowieniami już istniejących sił wytwórczych w grupach, w których powstały.

Nasuwa się pytanie, czy nie pomieszane zostały tu płaszczyzny rozważań: płaszczyzna psychologiczna i płaszczyzna bytu społecznego. Podejrzenie o psychologizm bierze się stąd, iż na pierwszy rzut oka opisane wyżej momenty sił wytwórczych charakteryzują działanie jednostek oraz stąd, że mają one związek z indywidualnym myśleniem. Obawy te dadzą się jednak szybko rozwiązać. W produkcyjnej aktywności jednostek przejawiają się indywidualne predyspozycje psychofizyczne oraz poziom sił wytwórczych grupy, do której należą. Tylko te pierwsze są ewentualnym przedmiotem badania psychologii. Ich suma czy też średnia nie mówi nic, lub mówi niewiele o poziomie cywilizacyjnym. Istotne dla poznania historii jest to, co pozostaje jako materialny ślad działań grupowych: rzeczy, instytucje, przedsięwzięcia. I jedynie badanie owych materialnych śladów może dostarczyć nam pełnej wiedzy o poziomie sił wytwórczych. Poza tym siły wytwórcze — w odróżnieniu od predyspozycji psychicznych — są luźno „zakorzenione w indywiduach”. Świadczy o tym zjawisko „wymienialności” indywiduów (napływ i odpływ bezpośrednich wytwórców) w danej grupie bez uszczerbku dla poziomu jej sił wytwórczych.

Mimo ewidentnej przynależności interpretowanych w powyższy sposób sił wytwórczych do konstytutywnej płaszczyzny bytu społecznego, ich związek z indywidualnym myśleniem nie może ulec zakwestionowaniu. Nie jest naszym zamiarem szkicowanie dialektyki momentu rzeczowego i idealnego, lecz zwrócenie uwagi na problem obiektywności rozwoju i poziomu sił wytwórczych. Jak ową obiektywność należy rozumieć?

Po pierwsze — wytwórcy działają na osiągniętym poziomie sił wytwórczych w sposób bezrefleksyjny. Zachowania stanowiące o zasobie ich zdolności nie są przedmiotem rozważań ani decyzji. Ich stosowność traktowana jest jako rzecz oczywista. Próba objęcia refleksją pewnych trwałych elementów sił wytwórczych byłaby traktowana przez nich jako rzecz uciążliwa i bezproduktywnie pochłaniająca energię.

Po drugie — nawet dogłębne rozpoznanie i opisanie poziomu sił wytwórczych, czy też istotnych ich momentów, a także ustalenie poziomu

będącego przedmiotem uzasadnionych aspiracji, połączone z powszechną woją jego osiągnięcia nie gwarantuje, iż nastąpiły oczekiwane zmiany. Prawa rządzące wzrostem i zanikaniem sił wytwórczych, w niewielkim tylko stopniu poddają się świadomej woli.

Po trzecie — skumulowane siły wytwórcze przechodzą z pokolenia na pokolenie w nikłym tylko stopniu dzięki zwerbalizowanym wskazówkom dotyczącym zachowań produkcyjnych. Właściwym ich nośnikiem jest natomiast totalność społecznej rzeczywistości. Jednostka „nabiera” sił wytwórczych równocześnie z procesem indywidualnej socjalizacji.

Charakter naszkicowanej wyżej obiektywności nie jest przyrodniczy. Dopuszcza on ingerencję w pewnym zakresie. Ów „pewien zakres” ostrzega, iż od historii nie należy oczekiwać cudu, ale zarazem podtrzymuje nadzieję poprawy ludzkiego losu. Owa nadzieja musi iść w parze z troską o właściwe planowanie zamierzeń. Ograniczona ilość środków i energii powinna być przeznaczona na takie cele, które zapewnią, iż ludzie będą mogli współdziałać w skupieniu, zdecydowanie, według pewnych reguł oraz w sposób twórczy.

KRZYSZTOF WIECZOREK

ANDRZEJ NOWICKI — POLSKI FILOZOF SPOTKANIA

Nauczyciele akademicki wykładający filozofię wiedzą, że zainteresowanie tą dziedziną wiedzy jest duże, choć nie zawsze właściwie skierowane. Wśród wielu, nie tylko młodych, Polaków utarło się przekonanie, że jedyną filozofią godną zainteresowania jest współczesna filozofia zachodnioeuropejska. Znany polski filozof i długoletni nauczyciel, Józef Tischner, pisze: *Ludzie chcą, aby im mówić o rozmaitych „-izmach”*, a jako twórców tych najpopularniejszych w Polsce „izmów” wymienia przykładowo: Marcela, Heideggera, L e v i n a s a, Ricoeura i S c h e l e r a ¹. Milczy natomiast o tym, by Polacy interesowali się polską filozofią współczesną. Znany to rys naszego narodowego charakteru: *cudze chwalicie, swego nie znacie* — mówi przysłowie.

Tymczasem wbrew temu nastawieniu okazuje się, że Polak może mieć coś ważnego i interesującego do powiedzenia także w sprawach poruszanych przez owe najgłośniejsze i najmodniejsze zagraniczne kierunki filozoficzne. Spektakularnym przykładem jest tutaj filozofia spotkania — nurt ogromnie popularny ostatnio w Europie Zachodniej, coraz lepiej znany polskiemu czytelnikowi dzięki systematycznie rosnącej liczbie poświęconych mu artykułów i przekładów fragmentów prac autorów obcojęzycznych, a uprawiany również w naszym kraju — lecz o tym wiedzą już tylko nieliczni. Jest swoistym paradoksem — choć, jak się wyżej rzekło, typowym dla recepcji naszej rodzimej myśli filozoficznej — że w świadomości czytelnika polskiej prasy fachowej z dziedziny filozofii coraz więcej miejsca zajmuje dorobek obcojęzycznych mistrzów filozofii spotkania, takich jak Martin Buber, Franz Rosenzweig, Gabriel M a r c e l, Edward Schillebeeckx czy Emmanuel L e v i n a s, podczas gdy w tej świadomości są niemal zupełnie nieobecni dwaj twórcy całkowicie odrębnych, oryginalnych i samodzielnych koncepcji polskiej filozofii spotkania — Józef Tischner i Andrzej Nowicki. W wypadku pierwszego z nich sytuacja jest nieco lepsza, gdyż w katolickim piśmiennictwie filozoficznym i społeczno-kulturalnym dość często

¹ J. Tischner: *Myślenie według wartości*. Kraków 1982, s. 10—11.

pojawiają się prace omawiające jego twórczość. Natomiast propozycja filozoficzna Andrzeja Nowickiego dotycząca problematyki spotkań stanowczo zasługuje na więcej uwagi, niż się jej dotychczas poświęca.

Profesora Andrzeja Nowickiego nie trzeba chyba przedstawiać czytelnikom obeznanym choć trochę z filozofią i interesującym się dziejami tej dyscypliny. Jest on bowiem autorem licznych prac wzbogacających naszą wiedzę o wszystkich niemal epokach rozwoju myśli filozoficznej od starożytności po wiek XX². Najbardziej znane i popularne jego prace dotyczą epoki Odrodzenia we Włoszech i Francji. Są wśród nich dwa dzieła wybitne — opublikowana w 1962 roku rozprawa habilitacyjna *Centralne kategorie filozofii Giordana Bruna* oraz uznana za jedną z pięciu najlepszych w świecie monografia o V a n i n i m ³, a także wiele książek i setki artykułów prezentujących ogromną wiedzę autora o tej fascynującej epoce. Prof. Nowickiego znają też dobrze czytelnicy „Euhemera”, którego był założycielem i pierwszym redaktorem naczelnym, oraz wszyscy ci, którzy interesują się problematyką religioznawczą. Trzeba także wspomnieć o pisanych lekkim piórem pracach popularnonaukowych czy przybliżających czytelnikom nieprofesjonalnym — zwłaszcza młodemu — sylwetki i poglądy filozofów najbliższych sercu autora: Giordana B r u n a, Giulio Cesare V a n i n i e g o i Władysława Witwickiego⁴.

Cały ten dorobek czyni z A. Nowickiego postać znaną i cenioną. Jest jednak w jego twórczości nurt zbyt mało dotąd zauważany, komentowany i krytykowany, zwłaszcza w środowisku filozoficznym. Nurtem tym jest i n k o n t r o l o g i a, czyli — nazwana tak od późnołacińskiego

² Zob. *Bibliografie ważniejszych prac drukowanych Andrzeja Nowickiego w 30-lecie pracy naukowej*. „Euhemer” 1969, nr 4, s. 154—174 (572 pozycje) oraz *Bibliografię ważniejszych prac drukowanych Andrzeja Nowickiego z lat 1970—1979*. „Euhemer” 1979, nr 4, s. 129—139 (251 pozycji).

³ A. Nowicki: *Centralne kategorie filozofii Vaniniego*. Warszawa 1970. Wioski przekład tej pracy ukazał się pod tytułem *Le categorie centrali della filosofia del Vanini* we wspólnym tomie *Le interpretazioni di G. C. Vanini a cura di Giovanni Papuli*. Galatina 1975. Tom ten, przygotowany w znanym włoskim ośrodku studiów nad Vaninim w Lecce, zawiera 5 najbardziej liczących się opracowań spuścizny filozofa z Taurisano; zob. na ten temat: G. Papuli: *S studiach nad Vaninim*. W: *W 400-lecie urodzin Vaniniego* (red. A. Nowicki). Lublin 1985.

⁴ Są to trzy prace Andrzeja Nowickiego wydane przez IW „Śląsk” w znanej serii biografii wielkich ludzi: *Ostatnia noc Vaniniego* (Katowice 1976); *Lampa 30 spotkań czyli Bruno w 30 dialogach* (Katowice 1980); *Uczeń Twardowskiego* (Katowice 1983) oraz trzy prace tegoż autora w serii *Myśli i Ludzie: Bruno* (Warszawa 1979); *Witwicki* (Warszawa 1982); *Vanini* (Warszawa 1987).

terminu *incontra* = spotkanie — *marksistowska nauka o formach, skutkach i programowaniu spotkań z ludźmi i dziełami ludzkimi*⁵.

Jako twórca inkontrologii Nowicki staje w szeregu tych filozofów europejskich, którzy począwszy od drugiego dziesięciolecia naszego wieku tworzą ważny i istotny nurt myśli współczesnej, uważany przez niektórych za *nowy przewrót kopernikański w filozofii* oraz za *filozofię przyszłości*⁶. Nurt ten, w Polsce jeszcze stosunkowo mało znany, w krajach Europy Zachodniej cieszy się, od chwili swego powstania, coraz większą popularnością, czego dowodem lawinowo rosnąca liczba publikacji. Autorzy prac monograficznych o filozofii spotkania wymieniają koło siedemdziesięciu przedstawicieli tego kierunku⁷, do tego doliczyć trzeba kilkusetosobową rzeszę historyków filozofii, krytyków i komentatorów. Wydawałoby się więc, że po 60 latach tak intensywnych badań nad spotkaniem trudno byłoby powiedzieć na ten temat coś nowego i interesującego. Chyba, że punktem wyjścia refleksji uczyni się zupełnie inny zestaw założeń ontologicznych i metodologicznych niż ten, który stanowi w niniejszym lub większym stopniu wspólne zaplecze wszystkich dotychczasowych propozycji. A tak właśnie czyni Andrzej Nowicki i. Jego teoria jest teorią materialistyczną, ateistyczną i policentryczną, opartą na fundamencie materializmu historycznego i dialektycznego i jako taka staje w opozycji wobec wszystkich teocentrycznych i personalistycznych wersji filozofii spotkania.

W niniejszym krótkim szkicu nie sposób oczywiście w pełni pokazać oryginalności myśli Nowickiego i całkowitej niezależności inkontrologii od wcześniej ukształtowanych, lecz służących zupełnie innym celom teoretycznym i praktycznym systemów filozofii spotkania. Wymagałoby to:

po pierwsze — wyczerpującego przedstawienia zasadniczych tez inkontrologii;

po drugie — zestawienia i porównania jej przynajmniej z najbardziej reprezentatywnymi i najgłośniejszymi spośród innych odmian filozofii spotkania, a tego można by dokonać jedynie pisząc grubą książkę. Warto natomiast zaprezentować kilka najważniejszych myśli związanych z podstawową kategorią inkontrologii, jaką jest spotkanie, by w ten sposób zachęcić czytelników do samodzielnego poszerzenia i pogłębienia wiedzy o polskiej i zagranicznej filozofii spotkania.

⁵ A. Nowicki: „*Teologia spotkania*” a zadania religioznawczej inkontrologii. „*Euhemer*” 1974, nr 1, s. 17.

⁶ Por. *Twarz Innego* (red. B. Baran i in.). Kraków 1985, s. 59 i 154.

⁷ Zob. P. L. Entralgo: *Teoria y realidad del otro*. Madrid 1961; M. Theunissen: *Der Andere*. Berlin 1965; i J. Böckenhoff: *Die Begegnungsphilosophie*. Freiburg-München 1970.

Gdy pytamy, czym jest filozofia spotkania, z całą oczywistością nasuwa się odpowiedź następująca: jest to filozofia, której centralną kategorią i najważniejszym przedmiotem badań jest spotkanie. Jest to odpowiedź trafna i — jako najbardziej ogólne określenie — wyczerpująco charakteryzuje istotę omawianego nurtu w większości jego wersji. Lecz w odniesieniu do koncepcji prof. Nowickiego taka odpowiedź nie wystarcza. Pierwszym oryginalnym rysem tej koncepcji jest swoista dwuznaczność terminu *filozofia spotkania*, wynikająca stąd, że dla Nowickiego spotkanie jest nie tylko przedmiotem, lecz także metodą uprawiania refleksji inkontrologicznej. *Tak bowiem została pojęta inkontrologia* — pisze Andrzej Nowicki — *jako filozofia spotkań w obu znaczeniach tego terminu. Pierwsze znaczenie mówi nam o tym, że przedmiotem jej badań są spotkania, drugie zaś o tym, że stanowi ona „system otwarty”, który zaprasza do spotkań i rozwija się poprzez spotkania*⁸. Zaprasza do spotkań, ponieważ prof. Nowicki w swych pracach świadomie i celowo pozostawia „puste pola” przeznaczone do samodzielnego wypełnienia przez aktywnego czytelnika-współtwórcę. Twórca inkontrologii zachęca do czytania swych dzieł metodą „spacjocentryczną”⁹, do wyszukiwania w nich przestrzeni dla własnej aktywności intelektualnej, a tym samym do dialogicznego rozwijania i wzbogacania refleksji inkontrologicznej. Wzór takiego postępowania daje sam Nowicki, prezentując w licznych swych pracach rezultaty własnej „spacjocentrycznej” penetracji dzieł wielkich filozofów przeszłości. Inkontrologia powstała jako rezultat spotkania Andrzeja Nowickiego z filozofią Giordana Bruna, Giulio Cesare Vassaniniego, Friedricha Schleiermachera, Karola Marksa, Włodzimierza Lenina, Władysława Witwickiego, Ernsta Blocha i wielu innych, a od kilku już lat rozwija się nie tylko wskutek pracy badawczej swego twórcy, lecz także wskutek spotkań innych twórców (filozofów, historyków i teoretyków sztuki, muzykologów, kompozytorów i innych) z filozofią Nowickiego¹⁰.

Drugi oryginalny rys prezentowanej koncepcji wiąże się z określeniem przedmiotu refleksji. Czym jest dla A. Nowickiego spotkanie? We wszystkich pozostałych wersjach filozofii spotkania odpowiedź będzie podobna: spotkanie jest pewnym wydarzeniem w przestrzeni międzyludzkich obcować. Aby mogło dojść do spotkania, muszą być dane jego pod-

⁸ A. Nowicki: *Skąd się wzięło i jaki ma sens wyrażenie „homo in rebus”?* „Studia Filozoficzne” 1986, nr 1—2, s. 181.

⁹ Zob. Idem: *O sposobach czytania dzieł filozoficznych. Przyczynek do „teorii czytania”*. „Annales UMCS” vol. 1—8, Sec. I, Lublin 1976.

¹⁰ Zob. *Studia z inkontrologii. Praca zbiorowa* (pod red. A. Nowickiego). Lublin 1984.

miot — osoby ludzkie. Konsekwencją tej tezy jest wtórność i zależność teoretyczna rozważań nad spotkaniem wobec poprzedzającej je (i istotnie wpływającej na kierunki rozwiązań) metafizycznej teorii osoby. Tymczasem w filozofii Nowickiego jest inaczej. Stoi on na stanowisku, że nie sposób uprawiać refleksji antropologicznej w oderwaniu od kategorii *spotkanie*, gdyż to nie istnienie indywidualnych osób ludzkich jest warunkiem umożliwiającym wydarzenie się spotkania, lecz raczej odwrotnie: spotkania umożliwiają indywidualne istnienie człowieka. Właśnie ze *spotkań* *wyłania się i formuje to, co w sposób abstrakcyjny ujmujemy jako „istnienie jednostkowe”, a co w rzeczywistości nie przestaje być zawsze istnieniem społecznym, konstytuowanym na wszystkich szczeblach rozwoju (...) przez spotkania i wielorakie powiązania z innymi ludźmi* ¹¹. Z tego wynika, że refleksja nad spotkaniem nie może być następstwem przyjęcia określonej teorii człowieka; dopiero badanie spotkań przyczynić się może do udzielenia odpowiedzi na podstawowe pytania antropologii filozoficznej: pytania o istotę, naturę, tożsamość i sens istnienia człowieka. Dlatego te dwa nurty refleksji — antropologiczny i inkontrologiczny — w filozofii Nowickiego rozwijają się jednocześnie, wzajemnie się warunkują i uzupełniają.

Mówiąc o spotkaniu w potocznym, słownikowym znaczeniu tego terminu, mamy zazwyczaj na myśli wydarzenie związane z chwilową współobecnością w tej samej przestrzeni i czasie dwóch lub więcej jednostek ludzkich. Mówimy o spotkaniu Gorbaczowa z Reaganem, o spotkaniu na ulicy dawno nie widzianego znajomego itp. Filozofia nadaje temu słowu sens dość daleko odbiegający od potocznego. Spotkanie jako kategoria filozoficzna jest jednym z najważniejszych wydarzeń w życiu człowieka. Nie znaczy to, by było ono zarazem czymś wyjątkowym — przeciwnie, spotkania wypełniają życie człowieka od poczęcia aż po śmierć, tworzą atmosferę, w której i dzięki której rodzi się i rozwija człowieczeństwo człowieka. Co więcej, również w czasie poprzedzającym istnienie człowieka, a także po jego śmierci, rozgrywają się spotkania, których on jest na swój sposób podmiotem. Człowiek przychodzi na świat dzięki temu, że przedtem spotkali się ze sobą jego rodzice, a ich istnienie także jest funkcją ogromnej liczby spotkań, które ich powołały do życia i w określony sposób ukształtowały. Spotkania, w których uczestniczy człowiek po śmierci, możliwe są dzięki odkrytej już w starożytności i odnoszącej się do każdego człowieka prawdzie: *non omnis moriar*.

Spotkania zatem należą do doświadczeń codziennych, stanowią naturalne środowisko, które człowiek zastaje przychodząc na świat i w któ-

¹¹ A. Nowicki: *Portrety filozofów w malarstwie, poezji i muzyce*. Lublin 1978, s. 17.

rym formuje się jego osobowość. Zarazem jednak pełnią w życiu fundamentalną funkcję — właśnie w spotkaniach konstytuuje się i ujawnia istota człowieka.

Giordano B r u n o uważał, że przychodząc na świat jesteśmy tylko istotami zdolnymi do stania się prawdziwymi ludźmi¹². Do tej prawdy nawiązuje inkontrolologia, głosząc, że to, czy zrealizujemy nasze człowieczeństwo, zależy od naszych odniesień do innych ludzi. Tylko w twarzy drugiego człowieka mogę znaleźć odpowiedź, czy sam jestem człowiekiem; a tego, jak nim być, mogę nauczyć się także jedynie od człowieka.

Spotkanie jest doświadczeniem, które umożliwia aktualizację człowieczeństwa, obecnego w każdym z nas początkowo) tylko potencjalnie, a zarazem umożliwia osiągnięcie samoświadomości własnego człowieczeństwa zgodnie ze spostrzeżeniem Witolda G o m b r o w i c z a: *człowiek istnieje tylko w oczach drugiego człowieka*¹³. Oczywiście nie każde „spotkanie” w sensie potocznym spełnia te warunki. Filozoficzna kategoria spotkania obejmuje tylko te najgłębsze doświadczenia, odkrywające w kontakcie z drugim człowiekiem jego prawdziwe oblicze — jego inność przekraczającą wszelkie wyobrażenia o nim, tworzone na zasadzie projekcji czy „wczucia”. Dlatego niektórzy filozofowie uważają spotkanie za sytuację graniczną — w takim sensie, jaki temu określeniu nadał Karl J a s p e r s¹⁴: sytuację, w której człowiek uświadamia sobie własną ograniczoność stając wobec czegoś, co przychodzi do niego z zewnątrz i co go przerasta.

W ten sposób można interpretować również myśli Andrzeja Nowickiego: dzięki spotkaniu człowiek interioryzuje część osobowości drugiego człowieka, poszerzając i wzbogacając tym samym własną osobowość, a więc włączając w jej granice coś, czego przedtem w niej nie było. Człowiek formuje się poprzez spotkania; jego człowieczeństwo rozrasta się na podobieństwo chemicznej molekuly, przyłączającej coraz to nowe atomy i wiążącej je w policentryczną, polimeryczną strukturę.

Powyższe „chemiczne” porównanie pozwala obrazowo i syntetycznie przedstawić kolejną oryginalną cechę myśli Nowickiego. Otóż jednym z charakterystycznych rysów europejskiej tradycji antropologii filozoficznej jest myślenie o jednostce ludzkiej jako indywiduum. A łacińskie słowo *individuum* oznacza dokładnie to samo, co grecki termin *atomon*: to, co niepodzielne. Człowiek jest więc atomem społecznej struktury — ta myśl jest wspólna zarówno filozofom orientacji indywidualistycznej,

¹² Por. A. Nowicki: *Człowiek w świecie dzieł*. Warszawa 1974, s. 25.

¹³ Cyt. za: J. Błoński: *Dramat i przestrożenie*. „Dialog” 1977, nr 8, s. 97.

¹⁴ Zob. K. Jaspers: *Grenzsituationen*. W: *Philosophie*. Bd. II, Berlin 1973; por. H. Piszalski: *Problem „sytuacji granicznych” w ujęciu Karla Jaspersa*. „Analecta Cracoviensia” Kraków 1978, t X, s. 99—116.

jak i zwolennikom kolektywizmu. Różnice między nimi dotyczą pytania, co jest ważniejsze: czy atom, czy wieloatomowa struktura. Nowicki natomiast dokonuje w swej koncepcji „rozbitcia” tego atomu — i kto wie, czy nie powinniśmy się spodziewać, że konsekwencje tego śmiałego rozwiązania będą równie rewolucyjne, jak analogiczny fakt kilkadziesiąt lat temu w fizyce. Człowiek nie jest atomem, lecz molekułą; struktura tożsamości jednostki ludzkiej jest *wielocząstkowa (polimeryczna), wieloprzestrzenna (politopiczna) i wieloczasowa (polichroniczna)*¹⁵. Zwróćmy uwagę, jak dalece przyjęcie tego założenia zmienia filozoficzny obraz człowieka.

*Moja dusza w tej chwili przebywa raczej w moich rękopisach, niż w moim ciele. (...) Jeszcze kilka miesięcy, a zostaną zwielokrotniony i pachnące czarną farbą egzemplarze rozjrzną się jak stado ptaków po całym świecie. I ja prawdziwy będę tam, w nich, bardziej niż tu*¹⁶ — mówi główny bohater książki Nowickiego *Ostatnia noc Vaniniego*. Można by te słowa odczytać jako akt „solidaryzacji egotycznej”, czyli subiektywnego utożsamienia się opisywanego bohatera z jakimś fragmentem otaczającej rzeczywistości. Nie byłoby w tym wówczas nic dziwnego, gdyż człowiek może czuć się bardzo głęboko związany uczuciowo i intelektualnie z tym, co uważa za najważniejsze w swoim życiu i w świecie — aż do subiektywnego poczucia tożsamości ze sprawą czy z dziełem: „to mnie wyraża”, „ja i moje dzieła — to jedno”. Nietrudno wskazać przykłady takich postaw. Święty Jan Chrzciciel utożsamiał się z „głosem wołającego na pustyni”, przywołanym w prorocztwie I z a j a - sz a; Mickiewiczowski Gustaw-Konrad w chwili swego przeistoczenia utożsamia się z pewnym archetypem bohatera narodowego, którego droga do zwycięstwa prowadzi przez cierpienie i ofiarę z siebie; Voltaire w *Listach filozoficznych* utożsamia się z własnym ciałem — wbrew poglądom św. Augustyna, który radził mieć ciało w pogardzie, by tym pełniejszym blaskiem zajaśniały zalety duszy — naszego prawdziwego „ja”.

To tylko parę przykładów na to, jak różnie można rozumieć i określać własną tożsamość. Lecz literacki portret Vaniniego i jego twórca wyraża w przywołanym wyżej cytacie myśl inną: człowiek naprawdę istnieje w wytworzonych przez siebie rzeczach; im więcej dzieł, tym więcej istnienia (bo istnienie jest *wielkością, którą można mierzyć* ¹⁷), a im trwalsze dzieła, tym dłuższe trwanie zapewnia sobie ich twórca. Należy zerwać ze starym nawykiem myślenia o człowieku jako o jedno-

¹⁵ A. Nowicki: *Skąd się wzięło...*, op. cit., s. 179.

¹⁶ Idem: *Ostatnia noc Vaniniego*, op. cit., s. 140.

¹⁷ Idem: *Czas i człowiek*. Warszawa 1983, s. 142.

ści przestrzenno-cieleśnej. Andrzej Nowicki proponuje inną perspektywę, choć także zakorzenioną w pewnej znanej nam tradycji — tradycji myślenia humanistycznego, renesansowego i romantycznego. Kreślona przez niego wizja człowieka jest na wskroś aktywistyczna: człowiek jest wszędzie tam, gdzie działa. A działać — to znaczy przekształcać świat i zamieszkujących go ludzi; zaś człowiek jest jedynym stworzeniem, które poza swoim ciałem ma do dyspozycji inne narzędzia przekształcania świata. Na konstytutywny charakter tej cechy zwrócił uwagę Benjamin Franklin, definiując człowieka jako a *toolmaking animal* (zwierzę wytwarzające narzędzia)¹⁸.

Zauważmy jednak, że wskazać cechę czy zestaw cech konstytutywnych to nie to samo, co określić istotę definiowanego bytu. Istota człowieka na pewno nie wyczerpuje się w zdolności do wytwarzania narzędzi. Znacznie więcej o jego istocie mówi nam znajomość celów, dla których te narzędzia wytwarza, i sposobów posługiwania się nimi. Spośród nieskończenie wielu możliwych sposobów przekształcania świata tylko niektóre są rzeczywiście godne człowieka. Nie sposób w tym miejscu dokładnie rozstrzygać, które; odnotujmy w tym miejscu, że Nowicki określa je wspólnym mianem *uczułowienia*. Kierunek ich poszukiwania i realizacji wyznacza cała tradycja kultury, pouczająca nas od najdawniejszych początków, jak odróżniać wartości ludzkie od nieludzkich. Dlatego kultura zajmuje tak ważne miejsce w filozofii Nowickiego. Kultura — dodajmy — swoiście rozumiana. Nawiązując do sławnego określenia Giordana Bruna, uważanego przez niektórych badaczy za fundament jego panteizmu — *natura est deus in rebus* — Andrzej Nowicki określa kulturę: *cultura est homo in rebus*¹⁹. Cudowny świat nieskończenie różnorodnych dzieł ludzkich to właśnie w właściwszym sensie tego słowa kultura — twierdzi twórca inkontologii.

W tym miejscu horyzont rozważań znów się poszerza. Aby dotrzeć do najgłębszej prawdy o człowieku, trzeba objąć jedną, zintegrowaną refleksją trzy dyscypliny: filozofię spotkania, filozofię człowieka i filozofię kultury. Z wielu ciekawych wątków wyznaczających drogi myślenia o człowieku w tak określonym obszarze wybierzmy jeden związany z centralną kategorią filozofii Andrzeja Nowickiego, jaką jest „dzieło”, i spróbujmy przyjrzeć mu się bliżej.

XIII-wieczny filozof kataloński Ramon Lull (Raimundus Lullus) sformułował tezę, że istotę każdego bytu konstytuuje i ujawnia specyficzna dlań funkcja, którą określał za pomocą czasownika utworzonego

¹⁸ Zob. Idem: *Człowiek w świecie dzieł*, op. cit., s. 44.

¹⁹ Zob. Ibidem, s. 9.

od (łacińskiej) nazwy danego bytu. W ten sposób powstały Lullusowe neologizmy: *leo leonut, ignis ignit, coelum coelificat, homo hominificat*— podobne nieco do późniejszych Heideggerowskich: *dingen, welten, zeiti-gen, nichten* ²⁰. Istota danego bytu zależy więc od relacji nawiązujących się między tym bytem jako podmiotem a klasą możliwych przedmiotów specyficznej dlań czynności. Podobnie jak *leo leonat leonabilia*, tak też i *homo hominificat hominificabilia*. Ta ostatnia teza stała się jednym z najważniejszych punktów wyjścia refleksji Nowickiego. W jej świetle jest oczywiste, że aby zrozumieć istotę człowieka, trzeba określić zakres *homnificabiliów* i wyjaśnić, na czym polega funkcja *hominificare*.

Pierwszy z tych problemów nie nastrocza specjalnych trudności. Już w *Księdze Rodzaju* twierdzono, że człowiek został powołany do tego, by czynić sobie ziemię poddaną (rozdz. 1, 28). A wiek XX udowodnił, że człowiek jest w stanie sięgać poza swoją planetę. Zatem przedmiotem uczłowieczania (*hominificare*) może być wszystko, co istnieje. Człowiek jest istotą uczłowieczającą świat.

Uczłowieczanie jest procesem na wskroś dialektycznym: jest znoszeniem przedmiotowości swojego przedmiotu. Nie jest ono jednak jakąś jedną, właściwą wszystkim ludziom i tylko ludziom czynnością; obejmuje swym zakresem całą różnorodność ludzkich działań twórczych. W pracach Nowickiego odnajdujemy analizę trzech kategorii *hominificabiliów* i związanych z nimi trzech rodzajów *hominificare*.

Po pierwsze — przedmiotami uczłowieczania mogą być rzeczy — jako rezultat eksterioryzacji powstaje rzecz uczłowieczona, czyli dzieło.

Po drugie — ja sam mogę być przedmiotem uczłowieczającego działania konstytuującego mnie jako człowieka, czyli a u t o k r e a c j i.

Po trzecie — przedmiotem uczłowieczania poprzez spotkanie może być drugi człowiek lub ktoś, kto nie jest jeszcze „prawdziwym człowiekiem” (*verus homo*), lecz — by sięgnąć do określeń renesansowych prekursorów filozofii człowieka — istotą posiadającą tylko *zewnątrzną powłokę ludzkiego ciała, utworzoną na obraz i podobieństwo człowieka*²¹. Ktoś taki dzięki spotkaniu może pogłębić i wzbogacić swoją osobowość, stając się tym samym wartościowszym, doskonalszym, a zatem prawdziwszym człowiekiem (*verior homo*).

Wyodrębnienie trzech aspektów uczłowieczania nie oznacza bynaj-

²⁰ Por. Ibidem, s. 14 (zob. także M. Heidegger: *Unterwegs zur Sprache*. Pfullingen 1959, s. 19—25).

²¹ Por. A. Nowicki: *Centralne kategorie filozofii Giordana Bruna*. Warszawa 1962, s. 53.

mniej, że są one rozumiane jako trzy różne procesy przebiegające niezależnie od siebie. Przeciwnie — tworzą one ścisłą jedność. Eksterioryzacja jest niezbędnym warunkiem każdego spotkania: aby osobowość człowieka mogła wejść w dialog z osobowością innego człowieka, musi najpierw ujawnić się w postaci układu zmysłowo postrzegalnych znaków, co jest możliwe tylko w wyniku eksterioryzacji. Inny przebieg spotkania z punktu widzenia materialistycznej filozofii Nowickiego jest wykluczony. Autokreacja zaś jest jednym z najważniejszych rezultatów spotkania. Nie jest wprawdzie tak, że każde spotkanie uruchamia w wyniku swego zaistnienia proces autokreacji, lecz z całą pewnością te spośród spotkań, które pobudzają swych uczestników do samodzielnej aktywności w zakresie autokreacji należy uznać za najwartościowsze i najbardziej pożądane.

Głównym przedmiotem zainteresowania inkontrolologii są spotkania poprzez dzieła. Są to procesy polegające na tym, że twórca eksterioryzuje swoją osobowość — a ściślej: jakiś jej, uważany za najważniejszy, fragment — w dzieło, które następnie staje się podmiotem oddziaływań na odbiorcę i podmiotem przekształcania jego osobowości.

Ze względu na doniosłą rolę, jaką odgrywa kategoria *dzieła* w refleksji filozoficznej Nowickiego, warto poddać ją bliższej analizie. Rozpocznijmy od zastosowania metody dialektycznego *Aufhebung* i uzbrojeni w tę metodę sięgnijmy do prac niemieckiego teologa i filozofa żydowskiego pochodzenia, Martina B u b e r a, by wydobyć z nich i posłużyć się przydatną dla dalszej analizy kategorią *das Zwischen*. Buber wyróżnia sferę „między” jako *coś ontycznego, czego nie można znaleźć nigdzie w przyrodzie*, a co stanowi ontologiczne podłoże *podstawowego faktu ludzkiej egzystencji*, jakim jest *człowiek z człowiekiem*. Wprowadzenie kategorii *das Zwischen* jest u B u b e r a wstępem do skonstruowania metafizycznej koncepcji spotkania: *jeżeli ja i ktoś inny — pisze B u b e r — spotykamy się, „przytrafiaamy się sobie”, suma tego nie może być dokładnie podzielona. Tutaj istnieje „reszta”. Gdzieś, gdzie dusze się kończą, a świat się jeszcze nie zaczął. Ta „reszta” jest właśnie czymś zasadniczym*²².

Z powyższej propozycji warto „wyluskać” to, co może stać się przydatne w badaniach inkontrolologicznych. Interesującym elementem Buberowskiej koncepcji jest wyróżnienie sfery „między” jako odrębnej by-

²² Zob. M. Buber: *Das Problem des Menschen*. Heidelberg 1954, s. 159 - 170; cyt. za: B. Buber: *Człowiek z człowiekiem* (tł. Fr. Jęcz). „Przystań” styczeń 1931, s. 85—89.

towo, charakteryzującej się innym sposobem istnienia niż jej korelaty. W rozważaniach Nowickiego taką bytowo odrębną sferą jest świat dzieł ludzkich. Zachodzą jednak dwie podstawowe różnice między B u b e r e m a N o w i c k i m.

Po pierwsze — świat dzieł jest dla Nowickiego fragmentem rzeczywistości materialnej (jak wszystko, co istnieje), podczas gdy Buberowska sfera „między” istnieje całkowicie innym sposobem niż materia.

Po drugie — o ile w pracy Bubera *Das Problem des Menschen, das Zwischen* sytuuje się wyłącznie między człowiekiem a człowiekiem, w propozycji Nowickiego jest inaczej: dzieło jest zarazem między człowiekiem a rzeczą i między człowiekiem a człowiekiem.

Jest między człowiekiem a rzeczą, gdyż jako istniejąca obiektywnie część rzeczywistości fizycznej należy do świata rzeczy, a jako rezultat procesu eksterioryzacji staje się częścią swego twórcy i w ten sposób należy do świata człowieka. Dzieło jest rzeczą, ale rzeczą uczłowieczoną. Można zatem powiedzieć, że dzieło jest ucieleśnioną i zobiektywizowaną relacją między człowiekiem a rzeczą. Są w nim elementy rzeczy — obiektywne cechy fizyczne, i elementy ludzkie — utrwalona częśćka osobowości twórcy. Wskutek istnienia dzieła jak gdyby zaciera się granica między człowiekiem a rzeczą: rzecz nabiera cech ludzkich stając się podmiotem oddziaływania na odbiorców i podmiotem budowania kultury — a więc podmiotem uczłowieczania świata! — a człowiek częściowo utożsamia się z rzeczą, będąc niekiedy *bardziej sobą* w wytworzonych przez siebie rzeczach niż we własnym ciele. Stąd rodzi się potrzeba wyodrębnienia dzieła jako osobnej kategorii ontologicznej: rzeczy uczłowieczonej, istniejącej innym sposobem istnienia niż rzeczy i niż ludzie.

Dzieło jest również czymś między człowiekiem a człowiekiem. Istnieje bowiem jako dzieło tylko wówczas, gdy staje się składnikiem k u l t u r y, czyli aktywnym podmiotem oddziaływania na osobowość odbiorców. W teorii dzieła literackiego znana jest teza, że każdy twórca wbudowuje w strukturę swego dzieła warstwę „odbiorcy wirtualnego”²³. Teza ta daje się rozciągnąć na wszystkie dzieła sztuki, a nawet na wszystkie wytwory ludzkiej pracy, gdyż wszystko to, co człowiek wytwarza, w zamyśle projektanta lub wykonawcy przeznaczone jest dla kogoś. Lecz istnienie odbiorcy wirtualnego nie wyczerpuje jeszcze sensu bycia dziełem. „Życiem” dzieła, jego istotą, jest bowiem podmiotowe oddziaływanie na osobowość rzeczywistych ludzi — aktualnych odbiorców — dokonujące się dzięki utrwalonej w dziele osobowości twórcy.

²³ Zob. np. *Słownik terminów literackich* (red. J. Sławiński). Warszawa — Wrocław—Kraków—Gdańsk 1976, s. 274—275.

Dzieło jest pośrednikiem między człowiekiem a człowiekiem w przekazywaniu treści przeżyć, doznań i przymysłów. Jest ucieleśniona i zobiektywizowaną relacją między osobowościami twórcy i odbiorcy. Zachodzenie tej relacji powoduje przekształcenie osobowości obu jej uczestników: odbiorca interioryzuje pewne (wyselekcjonowane w akcie recepcji) elementy osobowości twórcy, przez co ten ostatni staje się „obecny” swoją formą obecności (podmiotową lub przedmiotową) w osobowości odbiorcy. Przekształcenie osobowości twórcy natomiast dokonuje się na kilka sposobów:

1. Sam fakt powstania dzieła, będącego utrwaloną w rzeczy częścią osobowości, powoduje jej swoiste „rozszczepienie”.

2. Zwrotne oddziaływanie dzieła na swego twórcę, który widzi w nim własne zwierciadło czy autoportret, uruchamia dialog między twórcą „żywym” a twórcą „utrwalonym”, który może spowodować przemieszczenie lub wzbogacenie warstw jego osobowości (alegorycznym obrazem tego procesu jest mit o *P i g m a l i o n i e*).

3. Włączenie dzieła w obieg społeczno-kulturowy otwiera horyzont spotkania twórcy z odbiorcami, które może przekształcić się w dialog kształtujący osobowość obu stron.

W spotkaniu poprzez dzieło uobecniają się zatem wszystkie trzy wyodrębnione wcześniej aspekty uczłowieczania: uczłowieczanie rzeczy przez eksterioryzację, uczłowieczanie partnera spotkania — odbiorcy dzieła, i uczłowieczanie samego siebie, czyli autokreacja. Jako wniosek otrzymujemy spostrzeżenie, że istota człowieka konstituuje się i ujawnia szczególnie wyraźnie w procesie tworzenia dzieł. Na pytanie, czym jest człowiek, możemy zatem udzielić dwóch równoważnych odpowiedzi: człowiek jest istotą uczłowieczającą świat i człowiek jest istotą wytwarzającą dzieła.

Powyżej przedstawiliśmy w ogólnych zarysach (i we własnej interpretacji) kilka najważniejszych wątków marksistowskiej inkontrologii, rozwijanej przez profesora Nowickiego. Warto na koniec jeszcze raz podkreślić, że to właśnie było celem niniejszego artykułu. Nie chodziło w nim o to, by rozstrzygać podstawowe problemy filozofii człowieka, filozofii kultury czy filozofii spotkania, by udzielać gotowych i wyczerpujących odpowiedzi, lecz raczej o to, by pobudzić ciekawość czytelnika, zachęcić do samodzielnego zapoznania się z różnymi wersjami filozofii spotkania, a przede wszystkim do samodzielnego myślenia, stawiania sobie samemu ważnych i trudnych pytań i podejmowania rzetelnych, systematycznych prób udzielenia własnej, oryginalnej, lecz kompetentnej odpowiedzi — zgodnie z koncepcją inkontrologii jako systemu otwartego.

który oczekuje ze strony czytelników nie tylko pytań i uwag krytycznych, ale także rozmaitych form aktywnej współpracy, wzbogacania dotychczasowego zasobu przemyśleń własnymi pomysłami i podejmowania prób wkraczania z aparaturą pojęciową inkontrologii na nowe obszary, których dotąd w ten sposób jeszcze nie badano²¹.

²⁴ A. Nowicki: *Inkotreologia a policentryczna struktura osobowości*. W: *Studia z inkontrologii*, op. cit., s. 14.

FILOZOFIA MARKSISTOWSKO-LENINOWSKA PROGRAM

(fragment wydawnictwa *Programmy po obščestvennym naukam dla
wysšich učebnyh zavedenu Ministerstva vysšego i šredniego speciulnogo
obrazovania SSSR. Moskva „Vysšaja Škola” 1987).*

Dział I MATERIALIZM DIALEKTYCZNY

TEMAT 1: FILOZOFIA, JEJ PRZEDMIOT I ROLA SPOŁECZNA

Filozofia jako szczególna forma świadomości społecznej. Filozofia w systemie wiedzy naukowej i jej znaczenie w kulturze i w życiu społeczeństwa. Specyfika wiedzy filozoficznej.

Podstawowe zagadnienie filozofii i jej dwie strony. Materializm i idealizm jako podstawowe kierunki w filozofii. Związek materializmu z nauką, idealizmu z religią. Gnoseologiczne i klasowe korzenie idealizmu. Partyjność filozofii. Idealizm obiektywny i subiektywny, dualizm i deizm, ich bezzasadność teoretyczna. Poznawalność świata. Krytyka agnostycyzmu. Dialektyka i metafizyka. Przemiany przedmiotu i filozofii w trakcie historycznego rozwoju.

Materializm dialektyczny i historyczny jako nauka o powszechnych prawach przyrody, społeczeństwa i myślenia, jako składowa część marksizmu-leninizmu.

Filozofia i światopogląd. Istota światopoglądu i jego klasowy charakter. Typy światopoglądu. Filozofia marksistowsko-leninowska — ogólnoteoretyczną podstawą światopoglądu komunistycznego. Miejsce przekonań w światopoglądzie.

Filozofia marksistowsko-leninowska a nauki szczegółowe, ich nierozzerwalny związek i wzajemne oddziaływanie. Sojusz filozofów-marksistów z uczonymi w dziedzinie nauk przyrodniczych, technicznych i humanistycznych. Rola filozofii marksistowsko-leninowskiej w rozwoju nauki i praktyki społecznej.

Światopogląd materialistyczno-dialektyczny jako rezultat i uogólnienie całego bogactwa ludzkiej kultury, wiedzy o przyrodzie i społeczeństwie, jako teoria rewolucyjnego przekształcania świata.

XXVII Zjazd KPZR o roli materializmu dialektycznego w teoretycznym ujęciu przełomowego charakteru współczesnego etapu historycznego rozwoju, nowych zjawisk życia społecznego i palących potrzeb, w kształtowaniu naukowego światopoglądu ludzi pracy, we wszechstronnym ro-

zwoju jednostki. Wzrost funkcji światopoglądowej, metodologicznej, ideologicznej i wychowawczej filozofii marksistowsko-leninowskiej w związku z opracowaniem i realizacją koncepcji przyspieszenia społeczn -ekonomicznego rozwoju kraju. Znaczenie materializmu dialektycznego i historycznego w demaskowaniu współczesnej filozofii i socjologii burżuazyjnej, antykomunizmu i koncepcji rewizjonistycznych.

Literatura:

1. K. Marks: *Tezy o Feuerbachu*. W: Idem: *Dzieła*. T. 3, Warszawa 1961. s. 5.
2. F. Engels: *Anty-Dühring*. Warszawa 1949.
3. F. Engels: *Ludwik Feuerbach i zmierzch klasycznej filozofii niemieckiej*. W: K. Marks, F. Engels: *Dzieła wybrane*. T. 2, Warszawa 1946.
4. *Materiały XXVII Zjazdu KPZR*. Moskwa 1986, s. 84--85, 163 -165, 167.
5. *Materiały Plenum KC KPZR z 27—28 stycznia 1987*. Moskwa 1987.

**TEMAT 2: GŁÓWNE ETAPY ROZWOJU FILOZOFII PRZEDMARKSISTOWSKIEJ
WALKA MATERIALIZMU Z IDEALIZMEM**

Historyczne etapy rozwoju filozofii i ich związek z formacjami społeczno-ekonomicznymi. Walka materializmu z idealizmem jako odbicie konfliktów i sprzeczności społeczno-ekonomicznych i politycznych, jej związki z rozwojem procesu poznawczego.

Załączki wiedzy filozoficznej w społeczeństwie wspólnoty pierwotnej.

Filozofia w społeczeństwie niewolniczym. Główne cechy materializmu w krajach świata starożytnego. „Linia Demokryta” i „linia Platona”. *A r y s t o t e l e s* i jego miejsce w historii filozofii.

Filozofia w społeczeństwie feudalnym. Średniowieczna scholastyka jako „służebnica teologii”. Tendencje materialistyczne w filozofii średniowiecznej. Walka nominalizmu z realizmem.

Filozofia w epoce powstawania i rozwoju kapitalizmu, jej związek z rozwojem nauki. Metafizyczna ograniczoność i elementy dialektyki w filozofii nowożytnej. Empiryzm i racjonalizm. Idealizm obiektywny i subiektywny XVII i XVIII stulecia. Walka materialistów XVII i XVIII wieku przeciwko idealizmowi i religii. Historyczne znaczenie materializmu francuskich encyklopedystów epoki Oświecenia. Wkład *M. W. Ł o m o n o s o w a* do rozwoju filozofii materialistycznej.

Niemiecka filozofia klasyczna. Filozofia Kanta i jej dualistyczny charakter. Idealizm obiektywny i dialektyka Hegla. Sprzeczności w filozoficznym systemie *H e g l a*. Materializm antropologiczny *F e u e r b a c h a*.

Podstawowe cechy materialistycznej filozofii rewolucyjnych demokratów rosyjskich — *W. G. Bielińskiego*, *N. A. D o b r o l u b o w a*, *A. I. Hercena*, *N. G. Czernyszewskiego*; ich walka przeciwko idealizmowi i religii, o zasadniczą przebudowę społeczeństwa. Elementy

dialektyki w filozofii rewolucyjnych demokratów. Międzynarodowy charakter rewolucyjnego demokratyzmu.

Literatura:

1. K. Marks: *Tezy o Feuerbachu*. W: Idem: *Dzieła*. T. 3, Warszawa 1961 s. 5.
2. F. Engels: *Ludwik Feuerbach i zmierzch klasycznej filozofii niemieckiej*. W: K. Marks, F. Engels: *Dzieła wybrane*. T. 1, Warszawa 1916, s. 430.

TEMAT 3: POWSTANIE I GŁÓWNE ETAPY ROZWOJU FILOZOFII MARKSISTOWSKO-LENINOWSKIEJ

Historyczne warunki powstania filozofii marksistowsko-leninowskiej. Źródła teoretyczne filozofii marksizmu. Rozwój nauki w pierwszej połowie XIX wieku przesłanką powstania filozofii marksistowskiej. Karol Marks i Fryderyk Engels — twórcy filozofii materialistyczno-dialektycznej. Powstanie materializmu dialektycznego i historycznego rewolucyjnym przewrotem w filozofii.

Propagowanie materializmu dialektycznego i historycznego w pracach zwolenników marksizmu. Rola G. W. P l e c h a n o w a w upowszechnieniu marksizmu w Rosji.

Leninowski etap rozwoju filozofii marksistowskiej. Opracowanie przez W. I. Lenina problemów materializmu dialektycznego i historycznego na gruncie uogólnienia praktyki społecznej, zdobyczy przyrodznawstwa, rozwoju kultury duchowej. Książka W. I. Lenina *Materializm a empiriokrytycyzm*. W. I. L e n i n o sojuszu filozofów-marksistów z przyrodnikami, o znaczeniu wojującego materializmu w walce z światopoglądem idealistycznym i religijnym. Walka W. I. Lenina przeciwko rewizjonizmowi filozoficznemu.

Twórczy, rewolucyjno-krytyczny charakter filozofii marksistowsko-leninowskiej i jej rozwój we współczesnych warunkach. XXVII Zjazd KPZR o niezbędności umocnienia związku frontu ideologicznego z problematyką stawianą przez życie, z konkretnymi potrzebami praktyki.

Literatura uzupełniająca:

1. *Krótki zarys historii filozofii*. Moskwa 1981.
2. *Encyklopedia filozoficzna*. Moskwa 1960—1970.

Literatura:

1. F. Engels: *Ludwik Feuerbach i zmierzch klasycznej filozofii niemieckiej*. W: K. Marks, F. Engels: *Dzieła wybrane*. T. 1, Warszawa 1946, s. 430.
2. W. I. Lenin: *Karol Marks*. W: Idem: *Dzieła wybrane*. T. 1, Warszawa 1978, s. 922.
3. W. I. Lenin: *O znaczeniu wojującego materializmu*. W: Idem: *Dzieła* (wyd. ros.) T. 45, s. 23.
- Materiały XVII Zjazdu KPZR* Moskwa 1986, s. 5, 84-88, 121-122, 162-168, 180-131.
- Materiały Plenum KC KPZR 27—28 stycznia 1987*. Moskwa 1987.

TEMAT 4: MATERIA I PODSTAWOWE FORMY JEJ ISTNIENIA

Obiektywny świat jako znajdująca się w ruchu materia w wielorakich formach jej przejawiania się. Kategoria materii i jej fundamentalne znaczenie dla filozofii. Pojęcie *materia* w materializmie przedmarksistowskim. Leninowskie określenie materii. Dialektyczno-materialistyczna teoria materii a konkretno-naukowe wyobrażenia o jej budowie i własnościach.

Powszechne właściwości materii i ich związek wzajemny. Światopoglądowe i metodologiczne znaczenie materialistyczno-dialektycznej teorii materii dla współczesnej nauki, dla walki przeciwko idealizmowi i religii. Podstawowe formy materii oraz główne typy systemów materialnych w świetle nauki współczesnej. Systemy przyrody ożywionej i nieożywionej. Społeczeństwo ludzkie jako najwyższa forma rozwoju materii. Specyfika materii zorganizowanej społecznie.

Ruch jako sposób istnienia materii. Nerozerwalność materii i ruchu. Aktualność ruchu i względność spoczynku. Podstawowe formy ruchu materii, ich wzajemny związek i cechy szczególne. Jedność i wzajemne przenikanie się form ruchu w trakcie funkcjonowania i rozwoju systemów materialnych. Krytyka idealistycznych i metafizycznych, koncepcji ruchu materii.

Przestrzeń i czas jako atrybuty, formy istnienia materii. Jedność materii, ruchu, przestrzeni i czasu. Współczesne przyrodnicze teorie przestrzeni i czasu i ich znaczenia filozoficzne. Nieskończoność świata materialnego. Wieczność istnienia materii w czasie. Krytyka idealistycznych i metafizycznych koncepcji jedności świata, dualizmu, eklektyzmu i pluralizmu we współczesnej filozofii burżuazyjnej.

Literatura:

1. F. Engels: *Anty-Dühring*. Warszawa 1949. rozdz. V.
2. F. Engels: *Dialektyka przyrody*. Warszawa 1953, s. 218—269.
3. W. I. Lenin: *Materializm a empiriokrytycyzm*. Warszawa 1984, s. 134 -141, 156 178.

TEMAT 5: ŚWIADOMOŚĆ, JEJ GENEZA I ISTOTA

Świadomość — cecha wysoko zorganizowanej materii, najwyższa forma odbicia rzeczywistości.

Materialne przesłanki powstania świadomości. Odbicie jako powszechna własność materii. Jakościowa odmienność form odbicia na różnych poziomach rozwoju materii. Odbicie w przyrodzie nieorganicznej. Specyfika biologicznej formy odbicia. Powstanie i rozwój psychiki jako formy odbicia rzeczywistości. Cechy szczególne psychicznego odbicia u wyższych zwierząt. Społeczne uwarunkowanie świadomości, jej zależność od stosunków społecznych. Rola pracy, komunikacji i języka w kształtowa-

niu. i rozwoju świadomości. Aktywny charakter świadomości i jej twórcze funkcje. Świadomość i myślenie. Twórczość i samotworzenie się. Emocje, wola i świadomość. Świadomość i wiedza o świecie. Miejsce intuicji w strukturze świadomości.

Związek wzajemny świadomego i nieświadomego w psychice człowieka.

Idealne i materialne. Idealne jako szczególne odbicie świata zewnętrznego i wytwór świadomej działalności człowieka. Ucieleśnienie idealnych wzorów i celów w pracy ludzkiej, jako rezultat pracy twórczej.

Świadomość i mózg. Psychiczne i fizjologiczne. Odbicie i informacja. Obraz i znak. Myślenie i język.

Rozwój języka w warunkach postępu nauki i praktyki, całokształtu życia społecznego. Kształtowanie się języków sztucznych w nauce i technice. Problem „dialogu” człowieka i systemów komputerowych. Problem modelowania niektórych procesów myślowych w systemach cybernetycznych.

Krytyka idealistycznych, metafizycznych i wulgarno-materialistycznych koncepcji świadomości.

Literatura:

1. F. Engels: *Anty-Dühring*. Warszawa 1949, s. 41.
2. F. Engels: *Dialektyka przyrody*. Warszawa 1953, rozdz.: *Rola pracy w procesie ucwłowieczenia małpy*.
3. W. I. Lenin: *Materializm a empiriokrytycyzm*. Warszawa 1984, s.: 61—75, 127—134.

TEMAT 6: DIALEKTYKA JAKO NAUKA O POWSZECHNYM ZWIĄZKU I ROZWOJU

Dialektyka materialistyczna jako najgłębsza i najwszechstronniejsza teoria związku i rozwoju. Obiektywna dialektyka świata zewnętrznego i dialektycznego poznania.

Pojęcia *stosunek*, *związek* i *oddziaływanie wzajemne*. Związki bezpośrednie i pośrednie, wewnętrzne i zewnętrzne, funkcjonalne i genetyczne. Powszechny charakter wzajemnych związków w rzeczywistości. Determinizm materialistyczno-dialektyczny.

Pojęcie *system* jako całościowa jedności związków i stosunków między elementami. Podstawowe formy obiektywnego zdeterminowania zjawisk. Krytyka idealistycznych i metafizycznych poglądów na związek i oddziaływanie wzajemne. Krytyką koncepcji determinizmu mechanistycznego i fatalizmu.

Pojęcie *rozwój*, jego relacja do pojęć *ruch* i *zmiana*. Charakterystyczne cechy rozwoju w przyrodzie i społeczeństwie. Rozwój, postęp i regres. W. I. Lenin o dwóch koncepcjach rozwoju.

Prawo, jako wyraz koniecznego, trwałego, istotnego związku wza-

jemnego zjawisk. Prawa ogólne i szczegółowe, ich związek wzajemny. Prawa rozwoju i prawa funkcjonowania. Prawa determinacji jednoznacznej i probabilistycznej (dynamiczne i statystyczne). Odbicie praw obiektywnych w poznaniu naukowym. Krytyka metafizycznych i idealistycznych poglądów na istotę prawa.

Jedność praw, kategorii i zasad w dialektyce materialistycznej. Prawa i kategorie dialektyki jako odbicie powszechnych związków świata obiektywnego i jako szczeble rozwoju poznania świata.

Dialektyka jako powszechna metoda poznania rzeczywistości i jej rewolucyjnego przeobrażania. W. I. Lenin o dialektyce jako „rewolucyjnej duszy” marksizmu. Leninowska krytyka eklektyki i sofistyki, scholastyki i formalizmu.

XXVII Zjazd KPZR o dialektyce marksistowsko-leninowskiej jako filozoficznej podstawie nowego myślenia politycznego. Krytyka współczesnej burżuazyjnej interpretacji dialektyki, jej wypaczeń rewizjonistycznych i dogmatycznych.

Literatura:

1. W. I. Lenin: *Karol Marks*. W: Idem: *Dzieła wybrane*. T. 3, Warszawa 1979.
2. W. I. Lenin: *Zeszyty filozoficzne*. Warszawa 1956, s. 83, 333—340.
3. W. I. Lenin: *Jeszcze raz o związkach zawodowych, o chwili obecnej i o błędach t. t. Trockiego i Bucharina*. W: Idem: *Dzieła wybrane*. T. 3, Warszawa 1978, s. 301.
4. *Materiały XXVII Zjazdu KPZR*. Moskwa 1986, s. 18—24, 84- 91. 162—168, 227- 231.

TEMAT 7: PODSTAWOWE PRAWA DIALEKTYKI

Prawo jedności i walki przeciwieństw

W. I. Lenin o prawie jedności i walki przeciwieństw jako jądrze dialektyki.

Pojęcia *tożsamość*, *różnica*, *przeciwstawność*. Sprzeczność jako jedność i walka przeciwieństw. Względność jedności przeciwieństw i absolutny charakter ich walki. Sprzeczność jako źródło ruchu i rozwoju. Rozwój jako proces powstawania, wzrostu i rozwiązywania sprzeczności.

Rodzaje sprzeczności: zasadnicze i niezasadnicze, istotne i nieistotne, wewnętrzne i zewnętrzne; ich związki i oddziaływanie wzajemne w procesie rozwoju. Zaostrzenie sprzeczności współczesnego kapitalizmu i pogłębienie się jego ogólnego kryzysu. Sprzeczność między dwoma światowymi systemami — kapitalizmu i socjalizmu i współczesne formy jej przejawiania się. Dialektyczne zespolenie się ich walki przeciwko sobie, współzawodnictwa i wzrastających, wzajemnych związków państw światowej wspólnoty. Tworzenie się pełnego współzależności, pod wieloma względami jednolitego, świata.

Nierównomierność, złożoność i sprzeczny charakter zmierzania ludzkości do socjalizmu. Sprzeczności antagonistyczne w socjalizmie, cechy szczególne ich rozwiązywania. Krytyka uproszczonych wyobrażeń o sprzecznościach w socjalizmie, o „automatyzmie” ich przezwyciężania. Konieczność pryncypialnej walki ze zjawiskami negatywnymi i przeżytkami przeszłości. Dialektyczna natura krytyki i samokrytyki jako siły napędowej rozwiązywania sprzeczności w warunkach socjalizmu.

Dialektyczna istota stosunków harmonijnych. Harmonia jako rezultat rozwiązywania sprzeczności życiowych, odpowiadający potrzebom rozwoju całego systemu. Rola czynnika subiektywnego w osiągnięciu harmonii. Problemy harmonijnego współistnienia przyrody, człowieka i jego środowiska.

Sprzeczności w procesie rozwoju poznania naukowego. Walka koncepcji, szkół i kierunków w nauce, rola twórczych dyskusji dla rozwoju nauki. Zasadnicza odmienność dialektycznych sprzeczności w rozwoju nauki od sprzeczności formalno-logicznych.

Znaczenie światopoglądowe i metodologiczne prawa jedności i walki przeciwieństw dla nauk przyrodniczych i humanistycznych, dla zrozumienia rzeczywistości społecznej, społecznego działania.

Literatura:

1. W I. Lenin: *Zeszyty filozoficzne*. Warszawa 1956, s. 333- 340.
2. *Materiały XXVII Zjazdu KPZR*. Moskwa 1986, s. 6—21, 86—87.
3. *Materiały Plenum KC KPZR 27—28 styczeń 1987*. Moskwa 1987.

Prawo wzajemnego przechodzenia w siebie zjawisk ilościowych i jakościowych

Kategorie *ilość*, *jakość* i *własność*. Związek jakościowej określności ze składem i strukturą przedmiotu.

Miara, jako jedność jakościowego i ilościowego określenia przedmiotu.

Przechodzenie zmian ilościowych w jakościowe. Zmiany strukturalne. Przerwa w ciągłości rozwoju. Pojęcia *skok* i *zmiana jakościowa*.

Jedność ciągłości i nieciągłości, przemian ewolucyjnych i rewolucyjnych w rozwoju. Pojęcie *przebudowa* jako proces zmian jakościowych w dużej skali, o charakterze rewolucyjnym. Rodzaje skoków. Pojęcia *okres przełomowy*, *zasadniczy zwrot*, ich rola metodologiczna w poznaniu dialektyki epoki współczesnej.

Specyfika działania prawa wzajemnego przechodzenia zmian ilościowych i jakościowych w warunkach doskonalenia społeczeństwa socjalistycznego. Program KPZR o pojęciu *nowy stan jakościowy społeczeństwa*.

Oddziaływanie zwrotne nowego stanu jakościowego na charakter, skalę i tempo zmian ilościowych. Intensywny typ rozwoju. Przyspieszanie

tempa rozwoju w miarę przechodzenia do wyższych jakościowo form materii i ruchu. XXVII Zjazd Partii, program KPZR o dojrzałej konieczności zmiany rozwoju ekstensywnego ekonomiki i społeczeństwa na intensywny; przyspieszenie rozwoju w celu osiągnięcia nowego jakościowo stanu społeczeństwa socjalistycznego. Koncepcja przyspieszenia społeczno-ekonomicznego postępu kraju jako teoretyczny wyraz obiektywnych potrzeb współczesnego etapu rozwoju społeczeństwa.

Działanie prawa wzajemnego przechodzenia zmian ilościowych i jakościowych w procesie poznania.

Osobliwości poznania jakościowych oraz ilościowych stron zjawisk, proces matematyzacji wiedzy w nauce i technice.

Krytyka metafizycznych poglądów na relację zmian ilościowych i jakościowych. Bezzasadność poglądów reformistycznych, lewackich i dogmatycznych na stosunek ewolucji i rewolucji w rozwoju społecznym.

Literatura:

1. W. I. Lenin: *Zeszyty filozoficzne*. Warszawa 1956, s. 83- 89.
2. *Materiały XXVII Zjazdu KPZR*. Moskwa 1936, s. 4 6, 21—25, 139—141. 227-231.
3. *Materiały Plenum KC KPZR, 27—28 styczeń 1957*. Moskwa 1987.

Prawo zaprzeczenia zaprzeczenia

Klasycy marksizmu-leninizmu o prawidłowości zastępowania starego przez nowe, o stopniowym charakterze rozwoju. Rewolucyjno-krytyczna istota zastępowania starego przez nowe. Dialektyczna negacja niezbędnym warunkiem procesu rozwoju. Negacja jako moment jakościowego odnowienia i zarazem ciągłości następstwa zjawisk. Bezzasadność antymarksistowskiej koncepcji „dialektyki negatywnej”.

Pojęcie *zaprzeczenie zaprzeczenia* w filozofii H e g l a. Prawo zaprzeczenia zaprzeczenia w pracach klasyków marksizmu-leninizmu. Dokonywana przez nich krytyka schematyzmu w pojmowaniu zaprzeczenia zaprzeczenia i redukcji rozwoju do „triady”: teza — antyteza — synteza. Wielopłaszczyznowy charakter rozwoju skomplikowanych systemów. Wzajemny stosunek powtarzalności, nieodwracalności i postępu w jednolitym procesie rozwoju. Spiralopodobny charakter rozwoju i jego przejawy w procesach przyrodniczych i społecznych.

Krytyka metafizycznego pojmowania rozwoju jako sekwencji prostych zmian o charakterze kołowym.

Szczególne cechy funkcjonowania prawa zaprzeczenia zaprzeczenia w rozwoju społeczeństwa socjalistycznego. Stosunek wzajemny negacji starych jakości i ciągłości, nowatorstwa i tradycji postępowych.

Negacja i ciągłość rozwoju wiedzy naukowej w epoce rewolucji naukowych; znaczenie metodologiczne dialektycznej negacji we współczesnej nauce i praktyce społecznej.

Literatura:

1. F. Engels: *Anty-Dühring*. Warszawa 1949, s. 127—141.
2. *Materiały XXVII Zjazdu KPZR*. Moskwa 1986, s. 3—10, 101.

TEMAT 8: KATEGORIE DIALEKTYM

Jednostkowe, szczegółowe, ogólne

Jednostkowe, szczegółowe, ogólne i powszechne w obiektywnym świecie i ich odzwierciedlenie w poznaniu naukowym. Krytyka poglądów idealistycznych i metafizycznych na jednostkowe i ogólne.

Dialektyka ogólnego i szczegółowego w rozwoju społecznym. Krytyka metafizycznych poglądów rewizjonistów i dogmatyków współczesnych na stosunek ogólnego i szczegółowego w rewolucji socjalistycznej, budownictwie socjalistycznym i komunistycznym.

Szczegółowe, ogólne i powszechne, jako szczeble rozwoju, ich metodologiczne znaczenie.

Istota i zjawisko

Istota i zjawisko — pojęcia. Istota a prawo. Zjawisko jako wyraz istoty. Pojęcie *pozorność* (*wydawanie się*). Dialektyka wzajemnego związku istoty i zjawiska. W. I. Lenin o wielostronnym charakterze istoty skomplikowanych systemów. Krytyka idealistycznego i metafizycznego pojmowania istoty i zjawiska. Krytyka agnostycyzmu.

Kategorie istoty i zjawiska jako szczeble rozwoju poznania. Prawidłowości ruchu poznania od zjawiska do istoty, od istoty pierwszego rzędu do istoty drugiego i wyższych rzędów. Wykorzystanie prawidłowości wzajemnego związku istoty i zjawiska w praktycznym działaniu ludzi.

Treść i forma

Pojęcia *treść* i *forma*. Treść i istota. Dialektyczna jedność treści i formy. Stosunek wzajemny formy i wewnętrznej struktury systemu. Decydująca rola treści, aktywność formy. Dialektyka sprzeczności między treścią i formą, jej rola w rozwoju.

Stosunek wzajemny treści i formy w rozwoju społecznym.

XXVII Zjazd KPZR o konieczności doprowadzenia do zgodności form organizacji i zarządzania procesem pracy z nową treścią produkcji i zadaniami przyspieszenia społeczno-ekonomicznego rozwoju ZSRR.

Krytyka idealistycznego i metafizycznego rozumienia treści i formy.

Znaczenie metodologiczne kategorii *treść* i *forma* w poznaniu naukowym i twórczości artystycznej.

Całość i część. System, struktura, element

Pojęcie *system* jako spójna całość powiązanych wzajemnie elementów. Stosunek wzajemny systemu, struktury, elementów. Wielostrukturalność systemów złożonych wyrażająca wielorakość strukturalnych poziomów materii.

Dialektyka całości i części. Typy całości. Jakościowa odmienność właściwości całości od sumy właściwości jej części składowych. Krytyka idealistycznych i metafizycznych interpretacji stosunku całości i części.

Specyfika i składniki całości systemów przyrody ożywionej i nieożywionej. Systemy społeczne oraz czynniki określające ich całokształt.

Stosunek wzajemny struktury i funkcji w złożonych samoorganizujących się systemach. Proces samoregulacji w systemach wyposażonych w sprzężenia zwrotne.

Zależność struktury systemu od całości jego funkcji.

Znaczenie metodologiczne kategorii *system, struktura, funkcja, część* i *całość* w poznaniu naukowym.

Zasada systemowości w materializmie dialektycznym i w nauce współczesnej. Podejście systemowe jako jedna ze stron metodologii materializmu dialektycznego, jego zastosowanie w praktyce rozwoju społecznego.

Teoretyczna i metodologiczna ograniczoność koncepcji strukturalizmu oraz analizy strukturalno-funkcjonalnej w filozofii burżuazyjnej.

Przyczyna i skutek. Determinizm

Istota kategorii przyczyny i skutku. Dialektyka wzajemnego związku przyczyny i skutku, ich powszechność. Przyczynowość jako moment powszechnego związku zjawisk rzeczywistości. Wielorakość jakościowa związków przyczynowych. Osobliwości przejawiania się przyczynowości w makro- i mikroświecie, w dziedzinie zjawisk biologicznych i społecznych. Przyczynowość i determinizm. Podstawowe typy determinacji występujące w świecie. Przyczynowość jako podstawa genetycznego, systemowego, strukturalnego i innych typów zdeterminowania.

Przyczynowość i celowość. Krytyka idealistycznych i metafizycznych poglądów na przyczynowość i celowość. Krytyka indeterminizmu i teleologii. Stosunek obiektywnego zdeterminowania zjawisk przyrody i społeczno-przeobrażającej działalności człowieka.

Kategorie *przyczyna* i *skutek* jako szczeble rozwoju poznania. Rola metodologiczna zasady przyczynowości, jej znaczenie w procesie poznania i dla praktycznej działalności ludzi. XXVII Zjazd KPZR i program KPZR o wadze poznania przyczyn i praw rozwoju obiektywnych zjawisk dla doskonalenia form naukowego prognozowania, planowania i zarządzania procesem społecznym.

Konieczność i przypadkowość

Istota kategorii konieczności i przypadkowości, ich związek wzajemny. Przypadkowość jako jedna z form przejawiania się konieczności i jej uzupełnienie. Przyczynowe uwarunkowanie przypadkowości.

Typy przypadkowości: jednostkowa, powtarzalna, masowa. Prawa statystyczne jako wyraz konieczności przejawiającej się w łańcuchach przypadkowych, powtarzających się wydarzeń. Prawdopodobieństwo i przypadkowość.

Przypadki w biologicznej ewolucji żywych organizmów. Rola przypadku w rozwoju społecznym oraz stosunek przypadku do prawidłowości historycznych. Problem zapobieżenia możliwości przypadkowego wybuchu światowej wojny termojądrowej w warunkach wzmagającego się wyścigu zbrojeń w świecie.

Krytyka poglądów metafizycznych i idealistycznych na konieczność i przypadkowość. Krytyka fatalizmu, wiary w los i przeznaczenie. Kategorie konieczności i przypadkowości jako szczeble rozwoju poznania. Metodologiczne znaczenie dialektyki konieczności i przypadkowości.

Możliwość i rzeczywistość

Istota kategorii możliwości i rzeczywistości. Możliwość jako moment rozwoju rzeczywistości na skutek działania obiektywnych praw. Rzeczywistość jako spełniona możliwość. Dialektyka związków wzajemnych kategorii *możliwość* i *rzeczywistość*, ich kryteria w obiektywnym świecie. Rodzaje możliwości: realna i formalna, logiczna i obiektywna.

Rola warunków w spełnianiu możliwości. Możliwości urzeczywistniające się i nie urzeczywistniające się. Proces „doboru” możliwości w rozwoju i pojawianie się nowych możliwości w toku rozwoju przyrody i społeczeństwa.

Kategoria *prawdopodobieństwo* i jej rola we współczesnej nauce, prawdopodobieństwo obiektywne i logiczne. Prawdopodobne i nieprawdopodobne. Prawa probabilistyczno-statystyczne w świecie obiektywnym i w nauce współczesnej. Rola czynnika subiektywnego w przekształcaniu możliwości w rzeczywistość w procesie rozwoju społecznego.

Kategorie *możliwość* i *rzeczywistość* jako szczeble rozwoju poznania. Stosunek wzajemny możliwości i rzeczywistości w naukowych odkryciach i wdrażaniu ich wyników. Krytyka idealistycznego i metafizycznego ujęcia związku możliwości i rzeczywistości.

Wolność i konieczność

Istota kategorii wolności i konieczności. Dialektyczno-materialistyczne ujęcie stosunku wolności i konieczności. Determinizm i wolność woli. Wolność i odpowiedzialność. Bezzasadność fatalizmu i woluntaryzmu. Ko-

nieczność historyczna i jej wyraz w prawach rozwoju społecznego. Poznanie praw historycznych, jego znaczenie dla rewolucyjno-przeobrażającej działalności. Wolność i konieczność w rozwoju społecznym. Społeczne formy i warunki wolności w społeczeństwie socjalistycznym oraz ich odzwierciedlenie w Konstytucji ZSRR i konstytucjach republik związkowych, w programie KPZR. Krytyka współczesnych burżuazyjnych koncepcji stosunku wolności i konieczności.

Literatura:

1. F. Engels: *Anty-Dühring*. Warszawa 1949, s. 111—113.
2. F. Engels: *Dialektyka. przyrody*. Warszawa 1953, s. 216, 229—230, 231, 239, 326.
3. *Materiały XXVII Zjazdu KPZR*. Moskwa 1986, s. 41—44, 146-150, 157-162.

TEMAT 9: POZNANIE JAKO ODBICIE RZECZYWISTOŚCI

Materializm dialektyczny o poznawalności świata

Poznanie jako odbicie obiektywnej rzeczywistości. Podmiot i przedmiot poznania. Aktywna rola podmiotu w procesie poznania. Kategoria sposobu poznania. Ograniczoność przedmarksistowskiej teorii poznania, jej pasywność. Opracowanie przez klasyków marksizmu-leninizmu teorii poznania materializmu dialektycznego. Jedność dialektyki, logiki i teorii poznania. Praktyka jako podstawa i cel poznania. Praktyka społeczna jako podstawa dialektycznej jedności poznania zmysłowego i racjonalnego. Rodzaje działalności praktycznej.

Dialektyczny charakter procesu poznania. W. I. L e n i n o dialektycznej drodze i podstawowych szczeblach poznania obiektywnej rzeczywistości. Odbicie zmysłowe i jego podstawowe formy. Dialektyczny związek wzajemny wrażeń, postrzeżeń, wyobrażeń i ich rola w poznaniu. Myślenie abstrakcyjne jako jakościowo nowy szczebel odbicia rzeczywistości. Pojęcia, sądy, rozumowania jako podstawowe formy myślenia, ich dialektyczny związek wzajemny.

Formy i środki poznania naukowego: idea, problem, hipoteza, koncepcja, teoria. Empiryczny i teoretyczny poziom poznania. Krytyka sensualizmu i racjonalizmu.

Pojęcie *prawda*. Obiektywność prawdy. Prawda jako rezultat poznania i podstawa dalszego pogłębiania wiedzy. Dialektyka prawdy absolutnej i względnej. Konkretność prawdy. Prawda i błąd. Praktyka jako terium prawdy. Dialektyka absolutności i względności praktyki jako kryterium prawdy. Krytyka idealistycznych i metafizycznych koncepcji prawdy, dogmatyzmu i relatywizmu filozoficznego. Oddziaływanie wzajemne teorii i praktyki. XXVII Zjazd KPZR o drogach podwyższania

efektywności badan naukowych, o konieczności zbliżenia nauki i praktyki.

Poznanie i twórczość. Pojęcie *twórczość* i jej podstawowe formy. Cechy szczególne twórczości poznawczej. Twórczość i odbicie. Twórczość i kształtowanie nowej wiedzy. Poznanie twórcze, prognozowanie, wytyczanie celów poznania. Wyobrażenie i intuicja, ich rola w twórczości. Krytyka koncepcji rewizjonistycznych i burżuazyjnych, przeciwstawiających twórczość odbiciu.

Literatura:

1. K. Marks: *Tezy o Feuerbachu*. W: K. Marks, F. Engels: *Dziela*. T. 3, Warszawa 1961, s. 5.
2. F. Engels: *Dialektyka przyrody*. Warszawa, 1953, s. 232—235, 244, 261, 262.
3. W. I. Lenin: *Materializm a empiriokrytycyzm*. Warszawa 1934, s. 111—112, 120—124.

TEMAT 10: METODY POZNANIA NAUKOWEGO

Nauka jako najważniejsza forma rozwoju poznania. Pojęcia *metoda* i *metodologia*.

Doskonalenie metod poznania w miarę postępu nauki.

Metody poznania: obserwacja, pomiar, porównanie, eksperyment. Rodzaje eksperymentu. Teoretyczne uzasadnienia eksperymentu w nauce współczesnej. Fakty naukowe i metoda ich uogólniania. Abstrahowanie, analiza i synteza, indukcja i dedukcja, analogia, idealizacja i modelowanie. Metoda matematycznego modelowania i eksperymentu z zastosowaniem elektronicznych maszyn cyfrowych. Systemowa metoda poznania i jej cechy szczególne w nauce, technika systemowa w prognozowaniu społecznym i zarządzaniu.

Wznoszenie się od abstrakcji do konkretnego jako metoda teoretycznego poznania. Hipotetyczno-dedukcyjna metoda poznania.

Istota i struktura teorii naukowej. Logiczna i historyczna metoda budowy teorii.

Uzasadnianie teorii naukowej. Rola materializmu dialektycznego w rozwijaniu filozoficznych uzasadnień teorii naukowych.

Istota współczesnej metodologii nauki. Poziomy wiedzy metodologicznej. Rola materialistyczno-dialektycznej teorii poznania, zasad logiki dialektycznej w rozwoju metodologii nauki współczesnej.

XXVII Zjazd KPZR o roli integracji nauki i produkcji w przyspieszaniu postępu naukowo-technicznego. Krytyka współczesnych burżuazyjnych koncepcji metodologii nauki.

Literatura:

1. Materiały XXVII Zjazdu KPZR. Moskwa 1986, s. 28—29, 81- 85, 167 168, 280—284.

TEMAT 11: SPECYFIKA POZNANIA RZECZYWISTOŚCI SPOŁECZNEJ

Spółeczeństwo jako przedmiot poznania. Człowiek, jego działalność i kultura jako przedmiot wiedzy społecznej.

Praktyka historyczno-społeczna — podstawa i siła napędowa poznania społecznego. Specyfika podmiotu i przedmiotu poznania życia społecznego. Dialektyka podmiotu i przedmiotu. Oddziaływanie potrzeb społecznych i interesów na proces poznawczy. Stosunek poznania i oceny.

Problem prawdy obiektywnej w poznaniu społecznym. Absolutne i względne w poznaniu społecznym. Prawda, ocena i wartość. Specyfika praktyki jako kryterium prawdy rzeczywistości społecznej. Klasowość i naukowość. Zasady partyjności i historyzmu i ich wola w poznaniu. Krytyka koncepcji burżuazyjnych negujących obiektywną treść poznania społecznego.

Empiryczny i teoretyczny poziom poznania społecznego, fakty społeczne. Specyfika teorii społecznej. Przewidywanie i prognozowanie zjawisk społecznych.

XXVII Zjazd KPZR o roli nauk społecznych w realizacji strategicznej linii partii przyspieszenia rozwoju wszystkich sfer życia społecznego. Krytyka scholastycznego teoretyzowania i empiryzmu w poznaniu społecznym.

Krytyczna analiza burżuazyjnej futurologii, filozoficznych podstaw hermeneutyki w dziedzinie poznania społecznego.

Literatura:

1. K. Marks: *Wprowadzenie do krytyki ekonomii politycznej. Metoda ekonomii politycznej*. Warszawa 1953, s. 246—256.
2. W. I. Lenin: *Jeszcze raz o związkach zawodowych, chwili obecnej i o biedach tow. Trockiego i Bucharina*. W: Idem: *Dzieła wybrane*. T. 4, Warszawa 1978, s. 301.
3. *Materiały XXVII Zjazdu KPZR*. Moskwa 1986, s. 167—168, 280-281.
4. *Materiały Plenum. KC KPZR, 27—28 stycznia 1987*. Moskwa 1987.

Dział II

MATERIALIZM HISTORYCZNY

TEMAT 12: ISTOTA MATERIALISTYCZNO-DIALEKTYCZNEGO POJMOWANIA SPOŁECZEŃSTWA

Klasyki marksizmu-leninizmu o podstawowych cechach i ograniczości przedmarksistowskich koncepcji rozwoju społecznego. Historyczne przesłanki powstania materialistyczno-dialektycznego pojmowania społeczeństwa. Jedność materializmu dialektycznego i historycznego w pojmowaniu społeczeństwa i jego rozwoju.

Materializm dialektyczny — ogólnoteoretyczna i metodologiczna podstawa materializmu historycznego. Materializm historyczny — filozoficzna i ogólnosocjalistyczna teoria marksizmu-leninizmu, nauka o ogólnych prawach i siłach napędowych rozwoju społecznego. Materialistyczne rozwiązanie podstawowego zagadnienia filozofii w zastosowaniu do społeczeństwa. Kategorie *byt społeczny* i *świadomość społeczna*, ich znaczenie metodologiczne. Istota i pochodzenie stosunków społecznych. Stosunki materialne i ideologiczne, obiektywne kryteria ich rozróżnienia. Rodzaje materialnych czynników występujących w życiu społecznym. W. I. L e - n i n o względności przeciwstawienia czynnika materialnego idealnemu w życiu społecznym.

Dialektyka subiektywnego i obiektywnego w praktyce społeczno-historycznej. Struktura praktyki społecznej i jej rola w przekształcaniu społeczeństwa. Warunki obiektywne i czynnik subiektywny w historii. Determinizm społeczny. Prawa rozwoju społeczeństwa jako prawa działalności ludzi. Specyfika praw społecznych i ich obiektywny charakter. Prawidłowości historyczne a świadoma działalność ludzi. Dialektyka żywiołowości, świadomości i organizacji działania w procesie historycznym. Świadome wykorzystywanie praw rozwoju społecznego w socjalizmie. Krytyka fatalizmu, subiektywizmu i woluntaryzmu w poglądach na społeczeństwo.

XXVII Zjazd KPZR o konieczności uwzględniania obiektywnych warunków i roli czynnika subiektywnego w procesie społeczno-ekonomicznego przyspieszenia rozwoju kraju, o niezbędności zorganizowanego, celowego działania mas na rzecz realizacji strategicznej linii partii.

Stosunek materializmu dialektycznego do innych nauk społecznych i humanistycznych. Partyjność materializmu historycznego.

Rozwinięcie materializmu historycznego w uchwałach XXVII Zjazdu KPZR i materiałach pozjazdowych posiedzeń plenarnych KC KPZR. Materializm historyczny — ideowy oręż partii marksistowsko-leninowskich w walce przeciwko współczesnej ideologii burżuazyjnej i reformistycznej, antykomunizmowi, rewizjonizmowi, dogmatyzmowi.

Literatura:

1. K. Marks: *Przyczynek do krytyki ekonomii politycznej*. Warszawa 1953, *Przedmowa*, s. 56.
2. W. I. Lenin: *Materializm a empiriokrytycyzm*. Warszawa 1984, s. 325—336.
3. W. I. Lenin: *Losy historyczne nauki Karola Marksa*. W: Idem: *Dzieła wybrane*. T. 1, Warszawa 1950, s. 60.
4. W. I. Lenin: *Karol Marks*. W: Idem: *Dzieła wybrane*. T. 1, Warszawa 1973, s. 933-936.
5. *Materiały XXVII Zjazdu KPZR*. Moskwa 1986, s. 139—141, 168.
6. *Materiały Plenum KC KPZR*, 27—28 stycznia 1987. Moskwa 1987.

TEMAT 13: SPOŁECZEŃSTWO I PRZYRODA

Geneza społeczeństwa ludzkiego. Rola pracy w procesie powstania i rozwoju społeczeństwa. Dialektyka wzajemnego związku przyrody i społeczeństwa. Bezzasadność idealistycznego przeciwstawiania lub naturalistycznego utożsamiania prawidłowości społecznych i przyrodniczych.

Środowisko przyrodnicze, biosfera jako stały i konieczny warunek istnienia i rozwoju społeczeństwa. Noosfera. Zależność wzajemnego oddziaływania przyrodniczego środowiska i społeczeństwa od stopnia rozwoju społecznego.

Naturalne i sztuczne środowisko przyrodnicze. Wpływ środowiska przyrodniczego na rozwój cywilizacji. Krytyka „determinizmu geograficznego”.

Geopolityka jako doktryna imperialistyczna, uzasadniająca imperialistyczną ekspansję.

Przekształcenie się działalności ludzkiej w zjawisko ogólnoplane-tarne. Zaostrzenie się sprzeczności między technosferą i biosferą, techniczno-technologiczne i społeczne przyczyny kryzysu ekologicznego. Zadanie ekologizacji produkcji. Rewolucja naukowo-techniczna i nowy stosunek społeczeństwa do przyrody, nieoddzielny od nowych stosunków między ludźmi. XXVII Zjazd KPZR o ochronie środowiska przyrodniczego. o racjonalnym wykorzystywaniu zasobów przyrody. Krytyka koncepcji „pesymizmu ekologicznego”.

Zaludnienie jako przesłanka i warunek życia społecznego. Demograficzne czynniki rozwoju społecznego. Uwarunkowanie społeczne praw rozwoju ludzkości. Współczesna sytuacja demograficzna w głównych regionach świata. Głód i nędza w krajach rozwijających się konsekwencją kolonializmu i neokolonializmu. Problem sterowania wzrostem zaludnienia. Polityka demograficzna jako część polityki społecznej KPZR.

Krytyka koncepcji maltuzjańskich i neomaltuzjańskich. Krytyka rasizmu.

Literatura:

1. F. Engels: *Dialektyka przyrody. Rola pracy w procesie uciążliwienia małpy*. Warszawa 1953, s. 172—189.
2. *Materiały XXVII Zjazdu KPZR*. Moskwa 1986, s. 18- 21, 50, 283. 301- 302, 316-317.

TEMAT 14: PRODUKCJA MATERIALNA — PODSTAWA ISTNIENIA I ROZWOJU SPOŁECZEŃSTWA

Produkcja społeczna, istota i rola w rozwoju historycznym. Produkcja materialna jako podstawa produkcji społecznej. Sposób produkcji — jedność sił wytwórczych i stosunków produkcji. Rozstrzygająca rola sposobu produkcji w rozwoju społecznym.

Siły wytwórcze i ich podstawowe elementy. Człowiek — podmiot produkcji, główna siła wytwórcza. Rola czynnika ludzkiego w rozwoju produkcji. Środki pracy i ich znaczenie dla rozwoju produkcji. Nauka i siły wytwórcze.

Stan sił wytwórczych społeczeństwa — wskaźnik stopnia praktycznego opanowania przyrody i zapewnienia warunków rozwoju społeczeństwa.

Stosunki produkcji i ich zasadnicze elementy. Typy i formy stosunków produkcji, dialektyczne oddziaływanie wzajemne sił wytwórczych i stosunków produkcji. Prawo zgodności stosunków produkcji z charakterem i poziomem rozwoju sił wytwórczych. Sprzeczności między siłami wytwórczymi i stosunkami produkcji, ich charakter, rozwój i rozwiązywanie.

XXVII Zjazd KPZR o szczególnych cechach nieantagonistycznych sprzeczności pomiędzy siłami wytwórczymi i stosunkami produkcji w socjalizmie i konieczności ich rozwiązywania we właściwym czasie.

Produkcja i spożycie, ich związek wzajemny. Potrzeby, bodźce i cele działalności produkcyjnej. Źródła rozwoju sił wytwórczych. Zależność kierunku rozwoju produkcji materialnej od typu stosunków produkcji i od struktury społecznej. Humanistyczne ukierunkowanie produkcji materialnej w krajach socjalistycznych. Zespolenie rewolucji naukowo-technicznej z zaletami socjalizmu.

Postęp naukowo-techniczny jako zasadnicze narzędzie realizacji strategii przyspieszenia postępu społeczno-ekonomicznego, jako skuteczna dzwignia intensyfikacji produkcji społecznej.

Krytyka antymarksistowskich poglądów na decydujące czynniki rozwoju społeczeństwa: technologicznego determinizmu, apologetyki kompleksu wojskowo-przemysłowego.

Literatura:

1. K. Marks: *Rękopisy ekonomiczno-filozoficzne z lat 1857—1858*, W: Idem: *Dzieła*. Wyd. 2 (ros.), t. 46, cz. 2, s. 206—203, 212—216.
2. *Materiały XXVII Zjazdu KPZR*. Moskwa 1936, s. 21—44, 236- 2-10.
3. *Materiały Plenum KC KPZR*, 27—28 styczeń 1987. Moskwa 1987.

TEMAT 15: STRUKTURA I ROZWÓJ FORMACJI SPOŁECZNO-EKONOMICZNYCH

Pojęcie *jormacja społeczno-ekonomiczna* i jego miejsce w materialistycznym pojmowaniu historii. Sformułowanie przez Marksa, Engelsa i Lenina nauki o formacjach społeczno-ekonomicznych. Formacja społeczno-ekonomiczna jako szczebel rozwoju ludzkości i historyczny typ społeczeństwa. Sposób produkcji — materialna podstawa formacji.

Pojęcia: *społeczeństwo, formacja społeczno-ekonomiczna, układ, epoka, cywilizacja.*

Rozwój społeczeństwa jako przyrodniczo-społeczny proces przemiany formacji społeczno-ekonomicznych. Prawa funkcjonowania i rozwoju formacji społeczno-ekonomicznych.

Historyczne typy formacji: wspólnota pierwotna, niewolnictwo, feudalizm, kapitalizm, komunizm. Okresy przejściowe pomiędzy formacjami i możliwość współwystępowania różnych układów. Karol Marks o osobliwościach „azjatyckiego sposobu produkcji”. Jedność i wielokształtność historii ludzkości.

Uwarunkowanie historyczne i nieuchronność formacji komunistycznej. Socjalizm jako pierwsza faza formacji komunistycznej. Współczesność jako epoka przejścia od kapitalizmu do socjalizmu.

Baza i nadbudowa w strukturze formacji społeczno-ekonomicznej.

Pojęcie *baza ekonomiczna*. Antagonistyczny charakter bazy i formacji społeczno-ekonomicznych opartych na panowaniu stosunków własności prywatnej.

Pojęcie *nadbudowa*. Zjawiska z zakresu nadbudowy. Oddziaływanie wzajemne różnych części nadbudowy. Rola nadbudowy politycznej. Sprzeczności w nadbudowie społeczeństwa klasowego. Idee, organizacje i instytucje klas panujących i uciskanych, ich miejsce w nadbudowie i rola w społeczeństwie.

Oddziaływanie wzajemne bazy i nadbudowy, prawidłowości ich rozwoju. Rozstrzygająca rola bazy. Względna samodzielność i aktywna rola nadbudowy. Zastąpienie jednej bazy przez inną i przewrót w nadbudowie podczas przechodzenia od formacji do formacji społeczno-ekonomicznej. Dziedziczenie elementów nadbudowy przez kolejne formacje w trakcie rozwoju społecznego.

Reakcyjna rola nadbudowy burżuazyjnej w warunkach kapitalizmu państwowo-monopolistycznego.

Cechy szczególne kształtowania się i rozwoju społeczeństwa socjalistycznego.

Literatura:

1. K. Marks: *Przyczynek do krytyki ekonomii politycznej*. Warszawa 1953, *Przedmowa*, s. 5—7.
2. W. I. Lenin: *Co to są przyjaciele ludu i jak oni wojują przeciwko socjal-demokratom?* W: Idem: *Dzieła wybrane*. T. 1, Warszawa 1978, s. 50—59.
3. *Materiały XXVII Zjazdu KPZR*. Moskwa 1986, s. 123—128, 139—141.

TEMAT 16: ŹRÓDŁA I SIŁY NAPĘDOWE ROZWOJU SPOŁECZNEGO. ROLA MAS LUDOWYCH I JEDNOSTKI W HISTORII

Pojęcia *źródła i siły napędowe rozwoju*. Sprzeczności społeczne jako źródło rozwoju.

Materialne zdeterminowanie rozwoju społecznego. Potrzeby oraz interesy jako siły inspirujące działalność mas, klas i jednostek. Stosunek wzajemny potrzeb i interesów materialnych i duchowych. Prawo wzrostu potrzeb jako siły napędowej przemian społecznych.

Walka klasowa — siła napędowa rozwoju społeczeństw antagonicznych. XXVII Zjazd KPZR o antagonizmach klasowych, charakterystycznych dla współczesnego imperializmu.

Pojęcie *lud*. Masy ludowe — decydująca siła rozwoju społecznego. Prawo wzrastającej roli mas ludowych w historii i sposób jego przejawiania się we współczesnej epoce.

Jakościowa przemiana roli mas ludowych w epoce rewolucji socjalistycznych, w budownictwie socjalizmu i komunizmu. Komunizm — rezultat świadomej działalności ludzi pracy.

Rola jednostki w rozwoju historycznym. Wybitne jednostki i masy ludowe. Wzajemny stosunek mas, partii i przywódców. Krytyka subiektywno-idealistycznych koncepcji roli wybitnych jednostek w historii. Antynaukowa istota burżuazyjnych koncepcji „elity”.

Stosunek źródeł i sił napędowych rozwoju społecznego w socjalizmie. Jedność społeczno-polityczna i moralna jako siła napędowa rozwoju społeczeństwa socjalistycznego. XXVII Zjazd KPZR o źródłach i siłach napędowych rozwoju społeczno-ekonomicznego społeczeństwa socjalistycznego.

Literatura:

1. K. Marks: *List do J. Weydemeiera z 5.03.1852*. W: K. Marks, F. Engels: *Dzieła wybrane*. T. 1, Warszawa 1947, s. 388.
2. W. I. Lenin: *Wielka inicjatywa*. W: Idem: *Dzieła wybrane*. T. 3. Warszawa 1978, s. 727.
3. *Materiały XXVII Zjazdu KPZR*. Moskwa 1986. s. 44—46, 127—128.
4. *Materiały Plenum KZ KPZR 27—28 styczeń 1987*. Moskwa 1987.

TEMAT 17: STRUKTURA SPOŁECZNA

Pojęcie *struktura społeczna*. Zależność struktury społecznej od charakteru formacji społeczno-ekonomicznej.

Klasy — najważniejszy element struktury społecznej.

Leninowskie określenie klas. Klasy i stosunki klasowe. Geneza klas. Krytyka współczesnych burżuazyjnych teorii genezy i istoty klas. Klasy podstawowe i niepodstawowe, antagonistyczne i nieantagonistyczne; antagonistyczne i nieantagonistyczne sprzeczności klasowe. Klasy społeczne a warstwy społeczne. Klasa, stan, kasta. Klasy i naród. Interesy klasy a interesy społeczeństwa.

Struktura klasowa społeczeństwa kapitalistycznego. Klasa robotnicza w warunkach współczesnego kapitalizmu i rewolucji naukow-m-technicz-

nej. Podstawowe formy walki klasowej proletariatu, ich powiązania wzajemne. Marksistowskie pojmowanie walki klasowej. Znaczenie metodologiczne marksistowsko-leninowskiej teorii klas dla analizy walki klasowej we współczesnym społeczeństwie kapitalistycznym.

Klasy i stosunki klasowe w socjalizmie.

Klasy i narody. Historyczne formy wspólnoty ludzi poprzedzające powstanie narodów. Warunki tworzenia się narodów i ich rozwoju. Dwie historyczne tendencje w rozwoju narodów w warunkach kapitalizmu. Zasadnicza przeciwstawność hurzuazyjnego nacjonalizmu i proletariackiego internacjonalizmu. Narody socjalistyczne i perspektywy ich rozwoju.

Grupy etniczne i wspólnoty etniczne, ich miejsce w całokształcie struktury społecznej.

Rodzina w strukturze społecznej. Materialistyczno-dialektyczne podejście do wyjaśniania pochodzenia rodziny, jej historycznych form i funkcji społecznych. Funkcje rodziny w społeczeństwie socjalistycznym.

Wzrost stopnia zależności wzajemnej różnorodnych elementów struktury społecznej w miarę postępu społeczeństwa, wzrostu bogactwa i zróżnicowania jego życia materialnego i duchowego.

Literatura:

1. K. Marks, F. Engels: *Manifest komunistyczny*. W: Idem: *Dzieła wybrane*. Warszawa 1947, t. I.
2. W. I. Lenin: *O liberalnym i marksistowskim pojmowaniu walki klasowej*. W: Idem: *Dzieła wybrane*. T. 1, Warszawa 1973, s. 802.
3. W. I. Lenin: *Wielka inicjatywa*. W: Idem: *Dzieła wybrane*. T. 3, Warszawa 1978, s. 727.
4. W. I. Lenin: *O dyktaturze proletariatu*. W: Idem: *Dzieła* (wyd. ros.), t. 39, s. 261-264.
5. *Materiały XXVII Zjazdu KPZR*. Moskwa 1936, s. 50—54, 133.

TEMAT 13: POLITYCZNY SYSTEM SPOŁECZEŃSTWA

Pojęcie *polityczny system społeczeństwa* i jego najważniejsze elementy. System polityczny a nadbudowa.

Zależność politycznego systemu społeczeństwa od jego struktury klasowej. Leninowskie określenie polityki jako stosunków między klasami, narodami, państwami i jego znaczenie metodologiczne dla poznania życia społecznego. Polityka i ekonomika. Zarządzanie i władza. Różne odmiany władzy politycznej. Ewolucja form władzy politycznej.

Geneza oraz istota państwa. Funkcje państwa. Historyczne typy państwa. Forma rządów i forma systemu państwowego. Ustrój polityczny. Zależność formy rządzenia i ustroju politycznego od stosunku sił między klasami.

Państwo i polityczna organizacja społeczeństwa. Nadbudowa państwo—polityczna współczesnego państwa kapitalistycznego. Antyludowy charakter państwa burżuazyjnego. Charakter przemian burżuazyjnej maszyny politycznej w warunkach współczesności. Kryzys demokracji burżuazyjnej.

Konieczność złamania eksploatorskiej maszyny państwowej w trakcie rewolucji socjalistycznej. Polityczny system społeczeństwa w okresie przejściowym od kapitalizmu do socjalizmu. Marksizm-leninizm o niezbedności dyktatury proletariatu w okresie przejściowym. Walka W. I. L e - n i n a przeciwko oportunistom i rewizjonizmowi w problematyce państwa i jego znaczenia dla współczesności. Klasycy marksizmu o „obumieraniu” państwa.

System polityczny społeczeństwa socjalistycznego. Przerastanie państwa dyktatury proletariatu w ogólnonarodowe państwo socjalistyczne. Kierownicza rola partii komunistycznej w społeczeństwie socjalistycznym.

XXVII Zjazd Partii, program KPZR, styczniowe (1987 r.) plenum KC KPZR o dalszym rozwoju radzieckiego socjalistycznego systemu politycznego, o pogłębianiu demokracji socjalistycznej, o coraz pełniejszym urzeczywistnianiu socjalistycznego samorządu ludowego.

Znaczenie metodologiczne marksistowsko-leninowskiej teorii politycznego systemu społeczeństwa dla zrozumienia jego perspektyw rozwojowych. Krytyka współczesnych burżuazyjnych koncepcji politycznego systemu społeczeństwa.

Literatura:

1. W. I. Lenin: *Państwo i rewolucja*. W: Idem: *Dzieła wybrane*. T. 2, Warszawa 1973, s. 521—539, 602—603.
2. W. I. Lenin: *O państwie*. W: Idem: *Dzieła wybrane*. T. 3, Warszawa 1978, s. 759 -779.
3. *Konstytucja ZSRR*. Moskwa 1986, art. 1—9.
4. *Materiały XXVII Zjazdu KPZR*. Moskwa 1986, s. 157—162.

TEMAT 19: REWOLUCJA SPOŁECZNA

Pojęcie *rewolucja społeczna*. Rewolucja społeczna jako przejście od jednej formacji społeczno-ekonomicznej do innej. Podstawowy problem rewolucji społecznej — problem władzy. Klasycy marksizmu-leninizmu o władzy. Rewolucja i reforma, ich wzajemny stosunek.

Obiektywne i subiektywne przesłanki rewolucji socjalistycznej. Pojęcia *sytuacja rewolucyjna* i *rewolucyjny kryzys*. Stosunek czynnika żywiołowego i czynnika świadomego w rewolucji.

Charakter i siły napędowe rewolucji społecznej. Historyczne typy i formy rewolucji społecznej.

Jakościowa odmienność rewolucji socjalistycznej od wszystkich in-

nych typów rewolucji społecznej. Przemiany polityczne, ekonomiczne i kulturalne dokonujące się w trakcie rewolucji socjalistycznej. Wielka Rewolucja Październikowa jako pierwsza w świecie zwycięska rewolucja socjalistyczna.

Twórcze stosowanie praw i zasad materialistyczno-dialektycznego pojmowania historii w materiałach XXVII Zjazdu KPZR przy analizie osobliwości i tendencji współczesnego światowego procesu rewolucyjnego.

Krytyka burżuazyjnych, rewizjonistycznych i dogmatycznych wypaczeń marksistowsko-leninowskiej teorii rewolucji.

Literatura:

1. W. I. Lenin: *Program wojenny rewolucji proletariackiej*. W: Idem: *Dzieła, wybrane*. T. 2, Warszawa 1978, s. 181.
2. *Materiały XXVII Zjazdu KPZR*. Moskwa 1986, s. 6-20, 99 — 100, 121—137.

TEMAT 20: PROBLEM CZŁOWIEKA W FILOZOFII MARKSISTOWSKO-LENINOWSKIEJ

Centralne miejsce koncepcji człowieka w filozofii marksistowsko-leninowskiej. Człowiek jako podmiot wszystkich form działania w społeczeństwie, jako jedyny cel rozwoju społecznego w komunizmie.

Stosunek wzajemny przyrodniczej i społeczno-historycznej strony indywidualnego rozwoju człowieka. Krytyka socjobiologicznego ujęcia człowieka. Pojęcia: *człowiek*, *indywiduum*, *jednostka*, *indywidualność*. Rola środowiska społecznego w kształtowaniu jednostki.

Spółeczna typologia jednostki. Wzajemna relacja typowego i indywidualnego w rozwoju jednostki. Typy jednostki w społeczeństwie antycznym i feudalnym. Humanizm epoki Odrodzenia. Powstanie i kryzys burżuazyjnej koncepcji jednostki w epoce kapitalizmu. Wyobcowanie jednostki w kapitalizmie. Powstanie i rozwój socjalistycznego typu jednostki. Wolność i odpowiedzialność jednostki, jej prawa i obowiązki. Rozwój zdolności jednostki i kształtowanie jej rozumnych potrzeb. Interes społeczny a interes osobisty. Samorealizacja jednostki.

XXVII Zjazd KPZR o wzroście roli czynnika ludzkiego. Czynniki ludzkie jako organiczna jedność świadomości i działania.

Integracja nauk przyrodniczych, technicznych, humanistycznych i społecznych w badaniach człowieka. Światopoglądowa i metodologiczna funkcja filozofii marksistowsko-leninowskiej w poznawaniu człowieka.

Krytyka koncepcji człowieka we współczesnej filozofii burżuazyjnej.

Literatura:

1. W. I. Lenin: *Przemówienie poświęcone pamięci J. M. Swierdłowa na nadzwyczajnym posiedzeniu W. C. K. W. 18 marca 1919*. W: Idem: *Dzieła* (wyd. ros.). T. 30, s. 133.
2. *Materiały XXVII Zjazdu KPZR*. Moskwa 1986, s. 6—20, 99—100, 121—137.

TEMAT 21: DUCHOWE ŻYCIE SPOŁECZEŃSTWA. NAUKA I KULTURA.
FORMY ŚWIADOMOŚCI SPOŁECZNEJ

Pojęcia *duchowe życie społeczeństwa* i *świadomość społeczna*. Zależność świadomości społecznej od bytu społecznego. Względna samodzielność świadomości społecznej, jej aktywne oddziaływanie na byt społeczny. Klasowy charakter świadomości społecznej w klasowym społeczeństwie.

Świadomość społeczna i indywidualna, ich związek wzajemny. Struktura świadomości społecznej. Podstawowe formy świadomości społecznej. Zmienność wzajemnych stosunków form świadomości społecznej na różnych etapach rozwoju społecznego.

Świadomość potoczna, jej zależność od stosunków społecznych, sposobu produkcji, poziomu wykształcenia i rozwoju procesów informacyjnych w społeczeństwie. Wzrost poziomu świadomości potocznej w ciągu rozwoju społeczeństwa.

Pojęcie *świadomość masowa*. Osobliwości odbicia zjawisk społecznych w świadomości masowej. Praktyka społeczno-polityczna a świadomość masowa. Opinia społeczna i jej związek ze świadomością masową. Rola opinii społecznej w życiu społeczeństwa.

Świadomość teoretyczna i jej formy.

Psychologia społeczna; zależność psychologii społecznej od ustroju społecznego i klasowej struktury społeczeństwa. Przemiany społecznej psychologii klas i grup społecznych w procesie budowy socjalizmu i komunizmu.

Pojęcie *ideologia*. Świadomość teoretyczna i ideologia.

Charakter odzwierciedlania bytu społecznego w ideologii różnych klas; ideologia naukowa i nienaukowa, postępową i reakcyjną. Wzajemne związki ideologii i psychologii społecznej. Rola ideologii w rozwoju społecznym. Zasadnicza przeciwstawność ideologii socjalistycznej i burżuazyjnej. Antysocjalistyczne i antyradzieckie nastawienie współczesnej ideologii burżuazyjnej. Krytyka burżuazyjnych i rewizjonistycznych koncepcji „dezideologizacji” i „reideologizacji”.

Marksizm-leninizm — naukowa ideologia klasy robotniczej i jej partii. Cechy szczególne rozwoju ideologii w socjalizmie.

Rola uzasadnionych naukowo przekonań, wartości społecznych i moralnych w kształtowaniu komunistycznej ideowości i aktywnej postawy życiowej budowniczego nowego społeczeństwa. Ofensywna walka przeciwko współczesnym odmianom mieszczaństwa i bezduszości, pasywności i konsumpcyjności.

Kultura.

Syntetyczny charakter pojęcia *kultura*. Kultura duchowa i materialna, ich stosunki wzajemne. Kultura i życie duchowe. Kultura i wartości. Kultura i cywilizacja. Kultura w różnych rodzajach ludzkiego działania i zachowania.

Kultura i formy świadomości społecznej. Kultura jako zjawisko rozwijające się w procesie historii. Zależność kultury od rozwoju produkcji materialnej i społeczno-ekonomicznego ustroju społeczeństwa. Klasowy charakter kultury w społeczeństwie klasowym. Historyczne typy kultury. Ogólne i szczegółowe momenty w rozwoju kultury. Sekwencja historyczna i wzajemne oddziaływanie kultur w procesie dziejowym.

Kultura społeczeństwa burżuazyjnego i etapy jej rozwoju. Społecznie i narodowo ograniczony charakter rozwoju kultury w społeczeństwie burżuazyjnym. W. I. L e n i n o dwóch kulturach w kapitalizmie, o kształtowaniu się elementów kultury demokratycznej i socjalistycznej.

Kryzys kultury burżuazyjnej w epoce imperializmu: kultura elitarna i masowa, rozdział kultury naukowo-technicznej i humanistycznej, odwrót od tradycji i wartości klasycznych. Krytyka burżuazyjnej koncepcji kultury.

Kultura socjalistyczna, jej istota i stosunek do kultury poprzednich formacji. Klasowe i ogólnoludzkie, międzynarodowe i narodowe czynniki rozwoju kultury socjalistycznej. Pojęcie *socjalistyczna cywilizacja*. Komunizm a tworzenie kultury ogólnoludzkiej.

Nauka.

Nauka, jako całokształt obiektywnie prawdziwej wiedzy o świecie, jako rodzaj działalności naukowej i szczególna instytucja społeczna. Treść teoretyczna nauki i materialno-organizacyjne formy jej rozwoju. Nauka jako część kultury. Nauka i produkcja materialna. Nauka i ideologia.

Funkcje nauki: poznawcza i prognostyczna. Uniwersalny charakter poznania naukowego. Praktyczno-konkretna funkcja nauki. K. M a r k s o nauce jako o bezpośrednio produkcyjnej sile społecznej. Nauka i przekształcanie stosunków społecznych. Względna samodzielność rozwoju nauki. Prawidłowości rozwoju nauki. Wpływ produkcji materialnej, nadbudowy państwowo-politycznej i stosunków społecznych na rozwój nauki. Jedność różnicowania i integracji w rozwoju nauki.

Nauka w społeczeństwie kapitalistycznym. Zaostrzenie społeczno-klasowych sprzeczności kapitalizmu w związku z postępem naukowo-technicznym i militaryzacją badań naukowych.

Nauka w społeczeństwie socjalistycznym, jej zorientowanie na społeczno-ekonomiczny i kulturalny rozwój kraju i na tworzenie cywilizacji komunistycznej.

Świadomość polityczna.

Specyfika świadomości politycznej jako odbicia stosunków społeczno-politycznych. Świadomość polityczna i praktyka polityczna.

Ideologia polityczna — bezpośredni wyraz podstawowych interesów klasy. Decydujące oddziaływanie ideologii politycznej na wszystkie formy świadomości społecznej.

Rewolucyjny i naukowy charakter poglądów politycznych klasy robotniczej i jej partii. Rola świadomości politycznej w rozwoju społeczeństwa socjalistycznego. Kultura polityczna i aktywność jednostki. XXVII Zjazd KPZR o wzroście poziomu politycznej świadomości narodu radzieckiego i o konieczności wzmocnienia walki przeciwko reakcyjnej ideologii politycznej imperializmu.

Świadomość prawna.

Pojęcia *prawo* i *świadomość prawna*. Prawo jako wola klasy panującej podniesiona do godności ustawy. Normy prawa. Pochodzenie prawa. Krytyka burżuazyjnych poglądów na genezę i istotę prawa.

Poglądy prawne w socjalizmie. Kultura prawna jednostki. Prawa i obowiązki. Rola socjalistycznego prawa i świadomości prawnej w kształtowaniu nowego człowieka, w popieraniu rozwoju społeczno-ekonomicznego.

Świadomość moralna.

Pojęcie *moralność*, jej pochodzenie, istota i funkcje społeczne. Ideały, zasady, poglądy, tradycje moralne. Świadomość moralna i stosunki obyczajowe. Rola moralności w rozwoju społeczeństwa, w kształtowaniu nowego człowieka. Oddziaływanie wzajemne moralności i innych form świadomości społecznej. Moralność i polityka. Moralność i prawo.

Możliwość dokonania swobodnego wyboru przez człowieka działania i moralna odpowiedzialność jednostki. Obiektywne kryteria słusznego wyboru postępowania. Moralne oceny postępowania ludzi. Podstawowe kategorie postępowania moralnego: *dobro*, *zło*, *honor*, *sumienie*, *obowiązek*, *sprawiedliwość*, *humanitaryzm*, *przyzwoitość*, *sens życia*.

Historyczne typy moralności. Klasowy charakter moralności w społeczeństwie klasowym. Klasowy i ogólnoludzki czynnik w moralności.

Kryzys moralności burżuazyjnej i degradacja moralna w społeczeństwie kapitalistycznym.

Masy pracujące — twórcy i strażnicy najwyższych wartości moralnych ludzkości. Postęp moralny. Moralność socjalistyczna jako najwyższy szczebel moralnego postępu ludzkości.

Świadomość religijna i ateistyczna.

Specyfika religii jako formy świadomości społecznej. Główne elementy religii. Wiara w czynnik nadprzyrodzony — główna cecha świadomości religijnej. Przesady potoczne i religia.

Religia i teologia. Religia i idealizm filozoficzny. Pochodzenie religii. Społeczne, psychologiczne i gnoseologiczne korzenie religii. Religie światowe.

Przeciwstawność światopoglądu religijnego i naukowo-materialistycznego. Modernizacja światopoglądu religijnego jako sposób dostosowania go do współczesności.

Społeczne funkcje i rola religii. Religia we współczesnej walce politycznej i ideologicznej.

Powstanie i rozwój ateizmu. Nauka i ateizm. Marksistowsko-leninowski typ naukowego ateizmu. Stosunek partii marksistowskich do religii, kościoła i wierzących. Religia i kościół w społeczeństwie socjalistycznym.

Konstytucja ZSRR o wolności sumienia. Zwycięstwo socjalistycznych stosunków społecznych i rewolucji kulturalnej — decydujący warunek szerokiego rozpowszechnienia ateizmu w masach. Demaskowanie istoty moralności religijnej jako jeden z najważniejszych środków walki z przeżytkami religijnymi. Przewycięzanie wierzeń i przeżytków religijnych w procesie kształtowania naukowego światopoglądu ludzi pracy i umocnienia realnego socjalistycznego humanizmu, wzbogacania duchowej kultury mas.

Świadomość estetyczna.

Estetyczne przyswajanie świata przez człowieka społecznego. Świadomość artystyczna i sztuka.

Społeczne funkcje sztuki. Złożoność i zapośredniczoność więzi sztuki z bytem społecznym. Poznawcze i wychowawcze znaczenie sztuki w rozwoju społecznym. Jedność czynnika estetycznego i moralnego w sztuce. Sztuka i nauka. Sztuka i religia. Sztuka i polityka. Zasada ludowości i partyjności sztuki socjalistycznej.

Obraz artystyczny jako szczególna forma odbicia rzeczywistości. Artystyczna typizacja w sztuce. Problem formy i treści w⁷ sztuce. Rodzaje sztuki. Poglądy modernistyczne w sztuce, ich podstawy społeczno-psychologiczne i gnoseologiczne, poniżanie w nich obrazu człowieka.

Marksistowsko-leninowskie pryncypia twórczości artystycznej, kierującej się prawami piękna.

Estetyczne wychowanie jednostki. Rozwój świadomości estetycznej. ludzi pracy w socjalizmie. Miejsce i rola sztuki realizmu socjalistycznego, kultury estetycznej w doskonaleniu społeczeństwa socjalistycznego.

XXVII Zjazd KPZR o roli nauki socjalistycznej w kształtowaniu nowego człowieka, harmonijnie rozwiniętej jednostki.

Literatura:

1. W. I. Lenin: *Materializm a empiriokrytycyzm*. Warszawa 1984, s. 325—326.
2. W. I. Lenin: *Socjalizm a religia*. W: Idem: *Dziela* (wyd. ros.). T. 12, s. 142- 147.
3. W. I. Lenin: *Organizacja partyjna a partyjna literatura*. W: Idem: *Dziela wybrane*. T. 1, Warszawa 1978, s. 614.
4. W. I. Lenin: *O stosunku partii robotniczej do religii*. W: Idem: *Dziela wybrane*. T. 1. Warszawa 1978, s. 744.
5. *Materiały XXVII Zjazdu KPZR*. Moskwa 1986, s. 54—62, 84—91, 162—170.
6. *Materiały Plenum KC KPZR, 27—28 styczeń 1987*. Moskwa 1987.

TEMAT 22: POSTĘP SPOŁECZNY I GLOBALNE PROBLEMY WSPÓŁCZESNOŚCI

Postęp jako podstawowy kierunek stopniowego rozwoju społeczeństwa. Realizacja postępu w przemianach formacji ekonomiczno-społecznych, w znacznym przyspieszeniu tempa rozwoju w różnych sferach społecznego bytu w ciągu ostatniego stulecia.

Typy postępu społeczno-historycznego. Antagonistyczny typ postępu. Jakościowa zmiana form postępowego rozwoju przy przechodzeniu od kapitalizmu do socjalizmu. Humanistyczna orientacja postępu w socjalizmie. Wzrastająca zależność wzajemna postępowych przemian w różnych sferach życia społecznego.

Walka wokół teorii postępu w filozofii przedmarksistowskiej i we współczesnej socjologii burżuazyjnej. Stosunek pojęć *rozwój, postępy, regres* w społeczeństwie. Kryteria postępu społecznego. Ujawnienie wszystkich ludzkich zdolności i możliwości, jako siła napędowa postępu społecznego i jego najwyższy cel.

Cechy szczególne i kryteria postępu w sferze produkcji materialnej, rozwoju stosunków społecznych, nauki i techniki, świadomości politycznej, sztuki, moralności, świadomości prawnej, kultury.

Sprzeczny charakter postępu w różnych sferach społecznych.

Zaostrzenie się globalnych problemów ludzkości w ciągu ostatnich dziesięcioleci: ekologicznego, surowcowego, energetycznego, żywnościowego, demograficznego i innych.

Socjalistyczna przebudowa społeczeństwa w oparciu o wyższe formy produkcji i naukowe zarządzanie procesami społecznymi — drogą ku rozwiązaniu globalnych problemów ludzkości. Krytyka pesymistycznych koncepcji przyszłości ludzkości i apologii kapitalizmu we współczesnej futurologii burżuazyjnej.

Krytyczna analiza technokratyzmu, koncepcji „społeczeństwa informacyjnego”, spekulujących na osiągnięciach postępu naukowo-technicznego.

Teoria marksistowsko-leninowska jako filozofia społecznego optyzmu. Jej rola światopoglądowa i metodologiczna w rozwiązywaniu globalnych problemów rozwoju społecznego, w ustanawianiu cywilizacji komunistycznej. Dialektyka czynników klasowych i ogólnoludzkich w ideologii socjalistycznej i praktyce realnego socjalizmu. Wzrost roli pierwiastków ogólnoludzkich w postępie społecznym współczesnej ludzkości.

Literatura:

1. K. Marks: *List do P. W. Annenkowa z 28. 12. 1846*. W: K. Marks, F. Engels: *Dzieła wybrane*. T. 1, Warszawa 1946, s. 384.
2. W. I. Lenin: *Socjalizm i wojna*. W: Idem: *Dzieła* (wyd. ros.). T. 26, s. 316.
3. W. I. Lenin: *Wojna i rewolucja*. W: Idem: *Dzieła wybrane*. T. 2, Warszawa 1978, s. 341.
4. *Materiały XXVII Zjazdu KPZR*. Moskwa 1986, s. 6—21, 50, 131—137, 316—317.

**TEMAT 23: FILOZOFIA MARKSISTOWSKO-LENINOWSKA WE WSPÓŁCZESNEJ
WALCE IDEOLOGICZNEJ. KRYTYKA GŁÓWNYCH KIERUNKÓW WSPÓŁCZESNEJ
BURŻUAZYJNEJ FILOZOFII I SOCJOLOGII**

Walka ideologiczna jako wyraz walki klasowej. Ideologia — aktywny czynnik działania społecznego. Leninowskie zasady krytyki burżuazyjnej ideologii.

Walka idei filozoficznych — część składowa współczesnej walki ideologicznej. Istota współczesnej filozofii burżuazyjnej. Mnogość jej kierunków i szkół. Odbicie kryzysu kapitalizmu we współczesnej filozofii burżuazyjnej: panowanie idealizmu i metafizyki, rozpowszechnienie się irracjonalizmu, antyhumanizmu, mistyki, idei religijnych.

Pozytywizm jako subiektywistyczno-idealistyczne rozumienie poznania naukowego. Formy pozytywizmu: pozytywizm XIX-wieczny, machizm, neopozytywizm, postpozytywizm. Pragmatyzm (instrumentalizm). Leninowska krytyka machizmu jako metodologiczna podstawa demaskowania współczesnych form filozofii neopozytywistycznej.

Współczesny „idealizm fizyczny”. Charakterystyczne cechy idealizmu semantycznego.

Kierunki irracjonalistyczne we współczesnej filozofii burżuazyjnej. Idealistyczne spekulacje wokół „problemu człowieka”. „Filozofia życia” i egzystencjalizm jako podstawowe formy irracjonalizmu XX wieku. Krytyka idealistycznej, subiektywno-idealistycznej koncepcji istoty człowieka, istnienia i wolności. Egzystencjalizm i religia.

Kierunki religijno-filozoficzne we współczesnej filozofii burżuazyjnej. Neotomizm jako główny prąd filozofii katolickiej. Zasada „harmonii” wiary i rozumu. Fałszowanie nauk przyrodniczych i społecznych w celu obrony światopoglądu religijnego. Demagogia społeczna neotomizmu, jego nieubłagana wrogość do socjalizmu i obrona systemu społecznego opar-

tego na własności prywatnej. Personalizm jako teoria „osobowego” charakteru boga.

Eklektyczny charakter współczesnej filozofii burżuazyjnej. Wykorzystywanie zasady „pluralizmu” w walce przeciwko monizmowi światopoglądu materialistyczno-dialektycznego. Nowe tendencje w filozofii burżuazyjnej: strukturalizm, hermeneutyka, racjonalizm krytyczny.

Główne cechy współczesnej socjologii burżuazyjnej. Współczesna burżuazyjna filozofia historii. Krytyka poglądów społeczno-filozoficznych przedstawicieli szkoły frankfurckiej. Socjologia empiryczna i jej związek z filozofią neopozytywizmu. Ograniczoność analizy strukturalno-funkcjonalnej zjawisk społecznych. Krytyka idealistycznych zafałszowań rewolucji naukowo-technicznej.

Reakcyjny, imperialistyczny charakter ideowo-teoretycznej doktryny „neokonserwatyzmu”, jej roli w usiłowaniach uzasadnienia „krucjaty” przeciwko socjalizmowi jako systemowi społecznemu.

Aktywna kontrpropaganda, demaskowanie antysowietyzmu i antykomunizmu jako część składowa pracy ideologicznej partii we współczesnych warunkach.

Literatura:

1. W. I. Lenin: *Marksizm a rewizjonizm*. W: Idem: *Dzieła wybrane*. T. 1, Warszawa 1978, s. 636.
2. W. I. Lenin: *Materializm a empiriokrytycyzm*. Warszawa 1984, s. 325.
3. W. I. Lenin: *Statystyka i socjologia*. W: Idem: *Dzieła* (wyd. ros.). T. 30, s. 349.
4. W. I. Lenin: *O znaczeniu wojującego materializmu*. W: Idem: *Dzieła* (wyd. ros). T. 45, s. 23.
5. *Materiały XXVII Zjazdu KPZR*. Moskwa 1986, s. 162—169.

Wedle zaleceń Ministerstwa Szkolnictwa Wyższego i Średniego Zawodowego ZSRR, program ten należy realizować w wymiarze 90 godzin lub 140 godzin, w zależności od typu uczelni.

Tłumaczył:
Mirosław Skwieciński

PROGRAM NAUCZANIA FILOZOFII NA STUDIACH UNIWERSYTECKICH WE FRANCJI

I. UWAGI OGÓLNE

We Francji nie istnieje centralny program nauczania filozofii w szkołach wyższych. Nie istnieje również ogólny program nauczania filozofii na studiach niefilozoficznych, który obowiązywałby wszystkich studentów danej uczelni. Pracownicy naukowo-dydaktyczni prowadzący zajęcia z filozofii nie są nawet skupieni w ramach jednolitej struktury organizacyjnej. Każdy wydział posiada własną jednostkę nauczania filozofii i własny program. Programy te dostosowane są do specyfiki wydziału.

Przedstawienie programu nauczania filozofii musi być zatem ograniczone do studiów filozoficznych. I w tym zakresie nie ma jednak żadnego programu centralnego, nawet w postaci dyrektyw ministerialnych. Każda uczelnia dysponuje własnym programem. Konieczne staje się zatem przedstawienie programu wybranej uczelni, którą można uznać za znaczącą — liczącą się w życiu naukowym tego kraju. Największym uniwersytetem Paryża jest uczelnia Sorbona I. Przytoczony poniżej program pochodzi z 1983 roku i jest programem aktualnym. Może być on jednak zrozumiały tylko w kontekście zasad organizacji paryskich uczelni (każda uczelnia ma tutaj częściowo odrębne zasady).

Program ten stanowi literalny przekład (z nielicznymi skrótami dotyczącymi nazbyt szczegółowych spraw organizacyjnych i nazwisk) z informatora uczelnianego Sorbony I. Jest to program niezbyt spójny, ułożony według wielu nieprzystających do siebie kluczy, ale daje on obraz możliwości kontaktu z filozofią studentów tej uczelni.

II. ORGANIZACJA STUDIÓW

Nauczanie uniwersyteckie dzieli się na trzy cykle.

Pierwszy cykl (dwuletni) uwieńczony jest dyplomem ogólnych studiów uniwersyteckich (D. E. U. G.)¹. Zadaniem tego cyklu jest precyzacja

¹ Diplôme d'Etudes Universitaires Générales.

kierunku. Jest to cykl wielodyscyplinarny o charakterze ogólnym i orientacyjnym.

Drugi cykl jest uwieńczony licencją i magisterium. Licencja (jeden rok) jest rozumiana jako dyplom tymczasowy. Jest to formacja zawierająca podstawowe elementy dyscypliny o charakterze przygotowawczo-zawodowym. Magisterium (jeden rok) stanowi ukoronowanie podstawowej formacji naukowej i technologicznej o profilu przygotowawczo-zawodowym.

Magisterium wymaga zatem, po pierwszym cyklu, szkolenia dwuletniego. Aby zostać Magistrem Nauk i Technik należy posiadać dyplom pierwszego cyklu oraz certyfikat przygotowawczy wydawany przez uniwersytet.

Trzeci cykl składa się z kilku etapów. Są to:

— Dyplom Studiów Wyższych Specjalistycznych (D. E. S. S.)², który przygotowuje się jeden rok i jest dyplomem kończącym przygotowanie zawodowe.

— Doktorat trzeciego cyklu, którego pierwszy rok jest uwieńczony Dyplomem Studiów Pogłębionych (D. E. A.)³.

— Doktorat Państwowy (D. E.)⁴, który jest najwyższym stopniem nauczania wyższego, przyznawanym po rozpoznaniu przez komisję zdolności kandydata do badań naukowych na wyższym poziomie.

III. PROGRAM U. E. R. ⁵ FILOZOFII

Pierwszy cykl.

D. E. U. G. filozofii — organizacja pedagogiczna. Program studiów filozoficznych pierwszego cyklu poprzestaje na podaniu zestawu przedmiotów obowiązujących studentów podczas dwu lat studiów składających się na ten cykl. Wybór konkretnego zestawu tematów i lektur pozostawiony jest prowadzącemu.

I rok:

- Filozofia — 2 godziny w tygodniu;
- Historia filozofii — 2 godziny w tygodniu;
- Logika — wprowadzenie — 1, 5 godziny w tygodniu;
- Języki (ukierunkowane na słownictwo filozoficzne i w tym sensie należące do filozofii) — 1, 5 godziny w tygodniu;
- Nauki — 3 godziny w tygodniu;
- Kierunki wybrane — 3 godziny w tygodniu;

² Diplôme d'Etudes Supérieures Spécialises

³ Diplôme d'Etudes Approfondies

⁴ Doctorat d'Etat

⁵ Unité d'Enseignement de Recherches

11 rok:

- Filozofia ogólna — 2, 5 godziny w tygodniu;
- Historia filozofii — 2, 5 godziny w tygodniu;
- Filozofia etyczna lub filozofia polityczna — 1, 5 godziny w tygodniu;
- Epistemologia — 3 godziny w tygodniu;
- Nauki — 3 godziny w tygodniu;
- Kierunki wybrane — 3 godziny w tygodniu;

Wyjaśnienie: Kierunki wybrane to:

- Wybrany kierunek filozofii;
- Logika;
- Edukacja filozoficzna (pedagogika i metodyka nauczania filozofii).

Drugi cykl.

W trakcie studiowania w drugim cyklu należy wybrać spośród dwu orientacji — pedagogicznej i logicznej. W wyniku tego wyboru, po ukończeniu drugiego cyklu, otrzymuje się licencję pierwszego lub drugiego typu.

Licencja o orientacji pedagogicznej.

Licencja składa się z trzech jednostek. Są to:

- Obowiązkowa historia filozofii (6 godzin w tygodniu) — grupa A.
- Jednostka do wyboru w grupie B (5 godzin w tygodniu).
- Jednostka nie wybrana dotąd z grupy B lub jednostka do wyboru z grupy C.

Grupa A — Historia filozofii

Opcja A: P l a t o n, Kartezjusz;

Opcja B: Plotyn, H e g e l;

Opcja C: Nowy obraz świata od Renesansu: Diderot;

Grupa ta obejmuje obowiązkowe nauczanie języka do wyboru i jest to odpowiednik naszych translatorów. Wspomniane języki wraz z tekstami wchodzącymi w ich zakres to:

Grecki: Marek Aureliusz — *Myśli*.

Łacina: Święty Anzelm — *Monologian*.

Arabski: Ibn S a b ' i n — *Budd at — Arif*.

Angielski: A. Schutz — *Collected papers*.

Niemiecki: E. Husserl — *Medytacje kartezjańskie*.

Hiszpański: Vitoria — *Relleccioncs sobre los Indios y el derecho de guerra*.

Grupa B

Metafizyka: czas, pamięć, historia (jeden kurs 1-godzinny i dwa kursy 2-godzinne).

— Filozofia moralna (podstawy etyki).

— Filozofia polityczna (polityka i historia). Ta i powyższa jednostka muszą być nauczane łącznie.

— Filozofia nauk (epistemologia) — kurs wprowadzający 1-godzinny oraz 2 kursy 2-godzinne.

— Filozofia nauk (historia nauk) — kurs wspólny 1-godzinny pod tytułem *Nauki w ujęciu encyklopedycznym, Zagadnienia historii matematyki i mechaniki, Aspekty teorii ewolucji Darwina do teorii syntetycznej: 1850—1950*, kurs 2-godzinny (T. D.)⁶.

Grupa C

Logika. W tym:

— kurs logiki 2-godzinny;

— Kurs filozofii logiki 1-godzinny;

— T. D. — Prace kierowane (odpowiednik seminariów, na których prezentuje się wyniki własnych prac) — 2 godz.

Filozofia sztuki:

— Teorie i praktyki sztuk współczesnych;

— Komizm jako kategoria estetyczna (I semestr);

— Problemy teoretyczne „awangardy” artystycznej na początku XX wieku (II semestr);

— D. T. (Literatura utopii, O estetyce fotografii).

Socjologia: kurs 2-godzinny

— T. D. — kurs 1, 5 godzinny

Psychologia: Na uniwersytetach Paryż VII lub Paryż V (Paryż I korzysta z zajęć prowadzonych na tych uniwersytetach).

Licencja o orientacji logicznej.

Obowiązuje tu:

— Filozofia nauk (epistemologia) — 2 jednostki;

— Filozofia nauk (historia nauk) — 2 jednostki;

— Logika — 2 jednostki.

Certyfikat przygotowawczy — C₂

Składa się on z dwu seminariów magisterskich 1-godzinnych. Zapisać się na nie mogą studenci posiadający licencję.

Lista programów C₂:

Filozofia ogólna:

— Heraklit;

— Zbieżności między „poznaniem” i „mocą” u Nietzschego i u Heideggera;

— Człowieczeństwo i zwierzęcość.

⁶ Travaux Dirigés.

Filozofia moralna:

- Język i mowa;
- Etyka i filozofia egzystencji;

Filozofia edukacji:

- Historia i filozofia nauk szczegółowych;
- Zagadnienia epistemologii;
- Historia i filozofia teorii fizycznych.

Historia filozofii starożytnej:

- Historia pojęcia Opatrzności w starożytności i w średniowieczu;
- Platonizm po Platonie.

Średniowiecze i Renesans:

- Nowy obraz świata w Renesansie;
- Platonizm średniowieczny i renesansowy.

Historia filozofii nowożytnej:

- Cyrano de B e r g e r a c i filozofia;
- Postacie presokratyków w XIX wieku, Hegel, Nietzsche,

H e i d e g g e r.

Historia filozofii współczesnej:

- Filozofia podmiotu;
- Wyobrażenia i instytucja;
- Przypomnienie i powtórzenie (studia nad tekstami psychoanalitycznymi).

Metodologia estetyczna:

- Fotografia; analiza tekstów, analiza obrazów. Rozumienie tekstów w dziele Benjamina i Adorna.

Filozofia polityczna:

- Państwo i terytorium;
- Państwo: sztuka racjonalna czy żądanie rozumu?

Doktorat trzeciego cyklu.

Doktorat ten można pisać z I, II lub III grupy tematycznej. Przytoczone poniżej tematy stanowią listę propozycji tematycznych dla doktora. Programy te układane są według autorskiej koncepcji przedmiotu. Dlatego w zestawieniu tematów pojawiają się nazwiska osób odpowiedzialnych za dany temat. Na daną grupę tematyczną składają się tytuły seminariów doktoranckich, przy czym warto pamiętać, iż poniższe zestawienie wynika z propozycji tematycznych pracowników naukowych a nie z ogólnego programu wykonywanego przez prowadzących zajęcia.

. 1. Historia filozofii:

Formacja ta zawiera dwa kierunki do wyboru:

- Historia i filozofia wieków średnich i późnego antyku;
- Historia i systemy myśli nowożytnej.

— *Historia filozofii wieków średnich i późnego antyku*: Obowiązuje tu ogólnie 50 godzin nauczania. Obejmuje ona badanie źródeł greckich i arabskich filozofii pisanej po łacinie.

— *Historia i systemy myśli nowożytnej*:

Zawiera ona:

— Architektonikę systemów filozoficznych w ścisłym sensie (od Renesansu do epoki współczesnej).

— Sposób konstytucji i organizacji kompleksów idei i postaw myślowych w danej dziedzinie doświadczenia historycznego, np. religii, ekonomii, polityce.

— Genezę niektórych koncepcji, np. koncepcji natury od Renesansu, koncepcji uniwersum, koncepcji materii i ruchu od Galileusza, historii od V i c o.

— Analizę sposobu konstytucji niektórych grup wypowiedzi o statusie naukowym (np. gramatyki, logiki, teorii języka).

Jest to otwarta lista propozycji obejmujących okres od Renesansu do czasów współczesnych. Obowiązuje tu 50 godzin nauczania teoretycznego i 100 godzin wprowadzenia do technik badawczych. Nauczanie teoretyczne składa się z 25 godzin kursów ogólnych i 25 godzin konferencji.

2. Historia i filozofia nauk:

Ta grupa tematyczna obejmuje:

— Historię i filozofię nauk (logika, matematyka, nauki fizyczne, nauki biologiczne i medyczne).

— Metodologię historii nauk.

Kierunki badań:

— Historia nauk w średniowieczu;

— Aktualne problemy filozofii nauk fizycznych;

— Historia symbolizmu naukowego;

— Historia i filozofia teorii fizycznych;

— Historia medycyny i nauk biologicznych;

— Technologia i historia ekonomiczna świata rzymskiego;

— Historia i epistemologia geografii;

— Historia matematyk arabskich;

— Historia nauk przyrodniczych i biologicznych;

— Historia i filozofia nauk szczegółowych;

— Historia nauk szczegółowych w XVIII i w I połowie XIX wieku;

— Historia i filozofia nauk szczegółowych XVII—XIX wieku.

3. Filozofia:

Na tę grupę tematyczną składa się:

— Filozofia etyczna.

— Filozofia polityczna.

— Filozofia sztuki i kultury.

Filozofia etyczna.

Kierunek ten ma na celu pogłębienie refleksji fenomenologicznej odnoszącej się do istnienia i do działania. Ponieważ tradycyjne definicje wartości okazały się nietrwałe, filozofia etyki powinna ująć ich przekraczanie i określić na nowo punkt wyjścia. Proponuje się refleksję opartą na ostatecznych podstawach ludzkich działań podmiotowych, jak i na ich celowości. Zmierza się zatem do określenia szerokich związków między formami działania poprzez odniesienie do wspólnej płaszczyzny ich początku i celu. W tej perspektywie ten roczny program posiada wartość etapu na długiej drodze, jeśli będzie towarzyszyła mu metoda opisowa i wyobrażeniowa zastosowana do działania. Ma on również naszkicować obraz innej formy relacji „do drugiego”, inną dziedzinę egzystencji, dać pewną koncepcję filozofii sytuującej się poza tradycyjnymi podziałami na „regiony” konceptualne, egzystencjalne i poetyckie.

Odpowiedzialny: prof. Robert M i s r a h i.

Filozofia polityczna.

Proponuje się tutaj studia nad wielkimi tekstami filozoficznymi, badanie ich związków z systemami lub kierunkami politycznymi. Zmierza się do stwierdzenia konwergencji historycznych między ideologią, jurysdykcją i instytucjonalnością w perspektywie refleksji nad stosunkami między definicjami władzy i prawa, określeniami terytoriów itd. Ogólnie, nauczanie filozofii politycznej dotyka tak zagadnień prawa i teologii w ich rozwoju historycznym, jak i — historii filozofii.

Odpowiedzialny: prof. Louis Sała-Molius.

Filozofia sztuki i kultury.

Kierunek ten może dopuszczać, lecz nie zakłada żadnego praktycznego wykorzystania w praktyce artystycznej lub historii sztuk.

Ma być źródłem informacji i refleksji nad dziedzinami aktywności kulturowej i artystycznej. Badania mają charakter poszukiwań filozoficznych oraz studiów nad aktywnością kulturalną. Kandydatami mogą tu być zarówno teoretycy, jak i praktycy. Ta koegzystencja urozmaica i wzbogaca pracę. Analizy dzieł lub zespołów dzieł, analizy pracy twórczej, próby zrozumienia ich różnych kontekstów i źródeł, studia nad grą wartości, wysiłki krytyczne, konfrontacja różnych doświadczeń, obecność wielu badaczy przybyłych z całego świata jest jedną z naczelných racji seminarium z filozofii sztuki.

Odpowiedzialny: prof. Olivier Revault-D’Allonnes.

EWA FALKOWSKA

O FILOZOFII W SZKOŁACH I UCZELNIACH MAROKAŃSKICH¹.

Sytuacja filozofii w szkolnictwie w kraju arabskim jest interesująca z tego względu, iż — jak wiadomo — w krajach tych mahometanizm od wieków wyciska piętno na wszelkich przejawach życia arabskich społeczeństw. *Koran* jest oficjalną wykładnią postępowania dla każdego Marokańczyka i zarazem określa filozofię życia. Jest to wprawdzie wykładnia religijna, ale zgodnie z *Koranem* nie dzieli się życia na świeckie i religijne.

Wiedzę o tym co cenić, jak żyć i postępować otrzymują dzieci bardzo wcześnie, kiedy w wieku od 3 do 7 lat uczą się na pamięć wersetów z *Koranu*, w szkołach koranicznych. Potem, w szkole podstawowej i średniej — do klasy przedmaturalnej włącznie — zapoznają się bardziej szczegółowo z przesłaniami zawartymi w „Świętej Księdze”. W klasie maturalnej natomiast przechodzą kurs filozofii.

Aktualny podręcznik filozofii dla maturzystów został wydany w 1979 roku ² i ma na celu skonfrontowanie myśli muzułmańskiej z głównymi problemami i kierunkami filozofii europejskiej od starożytności do czasów współczesnych. Podręcznik liczy ponad 600 stron i zawiera rozdziały omawiające rozmaite problemy filozoficzne oraz wybrane fragmenty tekstów źródłowych. Początkowe rozdziały podręcznika poświęcone są omówieniu źródeł myśli muzułmańskiej i narodzinom myślenia filozoficznego w islamie, jego rozwojowi i stanowi aktualnemu. Kolejne rozdziały omawiają podstawowe kategorie filozoficzne, takie jak „sub-

¹ Tekst niniejszy został opracowany w trakcie pobytu w Maroku w latach 1980—1986. Poza wywiadami przeprowadzonymi w tamtejszym (Rabat, Fez) środowisku filozoficznym, wykorzystałam do opracowania:

— *Program studiów na kierunku filozoficzno-psychologiczno-socjologicznym*.

— Podręcznik do filozofii dla maturzystów pod red. A. S. Ennachara: *Myśl muzułmańska a filozofia* (Rabat 1979).

— *Sprawozdania z konferencji filozoficznych* — wydane przez Akademię Królewską Maroka (Rabat 1981).

— „Studia filozoficzne i literackie”, roczniki 1967—1981.

² Por. odnośne dane w przypisie (1). Podręcznik wydany jest w języku arabskim.

stancja”, „materia”, „istnienie” itd., w rozumieniu najbardziej znanych filozofów od starożytnych Greków do M a r k s a. Następnie omawia się problematykę z dziedziny teorii poznania, ontologii (tu sporo miejsca poświęcono dialektyce H e g l a i Marksa), prezentuje się podstawy logiki i metodologii a także podstawowe zagadnienia z dziedziny teorii wiedzy i poznania naukowego. Jest i obszerny rozdział poświęcony teorii człowieka w ujęciu biologicznym, psychologicznym i socjologicznym; następnie teoria państwa, własności oraz rozwoju społecznego i jego kryteriów. Każdy rozdział jest konfrontacją węzłowych stanowisk w historii problemu, przy czym jeśli chodzi o poglądy współczesne, to na ogół punktem granicznym dla autorów podręcznika są poglądy M a r k s a, zaś ostatecznie konfrontuje się te różne stanowiska z punktem widzenia islamu.

Mimo, że podręcznik jest bardzo obszerny, nie znalazły dla siebie miejsca: fenomenologia, egzystencjalizm, czy personalizm chrześcijański, zaś strukturalizm ledwo jest zasygnalizowany. Nie ma w nim również zagadnień etycznych.

W środowisku wykładowców filozofii na uniwersytecie w Rabacie spotkałam się z opinią o etyce, która jej brak w podręczniku wyjaśnia: etyka — ich zdaniem — nie jest nauką i jako „dyscyplina idealistyczna” może być zastąpiona przez ideologię. Odpowiedzi zaś na pytania: jak żyć, jak postępować, znajdujemy w *Koranie*.

W szkołach wyższych zajęcia z filozofii odbywają się wyłącznie na kierunku filozoficzno-psychologiczno-socjologicznym, na *Faculté de Lettres*. Aktualnie taki kierunek znajduje się tylko na uniwersytecie w Rabacie. Na pierwszych latach studiów słuchacze przechodzą kursy filozofii greckiej, filozofii ogólnej (historia filozofii lub problemy ogólne), filozofii nauki, myśli muzułmańskiej, socjologii, psychologii ogólnej i społecznej, języka arabskiego oraz odbywają studia nad *Koranem* i *Sunną*, wyjaśniając zawilości myśli zawartych w *Koranie*. Po czterech latach studiów specjalizację z filozofii mogą robić w zasadzie tylko z epistemologii, bądź filozofii islamu.

Główną formą nauczania są wykłady, brak jest seminariów, czy innych form pracy pozwalających na dyskutowanie problemów i aktywizujących studentów. Ponieważ nie ma podręczników, nawet z historii filozofii, studenci przygotowują się do egzaminów z notatek robionych na wykładach (ta forma pracy dominuje — niestety — i na innych wydziałach; nawet na wydziale lekarskim do egzaminu z anatomii studenci przygotowują się z notatek i rysunków robionych na wykładach).

Na *Faculté de Lcttres* nie odbywają się również spotkania seminaryjne wykładowców filozofii. W środowisku twierdzi się, że ogranicza się ich działalność z powodu ich politycznej aktywności w partiach lewico-

wych. Faktem niewątpliwym jest ich duże zainteresowanie marksizmem. Tak czy inaczej, wykładowcy filozofii na *Faculté de Lettres* stanowią niewielką grupę w porównaniu z wykładowcami filozofii szkół średnich, którzy mają swoje stowarzyszenie, organizujące dla swych członków zebrania poświęcone sprawom nauczania, tekstów pomocniczych, metodyki.

Tak wygląda sytuacja filozofii w szkołach i uczelniach aktualnie. Jednakże, w związku z postępującą od lat siedemdziesiątych arabizacją studiów, w najbliższych latach ma nastąpić rozszerzenie programu „myśli islamskiej” kosztem filozofii europejskiej. Przedmiot ten już od dawna znajduje się w programie studiów innych kierunków humanistycznych. Kierunki zaś matematyczno-przyrodnicze uniwersytetu w najbliższej przyszłości mają włączyć do programu historię cywilizacji islamskiej. „Aspekty cywilizacji islamskiej” wykładane są w wyższej szkole inżynierskiej — „Mohamedii” — w Rabacie; raz w tygodniu odbywają się dla niższych lat studiów wykłady z tego przedmiotu, zaś studenci wyższych lat zajmują się przekładami na język arabski obcojęzycznych tekstów technicznych; arabizacja dokonuje się również w sferze języka technicznego — w miejsce dotychczas używanych terminów francuskich tworzy się nowe pojęcia w języku arabskim.

Z powyższych relacji wynika więc, że miejsce filozofii europejskiej na uczelniach marokańskich jest bardzo skromne. Poza kierunkiem filozoficzno-psychologiczno-socjologicznym uniwersytetu w Rabacie jest ona nieobecna. Niewłaściwe byłoby jednak czynienie porównań z sytuacją filozofii w Polsce. Szkolnictwo marokańskie przejęło bowiem wzory organizacyjne, a często i programy edukacji, od Francuzów. Filozofia stanowi tam ważną część wykształcenia ogólnego. Zaś wykształcenie ogólne zdobywa się w szkole średniej i tam filozofia jest również przedmiotem maturalnym, co znakomicie podnosi jej rangę. Czas nauki na studiach wykorzystuje się w maksymalnym stopniu na zdobycie wiedzy niezbędnej do wykonywania obranego zawodu.

Problem więc: na jakim poziomie edukacji winno się kształcić filozoficznie, nie wynika ze specyfiki kraju arabskiego; jest on naturalnie dyskusyjny i każde rozwiązanie tej kwestii będzie miało swoje zalety i wady.

To, co w kraju arabskim może być interesujące dla filozofa spoza kręgu mahometańskiego, jest — jak już sygnalizowałam na wstępie — ustalenie, czy i na ile europejska myśl filozoficzna znalazła sobie miejsce w programach kształcenia. Wspomniany w niniejszym tekście podręcznik filozofii (łącznie z wypisami tekstów źródłowych) dla maturzystów w bardzo szerokim zakresie traktuje główne kierunki i problemy filozofii europejskiej i prezentuje je niejednokrotnie bardzo ambitnie. Ale ograniczeniem dla filozofii europejskiej bywają owe „programowe konfron-

tacje” każdego problemu z mahometanizmem, zgodnie z założeniem podręcznika, wyrażonym w tytule. Niewątpliwie też mahometanizm wyznacza zakres omawianej problematyki, eliminując np. problematykę etyczną. Pamiętać jednak należy, iż mahometanizm nie jest zjawiskiem społecznym jednoznacznie określonym. W różnych krajach arabskich wyznacza on różne rozwiązania i spośród tych krajów Maroko bez wątpienia należy do grupy bardziej „otwartych” na treści innych kultur.

W PRACOWNIACH FILOZOFÓW

WYDZIAŁ FILOZOFICZNO HISTORYCZNY UNIWERSYTETU ŁÓDZKIEGO

I. SEMINARIA:

1. Prof. dr hab. Zdzisław Kuksewicz: *Duns Szkot — O zasadzie ujednostkowania.*
2. Prof. dr hab. Stefan Morawski: *Aktualna sytuacja sztuki. Z problematyki postmodernizmu.*
3. Prof. dr hab. Ryszard Panasiuk: *Logika Hegla.*
4. Prof. dr hab. I. L a z a r i - P a w l o w s k a: *Problemy dotyczące tolerancji.*
5. Prof. dr hab. Tadeusz Pawłowski: *Problemy teorii sztuki.*
6. Doc. dr hab. Jan Gregorowiec: *Nieklasyczne rachunki logiczne.*
7. Doc. dr hab. Michał Tempczyk: *Filozofia nauk przyrodniczych.*
8. Doc. dr hab. Barbara Tuchańska: *Epistemologia i filozofia nauki.*
9. Dr Maciej Potępa: *Hermeneutyka Schleiermachera a hermeneutyka współczesna.*

II. WYKŁADY MONOGRAFICZNE:

1. Prof. dr hab. Stefan Morawski: *Z dziejów myśli dwudziestowiecznej. O kryzysie kultury.*
2. Prof. dr hab. Tadeusz Pawłowski: *Sztuka działań (Performance Happening).*
3. Doc. dr hab. Michał Tempczyk: *Fizyczny obraz świata.*
4. Doc. dr hab. Barbara Tuchańska: *Rozwój współczesnego pozytywizmu od Koła Wiedeńskiego do Szkoły Poznańskiej.*
5. Dr Andrzej M. Kaniowski: *Filozofia społeczna Szkoły Frankfurckiej: Horkheimer — Adorno — Benjamin — Habermas.*
6. Dr Maciej Potępa: *Analiza Krytyki czystego rozumu Kanta.*
7. Dr Grzegorz Sztabiński: *Filozoficzne problemy sztuki współczesnej.*

III. TRANSLATORIA:

1. Doc. dr hab. Wiesław Gromczyński: *Translatorium angielskich i amerykańskich tekstów filozoficznych.*
2. Dr Andrzej M. Kaniowski: *Translatorium niemieckich tekstów filozoficznych (Horkheimer, Adorno).*

WYDZIAŁ FILOZOFICZNO-HISTORYCZNY UNIWERSYTETU WROCŁAWSKIEGO

1. Doc. dr hab. Karol Bał: *Seminarium magisterskie z historii filozofii*.
2. Doc. dr hab. Czesław Buczek: *Seminarium magisterskie z socjologii*.
3. Doc. dr hab. Romuald Łoziński: *Seminarium ogólnofilozoficzne*.
4. Doc. dr hab. Henryk Pisarek: *Seminarium magisterskie z filozofii marksistowskiej*.
5. Doc. dr hab. Jan Zygmunt: *Seminarium magisterskie z logiki*.
6. Dr hab. Dariusz Aleksandrowicz: *Seminarium magisterskie z historii filozofii*.

SEMINARIUM DOC. DR HAB. HENRYKA PISARKA
W KATEDRZE FILOZOFII MARKSISTOWSKIEJ UNIWERSYTETU
WROCŁAWSKIEGO

Prowadzone przeze mnie seminarium magisterskie poświęcone jest zagadnieniu przedmiotu filozofii marksistowskiej. Przedmiot ten ujmowany jest w sposób aktywistyczny, nawiązujący do inspiracji zawartej w dziełach klasyków marksizmu-leninizmu oraz w pracach wybitniejszych filozofów marksistów: L u k a c s a, Gramsciego, Korsch'a i innych. Przyjmuję, iż filozofia marksistowska jest nauką (pełniącą funkcję poznawczą, metodologiczną, światopoglądową i ideologiczną) o stosunku praktyczno-teoretycznym człowieka do świata jako całości, to znaczy do sfery społecznej, antropologicznej, aksjologicznej, ontologicznej, gnoseologicznej i metodologicznej. Tak więc w centrum zainteresowań filozofii marksistowskiej postawiony jest człowiek społeczny i świat. Wyeksponowanie ludzkiego praktyczno-teoretycznego stosunku do świata wskazuje wyraźnie, iż szeroko rozumiana kategoria *praktyka* zajmuje w tym pojmowaniu filozofii miejsce centralne, uznawana jest za punkt wyjściowy, organizujący i przenikający całość dociekań filozoficznych. Na hierarchię ważności poszczególnych sfer wiedzy filozoficznej wskazuje kolejność ich wymienienia. Toteż pierwszoplanowa rola teoretyczna i metodologiczna przypisywana jest filozofii społecznej, a następnie antropologii filozoficznej, aksjologii, ontologii, gnoseologii i metodologii. Dany sposób rozumienia filozofii marksistowskiej konfrontowany jest ze scjentystycznym i innymi modelami uprawiania filozofii.

Henryk Pisarek

W PRACOWNIACH FILOZOFÓW
HABILITACJE W DZIEDZINIE FILOZOFII (1986) — WYKAZ

1. Mieczysław Boczar: *Człowiek i wspólnota. Filozofia moralna, społeczna i polityczna Jana z Salizbury*, Uniwersytet Warszawski.
2. Zdzisław Dywan: *Z problematyki skończonej aksjomatyzacji rachunków zdaniowych*, Katolicki Uniwersytet Lubelski.
3. Włodzimierz K a c z o c h a: *Inspiracje marksistowskie w filozofii kultury w Polsce (do 1930 roku)*, Uniwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu.
4. Ryszard Rosa: *Dialektyka wojny i pokoju w radzieckiej myśli filozoficznej*, Wojskowa Akademia Polityczna im. Feliksa Dzierżyńskiego w Warszawie.
5. Stanisław R a i n k o: 1. *Świadomość i historia*; 2. *Świadomość i determinizm*, Akademia Nauk Społecznych.
6. Stanisław Zięba: *Rozwój mechanistycznej koncepcji życia w piśmiennictwie francuskim XX wieku*, Katolicki Uniwersytet Lubelski.

HABILITACJE W DZIEDZINIE FILOZOFII — AUTOREFERATY

MIECZYŚLAW BOCZAR:

CZŁOWIEK I WSPÓLNOTA. FILOZOFIA MORALNA, SPOŁECZNA I POLITYCZNA
JANA Z SALISBURY
(Uniwersytet Warszawski)

Przedmiotem rozprawy jest przedstawienie poglądów Jana z Salisbury (około 1120—1180) na istotę człowieka, cele i wartości jego życia, miejsce w świecie natury i działanie we wspólnocie społeczno-politycznej. W tym kontekście poddano analizie jego wypowiedzi na temat tego, co należy uważać za dobro, a co za zło, co jest człowieczą powinnością i w jaki sposób wcielać w życie aprobowane wartości moralne. Podstawową kategorią tej problematyki jest *aequitas*. Zdaniem Jana, *aequitas* wyraża wieczną sprawiedliwość Boga poprzez niezmiennie prawo boskie, w myśl którego każda z natur powinna dążyć ku dobru. Angielski myśliciel rozróżniał przy tym naturę pierwszą, czyli stwórczą wolę bożą, i naturę drugą, tj. naturę stworzoną. Pierwsza jest obecna w drugiej jako prawo wieczne, czyli jako zasada, wedle której konstytuują się natury poszczególnych bytów stworzonych. W tym sensie stworzona może być pojmowana jako *aequitas naturalis*, czyli jako pochodzący od Boga porządek, jako zasada bytu właściwa jakiemukolwiek stworzeniu. Według Jana, porządek ten został przez Boga nie tylko wpisany w świat, ale także w serce każdego człowieka. Stopień, w jakim człowiek porządek ten poznaje i w swoim życiu realizuje, równa się stopniowi jego ucłowieczenia i udziału w bycie. Tę naturalną zdolność człowiek traci, kiedy pogrąża się w występkach. Prawdziwe wartości zastępuje on wtedy wartościami pozornymi i w ten sposób tworzy sobie fikcyjną rzeczywistość, w której gra rolę, głównie komediową. Przed tą degradacją człowiek może się obronić przez studia dzieł autorów starożytnych i *Pisma Świętego*, traktujące o ludziach, którzy potrafili przewyciężyć świat ułudy i dążyć do świata naprawdę rzeczywistego.

W koncepcji J a n a z Salisbury zaznacza się wyraźny związek między *aequitas* i *lex*. Fakt ten wymagał przedstawienia (w rozdz. II) jego poglądów z zakresu filozofii prawa. W jego przekonaniu, prawo jest formą *aequitas*, czyli jej wyrazem i wykładnią. Ponieważ ostatecznym prawodawcą jest Bóg, przeto rozciąga się ono na rzeczy boskie i ludzkie. *Aequitas naturalis*, *lex naturalis* i *iustitia naturalis* — są nierozdzielnie

ze sobą związane i wydają się synonimami, oznaczającymi jeden i ten sam porządek natury. Prawu naturalnemu, wyrażającemu się w tzw. złotej regule, powinno być podporządkowane prawo ludzkie. Dzieli się ono na rzymskie, cywilne i zwyczajowe. Jan szczególnie wysoko cenił dobre, starodawne prawo rzymskie, natomiast ostro krytykował współczesne mu prawo cywilne i zwyczajowe ze względu na sposób, w jaki się je formułuje. Stwarza ono bowiem sposobność do rozstrzygnięć niezgodnych z regułą sprawiedliwości i z zasadą *aequitas*. W rezultacie prawa te ograniczają wolność ludzi z niższych stanów. O zgodności lub niezgodności praw stanowionych z zasadą *aequitas* ma orzekać przede wszystkim władca, ale także i człowiek mądry. Kogo więc można nazwać człowiekiem mądrym? Na to pytanie zawarto odpowiedź w rozdziale III rozprawy, zatytułowanym: *Ludzka powinność życia moralnego*.

Jan z Salisbury wywodził godność człowieka z faktu, iż jest on najwspanialszym tworem Natury. Jego rozum odzwierciedla rozum boży, może on poznawać siebie, a także ład wszechświata i w związku z tym mówi się o nim, że jest mikrokosmosem. Rozum i natura skłaniają człowieka do poznawania prawdy o świecie i o sobie, czyli do studiów z zakresu filozofii, prawa cywilnego, kanonicznego, medycyny i sztuki wojennej. Wspólnym celem tych studiów powinna być mądrość, gdyż tylko w jej świetle człowiek może rozpoznać swoje najwyższe dobro, a zatem i swoje szczęście. Mądrości jednak nie zdobywa się przez samo tylko poznawanie, lecz także przez postępowanie zgodne z zaleceniami filozofii, zwłaszcza filozofii moralnej oraz przez rozmyślanie nad samym sobą i swym miejscem we wszechświecie. Tylko ten człowiek, który połączy wysiłek poznawczy z wysiłkiem moralnym będzie w stanie zrozumieć, iż *verum* jest tożsame z *bonum* i że dociekania filozoficzne osiągają swój punkt szczytowy w etyce.

Według myśliciela z Salisbury, człowiek jako istota społeczna żyje i działa we wspólnotach. Nasuwa się zatem pytanie: czy dążenia jednostki są zbieżne z dążeniami wspólnot? Odpowiedzi na to pytanie poświęcony został rozdział IV, zatytułowany: *Spółczeństwo jako wspólnota wartości*. Zdaniem Jana, wspólnota winna działać zgodnie z wolą *Najwyższej Aequitas*. Jej wola objawia się przede wszystkim we wspólnocie, jaką stanowi świat, wtórnie zaś w organizmie ludzkim, będącym odzwierciedleniem kosmosu. W jednym i w drugim przypadku funkcjonowanie poszczególnych organów ma na celu wspólny pożytek. Z punktu widzenia sprawiedliwości, nierozdzielenie związanej z *aequitas*, nie ma organów mniej lub więcej ważnych; wszystkie one bowiem dążą do tego samego celu, którym jest dobro wspólne. Warunkiem koniecznym zachowania wspólnoty i osiągania przez nią dobra wspólnego jest właściwy rozdział obowiązków, których wypełnienie powinno być podstawowym

miernikiem ocen moralnych. Przyjmując, że wszystko, co we wspólnocie czynić należy, musi pochodzić z nakazu natury lub z racji powinności, Jan poddał surowej krytyce styl życia ludzi dworu, a także wady panoszące się w innych kręgach społeczeństwa.

Również i myśl polityczną (rozdz. V) podporządkowuje on wymogom moralnym, chociaż w tym przypadku zazwyczaj powołuje się na normy prawa, a nie na pojęcia ściśle etyczne. Większość zagadnień z dziedziny polityki rozpatruje bowiem z punktu widzenia moralności rządów w organizmie państwowym. Rozważając problem genezy państwa Jan wskazuje na jego naturalno-prawny charakter. Według niego, państwo jest dziełem sztuki naśladowującej naturę. Stworzyli je ludzie, kierując się rozumem, głównie dlatego, iż w społeczeństwie nie wszystkie jednostki czy grupy przestrzegają norm prawa wyższego, którym podlega człowiek zawsze i wszędzie. Toteż zasadniczym zadaniem państwa, a więc zwłaszcza władzy, jest poskramianie złoczyńców i nagradzanie dobrych w imię zawartej w prawie zasady *aequitas*. O tej zasadzie nigdy nie powinien zapominać władca. Może się jednak zdarzyć, przestrzega myśliciel z Salisbury, iż władca ogarnięty żądzą władzy absolutnej i nieskrępowanej wolności zerwie więzy prawa obowiązującego. Stanie się wówczas tyranem, burzycielem ładu moralnego i pokoju społecznego. Jeśli zawiodą inne sposoby usunięcia tyrana, wówczas tyranobójstwo jest nie tylko dozwolone, ale także słuszne i sprawiedliwe. Nikt nie może bowiem stawiać swojej woli ponad wolę bożą i nikt nie może bezkarnie łamać prawa naturalnego. Do tej tezy o dopuszczalności tyranobójstwa — po raz pierwszy w średniowieczu sformułowanej tak dobitnie — nawiązywało wielu myślicieli w następnych stuleciach. Zresztą analiza Janowych poglądów nie tylko z dziedziny myśli politycznej ukazała wiele jego nowatorskich w XII wieku koncepcji, które przetrwały swoją epokę.

WŁODZIMIERZ KACZOCHA:
INSPIRACJE MARKSISTOWSKIE W FILOZOFII KULTURY W POLSCE

(DO 1939 R.)

(Uniwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu)

W pracy przedstawiono charakterystykę oraz rekonstrukcję przede wszystkim poglądów filozoficznych, a także socjologicznych, tych autorów, którzy w okresie od końca lat siedemdziesiątych XIX wieku do 1939 roku zajmowali się problemami kultury, interpretując je na podstawie twierdzeń Marksowskiego materializmu historycznego. Zgodnie z periodyzacją przyjętą w historiografii, pracę podzielono na cztery rozdziały: I. Lata siedemdziesiąte — do 1890; II. 1890—1905; III. 1905—1918; IV. 1918—1939.

W pierwszym okresie autorzy (B. B i a ł o b ł o c k i, S. Krusiński, L. Krzywicki, S. M e n d e l s o n, A. S ą s i e d z k i) nie wyodrębniali kultury jako osobnego przedmiotu badań. Jedynie Białobłocki, pierwszy w Polsce marksistowski krytyk literatury, podjął próbę analizy wartości tzw. duchowych, które konstytuują kulturę w węższym, symbolicznym znaczeniu. W ówczesnym piśarstwie filozoficznym oraz ideologicznym dotyczącym problemów świadomości przyjmowano założenia teoretyczno-metodologiczne głoszące, iż byt społeczny determinuje społeczną świadomość — elementami i zarazem formami świadomości są: ideologia, moralność, religia, sztuka, prawo. Przy czym niektórzy pisarze (Krzywicki, Białobłocki) akceptowali ekonomistyczną interpretację materializmu historycznego. Krzywicki w latach osiemnastych uważał, że warunki ekonomiczne każdej „epoki dziejowej” determinują rozwój religii, filozofii, nauki i sztuki. Dopiero w 1896 roku w znanym eseju pt. *Spółczeństwo a literatura* dowodził, iż treści literatury oraz rozwój gatunków literackich są uwarunkowane nie tyle przez czynniki ekonomiczne, ile przez stosunki społeczne, które wyróżniał jako czynnik główny, generujący rozwój w ogóle wszystkich form świadomości.

W pierwszym rozdziale wskazano także na pewien wpływ myśli narodnickiej na poglądy tzw. pierwszego pokolenia zwolenników teorii Marksa w Polsce. Uważali oni, zgodnie ze stanowiskiem narodników, że w historii społecznej przywódczą rolę w sensie intelektualnym i organizatorskim spełnia inteligencja. Ponieważ — jak głosili narodnicy — idee są konceptualizowane przez inteligencję, zatem może ona wystąpić w roli tzw. „forpoczt” historii, które przewodzą ruchowi socjalistycznemu. Pogląd ten w drugim okresie upowszechniał zwłaszcza W. Nałkowski.

Oprócz wpływów narodnickich widoczną inspirację spełniała myśl Kantowska. Nasi autorzy preferowali więc w kulturze szczególnie wartości moralne. Zgodnie też z tradycją kantyizmu znamienne było zainteresowanie problemami antropologii filozoficznej oraz przekonanie o historycznym posłannictwie rozumu, który formułuje ideały przyszłości.

Ideały te — jak sądzili ówcześni polscy ideolodzy socjalizmu za Kantem — posiadają „siłę praktyczną”, która określa duchowe podstawy możliwych działań ludzkich.

W rozdziale drugim (okres 1890—1905) rozwinięto pogląd, iż L. Krzywicki, K. Kelles -Krauz, J. Marchlewski W. Nałkowski posiadali teoretyczno-metodologiczną świadomość odrębności przedmiotu badań, jakim jest kultura.

W poglądach Krzywickiego uwidoczniło się to zwłaszcza w jego analizach literatury modernistycznej, którą, jako pierwszy w Polsce,

szeroko popularyzował. Opracował wówczas koncepcję historiotwórczej roli tzw. idei historycznej oraz wędrówki idei. Krzywicki stosując teoretyczne modele wyjaśniania zjawisk społecznych oparte na założeniach materializmu historycznego — twierdził, że dla twórczości modernistów byt społeczny stanowi tylko ramową podstawę rozwoju, natomiast niczego w ich twórczości nie determinuje. Dodać należy, że Krzywicki opracował, jako jeden z pierwszych w świecie, teorię tzw. kultury masowej.

Marchlewski był w Polsce prekursorem teorii sztuki stosowanej. Kelles-Krauz może być uznany za prekursora marksistowskiej socjologii sztuki. Według ich poglądów szczególna wartość sztuki polega na tym, co współcześnie często określa się światopoglądową waloryzacją praktyki społecznej. Sztuka oto dowartościowuje cele bezpośrednio-praktyczne, dostarczając motywacji dla klas społecznych, lub też buduje aksjologiczne wizje przyszłości. Kelles-Krauz pisał, że w ramach sztuki przemienia się ideologię na *treść bezinteresownych wzruszeń*, dostarcza się klasie panującej *złudzeń niezbędnych do opromieniania rzeczywistości*. Rozważania dotyczące estetycznej waloryzacji światopoglądowej w ramach sztuki, a szczególnie literatury, były kontynuowane w trzecim okresie przez Brzozowskiego i Krzywickiego. W czwartym okresie, tj. w latach 1918—1939, zagadnienie to rozwijali w szczególności Rudniański, Sta w ar, Baczyński, Kruczkowski i Spasowski.

W rozdziale trzecim (okres 1905—1918) scharakteryzowano refleksję o kulturze w ramach dwu nurtów: marksizmu modernistycznego oraz ortodoksyjnego. Nurt modernistyczny rozwijali w Polsce S. Brzozowski w latach 1906—1908, J. Hempel i W. Nałkowski. Nawiązywali oni do filozofii neokantystów głoszących pogląd, że materializm historyczny rozpoznając prawa rozwoju społecznego nie uzasadnia ideałów socjalistycznych, dlatego należy przyjąć etykę Kanta, postulującą historyczną doniosłość wartości humanistycznych, na podstawie których można formułować wizje socjalizmu. Wartości i owe wizje winny być opracowywane przez filozofów i pisarzy — postulat ten szczególnie akcentował Brzozowski. Nałkowski sformułował koncepcję rewolucji kulturalnej, która pod kierunkiem intelektualistów może przekształcić panujący dotychczas ustrój społeczny.

W nurcie ortodoksyjnym broniono poglądu, że socjalizm jest doktryną naukową. Uważano, że o przemianach społecznych decyduje materialna działalność ludzi, a nie czynniki subiektywne, świadomościowe, które odgrywają wtórną rolę w dziejach. W ramach owego nurtu Marchlewski opracował koncepcję reinterpretacji tradycji zgodnie z wartościami socjalistycznymi.

Twórczość Krzywickiego opisano jako łączącą niektóre wątki obu nurtów, jako myśliciela rozwijającego własne koncepcje zapoczątkowane w okresie poprzednim. Autor dowodził, że jedynie wartościowy może być taki stan kultury, który umożliwia pogodzenie wartości i norm akceptowanych przez jednostkę z interesami społecznymi. Zgodnie z tym poglądem formułował humanistyczny obraz kultury przyszłości, opartej o wartości proveniencji socjalistycznej oraz wartości uniwersalne, dziedzinione z przeszłości.

Czwarty rozdział (okres 1918—1939) prezentuje recepcję marksizmu w filozofii i socjologii kultury w okresie międzywojennym. Przedmiotem analiz są poglądy autorów związanych z różnymi orientacjami ideologicznymi. Do końca lat dwudziestych w rozważaniach o kulturze dominowały raczej problemy ideologiczne: walka klasowa, współdziałanie artystów z partiami politycznymi, kultura proletariacka itp.

Zagadnienia ideologiczne dominowały w całym ówczesnym pisarstwie o kulturze — S. Żeromski np. w publicystyce uporczywie postulował społeczne posłannictwo sztuki; podobnie J. Kleiner i inni.

W latach trzydziestych pojawiły się rozprawy teoretyczne o kulturze — prace I. Fika, J. Bruna, A. Stawara, S. Baczyńskiego, L. Kruczkowskiego, K. Czapińskiego, S. Czarnowskiego, F. Grossa. W przeciwieństwie do naturalistycznej interpretacji marksizmu, w ramach której głoszono ścisłą determinację świadomości przez byt społeczny, wymienieni autorzy, a zwłaszcza N i e d z i a ł k o w s i, Czapiński, Gross i Fik głosili zasadę interakcjonizmu, zgodnie z którą analizowali aktywną funkcję świadomości w stosunku do praktyki społecznej. Owa zasada przejawiała się szczególnie w badaniach nad kulturą robotniczą.

Rudniański, Sta w a r i Kruczkowski analizowali sposoby klasowego panowania w kulturze. Według S t a w a r a klasa panująca zawsze dąży do eliminacji podmiotowości w kulturze tych klas i warstw społecznych, nad którymi panuje politycznie i ekonomicznie. Klasa owa w swej polityce kulturalnej zdąży do upaństwowienia zarówno twórczości artystycznej, jak i komunikacji kulturalnej. Wartości estetyczne i artystyczne traktuje jako środek politycznej i moralnej dydaktyki, zgodnej z jej materialnymi i politycznymi interesami.

Koncepcję podmiotowości jednostki w kulturze sformułował Fik, uważając, iż może się ona zrealizować tylko w ramach demokracji, przy czym akceptował niektóre poglądy D e w e y ' a dotyczące demokracji.

Wymienieni autorzy zajmowali się zagadnieniami wartości, społecznym statusem sztuki, moralnością, ideologią, problemami tradycji, zagadnieniami kultury narodowej. W latach dwudziestych Krzywicki sprecyzował wcześniej opracowaną koncepcję „podłoża historycznego”,

które jako bierny składnik kultury może, przy zaistnieniu określonych warunków, przekształcić się w czynnik aktywny, stymulujący przedmiotową działalność ludzi.

Formułowno wówczas różne wizje kultury socjalistycznej. Spasowski opracował rozbudowaną objętościowo koncepcję owej kultury, opartą o światopogląd marksistowski. Fik sugerował budowanie kultury w oparciu o różne, humanistyczne wartości. Można powiedzieć, że koncepcje przyszłej kultury opracowane przez Niedziałkowskiego, Fika i Spasowskiego, mimo różnic ideologicznych, postulowały pewną kulturową wersję socjalizmu, w którym powinny dominować wartości humanistyczne, umożliwiające podmiotowe istnienie jednostki społecznej.

RYSZARD ROSA:

DIALEKTYKA WOJNY I POKOJU W RADZIECKIEJ MYŚLI FILOZOFICZNEJ
(Wojskowa Akademia Polityczna w Warszawie)

Rozprawa habilitacyjna stawia jeden z najważniejszych problemów współczesności — problem wojny i pokoju. Podkreśla, iż owo zagadnienie — ważne zarówno ze względów teoretyczno-poznawczych, ideologicznych, jak praktyczno-politycznych stanowi dziś przedmiot badań wielu dyscyplin szczegółowych. Jest ono rozpatrywane z punktu widzenia filozofii marksistowskiej, a zwłaszcza radzieckiej myśli filozoficznej. Realizując to zadanie — zgodnie z charakterem rozprawy — zajmuje się najbardziej ogólnymi, filozoficznymi aspektami wojny i pokoju (ontologicznymi, gnoseologiczno-metodologicznymi, aksjologicznymi i prakseologicznymi), związanymi z wyjaśnieniem ich genezy, istoty, treści i charakteru społecznego, ich roli w życiu współczesnego człowieka, społeczeństw i państw, możliwości oraz konieczności wyeliminowania wojny, a także zbudowania trwałego, demokratycznego i sprawiedliwego pokoju.

Omawiane studium składa się ze *Wstępu*, czterech rozdziałów, *Zakończenia* oraz wykazu bibliograficznego (494 pozycje i tytuły).

Wstęp zawiera charakterystykę tematu jako problemu badawczego. Występuje w nim również wyjaśnienie metodologicznego i merytorycznego znaczenia założeń filozofii marksistowsko-leninowskiej dla dialektycznie sprzężonej teorii wojny i pokoju oraz wyodrębnienie czterech podstawowych problemów stanowiących badawczy trzon rozprawy.

W rozdziale pierwszym zatytułowanym *U źródeł radzieckiej teorii wojny i pokoju*, znajduje się uzasadnienie tezy, iż powstanie radzieckiej teorii wojny i pokoju oraz jej rozwój były prawidłowym wynikiem po-

przedzającej ją myśli filozoficzno-społecznej, stanowiąc zarazem jakościowo nowy, dialektyczno-materialistyczny etap w dociekaniach nad wojną i pokojem. Przedstawiono nie tylko poglądy myślicieli rosyjskich oraz klasyków marksizmu-leninizmu (ze szczególnym uwzględnieniem poglądów W. I. Lenina), ale ukazano też, jak zagadnienie wojny oraz pokoju tkwiło i tkwi u samych podstaw myśli filozoficznej; dokonano również klarownego zestawienia idei dialektycznie sprzężonej teorii i praktyki rewolucyjnej, fundamentu rozwijającej się radzieckiej myśli o wojnie i pokoju.

Tematem rozdziału drugiego rozprawy jest zagadnienie etapów i głównych kierunków badań nad wojną i pokojem w Związku Radzieckim — od słynnego *Dekretu* po dzisiejszą dialektykę wojny i pokoju w badaniach naukowych i filozofii. Analiza prawidłowości tego rozwoju pozwoliła — stosownie do ustaleń autorów radzieckich — wyróżnić w nim następujące etapy: etap pierwszy — od powstania państwa radzieckiego do połowy lat trzydziestych; etap drugi — od połowy lat trzydziestych do końca lat pięćdziesiątych (momentem przełomowym był tu XX Zjazd KPZR); oraz etap trzeci — do chwili obecnej (ściślej — do połowy lat osiemdziesiątych). O ile dwa pierwsze etapy ujęte są bardziej historycznie, o tyle etap trzeci zawiera szeroką perspektywę żywotnych problemów współczesności. W rozdziale tym znajduje się przegląd literatury przedmiotu (nb. nie tylko radzieckiej), a także omówienie głównych kierunków dociekań nad wojną i pokojem i ich rezultatów oraz podstawowych zagadnień wymagających dalszych pogłębionych studiów z punktu widzenia materializmu dialektycznego i historycznego.

Tym ostatnim poświęcony jest trzeci rozdział rozprawy dotyczący przedmiotu, struktury i metodologicznych podstaw filozoficznych badań nad wojną i pokojem. Rozważa się w nim miejsce marksistowskiej nauki o wojnie i pokoju w systemie wiedzy marksistowskiej, przedmiot i strukturę filozoficzno-socjologicznej teorii wojny i pokoju oraz metodologiczne podstawy badań nad tymi zjawiskami społecznymi. Na podstawie analizy prac autorów radzieckich ukazano istotę i specyfikę „marksistowsko-leninowskiej nauki o wojnie i pokoju”; wyodrębniono w niej trzy podstawowe komponenty:

- a) filozoficzno-socjologiczny;
- b) społeczno-polityczny;
- c) polityczno-ekonomiczny.

Szczególną rolę w tak rozumianej nauce odgrywa filozofia marksistowska, która umożliwia integrację wszystkich innych dyscyplin zajmujących się wojną i pokojem, dostarcza im ogólnych podstaw teoretycznych i metodologicznych. Podkreślono, iż ogólną podstawę metodologiczną ta-

kich badań stanowi dialektyka marksistowska, podano w szczegółach zasady tak stosowanej dialektyki, zasady wszechstronności, obiektywności, partyjności i konkretno-historycznego podejścia do badanych zagadnień, zwracając uwagę na znaczenie kompleksowego ich stosowania dla efektywności badań w zakresie problemów i zjawisk społecznych.

Czwarty rozdział rozprawy pt. *Dialektyka wojny i pokoju u progu lat osiemdziesiątych* zawiera analizę radzieckich i zachodnich stanowisk w sprawie współczesnych źródeł wojen (ogólnych, szczególnych, konkretnych) i przesłanek pokoju, ich istoty i treści, typów i charakteru (sprawiedliwego bądź niesprawiedliwego), a także możliwości zapobiegania wojnom (w tym wojnie termonuklearnej) i budowania pokoju.

Ogólnym wnioskiem z tego rozdziału, a właściwie z całej pracy jest twierdzenie, iż wszystkie formy i rodzaje budowania i obrony pokoju służyć mają realizacji humanistycznego ideału świata bez wojen, ucisku i wyzysku, że nie można budować trwałego pokoju w warunkach niesprawiedliwości społecznej, rosnącego wyścigu zbrojeń, dążenia do uzyskania przewagi jednych narodów nad innymi i realizacji polityki z pozycji siły. W rozprawie podkreślono, iż radziecka myśl filozoficzna i społeczna formułuje zgodny z ideałami socjalizmu program pokoju, obejmujący tak doraźnie zadania, jak i sposoby umożliwiające osiągnięcie tego celu. Program ten, stworzony na podstawie znajomości obiektywnych praw rozwoju społecznego, uwzględnia realia współczesnej epoki, przewyższa fatalistyczne koncepcje rozwoju świata, głosi optymistyczną wizję przyszłych społeczeństw, wskazuje, że jej realizacja jest podstawowym zadaniem wszystkich postępowych sił współczesności.

STANISŁAW ZIĘBA:
ROZWÓJ MECHANISTYCZNEJ KONCEPCJI ŻYCIA W PIŚMIENNICTWIE
FRANCUSKIM XX WIEKU
(Katolicki Uniwersytet Lubelski)

Praca jest próbą ukazania dążeń mechanicyzmu (ściślej neomechanicyzmu) do wyjaśnienia natury życia. Podstawą do jej zrealizowania był materiał historyczny, który stanowiły prace biologów i filozofów stosujących postulaty mechanicyzmu w rozwiązywaniu problemów z zakresu przyrody ożywionej. Dąży się w niej także do ukazania okoliczności, które decydowały o zajęciu się przez mechanicyzistów konkretnymi problemami związanymi z naturą życia i wyjaśnieniu ich w duchu praw mechaniki klasycznej czy też fizyki i chemii. Jednym słowem jest ona próbą osadzenia mechanicyzmu biologicznego w kontekście szerszym (na

tle przemian w nauce i w filozofii). Z tej racji zakresowe prace sięga do początków kształtowania się mechanistycznych poglądów na życie (mechanicyzm: kartezjański, newtonowski, lavoisierowski), pomimo iż jej trzon stanowią neomechanistyczne koncepcje życia (funkcjonalna, strukturalna, strukturalno-funkcjonalna) od drugiej połowy XIX wieku do lat siedemdziesiątych XX wieku.

Wybór takiego przedziału czasowego był podyktowany tym, że w pierwszej połowie XVII wieku ugruntowała się w nauce nowa metoda badań prowadząca do oryginalnej wizji świata, w której zastąpiono przyrodę celową (podstawa koncepcji arystotelesowskiej) pracą „inżyniera natury”, a świat ujęto jako wielki mechanizm. Owa sytuacja spowodowała nie tylko zmianę horyzontów intelektualnych, ale także zmianę obrazu przyrody. Konsekwencją tych przemian była zmiana koncepcji natury życia (m. in. M. M e r s e n n e, E. P a r i s a n o, K. D i g b y, N. Highmore, R. Descartes).

Zapoczątkowany proces budowania mechanistycznego obrazu świata (w tym i przyrody ożywionej) nie zatrzymał się na Kartezjuszu i jego zwolennikach, jego dalszym etapem było wykorzystanie mechaniki newtonowskiej (mechanicyzm newtonowski). Tej formie mechanicyzmu nie towarzyszył zbyt wielki optymizm poznawczy. Nie było w nim także tak silnego jak poprzednio przekonania o nieograniczonych możliwościach nauki w poznawaniu natury życia za pomocą prostych środków poznawczych. O jego kształcie zadecydował rozwój takich dziedzin, jak: mechanika, anatomia i fizjologia. One m. in. spowodowały, że organizm uważano za ciało fizyczne, życie zaś za wynik stosunków fizycznych zachodzących pomiędzy materią nieożywioną i ożywioną. One przyczyniły się do analizy organizmu nie tylko od strony struktury zewnętrznej, ale i wewnętrznej, do szukania odpowiedzi na pytanie, jaki jest mechanizm łączenia się organów w całość. Pomocą w jej znalezieniu okazał się model maszyny, maszyny nie statycznej, lecz dynamicznej. Chcąc poznać jej budowę, analizowano proces jej tworzenia się oraz proces utrzymania się jej struktury (m. in. F. Hoffmann, H. B o e r h a a v e r, G. B a - g l i v i e, P. L. Maupertuis, G. B u f f o n, J. N e e d h a m, J. de La M e t t r i e, H. Haller, D. Diderot). Najczęściej wskazywano, iż sedno tych procesów zawiera się w grawitacji. Jeśli ta siła może — zdaniem wymienionych uczonych — organizować materię wszechświata, to musi także władać materią organiczną. O ile ruch planet okazał się możliwy do wyjaśnienia przez prawo grawitacji, o tyle natura życia sprawia wiele trudności, stąd też próby ich pokonania m. in. przez mechanicyzm lavoisierowski.

Genezy tego należy szukać w wydarzeniach w nauce i w filozofii pod

koniec XVIII i na początku XIX wieku, szczególnie w rozwoju chemii, gdyż wraz z rozwojem chemii „organicznej” zaczęły się zacierać różnice między fizycznymi i chemicznymi przejawami życia. Jest to proces wieloetapowy, który rozpoczął się w pierwszej połowie XIX wieku (ściślej zaczął się on pod koniec XVIII wieku, np. R. A. R é a u m u r, L. Spallanzani i A. Lavoisier). W jego punkcie wyjścia bierze się pod uwagę: syntezę moczu, sprowadzenie różnorodnych związków i procesów chemicznych do małej liczby podstawowych typów oraz wyrażenie funkcji życia w terminologii fizycznej i chemicznej. Nie było to stanowisko powszechne, wielu badaczy jeszcze w drugiej połowie XIX wieku, np. J. von Liebig, który badał substancje i zjawiska chemiczne organizmu, wskazywało, iż są one zarządzane przez siłę życia. Przemiany chemiczne, jako nowum w nauce, były uzupełnieniem wiedzy fizycznej o atomistycznej strukturze materii, której sedno zawierało się w sile. Rezultaty tych dwu dziedzin stanowiły dla wielu autorów (J. L. Heister, G. C u v i e r, J. B. Lamarck, H. M i l n e - E d w a r d s, Ch. Bonnet, L. Oiken) środki do wyjaśnienia zjawisk życia. Stosowaniu tych środków towarzyszył optymizm poznawczy sugerujący możliwość rozwiązania wszystkich problemów życia.

Z maksymalistycznego programu badawczego zrezygnowali przedstawiciele neomechanicyzmu funkcjonalnego (m. in. J. Loeb i F. le Dantec). Rezygnacja ta była podyktowana sytuacją w filozofii i naukach przyrodniczych. W drugiej połowie XIX wieku w tych pracach zauważa się oddzielanie mechaniki od fizyki, światopoglądu mechanistycznego od światopoglądu fizykalnego. Prace filozofów i przyrodników zawierają argumentację z jednej strony przeciw mechanicyzmowi integralnemu, z drugiej strony za mechanistycznym wyjaśnianiem w biologii. Proponuje się jej tezy mechanicyzmu zmodyfikowanego, który został w tej pracy nazwany neomechanicyzmem. Wpływ na tę modyfikację miały okoliczności wewnętrzne i zewnętrzne. Wewnętrzne obejmują przemiany w biologii, wypracowanie przez nią takich metod, które były skuteczne w badaniu wnętrza organizmu, a nie tylko jego strony powierzchniowej. Okoliczności zewnętrzne to szeroka skala przemian, jakie dokonały się pod koniec XIX i na początku XX wieku: filozoficzne, naukowe (nowe kierunki w naukoznawstwie), kulturowe, społeczne. Szczególnie interesujące są przemiany w filozofii i w nauce.

W filozofii — program pozytywizmu, w którym należy upatrywać jedną z przyczyn przeobrażeń mechanicyzmu (uaktualnienie się metody analitycznej w studiowaniu życia). Od strony nauki interesujące są w tej materii przemiany w fizyce i w chemii. Szczególnie chemia przyczyniła się do rozwoju strategii neomechanistycznej w badaniu natury życia. Do-

starczyła ona metod rozkładania substancji na składniki proste i podała sposób ich łączenia drogą syntezy. Jej zdobycze spowodowały postawienie na nowo pytania o naturę życia. Upatrywano ją w połączeniach chemicznych i siłach fizycznych. Siłach działających zgodnie z „prawami ślepej konieczności”, co w konsekwencji prowadziło do przyjęcia jednej zasady kierującej światem (abiotycznym i biotycznym). Przedmiot ożywiony od nieożywionego różni się nie naturą, lecz złożonością, a to oznacza, że w świecie istnieje jedność funkcjonalna i strukturalna. Na takich podstawach le Dantec i Loeb skonstruowali koncepcję życia. Dążyła ona do wykazania, że życie jest tylko szczególną organizacją materii, a z tą organizacją wiąże się jego czynności, czyli funkcje. Jej programem było wcisnąć życie w absolutny model oparty na danych fizyko-chemii. Jednak nie ten element jest w niej najbardziej krytyczny, ale raczej nadanie tezie, że procesy życia są fizyko-chemiczne, rangi ostatecznej. Absolutyzm le D a n t e c a i L o e b a uznano za paradoksalny, zawierający wiele uproszczeń i ideologicznych tez. Wymienieni autorzy zbyt ograniczyli pole badawcze życia. Chodziło im tylko o poznanie organizmu w aspekcie funkcjonalnym. Koncepcja ich straciła swą aktualność z chwilą zachwiania się podstaw pozytywizmu radykalnego.

Wiara w niezienne kanony pozytywizmu zachwiała się (mamy na uwadze problematykę życia) na przełomie XIX i XX wieku. Wówczas we Francji trwał okres dyskusji i polemik pomiędzy: mechanycystami i witalistami, materialistami i pozytywistami. Ich rezultatem było powstanie różnych orientacji myślowych mających wpływ na myślenie biologiczne. Jednym z jego przejawów jest strukturalna koncepcja życia. Nie podważa ona głównych tez neomechanicyzmu, np. że organizm jest zarządzany przez prawa fizyki i chemii. Koncentruje się natomiast na wyjaśnieniu swoistej złożoności i specyficznych właściwości dostrzeżonych w organizmie. Aby temu sprostać, niektórzy autorzy, np. G. M a t t i s s e, zastosowali w tej procedurze zasadę emergencji. Sądziли oni, że jest ona pomocna w wyjaśnieniu heterogeniczności i integralności organizmu. Podjęcie tych problemów przez badaczy, szukanie przez nich kompromisu między mechanicyzmem a witalizmem, daje podstawę, aby postawić pytanie, co zostało jeszcze w omawianej koncepcji życia ze strategii mechanicyzmu? Wydaje się, że główny szkielet mechanicyzmu nie został naruszony, o czym świadczy kilka wskazań w badaniu życia:

1. W procedurze badawczej należy unikać argumentacji metafizycznej (choćby kosztem pominięcia wielu problemów).
2. Twierdzenia o organizacji układów żywych nie mogą zawierać sądów wartościujących.
3. Wiedzę o życiu należy budować na faktach, którymi są zjawiska fizyko-chemiczne.

4. Rzeczywistość biotyczna (postulat światopoglądowy) jest taka, jaką ujmują nauki ścisłe (fizyka i chemia), które podniesione zostały do rangi nauki zdolnej wyjaśnić adekwatnie problemy życia.

Podkreślanie w tej koncepcji życia znaczenia struktury, a pominięcie roli funkcji w organizmie, spowodowało reakcję uczonych w drugiej połowie XX wieku, której rezultatem była strukturalno-funkcjonalna koncepcja życia. Jest ona przykładem specyficznego kontaktu filozofii z biologią (molekularną), filozofii ukształtowanej w ramach neodarwinizmu, wywodzącej się z dyskusji biologów i filozofów nad tezami ewolucjonizmu. Wyniki tej dyskusji pozwoliły F. J a c o b o w i i J. Monod o w i dostrzec szerszą skalę problemów związanych z poznaniem natury życia. Stwierdzili oni, iż próby jej wyjaśnienia znalazły się w impasie. Zdaniem Jacoba i Monoda zaistniałą sytuację można zmienić jedynie przez to, że wyjaśnienie biologiczne natury życia oprze się na trwałym fundamencie; był nim — według nich — kod genetyczny. Wykrycie m. in. przez wspomnianych uczonych praw rządzących poziomem mikrostruktur (poznanie właściwości kwasów nukleinowych i białek) przyczyniło się do akceptacji tezy, że w systemie i funkcjonowaniu tych elementów zawiera się sedno życia. W konsekwencji przyjęli oni, że struktura organizmu konstryuuje się automatycznie, co oznacza, że jeśli zostanie zapoczątkowany prawidłowy proces konstrukcji, wybrany odpowiedni fundament, to wiadomo, że dalsze etapy budowy będą zachodziły automatycznie. Przyjęcie przez Jacoba i Monoda takiego stanowiska było świadectwem akceptacji kilkustopniowego redukcjonizmu: redukcji człowieka do natury biologicznej, a wszystkiego, co biologiczne, do praw chemii organicznej. Wróciło dawne przekonanie, że organizm jest maszyną makromolekuł, a centralnym procesem życia jest dziedziczność, zjawisko reprodukcji.

Podsumowując rozwój mechanistycznej strategii badań nad życiem, stwierdzamy, iż charakteryzuje się ona cechami:

1. Symplicystycznym podejściem do badań nad życiem (rzeczywistość stosuje się do zasady prostoty).

2. Radykalizmem (stosowanie zasad radykalnego determinizmu w analizie procesów w organizmie), zegarmistrzowskim stylem myślenia.

3. Analitycznością w badaniu życia (wytworzenie sztucznych schematów wyjaśniania, w które próbowano wtłoczyć rzeczywistość biotyczną).

4. Uznanie przyrody nieożywionej za normę dla przyrody ożywionej (świat jest jednością, istnieje w nim jeden rodzaj zjawisk (fizyczne), należy go opisywać tylko w języku fizyki i badać jedną metodą).

5. Swoista interpretacja porządku w przyrodzie, a zwłaszcza w or-

ganizmie (źródłem związków i prawidłowości w organizmie są przemiany fizyko-chemiczne).

Rezultatem stosowania tych wytycznych była hegemonia jednego typu poznania (odstąpienie od pluralizmu poznawczego), przyjęcie programu redukcjonistycznego (pozbawienie rzeczywistości biotycznej jej specyficznych cech i sprowadzenie ich do właściwości fizyko-chemicznych) i uznanie jednej procedury badawczej za obowiązującą w badaniu życia. Był to jeden ze sposobów badania życia, ale nie jedyny.

INFORMACJA O RESORTOWYCH PROGRAMACH BADAWCZYCH

Aktualnie są realizowane następujące problemy badawcze z zakresu nauk filozoficznych, finansowane przez Ministerstwo Nauki i Szkolnictwa Wyższego:

1. *Obecność marksizmu w kulturze XX wieku* — kierownik prof. dr hab. Marek J, S i e m e k, Uniwersytet Warszawski;
2. *Współczesna filozofia nauki* — kierownik prof. dr hab. Jerzy K m i t a, Uniwersytet Adama Mickiewicza w Poznaniu;
3. *Wartości w strukturze filozofii, w życiu naukowym i w praktyce społecznej* — kierownik prof. dr hab. Zdzisław Czarnecki, Uniwersytet Marii Curie-Skłodowskiej w Lublinie;
4. *Filozofia pokoju* — kierownik prof. dr hab. Janusz Kuczyński, Uniwersytet Warszawski;
5. *Dialektyka marksistowska w nauce współczesnej* — kierownik doc. dr hab. Wacław M e j b a u m, Uniwersytet Szczeciński;
6. *Zagadnienia i tendencje rozwoju filozofii marksistowskiej, zwłaszcza w krajach socjalistycznych* — kierownik doc. dr Henryk Pisarek, Uniwersytet Bolesława Bieruta we Wrocławiu;
7. *Systemy logiczne i algorytmy do testowania przez komputer poprawności dowodów* — kierownik prof. dr hab. Witold Marciszewski, filia Uniwersytetu Warszawskiego w Białymstoku;
8. *Znak, język, rzeczywistość* — kierownik prof. dr hab. Jerzy Pelc, Uniwersytet Warszawski;
9. *Struktura logiczna rozumowań nie sformalizowanych* — kierownik prof. dr hab. Ryszard Wójcicki, Uniwersytet Łódzki.

Osoby, które wyrażą chęć włączenia się do tych programów z własnymi pracami badawczymi, winny porozumieć się z kierownikami powyższych tematów. Pragnęliśmy opublikować krótkie informacje o wszystkich programach, jednak do chwili przekazania niniejszego numeru do druku (maj 1987), swoje informacje nadesłali: prof. dr hab. Marek J. S i e m e k i doc. dr hab. Henryk Pisarek (red.).

HENRYK PISAREK:

INFORMACJA O RESORTOWYM PROGRAMIE BADAŃ PODSTAWOWYCH
NR RPBP III. 20, PT. *ZAGADNIENIA I TENDENCJE ROZWOJU FILOZOFII
MARKSISTOWSKIEJ, ZWŁASZCZA W KRAJACH SOCJALISTYCZNYCH*

Jednostką koordynującą program badawczy jest Uniwersytet Wrocławski im. Bolesława Bieruta. W skład zespołu koordynacyjnego programu wchodzi następujący pracownicy naukowcy:

Przewodniczącym jest doc. dr hab. Henryk Pisarek, kierownik Katedry Filozofii Marksistowskiej UWBB.

Członkami są:

— prof. dr hab. Jan S u c h, dyrektor Instytutu Filozofii Uniwersytetu Adama Mickiewicza;

— doc. dr Zenon Radziwolski, kierownik Katedry Nauk Społecznych Akademii Rolniczej we Wrocławiu;

— doc. dr hab. Romuald Łoziński, pracownik UWBB KFM;

— doc. dr hab. Bogusław Ponikowski, pracownik UWBB KFM;

— dr Ryszard B o t w i n a, pracownik UWBB KFM;

— dr Wojciech S t ę p n i o w s k i, pracownik UWBB KFM.

Sekretarzem naukowym jest dr Ryszard Różanowski, pracownik UWBB KFM.

Horyzont czasowy realizacji obejmuje lata 1986—1990, na zasadzie tzw. badań kroczących, umożliwiających kontynuację po roku 1990.

Program zawiera pięć grup tematycznych.

Pierwsza grupa tematyczna zatytułowana jest: *Zagadnienia i tendencje rozwoju filozofii marksistowskiej w Polsce*. Kierownikiem naukowym tej grupy jest doc. dr hab. Romuald Łoziński z UWBB KFM.

Druga grupa tematyczna nosi tytuł: *Zagadnienia i tendencje rozwoju filozofii marksistowskiej w Związku Radzieckim*. Jej kierownikiem naukowym jest dr Ryszard B o t w i n a z UWBB KFM.

Trzecia grupa tematyczna podejmuje: *Zagadnienia i tendencje rozwoju filozofii marksistowskiej w Czechosłowacji*. Kieruje tą grupą dr Wojciech S t ę p n i o w s k i z UWBB KFM.

Czwarta grupa tematyczna obejmuje: *Zagadnienia i tendencje rozwoju filozofii marksistowskiej w Jugosławii, Bułgarii i NRD*. Kierownikiem naukowym tej grupy jest doc. dr hab. Henryk Pisarek z UWBB KFM.

Piąta grupa tematyczna rozpatruje: *Zagadnienia teoretyczne i metodologiczne materializmu historycznego*. Kieruje tą grupą doc. dr hab. Bogusław Ponikowski.

Uzasadniając wybór takiego resortowego programu badań podstawowych można wskazać, iż filozofia marksistowsko-leninowska jest nauką

twórczo rozwijającą się, odpowiednio do istotnie ważnych osiągnięć teoretycznych i metodologicznych praktyki życia społecznego, nauk humanistycznych, przyrodniczych, technicznych, matematycznych i innych. Zauważalną od pewnego czasu ogólną tendencją rozwoju filozofii marksistowskiej jest jej społeczne, antropologiczne i aksjologiczne ukierunkowanie, przewyższające naleciałości naturlizmu, pozytywizmu i scjentyzmu. Wyodrębnienie i ugruntowanie tych aktywistycznych przeobrażeń i tendencji rozwoju jest zadaniem niezmiernie ważnym poznawczo, metodologicznie, światopoglądowo, ideologicznie i doniosłym w konsekwencje społeczne.

Istotnym źródłem inspiracji owych przemian jest praktyka społeczno-polityczna, ekonomiczna i naukowa krajów socjalistycznych. Sądzymy, iż warto i należy poznawać i upowszechniać cenne osiągnięcia teoretyczne i metodologiczne filozofów obozu socjalistycznego. Przy czym należy wyraźnie zdać sobie z tego sprawę, iż dotychczasowe polskie działania w tym zakresie są stosunkowo skromne.

W pierwszym etapie realizacji programu badawczego przewidywane jest nawiązanie współpracy naukowej z myślicielami ZSRR, Czechosłowacji, Jugosławii, Bułgarii i NRD. W dalszej perspektywie współpraca i sfera zainteresowań powinna ogarnąć wszystkie kraje socjalistyczne. W wyniku tej współpracy i naszych poczynąń powstaną liczne artykuły, doktoraty, habilitacje, monografie i opracowania syntetyczne.

W ramach realizacji programu badawczego przewidywane są coroczne międzynarodowe konferencje naukowe. Konferencje te przeprowadzamy wspólnie z Międzywojewódzką Szkołą Partyjną we Wrocławiu oraz z Wojewódzkim Ośrodkiem Kształcenia Ideologicznego przy KW PZPR. Tematyka tych konferencji jest następująca:

1. Dialektyka obiektywnych i subiektywnych uwarunkowań procesu kształtowania się świadomości socjalistycznej.
2. Dialektyka obiektywnych i subiektywnych uwarunkowań procesu budowy socjalizmu.
3. Dialektyka ogólnego, szczegółowego i jednostkowego w procesie budowy socjalizmu.
4. Dialektyka ekonomiki i polityki w społeczeństwie socjalistycznym.
5. Dialektyka sprzeczności rozwoju budownictwa socjalizmu.

Oprócz tego, poczynając od roku 1987, odbywać się będą coroczne sympozja naukowe.

W realizację programu zaangażowanych jest dotychczas 66 pracowników naukowych, w tym 13 profesorów, 15 docentów, 19 doktorów i 19 magistrów. Planowany jest przyrost zatrudnienia potencjału kadrowego o około 60%. W realizacji programu biorą udział następujące placówki badawcze:

1. Uniwersytet Wrocławski im. Bolesława Bieruta:
 - Katedra Filozofii Marksistowskiej
 - Katedra Historii Filozofii
 - Katedra Socjologii
2. Uniwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu:
 - Instytut Filozofii
3. Uniwersytet Szczeciński:
 - Katedra Filozofii
4. Uniwersytet Śląski:
 - Instytut Filozofii
5. Uniwersytet Łódzki:
 - Katedra Filozofii
6. Akademia Rolnicza we Wrocławiu:
 - • Katedra Nauk Społecznych
7. Akademia Ekonomiczna we Wrocławiu:
 - Instytut Ekonomii Politycznej
8. Politechnika Wrocławska:
 - Instytut Nauk Ekonomiczno-Społecznych
9. Akademia Medyczna we Wrocławiu:
 - Katedra Nauk Społecznych
10. Państwowa Wyższa Szkoła Sztuk Plastycznych we Wrocławiu:
 - Międzyuczelniane Studium Nauk Społeczno-Politycznych
11. Politechnika Gliwicka:
 - Instytut Nauk Społecznych
12. Politechnika Częstochowska:
 - Międzyuczelniany Instytut Nauk Politycznych i Społecznych
13. Wyższa Szkoła Pedagogiczna w Zielonej Górze:
 - Instytut Nauk Społeczno-Politycznych
14. Wyższa Szkoła Pedagogiczna w Opolu:
 - Instytut Nauk Społeczno-Politycznych

W realizację programu zaangażowany jest również potencjał kadrowy niektórych zagranicznych placówek naukowych:

15. Uniwersytet Moskiewski:
 - Wydział Filozoficzny
17. Uniwersytet Kijowski:
 - Katedra Materializmu Dialektycznego i Historycznego
18. Wyższa Szkoła Pedagogiczna w Wilnie:
 - Katedra Materializmu Dialektycznego i Historycznego
19. Uniwersytet Karola Marksa w Lipsku:
 - Sekcja Filozofii Marksistowsko-Leninowskiej
20. Uniwersytet Techniczny w Dreźnie:
 - Katedra Materializmu Historycznego

21. Uniwersytet Jana Purkyniego w Brnie:
— Katedra Marksistowsko-Leninowskiej Filozofii i Logiki
22. Uniwersytet Sofijski:
— Katedra Materializmu Dialektycznego i Historycznego
23. Bułgarska Akademia Nauk:
— Instytut Filozofii.

Zmierzamy do tego, aby współpraca z uczelniami zagranicznymi określana była oficjalnymi umowami i porozumieniami. Umowy takie zawarte zostały z Sekcją Filozofii Marksistowsko-Leninowskiej Uniwersytetu Karola Marksa w Lipsku, z Katedrą Materializmu Historycznego Uniwersytetu Technicznego w Dreźnie, z Wydziałem Filozoficznym Uniwersytetu Leningradzkiego. Istnieje również porozumienie o udziale w realizacji danego programu badawczego pracowników naukowych Katedry Marksistowsko-Leninowskiej Filozofii i Logiki Uniwersytetu Jana Purkyniego w Brnie. Współpraca z zagranicą realizowana jest również w formie udziału przedstawicieli poszczególnych środowisk naukowych w konferencjach i sympozjach naukowych, w formie wymiany bezpośredniej wyników prac badawczych, konsultacjach naukowych itp.

Nakłady finansowe, przyznane przez Ministerstwo, na realizację prac objętych programem w latach 1986—1990 wynoszą 100 mln zł.

WŁODZIMIERZ WYPYCH

INFORMACJA O RESORTOWYM PROGRAMIE BADAŃ PODSTAWOWYCH
NR RPBP III.18, PT. *OBECNOŚĆ MARKSIZMU W KULTURZE FILOZOFICZNEJ
XX WIEKU*

Resortowy program badań podstawowych RPBP III. 18 pod nazwą *Obecność marksizmu w kulturze filozoficznej XX wieku*, koordynowany centralnie przez Instytut Filozofii Uniwersytetu Warszawskiego (kierownik programu: prof. dr hab. Marek J. S i e m e k) jest rozszerzoną kontynuacją badań prowadzonych w ramach resortowego problemu pod tą samą nazwą w pięcioleciu 1981—1985. Bezpośrednią inspiracją do podjęcia tych badań była przypadająca na rok 1983 setna rocznica śmierci Karola Marksa, która dała okazję do przemyśleń nad współczesnym znaczeniem Marksowskiego i marksistowskiego dziedzictwa intelektualnego. Z przemyśleń tych powstał ogólny program systematycznych badań nad obecnością Marksa i marksizmu w kulturze filozoficznej XX wieku, który został sformułowany w roku 1981 przez zespół związany z Zakładem Filozofii Społecznej Instytutu Filozofii Uniwersytetu Warszawskiego. Program ten opiera się na uznaniu marksizmu za tra-

dycję intelektualną, która nie tylko umożliwia zrozumienie naszej współczesności, lecz także — jako pewne dziedzictwo teoretyczno-filozoficzne — była i jest nieustannie wzbogacana przez tę współczesność, stawiającą przed marksistowskim myśleniem nowe, nieznane mu dotąd zadania. Rozpoznanie tych zadań oraz określenie sposobu, w jaki inspirują one współczesną myśl marksistowską, w pełni potwierdzając jej aktualność, historyczną żywotność i poznawczą płodność, stanowi główny cel podjętych badań.

Od dawna dojrzewająca potrzeba otwarcia takiej właśnie — historycznej a zarazem współczesnej — perspektywy w badaniach nad marksizmem, jak również konieczność skoordynowania rozproszonych dotąd wysiłków badawczych w tym zakresie, określiły tematyczną strukturę programu. W obrębie nader szerokiej problematyki uwagę skupiono przede wszystkim na następujących kręgach zagadnień, które wyodrębniono jako cztery podstawowe grupy tematyczne:

1. Recepcja i funkcjonowanie twórczości Marksa wśród marksistów i krytyków marksizmu.
2. Teoretyczno-filozoficzne zagadnienia współczesnego marksizmu.
3. Materializm historyczny a problemy współczesnej filozofii i kultury.
4. Wątki marksistowskie w myśli filozoficznej XX wieku.

W trakcie realizacji programu nawiązano owocną współpracę z wieloma badaczami i ośrodkami naukowymi w kraju. Szczególnie cenna okazała się kooperacja ze środowiskiem wrocławskim, skupionym podówczas wokół doc. dr hab. Wacława M e j b a u m a. Program wiele zawdzięcza doc. Mejbbaumowi i gronu jego współpracowników z Instytutu Nauk Społeczno-Ekonomicznych Politechniki Wrocławskiej, którzy w latach 1983—1985 wzięli na siebie trud koordynacji II stopnia całości prac badawczych prowadzonych w pierwszej grupie tematycznej.

Koncepcje tematyczne badań, poszczególne etapy ich realizacji, stosowane metody i wreszcie uzyskane wyniki były przedmiotem dyskusji i konsultacji na ogólnopolskich konferencjach i sympozjach naukowych organizowanych systematycznie w ramach programu.

Pierwsza z nich, o charakterze roboczym, odbyła się w grudniu 1982 roku w Warszawie. Przedstawiono na niej opracowania dotyczące takich zasadniczych kwestii, jak np.: marksizm a współczesna filozofia i metodologia nauki, dzieje recepcji marksizmu, problemy marksistowskiej filozofii społecznej, a zwłaszcza teorii współczesnego społeczeństwa socjalistycznego. Materiały z konferencji zostały opublikowane w postaci szeregu artykułów na łamach „Studiów Filozoficznych” (1983—1984).

Druga konferencja na temat *Prawda i znaczenie* przygotowana została przez środowisko wrocławskie w lutym 1985 roku i pozwoliła skon-

frontowac tradycję marksistowską z badaniami inspirowanymi przez współczesną „filozofię języka”. We wrześniu tego samego roku odbyło się również ogólnopolskie sympozjum *Marksizm jako filozofia. W stulecie urodzin G. Lukácsa i E. Blocha* poświęcona teoretycznemu dorobkowi obu tych, wciąż stosunkowo mało w Polsce znanych, myślicieli, którzy odegrali ważną rolę w dziejach XX-wiecznego marksizmu i współczesnej filozofii. Wybrane referaty wygłoszone na tym sympozjum opublikowane zostały w „Studiach Filozoficznych” (nr 11/1985 r.).

Dzięki postępującej intensyfikacji badań i rozszerzeniu kontaktów i współpracy z ośrodkami naukowymi zarówno w kraju jak i za granicą możliwe stało się zorganizowanie w październiku 1984 roku międzynarodowej konferencji na temat *Obecność Marksa w kulturze filozoficznej XX wieku*. W konferencji tej, poza gronem polskim, uczestniczyło kilkunastu wybitnych badaczy z Europy Wschodniej i Zachodniej a także z Izraela i USA. Materiały konferencji opublikowane zostały w dwu kolejnych numerach „Studiów Filozoficznych” (nr 11/12 z 1985 r. i 1—2 z 1986 r.).

Obok szeregu oryginalnych opracowań, w ramach programu przygotowano także liczne tłumaczenia klasycznych tekstów XX-wiecznego marksizmu, niedostępnych dotąd w języku polskim. W antologii przygotowanej do druku przez mgr J. Dobieszewskiego znalazły się m. in. prace R. Luksemburg, L. Trockiego, J. A. Preobrażeńskiego, N. J. Bucharina, G. Lukácsa, E. Korsch. Antologia ta, mająca ukazać się nakładem Wydawnictw Uniwersytetu Warszawskiego uzupełni w pewnym stopniu dotkliwy brak przekładów w tym zakresie i — jak można się spodziewać — pełnić będzie rolę skryptu pomocniczego w nauczaniu filozofii marksistowskiej i w studiach nad dziejami marksizmu.

Poza wymienionymi wyżej publikacjami w czasopiśmiennictwie naukowym najważniejsze wyniki badawcze programu z pięciolecia 1980—1985 zawarte są w monograficznym tomie studiów pt. *Marksizm a kultura filozoficzna XX wieku* przygotowywanym do druku w Państwowym Wydawnictwie Naukowym.

Program kontynuowany jest również w pięcioleciu 1986—1990. Potrzeba rozszerzenia problematyki badań oraz powiększenia grona współpracowników spowodowała, że utworzono dwie dodatkowe grupy tematyczne: jedna z nich zajmuje się zagadnieniami recepcji marksizmu we współczesnej filozofii praktycznej (grupa IV), druga zaś marksistowskimi inspiracjami w teorii socjologicznej i w metodologii nauk społecznych (grupa II).

Ponadto nawiązano ścisłą współpracę z Instytutem Filozofii UAM,

który przejął koordynację II stopnia w drugiej grupie tematycznej badającej problematykę: *Marksizm a współczesna filozofia nauki*.

Obecnie badania są więc prowadzone w pięciu podstawowych grupach tematycznych:

1. *Materializm historyczny a problemy współczesnej cywilizacji i kultury* (temat kierowany przez dr A. Ochockiego, IF UW).

2. *Marksizm a współczesna teoria i metodologia wiedzy naukowej* (temat realizowany przez ośrodek poznański pod kierownictwem prof. dr hab. J. Sucha, IF UAM).

3. *Poznanie i racjonalność w perspektywie współczesnej socjologii i teorii społecznej marksizmu* (tematem kieruje dr H. Kozakiewicz z Zakładu Socjologii Teoretycznej, IFiS PAN).

4. *Marksizm a współczesna filozofia praktyczna* (temat kierowany przez doc. dr hab. J. Hołówkę, IF UW).

5. *Marksizm a główne nurty myśli filozoficznej XX wieku* (temat kierowany przez dr J. Łozińskiego, IF UW).

W ścisłej współpracy z programem badań pozostaje też wspólne ogólnopolskie konwersatorium filozoficzno-socjologiczne Zakładu Filozofii Społecznej Instytutu Filozofii UW i Zakładu Socjologii Teoretycznej IFiS PAN, prowadzone od kilku lat przez prof. dr M. Siemka i doc. dr E. Mokrzyckiego. Związane bezpośrednio z programem prace badawcze wykonywane w ramach konwersatorium zostaną wkrótce opublikowane w monograficznym tomie studiów pt. *Nauka — racjonalność — społeczeństwo*, złożonym do druku w PWN.

Do pierwszych wyników programu uzyskanych w rozpoczętym pięcioleciu 1986—1990 należy też zaliczyć rezultaty ogólnopolskiej konferencji naukowej pt. *Problemy teorii wiedzy w perspektywie socjologii, filozofii nauki i filozofii społecznej marksizmu* zorganizowanej w ramach III grupy tematycznej w październiku 1986 roku.

Aktualnie w ramach programu przygotowywanych jest 9 rozpraw habilitacyjnych i 7 prac doktorskich.

CZESŁAW GŁOMBIK

OD KRYTYKI RELIGII DO TEORII KULTURY I HISTORII FILOZOFII

A. Nowicki: *Zarys dziejów krytyki religii. Starożytność*. Warszawa, KiW, 1986, 366 s.

Określenie książki Andrzeja Nowickiego jako przynależnej do sfery badań religioznawczych jest — zgodnie z jej tytułem — trafne, ale zarazem niewystarczające. Istotną jej komponentą jest bowiem nie tylko wiedza religioznawcza, ale także rozbudowana refleksja kulturoznawcza i historyczno-filozoficzna. Książka przypomina autora, którego podstawowa część dorobku — głównie z lat pięćdziesiątych-siedemdziesiątych — poświęcona jest historii krytyki religii, teorii ateizmu oraz losom wybitnych przedstawicieli europejskiej i polskiej myśli filozoficzno-ateistycznej¹.

Książka obecna jednakże tylko przypomina autora tamtych prac. Znaczna część zawartych w nich materiałów oraz własnych przemyśleń Nowickiego została oczywiście włączona do książki najnowszej, ponieważ — jak dał temu wyraz sam zainteresowany — *referowane tam myśli krytyków religii były czerpane zawsze bezpośrednio z ich własnych tekstów* (s. 79). Mimo takiej ciągłości, a więc oparcia analiz — tych sprzed lat i prezentowanych w nowym opracowaniu — na wspólnej podstawie źródeł historycznych i wykorzystania ich wcześniejszych interpretacji, książka *Zarys dziejów krytyki religii. Starożytność* jest wyraźnie inna. Inna w swej warstwie teoretyczno-metodologicznej i proponowanych poznawczych perspektywach w sferze filozofii kultury oraz jej

¹ Z podstawowych prac monograficznych A. Nowickiego, ważnych ze względu na jego nową książkę, warto wymienić w porządku chronologicznym przynajmniej niektóre: *Historia ateizmu i krytyki religii*. W: *Ateizm i religia* (Warszawa 1957); *Grzegorz z Sanoka 1406—1477* (Warszawa 1958); *Starożytni o religii* (Kraków—Warszawa 1959); *Centralne kategorie filozofii Giordana Bruna* (Warszawa 1962); *Wykłady o krytyce religii* (Warszawa 1963); *Ateizm* (Warszawa 1964), *Wykłady o krytyce religii w Polsce* (Warszawa 1965); *Centralne kategorie filozofii Vaniniego* (Warszawa 1970); *Człowiek w świecie dzieł* (Warszawa 1974); *Portrety filozofów w poezji, malarstwie i muzyce* (Lublin 1978).

historii — i dlatego właściwe jest odnotowanie (choćby w formie wcześniejszego przypisu) prac ogłoszonych już przed trzydziestu i przed dziesięciu laty, ponieważ w ten sposób tym silniej uwytłumaczają się stanowisko wyjściowe, droga przejścia i — przede wszystkim — obecne pole przemyśleń Nowickiego nad krytyką religii oraz historią ateizmu.

Wcześniejsze prace tego autora sytuowały poglądy krytyków religii, twórców — wolnomyślicieli i ateistów, przede wszystkim w obrębie samej historii krytyki religii. Ponieważ przedstawiane stanowiska krytyczne były z reguły związane z właściwymi dla danych pisarzy i artystów koncepcjami religii, więc areligijne i antyreligijne treści ich dzieł służyły Nowickiemu do przedmiotowego wyodrębniania krytyki religii w postać odrębnej dyscypliny ateistycznego religioznawstwa i zarazem jej uznania za jedną z jego istotnych części składowych. Publikacje poświęcone teorii ateizmu — ogłaszane na ten temat rozprawy, liczne artykuły, zawarte głównie w rocznikach „Euhemera” i konferencyjne referaty — zmierzały w podstawowych swych celach do wypracowania pozytywnej koncepcji marksistowskiego ateizmu jako nie dającego się sprowadzić jedynie do negacji². Wcześniejsze prace tego autora ukazywały ateizm nie tylko od strony jego konstytutywnych treści, ale także jako zjawisko społeczne teoretycznie i aksjologicznie pozytywne, samoistne, nie redukowalne w prosty sposób do czegoś tylko wtórnego wobec religii. Z kolei postacie wybitnych ateistów, także twórców dzieł literackich, malarskich i muzycznych o niejednokrotnie krytycznym nastawieniu wobec religii, bądź tylko niektórych elementów religijnego myślenia oraz dziedzictwa, Nowicki wykorzystał do formowania świeckiej filozofii człowieka, która tak w zakresie podstawowych wartości, propagowanych wzorów osobowych jako ich personifikacji, jak również sposobów uzasadniania wartości, przeciwstawiała się antropologii zteologizowanej.

Najnowsza praca tego autora, nie rewidując wcześniejszych badań i ustaleń, ujmuje w wykładzie krytyki religii inaczej sam ateizm — nadaje mu strukturę wieloskładnikową — a refleksję krytyczną nad rehgą wiąże ze społecznymi procesami tworzenia, przekształcania i zarazem trwania kultury³. Dzieje krytyki religii ukazane zostały jako fragment dziejów kultury po prostu. Filozoficzny namysł nad religią w ujęciu

² Bibliografia drukowanych prac A. Nowickiego z lat 1939—1969 opublikowana została w: „Euhemer — Przegląd Religioznawczy” R. XIII, 1969, nr 4, a z lat 1970—1979 w: Idem, R. XXIII, 1979, nr 4.

³ Rozwój, dopełnianie się i przenikanie zainteresowań badawczych A. Nowickiego ukazuje autobiogram: *Andrzej Rusław Nowicki*, „Ruch Filozoficzny” t. XLIII, 1986, nr 3—4. Pracom badawczym Nowickiego poświęcono również szereg opracowań artykułowych zebranych w: „Euhemer...”, R. XXIII, 1979, nr 4.

ateistycznym wprowadzony został w obszar filozoficznego myślenia o kulturze, o jej ontologicznych, aksjologicznych i społecznych fundamentach. To pogłębienie, a zarazem poszerzenie badań religioznawczych o kulturotwórczy kontekst ateizmu i krytyki religii — prezentowane w książce Nowickiego — uznaję za jej istotne *novum* i za ważne osiągnięcie autora. Są to zarazem względy, które recenzowaną pracę pozytywnie wyróżniają na gruncie współczesnego polskiego piśmiennictwa religioznawczego i historyczno-filozoficznego. *Tym, co odróżnia niniejszą książkę od innych prac o ateistycznej krytyce religii, jest zwrócenie uwagi na wielowarstwową strukturę ateizmu, dzięki czemu historia tej krytyki wkracza na nowe obszary* — tak ujął rzecz sam autor (s. 5). Ponieważ jest to zdanie otwierające książkę, pierwsze zdanie, z jakim Nowicki zwrócił się do czytelnika, więc przedstawmy wpierw jej budowę, a następnie dokonajmy wglądu w bardziej szczegółowe rozwiązania, jakie proponuje. Zgłoszenie kilku wątpliwości, jakie nasunęły się w trakcie lektury, nie osłabi, jak można sądzić, jej w sumie wysokiej oceny.

Po krótkim słowie *Od autora*, ważnym ze względu na zawartą w nim deklarację dotyczącą koncepcji dzieła oraz zastosowanej metody badania, następuje rozdział wstępny zatytułowany *O zadaniach i metodach historii krytyki religii*. Dalej pomieszczona została w siedmiu rozdziałach podstawowa treść *Zarysu*, a całość zamykają *Bibliografia*, przedstawiona w układzie alfabetycznym wprowadzonych autorów (s. 323—345), oraz skorowidze odrębnie rejestrujące:

- a) podstawowe pojęcia i zwroty;
- b) postacie mityczne i biblijne,
- c) osoby.

Wspomniany rozdział wstępny nie jest jedynie typowym wprowadzeniem w lekturę dzieła dopowiadającym to, co z różnych względów dodatkowo wymaga odautorskiego komentarza (naprowadzeń, uwyraźnień, zastrzeżeń), lub co z jakichkolwiek powodów nie zmieściło się w treści pracy. Tak zrealizowane „wstępy” z reguły streszczają same prace i dlatego często — niestety — kontakt z licznymi książkami rozpoczyna się i kończy na „wstępach”. Pół biedy, gdy są to streszczenia dobrze napisane. Dają wówczas przynajmniej wyobrażenie o pominiętej przez czytelnika całej — i zasadniczej — reszcie. W tu omawianym przypadku rozdział wstępny został rozbudowany do około 90 stron druku, zajmuje czwartą część dzieła i w istocie — ze względu na poruszane problemy metodologii ateistycznych badań religioznawczych — posiada wartość samoistną. Prawda, że wzbogaca książkę, ale treściowo może funkcjonować również poza nią jako odrębny tekst poruszający ważne problemy metodologiczne z zakresu krytyki religii. To w tym rozdziale rozwinięta została autorska teza o przedmiotowo-podmiotowej wieloaspektowości religii i w związku

z tym — o potrzebie podjęcia badań nad również wieloaspektowymi przejawami krytyki religii. Tu znalazło się miejsce dla ważnego stwierdzenia piszącego, o niezbędności krytycznej samokontroli historyka krytyki religii co do posiadanych kompetencji w zakresie oceny różnych zjawisk religijnych oraz wartościujących je sądów. Wieloaspektowość samej religii i wielowątkowość krytyk religii stawia w każdym razie na porządku pytanie o uprawnienia krytyka do wypowiedzania się w sprawach, które należą do różnych, często odległych od siebie obszarów naukowego znawstwa. Ocena własnych kwalifikacji merytorycznych krytyka i historyka to warunek odpowiedzialnego postępowania w każdej dziedzinie badań, a w zakresie prac religioznawczych specjalnie — nie będzie bowiem wtedy wątpliwości, stwierdza Nowicki, że jako *legitimus discussor* jest uprawniony do wypowiedzi, i że z wypowiedzią taką trzeba się liczyć. *W każdym razie — radzi autor — należy taki rachunek naukowego sumienia uczynić przed samym sobą i wyciągnąć z niego wnioski co do proporcji pomiędzy poszczególnymi partiami materiału. Śmiało rozbudować te rozdziały, które wyrastają z własnych, gruntownych badań i wieloletnich przemyśleń, ograniczając się jedynie do sygnalizowania tych spraw, których szersze omówienie byłoby z pewnością pożądane, ale z braku dostatecznych kompetencji autora nie mogłyby prezentować odpowiedniego poziomu* (s. 24).

Konsekwencją takiego stanowiska musiało być świadome samoograniczenie pola badań: nie wszystkie aspekty religii i poświęcone im wypowiedzi krytyczne zostały w książce Nowickiego potraktowane z tą samą uwagą, a nawet nie wszystkie doczekały się podjęcia. Znacznie mniej miejsca zajęły w niej zagadnienia związane z krytyką religii z pozycji osiągnięć nauk przyrodniczych, a zupełnie pominięte zostały — przykładowo tylko — teksty pisarzy wczesnochrześcijańskich, którzy z pozycji głoszonej i bronionej wiary przeciwstawiali się innym kultom i zwalczali wewnętrzne odstępstwa doktrynalne. To, co w zamian wyeksponowano, dotyczy przede wszystkim tych aspektów religii i przejawów jej krytyki, które są przedmiotem zainteresowania filozofii kultury i historii filozofii. I w tych warstwach rozważań — podkreślmy: kulturoznawczej (z braku lepszego dla niej określenia) oraz historyczno-filozoficznej — książka Nowickiego jest najbogatsza.

Partie tekstu poświęcone Sokratesowi (s. 152 i nast.), bardzo analityczne, a jednocześnie krytyczne rozważania nad poprawnością polskiego przekładu interpretacyjnie trudnych pojęć starogreckich (z tego punktu widzenia rozbiór zarzutów skierowanych przeciw Sokratesowi i w akcie oskarżenia, także fascynujące wywody nad wcieleniami Sokratesowego daimoniona wraz z próbą wprowadzenia pojęcia „pole daimoniona”) są interesujące i wzbogacające dla każdego wykładu, bądź

innego przekazu, wciąż spornych kwestii Sokratesowej myśli filozoficznej i dla poznania jej późniejszych losów. Rozbudowane omówienia, z jakimi ze strony autora *Zarysu* spotkały się poglądy E u h e m e r a (s. 179 i nast.), także Lukrecjusza (s. 24. 3 i nast.) można zgoła uznać za przynależne tak do historii krytyki religii, jak do źródłowego wykładu historii filozofii grecko-rzymskiej. W każdym razie wykład taki znakomicie by dopełniały. Zarzutu, czy aby wykład historii krytyki religii — i odpowiednio historii filozofii — nie uległby w następstwie przekształceniu w zarys historii krytyków i historii filozofów, autor nie omija i radzi sobie z nim w sposób, który wypływa z jego policentrycznego ujmowania oraz rozumienia wszelkich przejawów kultury jako zjawisk naturalnych, społecznych i historycznych. Jest w każdym razie świadom, że i jego książkę może spotkać krytyczna uwaga, iż miast koncentrować się na myśli filozofów, nader często przedstawia opisy ich życia, biograficzne detale i zewnętrzne uwarunkowania ludzkich działań.

Odpowiedź Nowickiego na tego typu zarzut przyjąć należy nie tyle jako usprawiedliwienie czy obronę własnej praktyki badawczej, ile głównie jako rezultat opowiedzenia się za określoną koncepcją kultury, a w stopniu jeszcze większym — poszukiwania własnej filozofii twórczości⁴. Myśl jest zawsze myślą czyjąś, wypowiedzianą lub zapisaną przez kogoś, przekazaną bądź służącą komuś, podjętą i zniekształconą, czy też rozwiniętą przez określoną osobę. Nie ma myśli niczych, pozaczasowych i pozaprzestrzennych — tak można streścić argumentację Nowickiego — i dlatego czynniki biograficzne, chronologiczne oraz geograficzne stanowią niezbywalny kontekst adekwatnego zrozumienia myśli. *Oddzielenie przedmiotu, jakim jest myśl pomyślana, od podmiotu, którym jest myśl myśląca, jest poważnym błędem metodologicznym. Dlatego w historii literatury trzeba pisać o poetach i powieściopisarzach, w historii malarstwa trzeba pisać o malarzach, w historii muzyki trzeba pisać o kompozytorach, w historii filozofii trzeba pisać o filozofach, a w historii ateizmu trzeba pisać o ateistach, nie żałując miejsca na daty i te dane biograficzne, które mają istotne znaczenie dla zrozumienia ich myśli* (s. 31).

Przy przeglądzie struktury książki zgłosić wypada, w formie wątpliwości, iż końcowy fragment rozdziału wstępnego (§ 20. *Historycy krytyki religii. Bibliografia podstawowa*), sam niespełna trzydziestostronicowy i przeglądowo-informacyjnie niezwykle cenny dla odbiorcy książki, ze wstępem wykazuje mało związku. Zachowując go w dotychczasowej wersji, a jedynie zmieniając jego umiejscowienie, lepiej przystawałby w formie wprowadzającego komentarza do końcowej *Bibliografii*. Wtedy zapewne i bibliografię należałoby poddać kontroli i wewnętrznemu upo-

⁴ Por. z pracą A. Nowickiego: *Nauczyciele*. Lublin 1981.

rządkowaniu (chodzi w szczególności o działy przedstawianej literatury), gdyż mechaniczny układ alfabetyczny miesza typy materiałów, a pozycje pierwszoplanowe przeplata z publikacjami przyczynkarskimi i tylko pomocniczymi.

Książka Nowickiego, chociaż z tytułu i założenia badawczego jest pracą historyczną, to jednak zaproponowany w niej układ materiału i sekwencja kolejnych rozdziałów nie przedstawiają zdarzeń starożytności grecko-rzymskiej w prostym następstwie mijającego czasu. Tym, co organizuje autorskie myślenie, nie jest wyłącznie kryterium chronologiczne. W rezultacie przedstawiane postacie historyczne, jak i ich poglądy, nie tworzą w książce linearnego ciągu krytyków i ich krytycznych wypowiedzi, ujętych w kalendarzowe regularności dat, podokresów i stuleci. Imię wspomnianego już E u h e m e r a pojawia się w niej nie tylko w rozdziale osobno omawiającym ateistyczne poglądy tego starożytnego teoretyka i krytyka religii, ale także we fragmencie wcześniejszym, przedstawiającym starożytne utopie społeczne. To samo dotyczy poglądów D e m o k r y t a, wypowiedzi Epikura.

Oczywiście okoliczności czasu i miejsca wystąpień filozofów nie są w książce Nowickiego lekceważone. Wynika to z przyjętej przez tego uczonego, jak stwierdzono już wcześniej, metodologii badań historycznych. Przemieszczenie układu chronologicznego z wykładem zagadnieniowym, to efekt zastosowanej metody dialektycznego badania i łączenia synchronicznego kontekstu zagadnień kultury z diachronicznym kontekstem wydarzeń historii. Autor nazwał takie postępowanie badawcze pluralistycznym albo dialektycznym ujmowaniem istoty religii i narosłych wokół niej krytyk. Uwyraźnijmy zatem osąd końcowy całej książki: jeżeli tym, co pozytywnie ją odróżnia od innych prac z zakresu historii ateistycznej krytyki religii jest włączenie przedmiotu badań w pole zainteresowań historii kultury i historii filozofii, to uzyskana w następstwie różnorodność spojrzeń na myśl krytyczną starożytnych poświęconą religii stała się możliwa dzięki zastosowanej metodzie. Ukryta wieloaspektowa struktura przedmiotu znalazła w metodzie dialektycznej skuteczne narzędzie przedstawienia człowieka jako rzeczywistego twórcy dzieł kultury i świata wartości. Z nadzieją można oczekiwać, że jej badawczą efektywność potwierdzą również dalsze części pracy Nowickiego. Wprawdzie autor części takich nie zapowiedział wprost, ale po uszczegóławiającym sformułowaniu tytułowym książki opublikowanej — *Starożytność* — można i należy ich oczekiwać.

JAN SIKORA

EUGENIUSZA GRODZIŃSKIEGO: MYŚLENIE HIPOTETYCZNE

E. Grodzinski: *Myślenie hipotetyczne. Studium na pograniczu antologii, filozofii języka i psychologii*. Ossolineum 1986, 276 s.

Kolejna książką Eugeniusza Grudzińskiego, znanego już autora wielu rozpraw z zakresu filozofii języka, stanowi, zgodnie z podtytułem, studium na pograniczu ontologii, filozofii języka i psychologii. Autor nie zaznacza, że jest to studium także, „na pograniczu” językoznawstwa i logiki. Już sam temat, a zwłaszcza zakres i sposób dokonywanych w tej pracy analiz kierują nasze myślenie również w takie obszary językoznawstwa, jak: gramatyka i składnia języka naturalnego czy logiki, jak: składnia logiczna i rachunek zdań.

Autor od razu na wstępie i wielokrotnie na dalszych stronicach wyjaśnia pojęcie *myślenie hipotetyczne*. Pisze: *Myślenie hipotetyczne to po prostu ogół sądów hipotetycznych...*, (zaś) *sąd hipotetyczny... to, mówiąc najkrócej, sąd o relacji między dwiema możliwościami, z których jedna pociąga za sobą drugą, czyli w razie swego urzeczywistnienia się przesądza o urzeczywistnieniu się drugiej* (s. 10). To skrótowe określenie znajduje swe szczegółowe rozwinięcie w poszczególnych rozdziałach, każde użyte w nim pojęcie definiowane jest i unaoczniane konkretnymi przykładami. W ogóle w odniesieniu do całej rozprawy należy zaznaczyć, że jej autor umiejętnie łączy troskę o ścisłość wypowiedzi z ich komunikatywnością i przystępnością, nie unikając przy tym stawiania problemów teoretycznie skomplikowanych oraz subtelnych specjalistycznych analiz.

Pytaniem podstawowym i twórczym dla całości pracy jest pytanie o ontologię sądów hipotetycznych. E. Grodziński umiejscawia je przede wszystkim na tle i w relacji do myślenia przyczynowo-skutkowego oraz okazjnie do myślenia alternatywnego (s. 102—112). *Myślenie przyczynowo-skutkowe* — jak czytamy — *wyrażane jest w mowie w zdaniach złożonych trzech postaci: 1. w zdaniach wynikowych; 2. w zdaniach przyczynowych; 3. w okresach warunkowych* (s. 104). W wyniku konkretnej egzemplifikacji tych zdań autor stwierdza, że zdania wynikowe i przyczynowo mówią wprost o faktach *pozostających ze sobą w relacji*

przyczyny i skutku, zaś zdania wyrażane w formie okresu warunkowego (warunkowo-skutkowego) wprawdzie nie mówią o realnych faktach, lecz o możliwościach lub zgoła o nierealnościach, to jednak w *istocie wyrażają myślenie przyczynowo-skutkowe* (104—105). Natomiast myślenie hipotetyczne *jest myśleniem o możliwościach, a nie o realnych faktach*. I to nie o jednej możliwości (np. *Jutro może padać śnieg*), *lecz o co najmniej dwóch*, aktualnych lub nie zrealizowanych, w dodatku — pozostających z sobą w takiej relacji, że realizacja jednej, wskazanej w poprzedniku okresu warunkowego *sprowadza realizację drugiej możliwości* (np. *Jeżeli Jan wyzdrowiał, to wstał z łóżka lub Gdyby Jan wyzdrowiał, toby wstał z łóżka*, s. 107).

Autor zapytuje dalej: *Co mają wspólnego, a czym się różnią myślenie przyczynowo-skutkowe oraz myślenie hipotetyczne?*, i w konkluzji egzemplifikacji zdań:

a) wyrażających jednocześnie myślenie przyczynowo-skutkowe i hipotetyczne;

b) wyrażających tylko myślenie przyczynowo-skutkowe;

c) tylko hipotetyczne (mówiące o zjawiskach poostających w koniecznym związku koegzystencjonalnym)

stwierdza, że terminy *myślenie przyczynowo-skutkowe* oraz *myślenie hipotetyczne* mają zakresy częściowo się pokrywające.

Z całości rozważań E. Grudzińskiego wynika, że ów „zakres wspólny” odegrał istotną rolę w samej historycznej genezie myślenia hipotetycznego. Pierwotne i wyjściowe w filogenetycznym rozwoju człowieka było myślenie przyczynowo-skutkowe. Ono stało się „historyczną” podstawą myślenia hipotetycznego.

Nasuwa się jednak logiczne pytanie, nie postawione wprost przez autora pracy, a mianowicie: czy owa genetyczna pierwotność myślenia przyczynowo-skutkowego zachowuje swój walor w sensie aktualnym, a tym bardziej w odniesieniu do przyszłości? W odpowiedzi na tak sformułowane pytanie E. Grodziński zdaje się zajmować stanowisko uznające prymat i „wyższość myślenia hipotetycznego nad przyczynowo-skutkowym. Píše bowiem już we *Wstępie*, że bez myślenia hipotetycznego *człowiek nigdy by prawdopodobnie nie wyszedł ze stanu przedludzkiego* (s. 10), a później wielokrotnie stwierdza, że samo myślenie o przyczynach i skutkach jako „obserwowalnych faktach” bez myślenia o możliwościach i łączących je związkach „byłoby niemożliwe”, ponadto nie mogłoby służyć za intelektualną podstawę *kierowania działalnością służącą do zaspokajania potrzeb ludzkich*. Właśnie myślenie hipotetyczne posiada — według E. Grodzińskiego — tę wyższość, że odnosi się do sytuacji jeszcze nie istniejących, niepewnych, czyli takich, które mogą (lub nie) nastąpić w przyszłości, po spełnieniu wszakże niezbędnego

warunku, jakim jest realizacja tej możliwości, która wskutek swej realizacji pociąga za sobą realizację możliwości drugiej. Dotyczy to przyszłych korzyści, jakie możemy osiągnąć oraz szkód, jakich możemy uniknąć poci warunkiem wykonania określonych działań i w ogóle planowania tego, co nie jest pewne, czyli *co może nastąpić albo nie nastąpić* (s. 112). W związku z tym E. Grodziński plasuje myślenie hipotetyczne nie w sferze rzeczywistości już istniejącej, czy pewnej co do swego zaistnienia zgodnie z prawami przyrody, lecz w „rzeczywistości” która może zaistnieć w zależności od określonych zachowań, działań oraz postaw ludzkich.

W związku z tym w prezentowanej rozprawie większość miejsca zajmują rozważania nad dwoma innymi problemami, ściśle związanymi z przedstawioną koncepcją myślenia hipotetycznego, mianowicie nad teorią przyczyny oraz teorią okresu warunkowego. Autor dowodzi, że sądy hipotetyczne to przeważnie (choć nie wyłącznie) sądy o przyczynach i skutkach, *lecz nie o takich, które niewątpliwie istnieją, istniały lub będą istniały, lecz o takich, które istnieć mogą, przy czym realizacja przyczyny powoduje realizację skutku* (s. 11). Okres warunkowy natomiast znajduje w pracy wiele miejsca z uwagi na to, że, jak pisze autor, wytworzyły go języki etniczne jako *najbardziej dogodną... formę wyrażania sądów hipotetycznych*. Warto dodać, że szersza analiza okresu warunkowego jest w pracy E. Grodzińskiego całkowicie uzasadniona i niezbędna nie tylko z tej ogólnej racji, lecz dlatego, że okres warunkowy jest integralną (definicyjną) częścią przedstawionego pojmowania sądu (myślenia) hipotetycznego. W tym ujęciu, jak słusznie pisze autor, myślenie hipotetyczne jest „klamrą spinającą” ze sobą te trzy tematy.

Praca E. Grodzińskiego stanowi studium „na pograniczu” większej, niż mówi podtytuł ilości dyscyplin i jest dziełem z zakresu semantyki filozoficznej lub szerzej — filozofii języka. Każda z dziedzin stawiająca problemy objęte tytułem „myślenie hipotetyczne” upatruje dziś ich naukowego postępu gdzie indziej: filozofia odwołująca się do nauk doświadczalnych, w tym też do nauk penetrujących obszary mikroświata: psychologia czy językoznawstwo kierują swe zainteresowania do najgłębszych źródeł determinujących ludzkie struktury myślowo-językowe do kodu genetycznego włącznie: w tym materialnym podłożu oraz w matematyzacji praw myślenia poszukuje dziś postępu — logika, a właściwie różne już logiki szczegółowe.

Praca E. Grodzińskiego wskazuje co najmniej jako komplementarną inną drogę postępu badań nad myśleniem ludzkim. Jest nią droga syntezy i współpracy, na której (po okresach izolacji i poszukiwań własnych) przedstawiciele odrębnych dyscyplin mogą znaleźć wiele wza-

jemnych impulsów w badaniu różnorodnych związków, jakie zachodzą między językiem a myśleniem ludzkim.

W tym kontekście jednym z walorów recenzowanej rozprawy jest to, że stanowi ona przekonujące uzasadnienie potrzeby wspólnej dyskusji przedstawicieli różnych wyspecjalizowanych nauk zajmujących się myśleniem ludzkim. Praca ta jest również takim zagajeniem owej dyskusji, w którym dominuje zarzut, że nauki dotychczasowe zamykają swe dzieła o myśleniu w pancerzu utrudniającym rozumienie ich treści oraz intelektualną edukację społeczeństwa.

Warto na koniec podkreślić, że w tym filozoficzno-językowym nurcie oraz syntetyzującym i krytycznym stylu utrzymane są także dwie inne, w ostatnich latach wydane prace E. G r o d z i ń s k i e g o, a mianowicie: *Paradoksy semantyczne* (Ossolineum 1983), oraz *Językoznawcy i logicy o synonimach i synonimii* (Ossolineum 1985). Podobnie jak *Myślenie hipotetyczne* są to prace o dużych walorach filozoficznych i humanistycznych i inspirujących do myślenia twórczego.

STANISŁAW PIERÓG

NEOMESJANIZM A RECEPCJA CIESZKOWSKIEGO

M. Sojka: *Neomesjanizm a recepcja Cieszkowskiego*. Wrocław, Ossolineum, Wydawnictwo Polskiej Akademii Nauk, 1986, 104 s.

Badania recepcji idei filozoficznych należą do podstawowych, klasycznych już badań historyczno-filozoficznych. Były też podejmowane nieraz przez historyków polskiej myśli filozoficznej i społecznej: traktowano je zawsze jako ważne (czasem wręcz podstawowe) badania pozwalające ustalić formacje lub „kierunki filozoficzne” reprezentowane przez polskich myślicieli. Brak ciągłości polskiej tradycji intelektualnej sprawił zapewne, że zainteresowania historyków badających wpływy ideowe, ważne dla określenia charakteru tej tradycji, kierowały się prawie wyłącznie ku Zachodowi. Podejmowane badania miały też charakter niemal wyłącznie synchroniczny: porównywano zespoły idei wytworzone przez zachodnich myślicieli z tymi, które wytwarzali współcześni im myśliciele polscy, śledząc jednostronny „wpływ” wywierany przez tych pierwszych na tych drugich i usiłując ewentualnie w dziełach Polaków oddzielić to, co było naśladownictwem, od tego, co było ich wytworem oryginalnym. (Na podstawie badań tego rodzaju wyodrębniono takie formacje i kierunki filozoficzne, jak „polski kantyzm” czy „polski heglizm”). Filozofia w Polsce bywała aż nazbyt często „nowinkarstwem”, jedynie przyswajaniem tego, co powstało za granicą; to w jakimś stopniu usprawiedliwia takie jednostronne badania „wpływologiczne”. Jednakże nawet najmniej samodzielne „przyswojenia” i recepcje są pewnego rodzaju działaniem twórczym. „Zwykła recepcja”, przyswojenie cudzych myśli, jest nie tylko biernym odbiorem, jest także aktywnym ich przetworzeniem, kierowanym przez określone, nie zawsze dobrze uświadamiane, intencje i potrzeby, jest aktywnym wyborem, opartym na nie zawsze jasnych i jawnych hierarchiach wartości. Badać recepcję znaczy więc badać nie tylko to, co zostało przyswojone, lecz także to, przez kogo i w jaki sposób zostało przyswojone; a więc badać nie tylko własności przyswajanego przedmiotu (idei), lecz także motywy i wartości kierujące przyswajającym podmiotem. Badania tego rodzaju rzucają światło za-

również na przedmiot przyswajany — ujawniają nie dostrzegane lub zapoznanie aspekty doktryn i stanowisk filozoficznych — jak i na podmiot przyswajający: mówią o jego postawie światopoglądowej, jego zainteresowaniach, potrzebach umysłowych, wartościach.

Taki typ badań recepcji postanowił przeprowadzić w swej książce Marek Sojka. Przedstawił w niej grupę myślicieli należących do pokolenia — najogólniej mówiąc — modernistycznego, pokolenia, którego zainteresowania były skierowane nie tylko na dobra zachodniej kultury umysłowej, lecz także, i to w wyjątkowo dużym stopniu, na dobra własnego kulturowego dziedzictwa, zwłaszcza dziedzictwa romantycznego. Dla określenia intelektualnej formacji tego „neoromantycznego” pokolenia szczególnie istotne są przeto badania mające na celu ustalenie sposobu przyswojenia owego dziedzictwa. Dotychczasowe, nieliczne zresztą prace poświęcone temu zagadnieniu dotyczyły modernistycznej recepcji twórczości wielkich romantycznych poetów, praca Sojki jest prezentacją modernistycznej recepcji twórczości jednego z najwybitniejszych polskich romantycznych filozofów, Augusta C i e s z k o w s k i e g o. Autor pragnął przy tym pokazać zarówno to, jakie intencje kierowały przyswajaniem filozofii Cieszkowskiego, jak i to, jakie istotne aspekty samej tej filozofii zostały odsłonięte przez różnorodne jej recepcje. Szukał więc autor odpowiedzi na pytanie *do jakich warstw twórczości Cieszkowskiego sięgnęli moderniści i jak te wątki funkcjonowały w badanym okresie*. Próbował też ustalić powody, *dla których nawiązano do tych, a nie innych warstw jego myśli* (s. 7).

Zakres przedstawionych w książce badań jest więc szerszy, niż sugeruje to jej tytuł. Autor prezentuje nie tylko neomesjanistyczną recepcję myśli Cieszkowskiego (uwzględnieni tu zostali: Stanisław Szczepanowski, Wojciech Dziędużycki, Wincenty Lutosławski, Andrzej Baumfeld i Ludwik Posadzy); wyróżnia i opisuje również dwa inne rodzaje recepcji: katolicką (obszerniej przedstawieni tu zostali Marian Zdziechowski i Michał Sobeski) oraz pozytywistyczną (mówi się tu o poznańskich organicznikach, zwłaszcza Franciszku Chłapowski m). Oddzielną uwagę poświęca autor recepcji myśli C i e s z k o w s k i e g o w „filozofii pracy” Stanisława Brzozowskiego, daje ponadto przegląd badań nad twórczością C i e s z k o w s k i e g o, uwzględniając piśmiennictwo naukowe lat ostatnich.

Szczególne zainteresowanie pisarzy zaliczonych przez autora do formacji neonu sjamstycznej budziła historiozofia Cieszkowskiego głosząca pogląd, iż poszczególne narody mają do spełnienia oddzielne misje dziejowe i wyznaczająca Słowianom (w szczególności Polakom) ważną rolę w realizacji ostatecznego celu ludzkiej historii. Przyswajanie myśli Cieszkowskiego miało jednak — jak pokazuje autor — cha-

rakter selektywny: z historiozofii romantycznego myśliciela eliminowano wątki eschatologiczne, oceniane jako „utopijne”, zastępując ideę przyszłego Królestwa Bożego na ziemi ideą przyszłego ładu społecznego, gospodarczego i politycznego (wyobrażanego często jako ponadnarodowa, oparta na zasadach chrześcijańskich, zachowująca jednak odrębność i autonomię polityczną narodów, uniwersalna organizacja); z aprobatą natomiast przyjmowano na ogół ideę „czynu” pojmowanego jako doskonalenie moralne, a także działalność oświatową i gospodarczą. Historiozofię tę przeciwstawiano rewolucjonistycznym doktrynom społecznym; myśl Cieszkowskiego służyła więc wspieraniu doktryn umiarkowanie konserwatywnych, głoszących potrzebę wprowadzania zmian, ale bez zrywania ciągłości tradycji.

W odmienny sposób przyswajali filozofię Cieszkowskiego poznawscy organiczni i pozytywiści. W doktrynie romantycznego filozofa zainteresowały ich tylko te idee, które świadczyły o związku jego myśli z naukami szczegółowymi, które dawały się przeto przyswoić „naukowemu pogładowi na świat”; nadto ambitną historiozofię Cieszkowskiego o redukowali pozytywiści do zawartego w niej programu reform społecznych i gospodarczych. Również katolicycy filozofowie, choć z innych powodów niż pozytywiści czy neomesjaniści, skłonni byli krytycznie patrzeć na mesjanistyczną historiozofię Cieszkowskiego; ich zastrzeżenia budziła nie tyle jej „utopijność” czy nienaukowość, co raczej jej niezgodność z nauką Kościoła. Ci zaś, którzy — jak *Z d z i e c h o w s k i* — mieli do niej otwarty i rozumiejący stosunek, przyjmowali z doktryny Cieszkowskiego tylko niektóre jej elementy (np. „aktywizm”), odrzucając eschatologiczną wizję dziejów i krytykując nadmierny jej historiozoficzny optymizm.

Nie ma potrzeby streszczać tu dokładniej wyników podjętych przez autora badań; zainteresowani problematyką znajdą w książce Marka Sojki informacje bogate, podane w zwięzłej i przejrzystej formie.

Autor pragnął dać — jak się zdaje — możliwie pełny obraz modernistycznej recepcji myśli Cieszkowskiego: odnotował ważniejsze zjawiska, przedstawił ich typologię i podał ogólniejszą charakterystykę. Mniejszą wagę przywiązywał do analizy głębszych motywów określających wybory tych czy innych wątków myśli Cieszkowskiego. Ograniczył swe charakterystyki w zasadzie do tego, co było niejako konsekwencją przedstawionej na wstępie typologii stanowisk, jakie wobec spuścizny Cieszkowskiego zajęli filozofowie przełomu XIX i XX wieku. Dlatego praca, przy całej rzetelności i nastawieniu obiektywistyczno-opisowym, przybiera niekiedy osobiście „dedukcyjny” charakter. To np., że ortodoksyjno-katolicycy myśliciele będą negatywnie oceniać te wątki myśli Cieszkowskiego, które nie dają się uzgodnić z ortodoksyjnie ka-

tolickim stanowiskiem (a więc np. ideę Królestwa Bożego na ziemi) wynika już niejako z charakterystyki stanowiska katolickiego.

Podobnie łatwo jest przewidzieć, że pozytywiści, o ile w ogóle zwrócą uwagę na twórczość Cieszkowskiego, zainteresowani będą „naukowymi” elementami jego myśli. Tam, gdzie z charakterystyki pewnego stanowiska światopoglądowego nie wynikał żaden określony „typ recepcji”, gdzie więc badanie historyczne dostarczało atrakcyjnego materiału umożliwiającego niebanalne uogólnienia i interpretacje, tam autor zachowywał niestety znaczną wstrzemięźliwość w formułowaniu takich uogólnień i interpretacji. Z charakterystyki stanowiska neomesjanistycznego np. nie wynika, że myśliciele zajmujący to stanowisko będą krytycznie ustosunkowywali się do eschatologicznych wątków historiozofii Cieszkowskiego i odrzucali ideę Królestwa Bożego na ziemi. Można by się było spodziewać czegoś wręcz przeciwnego. Można by było bowiem sądzić, że konstytutywny dla mesjanizmu wątek myślowy — koncepcja rychłego, zbiorowego, ziemskiego zbawienia ludzkości — winien też (w jakiejś formie) pojawić się w myśli „neomesjanistycznej”, jeśli nazwa tej formacji ma pełne usprawiedliwienie. Stwierdzona więc przez autora nieobecność tego wątku w myśli neomesjanistycznej jest faktem zastanawiającym, wymagającym komentarza i obszerniejszego wyjaśnienia.

Wyjaśnienia takiego czytelnik jednak w książce nie znajdzie. Wszystko, czego może dowiedzieć się na ten temat, sprowadza się do stwierdzenia, że neomesjanisci byli większymi „realistami” od mesjanistów. Nie jest to jednak historyczne wytłumaczenie ich postawy, lecz inne określenie tego, co wcześniej opisane zostało jako niechęć do stanowisk historiozoficznych dopuszczających myślenie kategoriami zaczerpniętymi z eschatologii (a więc stanowisk określonych jako „utopijne”). Istotnie, jeśli neomesjanisci byli krytykami „utopizmu”, to byli — na mocy umowy terminologicznej — „realistami”. Co ich jednak do przyjmowania „realistycznych” postaw w ogóle skłaniało? Poszukiwanie odpowiedzi na to pytanie zmuszałoby zapewne do wykroczenia poza granice badania samej recepcji myśli Cieszkowskiego i dlatego być może autor z poszukiwania takiego zrezygnował.

Nie unika natomiast formułowania ocen, w szczególności nie szczędzi pochwał filozofii Cieszkowskiego. Ceni ją wysoko nie tylko za jej względny realizm, lecz także za jej niezwykle wartości logiczne. Cieszkowski stworzył nie tylko — jego zdaniem — „spójny system filozoficzny”, lecz także *jako jedyny spośród przedstawicieli mesjanizmu stworzył system filozoficzny stanowiący swoistą syntezą poglądów epoki romantyzmu, wypowiedzianych głównie w formie poetyckiej* (s. 28). Czy istotnie stworzył? Czy był jedynym, który w formie

filozoficznego dyskursu dał „swoistą syntezę” poglądów epoki? Nie jest to wcale pewne. W każdym razie twierdzeń takich autor nie uzasadnił. Orzeczenia te nie były mu zresztą potrzebne. Książka jest opisem recepcji idei Cieszkowskiego w myśli modernistycznej, a recepcja ta była, jak sam autor pokazuje — selektywna: modernistom nie zależało na przyswajaniu „systemu” Cieszkowskiego w całości, rękoma spójność jego myśli nie była też chyba — w ich oczach — najważniejszą jej zaletą. Z filozofii Cieszkowskiego wybierali moderniści te idee i wątki, które były im z jakichś względów przydatne. Opis różnych sposobów dokonywania przez nich tych wyborów jest — jak sądzę — najważniejszym przedsięwzięciem podjętym w pracy. Książka Marka Sojki jest pierwszą pracą poświęconą modernistycznej recepcji myśli Cieszkowskiego i będzie bez wątpienia czytana z pożytkiem zarówno przez historyków okresu modernizmu, jak i przez badaczy filozofii C i e s z k o w s k i e g o.

EWA DOROBİŃSKA

RZECZ O ZDROWYM ROZSĄDKU

T. Hołówka: *Myślenie potoczne*. Warszawa, PIW, 1986, 193 s.

Któż z nas nie odwołuje się raz na jakiś czas do zdrowego rozsądku? Któż z nas nie zna tego przyjemnego uczucia satysfakcji, gdy jakąś sporną kwestię uda się nam rozstrzygnąć za jego pomocą na naszą korzyść? Pojawiające się wówczas poczucie oczywistości daje nam pewność siebie i błogi stan bezpieczeństwa. Kto bowiem ośmiela się występować przeciw zdrowemu rozsądkowi, przestaje się liczyć i nikt go już nie traktuje poważnie. I któż „rozsądny” miałby w takiej sytuacji ochotę zaglądać pod podszewkę tego triumfu? Z góry właściwie można by przewidzieć, że uczynią to filozofowie, których przewrotność w kwestionowaniu tego, co zwyczajne, normalne, wszystkim dobrze znane, zdaje się nie mieć żadnych granic. Ich dziecinna skłonność do dziwienia się wszystkiemu wokół pozbawia ich w tym względzie wszelkiej żenady. Ale też nikt, tak jak dzieci i filozofowie nie potrafi stawiać pytań równie kłopotliwych. Może właśnie dlatego, że dotyczą one zwykle spraw tak „naturalnych”. Jedno z nich dotyczy tego, czym jest zdrowy rozsądek? Czy aby jego uprawnienia najsprawiedliwszego arbitra nie są zwykłą uzurpacją? Czy można na nim polegać? Czym w ogóle jest owa najwyższa instancja rozstrzygająca w sposób ostateczny nasze dylematy?

Temu to właśnie „dziecinnemu” pytaniu poświęciła kilka lat pracy Teresa Hołó w k a, adiunkt z Zakładu Logiki w Instytucie Filozofii Uniwersytetu Warszawskiego. Praca ta zwieńczona została rozprawą habilitacyjną, wnikliwym studium nad pojęciem zdrowego rozsądku, opublikowanym przez Państwowy Instytut Wydawniczy w końcu ubiegłego roku. Książka nosi tytuł *Myślenie potoczne* i jest nową pozycją popularnej serii *Biblioteka myśli współczesnej*.

Trudno czasem prognozować reakcję czytelników, tym bardziej, że w tym przypadku wyjątkowo wiele zależy od nich samych, od poziomu ich samoświadomości, chęci kontrolowania własnych przekonań i odwagi pytania o ich zasadność, a także od tego, na ile poznanie samych siebie, własnego sposobu myślenia uznawane jest za doniosłe. Nader często od-

nieść można wrażenie, że bardziej niż prawdę cenimy własne zdanie. Skupieni na jego obronie, chępiąc się jego stałością, mielibyśmy narażać je na niebezpieczeństwa związane z badaniem jego rodowodu? Niewielu więc ludzi lubi „zaśmiecąc” sobie głowę dociekaniem dróg, jakimi błąka się ich codzienne myślenie. Odwoływanie się do zdrowego rozsądku spełnia zbyt często rolę gwaranta dobrego samopoczucia, psychicznego komfortu, stanowi coś w rodzaju brzytwy O c k h a m a, ale brzytwy, która znalazła się w rękach ignoranta a nie fryzjera. I być może pewną przesadą jest przytoczone przez T. H o ł ó w k ę, a przypisywane Russellowi powiedzenie, że *człowiek woli raczej umrzeć, niż myśleć*, niemniej ciężko jest z góry określić liczebność grona adeptów wiedzy o zdrowym rozsądku. Łatwo zaś przewidzieć, że im większa polaryzacja poglądów i im większe zaciętrzewienie w ich głoszeniu, tym trudniejsza będzie droga książki o myśleniu potocznym do rąk polskiego czytelnika. A powinien i może przeczytać ją każdy myślący człowiek. Powinien — gdyż każdy w większym lub mniejszym stopniu myśli kategoriami zdrowego rozsądku i każdy też zdany jest na rozmaite jego niedoskonałości. Może zaś przeczytać ją każdy, gdyż w odróżnieniu od większości rozpraw naukowych praca ta napisana jest językiem niezwykle komunikatywnym, co ułatwia jej lekturę, czyni ją wręcz przyjemną. Dużą rolę odgrywa tu też obfitość konkretnych przykładów, która poczytywana jest w gronie specjalistów, a szczególnie dydaktyków, za jeden z ważniejszych walorów tej publikacji.

Pragnąc zachęcić do sięgnięcia po tę bardzo ważną, jak sądzę, dysertację, warto chyba przede wszystkim zwrócić uwagę na problematyczność pojęcia zdrowego rozsądku. Wydawałoby się bowiem, że stanowi ono jedno z jaśniejszych naszych pojęć, a przynajmniej, że powinno tak być, skoro jego przedmiot sam jest bodaj najczęściej przywoływanym sędzią rozstrzygającym o jasności, oczywistości i sensowności. Tymczasem, jak pokazuje T. H o ł ó w k a, sytuacje, w których odwołujemy się do zdrowego rozsądku są tak rozmaite, że wypada powziąć myśl o jego heterogeniczności. Wiadomą wszak jest rzeczą, że sposób używania wyrażeń jest ściśle związany z ich znaczeniem. Raz więc pojawia się zdrowy rozsądek jako synonim postawy zrównoważonej, kiedy indziej utożsamia się go z *elementarną wiedzą praktyczną* innym znów razem jest on tylko *pewną dyspozycją intelektualną, na którą miałby składać się praktycyzm, niepodatność na utopie, rzeczowe stawianie problemów i liczenie się przede wszystkim z faktami* albo też zbliża się semantycznie do pojęcia *konformizmu, akceptowania bez buntu i zbytecznego namysłu norm i przepisów*, czy też wreszcie rozumiany jest jako *zdolność ludzkiego umysłu — dana w zasadzie każdemu w równym stopniu — do rozpoznawania i formowania pewnych elementarnych prawd*.

To ostatnie ujęcie zdrowego rozsądku jest właściwym przedmiotem badań T. H o ł ó w k i. Ale czy istotnie jest jakaś taka zdolność umysłu, która będąc wrodzona nam wszystkim i mając możliwość wytwarzania najhardziej podstawowych tez, łączyłaby nas we wspólnej wizji świata i odzywałaby się w każdym z nas „głosem ogółu”?

Dość frapującym momentem jest tutaj fakt, iż mimo teoretycznego utożsamienia zdroworozsądkowości z niepodważalnością, odwołujemy się do zdrowego rozsądku najczęściej w tych sytuacjach, gdy spotykamy się z poglądem jawnie sprzecznym czy niezgodnym z jakimś „podstawowym pewnikiem”, co wobec założonej powszechności samego zdrowego rozsądku winno być przecież niemożliwe. Dość nieoczekiwane są również trudności i niepowodzenia w opisie treści owego „głosu ogółu”. Autorka przytacza znamienne słowa M. P o l a n y i e g o: *Ciekawe, że mniemania, które wydają się nam zrozumiałe same przez się, zdroworozsądkowe, są takimi tylko dopóty, dopóki nie zwrócimy na nie uwagi.*

Z innej znów strony zwraca się tu uwagę na nader częstą praktykę forsowania własnego poglądu, oceny czy stanowiska przez określenie go mianem zdroworozsądkowego. Zaciekłość, z jaką się to robi *bywa najczęściej wprost proporcjonalna do partykularyzmu owego przeświadczenia*, a bynajmniej nie jego uniwersalizmu. A jednak wysnuwanie z tych paradoksów wniosku, że zdrowy rozsądek jest jedynie mirażem naszej świadomości owładniętej tęsknotą za niewzruszonym fundamentem poznawczym, wydaje się przedwczesne. Wiadomo przecież, że w naszych procesach myślowych biorą udział nie tylko te przeświadczenia, z których potrafimy jasno zdać sobie sprawę, które sobie uświadamiamy, ale też i takie, które stanowiąc „milczące” założenia z trudem poddają się ujawnieniu i werbalizacji. Może to one właśnie tworzą istotne jądro zdrowego rozsądku? W każdym razie trudno to zgóry wykluczyć.

Filozofia, która od zarania swych dziejów usiłuje rozstrzygnąć zagadki związane z naszymi władzami poznawczymi i która co najmniej od czasów platońskiego przeciwstawienia myśli intuicyjnej i dyskursywnej snuła pracowicie nić rozważań nad strukturą i funkcjami ludzkiego umysłu, zadziwiająco niewiele miejsca poświęciła zdrowemu rozsądkowi, potocznemu myśleniu „szarego człowieka”. Dlaczego? Czyż nie jest to dla przeważającej liczby ludzkich istnień podstawowa władza poznawcza? Czy może zapatrywania „szarego człowieka” są tak nieistotne dla ogólnego postępu wiedzy? Ale czyż sami filozofowie nie korzystali z wypowiedzi zdrowego rozsądku? Dlaczego więc wzbudzał on tak niewielkie zainteresowanie, podczas gdy przez całe wieki zajmowano się intuicją, poczynawszy od Platona, poprzez takich myślicieli jak P l o t y n, św. A u g u s t y n, mistycy średniowieczni, aż po współczesną filozofię her-

meneutyczną, związaną ściśle z metodologiczną problematyką nauk humanistycznych. Tyle traktatów, tyle wielkich dzieł poświęcono rozumowi i jego strukturze, że chcąc je przypomnieć choćby pobieżnie trzeba by zrobić długi wykład z historii filozofii; odnotowano nawet w tej dziedzinie „przezwrot kopernikański” Immanuela Kanta, a zdrowy rozsądek, który nieraz bywa ostatnią deską ratunku, traktowano po macoszemu. Dlaczego?

T. H o ł ó w k a konstatując ten zaskakujący fakt nie stawia sobie zadania wyświeetlenia go. A jednak książka jej wyraźnie sugeruje odpowiedź, choć jest ona dość złożona.

Po pierwsze — okazuje się, że pojęcie zdrowego rozsądku jest tak wieloznaczne, że gdyby wyliczyć jego rozmaite odniesienia semantyczne, to mogłoby się okazać, że przy niektórych jego ujęciach napisano o nim właśnie nadzwyczaj wiele!

Po drugie — natomiast, przy przyjętym przez autorkę rozumieniu myślenia potocznego jako sprawiedliwie rozdzielonej wszystkim zdolności do odkrywania prawd elementarnych, samo zapatrywanie na realność i funkcje tejsze zdolności przesądzać mogło o sensowności zajmowania się nią.

Zapatrywaniom tym poświęcona jest cała pierwsza część książki. I tak czyż jest sens w tym, aby rozwodzić się nad zdrowym rozsądkiem, skoro dostrzega się w nim jedynie źródło naszych błędów i intelektualnych upadków, jak czynili to Bacon, H u m e, Mill, Russell. N a g e l i inni? Jeśli — jak sądzi N a g e l — nasze myślenie potoczne jest domeną gnuśności, marazmu i niedbalstwa, jeśli nie jest zdolne do wytworzenia jakiegokolwiek całościowej, uporządkowanej i niesprzecznej wizji świata, stanowiąc jedynie luźny zbiór prostych, codziennych obserwacji, to cóż właściwie ma tu do roboty filozof, poza krytyką rzecz jasna?

Podobnie rzecz się ma z obrońcami „szarego człowieka” i jego elementarnej wiedzy o świecie. Bo czy będą się składać na nią pewne proste oczywistości, jak sądzą przedstawiciele szkockiej filozofii zdrowego rozsądku (R e i d, B e a t t i e, Stewart, Hamilton), czy jak u Peirce’a będą to nieuświadamiane, niedyskursywne i nieuzasadnialne przesady dyktowane nam przez mroczne siły instynktów, czy też jak sądzi M o o r e treść zdrowego rozsądku sprowadzać się będzie do przekonań, którym nie sposób zaprzeczyć, czy do prawd ostatecznych pojawiających się w wyniku namysłu, oczywistych same przez się, albo do wyboru najlepszego z alternatywnych założeń w przypadku braku rozstrzygających argumentów, w każdym z tych ujęć powtórzyć można za

T. H o ł ó w k a: *to, co zrozumiałe samo przez się, nie wymaga komentarzy ani analiz*. To, czym można się tu z różnym powodzeniem zajmować, to opis.

Na trzecia przyczynę braku większego zainteresowania zagadnieniem zdrowego rozsądku, już w filozofii najnowszej, naprowadza druga część książki wskazująca na pluralizm zdrowych rozsądków. *Zgromadzone materiały empiryczne przemawiają za czasową i przestrzenną zmiennością naszych przekonań* - pisze autorka. Odmienność elementarnych wizji świata i brak przekonań właściwych całej ludzkości wskazuje na niejednorodność myślenia potocznego i czyni zeń przedmiot badań raczej socjologii czy antropologii kulturowej niż filozofii. Ginie bowiem tym samym mit wrodzonego człowiekowi zdrowego rozsądku, a jego miejsce zajmuje coraz wyraźniej pojęcie uwarunkowanych społecznie i kulturowo postaw wobec świata, postaw okrzepłych niejako w aparaturze terminologicznej języka etnicznego, który je z kolei swym użytkownikom narzuca. Postawy te, owocujące różnymi pojmowaniami rzeczywistości jawią się też coraz częściej poza płaszczyzną aksjologiczną jako równoprawne „sposoby partycypowania w Logosie”.

Okazuje się przy tym, że nawet poszczególne wizje świata nie stanowią jednolitych, niesprzecznych systemów. Aby to jednak stwierdzić, trzeba odnaleźć przeświadczenia składające się na tę wizję, a to nie jest zadaniem prostym. Kryć się one mogą w przysłowiach, potocznych powiedzonkach, choć te stanowią często eklektyczny, niespójny zbiór luźnych antycypacji teorii naukowych, koncepcji religijnych, filozoficznych, moralnych i innych. Mogą być jednak nieuświadomianymi, milczącymi, bądź wręcz niewerbalizowalnymi założeniami. Wszystko to należy do tematu drugiej części książki T. H o ł ó w k i i opracowane zostało w sposób niezwykle konkretny.

Obok ciągu myślowego zmierzającego do wyjaśnienia samego pojęcia zdrowego rozsądku i jego analizy, przewija się w omawianej pracy drugi zasadniczy wątek, a mianowicie kwestia jego usytuowania względem filozofii. Znajdziemy tu wszystkie bodaj możliwe warianty — od stanowiska wedle którego myślenie potoczne stanowić powinno punkt wyjścia i ostateczną instancję rozważań filozoficznych (Moore), poprzez ujęcie nauki i filozofii jako uściślających kontynuacji mizernych zdobyczy zdrowego rozsądku (Körner), aż po — z jednej strony — przeświadczenie o rozłączności dywagacji teoretycznych i zdroworozsądkowych, nacechowanych metodologicznym niechłujstwem (N a g e l), a z drugiej — ujęcie tradycyjnej filozofii prowadzącej tak często do paradoksów, jako wyniku błędnego rozumienia wyrażen i nadużyć popełnionych wobec języka, w którym wszak zawarta jest pewna niewzruszalna i nie dająca się od

niego oddzielić wiedza (szkoła oksfordzkich obrońców języka potocznego).

Trudno w krótkiej recenzji podkreślić wszystkie walory książki, zawierającej tak wiele ciekawych myśli i cennych spostrzeżeń, a poruszającej zagadnienia tak ważne — choć tak rzadko omawiane. Trudno też, jak sądzę, przecenić pożytki z niej płynące, jakie mogą stać się udziałem każdego, kto po nią sięgnie.

ANDRZEJ MIS

ANTOLOGIA MARKSISTOWSKIEGO LITERATUROZNAWSTWA

Teoria badań literackich za granicą. Antologia. (wyb., rozpr. wstępna, koment., posł. S. Skwarczyńska). T. II: *Od przełomu antypozytywistycznego do roku 1945.* Cz. IV: *Marksizm w badaniach literackich.* Kraków, Wydawnictwo Literackie, 1986, 354 s.

Tytuł książki wskazuje, że jest ona przeznaczona przede wszystkim dla literaturoznawców. Uważam jednak, że jest to także lektura dla wszystkich zainteresowanych marksistowską teorią sztuki i że zawarte w tomie teksty mogą być wykorzystywane do nauczania filozofii — wtedy np., gdy mówi się o zależności myślenia od bytu, gdy omawia się formy społecznej świadomości.

Chciałbym zacząć niniejsze omówienie od cytatu ze świetnej pracy Jurija D a w y do w a *Sztuka jako zjawisko socjologiczne*. We wprowadzeniu autor pisze: *Hegel, twórca dialektycznej logiki, lubił powtarzać, że każda rzecz ginie od swej własnej jednostronności, która stanowi o jej niepowtarzalnej swoistości. Właśnie taką tragiczną jednostronością myśli estetycznej, literackiej i artystycznej lat dwudziestych była jednostronność jej socjologicznego ujmowania sztuki.* Żeby być sprawiedliwym, trzeba przytoczyć dwa zdania nieco wcześniejsze: *Ta jaza rozwoju myśli estetycznej i artystycznej była nieprzypadkowo zdominowana przez socjologiczne traktowanie sztuki. Oczywiście nie wykluczało to innych tendencji w badaniach nad sztuką, ale wycisnęło, by tak rzec, stylistyczne piętno na ówczesnej myśli o sztuce.* Tak więc D a w y do w wie o owych innych tendencjach w estetyce radzieckiej lat dwudziestych, ale widać uważa je za mało ważne, skoro dalej pisze o wyłącznie socjologicznym ujmowaniu sztuki w tamtej epoce.

W Polsce podobne poglądy są również bardzo rozpowszechnione — może nie wśród badaczy, ale w świadomości przeciętnego humanisty. Jeśli przy tym uwzględnić fakt, że owe radzieckie prace uważa się za reprezentatywne dla całej marksistowskiej myśli estetycznej, to widać, jaki jest obraz marksistowskich dokonań na polu filozofii sztuki.

Otóż prezentowana tu książka powinna przyczynić się do tego, aby

ów obraz stał się bardziej dokładny. Oczywiście posiadamy już po polsku korpus najważniejszych tekstów marksistowskiego literaturoznawstwa. Chodzi tu najpierw o wypowiedzi klasyków marksizmu i ich bezpośrednich następców. Równie ważne są także analizy późniejsze, bardziej rozbudowane i systematyczne, przemawiające współczesnym językiem. Najobszerniejsze zbiory to trzeci tom antologii Henryka Markiewicza *Współczesna teoria badań literackich za granicą* oraz opracowana przez Andrzeja Lema i Bogdana Owczarka antologia *Marksizm i literaturoznawstwo współczesne*. Obie te publikacje grupują teksty nowszej i najnowszej estetyki marksistowskiej. Tom skomponowany przez Stefanię Skwarczyńską uzupełnia te publikacje, wzbogaca je o istotny bardzo wątek — zawiera bowiem teksty napisane przed 1945 rokiem, już klasyczne, tworzące tradycję współczesnego literaturoznawstwa marksistowskiego, a tym samym całej marksistowskiej estetyki, gdyż w jej obrębie właśnie badania nad literaturą są najlepiej rozwinięte. Już klasycy marksizmu, wypowiadając się o sztuce, konkretne analizy przeprowadzali na materiale literackim. Również kontynuatorzy Marksa i Engelsa, jeśli zajmują się estetyką, skupiają swoją uwagę przeważnie na dziełach literackich. Nie jest to przypadek czy efekt osobistych upodobań marksistowskich filozofów. Dzieje się tak z określonego powodu: sztuka w perspektywie marksistowskiej traktowana jest najczęściej jako forma ideologii czy świadomości społecznej — a tak ująć najłatwiej się daje właśnie literatura, a zwłaszcza wielkie dzieła, o których się powiada, że są obrazem swojej epoki. Także i ci badacze, którzy odrzucają ów socjologizm czy ideologizm (oba terminy są używane zamiennie), koncentrują się na literaturze; chcąc bowiem wykazać, że w obrębie filozofii marksistowskiej możliwe jest inne myślenie o sztuce, biorą za przedmiot analiz ten sam materiał.

S. Skwarczyńska zamieściła w omawianym zbiorze prace następujących teoretyków: G. W. Plechanowa, A. W. Łunaczarskiego, P. N. Sakulina, W. M. Friczego, B. I. Arwatowa, P. N. Miedwiediewa, W. F. Pieriewierziewa, A. G. Cejtliina, G. Lukácsa, M. M. Rozental, W. Benjamina i C. Caudwella. Jak we wszystkich pozostałych tomach, tak i tutaj każdy tekst poprzedzony jest krótką notką o autorze: jego życiu i poglądach, najważniejszych publikacjach i pracach polskich i obcych mu poświęconych. Na końcu znajduje się poza tym indeks nazwisk występujących we wszystkich sześciu wolumenach (gdyż omawiany tom zamyka tę cenną serię wydawniczą).

Można spytać, czy jest to wybór reprezentatywny? Autorka antologii w posłowie pisze: *Tok historyczny w przedstawieniu i omówieniu kolejnych faz (...) poglądów teoretyczno-literackich doprowadza wywody do*

fazy końcowej — czy też faz końcowych — terażniejszości, historycznej terażniejszości, zawsze otwartej, a niekiedy w swych treściach czy ich sensach zamglonej i chwiejnej (s. 294). Inaczej mówiąc: nie całkiem jeszcze wiadomo, co w marksistowskim literaturoznawstwie jest klasyką i co powinno się znaleźć w antologii (oczywiście wybór był ograniczony do okresu sprzed 1945 roku). Łatwo jednak spostrzec nieobecność prac na przykład Bogdanow a, Brechta czy Gramsciego. Nie uważam tego za wadę. Oczywiście dobrze byłoby mieć komplet tekstów z marksistowskiej filozofii literatury w jednym tomie, ale w naszej sytuacji wydawniczej trzeba zamiary dostosowywać do możliwości. Brakujące teksty można w końcu przeczytać gdzie indziej, tymczasem zas otrzymaliśmy w miarę reprezentatywny obraz marksistowskiego literaturoznawstwa do roku 1945.

Przeważają tu prace należące do nurtu socjologicznego. Ale są też przedstawiciele owej „drugiej tendencji”, o której wspominał Dawydow — czyli tzw. produktywizmu. Klasykiem tego pierwszego ujęcia jest oczywiście Plechanow, reprezentowany w omawianym tomie fragmentami *Podstawowych zasad marksizmu* i przedmową do trzeciego wydania zbioru *Poprzez dwudziestolecie*. Z tego ostatniego tekstu przytoczymy następującą deklarację socjologizmu: *Stoję na stanowisku, iż świadomość społeczną określa byt społeczny. Dla człowieka, który wyznaje taki pogląd, jest rzeczą jasną, iż wszelka określona ideologia — a zatem i sztuka w ogóle, i tak zwana literatura piękna — wyraża dążenia oraz nastroje określonego społeczeństwa — o ile mamy do czynienia ze społeczeństwem rozwarstwowanym klasowo — dążenia i nastroje określonej klasy społecznej* (s. 19). Pisane to było w 1908 roku, ale tezy podobne pojawiły się długo przedtem i podtrzymywane są do dzisiaj, mają one swoje uprawomocnienie w tekstach M a r k s a i E n g e l s a. Są to sądy — jak myślę — słuszne i warto je podtrzymywać, ale pod warunkiem, że — po pierwsze — umie się dokonać adekwatnego przekładu idei utworu literackiego z języka artystycznego na język socjologiczny i po drugie — nie absolutyzuje się tego ujęcia sztuki. Łatwo przecież spostrzec, że rozumienie sztuki jako wyrazu świadomości czy jako formy poznania może odnosić się jedynie do dzieł tzw. sztuki znaczącej, tzn. dzieł-znaków, dzieł-komunikatów, które coś stwierdzają. Chyba że uzna się — co robiono wielokrotnie — że sztuka może być wyrazem świadomości jako jej oznaka. Wtedy jednak traci się z oczu swoistość sztuki, bo przecież taką oznaką może być wszelki wytwór człowieka. Ponadto zaś przy takim założeniu otwiera się pole dla różnych interpretacyjnych nadużyć, gdyż wiązanie sztuki z tym, co ma oznaczać, jest zawsze trudne i łatwo tu o pomyłki. Można też — czego byliśmy świadkami również w czasach nieodległych — wprowadzić podział na tzw. „sztukę prawdziwą” i „pse-

udosztukę”: „prawdziwa” to sztuka znacząca, dająca się więc ująć w kategorii socjologiczne — zaś nie poddająca się takiemu zabiegowi to „pseudosztuka”, nie służąca niczemu zabawa formalna. Wtedy jednak traci się z pola widzenia znaczne obszary twórczości artystycznej.

Oczywiście socjologizm — nawet w wydaniu Plechanowa — tylko w streszczeniu wydaje się taki nieskomplikowany. Zwolennicy tego sposobu myślenia starali się pokazywać, że poznanie artystyczne nie jest jedynie gorszym poznaniem naukowym czy filozoficznym, lecz ma swoją specyfikę, co czyni je niezastępowalnym i niesprowadzalnym do innych form wiedzy. Chodziło tu albo o specjalną metodę poznania artystycznego, albo o sztuce tylko właściwy przedmiot badań. W tekstach pomieszczonych w antologii bardzo często jest o tym mowa. Na przykład Paweł N. M i e d w i e d i e w (który zresztą być może użył tylko swego nazwiska dla książki napisanej przez Michaiła B a c h t i n a) stwierdza, że literatura odzwierciedla systemy etyczne i ideologiczne dopiero co się formujące. *Dlatego też literatura — czytamy — tak często antycypowała filozoficzne i etyczne ideologemy — co prawda w nie rozwiniętej, nie ugruntowanej, intuicyjnej postaci. Zdolna jest ona przenikać do wnętrza społecznego laboratorium ich kształtowania się i formowania. Artysta ma wyczulone ucho na rodzące się i wylaniające problemy ideologiczne. Wówczas in statu nascendi słyszy on je lepiej niż bardziej ostrożny człowiek nauki, filozof lub praktyk. Powstawanie myśli, powstawanie woli i uczucia, ich błędzenie, ich niezdarne jeszcze szukanie po omacku rzeczywistości, ich głuche wrzenie w łonie tak zwanej psychologii społecznej — cały ten jeszcze nieuchwytny potok tworzącej się ideologii odbija się i załamuje w treści utworów literackich* (s. 101).

Niezależnie jednak od tego, jak by komplikowano i wzbogacano to ideologiczne ujęcie literatury i sztuki (czego przykłady można znaleźć w wielu tekstach zamieszczonych w antologii) ciągle okazuje się, że wiele zjawisk w obrębie twórczości artystycznej nie znajduje należytego wytłumaczenia. Powstaje więc konieczność konstruowania ujęć konkurencyjnych.

Jednym z nich jest produktywizm. Tak jak i socjologizm, tak i ten sposób myślenia o sztuce ma swoje uprawomocnienie w tekstach Marksa. W polskiej literaturze naukowej istnieje na ten temat książka Stanisława Pazury *Marks a klasyczna estetyka niemiecka*; ostatnio zaś Bogdan Owczarek w książce *Twórczość a komunikacja literacka* obszernie i interesująco przedstawił oba nurty marksistowskiego literaturoznawstwa. Produktywiści traktują sztukę jako jedną z form produkcji, poddaną takim samym prawom jak proces wytwarzania dóbr. Ten nurt w estetyce marksistowskiej reprezentowali Bogdanów, A r w a t o w, Brecht, Benjamin, a także w pewnym okresie grupa Tel Quel.

W antologii S. S k w a r c z y ń s k i e j umieszczone zostały teksty A r w a -
towa i Benjamina (ale ten drugi jest już znany polskiemu czy-
telnikowi ze zbioru prac Benjamina *Twórca jako wytwórca*).

Z tekstu Ar watowa przytoczymy charakterystyczny fragment; nie tylko przedstawia on istotę produktywistycznego pojmowania sztuki, ale jest w nim także próba odróżnienia metody formalno-socjologicznej (jak Arwato w nazywał swoje koncepcje metodologiczne) od ujęć proponowanych przez formalistów rosyjskich. Ten ostatni wątek jest dla produktywistów bardzo ważny, gdyż nie chcą oni narazić się na oskarżenie, że traktują sztukę jako „grę form”, jako formalną zabawę. Arwa-
t o w pisze więc: *Metoda formal" o-socjologiczna bada w pierwszej kolejności nie dzieła sztuki i nie biografie ich twórców; metoda jormalno-socjologiczna rozpatruje literaturę jako profesjonalno-pragmatyczny system pracy literackiej; system dysponujący swoistą techniką, ekonomiką oraz swoistymi nadbudowami, funkcjonujący zaś jako część całego systemu społecznego w ogóle. Metoda formalno-socjologiczna bada nie indywidualne i zamknięte w sobie rzeczy (tak postępuje metoda czysto formalna), ale społeczny proces wytwórczy masowej produkcji literackiej. Metoda formalno-socjologiczna ustanawia następujące prawo formotwórstwa literackiego: materiał i strukturę produktu literackiego określają społeczne sposoby jego wytwarzania oraz społeczne sposoby jego konsumpcji* (s. 81).

Nie sposób przedstawić tutaj wszystkich pomysłów interpretacyjnych Arwato w a (np. interesującej teorii rymu czy teorii form literackich), jak i też drugiego uwzględnionego w antologii produktywisty, czyli Benjamin a. Traktując niniejsze omówienie jako zachętę do dyskusji (z sugestią, że prace marksistowskich estetyków mogą być wykorzystane w dydaktyce filozoficznej) stwierdzę więc tylko, że antologia S. S w a r c z y ń s k i e j jest dobrą okazją do ponownego przemyślenia marksistowskiej filozofii sztuki.

JANUSZ WOJCZAKOWSKI

FILOZOFICZNE PODSTAWY LITERATUROZNAWSTWA MARKSISTOWSKIEGO

B. Owczarek: *Twórczość i komunikacja literacka. Spór o podstawy literaturoznawstwa marksistowskiego*. Warszawa, „Czytelnik”, 1986, 320 s.

Z pewnością istnieje coś takiego jak poetyka tytułów i ma ona swoje prawa. Tytuł książki Bogdana Owczarka bardzo ogólnie wykreśla pole problemowe jego literaturoznawczych zainteresowań. Sytuuje je między biegunem aktu twórczego i biegunem komunikacji (obiegu i odbioru tekstów literackich). Zaznaczmy od razu, że zwłaszcza ten drugi aspekt społecznego życia literatury i sztuki przyciąga uwagę autora.

O zawartości i merytorycznych ambicjach książki precyzyjniej informuje jej podtytuł — *Spór o podstawy literaturoznawstwa marksistowskiego*. Jaka intencja została zawarta w takim sformułowaniu? Stwierdźmy najpierw, że u jej genezy stoi diagnoza: realne oddziaływanie marksizmu w badaniach literackich, jego ideotwórcza i teoretyczna atrakcja uległy ograniczeniu. Idzie więc o to, aby przemyśleć raz jeszcze filozoficzne: metodologiczne podstawy marksistowskiego literaturoznawstwa, uprzytomnić sobie jego mocne strony oraz słabości i w efekcie dokonać uwspółcześnienia właściwej mu struktury i sposobu myślenia. Jak przystąpił autor do realizacji tak wyznaczonego celu? Przede wszystkim spróbował zdyskontować materiał przemyśleń, koncepcji i doświadczeń, które narastały w długiej już historii marksistowskiej refleksji estetycznej, poczynając od wypowiedzi Marksa i Engelsa, a kończąc na zupełnie świeżej dacie koncepcjach inspirowanych przez marksizm. Trzeba powiedzieć, że Bogdan Owczarek — współautor i redaktor naukowy bardzo obszernej i cennej antologii tekstów z zakresu literaturoznawstwa marksistowskiego, wydanej w serii *Biblioteka krytyki współczesnej* — był do tego szczególnie predestynowany.

Praca Bogdana Owczarka chce być głosem w teoretycznym sporze. Ten jej polemiczny i dyskusyjny zakrój jest rzeczywiście wyraźny. Jest to przy tym spór nie tylko wewnątrzmarksistowski. Zarówno wtedy, gdy referuje sporne czy tylko rozbieżne stanowiska, które zarysowały

się w historii marksistowskiej estetyki, jak i wtedy, gdy przedmiotem namysłu czyni współczesne koncepcje literaturoznawcze, B. C) w c z a r e k jest w nich zawsze aktywną stroną sporu. Wynika to nie tyle może z temperamentu polemicznego autora, ile z faktu, że dysponuje on własną, oryginalną wizją istoty i społecznej funkcji literatury, którą stara się konceptualnie dookreślić w toku pracy na materiale dostarczonym przez literaturę przedmiotu.

Zanim rozważymy tę koncepcję bliżej, odnotujmy poboczny, ale bardzo wartościowy dla czytelnika efekt takiej metody pracy. Oto Bogdan Owczarek jest rzetelnym referentem. Choć jego przedsięwzięcie nie jest zamierzeniem historycznego monografisty, to przecież z książki wyłania się szeroki obraz dorobku estetycznej i literaturoznawczej myśli marksistowskiej. Nie jest to oczywiście panorama bez luk. myślę jednak, że dla większości czytelników będzie swoistą rewelacją wiadomość, że sprowadzenie marksistowskiego literaturoznawstwa do tzw. socjologizmu (jak to się zazwyczaj robi), tzn. do odnajdywania w literaturze świadomościowego (i ideologicznego) ekwiwalentu lub korelatu położenia klasowego, byłoby kadłubową jego wersją. Istnieje bowiem drugi, rozbudowany nurt tego literaturoznawstwa — linia tzw. produktywizmu w podejściu do sztuki (od A. B o g d a n o w a, poprzez A r w a t o w a. L e f, B e n j a m i n a, B r e c h t a do grupy Tel Quel). Istnieją także koncepcje nie mieszczące się w obu tych nurtach, jak np. propozycje szkoły B a c h t i n a i P. M a c h e r e y a. Jeśli o tego pierwszego idzie, to myślę, że niejeden polski czytelnik ze zdziwieniem znajdzie w recenzowanej książce liczne analizy poświęcone orientacji teoretycznej szkoły B a c h t i n a. Należy to niewątpliwie do sfery paradoksów, że dorobek M. B a c h t i n a tak znacząco wszedł w obieg polskiej humanistyki, natomiast świadomość jego marksistowskiej proveniencji jest nie tak znów częsta. Wspomnijmy wreszcie, bo do sprawy wypadnie jeszcze obszerniej powrócić, że istnieje w obrębie literaturoznawstwa marksistowskiego również wątek podmiotowej, autotelicznej i dezalienacyjnej interpretacji sztuki — szczególnie bliski autorowi *Twórczości i komunikacji literackiej*.

Jeśli mowa o wartościach informacyjnych książki Bogdana Owczarka, to podkreślmy jeszcze, że autor prezentuje świadomość badawczą ukształtowaną przez współczesny stan światowej wiedzy literaturoznawczej i kulturologicznej. Ze swobodą i kompetencją porusza się po tym terenie. Niekiedy ulega fascynacjom, które można by co prawda kwestionować (np. Boudrillarda *krytyką ekonomii politycznej znaku* — s. 261), lecz dodaje to książce żywości i osobistego kolorytu. Można więc powiedzieć, że omawiana książka przy okazji, w sposób celowo nie zamierzony, jest rodzajem przewodnika po polu problemowym współczesnej humanistyki.

Jak dałoby się zdefiniować teoretyczną tożsamość marksistowskiej koncepcji literatury i sztuki? Wspominałem, że dotychczasowy dorobek estetyki marksistowskiej Bogdan Owczarek uporządkował wyróżniając opozycję dwu linii interpretacyjnych — nurtu „socjologiczno-ideologicznego” i „produktywistycznego”. Dokonał tym samym bardzo wartościowej pracy upraszczającej. Autor we wstępie swej książki, jakby zbagatelizował znaczenie tego, co tutaj tak sobie cenię. Powiada oto: *Jakkolinek nie przywiązujemy do opozycji tych nurtów wagi nadzwyczajnej, to stanowa ona dla nas wygodne ramy kompozycyjne* (s. 11). Myślę jednak, że rozróżnienie powyższe ma znaczną wartość teoretyczną, a nie tylko formalną. Racjonalny sens w autorskiej powściągliwości jest taki, iż rzeczywiście nie należy tego rozróżnienia absolutyzować.

Po upraszczającej pracy sprowadzenia mnogości stanowisk do dwu wspólnych mianowników teoretycznych, czas teraz na fazę komplikacji obrazu i testowania teoretycznej płodności użytych narzędzi. Niemalą część tej pracy wykonał zresztą i sam autor, pokazując np. stanowiska graniczne czy też nie w pełni mieszczące się w jego dwudzielnej klasyfikacji. Jest rzeczą frapującą śledzić, idąc za wywodem myślowym autora, jak w toku historycznego procesu rozbudowuje się pole problemowe marksistowskiej refleksji nad literaturą i sztuką. Gdyby jednak właśnie do uproszczonego schematu sprowadzić rozwój teoretycznej problematyki literaturoznawstwa marksistowskiego, tak jak wykreśla go Bogdan Owczarek, wówczas można by powiedzieć, że to, co w rozważaniach Marksa i Engelsa było tylko dwoma współwystępującymi momentami (możliwościami), zostaje przez ich następców i kontynuatorów rozdzielone a nawet drastycznie przeciwstawione (spór Brechta z Lukács w końcu lat trzydziestych). Współczesną fazę rozwoju tej wyłonionej w historii kontrowersji znamionuje zdaniem autora zbliżenie się obu nurtów i możliwość ich pojednania się na gruncie współczesnej teorii komunikacji kulturowej. Naturalnie, rozwój problematyki literaturoznawczej nie odbywał się mocą samoczynnego rozwoju idei. Był on wielorako powiązany, co autor interesująco pokazuje, z praktyką polityczną, strategią rewolucji kulturalnej i perypetiami polityki kulturalnej. W tym sensie żadna z koncepcji nie była ideologicznie „niewinna” i bez praktycznych skutków.

Parę zdań wypada poświęcić bliższemu określeniu estetycznych paradygmatów każdego z tych nurtów. Dla nurtu „socjologiczno-ideologicznego” literatura i sztuka są „formą świadomości społecznej”. Ich powinnością jest głównie „poznawcza reprezentacja”, odzwierciedlanie, poznanie, świadomościowa ekwiwalentyzacja bytu społecznego. Teoretyczną kulminacją tej linii teoretycznej jest Lukácsa koncepcja realizmu.

a patronuje mu klasyczny wzór „mimesis”. Według paradygmatu produktywistycznego literatury i sztuki nie daje się sprowadzić do „formy świadomościowej”. Są one w swej istocie nie odzwierciedleniem rzeczywistości, lecz formą społecznego działania i formą „produkcji” społecznej. Rzeczą sztuki nie jest odbijać, ale samodzielnie tworzyć. Tworzyć zarówno obiekty materialne (przedmioty estetyczne), jak też ludzkie zachowania, czy nawet skoordynowane zachowania zbiorowości. *Kontakt sztuki i literatury z rzeczywistością dokonuje się bezpośrednio, praktycznie, nie przez odzwierciedlenie w treści* (s. 25). Jaka z klasycznych koncepcji estetycznych mogłaby patronować takiemu wzorowi sztuki? B. Owczarek nie daje tutaj odpowiedzi. Myślę, że w paradygmacie produktywistycznym zawierają się dwa momenty. Sztuka jest wytwarzaniem rzeczy estetycznie nacechowanych („optymalna forma produkcji”) i po drugie, jest formą działania na odbiorcę. Ten ostatni wątek szczególnie eksponował Brecht — zadaniem teatru czy powieści jest *uczenie dokonywania wyboru nie w obrębie świata przedstawionego, ale w życiu* (s. 6). Można by tutaj przytoczyć jeszcze cytaty z Althussera, który z aprobatą przywołuje także Bogdan Owczarek. Literatura i teatr są dla Brechta *wytwarzaniem nowego widza, tego aktora, który zaczyna tam, gdzie kończy się spektakl, który zaczyna się tylko po to, by go dokończyć w życiu* (s. 68). Autor *Twórczości i komunikacji Literackiej* najśluszniej interpretuje tę strategię twórczą jako zerwanie z koncepcją sztuki zmierzającej do osiągania efektu identyfikacji odbiorcy z postacią literacką, do „zarażenia” grozą, litością i podziwem. W rezultacie sądzi, że Brecht całkowicie odrzucił Arystotelesowską katharsis. Myślę, że istnieje możliwość nie tak radykalnej interpretacji Brechta. Rzeczywiście, nie chce Brecht sztuki jako kompensacyjnego wstrząsu i oczyszczenia, lecz czyż nie ostaje się w jego koncepcji główna idea poetyki katharsis — a mianowicie idea sztuki jako działania na odbiorcę, idea powodowania w nim bezpośrednich skutków osobowościowych? Być może więc, jeśli domniemanie to jest słuszne, mielibyśmy w przypadku autora *Matki Courage* do czynienia nie tyle z odrzuceniem estetycznego paradygmatu „katharsis”, ile z jego zmodyfikowaniem.

Zbliżenie, a nawet spotkanie się obu nurtów literaturoznawstwa marksistowskiego, ma dochodzić do skutku na terenie, tak współcześnie wpływowej, teorii komunikacji. Jak rozumieć tę, jak wydaje, kluczową dla autora tezę? Choc odpowiedź w tej sprawie jest szkicowana w różnych miejscach książki, to jednak nie rysuje się wyraziście i wymaga własnego dopowiedzenia. Otóż byłbym skłonny rozumieć ją następująco: analityczne narzędzia wypracowane w⁷ nurcie socjologiczno-ideologicznym dają się podbudować czy też przeformułować na kategorie teorii komu-

nikacji tak. iż dominująca w tym nurcie problematyka treści świadomościowych okazuje się pochodna wobec problematyki komunikacji językowej, instytucjonalnych warunków upowszechniania i odbioru przekazów itd. Jest to w istocie, jak sugeruje autor, możliwość przejścia od socjologii wiedzy (socjologia literatury to jej szczególny przypadek) do teorii komunikacji w tej wersji, w której jest ona teorią nadawcy, produkcji komunikatu i odbiorcy. (Wspominam o tym, gdyż istnieją jeszcze zupełnie inne koncepcje komunikacji — fenomenologiczne czy też hermeneutyczne). Nurt produktywistyczny odnajduje się na gruncie paradygmatu komunikacyjnego w sposób niejako naturalny, wszak nie przypadkiem teoria komunikacji literackiej bywa współcześnie identyfikowana z teorią „produkcji literackiej”. Dalej idącym skutkiem zbliżenia problematyk produkcji i komunikacji są modne ostatnio zabiegi *semiotyzacji procesu produkcji i wymiany przedmiotów oraz ekonomizacji procesu artykulacji i komunikacji językowej* (s. 87). Bogdan Owczarek słusznie dystansuje się wobec powierzchowności podobnych zabiegów. Jeżeli nawet rzeczywiście kontrowersja przeciwnych strategii badawczych obu nurtów literaturoznawstwa marksistowskiego zostaje w znacznym stopniu zniesiona na gruncie metodologicznych możliwości teorii komunikacji, to nie ulega tym samym unieważnieniu wartość ontologicznych rozróżnień, jakie wprowadzał każdy z nurtów. Ontyczny status świadomościowych twórców artystycznych, a obok tego status sztuki jako wytworu z dominantą podmiotowości, czy też jako formy działania — to dystynkcje, które warto zachować.

Przejdźmy teraz do przedstawienia tego wątku książki Bogdana Owczarka, z którym zdaje się on być intymnie związany. Myślę tutaj o odnotowanym już wcześniej motywie teoretycznym dotyczącym podmiotowego sensu twórczości artystycznej i defetyshizacyjnej (dezalienacyjnej) funkcji sztuki. Otóż według niego jest to niezbywalny element filozoficznych założeń estetyki marksistowskiej, wiążący ją zresztą z tradycją klasycznej estetyki niemieckiej. Jeżeli chce się ugruntować literaturoznawstwo marksistowskie na całości jego przesłanek, trzeba koniecznie uwzględnić i ów podmiotowy, twórczy i dezalienacyjny sens literatury. Argumentację na rzecz takiego przekonania czerpie autor przede wszystkim z dociekliwie analizowanych wypowiedzi Marksa i Lenina, nie tylko dotyczących literatury i sztuki, ale także metodologicznych i filozoficznych. Cały obszerny, końcowy rozdział książki poświęcony jest właściwie tej sprawie.

Duże nadzieje na solidne ugruntowanie tej problematyki w języku teoretycznym klasycznego marksizmu wiąże autor z Marksowskim pojęciem *praca ogólna*, odnoszonym wprowadzie przez Marksa tylko do nauki i wynalazczości, lecz dającym się rozciągać także, jak czytamy

w książce, na twórczość artystyczną. Własności pracy ogólnej, jako pracy twórczej, konceptualnej, konstytuuje fakt, że polega ona na profesjonalnym wchodzeniu w bezpośredni kontakt ze skumulowanym dziedzictwem kulturowym. Praca ogólna dokonuje się w materii dziedzictwa kulturowego, wprost i bezpośrednio dyskontuje dorobek tego dziedzictwa. Ta okoliczność nadaje jej znamiona „czynnika ogólnoludzkiego, między formacyjnego”. Sztuka jako jej przypadek szczególny, zawierając w sobie jakości pracy ogólnej wykazuje znaczną oporność wobec zawłaszczania czy politycznej instrumentalizacji. Sztuka i nauka, jeśli nie chybiają swemu ogólnoludzkiemu powołaniu, zawsze w jakimś stopniu wyłamują się z ograniczeń i ram, które tworzą aktywne w życiu społecznym klasowe interesy. Trzeba powiedzieć, że nie jest to problematyka pozorna, aczkolwiek już sama stylistyka takiej argumentacji, którą starałem się tutaj oddać możliwie wiernie, budzi wątpliwości. Czy nie jest to tylko moralne przesianie, a nie projekt uprawiania estetyki? Autor stwierdza: *Sztuka, jak również nauka i wynalazczość techniczna pojawiają się w kapitalistycznym sposobie produkcji jako nieliczne residua rozwoju gatunkowego, nie w pełni podporządkowane jego mechanizmom, co najwyżej zawłaszczane w sposób wtórny* (s. 280).

Sądzę, że należy poprzeć tę próbę ufundowania na gruncie estetyki marksistowskiej, a szerzej, w obszarze marksistowskiej teorii kultury, perspektywy badania problematyki podmiotowości. Jak to jednak robić? Pytań i wątpliwości tutaj wiele. Także autor omawianej książki poza sugestie nie wychodzi. Odnotujemy ponadto, że dla strategii badania tej problematyki nie otwiera obiecujących perspektyw teoria komunikacji, której Bogdan Owczarek przypisał tak znaczącą rolę w przezwycięzeniu opozycji rzeczonych dwóch nurtów literaturoznawczych. Ma on zresztą tego świadomość, odnotowuje wszak za Żółkiewskim i B a l i b a r e m, iż w paradygmacie komunikacyjnym jednostka jest właściwie abstrakcją, że paradygmat ten w istocie likwiduje problematykę podmiotowej twórczości.

Przy wszystkich wątpliwościach stwierdźmy jednak, że Bogdan Owczarek nie jest osamotniony w swoim zamiarze. W podobnym duchu do pojęcia pracy ogólnej (samo-zmiany). Jej ogólność, dana jego charakterystykę pracy ogólnej (samo-zmiany). Jej ogólność, dana w sposób kulturowo-historyczny, realizuje się dzięki opanowaniu przez uczonego lub artystę „swej powszechnej siły produkcyjnej”, dzięki *zintegrowaniu powszechnej kultury myśli w twórczym laboratorium pojedynczego człowieka, w jego indywidualności. Bez takiej indywidualności, twórczego zintegrowania (powszechnych społecznych doświadczeń i wiedzy), ani w nauce, ani w sztuce, nie może być osiągnięty — jedyny do*

pomyślenia w tych sferach działalności rezultat: unikalne odkrycie naukowe lub wytwór estetyczny (W. B i b l i o t e k a: *Myślenie jako dialog*, s. 225). Tenże autor świadomie nie korzysta w odniesieniu do pracy ogólnej z pojęcia *produkcja duchowa*. Czyni tak dlatego, iż jego zdaniem podstawowym rezultatem pracy ogólnej jest sam przekształcony podmiot działalności, zaś teorie i idee, choć są produktem bezpośrednim, w porządku ontologicznym są wtórne. Tak by należało chyba interpretować moment samocelowości przysługujący pracy ogólnej, o którym mówi także Bogdan O w c z a r e k. Podkreślmy wyraźnie, intencją naszego autora nie jest wyrugowanie analizy nasycenia ideologicznego czy ideologicznej funkcjonalności utworu artystycznego. Idzie mu raczej o to, aby została ona poprzedzona i uzupełniona sprecyzowaniem stopnia i rodzaju autonomii, a także autoteliczności danego zjawiska artystycznego. Ma to określone konsekwencje dla pojmowania ideologiczności sztuki. Dostrzeżenie momentu autonomiczności i autoteliczności sztuki i literatury jako ich atrybutywnych własności powinno prowadzić do nowego określenia ich ideologicznych uwarunkowań i uwikłań, respektującego jednak ich swoistość. Będą to więc np. albo dołączające się z zewnątrz instytucjonalnie określone warunki komunikacji, albo też przemieszczone do wnętrza procesu pracy artystycznej, klasowo nacechowane odmiany i gatunki mowy (sprzeczne praktyki językowe), z których pisarz buduje tekst literacki.

Omawiana publikacja nie wkracza właściwie na teren jakkolwiek pojmowanej poetyki literackiej. Poza okazjonalnym podjęciem paru wątków z tego zakresu, np. kwestii statusu fikcji literackiej, szczegółowe rozwiązania na tym polu nie są przedmiotem zainteresowania autora. Może to, jak sądzę, budzić pewien niedosyt u literaturoznawców. Warto zasygnalizować potrzebę budowy teoretycznych przejść od ogólnych problemów literaturoznawstwa marksistowskiego do konkretnych rozwiązań na terenie poetyki. Jest to jednak zadanie samo w sobie. Jak jasno wynikało z niniejszego sprawozdania, me to było celem omawianej książki.

Na koniec akcent polemiczny. Jestem przekonany, że teoretyczne rozstrzygnięcia i cała obiektywna wymowa książki Bogdana O w c z a r e k a znacznie przekracza ramy programowej dyrektywy, którą w pewnym miejscu autor sformułował *explicite*. Robiąc użytek z marksowskiego rozróżnienia „sposobu badania” i „sposobu wykładu” wypowiada opinię, że zadaniem marksistowskiego literaturoznawstwa jest nadanie problematyce estetycznej zawartej w spuściźnie klasyków *porządku wykładu, wypełnienie luk i zarysowanie wewnętrznej spójności* (s. 291). Byłby to program za skromny i stanowczo zbyt defensywny. Byłby za skromny zwłaszcza jako program marksistowskiej teorii kultury, do której pro-

blematyki Bogdan Owczarek także jest skłonny odnosić powyższe rozróżnienie. Lecz nie można przecież zawartości problemowej takiej teorii ograniczyć do uogólnionej teorii literatury i sztuki, poszerzonej ewentualnie o problematykę tradycji. Z różnych względów klasycy marksizmu nie stawiali sobie jako celu badawczego zbudowania teorii kultury.

TERESA HOŁÓWKA

WIEŻA BABEL?

J. M. Tortosa: *Polityka językowa a języki mniejszości*. Warszawa. PIW, 1986, 166 s.

Nie istnieje równouprawnienie językowe, bo nie istnieje równouprawnienie polityczne, ekonomiczne i kulturalne. Z kilku tysięcy języków etnicznych tylko kilkadziesiąt ma status języków urzędowych, a zaledwie kilka — status języków „światowych”. Konsekwencje tego są oczywiste i dobrze znane. Mieszkaniec Paragwaju nie porozumie się w instytucjach publicznych w języku guarani, chociaż używa go na co dzień większość tamtejszej ludności. Wybitny poeta, tworzący po berberajsku, pozostanie prawdopodobnie bardem lokalnym, w przeciwieństwie np. do poety francuskiego. Handlowiec z Taiwanu musi znać japoński lub angielski; inaczej może zbankrutować. Więcej Norwegów mówi po szwedzku, niż Szwedów po norwesku. Co więcej, języki dominujące zdają się w coraz szybszym tempie wypierać języki słabsze. Czyż nie giną na naszych oczach gwary, dialekty i narzecza? Czy ktokolwiek za lat pięćdziesiąt mówić jeszcze będzie po walijsku, łużycku lub w jidysz? Czy już dziś opłaca się ambitnemu chemikowi, informatykowi, socjologowi z Indii, Brazylii czy Arabii Saudyjskiej publikować cokolwiek w języku ojczystym? Czy cywilizacja nasza nie zmierza wyraźnie w stronę potężnych federacji, w których każdy chcąc nie chcąc zaczyna posługiwać się oficjalnym językiem imperium? Co robić? Popierać ekspansję języków „światowych” i likwidować niedogodny komunikacyjnie pluralizm, czy leż stawić opór tendencjom uniformizującym i podtrzymywać, choćby na siłę, zapędzone w kozi róg języki mniejszości? Jaką strategię językową stosować wobec narastających, masowych migracji: zmuszać przybyszów, by wyrzekali się mowy przodków czy też wspaniałomyślnie dbać o jej rozwój otwierając szkoły, dopuszczając ją w urzędach, popularyzując przez środki masowego przekazu (co wydatnie przyczynia się do zmniejszenia ksenofobii)? Na co zdecydować się w państwie, gdzie — jak dzieje się to np. w Kamerunie — każda prowincja ma odrębny język: wybrać jeden z nich i narzucić reszcie, pozostawić sprawę biegowi czasu czy machnąwszy ręką na tradycje „podłączyć się” językowo do większego organizmu i wybrać powiedzmy arabski?

Przed wszystkim nie trzeba — powiada T o r t o s a — wpadać w panikę i w romantyczne, czarno-białe, uproszczone schematy. Świata nie grozi bynajmniej językowe spustoszenie. Pewne języki i dialekty zamierają, lecz równocześnie inne wykazują zdumiewającą trwałość (np. różnorakie odmiany niemieckiego), przeżywają swój renesans (baskijski) lub dopiero wyłaniają się na dziejowej arenie (środkowa Afryka). W wielu federacjach dochodzi do zrównoważonej wielojęzyczności i nie widać a priori powodów, dla których model ten nie miałby się upowszechniać. Każdy zresztą język etniczny jest zbyt silnym źródłem poczucia tożsamości, by można było go łatwo wyrugować.

Na problemy językowe spojrzeć trzeba bez emocji i bez natrętnie narzucającej się wizji prymitywnych „zwycięzców” oraz szlachetnych „pokonanych”. Konieczna natomiast jest rzeczowa, wielostronna analiza, która w *miarę możliwości naświetli sprawę obiektywnie: nie na korzyść jednych języków i nie na niekorzyść innych*.

Analiza taka rozsadza schematy myślenia, do jakich bywamy skłonni. Ujawnia na przykład, że relacja pomiędzy językiem a narodem nie ma wcale charakteru mechanicznego. Są nacjonalizmy z językiem wypisanym na sztandarach i małe terytoria, na których wciąż dochodzi do ciekłych waśni językowych, ale są też języki mniejszościowe o ogromnej liczbie użytkowników, nie kojarzące się im z żadnym „narodem” (keczua w Boliwii, Peru i Ekwadorze), a także narody, które od dawna przejęły język „najeźdźcy” i którym kwestia języka zubożyła (Irlandia). Byłoby więc nonsensem zawsze i wszędzie uważać „narod” za podstawowy parametr polityki językowej.

To samo dotyczy „woli ludności”. Ludność często nie przejawia jasnych preferencji: w jednym ze stanów Meksyku za najbardziej pożądany język uznano hiszpański, ale domagano się jednocześnie programów radiowych i telewizyjnych po angielsku i obowiązkowej nauki w języku zapotekim w szkołach. Co jeszcze ciekawsze, owa „wola” bywa przedziwnie sprzężona z aktualną sytuacją ekonomiczną: recesjom gospodarczym towarzyszy z reguły niechęć do języków mniejszości, hasła „obrony zanieczyszczonej kultury i mowy”, opór stawiany pluralizmowi. Równie niebezpieczny jest kolejny „pewnik” — ratowania za wszelką cenę języka zagrożonego silną konkurencją. To prawda, że każdy język przedstawia własną, niepowtarzalną wizję świata i stanowi dobro samo w sobie; ale to również prawda, że wiele przypadków lokalnego patriotyzmu sterowanego przez intelektualistów, okazuje się zwykłą polityką klasową: elita rezerwuje dla siebie język imperium i dopływ informacji technologicznych, kulturalnych oraz naukowych, resztę zaś rodaków zamyka w werbalnym skansenie i tym samym skazuje na upośledzenie.

Nie wolno języka fetyszyzować. Jest on po prostu fragmentem ży-

cia społecznego. Chcąc wiedzieć jaką prowadzić politykę językową, winniśmy zapytać, jaką politykę mamy prowadzić w ogóle. Tortosa wyróżnia tu pięć typów idealnych. Politykę „czerwoną”, socjalistyczną, cechuje wysoki poziom spożycia, ujednolicenie, silny nacisk i silna opieka, politykę zaś „żółtą”, kapitalistyczną, wysoki poziom spożycia, zróżnicowanie, silny nacisk i słaba opieka. Pierwsza działa raczej na rzecz językowej homogeniczności, druga raczej na rzecz językowych hierarchii. W polityce „zielonej”, ekologicznej (niski poziom spożycia, ujednolicenie, słaby nacisk, silna opieka) przeważać będzie tendencja do traktowania wszystkich języków jednakowo i do ochrony mniejszości. Przeciwnie w polityce „niebieskiej”, autarkicznej (niski poziom spożycia, zróżnicowanie, słaby nacisk, słaba opieka) — mniejszości traktuje się z lekceważeniem. Wreszcie polityka „czarna”, fanatyczna, ignoruje wszystkie wymienione czynniki w imię „wyższych wartości”; wartością taką może być naród i wówczas nie ma granic dla rozpasanego językowego szowinizmu.

Ponieważ społeczeństwo pożądane *musiałoby połączyć sprawność kapitalizmu, solidarność socjalizmu i zdolności twórcze ekologizmu*, Tortosa opowiada się za mieszkanką czerwono-żółto-zieloną. Gwarantowałaby ona zachowanie języków nie pozbawiając ich użytkowników wolności, ani dobrobytu. Pytanie, jak mieszkankę taką sprokurować, pozostaje oczywiście bez odpowiedzi, z czego trudno czynić autorowi zarzut: chciał on tylko sprowadzić problemy językowe na ziemię, odmistykować je i pokazać, że można o nich mówić w kategoriach racjonalnych.

JERZY ROSIEWICZ

W KRĘGU FILOZOFII WSPÓŁCZESNEJ

J. Szymański: *Szkice o filozofii współczesnej*.
Radom, Wyd. Wyższej Szkoły Inżynierskiej, 1985,
298 s.

W edukacji filozoficznej zaistniały i trwają nadal, od dłuższego czasu, coraz bardziej niepokojące, niezależne od studentów zjawiska, które mogą przyczynić się do zmniejszenia zainteresowania przedmiotem, spadku aktywności na zajęciach, a w efekcie do znacznego i trwałego obniżenia poziomu nauczania filozofii. Myślę o braku w księgozbiorach dostępnych studentom tekstów tej dyscypliny tak klasyków, jak z zakresu filozofii współczesnej, pism które permanentnie ukazują się w nakładzie niedostosowanym do rosnącego z roku na rok zapotrzebowania.

Sprawa komplikuje się jeszcze bardziej, gdy zestaw tekstów źródłowych, wykładów i ćwiczeń należy uzupełnić niezbędnym w procesie studiów odpowiednim opracowaniem porządkującym, stanowiącym podstawę zarówno w ujęciu historycznym, jak i problemowym całego toku (lub jego fragmentu) nauczania filozofii na pozafilozoficznych kierunkach studiów wszystkich typów szkół wyższych.

Nie spełnia tej podwójnej funkcji (ujęcie historyczne i problemowe) np. praca Kazimierza A j d u k i e w i c z a: *Zagadnienia i kierunki filozofii* oraz otwarcie nawiązujące do jej założeń i struktury: książka Zdzisława Cackowskiego: *Główne kierunki i zagadnienia filozofii* czy podręcznik Adama Węgrzeckiego i Leszka Kasprzyka: *Wprowadzenie do filozofii*, a także nazbyt jednostronna *Filozofia marksistowska* (pod red. Józefa Grudnia), bądź adresowane dla młodzieży *Współczesne kierunki filozoficzne* Z. Cackowskiego. *Filozofia współczesna* zas (pod red. Zbigniewa Kuderowicza) pomyślana jako kontynuacja *Filozofii i socjologii XX wieku* zawiera wyłącznie prezentacje poglądów poszczególnych filozofów rezygnując, w przeciwieństwie do większości z poprzednich pozycji, z syntez i analiz poszczególnych kierunków. Natomiast *Historia filozofii współczesnej* E. G i l s o n a, T. L a n g a r a i A. A. Maurera ukazująca wyłącznie filozofie zachodnie według kryterium narodowościowego jest trudno dostępna ze względu na niski i dawno wyczerpany nakład (podobnie jak m. in. *Historia filo-*

zofii B. A. G. Fullera). Również niezmiennie najlepszy od kilkudziesięciu lat podręcznik *Historia filozofii* Władysława Tatarkiewicza zawiera dezaktualizujące się w wielu przypadkach dane i interpretacje (tom 3). Dotyczy to zwłaszcza zmian, ewolucji, recepcji filozofii najnowszej, np.: marksizmu, neopsychoanalizy, filozofii katolickiej czy hermeneutyki w okresie ostatniego ćwierćwiecza.

Między innymi z powyższych względów są podejmowane mniej lub bardziej udane próby opracowania — niezależnie i w powiązaniu z wyborami tekstów — które w sposób pełny (lub częściowy) zaspokajałyby potrzeby coraz liczniejszych ośrodków akademickich.

Wyrazem tej tendencji i świadectwem dążenia do przezwyciężenia istniejącego marazmu, z którym nie mogą sobie poradzić centralne ośrodki uniwersyteckie i metodyczne, są *Szkice o filozofii współczesnej* pióra Józefa Szymańskiego, wydane nakładem Wyższej Szkoły Inżynierskiej im. Kazimierza Pułaskiego w Radomiu.

Forma zbioru szkiców zapowiada, że autor rezygnuje z dogłębnej analizy treści, koncentrując się na fragmentarycznym, powierzchownym ukazaniu obrazu filozofii współczesnej, obrazu skomponowanego z różnorodnych nie powiązanych ze sobą myśłą przewodnią kierunków filozofii współczesnej. Jednakże jest to do pewnego stopnia spostrzeżenie błędne, gdyż autor próbuje jednak stworzyć wspólny fundament teoretyczny i genetyczny dla rozważań i koncepcji przedstawionych w szkicach, a to za pomocą określenia pojęcia filozofii współczesnej, jej granic czasowych i wspólnego źródła.

Józef Szymański wskazuje na rozbieżności i relatywność pojęcia *filozofia współczesna*, na koncepcje Władysława Tatarkiewicza, Józefa Bańki, Stefana Sarnowskiego, Marka Siemka, Jerzego Kmity czy Emila B r é h i e r a, na marksistowskie, tomistyczne, pozytywistyczne, egzystencjalistyczne punkty widzenia. Przyjmuje ostatecznie za Sarnowskim i B r é h i e r e m, że filozofię współczesną tworzą kierunki, tendencje, szkoły czy poglądy występujące po I wojnie światowej, podkreśla, iż ich źródeł należy doszukiwać się w prądach z końca XIX i z początku XX wieku.

Stanowi to podstawę do klasyfikacji owych kierunków. Jej głównym założeniem jest głoszona za Zdzisławem Czarneckim teza orzekająca, że zainteresowania historyka filozofii wykraczają poza granice samej tylko filozofii, traktowanej jako odrębna i samodzielna forma kultury umysłowej. Owo z pewnością trafne spostrzeżenie natury ogólnej autor jednak dość kontrowersyjnie konkretyzuje: sprowadza je do stwierdzenia, iż kontekstem społecznym i przyczyną, osią krystalizacyjną problemów filozofii współczesnej jest XIX-wieczna antynomia między marksizmem jako materializmem dialektycznym a neotomizmem (i personaliz-

mem) jako oficjalną filozofią Kościoła katolickiego. Na tej podstawie dowodzi, iż (sic!) *antymarksizm w filozofii XIX wieku prezentują: a) z jednej strony filozofia aprioryczna, reprezentowana przez A. Schopenhauera, J. F. Herbarta, J. Friesa, G. T. Fechnera, R. H. Lotzego, W. Wundta, i neokantyzm, którego inicjatorem był. F. A. Lange, a rozwinięcie stanowiły: szkoła marburska H. Cohena, P. Natorpa, E. Cassirera i szkoła badenńska W. Windelbanda i H. Rickerta, a z drugiej zaś pozytywizm A. Comte'a, w skład którego wchodzi indukcyjny empiryzm logiczny J. S. Milla, ewolucyjny pozytywizm A. Spencera, a którego to pozytywizmu następnym etapem rozwoju jest empiriokrytycyzm R. Avenariususa i E. Macha oraz fikcjonizm H. Vaihingera. Recepcją pozytywizmu na gruncie amerykańskim jest pragmatyzm Ch. S. Peirce'a i W. Jamesa. Z apriorycznej filozofii jako jej kontynuacja wyrosła „filozofia życia” Fr. Nietzschedo, neoheglizm B. Crocego oraz intuicjonizm H. Bergsona, jako skrajne metafizyczne systemy filozoficzne* (s. 27 — z cytatu usunięte zostały daty urodziny i śmierci poszczególnych filozofów).

Wydaje się, że posądzanie wszystkich wskazanych kierunków o antymarksizm jest poglądem nazbyt skrajnym i jednostronnym w ocenie i interpretacji źródeł filozofii współczesnej. Twierdzenie, że filozofia współczesna powstała jako reakcja czy opozycja w stosunku do marksizmu jest tyleż naiwne, co nieprawdziwe. To raczej rozwijający się marksizm, kreowany w XX wieku na jedyną wszechogarniającą i najdoskonalszą wykładnię rozumienia wszelkich filozoficznych i pozafilozoficznych zjawisk przez długi czas zwalczał jako niewłaściwe, niesłuszne i wsteczne (ze względów ideologicznych), inne nurty i wizje filozoficzne oraz wszelkie odstępstwa od ortodoksyjnego marksizmu, a szczególnie próby rewizji jego głównych zasad i kanonów (Marksa i Engelsa, marksizmu-leninizmu czy MELS-u).

Kontynuacją i rozwinięciem XIX-wiecznych nurtów filozoficznych jest — zdaniem autora — neopozytywizm, strukturalizm, szkoła frankfurcka, egzystencjalizm, fenomenologia, psychoanaliza, filozofia katolicka. Stanowią one wraz z marksizmem i charakterystyką filozofii współczesnej w Polsce podstawę układu rozdziałów — szkiców. Również i w tym przypadku zawodzi główna koncepcja zakładająca, że osią krystalizacyjną problemów współczesnej filozofii jest antynomia między marksizmem a neotomizmem. Jest to pogląd prawdziwy, gdy odniesie się go do sporów ideologicznych między Kościołem katolickim a marksizmem, kontrowersji o wydzwiku społecznym zamierzonych jako walka o rząd dusz. Natomiast wątpliwe jest, aby miały one istotny wpływ na formalizm, strukturalizm, psychoanalizę, fenomenologię czy hermeneutykę oraz inne kierunki, których rozwój był niejako autonomiczny, przebiegał z dala od wskazanego ideologicznego i filozoficznego sporu. Określanie wyżej wy-

mienionych kierunków jako antymarksistowskich jest zbyt dużym uproszczeniem, ponieważ antymarksizm zakłada jawną lub ukrytą negację marksizmu, walkę z jego doktrynami, a nie niezależny w stosunku do marksizmu, skupiony na sobie samym rozwój własnych koncepcji.

W związku z tym zawodzi próba sprowadzenia genezy wskazanych kierunków do wspólnego społeczno-politycznego podłoża, wspólnego pnia. W efekcie powstaje klasyfikacja różnorodnych, niespójnych ze sobą stanowisk, mozaikowa kontaminacja o charakterze addytywnym, konfiguracja, do której można dołączyć wszelkie istniejące (lub nie) trendy, tendencje czy kierunki, bez szkody dla obecnego układu. Józef Szymański nie osiąga założonego optimum, ponieważ (jak dotąd) cała filozofia współczesna nie naclaje się jeszcze do jednoznacznego, nie budzącego wątpliwości porządkującego ujęcia.

Po mniej lub bardziej kontrowersyjnych rozważaniach wstępnych Józef Szymański przedstawia wyszczególnione przez siebie kierunki, szkoły i poglądy filozoficzne. Owa prezentacja zawiera na ogół poprawny i rzetelny zbiór podstawowych, najistotniejszych informacji, dostosowanych do poziomu studenta zaczynającego studia filozoficzne.

Szkice omawiają podstawowe kategorie, pojęcia, założenia oraz ogólny zarys dotyczącym biografii, twórczości, a także poglądów najważniejszych przedstawicieli prezentowanego kierunku. Podają też stosowną, zasadniczą literaturę przedmiotu (np. przesadnie rozbudowaną przy marksizmie), niezbędne dane bibliograficzne zarówno dla studentów, jak prowadzących zajęcia. Pewne zastrzeżenia mogą budzić szkice poświęcone marksizmowi, szkole frankfurckiej, egzystencjalizmowi czy współczesnej filozofii chrześcijańskiej.

Przy charakterystyce marksizmu wątpliwości wywołuje pogląd zakładający, iż *powstanie filozofii marksistowskiej należy rozpatrywać jako wynik rozwoju historycznego w drugiej połowie XIX w.* (s. 29). W związku z tym warto przypomnieć, iż m. in. Marksowskie *Rękopisy ekonomiczno-filozoficzne* z 1844 roku; *Przyczynek do heglowskiej filozofii prawa* (1844 r.); *Święta rodzina czyli krytyka krytycznej krytyki* (1845 r.) oraz Engelsowskie *Położenie klasy robotniczej w Anglii* (1845 r.), *Zarys krytyki ekonomii politycznej* (1844 r.), a także *Manifest Komunistyczny* (1848 r.) Marksa i Engelsa powstałym jeszcze w pierwszej połowie XIX wieku. Nawiasem mówiąc każdą filozofię powstałą w okresie formacji kapitalistycznej należy traktować w myśl założeń marksizmu (drugie podstawowe prawo socjologii — Oskar Lange: *Ekonomia polityczna*. T. 1, Warszawa, PWN, 1971, s. 52) wyłącznie jako element nadbudowy bazy ekonomicznej ustroju kapitalistycznego. Z tego punktu widzenia filozofia marksistowska nie różni się niczym od tzw. filozofii burżuazyjnych.

Ponadto trudno się zgodzić ze sformulowaniem przyjmującym, że filozofia marksistowska *powstała na tle organizowania się klasy robotniczej do walki* (s. 291). Wprawdzie kategorie i założenia filozofii społecznej nawiązują do sytuacji ekonomicznej i stosunków produkcji formacji o antagonistycznej bazie, ale ontologia, epistemologia, estetyka, filozofia nauki itd. powstały głównie jako przejaw aktywności czysto teoretycznej, abstrahującej od założeń i praktyki walki klasowej.

W szkicu poświęconym szkole frankfurckiej Józef Szymański zaprezentował oprócz genezy „krytycznej teorii” i ogólnej charakterystyki działalność Instytutu Badań Społecznych, poglądy jego przedstawicieli najbardziej znanych w Polsce (do końca lat siedemdziesiątych): Maxa Horkheimera, Herberta Marcusego, Jurgena Habermasa. Szkoda, że niemalże pominął koncepcje Theodora W. A d o r n a. W związku z tym niepotrzebnie wpisał on do niezbyt obszernej bibliografii aż dwa artykuły dotyczące tego filozofa (*Theodor W. Adorno: Koncepcja społeczeństwa*. „Człowiek i Światopogląd” 1979, nr 2—3, s. 87—101; Józef P i ó r c z y Ń s k i: *Sprzeczność i jej zniesienie w filozofii Th. W. Adorna*. „Studia Filozoficzne” 1980, nr 11, s. 59—77), skoro zaledwie o nim wspomina.

Największe zastrzeżenia może wywołać rozdział poświęcony egzystencjalizmowi. Rozpoczyna się on od wskazania prekursorów tego kierunku, ale uzasadnienie ich pierwotności i związków z omawianym kierunkiem jest dyskusyjne i nieprzekonujące. Autor dowodzi niemalże, iż już sama kategoria egzystencji występująca w ich rozważaniach (mniej lub bardziej implicite) oznacza przynależność, bądź prekursorstwo w stosunku do egzystencjalizmu. Twierdzi, że Fryderyka Nietzschego można nazwać adherentem egzystencjalizmu, ponieważ *jest on piewcą pełni życia, której ideałem jest nadczłowiek* oraz dlatego, że dokonał przewartościowania moralności mieszczańskiej. Argumentem, który ma o tym ostatecznie przekonać jest wzięty z *Tako rzecze Zaratustra* i pozostawiony bez żadnego komentarza następujący cytat: *Zaklinam was, bracia, pozostańcie wierni ziemi i nie wiercie tym, co wam o nadziemskich mówią nadziejach (...) Niegdyś było bluźnierstwo Bogu największym zuchwalstwem, lecz Bóg umarł, a z nim zmarli i ci bluźniercy. Ziemi błyźnić jest rzeczą najstraszniejszą*.

Następnie autor łączy w jednym rozdziale bez uzasadnienia poglądy Martina Heideggera i Karla Jasper s a. Zabieg ten jest kontrowersyjny co najmniej z dwóch powodów.

Po pierwsze — dlatego, że autor eksponuje w poglądach H e i d e g g e r a przede wszystkim zagadnienia ontologiczne, a nie egzystencjalne.

Po drugie — dlatego, że filozofię Heideggera ze względu na założenia, metodę badawczą i najbardziej charakterystyczne poglądy

umieścić należy (w przeciwieństwie do tego, co sugeruje w *Historii filozofii* Władysław Tatarkiewicz) przede wszystkim w obrębie hermeneutyki.

Józef Szymański stwierdza, że tragizm filozofii Heideggera polega m. in. na tym, że uwikłał się on w 1933 roku w profaszystowskie sympatie i wstąpił do NSDAP. Przy ocenie postawy Heideggera nie można zapominać, że ideologia faszystowska głosiła dynamiczny i atrakcyjny w owych czasach program reform społecznych i zmian politycznych i że właśnie wtedy nie tylko Heidegger, ale również wielu polityków o formacie europejskim dało się zwieść wyrafinowanej, wielkiej grze politycznej Adolfa Hitlera, nie zapowiadającej wynaturzeń i ludobójstwa (porównaj: T. M e n d e l s k i: „*Mein Kampf*” — książka, o której powinien wiedzieć każdy Polak. „Literatura” 1984, nr 9, s. 4—9). Skądinąd zresztą wiadomo, że Heidegger po roku wystąpił z partii faszystowskiej, co w konsekwencji doprowadziło do konfliktu z hitleryzmem, rezygnacji z funkcji rektora i zawieszenia jego wykładów.

Autor dopiero na końcu (zamiast na wstępie) ostatniej części szkicu, we fragmencie opisującym Sartre’owski etap rozwoju egzystencjalizmu charakteryzuje dość pobieżnie dwa zasadnicze nurty egzystencjalizmu — ateistyczny i chrześcijański. Wydaje się, że szkic ten wymaga zarówno drobnych, jak i radykalnych zmian i modyfikacji.

Ów postulat w niewielkiej części dotyczy również współczesnej filozofii katolickiej. Warto byłoby przy prezentacji aktualnych kierunków zwrócić uwagę na pominiętą teologię ciała zaprezentowaną przez J a n a Pawła II m. in. w takich pracach, jak: *Mężczyznę i niewiastę stworzył ich. Chrystus odwołuje się do początku* (1981 r.) oraz *Chrystus odwołuje się do serca* (1984 r.).

Na końcu książki autor umieścił przydatny w procesie dydaktycznym zbiór not biograficznych dotyczących wybranych myślicieli, którzy odegrali istotną rolę w kształtowaniu filozofii współczesnej. Nie wszystkie życiorysy zostały opracowane jednakowo dokładnie, brakuje np. czasem takich danych jak: daty śmierci Karola B a r t h a, daty urodzin Dietricha Bonhoeffera. Z danych zawartych w nocie poświęconej Pawłowi T i l l i c h o w i nie można w żaden sposób wywnioskować, kiedy żył i tworzył ów znany teolog protestancki.

Recenzowany podręcznik, mimo wskazanych uchybień spełnia w sposób częściowy funkcje propedeutyczne, dostarcza szerokiej wiedzy z zakresu filozofii współczesnej i może być polecany jako lektura uzupełniająca w procesie nauczania filozofii na wszystkich pozafilozoficznych kierunkach studiów wszystkich typów szkół wyższych. W ewentualnym następnym wydaniu warto byłoby go rozszerzyć m. in. o rozdziały poświęcone hermeneutyce czy współczesnej filozofii nauki.

KSIĄŻKI NADESŁANE

Mieczysław Omyła: *Zarys logiki niejregowskiej*.
Warszawa, PWN, 1986, 170 s., nakład 2500 egz.

Celem książki jest ukazanie idei i koncepcji oraz uprzystępnienie założeń, które legły u podstaw logiki niejregowskiej, tak aby stały się one zrozumiałe nie tylko dla wąskiego grona logików. Autor zwraca uwagę, iż twórca logiki niejregowskiej — Roman Suszko czerpał inspiracje bezpośrednio z *Traktatu logiczno-filozoficznego* Wittgensteina. Wskazuje, iż nawiązał on również do zainicjowanych przez Jana Łukasiewicza filozoficznych rachunków zdaniowych, a także do badań z zakresu matryc logicznych oraz formalizacji wyrażeń intensionalnych, prowadzonych przez Jerzego Łosia w latach czterdziestych.

Tadeusz Pawłowski: *Tworzenie pojęć w naukach humanistycznych*. Wyd. 2, Warszawa, PWN, 1986, 224 s., nakład 3750 egz.

Tworzenie pojęć w naukach humanistycznych jest książką skierowaną do studentów kierunków humanistycznych i może stanowić lekturę uzupełniającą do wykładów i seminariów, a także do przedstawicieli dyscyplin interesujących się zagadnieniami tworzenia pojęć, związkami jakie zachodzą między wyborem odpowiedniej definicji danego pojęcia a ogólnymi problemami dyscypliny naukowej, do której to pojęcie należy. Tadeusz Pawłowski konkluduje swoje rozważania nad zasadami tworzenia pojęć stwierdzeniem, że refleksja metodologiczna, tak jak w ogóle wszelka refleksja tego rodzaju, ma swą podstawę w założeniu, iż analiza metod stosowanych w nauce, formułowanie reguł metodologicznych, jest czymś dla nauki korzystnym. Kształtuje bowiem wzorzec procedury badawczej prowadzący do możliwie pewnych i obiektywnych wyników.

Maria Izabela Łojewska: *Filozofia nauki*. Warszawa, COM SNP, 1986, 241 s., nakład 1000 egz.

Maria Izabela Łojewska przeciwstawia się współczesnemu trendowi sprzyjającemu autonomizacji i izolacji badań nad nauką w obrębie różnych dziedzin, takich jak: filozofia, socjologia, psychologia, ekonomia, historia nauki czy naukoznawstwo. Jej książka jest próbą stworzenia takiej filozoficznej teorii nauki, która sprzyjałaby integracji różnorodnych rozważań nad nauką, która mogłaby łączyć rozmaite kierunki badań, umieszczając je w ramach szerokiej perspektywy badawczej i która odpowiadałaby złożonej naturze nauki i uwzględniałaby różne jej aspekty. Powstanie takiej metanaukowej teorii jest niezbędne nie tylko dla zrozumienia, ale też dla rozwoju samej nauki i całokształtu społeczno-ekonomicznych i kulturowych warunków jej istnienia.

Maria Gołaszewska: *O naturze wartości estetycznych na tle sytuacji aksjologicznej*. Kraków, wyd. Uniwersytetu Jagiellońskiego, 1986, 147 s., nakład 450 egz.

Maria Gołaszewska przedstawia, w najnowszej swojej pracy, nie publikowane wcześniej rozważania na temat wartości estetycznych zarówno w kontekście ogólnej teorii wartości, jak i antropologii filozoficznej. Autorka charakteryzuje takie zagadnienia jak: metafizyka, sytuacja, uwarunkowania, rodzaje czy kategorie wartości. Zwraca uwagę zwłaszcza na wartości artystyczne i estetyczne, określa jej z punktu widzenia aksjologii o orientacji empirycznej, tj. koncepcji odwołującej się do faktów w postaci dzieł sztuki, przeżycia estetycznego, procesu twórczego czy też funkcjonowania człowieka w świecie wartości.

Piotr Jaroszyński: *Metafizyka piękna. Próba rekonstrukcji teorii piękna w filozofii klasycznej*. Lublin, Wyd. KUL, 1986, 189 s., nakład 1000 egz.

Omawiana praca stanowi przedruk rozprawy doktorskiej. Koncentruje uwagę na najbardziej newralgicznych kwestiach dotyczących piękna. Stawia problem jego natury (istoty) oraz określa własne stanowisko — w ramach ponownego odczytania dzieł Tomasa z Akwinu (i sporu z tym związanego) — na temat możliwości traktowania statusu piękna jako transcendentalnej własności bytu. Autor odrzuca koncepcje obiektywizmu, subiektywizmu i relacjonizmu. Przyjmuje — zgodnie z ogólnie akceptowaną tezą — iż piękno jest bytem kontemplacyjnym, niemniej jednak przeciwstawia się niektórym tendencjom na terenie tomizmu, in-

spirowanym poglądami filozofów nieklasycznych, zakładających, iż kontemplacja ma charakter bezpojęciowy (J. Maritain, W. S t r ó ż e w - s k i)).

Theodor W. Adorno: *Dialektyka negatywna*. Warszawa, PWN, 1986, LXIX — 621 s., nakład 800 egz. Przekład, wstęp: Krystyna Krzemiń.

Dialektyka negatywna otwiera nową serię pod nazwą *Biblioteka Współczesnych Filozofów*. Fundamentem tego obszernego dzieła są trzy wykłady, które wygłosił Theodor A. Adorno w 1961 roku w Collège de France w Paryżu oraz prace wcześniejsze jak: *Szkice na temat wolności* (19. 37 r.), *Duch świata i historii przyrody* (1932 r.). Jednym z celów książki jest rozwinięcie zawartego w tytule paradoksu, godzącego w zapoczątkowaną przez Platona tradycję pojmowania dialektyki jako osiągnięcia czegoś pozytywnego środkami myślowej negacji. Autor dąży do uwolnienia dialektyki od tego afirmatywnego znamienia — trafnie wyrażonego za pomocą później powstałej formuły „negacja negacji” — tak by nie zagubić niczego, co ją określa. Prowadzi to po wielu wstępnych rozważaniach do krytyki pojęcia *podstawa* i pierwszeństwa myślenia substancjalnego. Są one bowiem niezgodne z założeniem, że ruch myśli zyskuje samowiedzę jedynie w toku samospełnienia, i że wymaga zawsze czegoś wtórnego, zgodnie z zawsze obowiązującymi regułami gry ducha.

Jan Łukasiewicz: *O zasadzie sprzeczności u Arystotelesa*. Warszawa, PWN, 1987, LIV + 208 s., nakład 14720 egz. Opracowanie tekstu i przedmowa: Jan Woleński.

Książka *O zasadzie sprzeczności u Arystotelesa*, wydana po raz pierwszy w 1910 roku, jest bodaj najważniejszą pozycją z zakresu historii filozofii i filozofii w twórczości Jana Łukasiewicza, a mimo to jednak treści logiczne są w tym dziele niezmiernie istotne. Praca kwestionuje pogląd Arystotelesa, zakładający, iż zasada sprzeczności jako naczelne prawo myślenia jest najbardziej pewną, nietykalną ze wszystkich zasad, że jest prawdziwa, sama przez się i nie ma innej, prostszej zasady, która mogłaby uchodzić za zasadę ostateczną. Uznaje, iż bardziej prosta, aniżeli zasada sprzeczności jest zasada tożsamości. Autor dostrzega również u Stagiryty nader istotną niekonsekwencję, a mianowicie: że formułuje on szereg dowodów na poparcie swojej zasady, mimo iż wcześniej uznał, że jest aksjomatyczna i niedowodliwa. Wszystkie przytoczone przez Arystotelesa dowody o charakterze elenktycznym

i apagogenicznym są — zdaniem polskiego filozofa — niepoprawne z formalnego punktu widzenia. Książka Łukasiewicza jest jednym z pierwszych dzieł filozoficznych stosujących na tak szeroką skalę analizę typu rekonstrukcjonistycznego.

Max Scheler: *Pisma z antropologii filozoficznej i teorii wiedzy*. Warszawa, PWN, 1987. XXIX + 519 s. Przekład, opracowanie, wstęp: Stanisław Czerniak, Adam Węgrzecki.

Autorzy wyboru zebrali w dwuczęściowym tomie klasyczne już dziś rozprawy poświęcone antropologii filozoficznej, a także rozważania wywodzące się z późniejszego okresu twórczości Maxa Schelera a, pisma z zakresu teorii wiedzy o dużych ambicjach filozoficznych. Wprawdzie Max Scheler odrzucał możliwość pojmowania człowieka w kategoriach racjonalistycznych, to jednak podczas analiz filozoficznych uwzględniał on jako jeden z wyróżników człowieczeństwa specyfikę ludzkich zdolności poznawczych, przedmiotów wiedzy, sposobów jej osiągania. Z tego względu sąsiedztwo dwóch, jakby wykluczających się, obszarów penetracji filozoficznej Schelera nie jest przypadkowe. W pierwszej części wyboru ukazana została Schelerowska koncepcja człowieka jako „homo naturalis” — elementu struktury wszechświata i historii, w epoce zacierania się przeciwieństw. Pisma drugiej części wyboru zawierają polemikę z wieloma klasycznymi stanowiskami epistemologicznymi: m. in. Kantowskim formalizmem, pozytywizmem czy wszelkimi koncepcjami zakładającymi „odbijanie się” struktur przedmiotowych w aparacie poznawczym podmiotu.

Alfred Adler: *Sens życia*. Warszawa, PWN, 1986, 279 s., nakład 20 000 egz. Przekład: Maria Kreczowska, przedmowa: Kazimierz Obuchowski.

Sens życia jest już czwartą pozycją *Biblioteki Klasyków Psychologii*. Jej celem jest prezentacja wybitnych prac psychologicznych, które ukazały się do 1939 roku, a które zarazem zawierają rozważania filozoficzne, bądź ich implikacje o wymiarach filozoficznych. Taka sytuacja zachodzi niewątpliwie w wypadku prezentowanej pracy. Autor przedstawia i uzasadnia, na podstawie stworzonej przez siebie psychologii indywidualnej (występującej przeciw, a zarazem pozostającej pod wpływem doktryny Freuda), przekonanie o swobodnej twórczej sile jednostki w pierwszym okresie dzieciństwa i jej skrupowanej sile w późniejszym okresie, kiedy dziecko nadało już swemu życiu stałe prawo ruchu. Podkreśla

też wolną drogę dziecka i bardziej dojrzałych osób do kształtowania z różnych elementów wewnętrznych i zewnętrznych (wpływy otoczenia i wychowania) swego stylu życia, całości życia. Każdy człowiek musi nieodwołalnie rozwiązać trzy nieuniknione zagadnienia ludzkości, dotyczące postawy wobec bliźnich, profesji i miłości. Brak poczucia i zdolności do współżycia społecznego może wyzwolić — zdaniem Adlera — nieprawidłowość, trudność wychowawczą, nerwicę i psychonerwicę, samobójstwo, zbrodnię, żądzę i perwersję seksualną. Ale sens życia odnajduje się wtedy, gdy nie zachodzi dysonans między własnymi mniemaniami o sobie i o świecie a oczekiwaniem wspólnoty, współżyciem i współpracą.

Paul Ricoeur: *Symbolika zła*. Warszawa, Instytut Wydawniczy PAX, 1986, 340 s., nakład 10 000 egz. Przekład: Stanisław Cichowicz, Maria Ochab.

Symbolika zła rozpoczyna wielki cykl hermeneutyczny Paula Ricoeura. Hermeneutyka jest w jego ujęciu nie tylko jedną z metod, od której zależy poprawność wszelkiego filozofowania, ale także rodzajem refleksji dotyczącej wszelkich form ekspresji oraz jedyną postacią w jakiej daje się uprawiać filozofia refleksji. Autor dąży do zrozumienia siebie samego poprzez analizę hermeneutyczną doświadczeń innych ludzi, kultury, symboliki. Pragnie dotrzeć w związku z tym, podobnie jak B a c h e l a r d, do bezwzględnego punktu wyjścia, do narodzin mowy, zmierza ku pierwiastkom archaicznym. Interpretuje z perspektywy filozoficznej i egzystencjalnej babilońskie, hebrajskie, greckie symbole pierwotne: zamię, grzech, winę, a także „mity” początku i końca, koncentrując uwagę na wielu postaciach archetypu zła.

Henryk Borowski: *Kaniowska filozofia religii*. Warszawa, KiW, 1986, 310 s., nakład 9650 egz.

Henryk Borowski porusza w *Kaniowskiej filozofii religii* najmniej znany i najbardziej kontrowersyjny fragment spuścizny filozoficznej myśliciela z Królewca. Wyodrębnia on w jego tekstach trojaki stosunek Kanta do religii, trzy rodzaje wypowiedzi na jej temat:

a) pozornie pozytywne uwagi o religii (akceptowane przez zwolenników religii katolickiej);

b) sprowadzanie religii do moralności, demistyfikacja i demitologizacja (afirmowane przez lewicę protestancką);

c) oświeceniowa wizja religii, traktowanie jej jako przesądu, zaboru (przyjmowane jako wykładnia wolnomyślicielstwa i ateizmu).

Autor uzasadnia, iż Kant krytykował i odrzucał tradycyjną formę religii (katolicką i protestancką) oraz że podobny charakter miała także marksistowska negacja religii.

Dionizy Tanalski: *Bóg, człowiek i polityka. Człowiek w teorii Jana Pawła II*. Warszawa, KiW. 1986, 191 s., nakład 19 650 egz.

Zamieszczone w pracy rozważania o założeniach marksistowskich mają na celu nie tyle polemikę z katolickimi teoriami miłości i miłosierdzia, sprawiedliwości społecznej, spokoju, wolności i szczęśliwego życia wszystkich ludzi, ile doprowadzenie do wspólnego działania na rzecz narodów uciskanych i wyzyskiwanych. Autor swoje refleksje konkluduje: *Działajmy wspólnie i skutecznie — przeciw temu gwałtowi*. Książka, niezależnie od przesłań i projekcji ideologicznych, wprowadza w istotę dokonywanych przez Jana P a w ł a II zmian teorii człowieka w doktrynie społecznej Kościoła katolickiego. Ukazuje, jak jego teoria rozszerza zakres podmiotowości człowieka, podnosi wartość pracy, a także charakterystyczny dla tej doktryny dylemat: z jednej strony nie może ona nie ustosunkować się do współczesnych ruchów wyzwolenczych, a z drugiej pragnie usilnie uodpornić je na wpływ ideologii marksistowskiej.

Bronisław Łagowski: *Co jest lepsze od prawdy?* Kraków, WL. 1986, 227 s., nakład 5000 egz.

Bronisław Łagowski prezentuje wybór artykułów opublikowanych w „Tygodniku Powszechnym” w latach 1973—1981 oraz w „Polityce” i w „Zdaniu” w okresie od 1982 roku. W pierwszym cyklu autor stwierdza (ujmując rzecz ogólnie), że inteligencja komunistyczna, zwłaszcza młodszego pokolenia przejmowała z Zachodu niejednokrotnie koncepcje dekadentkie, a więc wszelkie odmiany ideologii pseudorewolucyjnej, a więc aktywistycznie i romantycznie zabarwiony neomarksizm, a więc strukturalizm z jego wyznaną intencją antyhumanistyczną, wreszcie nastroj kontestacji i kontrkultury. Natomiast teksty pisane po 1981 roku dotyczące projektu przemian społecznych, wskazują, iż reformy w Polsce powinny być dokonywane z myślą o wzmocnieniu odpowiedzialności indywidualnej. W pracy wyeksponowany został sceptycyzm, który nie

jest nieufnością do prawdy, lecz programowym odrzucaniem mitu, także dobrego mitu, jeżeli taki istnieje. Pojawia się wątpliwość, czy lekceważąc elementarne rozróżnienia prawdy i fałszu, rzeczywistości i nierzeczywistości nie gubimy się w dowolnościach aktywizmu, woluntaryzmu, moralizmu? Czy mało interesując się prawdą, spodziewamy się znaleźć coś lepszego od prawdy?

Roman Ingarden: *Książeczka o człowieku*. Wyd. 4, Kraków, WL, 1987, s. 176, nakład 100 000 egz.

Książeczka o człowieku zawiera zbiór tekstów powstałych w różnym czasie w języku polskim i niemieckim, prac z zakresu antropologii filozoficznej, które ze względu na przejrzystość i przystępność wykładu znakomitego fenomenologa zostały udostępnione młodzieży ostatnich klas liceum i technikum jako lektura uzupełniająca. Autor przedstawia człowieka jako istotę znajdującą się na granicach dwu dziedzin bytu, które nawzajem siebie warunkują, tj. przyrody i zwierzęcości oraz świata społecznego i człowieczeństwa. Natura człowieka zaś polega na nieustannym wysiłku przekraczania zwierzęcości, rozwijaniu człowieczeństwa i tworzeniu wartości, dobra, piękna, prawdy. W najobszerniejszym tekście tego wyboru, wypowiedzi dotyczącej zagadnienia odpowiedzialności, Ingarden uzasadnia pogląd, iż błędem było traktowanie tego problemu jako osobnej kwestii etycznej, bez dokładnego przebadania dalszych, głębszych związków, okoliczności i warunków o charakterze ontycznym.

Zdzisław Krasnodębski: *Rozumienie ludzkiego zachowania*. Warszawa, PIW, 1986, 267 s., nakład 20 000 egz.

Podstawowym celem rozważań przedstawionych w książce jest próba pokazania, iż sposób rozumienia zachowania przez logiczny empiryzm, rozpowszechniony w naukach społecznych, nie może uchodzić za oczywisty. Dlatego też autor prezentuje poglądy Diltheya i Webera, których refleksje wykraczały poza wskazaną strukturę, omawia także tradycję fenomenologiczno-hermeneutyczną ukazującą inny sposób rozumienia zachowania. W pracy zawarte jest przekonanie, że zachowania nie są „zewnętrznym ruchem” spowodowanym przez „wewnętrzne przeżycia”, że rozumienie zachowań nie polega na docieraniu do przyczyn ukrytych we wnętrzu psychiki. Autor uważa także, iż w pewnym sensie nie możemy się spodziewać, że nauki społeczne i humanistyczne powiedzą coś zasadniczo nowego na temat świata przeżywanego, że dokonają nowych rewelacyjnych odkryć, rzucających zupełnie odmienne światło na naszą

naturę. Podkreśla także, iż rozumienie zachowania nigdy nie wynika z sytuacji niezaangażowanej obserwacji, jakby usiłowano dopiero gromadzić wiedzę od początku.

Andrzej Nowicki: *Witwicki*. Wyd. 4, Warszawa, WP, 1986, 304 s., nakład 10 000 egz.

Praca zawiera wszechstronną analizę twórczości, określa miejsce w dziejach kultury polskiej, daje możliwie pełny obraz Witwickiego nie tylko jako filozofa i psychologa, ale także, jako artysty malarza, teoretyka sztuki i recenzenta wystaw malarskich; jako teoretyka wychowania, religioznawcy, pisarza zabierającego głos w różnych sprawach, również na temat mody i tańca. Koncentruje jednakże uwagę na tych spośród różnych działów filozofii, w których zaznaczył on trwale swoją obecność, tj. co najmniej w pięciu: psychologii, historii filozofii, etyce, estetyce, filozofii kultury. Książka Andrzeja Nowickiego posiada obszerny zestaw tekstów źródłowych Witwickiego, nie pomijających żadnej z głównych dziedzin jego pisarstwa, reprezentujących trzy okresy jego twórczości, wybór tym cenniejszy, bo zawierający pisma mniej znane i trudno dostępne, pochodzące z rękopisów prac dotąd nie publikowanych oraz rozpraw i artykułów rozproszonych po starych, często zniszczonych i zdekompletowanych czasopismach.

Andrzej Nowicki: *Vanini*. Warszawa, WP, 1987, 256 s., nakład 10 000 egz.

Andrzej Nowicki jest jednym z wybitniejszych znawców kultury i filozofii Renesansu. Jego inna monografia dotycząca życia i twórczości Giulio Cesara Vaniniego uznana została pośród przeszło 3 tys. rozmaitych pozycji (książek i artykułów), które ukazały się od śmierci wielkiego Włocha (1619 r.) za jedną z najbardziej liczących się wśród 5 najwybitniejszych na świecie. W prezentowanym opracowaniu Nowicki próbuje określić na czym polega „inność” Vaniniego jako myśliciela i ateisty. Uważa, iż filozofii Vaniniego nie wyczerpuje zawarta w niej krytyka religii, że warto zwrócić uwagę również m. in. na filozofię przyrody, filozofię państwa, etykę, estetykę. Autor przyjmuje za podstawowy cel swojego opracowania ukazanie wszystkich wątków twórczości Vaniniego, które dzięki współczesnym badaniom zostały zauważone i wydobyte. Tej właśnie koncepcji został podporządkowany bogaty wybór tekstów w przekładzie Światosława Nowickiego oraz Tadeusza Włodarczyka i Andrzeja Nowickiego.

Jerzy Szacki: *Znaniecki*. Warszawa, WP, 1986, 321 s., nakład 9700 egz.

W kolejnym tomie monograficznym serii *Myśli i ludzie* Jerzy Szacki scharakteryzował wybrane poglądy Floriana Znaneckiego o, nawiązując przede wszystkim do jego twórczości socjologicznej. Mimo to omówił także inne sfery jego działalności, przedstawił go również jako reformatora nauki, filozofa wartości i filozofa kultury. Owej konfiguracji zainteresowań odpowiada zamieszczony w drugiej części wybór pism. Również i z tego względu można prezentowaną pozycję polecić czytelnikom pragnącym poznać niektóre założenia myśli filozoficznej Floriana Znaneckiego.

Stanisław Jedynak: *Etyka w Polsce. Słownik pisarzy*. Wrocław, Ossolineum, 1986, 209 s., nakład 4000 egz.

Słownik opracowany przez Stanisława Jedynaka jest pierwszym uporządkowanym zbiorem pisarzy poruszających tematy etyczne. Zawiera ogólną charakterystykę ich poglądów jedynie w filozoficznym, bądź etycznym aspekcie oraz wykaz najważniejszych prac tych autorów z zakresu etyki, prac opublikowanych do 1983 roku. Słownik może wywołać pewne kontrowersje, zwłaszcza ze względu na jego niepełny zbiór, pominięcie wielu etyków młodego i średniego pokolenia o niemałym dorobku naukowym, takich jak np. Jacek H o ł ó w k a, Stanisław Zapaśnik, Zbigniew S z a w a r s k i czy Zbigniew Zwoliński.

„Euhemer. Przegląd Religioznawczy”. Warszawa, PWN, 1986, nr 3—4, 447 s. nakład 5000 egz.

Prezentowany periodyk potraktowany jako numer specjalny „Euhemera” stanowi jeden z pierwszych w literaturze polskiej podręczników religioznawstwa, tj. podręcznika przeznaczonego dla nauczycieli oraz młodzieży szkolnej i uniwersyteckiej. Publikacja przedstawia podstawowe problemy teorii, historii i metodologii religioznawstwa, a także wybrane zagadnienia z historii religii poczynając od religii rodowo-plemiennych poprzez narodowe do światowych (w tych chrześcijaństwo i katolicyzm). Zwrócono też uwagę na różne zagadnienia religioznawstwa systematycznego wskazując na psychologiczne, socjologiczne, obrzędowe aspekty religii jako składnika kultury. Postawiono także problemy laicyzacji, polityki wyznaniowej, genezy, struktury i funkcji światopoglądu oraz światopoglądowych funkcji religioznawstwa. Na końcu pracy umieszczono

informacje o geografii i statystyce religii w świecie oraz o strukturze i organizacji kościołów i związków wyznaniowych działających w Polsce.

Henryk Swienko: *Socjologia i psychologia religii i religijności. Bibliografia przedmiotowa publikacji polskich wydanych w latach 1945-1985*. Warszawa, COM SNP, 1986, 336 s., nakład 500 egz.

Socjologia i psychologia religii i religijności obejmuje zestaw bibliograficzny prac ogłaszanych drukiem w latach 1945—1985, tj. druki zwarte, dzieła zbiorowe, rozprawy i szkice ogłaszane w czasopismach specjalistycznych oraz ważniejsze artykuły zamieszczone w pismach kulturalnych i społecznych. Prezentowany przewodnik bibliograficzny stanowi trzecią część większej całości pt. *Polska bibliografia religioznawstwa*, nad którą autor pracuje od 1959 roku.

Henryk Swienko: *Filozofia religii i filozofia religijna. Bibliografia przedmiotowa publikacji polskich wydanych w latach 1945—1985*. Warszawa, COM SNP, 1986, 484 s., nakład 500 egz.

Przewodnik bibliograficzny dotyczący filozofii religii i filozofii religijnej stanowi czwartą z zaplanowanej sześcioczęściowej całości składającej się ze względnie oddzielnych i do pewnego stopnia samodzielnych całości, z których każda obejmuje określoną dziedzinę religioznawstwa i związane z nią pole badawcze. Bibliografia ta rejestruje nie tylko dorobek polskiej myśli religioznawczej w okresie 1945—1985, ale także wskazuje, jakie obszary problemowe i na ile (w sensie ilości i objętości publikacji) zostały już spenetrowane, a jakie wymagają szczególnej uwagi badaczy w najbliższej przyszłości. Przewodnik jest adresowany przede wszystkim do środowisk akademickich i osób zajmujących się religioznawstwem.

„Życie i Myśl”. Poznań, Instytut Wydawniczy PAX, 1986, nr 1—12, nakład 400 egz.

Miesięcznik Stowarzyszenia PAX, wydawany ostatnio w podwójnych numerach, koncentruje uwagę głównie na zagadnieniach związanych ze współczesnymi i historycznymi problemami polskiego i ogólnoswiatowego katolicyzmu i chrześcijaństwa, tj. na zagadnieniach o charakterze społecznym, ekologicznym, etycznym, kulturowym. Zwraca też uwagę na problemy literackie, jak np. w artykułach pióra Wiesława Kota: *Biblij-*

ny apokryf literacki czy Anny Sokół: *Współczesna ludowa poezja religijna i jej tradycyjne konteksty* (nr 1—2). Pismo stawia także problemy dotyczące wczesnej, nowożytnej i najnowszej historii Polski. Szczególnie interesujący jest w nr 3—4 cykl artykułów Zygmunta Burasa: poświęcony sylwetkom hetmanów polskich, tj. Janowi Tarnowskiemu, Janowi Zamoyskiemu, Stanisławowi Żółkiewskiemu, Janowi Karolowi Chodkiewiczowi, a także m. in. praca Antoniego Czubńskiego dotycząca Przewrotu majowego 1926 roku. Stosunkowo dużo tekstów zawiera refleksje związane z historią, ustrojem politycznym czy kulturą niemiecką, ale wynika to zapewne z zainteresowań poznawczego zespołu redakcyjnego. Wśród różnorodnych i frapujących rozważań pisanych i z pasją, i ze znanstwem łatwo zauważalny jest brak jakiegokolwiek wypowiedzi o charakterze *quasi* lub całkiem filozoficznym.

Opracował:
Jerzy Kosiewicz

BARBARA MARKIEWICZ

AKTUALNE ZNACZENIE MYŚLI FRANZA ROSENZWEIGA

Od paru już lat zaobserwować można wzrastające zainteresowanie twórczością Franza Rosenzweiga, Świadczą o nim zarówno tłumaczenia jego prac na obce języki (fragmenty *Stern der Erlösung* ukazały się także w języku polskim, w „Znaku” nr 377—78, 1986 r.), jak i rosnąca liczba poświęconych mu opracowań i monografii. Uwagę zwraca zwłaszcza świetna praca St. Mosesa *Système et Révélation. La Philosophie de Franz Rosenzweig* (Paris 1982) z przedmową E. Levinasa, jednego z najgorętszych orędowników myśli Rosenzweiga.

Franz Rosenzweig urodził się w 1886 roku w Kassel, w zasy-milowanej już za czasów Bismarcka rodzinie żydowskiej. Zgodnie z życzeniem swego ojca studiował początkowo medycynę, później jednak zainteresował się historią (brał udział w prowadzonych przez F. M e i - n e c k e g o seminariach) oraz filozofią. W tym czasie zbliżył się także do chrześcijaństwa. Przełomowym momentem w jego życiu stało się jednak zetknięcie z judaizmem. Jego udział w obrzędach związanych z żydowskim świętem Jom Kipur zadecydował o powrocie do wiary przodków. Decyzja ta wiązała się także ze zmianą dotychczasowych koncepcji filozoficznych. W krystalizowaniu się świeżych poglądów, które on sam określił jako „nowe myślenie” dużą rolę odegrało spotkanie z H. C o - h e n e m i M. Buberem oraz toczące się wówczas dyskusje na temat tożsamości niemieckich Żydów. Filozoficzny profil „nowego myślenia” określało odejście od H e g l a i zainteresowanie się F. Rosenzweiga filozofią Schellinga (przede wszystkim wydanym wówczas dziełem Schellinga *Die Weltalter* — Leipzig 1913). Największe dzieło F. R o - senzweiga, *Stern der Erlösung* (*Gwiazda zbawienia*), powstało w czasie I wojny światowej, gdy przebywał on jako ochotnik w okopach na froncie wschodnim. Dzieło to uznawane obecnie za jedno z największych wydarzeń tzw. „filozofii dialogowej”, zaliczane jest do nurtu filozofii egzystencjalnej oraz zestawiane najczęściej z *Sein und Zeit* Heideggera. Po wojnie F. Rosenzweig zajął się działalnością dydaktyczną, należał do założycieli i pierwszych dyrektorów działającego we Frankfurcie Freies Jüdisches Lehrhaus. Wskutek ciężkiej choroby (paraliż po-

stępowy) w ostatnich latach życia przykuty był do łóżka. Zmarł w wieku 13 lat, w roku 1929.

Obecne zainteresowanie koncepcjami F. Rosenzweiga a można również potraktować jako oznakę zachodzących w filozofii współczesnej zmian. Przez długi okres czasu dzieło *Stern der Erlösung* czytane było przez niewielką grupę ludzi i powszechnie uchodziło za pracę teologiczną. Dla publiczności filozoficznej F. Rosenzweig pozostawał przede wszystkim komentatorem dzieł Hegla, autorem jednej z najlepszych po dziś dzień prac poświęconych heglowskiej filozofii politycznej *Hegel und der Staat*, a także odkrywcą i pierwszym wydawcą tekstu *Eine Ethik*. Dopiero coraz powszechniej odczuwane od połowy lat siedemdziesiątych wyczerpanie się możliwości dotychczasowych filozoficznych inspiracji, opisywane przede wszystkim jako kryzys racjonalności nowożytnej, wysuwanie na pierwszy plan nie jedności, która stanowiła jej zasadniczy element, lecz różnorodności, a stąd również konieczność określenia warunków istnienia tej różnorodności, czyli dialogu — pozwoliło odkryć aktualne filozoficzne znaczenie myśli F. Rosenzweiga.

Za jedną z pierwszych prób określenia miejsca twórczości F. Rosenzweiga w myśli współczesnej uznać można międzynarodową konferencję — jaka w dniach 7—11. 12. 1986 roku odbyła się w rodzinnym mieście F. Rosenzweiga w Kassel (RFN) z okazji 100-lecia jego urodzin. Konferencję tę zorganizował Universität Gesamthochschule Kassel, jej przygotowaniem kierował prof. dr Wolfdietrich Schmied-Kowarz i k. Konferencja spotkała się z dużym zainteresowaniem, towarzyszyło jej też szereg imprez zorganizowanych przez władze miejskie, tematycznie z nią związanych, jak np. wystawa obrazująca dzieje Żydów w Kassel do roku 1933. Na konferencję zgłoszono 62 referaty, w czasie jej trwania przedstawiono 42. Ich autorzy reprezentowali Izrael, USA, Wielką Brytanię, Włochy, Francję, Polskę, Węgry, Holandię, Islandię, Austrię i oczywiście RFN.

Ponieważ nie sposób omówić tutaj wszystkich zaprezentowanych w czasie trwania konferencji referatów, chcielibyśmy wskazać tylko na najważniejsze poruszane w nich wątki tematyczne.

Pierwsza grupa referatów⁷, o których trzeba tutaj wspomnieć z racji jubileuszowego charakteru konferencji, to referaty związane z istotnymi fragmentami biografii F. Rosenzweiga. Biografię tę ująć można także jako pewien model żydowskiej egzystencji. Tak właśnie przez osobiste losy F. Rosenzweiga ujął dzieje Żydów w Niemczech jego syn, Rafael N. Rosenzweig, mieszkający obecnie w Tel Avivie, w swym referacie pt. *Deutscher und Jude — Franz Rosenzweigs Weg zum jüdischen Volk*. Wskazał on, iż Rosenzweig poszukiwał modelu nie asymilacji Żydów w Niemczech, lecz symbiozy obu kultur. Symbo-

tem takiej symbiozy może być dokonany przez niego, wraz z Buberem, przekład hebrajskiej *Biblii* na język niemiecki. Do problemu „religijnego kryzysu” w życiu Rosenzweiga i uwarunkowań jego decyzji powrotu do żydowskiej tradycji, nawiązała w swym referacie pt. *Warum liess sich Rosenzweig nicht taufen?* Rivka Horwitz (Beer Sheva). O chorobie F. R o s e n z w e i g a, która pod koniec życia przykuła go do łóżka pisał M. G. G o l d n e r (Palo Alto).

W szeregu referatach omówiono także wpływ przyjaciół i znajomych F. Rosenzweiga na rozwój jego przekonań religijnych i charakter filozoficznych rozstrzygnięć. Jego kontakty z II. Ehrenbergiem, W. von Weizsäckerem, G. Scholemem, H. Cohenem, E. R o s e n s t o c k i e m, M. Rosenstock-Huessy i M. Buberem przedstawili w swych referatach m. in.: W. Licharz (Bonn), J. Jacob (Heidelberg), M. Brock (Duisburg), D. Mach (Jerusalem), M. E h r e n b e r g (Würzburg), G. B r a k e l m a n n (Bochum), H. R. H u e s s y (Jericho VT). Na temat pedagogicznych koncepcji F. Rosenzweiga pisali w swych referatach II. Feidel-Mertz (Kassel) i J. E. Seifert (Kassel) — obok N. Glatzera (Boston), M. Hamburgera (Walen), W. L i c h a r z a (Bonn), Jos op't R o o t a (Maastricht), F. R o s e n b a u m a (Berkeley), wzięli oni także udział w dyskusji na temat *Freies Jüdisches Lehrhaus* we Frankfurcie, którym kierował F. R o s e n z w e i g, przedstawiając jego losy i sytuację obecną.

Drugim, równie ważnym wątkiem tematycznym konferencji była próba prezentacji myśli F. Rosenzweiga, jego zasadniczego dzieła *Stern der Erlösung*, oraz ich aktualnego znaczenia.

W twórczości F. Rosenzweiga można wyróżnić dwa wyraźnie odgraniczone okresy. Pierwszy to okres studiów historycznych i szczególnego zainteresowania filozofią Hegla. W tym właśnie okresie powstała jego praca doktorska, napisana pod kierunkiem F. M e i n e c k e g o. *Hegel und der Staat*. Znaczenie tego okresu w poglądach F. Rosenzweiga przedstawił w swym referacie pt. *Rosenzweig und Hegel* prof. O. Pöggeler (Bochum). Jego zdaniem Rosenzweig jeszcze po „zerwaniu” z H e g l e m nadal został heglistą. Także prof. S. A v i n e r i (Jerusalem) w swym referacie *Rosenzweig's Hegel Interpretation. Its Relationship to the Development of His Jewish Reawakening*, skoncentrował się przede wszystkim na analizie pracy Rosenzweiga *Hegel und der Staat*. Omówił dokonaną w niej przez F. Rosenzweiga analizę heglowskiego ujęcia żydostwa i stwierdził, iż nawet w swym późniejszym ujęciu istoty żydostwa F. Rosenzweig paradoksalnie nawiązuje cło tych heglowskich rozważań.

Natomiast na związki myśli Rosenzweiga z filozofią późnego Schellinga wskazywał w swym referacie Vom *Totalexperiment des*

Glaubens. Kritisches zur positiven Philosophie Schelling und Rosenzweigs prof. W. Schmied-Kowarzik (Kassel). Jego zdaniem Rosenzweig w swoim „nowym myśleniu” doprowadził do końca to, co stworzył jako „filozofię pozytywną” Schelling, równocześnie przezwyciężając dawną idealistyczną filozofię. To zresztą zwrócenie się ku filozofii późnego S c h e l l i n g a, zwłaszcza rozwiniętej przez niego odmiennej od heglowskiej koncepcji dziejów, odegrało ważną rolę w kształtowaniu się samodzielnych poglądów F. R o s e n z w e i g a. Jego twórczość sytuuje się zdecydowanie w horyzoncie myśli postheglowskiej i tak jak np. myśl Kierkegaarda, także staje się filozofią egzystencji. Właśnie w takim kontekście przedstawił myśl F. Rosenzweiga prof. Rotenstreich (Jeruzalem) w referacie pt. *Rosenzweig und die Existenzphilosophie*. Jego zdaniem dwa elementy pozwalają wpisać koncepcję F. Rosenzweiga do współczesnej filozofii egzystencjalnej: podjęcie przez niego problematyki lęku przed śmiercią oraz krytyczne rozstanie z filozofią H e g l a. Analizując odejście Rosenzweiga od tradycyjnej filozofii, przede wszystkim jego rozstanie z H e g l e m wskazał jednak na pewne wspólne elementy systemu Rosenzweiga z kantowskimi trzema ideami — człowiek, świat i Bóg.

Problem śmierci w *Stern der Erlösung* przedstawił także w swym referacie prof. W. Marx (Freiburg). Włączenie koncepcji F. Rosenzweiga do nurtu filozofii egzystencjalnej stworzyło również okazję do określenia jej miejsca wśród innych, zaliczanych do tego nurtu, filozofii. Powiązania i różnice między filozofią R o s e n z w e i g a i M. Heideggera, które rozważano w szeregu referatów stały się tematem zasadniczym referatów A. U d o f f a (Baltimore) i S. S. S c h w a r z s c h i l d a (St. Louis).

Ogólne znaczenie koncepcji F. Rosenzweiga w kontekście filozofii współczesnej (Bergson, Husserl, Heidegger, Buber, B e n j a m i n, Szkoła Frankfurcka, Levinas, Apel) a także jej znaczenie dla „egzystencji ludzkiej” w XX wieku przedstawił B. C a s p e r (Freiburg) w referacie pt. *Zeit — Erfahrung — Erlösung. Zur Bedeutung des Denkens Franz Rosenzweigs für das 20 Jh.* Zaprezentowano również analizy zasad konstrukcyjnych i zawartości merytorycznej *Stern der Erlösung* — H. J. Görtz (Hanower). Rozwinięto także niektóre szczegółowe wątki koncepcji F. Rosenzweiga, takie jak np. problem mitu (Ze'ev Levy, Haifa); czasu i historii (S. T. K a t z, Ithaca New York. L. H. E h r l i c h, Amherst, U. H o r t i a n, Hanover); — wolności (T. Gadacz, Kraków), nicości (N. N. Samuelson, Philadelphia); mesjanizmu (B. Markiewicz, Warszawa); Sprachdenken (A. Bauer. Freiburg). Przedstawiono także referaty analizujące problemy teologiczne zawarte w dziele F. Rosenzweiga oraz jego interpretację *Biblii*

(P. M. Morris, Lancaster; E. Z. C h a r r y, New York; II. J. Herring, Leiden; Sh. Talmon, Jerusalem). Wydobyto także niektóre problemy specyficznie etyczne (W. S. Dietrich, Islandia) i estetyczne (A. Mayer-de Pay, Tübingen; G. B a f f o, Perugia; II. G. Flickinger, Kassel) zawarte w dziele F. Rosenzweiga. O aktualności myśli F. Rosenzweiga w kontekście politycznym mówił na zakończenie konferencji St. Moss (Jerusalem) w referacie pt.: *Politik und Religion. Zur Aktualität Franz Rosenzweigs*.

Oprócz podsumowania dotychczasowych badań nad filozofią F. Rosenzweiga, jak i przedstawienia badań inspirowanych jego myślą konferencja w Kassel miała także inne jeszcze, choć nie mniej ważne i aktualne znaczenie. O tym jej aspekcie mówił w swym inauguracyjnym wykładzie pt. *Franz Rosenzweig und das Ende des deutschen Judentums* znany żydowski pisarz i publicysta Schalom Ben-Chorin. Wykład ten nieprzypadkowo zresztą wygłoszony został w kościele ewangelickim — możliwość spotkania Żydów i Chrześcijan to jeden z ważniejszych wątków myśli F. Rosenzweiga. On sam niejako przeżył doświadczenie obu religii, będąc bliski nawrócenia na chrześcijaństwo i ostatecznie powracając do żydostwa. Przejmującym świadectwem tego dialogu może być jego korespondencja prowadzona podczas I wojny światowej z przyjacielem Rosenstockiem.

Ten dialog tak ważny dla współczesnego nam świata, w samych Niemczech ma jednak jeszcze dodatkowe znaczenie. Ben-Chorin nazwał F. Rosenzweiga „ostatnim niemieckim Żydem”. Powrócił on bowiem do swojego żydostwa poprzez kulturę i język niemiecki. Jego najważniejsze dzieło, dzieło o żydowskiej egzystencji — *Stern der Erlösung* napisane zostało w języku niemieckim, który do końca uznawał za swój język ojczysty. Faszyzm przerwał i ostatecznie zakończył historię niemieckich Żydów, która rozpoczęła się wraz z działalnością i twórczością M. Mendelssohna. Konferencja w Kassel stała się więc okazją do spotkania Żydów i Niemców.

O wadze tego spotkania świadczyło i to, że patronat nad nim objął prezydent RFN Richard von Weizsäcker, który w liście skierowanym do jej uczestników podkreślił znaczenie takich spotkań dla dzisiejszych Niemiec. Wątek ten od strony żydowskiej podjął także w swym liście E. Levinas, który nie przybył na konferencję osobiście, gdyż przysiągł, iż stopa jego nigdy nie stanie na ziemi niemieckiej. O tej aktualności konferencji mówili także, otwierając ją, Minister Nauki i Kultury Hessji dr. Vera Rudiger i burmistrz miasta Kassel Hans Eichel, który wskazał na konieczność kształcenia świadomości historycznej. Wagę tego problemu, w obliczu odradzających się niebezpiecznych dawnych resentymentów wśród niemieckiej młodzieży podkreślił także w swym

inauguracyjnym przemówieniu rektor Uniwersytetu w Kassel, prof. Franz Neumann.

O możliwości i znaczeniu takiego spotkania Niemców i Żydów w Europie „po Auschwitz”, mówiono także podczas publicznej, transmitowanej przez telewizję dyskusji, która odbyła się w ramach konferencji. Celem takiego spotkania, co do tego wszyscy byli zgodni, nie jest i nie może być zapomnienie i wymazanie historii, ale namysł nad tym, co się stało, próba filozoficznego zrozumienia. O aktualności myśli F. R o s e n z w e i - g a najlepiej świadczy to, że poprzez jego dzieło taki namysł stał się właśnie możliwy.

HENRYK PISAREK

DRUGI MIĘDZYNARODOWY KONGRES BUŁGARYSTYKI

W dniach od 23 maja do 3 czerwca 1986 roku w Sofii obradował Drugi Międzynarodowy Kongres Bułgarystyki. Temat kongresu sformułowany został w sposób następujący: *Przeszłość i współczesność Bułgarii. Język, historia i kultura*. Patronat nad kongresem objął Przewodniczący Rady Państwa Todor Ż i w k o w. W kongresie wzięło udział ponad 550 uczonych z 60 krajów oraz 900 uczonych bułgarskich. Polską naukę reprezentowało 40 osób.

W pierwszym dniu kongresu obrady miały charakter plenarny. Natomiast w ostatnim dniu przewodniczący poszczególnych sekcji złożyli sprawozdania z obrad, jakie toczyły się pod ich kierownictwem. Sekcji takich było sześć: 1. Języka, 2. Historii, 3. Literatury, 4. Historii nauki, 5. Kultury i sztuki oraz 6. Współczesnej Bułgarii. Oprócz tego odbyły się: 7. Sympozjum Cyrylo-Metodystyki, 8. Obrady okrągłego stołu nt. *Bułgarystyka, stan i perspektywy*, a także 9. Kolokwium *Młodzi bułgarzyści*. Organizatorzy stworzyli uczestnikom kongresu możliwość wzięcia udziału w interesujących wycieczkach po kraju oraz uczestniczenia w licznych ciekawych przedsięwzięciach kulturalnych.

Autor niniejszej noty uczestniczył w pracach sekcji czwartej, tzn. *Historii nauki*. Na forum sekcji przedstawiali wyniki swych badań filozofowie, socjologowie, historycy nauki, historycy i pedagogowie. Wysłuchano 72 referatów. Przykładowo wskażę tylko na kilka z nich. Prof. dr Wera Pawłowa, przewodnicząca sekcji, skoncentrowała swą uwagę na aspektach teoretycznych i historycznych oraz metodologicznych nauki. Żywo włączała się do dyskusji, inicjowała ją. Z kolei, znany historyk bułgarskiej myśli filozoficznej prof. dr Michaił B y c z w a r o w wskazał w swym referacie na zasadnicze źródła i uwarunkowania kultury filozoficznej bułgarskiego Odrodzenia. Natomiast prof. dr Fiodor Konstantinow ze Związku Radzieckiego wspominał ciekawie o życiu, osobowości, stylu pracy naukowej i partyjnej wybitnego bułgarskiego rewolucjonisty i działacza państwowego Georgija Dimitrowa. Wartość tych refleksji potęgował między innymi i ten fakt, iż referent przez długie lata, aż do ostatnich chwil życia G. D i m i t r o w a, pełnił obo-

wiązki jego sekretarza naukowego. O. Georgiju Dibitrowie, o jego wkładzie w rozwój Leninowskiej teorii rewolucji socjalistycznej oraz praktyki budownictwa socjalizmu, mówił także Luc D u h a m e l z Kanady.

Niżej podpisany wygłosił referat na temat *Christo Botew o postępie społecznym*. Wskazał w swym wystąpieniu, iż w twórczości wybitnego bułgarskiego poety, publicysty, myśliciela i rewolucjonisty Cdi. B o t e w a problematyka postępu społecznego zajmowała jedno z centralnych miejsc. Autor, w ślad za Ch. B o t e w e m, określił stosunek treści kategorii postępu do takich pojęć jak: *zmiana, ruch, regres i rozwój*.

HENRYK PISAREK

DIALEKTYKA OBIEKTYWNYCH I SUBIEKTYWNYCH UWARUNKOWAŃ PROCESU KSZTAŁTOWANIA SIĘ ŚWIADOMOŚCI SOCJALISTYCZNEJ

W dniach 9 i 10 października 1986 roku we Wrocławiu obradowała międzynarodowa konferencja ideologiczno-teoretyczna na temat *Dialektyka obiektywnych i subiektywnych uwarunkowań procesu kształtowania się świadomości socjalistycznej*. Konferencję zorganizowała Katedra Filozofii Marksistowskiej Uniwersytetu Wrocławskiego wspólnie z Wojewódzkim Ośrodkiem Kształcenia Ideologicznego przy KW PZPR oraz Międzywojewódzką Szkołą Partyjną we Wrocławiu. Warto zaznaczyć, iż jest to już piąta z kolei wspólnie organizowana konferencja międzynarodowa. Wygłoszonych zostało 15 referatów. Referaty przedstawili następujący filozofowie i działacze partyjni ze Związku Radzieckiego, Czechosłowacji i NRD:

1. Prof. dr Ilija D z i u b k o z Uniwersytetu Kijowskiego — *Świadomość polityczna w świetle uchwał XXVII Zjazdu KPZR*;
2. Doc. dr Romuald D a b k u s z Akademii Rolniczej w Kownie — *Konkretno-historyczne uwarunkowanie procesu kształtowania się świadomości socjalistycznej*;
3. Doc. dr Wasilij Fiedorienko z Akademii Medycznej w Zaporozu — *Studiowanie historycznych doświadczeń KPZR — ważnym czynnikiem rozwoju świadomości komunistycznej*;
4. Wiktor S m o t r o w, kierownik sektora KO Zaporozie — *Rola edukacji politycznej ludzi pracy w kształtowaniu świadomości komunistycznej*;
5. Doc. dr hab. Jiri Cetl z Uniwersytetu Brneńskiego — *Rola tradycji w procesie kształtowania świadomości socjalistycznej*;
6. Doc. dr hab. Karel H l a v o n z Uniwersytetu Brneńskiego — *Świadomość etyczna jako istotny element składowy świadomości socjalistycznej*;
7. Prof. dr Frank Fiedler z Uniwersytetu Lipskiego — *Filozofia a współczesna cywilizacja*;
8. Prof. dr Horst D o e r r e r z Uniwersytetu Technicznego w Dreźnie — *Dialektyka obiektywnych uwarunkowań i subiektywnych czynni-*

ków w procesie kształtowania rozwiniętego społeczeństwa socjalistycznego w NRD;

9. Juergen Toepfer z Okręgowej Szkoły Partyjnej w Dreźnie — *Wykorzystanie dialektyki obiektywnych uwarunkowań i subiektywnych czynników w pracy ideologicznej okręgowej organizacji partyjnej NSPJ w Dreźnie*;

10. Doc. dr Zenon Radziwolski z Akademii Rolniczej we Wrocławiu — *Rola nauk przyrodniczych w procesie kształtowania świadomości socjalistycznej*;

11. Doc. dr hab. Wiktor Łach z Akademii Ekonomicznej we Wrocławiu — *Efekty świadomościowe i zawodowe edukacji ekonomicznej*;

12. Dr Bogusław Ponikowski z Uniwersytetu Wrocławskiego — *Sprzeczności okresu przejściowego a problem świadomości socjalistycznej*;

13. Dr Ryszard Botwina z Uniwersytetu Wrocławskiego — *Świadomość klasowa robotników Zagłębia Miedziowego*;

14. Mgr Tadeusz Penka, kierownik Wojewódzkiego Ośrodka Kształcenia Ideologicznego przy KW PZPR we Wrocławiu — *Charakterystyka socjalistycznego ideału wychowawczego, jako podstawowego elementu socjalistycznej świadomości społecznej*;

15. Doc. dr hab. Henryk Pisarek z Uniwersytetu Wrocławskiego — *Dialektyka. obiektywnych i subiektywnych uwarunkowań procesu kształtowania się świadomości socjalistycznej*.

H. Pisarek postawił w swym referacie między innymi problem wzajemnych relacji między bytem społecznym a świadomością społeczną, podkreślił, iż jest on wielce złożony i wieloaspektowy, tak w zakresie uwarunkowań obiektywnych, jak subiektywnych. Odniosł te refleksje do zagadnienia relacji między sferą świadomości socjalistycznej, a sytuacją kryzysową w dziedzinie ekonomicznej, społecznej i politycznej w naszym kraju na początku lat osiemdziesiątych.

HORST WESSEL

UWAGI O NIE-TRADYCYJNEJ TEORII ORZEKANIA*

I. WPROWADZENIE

Nietradycyjna teoria orzekania została przedstawiona w wielu monografiach¹. U źródeł tej teorii znajdują się dwa podstawowe przekonania:

1. Założenie o pre-logicznej umiejętności człowieka odróżnienia dwóch rodzajów terminów: terminów oznaczających (*Subjektermini*), oraz terminów określających (*Pradikattermini*);

2. Założenie, że nie każda własność jest określona dla dowolnego rodzaju przedmiotów tzn. że nie każda własność przysługuje lub nie przysługuje dowolnemu rodzajowi przedmiotów, gdyż może być dla danego rodzaju przedmiotów nieokreślona.

Dla przedstawienia pewnych uwag dotyczących tej teorii wprowadzimy najpierw niezbędne notacje i oznaczenia, a mianowicie: Zdania stwierdzające, że przedmiot s posiada własność P , bądź, że przedmioty: $s_1, s_2, \dots, s_n$ pozostają do siebie w relacji R zapisywać będziemy odpowiednio przy pomocy następujących schematów:

$$s \leftarrow p \text{ oraz } s_1, s_2, \dots, s_n \leftarrow R$$

gdzie litery: $s, s_1, s_2, \dots, s_n$ reprezentują dowolne nazwy indywiduowe, a litery: P, R reprezentują jedno lub n -argumentowe predykaty, natomiast symbol $\leftarrow$ reprezentuje odpowiednio zwroty: „... jest...”, „... ma...”, „... są w relacji...” i nazywać go będziemy operatorem predykcji.

Analogicznie zdania typu:

$$s \text{ nie jest } P$$

bądź też:

$$s_1, s_2, \dots, s_n \text{ nie są w relacji } R.$$

* Horst Wessel jest profesorem logiki, kierownikiem Zakładu Logiki Uniwersytetu im. Humboldta w Berlinie. Artykuł ten był referowany przez autora na zebraniu Zakładu Logiki Instytutu Filozofii Uniwersytetu Warszawskiego w dn. 3 maja 1984 r. (red.).

¹ Por.: A. Sinowiew, H. Wessel: *Logische Sprachregeln*. Berlin 1975; H. Wessel: *Logik und Philosophie*. Berlin 1976; Idem: *Logik*. Berlin 1984.

reprezentować będziemy kolejno przez schematy:

$$s \leftrightarrow P \text{ oraz } s_1, s_2, \dots, s_n \leftrightarrow R$$

gdzie symbol „ $\leftrightarrow$ ” reprezentuje odpowiednio zwroty: „...nie jest...”, „...nie są...”.

W klasycznej a także intuicjonistycznej logice wyrażenia o schemacie $s \leftrightarrow P$ utożsamia się z wyrażeniami reprezentowanymi przez schemat: $\sim (s \leftarrow P)$ gdzie „ $\sim$ ” jest symbolem klasycznej bądź intuicjonistycznej negacji. Według nie-tradycyjnej teorii orzekania podejście takie nie zawsze jest trafne. W teorii tej zakłada się bowiem, że zdania typu:

$$s \leftarrow P \quad \text{oraz} \quad s \leftrightarrow P$$

nie zawsze wyczerpują wszystkie możliwości, co ma chociażby miejsce w następujących przypadkach:

a) Wtedy gdy własność P nie jest określona dla tego typu przedmiotów jakim jest przedmiot s . Zachodzi wtedy zarówno $\sim (s \leftarrow P)$ jak i również $\sim (s \leftrightarrow P)$, jak na przykład w zdaniach:

Nieprawda, że Księżyc jest uczciwy,
Nieprawda, że Księżyc nie jest uczciwy.

b) Jeżeli rozsądne użycie zdań o schematach $s \leftarrow P$ lub $s \leftrightarrow P$ zakłada prawdziwość innego zdania, np. zdanie: „ N przestał palić” zakłada prawdziwość zdania „ N kiedyś palił”.

c) Jeżeli jest zasadniczo niemożliwe stwierdzić, czy $s \leftarrow P$, czy $s \leftrightarrow P$

d) Jeżeli nie istnieje obiekt oznaczony przez s , wtedy również

$$\sim (s \leftarrow P) \quad \text{oraz} \quad \sim (s \leftrightarrow P)$$

W wymienionych przypadkach mimo, że powód nieokreśloności jest różny, to z logicznego punktu widzenia mamy do czynienia z podobną sytuacją: polegającą na tym, że oprócz przypisywania przedmiotowi danej własności, lub też zaprzeczania posiadania przez przedmiot tej własności, mamy również do czynienia z przypadkami nieokreśloności, kiedy to posiadanie danej własności przez pewien przedmiot nie jest ani stwierdzane, ani też zaprzeczane. Z przypadkami nieokreśloności spotykamy się w praktyce językowej i dlatego powinniśmy brać je pod uwagę w logicznej teorii predykcji. Zarysujemy teraz zarówno wersję semantyczną jak i aksjomatyczną tej teorii. Od razu zaznaczymy, że teoria ta okazała się pomocna dla rozwiązywania pewnych filozoficznych paradoksów, jak na przykład paradoksów ruchu i zmiany oraz dla wyjaśnienia powodów, dla których w intuicjonistycznej logice odrzuca się niektóre z praw klasycznej logiki.

II. SEMANTYCZNE REGUŁY I AKSJOMATYKA NIETRADYCYJNEJ TEORII PREDYKACJI

Klasyczną negację $\sim$ nazywać będziemy zewnętrzną negacją, dla podkreślenia tego, że odnosi się bądź do całego zdania, bądź też do formy zdaniowej, a nie do operatora predykatywności. Dla sformułowania semantycznych reguł obowiązujących w nietradycyjnej teorii predykcji przyjmujemy następujące notacje: zamiast $s \leftarrow P$ pisać będziemy $P(s)$ lub krótko p , a w miejsce $s \leftrightarrow P$, będziemy pisać $\neg P s$ lub krótko $\neg p$. Znak $\neg$ nazywać będziemy symbolem wewnętrznej negacji, dla podkreślenia, że negacja ta odnosi się do operatora predykatywności. Zdania $P(s)$ i $\neg P(s)$ nazywać będziemy przeciwnymi. W słowniku otwartego języka nie-tradycyjnej teorii predykcji w szczególności występują klasyczne spójniki: $\sim$ (negacja), $\wedge$ (koniunkcja), $\vee$ (alternatywa), $\Rightarrow$ (implikacja), $\Leftrightarrow$ (równoważność), oraz spójnik wewnętrznej negacji $\neg$.

Niech Z będzie zbiorem wszystkich formuł języka rozważanej przez nas teorii. Dowolne formuły ze zbioru Z oznaczać będziemy literami: A , B ,... Symbolami: 1, 0 oznaczać będziemy wartości logiczne odpowiednio prawdy i fałszu. Funkcję przyporządkującą formułom zdaniowym ze zbioru Z wartości logiczne określamy jako dowolną funkcję:

$$v: Z \mapsto \{0, 1\}$$

spełniającą następujące cztery warunki:

W1) jeżeli A jest formułą atomową to $v(A) = 0$, lub 1. Funkcja v w przypadku formuł atomowych określona jest tak jak w klasycznym rachunku zdań dla zmiennych zdaniowych,

W2) jeżeli A jest formułą zbudowaną z formuł atomowych przy pomocy spójników klasycznych to $v(A)$ jest określona zgodnie z regułami semantycznymi dla klasycznego rachunku zdań,

W3) jeżeli $v(A) = 1$ to $v(\neg A) = 0$

W4) jeżeli $v(A) = 0$ to $v(\neg A) = 0$ lub 1, czyli wartość $v(\neg A)$ nie jest wyznaczona przez wartość logiczną formuły A .

Aksjomatyka systemu nie-tradycyjnej teorii predykcji powstaje przez dodanie do aksjomatów klasycznej logiki dla otwartego języka rachunku predykatów następującego schematu aksjomatów:

$$(P(a) \wedge \neg P(a))$$

gdzie a jest zmienną nazwową lub ciągiem n zmiennych nazwowych, zaś P jest literą reprezentującą jedno lub n -argumentowy predykat. Aksjomatyczny system nie-tradycyjnej teorii predykcji jest niesprzeczny i pełny tzn. wszystkie schematy wyłącznie prawdziwych zdań są twierdzeniami tego systemu².

² II. Wessel: *Vollständigkeit der nichttraditionellen Prädikationstheorie*. „Deutsche Zeitschrift für Philosophie” 1982, nr 11.

III. NIE-TRADYCYJNA TEORIA ORZEKANIA A INTUICJONISTYCZNY RACHUNEK ZDAŃ

W literaturze filozoficznej znaleźć można wiele wątpliwości natury filozoficznej i logicznej dotyczących intuicjonistycznej koncepcji logiki. Przedstawimy teraz niektóre z nich. Pierwsza wątpliwość o charakterze filozoficznym dotyczy relacji zachodzących między myśleniem a językiem. Według intuicjonistów myślenie może odbywać się niezależnie od wszelkiego języka. Myśli, a w szczególności idee matematyczne mogą być wyrażone w języku tylko w niepełny sposób. Dyskusja i krytyka tych wątpliwości jest przeprowadzona m.in. w pracy *Logik und Philosophie*³. Druga filozoficzna obiekcja skierowana przeciw intuicjonizmowi dotyczy zasięgu logicznych reguł wnioskowania. Według intuicjonistów zasięg logicznych praw i reguł wnioskowania zależy od tego, czy dziedzina, której wnioskowanie dotyczy jest skończona czy nieskończona. Według intuicjonistów niektóre prawa logiki klasycznej tracą swą ważność gdy rozumowanie dotyczy dziedzin nieskończonych. Trzecia filozoficzna wątpliwość dotyczy stosunku logiki do matematyki. Intuicjoniści traktują logikę jako część matematyki, a nie jako dyscyplinę logicznie od niej wcześniejszą. Według intuicjonistów podstawowe konstrukcje i pojęcia matematyczne (jak na przykład pojęcie liczba naturalna) są prostsze niż pojęcia logiczne.

Przejdziemy obecnie do wyliczenia logicznych obiekcji dotyczących logiki intuicjonistycznej. Pierwsza wątpliwość natury logicznej dotycząca logiki intuicjonistycznej pochodzi od Kurta Gödla. Gödel wykazał, że logikę intuicjonistyczną można traktować jako zawierającą ukrytą logikę epistemiczną⁴. Pewne uwagi na ten temat można znaleźć też w pracy P. Nowikowa⁵. W pracach tych przedstawione są również pewne obiekcje dotyczące interpretacji intuicjonistycznej implikacji. W naszym artykule skoncentrujemy się jedynie na problemach związanych z intuicjonistyczną negacją. Nieformalna analiza przykładów podanych w pracy L. E. J. Brouwera⁶ prowadzi do wniosku, że intuicjonistyczna krytyka nie dotyczy klasycznego prawa wyłączonego środka $A \vee \sim A$ tylko skierowana jest przeciw prawu $A \vee \neg A$. Formuła $A \vee \neg A$ nie jest wyprowadzalna również w nietradycyjnej teorii predykcji. In-

³ Idem: *Logik und...*, op. cit.

⁴ K. Gödel: *Aine Interpretation des intuitionistischen Aussagekalküls*, „Ergebnisse eines mathematischen Kolloquiums” 1933, nr 4.

⁵ Ibidem; P. Novikov: *Konstruktiwnaja matematičeskaja logika a točki zrenija klassičeskoj*. Moskwa 1977.

⁶ L. E. J. Brouwer: *Collected Works*. Vol 1: *Philosophy and Foundations of Mathematics*. Amsterdam—New York—Oxford 1975.

tuicjoniści niesłusznie identyfikują schemat: $s \leftrightarrow P$ ze schematem $\sim (s \leftrightarrow \neg P)$ i odrzucają prawo $A \vee \sim A$. Dla porównania intuicjonistycznego rachunku zdań z językiem nie-tradycyjnej teorii predykcji przyjmujemy następujące oznaczenia:

Litery: $-, \dots, +, \rightarrow, \leftrightarrow$, będą intuicjonistycznymi spójnikami kolejno negacji, koniunkcji, alternatywy, implikacji i równoważności. Przez Fm oznaczamy zbiór wszystkich formuł zdaniowych intuicjonistycznego rachunku zdań, a przez INT zbiór formuł będących twierdzeniami logicznymi tego rachunku.

Przez S oznaczamy zbiór wszystkich formuł klasycznego rachunku zdań a przez KRZ zbiór twierdzeń logicznych tego rachunku. Analogicznie przez S^+ oznaczamy zbiór wszystkich formuł języka nietradycyjnej teorii predykcji, a przez TP zbiór twierdzeń logicznych w tym języku. Ponadto przyjmujemy następujące dwie definicje:

Definicja 1

Formułę A języka klasycznego rachunku zdań nazywać będziemy klasyczną reprezentacją (skrótowo C -reprezentacją) formuły $A_0 \in Fm$ zawsze i tylko wtedy gdy formuła A powstaje z formuły A_0 przez zastąpienie intuicjonistycznych spójników przez klasyczne spójniki.

Definicja 2

Formułę A^+ należącą do zbioru S^+ nazywać będziemy P -reprezentacją formuły $A \in Fm$ gdy A^+ powstaje z formuły A przez zastąpienie przynajmniej jednej negacji znajdującej się bezpośrednio przed zmienną przez negację wewnętrzną i przez zastąpienie pozostałych spójników intuicjonistycznych przez odpowiadające im spójniki klasycznego rachunku zdań.

Zachodzi sześć następujących metatwierdzeń:

Metatwierdzenie 1

Istnieją formuły intuicjonistycznego rachunku zdań, niewyprowadzalne w intuicjonistycznym rachunku zdań, których C -reprezentacje są wyprowadzane w klasycznym rachunku zdań, oraz ich wszystkie P -reprezentacje są niewyprowadzalne w TP .

Przykładami takich formuł są:

$$\begin{array}{lll} \neg p + p; & \neg \neg p \rightarrow p; & (p \rightarrow q) \rightarrow (\neg p + q) \\ \neg(\neg p \cdot \neg q) \rightarrow (p + q) & \neg(p \cdot \neg q) \rightarrow (p \rightarrow q) & \neg(\neg p \cdot \neg q) \rightarrow (p + q) \end{array}$$

Metatwierdzenie 1 sugeruje, iż w intuicjonizmie dlatego odrzuca się prawo wyłączonego środka, gdyż utożsamia się wewnętrzną negację

z zewnętrzną negacją. Następne metatwierdzenia pokazują, że hipoteza ta nie jest w pełni prawdziwa.

Metatwierdzenie 2

Istnieją formuły, w języku intuicjonistycznego rachunku zdań, które są niewyprowadzalne w INT, takie, że ich C-reprezentacje są wyprowadzalne w KRZ, zaś ich pewne P-reprezentacje są wyprowadzalne w systemie nie-tradycyjnej teorii predykcji TP, zaś pewne z ich C-reprezentacji nie są wyprowadzalne w TP.

Dla przykładu następujące formuły:

$$(-p \rightarrow -q) \rightarrow (q \rightarrow p), \quad -p + \quad - \quad -p$$

są niewyprowadzalne w INT, a w TP następujące ich P-reprezentacje są wyprowadzalne:

$$(\sim p \Rightarrow \neg q) \Rightarrow (q \Rightarrow p), \quad \neg p \vee \sim \neg p$$

a następujące formuły:

$$(\neg p \Rightarrow \neg q) \Rightarrow (q \Rightarrow p), \quad \neg p \vee \sim \sim p$$

są niewyprowadzalne.

Metatwierdzenie 3

Istnieją formuły, które są niewyprowadzalne w INT i których C-reprezentacje są wyprowadzalne w KRZ i których wszystkie P-reprezentacje są wyprowadzalne w TP.

Na przykład:

$$((p \rightarrow -q) \rightarrow p) \rightarrow p; \quad p + (p \rightarrow -q)$$

Metatwierdzenie 4

Istnieją formuły, które są wyprowadzalne w INT i wszystkie ich P-reprezentacje są wyprowadzalne w TP.

Na przykład formuły:

$$-p \rightarrow (p \rightarrow q), \quad p \rightarrow - -p; \quad -(p. -p)$$

Metatwierdzenie 5

Istnieją formuły które są wyprowadzalne w INT i pewne ich P-reprezentacje są wyprowadzalne w TP, a pewne nie.

Na przykład formuły:

$$(p \rightarrow -p) \rightarrow -p, \quad (p \rightarrow -q) \rightarrow (q \rightarrow -p), \quad - - -p \rightarrow -p$$

są wyprowadzalne w INT, oraz formuły:

$$(p \Rightarrow \neg p) \Rightarrow \neg p, \quad (p \Rightarrow \neg q) \Rightarrow (q \Rightarrow \sim p) \\ \sim \sim \neg p \Rightarrow \neg p$$

są wyprowadzalne w TP, a natomiast formuły:

$$(p \Rightarrow \sim p) \Rightarrow \neg \neg p \quad \text{ i } \quad (p \Rightarrow \neg q) \Rightarrow (q \Rightarrow \neg p)$$

$$\sim \sim \sim p \Rightarrow \neg p$$

nie są wyprowadzalne w TP.

Metatwierdzenie 6

Istnieją formuły wyprowadzalne w INT takie, że wszystkie ich P-reprezentacje są niewyprowadzalne w TP.

Przykładami takich formuł są następujące formuły:

$$(p \leftrightarrow q) \rightarrow (\neg p \leftrightarrow \neg q), \quad \neg (p + q) \rightarrow (\neg p. \neg q), \quad \neg \neg (pv - q)$$

Przedstawione tutaj metatwierdzenia pokazują, że intuicjonistyczna negacja jest pomieszaniami wewnętrznej i zewnętrznej negacji. W ramach nietradycyjnej teorii predykcji można z powodzeniem analizować i rozwiązywać niektóre z problemów wysuniętych przez twórców logiki intuicjonistycznej bez odrzucania klasycznej logiki.

Przedstawiona tutaj analiza intuicjonistycznej negacji odnosi się tylko do pewnych problemów intuicjonistycznej logiki, a nie pretenduje w żadnym wypadku do pomniejszania zasług intuicjonistycznej analizy matematyki.

Tłumaczył:
Mieczysław Omyła

RYSZARD BANAJSKI

MŁODZIEŻOWE SPOTKANIA Z FILOZOFIĄ, CZYLI O MTWF

Zarzuca się dziś młodzieży, że traktuje swą edukację bardzo instrumentalnie, że, kierując się kupiecką kalkulacją, ogranicza się do przyswojenia minimum wiedzy niezbędnej do uzyskania dyplomu. Te oceny niewątpliwie korespondują z rzeczywistością, chociaż — jak wiele uogólnień dotyczących postaw zbiorowych — grzeszą pewnymi uproszczeniami. Tysiące młodych ludzi wybiera przecież także takie kierunki studiów, które nie gwarantują obecnie karier materialnych i awansów w hierarchii pracowniczej. Istnieje sieć kół zainteresowań w szkołach średnich i studencki ruch naukowy. Zajęcia z przedmiotów fakultatywnych w liceach i technikach cieszą się dużą popularnością. Znamiennym symptodem młodzieżowej orientacji na wartości kultury jest między innymi zainteresowanie wiedzą filozoficzną.

Jedna z form edukacji filozoficznej młodzieży zasługuje na szczególną uwagę. Dotyczy ona bowiem młodzieży szkół średnich, w których programach filozofia była nieobecna do 1986 roku, a obecnie istnieje zaledwie w 130 liceach ogólnokształcących, jako przedmiot fakultatywny. Edukacja filozoficzna ma tu charakter całkowicie dobrowolny. Są to autentyczne spotkania z filozofią, w których młodzi ludzie poszukują idei, pytań i odpowiedzi, jakich nie są w stanie dostarczyć im nauki szczegółowe. Formą organizacyjną tych spotkań jest właśnie Młodzieżowy Turniej Wiedzy Filozoficznej (MTWF).

Pierwszy MTWF został zorganizowany w 1978 roku, na mocy porozumienia zawartego między Zarządem Głównym Towarzystwa Krzewienia Kultury Świeckiej i Główną Kwaterą Związku Harcerstwa Polskiego, przy pełnej akceptacji i wsparciu finansowym Ministerstwa Oświaty i Wychowania. Pod względem organizacyjnym i metodycznym była to nowa forma upowszechniania filozofii w środowisku młodzieży szkół średnich, lecz patronujące temu przedsięwzięciu organizacje miały już w swym dorobku wiele sprawdzonych, akceptowanych przez liczne kręgi młodej form pracy, zorientowanych na popularyzowanie problematyki filozoficznej, etycznej i światopoglądowej. W latach siedemdziesiątych, na terenie szkół ponadpodstawowych, najpowszechniej realizowaną for-

mą działania TKKŚ przy współpracy z organizacjami młodzieżowymi były koła młodych racjonalistów (KMR). Program KMR obejmował zagadnienia naukowych i racjonalnych podstaw wyborów światopoglądowych, problemy etyki, socjalistycznej moralności i sensu życia. Działalność KMR popularyzowała m. in. redakcja „Motywy”, prowadząc stały konkurs na najlepiej zorganizowane zajęcia pod hasłem: *Kto pyta — ten wie*. Dużą pomocą w organizacji i programowaniu zajęć była systematycznie wydawana przez ZG TKKŚ i RG FSZMP *Biblioteczka Młodego Racjonalisty*, rozpowszechniana przez obie organizacje w całym kraju. W roku oświatowym 1976/1977 działało łącznie 2706 KMR. Oprócz KMR problematykę filozoficzno-światopoglądową podejmowały Uniwersytety Młodych Racjonalistów, którym patronowały wyższe uczelnie. Działały też młodzieżowe kluby myśli świeckiej, kluby myśli filozoficznej itp. Używam tu czasu przeszłego, chodzi bowiem o zwrócenie uwagi na korzenie MTWF, lecz warto zaznaczyć, że owe koła, kluby czy uniwersytety istnieją do chwili obecnej i właśnie spośród ich członków rekrutują się w dużym stopniu uczestnicy MTWF.

Podstawowe cele MTWF są w zasadzie niezmiennie od 1978 roku. Rokrocznie wydawane broszurowe programy, które docierają do uczniów, ich opiekunów i komisji kwalifikacyjnych, eksponują następujące cele kształceniowe i wychowawcze:

- upowszechnianie wśród młodzieży wiedzy filozoficznej, umiejętności myślenia racjonalnego, uświadamianie konieczności dążenia do prawdy i do urzeczywistniania ideałów humanistycznych w socjalistycznej Polsce;

- rozwijanie i inspirowanie indywidualnych zainteresowań filozoficznych i światopoglądowych młodzieży, stwarzanie jej dodatkowych możliwości głębszego poznawania filozofii klasycznej i współczesnej, rozbudzanie nawyków do samodzielnych rozstrzygnięć nurtujących młodzież problemów, dotyczących w szczególności sensu, celów i jakości życia oraz poszukiwania dla siebie miejsca w procesach postępowych przemian społecznych zachodzących w naszym kraju i świecie;

- rozwijanie kultury filozoficznej w kręgach młodej generacji, a tym samym odpowiedzialności za własne poglądy, umiejętności porównywania i krytycznej oceny różnych doktryn filozoficznych i społecznych; przyczynianie się do utrwalania postaw krytycznych wobec doktryn irracjonalnych i antyhumanistycznych, a także wzmacnianie sprzeciwu wobec postaw dogmatyzmu i samozadowolenia oraz nihilizmu ideowego, sceptycyzmu poznawczego i indyferentyzmu światopoglądowego;

- kształtowanie postawy tolerancji wobec innych postaw światopoglądowych w ścisłym związku z postawą samokrytycyzmu w stosunku do własnego postępowania;

— uczenie myślenia kategoriami ogólnymi, ujmującymi zjawiska całościowo, myślenia w kategoriach państwa, społeczeństwa, ludzkości.

Powyższym celom są podporządkowane programy merytoryczne, które obejmują pytania z historii filozofii powszechnej, historii filozofii polskiej, marksizmu i współczesnych kierunków filozoficznych. Te cztery działy powtarzają się we wszystkich dziewięciu turniejach, chociaż od czwartego turnieju zagadnienia filozofii marksistowskiej mieszczą się w dziale filozofii systematycznej, etyce, estetyce czy teorii poznania. Każdego roku Centralna Komisja Turniejowa, z udziałem organizatorów i zaproszonych filozofów-działaczy Towarzystwa, dokonuje modyfikacji programu. Większe korekty programowe nastąpiły po I, III i VII MTWF.

Program I turnieju obejmował, oprócz tematyki filozoficznej, zagadnienia religioznawcze, laicyzacyjne, problemy rodziny socjalistycznej oraz teorię i praktykę budownictwa socjalistycznego. Tematyka turnieju była dość rozległa i przypominał on raczej konkurs wiedzy społeczno-politycznej. W wyniku zgodnej opinii uczniów, ich opiekunów i jurorów już w roku następnym program ograniczono do czterech działów: filozofii powszechnej, filozofii polskiej, współczesnych filozofii niemarksistowskich oraz filozofii marksistowskiej. Wyeliminowano też pytania o charakterze biograficznym i encyklopedycznym na korzyść pytań problemowych, analitycznych i refleksyjnych.

Doświadczenia pierwszych trzech turniejów stały się podstawą dalszych modyfikacji programowych IV MTWF. Została rozszerzona problematyka ogólnofilozoficzna, wyeksponowano zagadnienia tolerancji, kultury światopoglądowej i treści humanistyczne. W tej wersji programowej pytania zostały podzielone na cztery działy tematyczne: historię filozofii powszechnej, historię filozofii polskiej, współczesne (XX-wieczne) szkoły filozoficzne i filozofię systematyczną. Odpowiednio została wzbogacona bibliografia — o literaturę źródłową i lektury ze znanych serii filozoficznych. Z niewielkimi zmianami program ten był realizowany do VII MTWF.

W 1984 roku, w wyniku gruntownej oceny dotychczasowej tematyki turniejowej, dokonanej przez członków Centralnej Komisji Turniejowej i przedstawicieli Rady Naukowej ZG TKKŚ, program został podzielony na dwie części: stałą, obejmującą historię filozofii, i zmienną, zawierającą etykę. Obecnie obowiązujący program IX MTWF zawiera następujące działy: historię filozofii, współczesną filozofię powszechną, polską myśl filozoficzną i społeczną (w tym wybrane poglądy filozoficzne żyjących filozofów: J. Ł a d o s z a, S. K o z y r a - K o w a l s k i e g o, T. M. Jaroszewskiego, J. Legowicza, M. Fritzhanda, M. Mich a l i k a, Z. Cackowskiego, B. Suchodolskiego, J. Kmity, J. Kossaka), etykę wraz ze szczegółową historią myśli etycznej,

współczesnymi systemami etycznymi i etyką marksistowską oraz teorię poznania. Program ten jest oceniany powszechnie jako zbyt trudny. Sam dział teoriopoznawczy obejmuje 45 szczegółowych pytań.

W strukturze programów ważna rola przypada tematyce pisemnych prac eliminacyjnych etapu wstępnego. Jest ich z reguły kilkanaście i młodzież zapoznaje się z nimi przed przystąpieniem do turnieju. Trafiają one nawet na plakaty szkolne reklamujące turniej i stanowią pierwszą informację o zawartości merytorycznej MTWF.

Dobór eliminacyjnych tematów pisemnych musi uwzględniać elementy wiedzy filozoficznej wyniesione przez ucznia z dotychczasowych lekcji, zwłaszcza języka polskiego i historii, lub odpowiadać potrzebom porządkowania praktycznej filozofii życiowej dorastającej młodzieży. Stąd też obok tematów, które wiążą się z programem szkolnym i uzupełniają go, a na które piszący znajdzie z łatwością niemal gotową odpowiedź w podręcznikach filozofii (np. filozoficzne idee polskiego Odrodzenia czy Oświecenia, humanizm Feuerbacha, marksistowska koncepcja człowieka lub główne kierunki filozofii XX wieku), organizatorzy proponują również zagadnienia problemowe, pobudzające do głębszej refleksji filozoficznej i pozwalające młodemu człowiekowi jakoś uporządkować samowiedzę filozoficzną (np. *Warunki wyboru i rola światopoglądu w życiu współczesnego człowieka*; *Miejsce i rola filozofii w życiu współczesnego człowieka*; *Moje poszukiwania i wybory filozoficzne, współczesne wartości polskiej tradycji tolerancji i kultury świeckiej*).

Tematy prac pisemnych etapu finalnego, które podawane są do wiadomości piszących dopiero w dniu eliminacji centralnych, charakteryzują się wyższym stopniem trudności i wymagają rzeczywiście w miarę dojrzałej kultury filozoficznej. Dla przykładu można tu wskazać — z ostatnich turniejów — następujące tematy: *Współczesne kontrowersje w antropologii filozoficznej*; *Zarysuj własną futurologiczną koncepcję dalszych losów ludzkości*; *Omów problematykę filozoficzną w wybranej dyscyplinie naukowej*; *Rozważ związki między postulatem racjonalnego myślenia i postulatem racjonalnego działania*; *Jak możliwy jest dialog w sprawach moralnych między ludźmi o różnych światopoglądach*.

Program turnieju, zwłaszcza po jego modyfikacjach w 1981 roku, nie ogranicza się do marksizmu, odwrotnie, jest szeroko otwarty na różne historyczne i współczesne kierunki filozoficzne, w tym także na podstawowe nurty filozofii chrześcijańskiej. Warto zaznaczyć, iż w literaturze zalecanej uczestnikom turnieju proponuje się prace źródłowe (z każdej epoki i z każdego działu obowiązuje znajomość jednego, dowolnie wybranego dzieła lub jego fragmentu) takich m. in. autorów, jak: A b e l a r d, św. Augustyn, św. Tomasz z Akwinu, E. M o u n i e r, E. Fromm, B. Russell, C. Lévi-Strauss, T. Kotarbiński, M. A. Krą-

pi e c czy K. Wojtyła. Komisje turniejowe nie oceniają przekonań światopoglądowych. Dlatego też w turniejach uczestniczy często młodzież deklarująca światopogląd religijny.

Regulamin MTWF jest tak pomyślany, aby umożliwić spotkania z filozofią jak największej grupie młodzieży. Etap I (szkolny) realizowany jest do 15 stycznia i polega na dobrowolnym zgłoszeniu się do turnieju oraz samodzielnym opracowaniu na piśmie jednego z wybranych tematów, wymienionych w obowiązującym w danym roku programie. Ale już w okresie jesieni w licznych szkołach odbywają się spotkania zainteresowanej młodzieży z lektorami podejmującymi problematykę filozoficzną. Jednocześnie zarządy wojewódzkie TKKS uruchamiają punkty konsultacyjne, w których młodzież decydująca się na udział w turnieju spotyka się z filozofami, konfrontując swoje potoczne myślenie filozoficzne ze sposobem myślenia profesjonalnych filozofów. Punkt konsultacyjny dostarcza też zainteresowanym odpowiednią literaturę, w tym także czasopisma filozoficzne.

Prace pisemne przesyłane są przez opiekunów szkolnych do wojewódzkich komisji turniejowych, które decydują o dopuszczeniu danego autora do wojewódzkich eliminacji ustnych. Eliminacje ustne odbywają się w marcu, a w końcu kwietnia laureaci wojewódzcy (1—4 osoby w zależności od ilości uczestników eliminacji szczebla wojewódzkiego) spotykają się w Warszawie, poddając się ponownemu sprawdzianowi piśmennemu, a najlepsi autorzy prac przystępują do egzaminu ustnego przed Centralną Komisją Turniejową, w obecności pozostałych uczestników turnieju i ich opiekunów. Zarówno prace pisemne, jak i odpowiedzi ustne (na trzy wylosowane pytania z różnych działów) są oceniane z uwzględnieniem ich zawartości treściowo-problemowej, umiejętności stosowania pojęć filozoficznych, oryginalności ujęcia i poprawności językowej. Maksymalna ocena wynosi 20 pkt, przy czym 16 pkt stanowi minimum dopuszczające autora pracy do eliminacji ustnych na szczeblu wojewódzkim, jak również w ramach eliminacji centralnych do ścisłego finału. Mimo szczegółowo określonych w regulaminie kryteriów ocennych komisje wojewódzkie i komisja centralna napotykać często trudności w wyłonieniu najlepszego uczestnika turnieju, bowiem poziom kilku a nie rzadko kilkunastu uczestników eliminacji danego szczebla jest bardzo wyrównany.

W ośmiu turniejach uczestniczyło do tej pory łącznie 34975 uczniów z 4. 482 szkół ponadpodstawowych. W tej liczbie większość uczestników stanowili uczniowie liceów ogólnokształcących, pozostali zaś to uczniowie średnich szkół technicznych, liceów ekonomicznych i medycznych, a także szkół rolniczych i wojskowych. Najliczniejszy (8395) był udział mło-

dzieży w II MTWF, tj. w roku szkolnym 1979/1980. W roku 1981/1982 brało udział w turnieju zaledwie 2837 uczniów, ale od tego kryzysowego roku liczba uczestników stale wzrasta. W VIII turnieju odnotowano już liczbę 4120 uczestników, a w bieżącym roku ilość ich przekroczy 5 tysięcy.

W eliminacjach wojewódzkich brało udział łącznie 7255 uczniów. 545 laureatów szczebla wojewódzkiego uczestniczyło w dwustopniowych eliminacjach centralnych. Byli to w większości uczniowie z małych miast nieakademickich. Jedynie 30% uczestników szczebla centralnego uczęszczało do szkół zlokalizowanych w miastach wojewódzkich. Nawiasem mówiąc, jest to ciekawy problem dla socjologa.

Decyzją Ministra Nauki, Szkolnictwa Wyższego i Techniki 32 laureatów eliminacji centralnych otrzymało prawo wstępu bez egzaminu naienne studia filozoficzne (po trzech z pierwszych czterech turniejów i po pięciu z następnych). Nie sposób w tym miejscu pominąć nazwisk laureatów. Są to (według kolejności zdobytych w danym roku miejsc): Jerzy Pawliszcze, Przemysław Łastowicki, Halina Biga (1979 r.); Bogusław T a d l a, Janusz Ostrowski, Paweł Góra (1980); Adam Dariusz, Artur Wójcik, Tomasz Wołk (1981); Manuela Gretkowska, Radomir Jaraszkiewicz, Robert M a r s z a ł e k (1982); Witold Jacórzyński, Ewa Ki raga, Marek Magdziak, Wiesław Mackiewicz, Mirosław Chechelski (1983); Marcin Poręba, Dariusz Ł u k a s i e w i c z, Wojciech Drelicharz, Jan Wilk, Patrycja Mikulska (1984); Wojciech Paprocki, Leszek Kopciuch, Anna M a s s o w a, Jerzy K a c z o r e k, Małgorzata K o ś c i e s z a (1985); Zbigniew Wódz, Tomasz Woźniak, Jacek Czaja, Ewa Łokas, Waldemar Mojsiuszko (1986).

Zdobywcy pierwszych miejsc pochodzili kolejno z następujących województw: koszalińskiego, gorzowskiego, jeleniogórskiego, łódzkiego, warszawskiego, katowickiego, elbląskiego i w ostatnim turnieju ponownie z warszawskiego. Indeksy zdobywali też przedstawiciele takich województw, jak: tarnobrzeskie, toruńskie, kieleckie, białostockie, wrocławskie, bydgoskie, krakowskie, radomskie, przemyskie, gdańskie, bielsko-bialskie, biało-podlaskie, piotrkowskie, krośnieńskie.

W przygotowaniu młodzieży do turnieju brało udział do tej pory łącznie 5565 nauczycieli. Regulamin przewiduje instytucję opiekuna turnieju na terenie danej szkoły. Są oni powoływani w uzgodnieniu z dyrektorem szkoły przez koła TTKŚ, rady szczepów ZHP i kuratoria oświaty i wychowania. Rekrutują się głównie spośród nauczycieli posiadających wykształcenie humanistyczne niefilozoficzne. Zdarza się też, że roli opiekuna podejmuje się nauczyciel matematyki lub biologii.

Do zadań opiekunów należy:

- powiadamianie uczniów o założeniach organizacyjnych turnieju i jego programie;
- pomoc uczniom w wyborze tematu pracy pisemnej;
- pomoc w zdobywaniu materiałów źródłowych;
- sporządzenie imiennej listy uczestników z danej szkoły i wypełnienie kart informacyjnych o uczniach oraz przesłanie do zarządów wojewódzkich TKKŚ wykonanych prac.

Nauczyciele-opiekunowie mają bodziec do podnoszenia swej wiedzy filozoficznej i w tym sensie MTWF stanowi też formę doskonalenia kultury filozoficznej nauczycieli szkół średnich.

W turnieju bierze udział liczne grono filozofów i przedstawicieli innych dyscyplin filozoficznych z wyższych uczelni. Uczestniczą oni w komisjach wojewódzkich i w komisji centralnej, prowadzą punkty konsultacyjne, opracowują programy i pomoce dydaktyczne, inspirują i prowadzą różne imprezy towarzyszące turniejowi (konferencje laureatów, biesiady filozoficzne, obozy filozoficzne itp.). W skład komisji centralnej wchodzi rokrocznie wybitni filozofowie z różnych ośrodków akademickich. Przewodniczącymi centralnych komisji byli kolejno profesorowie: Janusz K u c z y ń s k i, Zdzisław Cackowski, Michał Hempoliński, Mieczysław Michalik, ponownie Zdzisław Cackowski, Józef B o r g o s z, a w ostatnich dwóch turniejach znowu Michał H e m p o l i ń s k i. Komisji IX MTWF będzie przewodniczył prof. Zdzisław C a c k o w s k i. W pracach centralnej komisji wielokrotnie brali udział: doc. Stefan F o l a r o n, prof. Czesław G ł o m b i k, doc. Władysław Kot, prof. Jan L e g o w i c z, doc. Halina M a ś l i ń s k a, doc. Jan Pawlica, doc. Zenon Radziwolski i prof. Jan Szmyd.

W 1984 roku prof. prof. J. B o r g o s z, Z. C a c k o w s k i i M. H e m p o l i ń s k i otrzymali nagrodę „Trybuny Ludu” za szczególny wkład w realizację MTWF. Laureatami tej nagrody zostali też szkolni opiekunowie turnieju: Paula B a b i c z - S t a ń c z y k, Wanda R a j e w s k a, Jadwiga T o l k a c z i Jerzy Żuk.

Jak już wspomniałem, MTWF nie sprowadza się wyłącznie do studiowania prac filozoficznych, opracowywania tematów zalecanych w programie turnieju i egzaminów ustnych. Turniejowi towarzyszy wiele imprez, których celem jest utrwalanie i pogłębianie wiedzy filozoficznej uczestników turnieju i stwarzanie płaszczyzny wymiany poglądów na nurtujące młodzież problemy światopoglądowe, etyczne i ideologiczne. Turniej, wyrastając z kół młodych racjonalistów⁷, uniwersytetów i klubów filozoficznych, sprzyja z kolei rozwojowi tych ośrodków. Cenną inicjatywą powstałą na bazie turnieju są Ogólnopolskie Spotkania Laureatów MTWF. Celem tych konferencji jest stworzenie młodzieży, nie-

rzadko już studentom różnych uczelni i kierunków studiów, forum swobodnej wymiany poglądów na temat wybranych zagadnień filozoficznych. Owe spotkania prowadzą wybitni filozofowie, a młodzież przygotowuje samodzielnie swoje wystąpienia. Do tej pory odbyły się trzy konferencje pod hasłami: *Naczelne wartości moralne współczesnego człowieka; Filozofia-pokój* i *Problemy racjonalnego myślenia i działania*. Tematem tegorocznego spotkania, które odbędzie się przed finałem turnieju, są *Zagadnienia obiektywności prawdy*.

W niektórych województwach organizowane są biesiady filozoficzne. Młodzież zainteresowana filozofią spotyka się na kilka godzin w grupach 30–40 osobowych i prezentuje własne referaty na uprzednio zapowiedziany temat. Coraz liczniejsze są obozy filozoficzne, przy czym, rzecz charakterystyczna, tę formę spotkań z filozofią inicjują zarządy wojewódzkie TKKŚ, na których terenie działania nie ma wyższych uczelni (np. Zamość).

Organizatorzy MTWF uruchomili specjalną serię wydawniczą dla uczestników turnieju, ich opiekunów szkolnych, a także dla nauczycieli propedeutyki filozofii. Dotychczas ukazały się następujące prace zbiorowe: *Współczesne kierunki filozoficzne* pod redakcją Z. Cackowskiego, *Zarys historii filozofii i myśli społecznej w Polsce* pod redakcją S. Jedynaka i *Główne problemy i kierunki filozoficzne. Zarys filozofii systematycznej* również pod kierunkiem S. Jedynaka. W druku znajduje się praca W. Kota pt. *Przegląd dziejów europejskiej myśli filozoficznej*. Publikacje te trafiają do bibliotek szkolnych, organizacji młodzieżowych, a nawet do bibliotek uczelnianych. Trwałym dorobkiem turnieju jest znaczne wzbogacenie działów filozoficznych w bibliotekach szkolnych i zarządów wojewódzkich TKKŚ.

Dążąc do doskonalenia MTWF przeprowadzono w 1985 roku badania ankietowe laureatów turnieju. Celem tego sondażu było m. in. poznanie motywów uczestnictwa młodzieży w zmaganiach turniejowych i dalszych losów laureatów, a także uzyskanie opinii o programie MTWF, jego zakresie merytorycznym i stopniu trudności.

Ankiety wypełniło 60 finalistów VII edycji MTWF i 26 uczestników Ogólnopolskiego Spotkania Laureatów. Ankietowani deklarowali różne motywy uczestnictwa w turnieju. Większość wskazywała na wcześniejsze zainteresowania filozofią i chęć zdobycia wiedzy z tego przedmiotu. Rzadziej wymieniano takie motywy, jak zachęta ze strony nauczycieli, chęć sprawdzenia się na szerszym forum i możliwość uzyskania indeksu bez egzaminów wstępnych. W świetle wyników sondażu większość uczestników turnieju przygotowuje się samodzielnie, pozostali korzystają z pomocy merytorycznej nauczycieli, pracowników naukowych wyższych uczelni, bibliotekarzy, rodziców, a także kolegów-laureatów poprzednich

turniejów. Zdaniem większości badanych opiekunowie szkolni są niezbędni. Oczekuje się od nich pomocy organizacyjnej, metodycznej i wskazania niezbędnej literatury źródłowej i pomocniczej. Wielu dostrzega w opiekunach „podporę duchową”, „pilotaż psychiczny” czy „niezbędny doping”. Wśród oczekiwań pod adresem organizatorów MTWF wymieniano najczęściej: organizację punktów konsultacyjnych, udostępnianie literatury, organizowanie spotkań z filozofami, dostarczanie informacji o poprzednich turniejach.

Oceniając program MTWF, ponad połowa ankietowanych uznała, że jest on odpowiedni, ale jednocześnie co trzeci ankietowany wskazywał, że program jest zbyt obszerny. Nieco zdumiewa fakt, iż kilka osób uznało program jako niedostatecznie wyczerpujący zagadnienia filozoficzne. Co do stopnia trudności programu zdania były również podzielone, chociaż większość uznała, że stopień trudności jest właściwy, dla kilkunastu osób program był zbyt trudny, ale kilka osób stwierdziło, że stopień trudności jest za niski. Preferencje tematyczne są bardzo zróżnicowane. Co prawda, częściej wskazywano na potrzebę rozbudowania działu etyki i antropologii filozoficznej, ale byli też zwolennicy logiki i filozofii analitycznej.

Spośród 86 ankietowanych byłych uczestników turnieju 61 osób nadal aktywnie interesuje się filozofią, a niektórzy deklarują nawet ambicje twórcze w dziedzinie filozofii.

Wyniki tych badań sondażowych zachęcają organizatorów do dalszego i zarazem bardziej reprezentatywnego zbierania uwag i opinii od byłych i obecnych uczestników turnieju. Służyć to będzie niewątpliwie doskonaleniu programu MTWF i jego organizacji.

Z perspektywy dotychczasowych doświadczeń w realizacji kolejnych edycji MTWF można bez przesady stwierdzić, iż stanowi on bardzo skuteczną formę edukacji filozoficznej młodzieży szkół średnich. Jest on także interesującym doświadczeniem dydaktycznym i wychowawczym dla nauczycieli-opiekunów szkolnych i dla liczного grona nauczycieli akademickich. Filozofowie z ośrodków akademickich, którzy przynajmniej raz spotkali się z uczestnikami turnieju, chętnie biorą udział w następnych spotkaniach z młodzieżą.

Organizatorzy MTWF starają się przekształcić go w olimpiadę wiedzy filozoficznej. Ministerstwo Oświaty i Wychowania popiera tę propozycję. Status olimpiady ma ważne znaczenie z punktu widzenia umacniania imprezy, zaangażowania władz oświatowych i szerszego grona nauczycieli oraz powiązania programu olimpiady z programem propeutyki filozofii.

INFORMATOR BIBLIOTECZNY

Wykaz ważniejszych nabytków zakupionych w 1986 r. (05. 01. —12. 31),
przez biblioteki: Wydziału Filozofii i Socjologii UW, Instytutu Filozofii
i Socjologii PAN, Polskiego Towarzystwa Filozoficznego *.

HISTORIA FILOZOFII I ZAGADNIENIA FILOZOFII WSPÓŁCZESNEJ

- G. Abel: *Nietzsche: die Dynamik der Willen zur Macht und die ewige Wiederkehr*. Berlin 1984 (35846 PAN).
- A dictionary of Marxist thought*. Combridge 1983 (55719 PAN).
- American philosophy* (ed. by M. G. Singer). Cambridge 1985 (42206 PAN).
- Analytical philosophy in comparative perspective*. Dordrecht 1985 (55797 PAN).
- Y. de A n d i a: *Presence et eschatologie dans la pensée de Martin Heidegger*. Paris 1975 (61996).
- S. Angelus: *Cherubinischer Wandersmann: Kritische Ausgabe*. Stuttgart 1984 (55090 PAN).
- E. Anghern: *Geschichte und Identität*. Berlin 1985 (55771 PAN).
- Antologia tekstów z historii filozofii nowożytnej*. Lublin 1985 (55767 PAN).
- Anzelm z Canterbury: *Pourquoi Dieu s'est fait homme*. Paris. 1963 (55586 PAN).
- Anzelm z Canterbury: *Un croyant cherche à comprendre*. Paris 1970 (55534 PAN).
- Ch. Apostolopulos: *Phaedo Christianus*. Frankfurt/Main 1986 (55966 PAN).
- E. A s m i s: *Epicurus' scientific method*. Ithaca 1985 (56137 PAN).
- A w e r r o e s: *Das Kapotel Uber das Begehren aus dem Mittleren Kommentar des Averroes zur Schrift über die Seele*. Amsterdam 1985 (50677 PAN).
- A. J. Bahm: *Axiology: the science of values*. Albuquerque 1984 (61432).
- E. Balibar: *Spinoza et la politique*. Paris 1985 (55863 PAN).
- J. Bańka: *Filozofia cywilizacji*. T. 1, Katowice 1986 (61621).
- B. Bebek: *The thord city: philosophy at war with positivism*. London 1982 (61660).
- Bibliograf a filosofica italiana (1971—1982)*. Padova 1972—1984 (55702 PAN).
- M. Blaszkze: *Malby: między utopią a reformą*. Wrocław 1985 (55125 PAN).
- H. Boese: *Wilhelm von Moerbeke als Vbersetzer der Stoiceiosis theologike des Proclus*. Birkenau 1985 (42366 PAN).
- A. I. Boldyrev: *Problema čeloveka v russkoj filosofii XVIII veka*. Moskva 1986 (55614 PAN).
- J. Bouveresse: *La philosophie chez les autophages*. Paris 1984 (55817 PAN).

- J. Bouveresse: *nationalité et cynisme*. Paris 1984(55640 PAN),
- R. Brandt: *Die Interpretation philosophischer Werke*. Stuttgart 1984 (55151 PAN).
- M. Bunge: *Treatise on Basic Philosophy*. Dordrecht 1985 (40349 PAN).
- S. Butryn: *Główne kategorie ontologii marksistowskiej*. Warszawa 1984 (61700).
- B. Cassin: *Si Parménide: le traité anonyme De Melissa, Xenophane, Gorgia*. Lille 1981 (65059).
- E. Cassirer: *Les systèmes post-kantiens*. Lille 1983 (61995).
- E. Cassirer: *Symbol, Technik, Sprache*. Hamburg 1985 (55517 PAN).
- M. Ch a t z r a t k u l o v: *Eilosofskie vzgljady Sadridina Sirazi*. Dušanbe 1985 (55919 PAN).
- A. Chmielecki: *Teoria wiedzy Stanisława Brzozowskiego*. Warszawa 1984 (61467).
- M. Chodkiewicz: *Le Sceau des saints: prophétie et sainteté dans la doctrine d'Ibn Arabi*. Paris 1986 (62091).
- L. J. Cohen: *The dialogue of reason: an analysis of analytical philosophy*. Oxford 1986 (56022 PAN).
- R. P. Colin: *Schopenhauer en France: un mythe naturaliste*. Lyon 1979 (61942).
- M. Th. C o l l o t - G u y e r: *La cité personnaliste d'Emmanuel Mounier*. Nancy 1983 (62013).
- A. Coinparot: *Angustinisme et aristotélisme de Sebon à Montaigne*. Paris 1986 (55697 PAN).
- L. Congon: *The young Lukács*. Chapel Hill 1983 (56084 PAN).
- F. C o p l e s t o n: *Filozofia kultury*. Warszawa 1986 (55561 PAN).
- M. C r a m p e - C a s n a b e t: *Condorcet lecteur des Lumières*. Paris 1985 (55861 PAN).
- Der dialektische Widerspruch*. Berlin 1986 (54161).
- R. Descartes: *Namiętności duszy*. Warszawa 1986 (61865).
- Dialektika materialnogo mira*. Leningrad 1985 (61681).
- Divine omniscience and omnipotence in medieval philosophy*. Dordrecht 1985 (55662 PAN).
- M. Djurić: *Nietzsche und die Metaphysik*. Berlin 1985 (55740 PAN).
- Z. Drozdowicz: *O bogu, rozumie, naturze i wielkim eklektyzmie: szkice z filozofii francuskiej*. Szczecin 1986 (55872 PAN).
- C. G. Dubois: *L'imaginaire de la Renaissance*. Paris 1985 (55826 PAN).
- S. N. Dunning: *Kierkegaard's dialectic of inwardness: a structural analysis of the theory of stages*. Princeton 1985 (55805 PAN).
- M. Düker: *Glückseligkeit und Unsterblichkeit*. Würzburg 1985 (55872 PAN).
- J. Dziżyński: *Świadomość i proces społeczny: studium filozofii praktyki Lukácsa i Korsch'a*. Warszawa 1985 (55577 PAN).
- L. J. Elders: *Die Metaphysik des Thomas von Aquin in historischer Perspektive*. Salzburg 1985 (29064 PAN).
- R. Esser: *„Cogitatio” und „meditatio”: ein Beitrag zur Metaphysik des Gebetes nach Anselm von Canterbury*. Würzburg 1985 (55616 PAN).
- Estestvennonaučnyj materializm v sovremennoj burżuaznoj filosofii*. Moskwa 1986 (55914 PAN).
- Euzebiusz z Cezarei: *Eusebius Werke*. Berlin 1983 (45584).
- Ezegodnik Fiilosofskogo obsčestwa SSSR* 1985. Moskva 1986 (61694).
- H. P. Falk: *Das Wissen in Hegels „Wissenschaft der Logik”*. Freiburg 1983 (55985 PAN).
- A. J. Festugière: *Socrate*. Paris 1977 (55537 PAN).

- I. Fédier: *Interprétations*. Paris 1985 (61673).
- Filon z Aleksandrii: *Les oeuvres*. Paris 1970- 1979 (24526 PAN)
- Filon z Aleksandrii: *Pisma*. T. 1: *O stworzeniu świata...* Warszawa 1986 (61835).
- Filozofskie (metodologičeskie) seminary*. Moskwa 1984 (55989 PAN).
- E. Frycowski: *Poglądy społeczno-filozoficzne Jana Śniadeckiego*. Bydgoszcz 1985 (55156 PAN).
- II . G. Hadam er: *Heideggers Wege: Studien zum Spätwerk*. Tübingen 1983 (61411).
- E. Gamby: *Edgar Bauer: Junghelgelianer. Publizist und Polizeiaigent*. Trier 1985 (49980 PAN).
- F. Genn: *Trinität und Amt nach Augustinus*. Einsiedelen 1986 (55647 PAN).
- M. Gluck: *Georg Lukács and his génération 1900—1918*. Cambridge 1985 (55706 PAN).
- R. Grossmann: *Phénoménalogy and existentialism: an introduction*. London 1984 (55995 PAN).
- H. Grunsky: *Jacob Boehme*. Stuttgart 1984 (55166 PAN).
- A. V. Gulyga: *Nemeckaja klassiceskaja filozofia*. Moskwa 1986 (61905).
- G. GUSDORF: *Mythe et métaphysique: introduction à la philosophie*. Paris 1984 (61806).
- K. H. Haag: *Der Fortschritt in der Philosophie*. Frankfurt/Main 1983 (55152 PAN).
- P. Hadot: *Exercices spirituels et philosophie antique*. Paris 1981 (55713 PAN).
- Hegel* (ed. by Michael Inwood). Oxford 1985 (55132 PAN).
- G. W. F. Hegel: *Vorlesungen: Ausgewählte Nachschriften und Manuskripte*. Hamburg 1983 -1985 (55784 PAN).
- Hegel-Studien*. Bonn 1985 (9051 PAN).
- Die Hegelsche Linke: dokumente zu Philosophie und Politik im deutschen Vormärz*. Leipzig 1985 (61809).
- Heidegger: Perspektiven zur Deutung seines Werks* (hrsg. Otto P ö g g e l e r). Köni-gstein 1984 (61512).
- W. Hinsch: *Erfahrung und Selbstbewusstsein: zur Kategoriendeduktion bei Kant*. Hamburg 1986 (55772 PAN).
- H. Homs: *Le problème de l'être dans la philosophie, de Kant*. Lille 1983 (55699 PAN).
- Istorija filozofii v SSSR v pjati tomach*. Moskwa 1985 (26330 PAN).
- Friedrich Heinrich Jacobi (1743—1819)*. Düsseldorf 1985 (55121 PAN).
- V. Jankélévitch: *L'irréversible et la nostalgie*. Paris 1975 (61804).
- Japonske materialisty*. Moskwa 1985 (61519).
- P. Jones: *Hume's sentiments: their Ciceronian and French contexti*. Edinburgh 1982 (56008 PAN).
- Z. M. Kakabadze: *Problema celovečeskogo bytja*. Tbilisi 1985 (61668).
- I. Kant: *Krytyka czystego rozumu*. Warszawa 1986 (55566 PAN).
- I. Kant: *Krytyka władzy sądzienia*. Warszawa 1986 (55875 PAN).
- F. Kaulbach: *Das Prinzip Handlung in der Philosophie Kants* (55680 PAN).
- S. Kierkegaard: *Writings*. Princeton 1986 (46865 PAN).
- Klasyczna joga indyjska*. Warszawa 1986 (3459 PAN).
- Kolo życia i śmierci* (wybór tekstów). Warszawa 1986 (61884).
- T. Kotarbiński: *Drogi dociekań własnych*. Warszawa 1986 (56142 PAN).
- T. Kotarbiński: *Myśli o ludziach i ludzkich sprawach*. Wrocław 1986 (61731).
- S. Körner: *Metaphysics: its structure and function*. Cambridge 1984 (55218 PAN).
- A. Koyre: *La phylosophie et le problème national en Russie au début du XIXe siècle*. Paris 1929 (55209 PAN).

- Karl Christian Friedrich Krause: *Studien zu seiner Philosophie*. Hamburg 1985 (50639 PAN).
- A. Kremer-Marietti: *Le concept de science positive*. Paris 1983 (61914).
- Z. Kuksewicz: *Zarys filozofii średniowiecznej*. Warszawa 1986 (61845).
- P. Kuusi: *This world of man*. Oxford 1985 (56041 PAN).
- L. Landgrebe: *The philosophy of Edmund Husserl*. Ithaca 1981 (56013 PAN).
- R. E. Leakey, R. Lewin: *Les origines de l'homme*. Paris 1985 (61805).
- J. P. Lefebvre, P. Macherey: *Hegel et la société*. Paris 1984 (55860 PAN).
- G. W. Leibniz: *Politische Schriften*. Berlin 1986 (53222 PAN).
- S. Lerer: *Boethius and dialogue: literary method in The consolation of philosophy*. Princeton 1985 (55807 PAN).
- D. M. Levin: *The body's recollection of being: phenomenological psychology and the destruction of nihilism*. London 1985 (55996 PAN).
- E. Levinas: *Humanisme de l'autre homme*. B. m.: Fata Morgana 1972 (55728 PAN).
- F. L. Lisi: *Einheit und Vielheit des platonischen Nomosbegriffes*. Königstein 1985 (62065).
- M. Th. Liske: *Aristoteles und der aristotelische Essentialismus: Individuum, Art, Gattung*. Freiburg 1985 (55175 PAN).
- The logic of being: historical studies* (ed. by S. Knuuttila, J. Hintikka). Dordrecht 1986 (55790 PAN).
- J. Lukács: *Historical consciousness or the remembered past*. New York 1985 (61874).
- R. Lullus: *Die neue Logik. = Logica Nova*. Hamburg 1985 (55516 PAN).
- R. Lullus: *Selected works*. Princeton 1985 (55751 PAN).
- Manifeste du Cercle de Vienne et autres écrits: Carnap — Hahn — Neurath — Schlick — Waismann — Wittgenstein*. Paris 1985 (55812 PAN).
- G. Marcel: *Być i mieć*. Warszawa 1986 (55890 PAN).
- A. M a r y n i a r c z y k: *Metoda separacji a metafizyka: związek formowania pojęcia bytu z determinacją przedmiotu metafizyki*. Lublin 1985 (55228 PAN).
- Materialisticeskaja dialektika v pjati tomach. T. 5: Kritika idealističeskich koncepcij dialektiki*. Moskva 1985 (49813 PAN).
- G. Matoré: *Le vocabulaire et la société médiévale*. Paris 1985 (55756 PAN).
- D. M i n t a - T w o r z o W s k a: *Elementy metodologii prahistorii w historiozofii P. Teilharda de Chardin*. Poznań 1986 (62011).
- P. Moraux: *Der Aristotelismus bei den Griechen: von Andronikos bis Alexander von Aphrodisias*. Berlin 1984 (38402 PAN).
- J. N. Mohanty: *The possibility of transcendental philosophy*. Dordrecht 1985 (18705 PAN).
- Na krawędzi epoki: rozwój duchowy i działanie człowieka* (pod red. J. Rudniańskiego i K. Murawskiego). Warszawa 1985 (55509 PAN).
- Nauka Marksa a współczesność*. Toruń (56082 PAN).
- A. Nehemas: *Nietzsche: life as literature*. Cambridge 1985 (55707 PAN).
- F. Nietzsche: *Antychryst: przemiany wszystkich wartości*. Warszawa 1986 (55920 PAN).
- F. Nietzsche: *Werke Kritische Gesamtausgabe*. Berlin 1986 (26253 PAN).
- T. I. Ojzerman, A. S. Bogomolov: *Principles of the theory of the historical process in philosophy*. Moskva 1986 (61904).
- Origen es: *Homilie o Księgach Liczb, Jozuego, Sędziów*. Warszawa 1986 (32240 PAN).

- Origines: *Przeciw Celsusowi*. Warszawa 1986 (55677 PAN).
- Origen es: *Traité des Principes*. Paris 1980—1984 (48736 PAN).
- L. M. de Panizza: *A defense of life: Lorenzo Valla's theory of pleasure*. München 1985 (62104).
- Panta rei: studia z filozofii marksistowskiej* (pod red. S. Butryna). Wrocław 1985 (55480 PAN).
- R. P a q u é: *Le statut parisien des nominalistes*. Paris 1985 (55813 PAN).
- J. H. Pestalozzi: *Moje badania nad udziałem natury w rozwoju rodzaju ludzkiego*. Wrocław 1984 (55830 PAN).
- Phenomenology and Marxism* (ed. by B. Waldenfels). London 1984 (56016 PAN).
- Phénoménologie et métaphisque*. Paris 1984 (55179 PAN).
- Phenomenology in practice and theory*. Dordrecht 1985 (18705 PAN).
- Philosophische Tradition im Dialog mit der Gegenwart*. Basel 1985 (55210 PAN).
- Philosophy and life: essays on John Wisdom*. The Hague 1984 (49707 PAN).
- Philosophy and technology II: information technology and computers in theory and practice*. Dordrecht 1986 (27483).
- M. Pi clin: *Phylosophie et théologie ches Saint Thomas d'Aquin*. Paris 1983 (55828 PAN).
- T. Pieper: *W obronie filozofii*. Warszawa 1985 (61499).
- B. Piwowarczyk: *Lire Kołakowski: la question de l'homme, de la religion et de l'Eglise*. Paris 1986 (55631 PAN).
- Platon: *Timajos*. Warszawa 1986 (3459 PAN).
- A. Pod gó recki: *The ellipses of Si-tien*. London 1985 (61447).
- A. Podgórecki: *The marxism of Si-tien*. London 1986 (61429).
- K. Pomian: *L'ordre du temps*. Paris 1984 (55654 PAN).
- N. G. Popova: *Francuzskij postfrejdizm*. Moskva 1986 (61919).
- Post-analytic philosophy* (ed. by J. Rajchman). New York 1985 (56085 PAN).
- M. Poster: *Foucault, Marxism and history: mode of production versus mode of information*. Cambridge 1984 (55986 PAN).
- A. Quinton: *Francis Bacon*. New York 1980 (61515).
- J. Rajchman: *Michel Foucault, the freedom of philosophy*. New York 1985 (55998 PAN).
- G. Raullet: *Humanisation de la nature*. Paris 1982 (61965).
- G. Reale: *Storia della filosofia antica*. Milano 1980 (42904 PAN).
- W. van Reijen: *Philosophie als Kritik*. Königstein 1984 (61459).
- The return of Grand Theory in the human sciences* (ed. by Q. Skinner). Cambridge 1985 (6062 PTF).
- P. Ricoeur: *Hermeneutics and the human sciences*. Cambridge 1983 (61956).
- L. M. de Rijk: *Plato's Sophist: A philosophical commentary*. Amsterdam 1986 (56141 PAN).
- F. Riva: *Corpo e metafora in Gabriel Marcel*. Milano 1985 (55645 PAN).
- R. Roques: *L'univers dionysien*. Paris 1983 (55780 PAN).
- M. Röhrig: *Hölderlins ontologische Konzeption*. Würzburg 1985 (55953 PAN).
- G. Ross: *Leibniz*. Oxford 1984 (61803).
- J. L. Russel: *Analysis and dialectic: studies in the logic of foundation problems*. The Plague 1984 (49707 PAN).
- F. Schlegel: *Kritische Ausgabe*. München 1985 (36828).
- F. Schleiermacher: *Dialektik*. Hamburg 1986 (55854 PAN).
- H. Schuffenhauer: *Johann Gottlieb Fichte*. Leipzig 1985 (61425).

- W. Segeth: *Materialistische Dialektik als Methode und Methodologie*. Berlin 1934 (61771).
- A. Siemianowski: *Człowiek i prawda*. Poznań 1936 (55885 PAN).
- P. A. Sigal: *L'homme et le miracle: clans la France médiévale* (XI XII s.). Paris 1985 (62080).
- C. Slaughter: *Marx and Marxism*. New York 1985 (55972 PAN).
- M. Sojka: *Ncomesjanizm a recepcja Cieszkowskiego*. Wrocław 1986 (61992).
- V. Solovev: *Dcr Sinn der Licbe*. Hamburg 1985 (55835 PAN).
- S. M. Solovev: *Życie i ewolucja twórcza Włodzimierza Sołowjowa*. Poznań 1986 (55558 PAN).
- D. Souche-Dagues: *Le cercle hégélien*. Paris 1986 (55824 PAN).
- B. de Spinoza: *The collected works*. Princeton 1985 (55745 PAN).
- B. de Spinoza: *Algebraic calculation of the rainbow and Calculation of chances*. Dordrecht 1985 (24114 PAN).
- A. Staguennec: *Hegel critique de Kant*. Paris 1985 (55815 PAN).
- J. Starobinski: *Montaigne in motion*. Chicago 1985 (56055 PAN).
- Szkola frankfurcka*. Warszawa 1985 (61730).
- B. Szostek: *Aleksander Tyszyński a polska filozofia narodowa*. Katowice 1985 (61988).
- Th. A. Szlezak: *Platon und. die Schriftlichkeit dcr Philosophie*. Berlin 1985 (55773 PAN).
- W. Tatarkiewicz: *O filozofii i sztuce*. Warszawa 1986 (62028).
- Tertulian: *La pénitence*. Paris 1984 (55899 PAN).
- Theodoricus: *Opera omnia*. Hamburg 1985 (48224 PAN).
- Theodoricus de Magdeburg: *Quaestiones super „De substantia orbis"*. Wrocław 1985 (61642).
- A. Tomasini Bassois: *Los atomistos lógicos de Russell y Wittgenstein*. Mexico 1986 (62090).
- Tomasz z Akwinu: *Dziela wybrane*. Poznań 1984 (55249 PAN).
- K. J. Torjesen: *Hermeneutical procedure and theological method in Origen's exegesis*. Berlin 1986 (56093 PAN).
- D. Th. Tran: *Phenomenology and dialectical materialism*. Dordrecht 1986 (27483).
- I. P. V. Troxler: *Naturlehre des menschlichen Erkennens, oder Metaphysik*. Hamburg 1985 (55852 PAN).
- B. C. Van Fraassen: *An introduction to the philosophy of time and space*. New York 1985 (55971 PAN).
- W 400-lecie urodzin Vaniniego. Lublin 1985 (61697).
- R. Waszkinel: *Geneza pozytywnej metafizyki Bergsona*. Lublin 1986 (19999 PAN).
- P. Watte: *La force et le sens*. Louvain 1985 62006).
- S. Weil: *Myśli*. Warszawa 1985 (61521).
- S. Weinfeld: *Awicenna*. Warszawa 1935 (55523 PAN).
- J. A. Weisheipl: *Tomasz z Akwinu*. Poznań 1985 (55507 PAN).
- J. W o l e ń s k i: *Filozoficzna szkoła lwowsko-warszawska*. Warszawa 1985 (55225 PAN).
- Ch. Wolff: *Oratio de Sinarum philosophic practica*. Hamburg 1985 (55351 PAN).
- F. Wolf: *Socrate*. Paris 1985 (55862 PAN).
- D. Zaslawsky: *Analyse de l'être: essai de philosophie analytique*. Paris 1982 (55639 PAN).

TEORIA POZNANIA

- O. S. Bonevac: *Reduction in the abstract sciences*. Indianapolis 1982 (61367).
 D. Davidson: *Inquires into truth and interpretation*. Oxford 1985 (61446).
Dialogue: an interdisciplinary approach (ed. M. D a s c al). Amsterdam 1985 (56034 PAN).
 Th V. Morris: *Understanding identity statements*, Aberdeen 1984 (61909).
 E. Grodziński: *Myślenie hipotetyczne*. Wrocław 1986 (61792).
Naturalizing epistemology (ed. by H. K o r n b l i t h). Cambridge 1985 (55684 PAN).
 H. W. Noonan: *Objects and identity*. The Hague 1980 (61385).
 M. A. Notturmo: *Objectivity, rationality and the third realm: a study on Frege and Popper*. Dordrecht 1985 (49707 PAN).
 V. Panov: *Zmysły, rozum, doświadczenie*. Warszawa 1985 (55115 PAN).
 T. Pawłowski: *Tworzenie pojęć w naukach humanistycznych*. Warszawa 1986 (55764 PAN).
Probability and conceptual change in scientific thought (ed. by M. Heidelberger). Bielefeld 1982 (61710).
 P. F. Strawson: *Scepticism and naturalism*. London 1985 (61442).
 V. L. Welby: *Signifies and language: the articulate form of our expressive and interpretative resources*. Amsterdam 1985 (56035 PAN).

FILOZOFICZNE ZAGADNIENIA PRZYRODOZNAWSTWA

- W. Balzer: *Theorie und Messung*. Berlin 1985 (56132 PAN).
 T. Bienkowski: *Wiedza przyrodnicza w Polsce w wieku XVI*. Wrocław 1985 (24563).
Change and progress in modern science. Dordrecht 1985 (61960).
 I. B. Cohen: *Revolution in science*. Cambridge 1985 (55705 PAN).
Diogene d'Apollowie: la derniere cosmologie presocratique (ed. A. Laks). Lille 1983 (61999).
 J. M. Dołęga: *Stosunek ruchu do materii w ujęciu klasycznej filozofii przyrody*. Warszawa 1986 (55695 PAN).
 P. Duhem: *To save the phenomena: an essay on the idea of physical theory from Plato to Galileo*. Chicago 1985 (55637 PAN).
Foundations of space-time theories. Minneapolis 1977 (25982).
 G. Freudenthal: *Atom and individual in the age of Newton*. Dordrecht 1986 (27483).
 V Grant: *The evolutionary process*. New York 1985 (56091 PAN).
 H. M. Hollinger, M. J. Zenzen: *The nature of irreversibility*. Dordrecht 1985 (37811 PAN).
 R. M. Imamaliev: *Priroda sv. iazi i formy ee projavlenija*. Taškent 1985 (55988 PAN).
 P. Janich: *Protophysics of time*. Dordrecht 1985 (27483).
 P. Kroes: *Time: its structure and role in physical theories*. Dordrecht 1985 (55663 PAN).
 H. E. Kyburg: *Theory and measurement*. Cambridge 1984 (55190 PAN).
 W. Ługowski: *Kategorie zmiany jakościowej i biogeneza*. Wrocław 1985 (55143 PAN).
 D. Martinet z, K. Lohs: *Gift: Magie und Realitiit*. Leipzig 1985 (61946).

- E. Meyerson: *The relativistic deduction*. Dordrecht 1985 (27483).
 S. Nardelli: *W kręgu biopola*. Katowice 1986 (55605 PAN).
 S. Pabis: *Metodologia i metody nauk empirycznych*. Warszawa 1985 (61400).
 J. Papadakis: *Do bodies contract and time dilate?* Athens 1986 (61652).
 J. Parain-Vial: *Philosophie des sciences de la nature*. Paris 1985 (61913).
Philosophie und Natur. Weimar 1985 (61445).
Philosophie und Naturwissenschaften. Berlin 1986 (61973).
 G. Rosińska: *Optyka w XV wieku*. Wrocław 1986 (30654 PAN).
 G. N. Schlesinger: *The intelligibility of nature*. Aberdeen 1985 (55973 PAN).
 E. Skarżyński: *Problem nieskończoności wszechświata*. Kraków 1980 (61645).
Struktur, Bewegung, Entwicklung. Berlin 1985 (61654).
 J. Taylor: *Czarne dziury: koniec wszechświata?* Warszawa 1985 (55510 PAN).
 M. Tempczyk: *Fizyka a świat realny*. Warszawa 1986 (61720).
 J. Zeman: *Filozofie a prirodovedecké poznání*. Praha 1985 (55146 PAN).

ETYKA. NAUKI O MORALNOŚCI

- E. M. Babobov: *Nravstvennaja kultura ličnosti*. Minsk 1985 (61793).
Bioethics reporter (ed. by N. Quist). Frederick 1984 (61366).
 K. Bratzler: *Die Evolution des sittlichen Verhaltens*. Berlin 1984 (29388 PAN).
 Th. L. Carson: *The status of morality*. Dordrecht 1984 (41655 PAN).
Dictionary of medical ethics. London 1981 (61950).
 V. D. Dlachov: *Social. nye normy*. Moskwa 1985 (61850).
Ethics and critical care medicine (ed. by J. C. M o s k o p). Dordrecht 1985 (55799 PAN).
Ethics, deterrence and. national security. Washington 1985 (61959).
Ethics in mental health practice (ed. by D. K. Kensmith). Orlanio 1986 (56063 PAN).
Etyka prostomyślności a tradycje kultury (red. J. Bańka). Katowice 1986 (56116 PAN).
Éthique, religion et foi (dir J. Dore). Paris 1985 (61924).
 P. Grelot: *Problèmes de morals fondamentale*. Paris 1982 (55627 PAN).
 A. Grzegorzczuk: *Moralitety*. Warszawa 1986 (61785).
 N. Haan, E. Aerts, B. A. Cooper: *On moral grounds*. New York 1985 (56092 PAN).
 S. Hampshire: *Morality and conflict*. Cambridge 1985 (56100 PAN).
International ethics (ed. by Ch. R. Beitz). Princeton 1985 (55838 PAN).
 Jan Paweł II, papież: *Wykłady lubelskie*. Lublin 1986 (56125 PAN).
 S. Jedynak: *Etyka w Polsce*. Wrocław 1986 (56148 PAN).
Moral dilemmas in modern medicine (ed. by M. Lockwood). Oxford 1985 (55563 PAN).
The moral sense in the communal significance of life (ed. by A. T. Tymieniecka). Dordrecht 1986 (34942 PAN).
Morality and objectivity (ed. by J. L. Mackie). London 1985 (56014 PAN).
Morality and universality. Dordrecht 1985 (55791 PAN).
O kondycję moralną społeczeństwa. Warszawa 1986 (5589 4 PAN).
 P. D. Reynolds: *FAHics and social science research*. Englewood Cliffs 1982 (61954).

S. Rosik: *Sytuacjonizm etyczny a chrześcijańska roztropność*. Poznań 1986 (55759 PAN).

C. Spicq: *Connaissance et Morale dans la Bible*. Fribourg 1985 (55652 PAN).

E. Talmor: *Language and ethics*. Oxford 1984 (56102 PAN).

J. Tischner: *Polska jest Ojczyzną: w kręgu filozofii pracy*. Paris 1985 (55165 PAN).

Utilitarianism and beyond (ed. by A. Sen). Cambridge 1981 (61953).

B. Williams: *Ethics and the limits of philosophy*. Cambridge 1985 (6059 PTF).

ESTETYKA. TEORIA I HISTORIA SZTUKI

J. B e u y s: *Zu seinen Tode*. Bonn 1986 (55948 PAN).

D. M. Chanin: *Iskusstvo kak dejatel'nost' v estetike Aristotelja*. Moskva 1986 (61738).

Estetyka w świecie (red. M. Gołaszewska). Kraków 1986 (62063).

A. I. Fortova: *O dialekt ičeskom edinstve npravstvennogo i estetičeskogo*. Kiev 1985 (55116 PAN).

U. Gmünder: *Ästhetik — Wunsch Alltäglichkeit: des Alltagsästhetische als Fluchpunkt der Ästhetik Herbert Marcuses*. München 1984 (62083).

M. Gołaszewska: *Kim jest artysta?* Warszawa 1986 (55889 PAN).

V. A. Guščina: *Kritičeskij analiz analitičeskoj estetiki*. Moskva 1986 (61887).

Historia doktryn estetycznych: wybór tekstów. Warszawa 1985 (54145).

Istorija estetičeskij mysli. Moskva 1985 (61423).

P. Jaroszzński: *Metafizyka piękna*. Lublin 1986 (61638).

T. B. Ljubimowa: *Tragičeskoe kak estetičeskaja kategorija*. Moskva 1985 (61451).

G. Lukács: *Svoeobrazie estetičeskogo*. Moskva 1986 (61422).

A. Malraux: *Przemiana Bogów* Warszawa 1985 (55258 PAN).

N. A. Pomeranceva: *Estetičeskie osnovy iskusstva Drevnego Egiptu*. Moskva 1985 (61693).

E. Panofsky: *La perspective comme forme symbolique et autres essais*. Paris 1975 (55641 PAN).

M. Porębski: *Sztuka a informacja*. Kraków 1986 (55711 PAN).

Problemy s'mteza v ch udožestvennoj kulture. Moskva 198. 5 (61906).

J. Rewald: *Historia impresjonizmu*. Warszawa 1985 (55252 PAN).

K. Sauerland: *Od Diltheya do Adorna*. Warszawa 1986 (61896).

G. Schröder: *Logos und List*. Königstein 1985 (62071).

W. Tatarkiewicz: *Historia estetyki*. T. I: *Estetyka starożytna*. Warszawa 1985 (56147 PAN).

S I. Witkiewicz: *Twarze: wystawa 1985*. Zakopane 1985 (56156 PAN).

TADEUSZ KOTARBIŃSKI: UCZONY I MYŚLICIEL (Fragmenty pism)

Fragmenty pism Profesora Kotarbińskiego, które tu czytelnikowi przedstawiamy, czytane były podczas „Wieczoru” poświęconego Jego pamięci w Uniwersytecie Warszawskim, w dniu 15 marca 1986 roku.

Tadeusz Kotarbiński jest jedną z symbolicznych postaci naszej kultury narodowej. Jak nikt inny uosabiał on świetność polskiej filozofii, która w naszym stuleciu wypłynęła na szerokie wody myśli światowej, nie tylko jak dotąd myśl tę asymilując, lecz również odwrotnie wywierając na nią istotny wpływ. Stało się to głównie za sprawą szkoły warszawskiej, znakomitej szkoły logiczno-filozoficznej, której postacią centralną był właśnie Tadeusz Kotarbiński. Był nią nie dlatego, by sam wykonał tam najważniejszą pracę teoretyczną — tę zrobili inni. Był nią natomiast przez siłę swej osobowości naukowej i obywatelskiej, która sprawiła, że w nim właśnie upostaciował się dla wielu najpełniej i najwidoczniej duch tej szkoły: duch myśli jasnej i trzeźwej, czyli po prostu duch logiki.

Fragmenty nasze zostały tak dobrane, by dać czytelnikowi możliwie plastyczny obraz myśli i osoby Profesora Kotarbińskiego. Stanowią one więc swego rodzaju collage — kompozycję zestawioną z tekstów pochodzących z różnych okresów Jego życia i dotyczących bardzo różnych spraw. Sądzymy, że obraz ten jest w sumie wierny, choć zapewne poszczególne jego elementy mogłyby stać się przedmiotem głębszej dyskusji. Jedno wszakże zdaje się nam bezsporne: że pokazane w nich piśmarstwo Kotarbińskiego jest to wielka literatura, a zatem i wzmoczenie tego, jak można i jak powinno się mówić i pisać po polsku.

*Do jasnych dążąc głębin — nie mógł trafić w sedno
Śledź pewien, obdarzony naturą wybredną.
Dokądkolwiek wędrował, zawsze nadaremno:
Tu jasno, ale płytko — tam głębia, lecz ciemno.*

Urodziłem się dnia 31 marca. 1886 roku w Warszawie, znajdującej się ówczesnie pod panowaniem caratu rosyjskiego. Mój ojciec był z zawodu malarzem i profesorem w szkołach sztuk pięknych, z zamilowa-

nia — śpiewakiem i kompozytorem, matka uprawiała grę na fortepianie i towarzyszyła ojcu w jego grach muzycznych. Z domu wyniosłem obeznanie z atmosferą wymienionych kunsztów, a także i poezji, i z duchem sztuki romantycznej, ten bowiem styl panował w domu mego dzieciństwa i wczesnej młodości (...).

Zacząłem od etyki. System i styl etyki, w której byłem wychowany jako dziecko, to była etyka ewangeliczna, rozumiana jako etyka miłości. W wieku zapewne jakich lat piętnastu rozstałem się z żalem, ale w sposób radykalny, z ułudą religijnych uzasadnień moralności, a będąc stale — i dotychczas — przywiązany do jej... treści motywacyjnej, szukałem dla niej różnego oparcia, przemysliwując sugestie stoicyzmu, epikureizmu, utylitaryzmu. W wyniku tych dociekań po długim okresie prób i błędów ukształtował mi się zarys systemu etycznego, który nazywam etyką niezależną, etyką realizmu praktycznego, etyką spolegliwego opiekuna (...).

Realizm praktyczny polega... na liczeniu się w postulatach z ograniczonością możliwości i z hierarchią wartości względów, wedle których człowiek rozumny winien dokonywać wyboru dróg własnego postępowania. Nie burzyć aktualnego znośnego układu stosunków, jeżeli zmiana grozi pogorszeniem. Nie uganiać się za maksymalizacją radości, czy to we własnym życiu, czy to w życiu zależnego od nas otoczenia, lecz dbać o usuwanie klęsk i zapobieganie klęskom, bo tym ważniejsze jest działanie, im większe zwalcza zło lub większemu złu zapobiega (...).

Przy tych poglądach etycznych zatrzymałem się i taką etykę głosząc obecnie, odbierając ciosy zarówno od tradycjonalistów, jak od rewolucjonistów. Pierwsi mają mi za złe wolnomyślicielstwo, oderwanie uzasadnień etyki od wierzeń w sprawiedliwy rząd świata i wyrównanie zasług i win w łonie wieczności, drudzy odrzucają wszelki system etyki uniwersalnej, uważając oceny moralne za relatywne w sensie dogłębnym: nic tu pono nie jest stale i powszechne, gdyż wszelka pono etyka wyraża potrzeby grup społecznych zasadniczo i do gruntu zmienne w zależności od sytuacji w chwili dziejowej.

Do najważniejszych pism Tadeusza Kotarbińskiego należy artykuł zatytułowany *Utylitaryzm a etyka litości*, napisany w 1914 roku. Oto jego główne fragmenty:

Etyka utylitarystyczna, wyznawana bardzo pospolicie, uważa za obowiązek dla każdego dążenia w kierunku jak największego szczęścia jak największej liczby jednostek. Rozumie to przy tym w ten sposób, że jeśli ma kto do wyboru dwie ewentualności postępowania, jedną o mniejszej sumie szczęścia powszechnego, drugą o większej, to powinien wybrać tę pierwszą ewentualność.

Tak sądząc, etyka utylitaryzmu popadła w konflikt z duchem litości,

skryształizowanym w etyce chrześcijańskiej. Mniejsza o to, jak dalece jest ona prechrześcijańska, jak dalece, ściśle ewangeliczna i jak dalece, ortodoksyjna. Chodzi o taką, która kulminuje w bohaterach poświęcenia. Ha-słem jej będzie obowiązek postępowania tak, aby usunąć jak najwięcej cudzego nieszczęścia, nie okupując tego zadawaniem nieszczęścia innemu.

Z pozorów bardzo bliskie, dwa te kierunki rozchodzą się w sprawach kardynalnych. A więc po pierwsze, w odpowiedzi na pytanie, czy obowięzek moralny wymaga, by szczęście było potęgowane do maksimum, czy tylko by nieszczęście było wytępione do szczytu? Utylitaryzm prze-w w pierwszym kierunku, etyka litości skłania się w stronę drugiej alterna-tywy. Utylitaryzm pod tym względem jest górą w licytacji wymagań i ma pozory lepszej konstrukcji teoretycznej. Etyka litości (nazywajmy ją chrystianizmem) ma bodaj za sobą prawdę (...).

A teraz spójrzmy..., jak sobie, poczyną etyka tego i tamtego prądu w dylemacie, w którym rzecz jest postawiona na ostrzu noża. Niech za-tem będzie tak, iż zdecydować się wypada co do wyboru dwóch dróg: albo nieszczęście jednego podmiotu i szczęście drugiego, albo też szczęście obu, ale mniejsze. Utylitaryzm zacznie tutaj ważyć i dodawać. Mało go zainteresuje okoliczność, że nieszczęście jednego będzie ważył na miarę szczęścia innego; określi on przewagę plusów nad minusami w pierwszym przypadku, zsumuje plusy w drugim i wybierze tę drogę, co do której rachunek wykaże więcej netto! Tutaj etyka litości ma rozwiązanie jasne jak dzień: stoi ona zawsze po tej stronie, po której nieszczęścia nie będzie. Dla żadnej pełni życia Jana nie da sankcji unieszczęśliwienia Piotra i gdyby miała władzę nad losami, a przed sobą rozstajne drogi: albo świat z wielkim szczęściem jednych, a nieszczęściem innych, albo świat bez życia, pchnęłaby koło fortuny tym drugim szlakiem. Ma ona zakrój nihi-listyczny! Ba, lecz jest pono prawdziwa. Utylitaryzm ma piętno zdo-bywcze, prze do pełni życia — coż, kiedy jest doktryną fałszu (...).

Pozostaje (wreszcie) konflikt, kiedy naprzeciw siebie stają dwie al-ternatywy: albo niech jeden będzie nieszczęśliwy, a dziesięciu innych za to szczęście posiada, albo na odwrót, uwolnić tego jednego od nieszczę-ścia. przez unieszczęśliwienie owych dziesięciu. Co wybrać należy? Utyli-taryzm zapyta o siłę szczęść i nieszczęść i gdy nieszczęścia będą jedna-kowe co do mocy a szczęścia też, wskaże pierwszą drogę. Chrystianizm tutaj zawaha się: dlaczego by miał poświęcać jednego dla dziesięciu, a nie. odwrotnie? Dlaczego zresztą dziesięciu dla jednego, a nie odwrotnie? I tu, i tu ma komuś nieszczęście zadać, a tego nie ma obowiązku czynić, nawet aby innych nieszczęścia usunąć. Uzna, że jeden wart jest wszyst-kich, a wszyscy jednego, zrozumie pochodzenie żywiołowej opozycji, bu-dzącej się przeciw takiemu założeniu, wskaże jej źródło w przyzwyczajeniach do ocen rzeczy użytkowych, gdzie jedną sztukę złota zawsze war-

to poświęcić dla ocalenia dziesięciu, a nigdy odwrotnie,... i pozostanie tutaj bez kryterium: obie drogi równie dobre, obie równie złe, po obu iść wolno, po żadnej nie jest obowiązkiem iść.

I to jest zero etyczne, do którego dojść musi w pytaniu o dyrektywę życia etyka litości, wobec olbrzymiej komplikacji życia, w którym szczęście jednych wygląda pewnie zawsze z innej strony jak nieszczęście innych, wobec nieprzebranej masy skutków każdego czynu, wobec tego, że móc zapobiec cudzemu nieszczęściu, a nie zapobiec, to tyle, co zadać nieszczęście. Utylitaryzm do zera nie doprowadzi, lecz drogi nie znajdzie, gdyż obliczenie bierze ponad siły. Chrystianizm prowadzi na bezdroże obowiązku, utylitaryzm wie gdzie tam, gdzie droga jest, lecz nie ma drogowskazu (...).

Spór więc akademicki? Nie ma związku z „życiem”? Bo tak mówią. Lecz tym, którzy tak mówią, tymczasem odpowiemy, że uprawianie teorii też jest życiem.

Najdalej posuniętym uszczególnieniem tych ogólnych przekonań aksjologicznych Kotarbińskiego są jego — o pół wieku późniejsze — *Medytacje o życiu godziwym*. Wybieramy z nich dwa przykłady takiego etycznego konkretnego: do niespornych prawd należy i ta, że żadne dziecko nigdy nie przyszło na świat na własną prośbę. Wątpliwym darem istnienia obdarzyli je rodzice, bardzo często, że tak powiem, niechcący. Ale ten dar, bez daru dodatkowego w postaci zapewnienia odpowiednich warunków, przekształca się w krzywdę wyrządzoną. Rodzice są odpowiedzialni wobec dziecka za śmiałość wydania go na świat bez jego zgody. Mają wobec niego długo do spłacenia. I choć pedagogia wszech czasów nawoływała dzieci do aktów wdzięczności za opiekę, której one doznają od rodziców, nauczycieli i czynników społecznych, nie zmienia to faktu, że istnieje również roszczenie odwrotne. Naszym zdaniem, jest ono poważniej uzasadnione, i to właśnie w odniesieniu do rodziców. W przypadkach bowiem, gdy ani nauczyciele, ani rzecznicy władz nie ponoszą odpowiedzialności za to, co dziecko spotyka, rodzice ponoszą tę odpowiedzialność współsprawczą, będąc współsprawcami jego spłodzenia (...).

Szczęśliw, kto ma dla kogo żyć. Autor niniejszego rozstrząsania pozostaje trwale pod wrażeniem wzorca osobowego matki oddanej własnym dzieciom. Cokolwiek można by słusznie zarzucić nieraz matce, jakiegokolwiek można by przeciwko jej postawie wytoczyć obiektywne zarzuty z racji zacieśnienia grona podopiecznych i częściej w związku z tym względnej ciasnoty horyzontów, nieodpartym pozostaje, że postawa matki oddanej dzieciom stanowi rzadkie źródło równowagi wewnętrznej, ładu i piękna moralnego. Piękno moralne tkwi tutaj w motywacji wiernego i ofiarnego opiekuństwa, na które można liczyć w najtrudniejszych okolicznościach.

Szczęśliwe młode stworzenie, które ma prawo odczuwać i odczuwa

miłość rodziców, serdecznych opiekunów, bliskich, „własnych”, pewnych; które ma dom rodzinny, gdzie może się schronić, ilekroć otoczenie poza tym domem powieje obcością. A oto tenże konkret etyczny Medytacji o życiu godziwym, ale wzięty z drugiego końca ludzkiego bytowania: pozbawiony słuszności jest, wedle naszego rozumienia, sąd odmawiający człowiekowi w ogóle prawa do umyślnego przyspieszenia kresu własnego istnienia, boć tylko o to może się toczyć spór, gdy się potępia samobójców jako takich. Kres czeka nas zawsze, niezależnie od naszych czynów, od nas zależy tylko w pewnej mierze jego przyspieszenie oraz rodzaj prowadzącego doń procesu końcowego. (...) zamach bezpośredni na własne życie potępiają w zgodnym osądzie zarówno, z jednej strony, etyka oparta na wierzeniach tradycyjnych, jak też, z drugiej strony, różne systemy prawa pozytywnego. Pociągają one do odpowiedzialności karnej za próbę złego czynu osoby, którym nie powiódł się usiłowany zamiar skończenia ze sobą. Pod pewnym względem sprzeciw dekalogów i kodeksów jest niewątpliwie uzasadniony. Rzeczywiście, zbyt łatwa to droga zrzucenia ze swych ramion zaciągniętych zobowiązań, jeżeli ktoś zamiast podjąć się ciężkiego trudu, by dać własnym dzieciom jeść lub spłacić dług pieniężny, woli po prostu palnąć sobie w łeb i pozbyć się kłopotu. Jednak to nie jest argument przeciwko samolikwidacji jako takiej: po prostu nie wolno w żaden sposób wymigiwać się od obowiązków, każdy ma prawo robić co chce, lecz w granicach zaciągniętych zobowiązań i pod warunkiem wywiązywania się z nich.

Ale w tych granicach i pod tym warunkiem niechaj mu wolno będzie robić ze sobą, co zechce, nawet odebrać sobie życie, jeśli to będzie dla niego złem najmniejszym z możliwych, wedle własnego rozeznania. I niechby wtedy nie potrzebował ani „palić sobie w łeb”, jak to się mówi, ani rzucać się pod pociąg, ani wieszać się na powrozie, ani w inny sposób brutalnie się ze sobą obchodzić. Dojrzewa od lat problem eutanazji w ogóle, a eutanazji dobrowolnej w szczególności. Nie tylko nie przeszkadzać bezwzględnie i wszelkimi sposobami osobom, które po rozumnym namyśle chcą przyspieszyć koniec własnego bytu i wyzwolić się z nieuchronnej udręki, lecz przeciwnie, okazać im w tej mierze życzliwą pomoc prawną i techniczną. Niechże nauczy nas wszystkich medycyna, jak to robić, a pono można to robić nie tylko bez męczarni, lecz nawet z poczuciem euforii. Nadzwyczaj to ważna dla walki z nieszczęściem umiejętność, tym ważniejsza, że dojrzewa również przeświadczenie, iż dobrowolne umyślne zakończenie własnego życia w warunkach eutanazji będzie sobie uznanie jako forma końca najbardziej godna ludzi rozumnych, bez porównania rozumniejsza niż oczekiwanie na brutalny zwykły akt ze strony czy to przyrody, czy przypadku, czy wreszcie bliźnich działających nie w naszym, lecz własnym interesie. Ludzie boją się nie tyle

śmierci, ile umierania. Uwolnić człowieka od tego lęku byłoby czynem wysoce dobroczynnym. Okazałoby się wtedy, w jak wysokim stopniu możność pogodnego myślenia o własnej przyszłości zależy od uporania się z tą zmurą.

Drugą obok etyki dziedziną szczególnych zainteresowań Profesora była metodolog ia, — rozumiana szeroko jako teoria skutecznego działania, zwana wtedy przezeń „prakseologią”; ale rozumiana też ciasno i *stricte* jako metodologia nauk, czyli jako rozmyślanie nad sposobami dochodzenia do prawdy i nad przeszkodami, jakie się tu pojawiają.

Oto dwa fragmenty z tego zakresu: jeden wzięty z artykułu *Dążenia rozkładowe postępu wiedzy* z 1915 roku, drugi z artykułu *Czynniki krępujące swobodę myśliciela* z roku 1937: *Wiedza przekazana ciąży na umysłach twórczych nie tylko jako tradycja, lecz nadto, a z biegiem czasu coraz bardziej, jako ogrom tradycji. Jest wielka przepaść między majtkiem okrętowym a fletnistą czy skrzypkiem wirtuozem. Ale jest znacznie mniejsza przepaść między dyrektorem orkiestry a kapitanem okrętu. Wielce odmiennych potrzeba przede wszystkim zdolności, by dokonać fizycznego eksperymentu lub rozwiązać szczególne równanie, niż kiedy trzeba zrobić analizę treści poematu. Ale uczony fizyk lub matematyk jest, bądź co bądź, równie uczonym, jak jest uczonym uczony historyk literatury. Uczoność w dwóch różnych dziedzinach jest przecież uczonością i czymkolwiek kto chce być w nauce rozwiniętej, jej musi składać liczne hekatombys. Ona zaś — to przede wszystkim ogrom, ogrom i tradycja, ogrom tradycji. Ten ogrom trzeba wchłaniać metodycznie, by go móc wchłonąć; a tym bardziej, by go móc przetrawić, trzeba tę pracę wchłaniania zorganizować przede wszystkim w stosunku do tej własności wchłanianej masy, że jest olbrzymia. Potrzebne się stają zdolności operowania wielkim materiałem, nabierają wielkiej wagi względnej uzdolnienia uniwersalne wobec spramności specyficznych, zalety charakteru wobec umysłowych wyłącznie, zalety praktyczne wobec czysto teoretycznych; wysuwa się na plan pierwszy potrzeba tęgiej pamięci, porządku w głowie, dokładności w rozumieniu i odróżnianiu twierdzeń, pojęć wyraźnych, wytrwałości w marszrucie według planu raz zakreślonego, sił mózgu i ustroju całego do pracy wytężonej. I znowu idzie wielkie rugowanie z gromady pionierów wiedzy umysłów nie już swoiście pomysłowych przez pojętne, lecz i pojętnych przede wszystkim przez systematyczne i wytrzymałe; i znowu odpadają szeregi ludzi twórczych i inteligentnych, lecz bez pamięci trwałej, lecz nierównych w pracy, którzy zaniedbują całymi okresami śledzenie postępu swojej specjalności, a potem już dopędzić nie potrafią, którzy myślą intensywnie, lecz wtedy tylko, gdy ich co żywo zainteresuje, i o tym tylko, co ich zaciekawia na razie, nie umiając nakazać sobie nudy odrabiania wyznaczonej porcji studiów,*

ćwiczeń i powtórzeń. Zdrowi ludzie wypierają subtelne głowy. By się stać współcześnie uczonym fizykiem, trzeba nie tyle mieć czucie przyrody i spryt eksperymentu, ile trzeba umieć dobrze się uczyć fizyki, to jest dużo i umiejętnie czytać i masę zapamiętywać. Pierwszych uczniów wypierają wielkie capacitates, ludzie olbrzymiej wiedzy. Analogicznie zdaje się, że najlepszą organizację dobroczynności publicznej mają Niemcy i Anglicy, czyli te narody, które najlepiej się umieją organizować, nie zaś te, które mają najlepsze serca: za takich uchodzimy pono i my, i Rosjanie (...).

Memorandum na zakończenie: twórczość naukowa karleje wraz z postępem odkryć w tych sferach, gdzie rzeczy najważniejsze odkrywa się na początku; utrudnia się wszędzie wskutek potrzeby opanowania tradycji, by móc pójść dalej; dusi się pod ciężarem rosnącego ogromu tradycji, bezwładnieje wraz z kształtowaniem się systemów i słabnie wraz z ich rozprężeniem wskutek nowych odkryć; popada w apatię pod wpływem krytycyzmu, w hipertrofie i atrofie lokalne pod wpływem lokalnych powodzeń i trudności; specjalizuje się na skutek współzawodnictwa i rozrostu, kładąc tamę własnej uniwersalności (...).

Tyle o odwrotnej stronie medalu, opisywanego zazwyczaj ze strony przeciwnej (...).

Aby móc rozmyślać, trzeba istnieć, a istniejąc ma się życiowe potrzeby; by czynić im zadość, trzeba być majątnym lub też opłacanym przez majątnych w zamian za świadczenia na ich korzyść. Samo już myślicielstwo wymaga rzeczy kosztownych: książek, laboratoriów, materiałów, środków lokomocji. Oczywiście, można się zamknąć w czterech ścianach i rozmyślać, korzystając z nielicznych podniet, które same będą trafiały do takiej pustelniczej, „obmyślalni”. Powstanie z tego najpewniej jakieś pogłębione dziwactwo.

Mędrzec nowoczesnego pokroju jest istotą nie tylko świecką, lecz i światową. Wraz z całym ludzkim universum podlega klasyfikacji na właścicieli i proletariatu. Na ogół ludzie myśli należą do najbardziej prosperujących warstw proletariatu (inteligencja zawodowa!) lub najmniej zasobnych kół właścicieli, ponieważ młodym ze sfer zamożnych zbyt jest na ogół wygodnie, by mieli odczuwać potrzebę pogłębiania się myślowego w dręczącym wysiłku; a w środowisku zbyt już mało posiadającym braknie środków na kształcenie zarodkowych uzdolnień. Przyszłego myśliciela można nawet trochę niedokarmiać, ale go trzeba uczyć i uczyć, a. chleb duchowy więcej kosztuje niż chleb jadalny.

Weźmyż teraz pod uwagę takiego myśliciela, który musi żyć z produktów swego namysłu... Perspektywa, przed którą wzdrygnąłby się Sokrates! Co by powiedział ten duch niezależny, gdyby sobie uświadomił, że dociekacze prawdy dzisiaj — to płatni nauczyciele publiczni, płatni (...)

literaci, płatni wreszcie kierownicy lub pod-kierownicy wielkich mrowisk produkcji inteligentnej... Słowem, gromada ludzi uzależnionych od wynagrodzeń. Co zaś znaczy potężna dziś nadal inna zależność, polityczna, czy to od trzydziestu tyranów, czy od szerokiej masy lub jej nieodrodných przedstawicieli, — odczuł Sokrates na sobie, próbując przeciwstawić się władzom. Ciężka to rzecz dla myśliciela — zależność od zwierzchności (...).

Rzadziej słysząc, by władza zakazywała kłamstw, a nakazywała mówić prawdę w żywotnych kwestiach społecznych. Jeśli wtrąca się ona w treść głównych twierdzeń, czyni to częściej w obronie fałszu. Prawda, jak magnes, sama ciągnie ku sobie umysły. Prawda, jak oliwa, zgodnie z utartym porównaniem, sama wypływa na wierzch. Tylko fałsz wymaga kół ratunkowych, by się choć przez czas jakiś utrzymać na powierzchni. Czym wytłumaczyć ten smutny fakt protegowania fałszu?

(...) Przypuśćmy, że doktryna załamała się już stanowczo, tak iż widzą to wyraźnie wszystkie głowy oświecone. Kościoły wtedy właśnie będą powstawały najgłośniej przeciw negacji dogmatu, bojąc się przede wszystkim rozszczępienia w łonie własnym. Albowiem tradycyjny błąd ma wprawdzie tę wadę, że jest błędem, lecz te w zamian posiada zaletę, że jest jeden; gdy tymczasem na miejsce po nim czyha ułelka obfitości możliwości i tyle będzie zdań, mających się za racjonalne, ilu jest reformatorów. Więc czeka się z detronizacją błędu, aż sam doszczętnie w popiół się obróci. Adoruje się go niby serio mimo powszechnej świadomości zgonu, jak zabalsamowane zwłoki patriarchy, niesione w uroczystym pochodzie do sarkofagu. Błąd musi zamrzeć stopniowo i zupełnie, by po odejściu odeń nie pozostał bunt zbyt jeszcze licznych jego zwolenników; gdyż odszczepieństwo grozi przy reformie nie tylko ze strony postępców, lecz i ze strony radykalnego tradycjonalizmu. Czeką się więc, aż szerokie masy odwrócą serca od przekazanych urojeń i staną się gotowe do przyjęcia nowej (...) idei. Aż do tej chioili przezorni bonzowie uderzają nadal w stary gong.

Do filozofii pojmowanej jako odrębna dyscyplina akademicka Profesor Kotarbiński miał stosunek wielce sceptyczny. Najdobitniej wyraziło się to w krótkim wierszyku ofiarowanym przez niego redaktorom Biblioteki Klasyków Filozofii z okazji dziesięciolecia jej istnienia:

*Za tomem, tom, za tekstem tekst,
A stąd: korowód dzieł w rejestrach.
Czego tu nie ma? Wszystko jest!
O dalszą pracę chwytą przestrasz.*

*Oblędnej troski złudny zew
Próżno w sumieniach naszych warczy:*

*Filozoficznej myśli plew
Zawsze na dalszą sieczkę starczy.*

Etyka i prakseologia zderzają się ze sobą frontalnie w antynomiach politycznego liberalizmu. Pogląd swój na te antynomie Profesor wypowiedział w 1936 roku, w artykule zatytułowanym *Idea wolności*; i powtórzył tę wypowiedź w pamiętnym roku 1956:

Jest to już fatalnością wolności, że można jej udzielać tylko albo za dużo, albo za mało. Dawać swobodę, to dawać możliwość niedobrego jej używania. Toteż dla niejednego złe użycie wolności jest dopiero rzetelnym dowodem tego, że ją posiadał naprawdę. Wtedy wiem, powiada Jaś do Stasia, że mam forszę, kiedy ją mogę puścić bez sensu. Liberal! (...) nie zamknie stronie przeciwnej ust, choćby miał władzę po temu, gdyż liczyć się będzie z dziwną osobliwością wolności. Bo tym się ona odznacza, że w określonych przez się granicach dobru i złu udziela praw jednakowych. Jej zwolennicy zakładają, że w wolnych zapasach to, co należyte, ostatecznie zwycięży lub że przynajmniej zwycięstwo nierozumu w sferze pozostawionej swobody nie dotknie celów, do których się dąży poza tym. Lecz wolność — to wszak tolerancja, a tolerancja dla dążeń przeciwnych naszemu równa się dopomaganiu tym przeciwnym dążeniom. Czyż można się zdobyć na większą niekonsekwencję czynu, na większą niepraktyczność? (...) Nie dziwnego, że liberalizm, ten ulubiony styl życiowy postępowej inteligencji uchodzi za jedno ze źródeł bezwładu kleryków. Obok wysubtelnienia, supremacji powściągów nad popędami, sceptycyzmu u oglądaczy obu stron wszelkich medali, i ów program wolnościowy przez konsekwencje najrdzenniejszej swej treści przyczynił się do paraliżu intelektualistów.

Więc ludzie czynu odwracają się od niego. I dorzucają do listy oskarżeń następującą jeszcze inwektywę. Inteligent, powiadają, ma skłonność do indywidualizmu. Ceni sobie nad miarę odrębność własnej osobowości, kultuwuje ze specjalną pieczołowitością to, co w niej jest oryginalnego, lub chodzić samopas, nie znosi postępowania wedle cudzych, nie uoedle własnych przekonań. Atoli staje się jasne, że nadchodzą czasy działań zbiorowych, gdzie taki samoistnik mało do czego się przyda. Nawet by walczyć o prawa jednostki ■ — trzeba się zbić w gromadę. Łatwiej się obędziemy bez efektownych solistów, niż bez karnych grajków, umiejących nie wypadać z taktu w orkiestrze. A niech to będzie, dajmy na to, orkiestra dział i mitraliez! Na wojnie trzeba być pionem, trzeba słuchać, wykonywać cudzą wolę. Dla swobód indywidualnych tyle tylko miejsca zachować można, ile pozostawia wykonawcom do wyboru rozkaz ogólnikowy. Ano jeszcze, może tyle, że wolno sobie postawić wedle

uznania bombę jasnego lub ciemnego piwa — jeżeli piwo jest — kiedy już odtrąbiono i nadeszła godzina spoczynku.

Słuchajmy pilnie takich groźnych głosów i strzeżmy się lekceważenia zawartej w nich mądrości. 'Wojna nie tylko wywołała wstrząsy emocjonalne, lecz i nauczyła żyjących dzisiaj ludzi pewnych wyraźnych prawd socjotechnicznych. Byłoby błędem przypisywać surowość kombatanckich wskazań jedynie, a choćby nawet przede wszystkim, brutalności uczuć. Odbył się eksperyment na wielką skalę, odbył się w rzeczywistości, a powtarzany jest ustawicznie w myślach. Ruszyły przeciwko sobie gromady ludzkie, zagrożone wzajem jak najpoważniej i zmuszone do stosowania jorm czynu najskuteczniejszych. Postarano się o realizację tych form, rozumiejąc, że bardzo ważną jest rzeczą unikanie wojny, lecz jeszcze ważniejszą — niedopuszczenie do przegranej, skoro wojna już trwa. (...) Radykałowie kolektywizmu wysnuwają z tego eksperymentu moral rygorystyczny: nie ma, powiadają, miejsca na żadne wolności w wielkiej maszynie zorganizowanego zespołu: kręć śrubkę według planu i nie pozwalaj sobie na mędrkowanie własnym rozumem. Jeśli to dziś nie jest jeszcze dla ciebie jasne, stanie się jasne jutro (...).

W obliczu tak ciężkich oskarżeń czy można jeszcze dążyć do wolności? Czy może być liberałem ktoś, kto sobie to wszystko uświadomił? Odpowiedź brzmi, że właśnie ten tylko może być współczesnym, z ducha miłośnikiem wolności, kto przy niej obstaje mimo tych wszystkich zarzutów. Kocha on wolność nie dlatego, by próżna była grzechu, lecz dlatego, że (...) bez niej życie traci wszelki urok. W ystawmy sobie społeczność, zupełnie pozbawioną swobody. Co za koszmarny zwid! (...) Wszystko dzieje się według przepisu, wszystko jest wykonaniem cudzego planu. Codzienny tryb zajęć w koszarach, żywot maszynowy robotnika przy taśmie automatycznej, wegetacja urzędników biurowych: maszynistek, kancelistów, referentów, dają lekki przedsmak takich rozkoszy. Ale to wszystko bądź tymczasowe, bądź ograniczone w czasie i dopuszcza luzu dla wolności. Przede wszystkim jest wreszcie jajerant i wtedy każdemu (...) wolno „robić, co mu się podoba”. Wielbłąd cały dzień cierpiał pragnienie, lecz pod wieczór łyknie sobie parę haustów stęchłej icody. Do tej chwili uśmiecha mu się zaharowana dusza w godzinach udręki. Ta chwila nada je życiu wartość. Ale niech by się ziściły marzenia pomylonych entuzjastów o przyszłym urzędzeniu stosunków idealnie wydajnym. Szkoły potraktowane jako wytwórnie pracowników wyspecjalizowanych, podległe standaryzacji absolutnej. Wolność wykładania wedle przekonań, stosowanie metod indywidualnych (...) — poniechane i wzgardzone, że to niby przeżytki zapędów anarchicznych. Nauczyciel ograniczony ściśle do roli posłusznego wykonawcy szczegółów programu (...). Nikt się nie odzywa z krytyką albo projektami w sprawach pu-

blicznych. Rzecz jasna: nie mogąc żyć prawdą, a nie chcąc żyć fałszem, trzeba żyć milczeniem. Nikt nie ma prawa niczego się domagać, o nic się upominać, bo w ogóle nie ma żadnych praw, które by mógł przeciwstawić rokazom zwierzchności. Monady funkcjonują jak dobrze nakręcone zegary. (...) Czy nie lepiej umrzeć przed tym, zanim by mogły powstać takie stosunki?

Siedemdziesiąt lat temu zmarł Władysław W e r y h o, organizator i dusza polskiego życia filozoficznego w dniach niewoli. Trzydziestoletni wtedy Tadeusz Kotarbiński tak oto wypowiedział się na zebraniu Polskiego Towarzystwa Psychologicznego poświęconym pamięci zmarłego: *Dzisiaj (...), kiedy dla Ciebie nastał koniec wszelkiego bólu, kiedy nie czujesz nic, nic nie pragniesz, za niczym nie tęsknisz, dla tych co pozostali na dalsze życie, zbyt krótkie by się nim nacieszyć, aż nadto długie, by poznać jego grozę, przyjdą dopiero ciężkie dni rozstawania się z Tobą. Na wszystko, co przemija, pada bez przerwy deszcz drobnego pyłu, niedostrzegalny jak ucisk powietrza, ustawiczny jak oddech, zwycięski jak sama śmierć. Barwne zrazu wspomnienie szarzeje przyprószone tym pyłem i wreszcie chowa się pod nim sprzed oczu jak ozimina pod śniegiem. Tak i na Ciebie od Twojej ostatniej chwili zaczął już padać: ten pył zatrąty. Dzisiaj go jeszcze dostrzec nie podobna, lecz przyjdzie czas, gdy mąćć zacznie w oczach, przesłaniając Twoje drogie rysy i wchodzić zacznie do uszu, tłumiąc dźwięk Twojej mowy i trzeba będzie walczyć z potężną siłą zapomnienia, dobroczynną i wrogą zarazem: dobroczynną — bo przywraca spokój i ucisza tęsknotę, wrogą — bo dzieli nas od najbliższych i tej właśnie tęsknoty pozbawia. A my wolimy tęsknić w niepokoju, niżbyśmy mieli w spokoju zapomnieć: wolimy raczej żal czuć do końca, niżli z drogimi rozstawać się za życia; chcemy obcować z nimi po dawnemu, chociaż umarli, póki my żyjemy. Śmierć bliskich jest dla nas początkiem drugiego ich życia w nas samych: gdy tam znikną, nastąpi wówczas śmierć 'ich dla nas druga, tym razem już ostatnia. Chcemy, by nadeszła dopiero wraz z naszą własną. Wspomnienie czuje słabość swą i znikomość. Czepia się przeto śladów po utraconym i towarzyszy mu w dawnych czynach, śledząc bacznie i idąc za nim krok w krok aż do końca. A potem idzie dalej za szczątkami, gdy je wiozą gdzieś w obce miejsce, składają do ziemi, przysypują na stały tam pobyt. I wtedy zadaje się, że On tam został osamotniony, zubożniony, zmieniony haniebnie. Ale gdzież i kiedyż, jak nie nad trumną filozofa godzi się przypomnieć, jeżeli komu w ogóle przypominać warto, że to wszystko fałsz. On — to duch, a duch nie waży, duch w ziemi nie mieszka. Ducha nie ma. Duch zginął! ... A jeśli nie zginął, jak wierzą niektórzy sobie na pociechę, to bytuje w sposób niepojęty tam, dokąd nie bliżej stamtąd, od grob-u, niż stąd, a już najbliżej zapewne od naszych dusz własnych. To,*

co zostało w ziemi, nie jest bliższe Niego, niżeli sprzęty, z którymi obcował, niżeli odzież, którą nosił, niżeli karty Jego ręką zapisane. Nie trzeba przeto wspomnieniami włóczyć się po grobach, gdzie Go nie było i nie ma, lecz raczej niechaj wróć tu, do miejsc, gdzie był i działał na prawdę.

Wybrał i przygotował:
Bogusław Wołniewicz

ŹRÓDŁA

(W kolejności cytowania)

1. *Wesołe smutki*. Warszawa 1976.
2. *Obraz rozmyślań własnych*. W: *Fragmenty filozoficzne III*. Warszawa 1967, s. 7—8 i 9—10.
3. *Vtylitaryzm a etyka litości, 1914*. W: *Wybór pism*. T. 1, Warszawa 1957, s. 17—185.
4. *Medytacje o życiu godziwym*. Warszawa 1966, s. 113, 114—115.
5. *Ibidem*, s. 94—96.
6. *Dążenia rozkładowe postępu wiedzy, 1915*. W: *Wybór pism*. T. 2, Warszawa 1958, s. 263—264 i 283.
7. „Ruch Filozoficzny” R. 25 (1966/1967), s. 227.
8. *Idea wolności, 1963*. W: *Wybór pism*, op. cit., t. 1, s. 487—492, 492—494.
9. *Po zgonie Władysława Weryhy, 1916*. W: *Wybór pism*, op. cit., t. 2, s. 917—919.

WŁADYSŁAWA TATARKIEWICZA AUTOPORTRET FILOZOFICZNY *

I. OBRAZ ŚWIATA

(...) Znamy jedynie cząstkę świata, który nas otacza; na podstawie tej cząstki wyobrażamy go sobie w całości. Każdy zna inną jego cząstkę, a mimo to wszyscy mają podobny jego obraz, różniący się wprawdzie w szczegółach, ale mający te same zasadnicze rysy.

(...) Świat przedstawia się każdemu jako zespół rzeczy materialnych rozmieszczonych w przestrzeni i trwających w czasie. Rzeczy te są odgraniczone od siebie, choć niekiedy można mieć wątpliwości, gdzie jest między nimi granica (...). Jedne są mniej, a drugie więcej trwałe (...).

* Tekst niniejszy został odczytany 15 marca 1986 r. przez Andrzeja Szczepkowskiego w czasie uroczystości poświęconych setnej rocznicy urodzin Władysława Tatarkiewicza (3.04.1986 4.04.1980) w Uniwersytecie Warszawskim.

W jednym ze swoich ostatnich esejów Tatarkiewicz pisał: *W portrecie [...] malarz skupia, kondensuje życie, trwanie, czas [...]; tworzy syntezą ruchu, wyrazu, charakteru swego modelu [...]. Co więcej: on układa to, co widzi, komponuje.* Tekst poniższy wolno więc może nazwać — w tym sensie — „portretem literackim”. Są dwie rzeczy usprawiedliwiające nazwanie go ponadto „portretem filozoficznym”: to, że stara się pokazać przede wszystkim rdzeń dzieła, ale także i to, że usiłuje wyrazić sedno osobowości filozofa. Czy wolno uważać go jednak za autoportret Tatarkiewicza?

W eseju niewiele wcześniej opublikowanym niż poprzedni znajdujemy uwagę: *Są dwa wyrażenia ściśle związane z pojęciem doskonałości: mistrzostwo i arcydzieło. Mistrzostwo to umiejętność wytwarzania dzieł doskonałych, a arcydzieło to wytwór doskonały.* Żaden portret Tatarkiewicza, który nie zaświadczałby istnienia tych dwóch rysów u modelu, nie byłby portretem wiernym. Cóż byłoby zaś mniej narażone na taki zarzut, jeśli nie kompozycja ułożona z fragmentów doskonałych, bo pisanych ręką portretowanego? I właśnie to, że prezentowany wybór jest skomponowany z okruszków pism Tatarkiewicza, ma dawać mu pewne prawo do tytułu: autoportret. Niestety, to nie chroni go przed grzecheniem deformacji, bowiem Tatarkiewiczowskie są elementy, ale nie ich — kompozycja. Taką deformację łatwo skorygować, jeśli dotyczy ona obrazu dzieła: zniekształcenie obrazu osobowości widoczne byłoby może tylko dla współczesnych Tatarkiewicz ow i. Pamięta go wielu spośród żyjących. Ale czy w takim stopniu, by być sędziami w procesie «perfektyzacyjnym» — teraz, gdy minęło stulecie jego urodzin?

Wielorako łączą się ze sobą i łącząc wytwarzają nowe złożone rzeczy (...). Powiązane są ze sobą przestrzennie i czasowo, a także przyczynowo (...). To wszystko stanowi pierwszą cechę naszego obrazu świata: że składa się z mnogości powiązanych ze sobą materialnych *rzeczy*.

(...) Drugą zaś jego cechą jest to, że rzeczy te posiadają różnorodne *własności*: są duże i małe, białe i czarne, twarde i miękkie, słodkie i gorzkie. Przypisujemy im te własności na podstawie tego, co z nich postrzegamy, co ujmujemy wzrokiem czy dotykiem, słuchem czy smakiem, także na podstawie tego, co z nich odczuwamy, bo rzeczy są dla nas nie tylko duże lub małe, białe lub czarne, ale również smutne czy wesołe, groźne czy pociągające, dobre lub złe.

(...) Trzecią zaś cechą naszego obrazu świata jest to, że w nim świat występuje jako *realny*, od nas niezależny. Jesteśmy przekonani, że świat ten nie myśmy wytworzyli, lecz tylko wiernie i biernie ujęli to, co realnie istnieje. Trzeba głębszego zastanowienia i przewyciężenia naturalnego patrzenia na rzeczy, by pomyśleć sobie, że własności, jakie widzimy w świecie, mogłyby być uwarunkowane własnościami naszego umysłu.

W tym świecie realnych rzeczy człowiek żyje, porusza się i działa. Własne jego ciało jest również jedną z rzeczy, z których składa się świat. Ale on sam jest czymś więcej: nie tylko jest rzeczą, ale także *wie* o rzeczach, myśli o nich. Każdy człowiek jest jakby lustrem, które odbija świat, i jest tych rozstawionych po świecie luster tyle, ile ludzi. (...)

Ten obraz świata — oparty na tym, co człowiek postrzega, co stoi przed jego oczami — nie wyczerpuje jego zainteresowań dotyczących świata. Nie mówi, jakie z własności rzeczy są istotne, jaki jest świata początek i koniec, jaki jego sens, czy istnieje jeszcze coś poza nim. Człowiek musi go uzupełnić, wyjść poza to, co ma przed oczami. (...) A także sprawdzić czy tam, gdzie się wypowiada o świecie, wypowiada się trafnie. Te uzupełnienia i sprawdzenia ludzie przeprowadzają jak umieją, indywidualnie i zbiorowo. Systematycznie zaś i metodycznie dokonuje tego nauka. (...) Ulepszanie wiedzy potocznej przez naukę polega głównie na sześciu rzeczach:

Po pierwsze, na *rozszerzaniu* wiedzy potocznej. Nauka uwzględnia również to, co przekracza zwykłą obserwację. Uwzględnia to, co nie może być dostrzegane, bo jest zbyt małe lub zbyt odległe, ukryte lub zmieszane. A także to, co nie posiada, lub zdaje się nie posiadać praktycznego znaczenia i przeto w życiu potocznym uchodziło uwagi. (...)

Po drugie, ulepszanie wiedzy potocznej, dokonywane przez naukę polega na *sprawdzaniu* i korygowaniu tego, co w niej jest błędne. (...)

Po trzecie, polega na *dowodzeniu* tego, co wiedza potoczna знаła wprawdzie, ale jedynie jako domysł, i na wyjaśnieniu tego, co wiedza

potoczna znała wprawdzie, ale jako niepojęty, niewyjaśniony fakt. (...)

Po czwarte, ulepszanie wiedzy potocznej przez naukę polega na jej *uściśleniu*, na mierzeniu i obliczaniu tego, co potocznie wie się tylko niedokładnie, ogólnikowo. (...)

Po piąte, doskonalenie wiedzy przez naukę polega na jej *porządkowaniu*, na włączaniu luźnych obserwacji i częściowych uogólnień w większe systemy. (...)

Po szóste wreszcie, nauka zdaje się dążyć do ulepszenia wiedzy potocznej przez jej *ograniczenie*. Pomija własności rzeczy, które są subiektywne, czy nieuchwytne, które nie nadają się do ścisłego badania. Wyłącza ze swych rozważań wartości rzeczy, ich cel i to wszystko, co jest w nich rzeczą uczucia; nie mówi o sensie i przeznaczeniu życia, choć nie ma spraw, które by człowiekowi bardziej leżały na sercu. A wyłączając ze swego badania jedne własności, wysuwa przez to na pierwszy plan inne, właśnie te uchwytne, dające się ściśle badać, obiektywnie ujmować. (...)

Są tedy dwa różne obrazy świata: naturalny i naukowy (...). Ale wartość ich nie wydaje się równa, obraz naukowy zdaje się mieć niewątpliwą wyższość. Wszak fizyka mogłaby zachować naturalny obraz świata, a jeśli nie zachowuje, to dlatego, że chce zastąpić go przez doskonalszy, chce usunąć braki tamtego, jego względność i subiektywność.

A jednak: wyższość obrazu fizykalnego nie jest tak zupełnie niewątpliwa. Naturalny obraz ma również swoje zalety, które tracą się w fizykalnym, a fizykalny ma też swoje braki. I jeśli te dwa obrazy są rozbieżne i nie dają się uzgodnić, to nie znaczy to, by koniecznie obraz naturalny był w błędzie. (...)

Na którym więc obrazie budować pogląd na świat? Kto ma tę wątpliwość rozstrzygnąć? Ani życie potoczne, ani nauka nie mogą rozstrzygnąć same: są stronami, nie mogą przeto być sędziami. Mogłaby to zrobić tylko jakaś trzecia instancja, nie skrępowana tymi względami, co życie praktyczne i co nauka ścisła. Tą trzecią instancją mogłaby być — filozofia.

Dlaczego filozofia? Bo aby te wątpliwości rozstrzygnąć, trzeba wyjaśnić bądź jaka jest natura *bytu*, bądź też jaka jest natura *poznania*. A to są właśnie rzeczy stanowiące zagadnienie filozofii. Taka jest tedy *droga do filozofii*.

II. PRZEWROTY UMYŚLOWE

(...) Jeśli (...) spojrzeć (...) wstecz na dwadzieścia pięć wieków europejskiej filozofii, to widzi się w nich wiele różnorodnych poglądów: pow-

stawały i upadały, były wielbione i porzucane, (...) [Najbardziej] zdaje się być słuszna [koncepcja, która dopatruje się w filozofii europejskiej] nie tylko przemian, ale i przewrotów. Stwierdza zaś dwa przewroty, a przeto odróżnia trzy zasadniczo różne ery w jej dziejach. Te trzy ery odpowiadają trzem erom tradycyjnym: starożytności, średniowieczu i czasom nowym, i przeto ta periodyzacja (...) [bliska] jest potocznemu pogładowi (...), choć oddziela ery na innej podstawie, niż to czynią tradycja i potoczny pogląd.

(...) Starożytność była szczególnie bogata w pomysły filozoficzne (...). Zdawać by się mogło, że (...) wyczerpała możliwe rozwiązania zagadnień filozoficznych.

A jednak tak nie jest. Postawa starożytnych wobec świata była bardzo swoista i dokładnie określona; poza nią nigdy nie wyszli. (...) Postawę tę można określić przez cztery jej właściwości:

(...) Była przede wszystkim postawą obiektywną. Myśl starożytna była nastawiona na przedmioty zewnętrzne, rzeczywistość zaś wewnętrzną traktowała jako wtórną, jako odbicie rzeczywistości właściwej w umysłach ludzkich.

(...) Była intelektualna. We wszystkich dziedzinach życia wysuwała na pierwszy plan myśl, wobec której wola i uczucie były już tylko wtórnymi i mniej ważnymi składnikami życia duchowego.

(...) Była uniwersalistyczna. Jednostkę starożytni uważali za mniej realną niż gatunek i z tego punktu widzenia ujmowali i oceniali ludzi i rzeczy, byt i wiedzę. Wiedza ogólna była dla nich zawsze wyższa od jednostkowej, dobro wspólne wyższe od osobistego.

(...) Wreszcie była finitystyczna. Faworyzowała byt skończony. Z wyjątkiem myślicieli mało licznych i mało typowych wszyscy Grecy byli przekonani, że świat jest skończony. A *eo ipso* byli przekonani, że jest doskonały, gdyż uważali, że skończoność jest doskonalsza od nieskończoności, która przedstawiała im się jako nieokreśloność i chaos.

Te cztery właściwości filozofii starożytnej były jej ośnową, która długo pozostawała niewzruszona. Pod koniec starożytności zetknięcie Grecji ze Wschodem zachwiało jej podstawami filozoficznymi, ale ich jeszcze nie obaliło. Dopiero myśl chrześcijańska, choć w szerokim zakresie korzystała z myśli greckiej, zainaugurowała w Europie koncepcję, która nie była już obiektywna, intelektualna, uniwersalistyczna i finitystyczna. (...)

[Filozofia chrześcijańska] zerwała z intelektualizmem starożytnym, tak samo jak zerwała z obiektywizmem. Nie może ulegać wątpliwości, że nastąpił przewrót w sposobie myślenia. A to tym bardziej, że skończył się również uniwersalizm starożytny. Indywidualna dusza ludzka stała się najważniejszą sprawą życia i filozofii. Skończył się też finityzm, bo

Bóg w koncepcji chrześcijańskiej jest nieskończony. Świat nieskończony wyrósł obok skończonego, świat łaski obok świata natury. (...)

Drugi przewrót w filozofii europejskiej, który zamknął średniowieczne filozoficzne i rozpoczął nową erę, nie był już tak ogólnokulturalnej natury. Mniemanie bowiem, że był wynikiem „odrodzenia” starożytności, jest nieporozumieniem. Odnowienie bowiem filozofii starożytnej nastąpiło już w XII i XIII, a nie w XV wieku. Owo późniejsze „odrodzenie” obejmowało inne działy kultury, a tylko ubocznie dotyczyło filozofii. (...)

Przewrót nastąpił tym razem głównie na skutek wewnątrz-filozoficznej ewolucji. To, co stało się wówczas, nie było powzięciem nowej koncepcji, lecz zrezygnowaniem z dawnej. (...)

[Okres nowożytny] zmienił postawę psychiczną badacza filozoficznego: ze zdobywczej i odważnej, chcącej wniknąć w osnowę świata i Boga, przeszedł do ostrożnej i obronnej. Miał nową koncepcję, ale to nie była już koncepcja świata, lecz koncepcja nauki, poznania, metody. Kierowała nim idea wstrzemięźliwości teoretycznej, samoograniczenia myśli dla ulepszenia jej wyników. Hasłem nowego okresu było: lepiej twierdzić mniej, byle twierdzić z większą pewnością i odpowiedzialnością. Wydało to nie zmianę metafizyki, lecz jej ograniczenie i wręcz negację. Miejsce jej zajęła teoria poznania i metodologia. (...) Przynajmniej w pewnych granicach tendencja minimalistyczna wzięła (...) górę nad maksymalistyczną, otrożność nad ryzykiem, krytyka nad konstrukcją, teoria poznania nad metafizyką.

(...) Można by (...) zarzucić periodyzacji, która wydzieliła okres nowożytny jako okres filozofii minimalistycznej, że w nim występowali nie tylko sami minimaliści, a znów w poprzednich okresach minimalistów nie brakło. Tak jest istotnie, ale to nie jest przeszkodą dla periodyzacji. Dla niej wystarcza, że pewien typ myślenia posiada w danym odcinku czasu przewagę.

Wyłączność jedyne go typu myślenia nie zdarza się w dziejach, chyba w czasach wyjątkowego zubożenia i zeschematyzowania myśli. (...)

Należy (...) [więc] zachować tradycyjny podział filozofii europejskiej na trzy ery. ale trzeba przesunąć ich słupy graniczne: (...) nowa chrześcijańska filozofia zaczęła się nie w V, lecz już w II wieku; tak samo czasy nowe nie dopiero w XV, lecz już na początku XIV wieku. Przewroty filozoficzne nie wynikały z przewrotów politycznych i obyczajowymi, lecz je wyprzedzały. (...)

III. CIĄGŁOŚĆ MYŚLI RODZIMEJ

(...) [Pierwszym] profesorem filozofii (...) [w otwartym w 1816 roku warszawskim Uniwersytecie Królewskim — był] Adam Ignacy Z a b e l e w i c z. (...) Nie był to zapewne wielki twórczy umysł filozoficzny, ale był to uczony i pedagog dużych zalet; o wiedzy gruntownej, piszący, a zapewne i mówiący nienaganną polszczyzną, gorliwy i skromny, dobry obywatel, otaczany szacunkiem przez współczesnych. (...)

Od roku 1823 (...) zaczyna się filozofii źle dziać na Uniwersytecie Królewskim. Zapewne nie tylko filozofii. Ucisk myśli polskiej, jaki się nateńczas zaczynał, dotknął całą wyższą uczelnię. Ale najsilniej może filozofię. (...) 28 września 1824 r. Komisja Rządowa wydała polecenie, by wykłady filozofii były prowadzone od tej chwili po łacinie. Cel tego rozporządzenia będącego sensacją w dziejach wykładania filozofii był polityczny: chodziło o zniechęcenie młodzieży do nauki, która wznicała wolność i śmiałość myślenia i mogła politycznie mieć wpływ niewygodny.

Skutki rozporządzenia musiały być złe i musiały okazać się rychło. (...) [Próbowano im przeciwdziałać. Nowy profesor filozofii, Krystyn] L a c h S z y r m a, prosił o wznowienie wykładów w języku polskim: za nim wstawiła się do Komisji Rządowej Rada Uniwersytecka (...). Na próżno. Nawet komisje sejmowe obradujące w sprawach oświecenia potępiły zaprowadzenie łaciny. I to na próżno. Dopiero w lecie 1831 roku Komisja Rządowa Oświecenia (...) zarządziła z powrotem język polski. Ale było już za późno. Młodzież poszła na wojnę, uniwersytet opustoszał. (...) [Sam] profesor Lach Szyrma zdziałał więcej niż przez lata łacińskich wykładów. Utworzył wraz z akademikami Gwardię Narodową i stanął na jej czele. Nie on jeden zresztą spośród filozofów brał udział w walce. Wielu uczniów uniwersytetu poszło do szeregów. Poszli wszyscy ci, którym potem dane było zasłużyć się filozofii polskiej. Służył w czwartym pułku ułanów Henryk Kamiński, uczeń wydziału prawnego, późniejszy autor *Filozofii ekonomii materialnej ludzkiego społeczeństwa*; służył też Feliks Kozłowski, znany potem z polemiki z T r e n t o w s k i m o chrześcijańską zasadę w filozofii. Sam [Bronisław] T r e n t o w s k i, który już właśnie ukończył był Uniwersytet Warszawski, bił się jako ułan w korpusie Rybińskiego. Zaciągnęli się filozofowie i z innych uczelni. Karol Libelt opuścił Paryż, gdzie przebywał na studiach, by wziąć udział w Powstaniu i tu dosłużył się rangi porucznika i krzyża Virtuti Militari. A w jednej z nim baterii służył jako kanonier ledwie skończony doktor praw krakowskiej wszechnicy, Józef K r e m e r, ranny pod Grochowem. August Cieszkowski ledwie 16-letni, zbyt wątły, by służyć w szeregach, pracował koło fortyfikacji Warszawy.

Ci żołnierze, gdy upadło powstanie, wrócili do pracy naukowej. I oni

to stali się wyrazicielami polskiej myśli filozoficznej. Upadek powstania był zarazem końcem Uniwersytetu Warszawskiego, (...) [który] z wyroku wrogich zwycięzców miał być zamknięty i nie otwarty już więcej. (...)

Gdy przy zmienionych na chwilę warunkach politycznych, po trzydziestoletniej przerwie, (...) [otwarto w Warszawie Szkołę Główną,] na katedrę filozofii [powołano Henryka Sruvego, a później także Stefana Pawlickiego. W 1869 roku jednak,] [...] po krótkim trwaniu, dwa razy krótszym jeszcze niż Uniwersytetu Królewskiego, Szkoła Główna przestała istnieć. (...)

I oto stała się rzecz dziwna, tylko dla nas zrozumiała. Gdy istniał w kraju tylko uniwersytet wrogi, w obcym uczący języku, powstał inny *uniwersytet, tajny*. W prywatnych mieszkaniach, z zarządzeniem wszelkich ostrożności, ze świadomością niebezpieczeństwa zbierano się, by zdobywać naukę. W tej pracy podziemnej nad filozofią przewodził człowiek dużego talentu, wielkiej wiedzy, najbardziej czuły odbiorca myśli współczesnej, Adam Mahrburg. Bez nominacji i katedry, bez tytułów profesorskich, bez wszystkich tych ułatwień w pracy, jakie dają zakłady i atmosfera wszechnicy, miał on jednak zapewne tę radość, że czuł, iż w całym stuleciu był on w Warszawie najbardziej wpływowym i kochanym nauczycielem filozofii, że słowa jego były słuchane z żarliwością katakumb. Mahrburg doczekał jeszcze chwili, gdy po rewolucji 1905 r. mógł w Warszawie powstać przynajmniej prywatny wolny uniwersytet. (...)

Na jesieni [zaś] 1915 roku otwarty został nareszcie polski uniwersytet. (...) Jedną z dwu katedr filozofii objął T a t a r k i e w i c z, na drugą przyjechał ze Lwowa [Jan] Łukasiewicz. [Później doszli: Tadeusz Kotarbiński i Stanisław Leśniewski.] (...)

Druga (...) wojna [światowa] zastała (...) [filozofię warszawską] w stanie kwitnącym: utworzone już były warsztaty pracy filozoficznej i dorastało nowe pokolenie badaczy, wykształcone od początku w szkołach polskich i przygotowane do pracy. Zostało to zniszczone przez okupantów między 1939 a 1944 rokiem. Ogromna część młodszego pokolenia wyginęła w bitwach lub została wymordowana w obozach niemieckich. A ogromna część warsztatów nauki, bibliotek, instytutów naukowych została zdewastowana, zrabowana, zrównana z ziemią. (...)

Mimo to życie filozoficzne nie zamarło: odbywały się wykłady w kompletach, tajne seminaria doktorantów, zbierali się profesorowie na tajnych zebraniach naukowych. (...)

I gdy teraz (...) rzucamy spojrzenie na (...) [dzieje] warszawskiej filozofii uniwersyteckiej, widzimy, (...) [że] choć rozerwane latami przerw, nie są (...) pozbawione ciągłości.

(...) Bo gdy niszczone w Warszawie wszechnice, żywy prąd myśli żył w pracy podziemnej lub przenosił się do Wilna czy Poznania, do Krakowa lub Lwowa. Przez współdziałanie dzielnic polskich możliwa były ciągłość.

IV. WYBORY POMIĘDZY DOBRAMI

(...) Jeśli nie każdy wie, co jest dlań przyjemniejsze, to tym bardziej nie zawsze umie rozstrzygnąć, co jest lepsze. A jednak, chcąc dobrze żyć, musi wiedzieć nie tylko, co dobre i złe, ale co lepsze i gorsze, bo musi wybierać. Wprawdzie nieraz właściwa linia postępowania ukazuje się przed człowiekiem z całą jasnością, bez potrzeby zastanawiania się i porównywania, to jednak kiedy indziej stają przed nim możliwości życia, między którymi trzeba wybierać tę, która jest właściwsza i lepsza. (...)

Porównywanie dóbr i wybieranie między nimi jest rzeczą trudną. Jednakże są pewne względy, które czynią to zadanie nieco łatwiejszym, niżli na pierwszy rzut oka mogłoby się wydawać.

Najpierw, nie wszelkie dobra i nie zawsze wykluczają się nawzajem. Nie zawsze wybierać jedno znaczy rezygnować z innych. Przeciwnie, często występują łącznie i zdobywając jedno, osiągamy inne. Nie ma stałego antagonizmu między zdobywaniem wiedzy a zadowoleniem; tym bardziej zaś między pięknem a zadowoleniem. Nie ma też antagonizmu między wartościami moralnymi a wiedzą i pięknem życia.

A poza tym: pewne dobra nie nadają się w ogóle do tego, by mogły być przedmiotem wyboru. Nie można i nie trzeba ich wybierać, aczkolwiek są dobrami. Przeto w praktyce odpada konieczność porównywania ich z innymi. Dwojaka jest nawet tego przyczyna.

Jedne dobra nie mogą być w ogóle osiągalne na drodze umyślnego działania: albo ma się je z natury czy dzięki szczególnym okolicznościom, albo nie ma się ich wcale. Nie mówiąc już o tak skromnym dobru jak uroda, ale także twórczość należy do tego rodzaju dóbr „naturalnych”. Albo ma się zdolności twórcze, albo się ich nie ma, cierpliwością i pracą się ich nie wytworzy. Co więcej, należą tu poniekąd i dobre uczucia, bo nad uczuciami tylko do pewnego stopnia można pracować i panować: można pewne uczucia wyżej od innych cenić, ale właściwie wybierać uczuć nie można.

Inne zaś dobra wprawdzie są osiągalne na drodze umyślnego działania, ale działania szczególnego rodzaju. Takiego mianowicie, które nie te dobra, lecz właśnie inne ma za przedmiot. Dobra te w normalnych

warunkach życia ludzkiego nie są i nie powinny być celem i przedmiotem działania. Są wprawdzie wynikiem działania, ale właśnie działania skierowanego ku innym celom i przedmiotom. Nie są przedmiotem wyboru, choć są wynikiem wyboru. Do dóbr takich — można by je nazwać „wynikowymi” — należą dobra nie byle jakie, lecz właśnie posiadające szczególną wagę i odgrywające bodaj największą rolę w życiu. Są to mianowicie dobra dwóch rodzajów: moralne i hedoniczne, dobro i szczęście człowieka.

Wartość moralna jest z natury swej wartością wtórną. Powstaje bowiem wówczas, gdy osiągamy, a przynajmniej chcemy osiągnąć jakieś dobro. Chcieć zdobyć zasługę i myśleć o zasłudze wcale nie jest właściwą drogą, by zdobyć zasługę. Bo myślenie o zasłudze i pragnienie zasługi nie jest zasługą. Natomiast ma zasługę niejeden, kto o niej nie myślał, natomiast myślał zaś o narodzie czy rodzinie, nauce czy sztuce. (...) Podobnie jest ze szczęściem. (...) Jest to paradoksalny stan rzeczy, ale nie całkowicie wyjątkowy: podobnie jest w wielu innych jeszcze rzeczach. Staranie o to, by zachować się naturalnie lub wyglądać dystyngowanie, nie przysparza naturalności ani dystynkcji. Tu wszędzie przedmiot działania musi być inny niż wynik. (...)

V. SZCZĘŚCIE I CIERPIENIE

(...) Gdy Rey pisze: *Kogo szczęście wyniesie, niech się upaść boi*, albo gdy inny pisarz polski dawnych wieków, Grzegorz Knapski, mówi: *Szczęście czego mi nie dało, tego mi nic będzie brało*, to rozumieją szczęście w obiektywnym znaczeniu, jako zespół dodatnich wydarzeń, jako pomyślny układ warunków życia. W tym pierwszym — obiektywnym — znaczeniu „szczęście” nie jest właściwie niczym innym, jak powodzeniem lub p o m y ś l n o ś c i ą. (...) Jest to szczęście w znaczeniu, rzecz można, życiowym.

(...) Gdy natomiast Żeromski pisze w *Ludziach bezdomnych*: *Szczęście jak ciepła krew wpłynęło do jej serca jałą powolną*, to rozumie szczęście inaczej: rozumie je subiektywnie, mianowicie jako rodzaj przeżycia, jako przeżycie szczególnie radosne i głębokie. W tym drugim — subiektywnym — znaczeniu „szczęście” nie znaczy znów nic innego, jak stan intensywniej radości, stan błogości czy upojenia. (...) Chodzi tu o szczęście w znaczeniu psychologicznym. (...)

W obu rozumieniach wyraz „szczęście” oznacza coś dodatniego, jednakże ani w jednym, ani w drugim nie oznacza tego wielkiego dobra i naczelnego celu życiowego, za jaki szczęście uchodzi [— zwłaszcza w oczach filozofów]. (...)

Gdy Arystoteles określał, że być szczęśliwym to *dobrze żyć i dobrze się mieć* (...), albo gdy Boecjusz objaśniał, że szczęście to stan doskonały, a doskonały przez to, że łączy wszelkie dobra (...), to (...) [obaj] rozumieli (...) przez szczęście fakt, że ktoś posiada największą miarę dóbr dostępną człowiekowi. Tak rozumieli szczęście — po grecku nazywane *eudajmonią* (...) — wszyscy bez mała filozofowie starożytni (...) [i średniowieczni], (...) To obiektywne pojęcie szczęścia było używane (...) [i później], Polski myśliciel z przełomu XVI i XVII w. Sebastian Petrycy z Pilzna pisze: *szczęście zamyka w sobie wszystkie dobra i szczęściu nie przybędzie, choć przystąpią do niego insze dobra.* (...)

W filozofii nowożytnej miejsce eudajmonii (...) zajęło (...) czwarte pojęcie szczęścia (...). Według niego, szczęście człowieka polega na tym, że ze swego życia jest zadowolony. (...) [to jest właśnie] *szczęście stricto sensu.* (...)

W przeciwieństwie do eudajmonii to pojęcie ma charakter subiektywny; miarą jego jest zadowolenie z życia, nie zaś posiadanie dóbr. W tym rozumieniu nie byłby szczęśliwy, kto by posiadał najwyższe dobra, jeśli by nie doznawał z ich powodu zadowolenia (...).

Ale z drugiej strony, szczęście tak rozumiane różni się również od szczęścia „psychologicznego”: co innego być zadowolonym z życia, a co innego doznawać intensywniej przyjemności. (...)

Są tedy cztery przynajmniej zasadnicze pojęcia szczęścia; szczęśliwy jest, po pierwsze, ten, komu sprzyja pomyślny los, po drugie — kto zaznał najintensywniejszych radości, po trzecie — kto posiada najwyższe dobra lub przynajmniej dodatni bilans życia, i po czwarte — kto jest zadowolony z życia (...).

[Kraśiński napisał w liście do P o t o c k i e j, że zalecenie by był szczęśliwy, przypomina mu] *urnę z trucizną na rynku owego miasta starożytnego z napisem: „Dla tych, którzy szczęśliwymi byli”.* (...)

Mowa potoczna stan negatywny, przeciwstawiający się radości, nazywa cierpieniem (...).

[Dwa są rodzaje cierpienia: fizyczne] i duchowe.

(...) Cierpienia fizyczne trwają dopóty, póki działa ich bodziec i trwa wywołany przezeń proces w organizmie; gdy zaś ten się skończy, następuje właśnie ulga: nasycenie, ogrzanie, rozkosze wypoczynku czy rekonesansu.

(...) Inaczej natomiast jest z cierpieniami duchowymi. Oparte są bowiem na wyobrażeniach, a te nie mają tak wyraźnych granic czasowych, jak wrażenia. (...)

Co powoduje cierpienia duchowe? Najogólniej mówiąc, cierpi się przez świadomość istniejącego zła — we wszelakich postaciach zła (...). Ale także cierpi się z powodu niedostatecznego dobra: dokuca nam, że nie jesteśmy tak wolni, tak uzdolnieni czy tak szczęśliwi, jak byśmy być mogli i w tym stopniu, w jakim inni są wolni, uzdolnieni i szczęśliwi.

Cechą cierpień duchowych, która je odróżnia od cielesnych, jest, iż występują nie tylko wobec zła i dobra teraźniejszego, ale także wobec przeszłego i przyszłego. (...) Cierpi się z powodu przeszłości przez wspomnienie zła, jakie się odczuło czy spowodowało, a także przez utratę dobra, jakie się posiadało. Szczególnie jednak różnorodnymi są cierpienia, jakie przynosi wyobrażenia wybiegając w przyszłość.

(...) Obawa przed grożącym niebezpieczeństwem jest pierwszym rodzajem cierpienia spowodowanego przez coś, co jeszcze nie istnieje. (...)

Oczekiwanie dobra bywa również źródłem cierpienia — mianowicie gdy jest długie i niecierpliwe. (...)

Poczucie niepewności wobec nieznaney przyszłości jest trzecim źródłem cierpienia. (...) W czasach spokojnych i uregulowanych to poczucie niepewności słabnie, ale rośnie w czasach takich jak wojenne, gdy nie wiadomo, jak się jutro żyć będzie. Konieczność podejmowania ciągłych ważnych decyzji, dotyczących nieraz życia i całego mienia, przy niemożliwości oparcia ich na jakichkolwiek danych, przygotowywanie się do przyszłości, której niepodobna przewidzieć, stanowiło — wedle zgodnych zeznań — jedną z najgorszych męczarni niespokojnych czasów.

(...) Beznadziejność wreszcie jest czwartym cierpieniem, jakie powoduje przyszłość, zanim jeszcze stała się teraźniejszością. Poczucie beznadziejności opanowuje przede wszystkim tych, co postradali to, co mieli najdroższego, ale dotyka niekiedy i tych, co niewiele realnie utracili, lecz stacili nadzieję (...).

VI. POSTAWY ŻYCIOWE

W krótkotrwałych skupieniach to na tych, to na innych sprawach przechodzi życie człowieka. O ile bowiem trudno jest przeciętnemu człowiekowi skoncentrować się długo na jednej rzeczy, o tyle krótkie skupienia odpowiadają naturze najzwyczajszego umysłu. (...)

Dwa, najogólniej biorąc, są rodzaje koncentracji na przedmiotach. Bądź skupiamy uwagę na przedmiocie, by coś z nim zrobić, przerobić czy przekształcić, utrwalić czy usunąć; bądź też skupiamy się po to tylko, by go zobaczyć i poznać. Prastara, przez Arystotelesa ustalona termino-

logia każe skupienie pierwszego rodzaju nazywać *praktycznym*, a drugiego — *teoretycznym*. W życiu jednych ludzi przeważa postawa praktyczna, w życiu innych teoretyczna, ale w każdym życiu i w każdej okazji występują obie: człowiek czynu nie może nie obejrzeć i nie poznać rzeczy, którą chce ukształtować czy zreformować, a badacz musi niemało wykonać czynności praktycznych, zanim ukończy, a nawet zanim rozpocznie swe badania. (...)

Każdy z tych dwu rodzajów skupienia ma swe odmiany. W szczególności skupienie teoretyczne ma dwie odmiany zasadniczo różne, z których każda prowadzi na zupełnie inne tereny kultury. (...)

Różnica między nimi jest wyraźna. Gdy usiłuję wnikać w istotę tych czy innych rzeczy, zestawić systematycznie ich własności, włączyć je do klas ogólnych, porównać z innymi rzeczami, poznać ich związki, ich przyczyny i cele — wtedy zajmuję postawę badawczą, tę, która przede wszystkim należy do uczonego i którą on zajmuje zawodowo. Inną postawę, różną już chociażby przez to, że jest bardziej bierna, jest postawa tego, kto rzecz tylko ogląda, tylko z nią obcuje, wchłania w siebie jej naturę, jej urodę. Tak zachowuje się wędrowiec wobec otaczających go widoków, widz w galerii, słuchacz koncertu, czytelnik powieści.

Ta ostatnia postawa, najogólniej nazywana „estetyczną”, nie jest jednolita; ona też ma dwie odmiany. Jedna z nich, prostsza, występuje wtedy, gdy rzecz oglądana stoi przede mną. (...)

Wszakże nie zawsze mamy przed sobą rzeczy, z którymi chcielibyśmy obcować, a niemało jest takich, których w ogóle „przed sobą” mieć nie można. Możemy obcować z nimi tylko myślą i wyobraźnią. Gdy zaś zechcemy je przed wyobraźnią postawić, wywołać w myśli cudzej czy własnej, na to mamy jeden kardynalny środek: słowo. Ono jest znakiem rzeczy i może rzeczy zastępować.

Większość sztuk wprawdzie stawia przed nami bezpośrednio rzeczy, kształty, barwy dźwięki, i w tej bezpośredniości właśnie leży ich istota; jednakże jest jedna sztuka pośrednia, która posługuje się znakami i tylko znakami: to sztuka słowa, literatura czy poezja w najszerszym tych wyrazów znaczeniu. I ona stawia przed nami dźwięki (słów) i kształty (liter), ale te są w poezji zawsze znakiem dla rzeczy o innych zupełnie kształtach. Są dla umysłu jakby przezroczyste, podobne do szyby, na którą patrzymy, ale przez którą widzimy inne przedmioty. (...) Skupienie na dziełach poezji nie jest skupieniem praktycznym ani badawczym. Jest — w najogólniejszym rozumieniu — „estetyczne”. Jeśli wszakże zestawiamy je z estetycznym we właściwym, węższym znaczeniu, to okazuje się, że stanowi ono inną jeszcze odmianę skupienia; jest pośrednim oglądaniem rzeczy i obcowaniem z rzeczami, w przeciwieństwie do bezpośredniego, jakie występuje w postawie estetycznej *sensu stricto*. (...)

Jeżeli mamy dawać nazwę temu rodzajowi skupienia, to najwłaściwsza zdaje się nazwa postawy „literackiej” (...).

W ciągłych skupieniach, praktycznych i teoretycznych, badawczych i kontemplacyjnych, estetycznych i literackich, przebiega znaczna część naszego życia. Jednakże przebiega nie cała. Przychodzą też bowiem chwile bez skupienia. (...)

Stan taki jest częstokroć wyrazem zmęczenia, dystrakcji, nudy, niemożności zajęcia się czymkolwiek. Wtedy nie ma w nim skupienia, ale nie ma też swobodnego i płynnego rozwijania się wyobrażeń i uczuć. Gdy natomiast ono nastąpi, gdy pęd wyobrażeń ogarnie nas i na dłuższą chwilę uczyni nieprzystępnymi dla otaczającego świata, gdy obejmie nas falą uczucia, wtedy zwykły stan bez skupienia przechodzi w postać wysublimowaną, w marzenie. (...)

Marzenie jest naturalnym stanem i niewątpliwą potrzebą umysłu ludzkiego. I nie tylko u ludzi młodych i sentymentalnych. Jednakże nie zawsze jest możliwe: to, co istnieje, działa silniej od tego, co nie istnieje, teraźniejszość jest na ogół silniejsza od wspomnień i marzeń. (...)

Są wszakże czynniki mające zdolność wzmaganiania i wywoływania marzenia. To przede wszystkim same wspomnienia: jedno pociąga drugie niekiedy z taką siłą, że oto od razu jesteśmy wtrąceni w marzenie. Częstokroć czyni to też przyroda (...).

Matura i wspomnienie przeszłości nie zawsze jednak starczą, by zapewnić to, co jest niejako niezbędną dla danego człowieka dawką marzenia. Potrzebna jest pomoc, potrzebny sztuczny sposób wyładowywania marzeń. Pomoc tę daje sztuka. I jest to naturalne, że czyni to właśnie ona, a nie na przykład nauka czy polityka, choć i te niektórym każą marzyć: o odkryciach czy zwycięstwach. Sztuka jest sama tworem fantazji i marzenia; i przez to samo, skupiając uwagę na sobie, odciąga ją od rzeczywistości. Nawet gdy z rzeczywistości powstała i rzeczywistości służy, to jednak sama jest tylko obrazem, tylko pięknym odbiciem rzeczywistości, które do rzeczywistości pociąga albo właśnie odciąga od niej w marzenie. (...)

VII. WŁASNY CZAS I MIEJSCE NA ZIEMI

(...) Gdzie było i jest moje miejsce na ziemi (...) [?] Warszawa była i jest moim miejscem na ś w i e c i e. Widziałem niegdyś propagandowy druk Towarzystwa Krajoznawczego, który za pomocą szeregu koncentrycznych kół wywodził, że Warszawa stanowi centrum cywilizowanego świata. Nie myślę, by tak było. Ale odczuwam właśnie tak. (...)

Kiedy był mój czas (...) [?]

Należałem do szczególnego pokolenia Polaków: urodzonych w mroku niewoli, którym w szkole nie wolno było między sobą mówić po polsku, ale — którzy doczekali się wolności. Byli nareszcie tym pokoleniem Polaków, które samo mogło o swych losach stanowić: pokolenie przez to samo szczęśliwe. (...) Jako trzydziestoletni mężczyzna stałem się obywatelem wolnej Rzeczypospolitej i byłem nim przez dwa dziesięciolecia, aż po wojnę z Hitlerem. (...)

Na czas mego życia przypadło wiele przełomowych wydarzeń: rewolucja, trzy wojny. Były blisko mnie, jednakże tak się układało, że przełomowe momenty, jak początek i koniec wojen, widziałem tylko z daleka.

Masakry na placu Teatralnym w styczniu 1905 nie widziałem, bo tego samego dnia odbywał się wiec na uniwersytecie: wojsko otoczyło uniwersytet i wypuściło nas dopiero o północy; wracałem do domu przez Nowy Świat zupełnie wymarły, po dziś dzień pamiętam, że na śniegu nie było ani śladu ludzkiej stopy. (...)

Lata wojny zostały w pamięci w jasnej barwie — wedle zasady: *tout est bien qui finit bien*. (...) Co prawda Niemcy nie byli wówczas jeszcze tacy, jak za czasów Hitlera: mój kolega marburski, gdy jako oficer przejeżdżał przez Warszawę, napisał najpierw do mnie, czy w ogóle może mię odwiedzić, a potem gdy przyszedł, to przyszedł po cywilnemu. (...)

Grozę nadciągającej wojny przeżyłem tylko w roku 1920. Przyszła nagle: byłem wtedy w Wilnie, bezstrosko robiliśmy koleżeńską wycieczkę do Trok, gdy przyszła wiadomość, że należy niezwłocznie cofać się ku zachodowi. W Warszawie zgłosiłem się do wojska, zostałem skierowany do oddziału w Łodzi — i tam dowiedziałem się o zwycięstwie nad Wisłą. (...)

Gdy II wojna światowa zaczynała się, byłem na wsi, a gdy kończyła — też na wsi, już jako uchodźca. (...) [Ale] to, co się działo między początkiem a końcem wojny, znam aż nazbyt z bliska. (...) [Przedsmak tego miałem jeszcze] w 19. 36 roku, (...) [kiedy] konsul (...) w Kwidzynie [...] [zorganizował mi] odczyt polski. (...) Zaprośzeni zostali wyłącznie mężczyźni (...). Wszyscy słuchacze co do jednego przyszli w mundurach. Bodaj wszyscy byli wojskowymi i urzędnikami wraz z gospodarzem, który nosił tytuł Kreishauptmana. Wyglądało to sielankowo, ale gdy nazajutrz w Waplewie pod Kwidzyniem był zorganizowany mój odczyt dla Polaków, to w największej tajemnicy, dokoła domu były rozstawione pikiety, by alarmować, jeśli się pojawi policja. (...)

[Tuż po walkach wrześniowych] wyżsi oficerowie [niemieccy] byli — jeszcze! — uprzedzająco uprzejmi. (...) [Ale kiedy] w listopadzie 1939 ro-

ku zostałem wezwany do Gestapo na Szucha, (...) [przesłuchujący mnie] oficer wrzeszczał (...); krzyczał [też] robiąc rewizję. (...)

Podczas Powstania Warszawskiego w sierpniu 1944 roku zdołałem zabrać rękopis [rozprawy *O szczęściu*] z podpalonego [przez Niemców] domu. W drodze do pruszkowskiego obozu odebrał mi go oficer niemiecki zrewidowawszy walizkę.

Praca naukowa? To już niepotrzebne! — krzyczał. (...) *Es gibt keine polnische Kultur mehr!* I rzucił rękopis do rynsztoka. Zaryzykowałem i podniosłem — w ten sposób praca się uratowała. (...) [Poza tym —] przepadło [wtedy] wszystko. Dłuższy czas nie miałem nawet koszuli na zmianę. Ale za to były też nieoczekiwane radości: jak ta, gdy otrzymałem drugą koszulę. (...)

Lata, w których żyłem, nie były łatwe dla Polaka. Jeszcze po skończonej 11 wojnie światowej nie skończyły się me niepowodzenia. Były lata pięćdziesiąte: choć miałem w Uniwersytecie Warszawskim katedrę, ministerstwo zawiesiło me wykłady. Zakaz trwał z górą sześć lat. Ale i tu można powiedzieć: niepowodzenie wyszło na dobre, bo dzięki niemu miałem dużo wolnego czasu i mogła powstać *Historia estetyki*, która tego czasu potrzebowała bardzo wiele. (...)

O argumenty pesymistyczne co do bilansu życia nie jest trudno. Chociażby ten: albo człowiek ma silne powiązania, albo ich nie ma. Jeśli ma, to żyje w niebezpieczeństwie, że straci tych, do których jest przywiązany. Albo też przywiązali takich nie ma: w takim razie nie warto żyć. I jeszcze: jeśli przeżyje ten, do kogo jest się przywiązany, to żał odchodzić z tego świata. Jeśli zaś przeżyje się jego, to zostaje świat pusty i bezwartościowy. (...)

Co do mnie — to zawsze byłem do życia przywiązany, nawet wtedy, gdy przynosiło przykrości, gdy nie byłem zadowolony z siebie, z innych ludzi, z układu wypadków. Byłbym gotów żyć znacznie dłużej, niż to jest dane człowiekowi. Samo istnienie to dobra rzecz, mówiłem sobie jak u Sienkiewicza; choć nie mówiłbym jak Żeromski o „rozkoszy bytu” i „szczęściu istnienia”. Myślałem sobie, że zwykłe tematy tragedii są mało tragiczne w porównaniu z największą tragedią człowieka: że przestanie istnieć.

Teraz, pod koniec życia [...] stała się rzecz niespodziewana [...]. Straciłem ochotę do ponownego życia. To obecne niech trwa, ale niech się na nowo od początku nie zaczyna. Dlaczego ta zmiana? — Chyba dlatego, że radością nie jest sam proces życia, lecz przeżywanie nowych rzeczy.

Tragedią nie tylko jest musieć przestać być, ale też byłoby nią musieć dalej być. Zrozumiałe stało mi się pragnienie ludzi Wschodu: móc przestać być. Chrześcijańska koncepcja jednej egzystencji wydaje mi się doskonalsza, bardziej uszczęśliwiająca od wschodniej palingenezy.

Gdyby następne życie miało być takie samo jak obecne, to — nie jestem go ciekawy; gdyby zaś miało być inne, to bym się lękał, że będzie złe, bo niemało wszelakiej nędzy widziałem dokoła.

A zresztą? może to tylko zmęczenie? Zmęczenie po długim życiu. Odpocząć — i można zaczynać na nowo. (...)

VIII. OBOWIĄZEK PISARZA

Jedną z intencji tego, co napisałem, było: uprościć obrazy świata, w szczególności świata ludzkich czynności i wytworów, i przez uproszczenie uczynić go przejrzystszym i lepiej zrozumiałym. Ulubionymi moimi pojęciami były pojęcia odmiany i typu. A odmiany i typy świata ludzkiego poznaje się w historii. W historii zaś stwierdzanie faktów pociągało mnie więcej niż ich wyjaśnianie; chciałem najpierw wiedzieć, jaka była dana epoka, dana szkoła, dany myśliciel, a potem dopiero tłumaczyć, dlaczego był taki, a nie inny; tak było w historii filozofii, ale nie inaczej w historii sztuki. Chciałem na podstawie historii wyjaśnić sobie, jakie są możliwości tego świata, możliwości myśli i twórczości. (...)

Za mój obowiązek pisarza mam przede wszystkim: wyłożyć rzecz prosto i jasno. Uważam za ciężki zarzut, gdy mi ktoś powie, że mnie nie rozumiał. Bo raz jeszcze to powtórzę: aby twierdzenie czy pojęcie przeszło z umysłu piszącego (czy mówiącego) do umysłu czytającego (czy słuchającego), musi być dokonana pewna praca, a sądzę, że jest lepiej, gdy ją wykona piszący (czy mówiący). W myśl tego sam postępowałem.

W młodych latach męczyłem się nieraz nad cudzymi ciemnymi książkami: teraz, gdy nie rozumiem, raczej rezygnuję z lektury. Może czasem na tym tracię: ale częściej zyskuję. Jest na szczęście jeszcze dość jasnych książek do czytania. (...)

* *

*

Jestem człowiekiem, który lubi pracę (...). Jednocześnie zaś nie jest pewne, czy rodzaj mej pracy odpowiada rodzajowi mego umysłu. Jeśli nawet mam uzdolnienia naukowe, to raczej inne niż filozoficzne. Jeśli zaś mam filozoficzne, to nie tego rodzaju, jakiego ogół od filozofów oczekuje. Rozważania nad bytem i wszechświatem napędlają mnie zarówno

lękiem, jak nieufnością. Zajmowałem się — jako historyk — tym, co wielcy myśliciele sądzili o bycie i wszechświecie, ale to co innego niż wypowiadać się samemu. Jeżeli sam się wypowiadałem o świecie, to tylko o jego niektórych własnościach i wartościach: moralnych i estetycznych, usiłując je uprościć i rozwikłać; jednakże myśli mych nigdy nie rozwijałem w system. Piszząc o najogólniejszych kategoriach etyki i estetyki, dawałem ich przykłady, ale w system ich nie zebrałem.

Nie odbiera mi to jeszcze prawa do tytułu filozofa: choć tak nazywa się nie tylko tych, co formują teorię bytu, ale także tych, co dowodzą, że tej teorii uformować niepodobna. Za filozofów byli zawsze uważani także pozytywiści i kiedyś Bohdan Kieszkowski zaliczył mię do nich. Wszakże nie twierdzę, jak oni, że „niepodobna” uformować ogólnej teorii bytu, lecz tylko, że ja nie umiałem takiej teorii uformować i nie umieli też ci myśliciele dalecy i bliscy, których znam. I nie twierdzę — jak to czynili klasyczni pozytywiści — że wiedza nasza ogranicza się do jednostkowych faktów. W zasadzie mam pewne prawo do tego, by mnie nazywano filozofem, niemniej przypmuję tę nazwę z oporem. Si *parvum magno comparare licet*, podobny opór miał wielki Norwid wobec nazwy „poeta”:

rzec chciałem: poeta,
Lecz mi to słowo przychodzi z oporem. (...)

Jeszcze co do Norwid a: znajduję u niego poparcie dla mego upodobania do pozytywnych twierdzeń raczej niż do krytyki. Norwid pisze tak:

*kecz nie wiem, co jest krytyk z powołania,
Który wyłącznic to rzemiosło czyni;
Jak nie wiem, co jest odźwierny w pustyni!... (...)*

NOTA BIBLIOGRAFICZNA

§1 . W. Tatarkiewicz: *Droga do filozofii* (1968). W: Idem: *Pisma zebrane*. T. I: *Droga do filozofii — i inne rozprawy filozoficzne*. Wyd. I, Warszawa 1971, s. 13—15, 25—27, 43, 46.

§2 . [Pierwsze zdanie] W. Tatarkiewicz: *Zakończenie* (1950). [Do:] *Historia filozofii*. T. III, Wyd. III, Warszawa 1968, s. 395. [Pozostałe ustępy] W. Tatarkiewicz: *Okresy filozofii europejskiej* (1936). W: Idem: *Pisma zebrane*. T. I, op. cit., s. 96, 97, 99—102, 107.

§3 . [Akapity 1—6, 10 i 11] W. Tatarkiewicz: *Z dziejów filozofii na wszechnocy warszawskiej* (1915). W: Idem: *Pisma zebrane*. T. I, op. cit., s. 145, 147, 149—152, 155, 156. [Akapity 7 i 9] W. Tatarkiewicz: *Pięćdziesiąt lat filozofii w War-*

szawie (1948). [W:] Ibidem, s. 169, 173. [Akapit 8] W. Tatarkiewicz: *Filozofia polska XX wieku* (1950). W: *Historia filozofii*. T. III, op. cit., s. 387.

§. W. Tatarkiewicz: *Dobra, których nie trzeba wybierać* (19. 38). W: *Pisma zebrane*. T. I, op. cit., s. 312, 314—317.

§5. [Ustęp do gwiazdek] W. Tatarkiewicz: *Cztery pojęcia szczęścia* (1947). W: Idem: *O szczęściu*, wyd. VI, Warszawa 1973, s. 16, 17, 19—22, 24. [Ustęp po gwiazdkach z wyjątkiem drugiego zdania] W. Tatarkiewicz: *Cierpienie* (1947). W: Ibidem, s. 140, 142—144. [Drugie zdanie po gwiazdkach] W. Tatarkiewicz: *Szczęście a nieszczęście* (1947). W: Ibidem, s. 112.

§6. W. Tatarkiewicz: *Skupienie i marzenie* (1934). W: Idem: *Pisma zebrane*. T. II: *Droga przez estetykę*. Wyd. I, Warszawa 1972, s. 65—72.

§7. [Z wyjątkiem akapitu 10 i dwóch pierwszych zdań akapitu 11] W. Tatarkiewicz: *Zapiski do autobiografii* (1979). W: T. i W. Tatarwiczowie: *Wspomnienia*. Wyd. I, Warszawa 1979, s. 119, 145, 155, 156, 162—166, 187—188. [Akapit 10 i dwa pierwsze zdania akapitu 11] W. Tatarkiewicz: *Przedmowa* (1947). [Do:] *O szczęściu*, op. cit., s. 10, 11.

§8. W. Tatarkiewicz: *Zapiski do autobiografii*, op. cit., s. 157, 159, 175, 176, 182.

Wybrał i opracował:
Jacek Juliusz J a d a c k i

TABLE DES MATIÈRES

<i>L'enseignement de la philosophie dans les écoles supérieures — l'enquête de „Edukacja Filozoficzna”</i>	5

ARTICLES ET DISSERTATIONS

Kurt Reiprich — <i>Les sciences naturelles et les sciences sociales — relations et problèmes</i>	17
Dimitër Ginev — <i>La notion de reconstruction de la recherche scientifique — essai d'analyse</i>	27
Janusz Wiśniewski — <i>La notion de causalité dans la philosophie marxiste</i>	37
Ryszard Miśkiewicz — <i>Les prémisses de la „retrospection révolutionnaire” de Kazimierz Kelles-Krauz</i>	53
Andrzej Miś — <i>L'économie politique marxiste est-elle une science humaine?</i>	71
Joanna Górnicka — <i>Les limites de la conscience</i>	89
Hanna Puzsko — <i>Aux sources de la synthèse sartrienne de la philosophie et de la littérature</i>	105

POLÉMIQUES ET DISCUSSIONS

Fred H. Eidlin — <i>Destiné ou action: Marx, Popper et l'histoire</i>	121
Witold Mackiewicz — <i>Quelques remarques sur ce qui est et ce qui n'est pas</i>	139
Marek Czechowicz — <i>Quelques remarques sur le nouveau manuel de l'histoire des religions</i>	159
Jerzy Kosiewicz — <i>Remarques à propos de l'opinion sur le nouveau manuel de l'histoire des religions</i>	167

MÉTHODES D'ENSEIGNEMENT DE LA PHILOSOPHIE

Stefan Sarnowski — <i>Le courant phénoménologique dans la philosophie contemporaine</i>	171
Zbigniew Musiał — <i>La controverse sur Plekhanow dans „L'année des grands changements”</i>	183
Krzysztof Wojciechowski — <i>Que sont les forces productives?</i>	203

*

Krzysztof Wieczorek — Andrzej Nowicki — <i>un philosophe polonais de la rencontre</i>	219

*

<i>Le programme d'enseignement de la philosophie en URSS</i>	233

<i>Le programme d'enseignement de la philosophie dans les écoles universitaires en France</i>	263
<i>La philosophie dans les écoles et universités marocaines</i>	271

LES TRAVEAUX DE SECTIONS DE PHILOSOPHIE

<i>Les séminaires philosophiques — listes</i>	275
<i>Les séminaires philosophiques — thèses</i>	276
 Thèses d'habilitation en philosophie (1986)	277
— <i>Liste</i>	277
— <i>Exposés d'auteurs</i>	279

*

<i>L'information sur les programmes de recherche dans des sections différents</i>	293

COMPTE-RENDUS ET NOTES

Czesław Głabik — <i>De la critique de la religion à la critique de la culture et de l'histoire de la philosophie</i> (A. Nowicki: <i>Zarys dziejów krytyki religii. Starożytność</i> . Warszawa 1986)	301
Jan Sikora — <i>La pensée hypothétique d'Eugeniusz Grodziński</i> (E. Grodziński: <i>Myślenie hipotetyczne. Studium na pograniczu ontologii, filozofii języka i psychologii</i> . Wrocław 1986)	307
Stanisław Pieróg — <i>Le néomessianisme et la réception de Cieszkowski</i> (M. Sojka: <i>Neomesjanizm a recepcja Cieszkowskiego</i> . Wrocław 1986).	311
Ewa Dorobińska — <i>Reflexion sur le sens commun</i> (T. Hołowka: <i>Myślenie potoczne</i> . Warszawa 1986)	317
Andrzej Miś — <i>Antologie de sciences littéraires marxistes</i> (Teoria badań literackich za granicą. <i>Antologia</i> . Kraków 1986)	323
Janusz Wojczakowski — <i>Les bases philosophiques des sciences littéraires marxistes</i> (B. Owczarek: <i>Twórczość i komunikacja literacka</i> . Warszawa 1986)	329
Teresa Hołowka — <i>Tour Babel?</i> (J. M. Tortosa: <i>Polityka językowa a języki mniejszości</i> . Warszawa 1986)	337
Jerzy Kosiewicz — <i>Dans le cercle de la philosophie contemporaine</i> (J. Szymański: <i>Szkice o filozofii współczesnej</i> . Radom 1985)	341

*

<i>Livres reçus</i>	347

COMPTE-RENDUS, COMMUNIQUÉS, CHRONIQUE

<i>La signification actuelle de la pensée de Franz Rosenzweig</i> — Barbara Markiewicz	359
<i>II Congrès International des Bulgaristes</i> — Henryk Pisarek	365
<i>La dialectique du conditionnement objectif et subjectif du procès de la formation de la conscience socialiste</i> — Henryk Pisarek	367
<i>Remarques sur la théorie de prédication</i> — Horst Wessel	369
<i>Les rencontres de la jeunesse avec la philosophie</i> — Ryszard Banajski	377

L'INFORMATION BIBLIOTHÉCAIRE

<i>Acquisitions les plus importantes de la bibliothèque de la Faculté de la Philosophie et Sociologie de l'Université de Varsovie, IFiS PAN, PTF en 1986</i>	387

ÉCRITS PHILOSOPHIQUES

<i>Tadeusz Kotarbiński: savant, philosophe, sage (fragments d'écrits)</i>	397
<i>„L'autoportrait philosophique" de Władysław Tatarkiewicz</i>	409

INHALTSVERZEICHNIS	431
СОДЕРЖАНИЕ	435
CONTENTS	438

INHALTSVERZEICHNIS

<i>Das Unterrichten der Philosophie in den Hochschulen — Umfrage von „Edukacja Filozoficzna“</i>	5

ARTIKEL UND ABHANDLUNGEN

Kurt Reiprich — <i>Zur Geschichte und Aktualität des Verhältnisses der Natur — und Gesellschaftswissenschaften</i>	17
Dymiter Ginew — <i>Rekonstruktion der wissenschaftlichen Erkenntnis — Versuch einer Begriffsanalyse</i>	27
Janusz Wiśniewski — <i>Kategorie der Kausalität in der marxistischen Philosophie</i>	37
Ryszard Miskiewicz — <i>Voraussetzungen der „Umstürzretrospektion“ bei Kazimierz Kelles-Krauz</i>	53
Andrzej Miś — <i>Ist die Marxsche politische Ökonomie eine Geisteswissenschaft?</i>	71
Joanna Górnicka — <i>Grenzen des Gewissens</i>	89
Hanna Puzko — <i>An den Quellen der Synthese von Philosophie und Literatur bei Sartre</i>	105

KONTROVERSE UND DISKUSSIONEN

Fred H. Eidlin — <i>Vorherbestimmung oder Handeln: Marx, Popper und Geschichte</i>	121
Witold Mackiewicz — <i>Einige Bemerkungen — was gibt es und was gibt es nicht?</i>	139
Marek Czechowicz — <i>Einige Bemerkungen zum neuen Handbuch der Religionswissenschaft</i>	159
Jerzy Kosiewicz — <i>Kommentar zur Beurteilung des neuen Handbuches der Religionswissenschaft</i>	167

DIDAKTIK DER PHILOSOPHIE

Stefan Sarnowski — <i>Phänomenologische Strömung in der Gegenwart-sphilosophie</i>	171
Zbigniew Musiał — <i>Streit um Plechanow im „Jahr des großen Umbruchs“</i>	183
Krzysztof Wojciechowski — <i>Was sind Produktivkräfte?</i>	203
Krzysztof Wieczorek — Andrzej Nowicki — <i>Polnischer Philosoph der Begegnung</i>	219

*

<i>Das Lehrprogramm der Philosophie in der UdSSR</i>	233
<i>Das Lehrprogramm der Philosophie des Universitätsstudiums in Frankreich</i>	263
<i>Über Philosophie in den marokkanischen Lehrinrichtungen</i>	271

IN DEN ARBEITSSTÄTTEN DER PHILOSOPHEN

<i>Philosophische Kolloquien — Verzeichnis</i>	275
<i>Philosophische Kolloquien — Thesen</i>	276

•

<i>Habilitationen auf dem Gebiet der Philosophie (1986)</i>	277
— <i>Verzeichnis</i>	277
— <i>Kurzfassungen</i>	279

•

<i>Bericht über Forschungsprogramme</i>	293

REZENSIONEN

Czesław Głombik — <i>Von der Kritik der Religion bis zur Kritik der Kultur und der Geschichte der Philosophie</i> (A. Nowicki: <i>Zarys dziejów krytyki religii. Starożytność</i> . Warszawa 1986)	301
Jan Sikora — <i>Das hypothetische Denken von Eugeniusz Grodzinski</i> (E. Grodzinski: <i>Myślenie hipotetyczne. Studium na pograniczu ontologii, filozofii języka i psychologii</i> . Wrocław 1986)	307
Stanisław Pieróg — <i>Neomesrianismus und die Rezeption von Cieszkowski</i> (M. Sojka: <i>Neomesjanizm a recepcja Cieszkowskiego</i> . Wrocław 1986)	311
Ewa Dorobińska — <i>Über den gesunden Verstand</i> (T. Hołówka: <i>Myślenie potoczne</i> . Warszawa 1986)	317
Andrzej Miś — <i>Antologie der marxistischen Literaturwissenschaft</i> (<i>Teoria badań literackich za granicą. Antologia</i> . Kraków 1986)	323
Janusz Wojczakowski — <i>Philosophische Grundlagen der marxistischen Literaturwissenschaft</i> (B. Owczarek: <i>Twórczość i komunikacja literacka</i> . Warszawa 1986)	329
Teresa Hołówka — <i>Der Turm zu Babel?</i> (J. M. Tortosa: <i>Polityka językowa, a języki mniejszości</i> . Warszawa 1986)	337
Jerzy Kosiewicz: <i>Fragen der Gegenwartsphilosophie</i> (J. Szymański: <i>Szkice o filozofii współczesnej</i> . Radom 1983)	341

•

<i>Zugesandte Bücher</i>	347

BEMERKUNGEN, BERICHTE UND CHRONIK

<i>Zur aktuellen Bedeutung des Denkens von Franz Rosenzweig</i> — Barbara Markiewicz	359
<i>Der zweite internationale Kongreß der Bulgaristik</i> — Henryk Pisarek	365
<i>Die Dialektik der objektiven und subjektiven Bedingungen des Bildungsprozesses des sozialistischen Bewußtseins</i> — Henryk Pisarek	367
<i>Bemerkungen zur nichttraditionellen Prädikationstheorie</i> — Horst Wessel	369
<i>Treffen der Jugend mit der Philosophie</i> — Ryszard Banajski	377

BIBLIOTHEKSINFORMATION

<i>Wichtigere Neuanschaffungen der Bibliothek von der Fakultät für Philosophie und Soziologie der Warschauer Universität und anderen Bibliotheken im Jahre 1986</i>	387

MATERIALIEN

<i>Tadeusz Kotarbiński: ein Gelehrter, ein Philosoph, ein Weiser (Fragmente der Schriften)</i>	397
<i>Władysław Tatarkiewicz — Philosophisches Selbstbildnis</i>	409
TABLE DES MATIERES	427
СОДЕРЖАНИЕ	435
CONTENTS	438

СОДЕРЖАНИЕ

Обучение философии в вузах — опрос „Edukacji Filozoficznej”	5

СТАТЬИ И НАУЧНЫЕ ТРУДЫ

Курт Рейприх — Естественные и общественные науки — сообщения и проблемы	17
Димитр Гинев — Попытка анализа понятия реконструкция научного исследования	27
Януш Висьневски — Категория причинности в марксовской философии	37
Рышард Миськевич — Предпосылки „ретроспекции вызывающей переворот” Казимежа Келлес-Крауза	53
Анджей Мись — Является ли марксовская политэкономия гуманитарной наукой?	71
Иоанна Гурницка — Рубежи совести	89
Ганца Пушко — Источники Сартровского синтеза философии и литературы	105

ПОЛЕМИКИ И ДИСКУССИИ

Фред Г. Айдлин — Предопределение или действие: Маркс, Понпер и история	121
Витольд Мацкевич — Некоторые замечания о том, что есть и о том, чего нет	139
Марек Чехович — Некоторые замечания о новом учебнике по религиозоведению	159
Ежи Косевич — Комментарий к отзывам о новом учебнике по религиозоведению	167

ДИДАКТИКА ФИЛОСОФИИ

Стесфан Сарповски — Феноменологическое направление в современной философии	171
Збигнев Муснал — Спор о Пелеханове в „Год великого перелома”	183
Кжиштоф Войцеховски — Чем являются производительные силы?	203

*

Кжиштоф Вечорек — Анджей Новицки — польский философ — встречи	210

*

Программа обучения философии в СССР	233
Программа обучения философии в университетах во Франции	263
О философии в школах и вузах марокканских	271

В ЛАБОРАТОРИЯХ ФИЛОСОФОВ

Философские семинары — перечень	275
Философские семинары — тезисы	276

*

Докторские диссертации в области философии (1986)	277
— Перечень	277
— Авторефераты	279

*

Информация о ведомственных исследовательских программах	293

РЕЦЕНЗИИ И АННОТАЦИИ

Чеслав Гломбик — От критики религии к критике культуры и истории философии (A. Nowicki: <i>Zarys dziejów krytyki religii. Starożytnosc. Warszawa 1986</i>)	301
Ян Сикора — Гипотетическое мышление Эугениуша Гродзинского (E. Grodzinski: <i>Myślenie hipotetyczne. Studium na pograniczu ontologii, filozofii języka i psychologii. Wrocław 1986</i>)	307
Станислав Перуг — Неомессыанизм и восприятие Цешковского (M. Sojka: <i>Neomesjanizm a recepcja Cieszkowskiego. Wrocław 1986</i>)	311
Эва Доробиньска — Сочинение о здравом смысле. (T. Hołowka: <i>Myślenie potoczne. Warszawa 1986</i>)	317
Анджей Мись — Антология марксистского литературоведения (<i>Teoria badań literackich za granicą. Antologia. Kraków 1986</i>)	323
Януш Войчаковски — Философские основы марксистского литературоведения (B. Owczarek: <i>Twórczość i komunikacja literacka. Warszawa 1986</i>)	329
Тереса Холувка — Вавилонская башня? (J. M. Tortosa: <i>Polityka językowa a języki mniejszości. Warszawa 1986</i>)	337
Ежи Косевич — В кругу современной философии (J. Szymański: <i>Szkice o filozofii współczesnej. Radom 1985</i>)	341

*

Новые книги	347

ОТЧЕТЫ, СООБЩЕНИЯ, ХРОНИКА

Актуальное значение мысли Франца Розенцвейга — Барбара Маркевич	359
Второй международный конгресс болгароведов — Генрих Писарек	365
Диалектика объективных и субъективных обусловленностей процесса формирования социалистического сознания — Генрих Писарек	367
Замечания от нетрадиционной теории предиката — Горст Вессель	369
Молодежные встречи с философией — Рышард Банайски	377

БИБЛИОТЕЧНЫЙ СПРАВОЧНИК

Вашнейшие книжные приобретения библиотеки Философии и Социологии Варшавского Университета, ИФиС ПАН, ПФО в 1986 году	387

МАТЕРИАЛЫ

<i>Тадеуш Котарбиньски: ученый, философ, мыслитель (отрывки сочинений)</i>	397
<i>„Философский автопортрет“ Владислава Татаркевича</i>	409
TABLE DES MATIERES	427
INHALTSVERZEICHNIS	431
CONTENTS	438

CONTENTS

<i>Teaching of Philosophy in Colleges — A Poll of „Edukacja Filozoficzna”</i> . . .	5

ARTICLES

<i>Kurt Reiprich — Natural and Social Disciplines — Relations and Problems</i>	17
<i>Dymiter Ginew — An Attempt of the Analysis of the Reconstruction of Scientific Research</i> . . .	27
<i>Janusz Wiśniewski — The Category of Causality in Marxist Philosophy</i>	37
<i>Ryszard Miśkiewicz — Promises of „Revolutionary Retrispection” by Kazimierz Kelles-Krauz</i> . . .	53
<i>Andrzej Miś — Is Marx's Political Economy a Humanistic Discipline?</i> . . .	71
<i>Joanna Górnicka — The Boundaries of Conscience</i> . . .	89
<i>Hanna Puzsko — The Sources of Sartre's Synthesis of Philosophy and Literature</i>	105

POLEMICS AND DISSCUSSIONS

<i>Fred H. Eidlin — Destiny or Action: Marx, Popper and History</i> . . .	121
<i>Witold Mackiewicz — Some Remarks on What there is and on What there is not</i> . . .	139
<i>Marek Czechowicz — Some Remarks on the New Textbook of Religious Studies</i> . . .	159
<i>Jerzy Kosiewicz — The Commentary to the Opinion on the New Textbook of Religious Studies</i>	167

TEACHING OF PHILOSOPHY

<i>Stefan Sarnowski — Phenomenological Movement in Contemporary Philosophy</i>	171
<i>Zbigniew Musiał — The Dispute about Plechanov in „The Year of the Great Turning-Point”</i> . . .	183
<i>Krzysztof Wojciechowski — What are Productive Forces?</i>	203

*

<i>Krzysztof Wieczorek — Andrzej Nowicki — the Polish Philosopher of Encounter</i>	219

*

<i>Teaching of Philosophy in USSR — Programme</i>	235
<i>Teaching of Philosophy in French Colleges</i>	263
<i>On Philosophy in Morocco Colleges</i>	233

PHILOSOPHICAL WORKSHOP

<i>Philosophical Seminars — Enumeration</i>	275
<i>Philosophical Seminars — Syllabus</i>	276

*

<i>Habilitations in Philosophy (1986):</i>	
— <i>Enumeration</i>	277
— <i>Self-Reports</i>	279

*

<i>An Information about Ministerial Research Programmes</i>	293

REVIEWS AND NOTES

Czesław Głombik — <i>From the Critique of Religion to the Critique of Culture and History of Philosophy</i> (A. Nowicki: <i>Zarys dziejów krytyki religii. Starożytność</i> . Warszawa 1986)	301
Jan Sikora — <i>Eugeniusz Grodziński's Hypothetical Thinking</i> (E. Grodziński: <i>Myślenie hipotetyczne. Studium na pograniczu ontologii, filozofii języka i psychologii</i> . Wrocław 1986)	307
Stanisław Pieróg — <i>Neomesianism and the Reception of Cieszkowski's Philosophy</i> (M. Sojka: <i>Neomesjanizm a recepcja Cieszkowskiego</i> . Wrocław 1986)	311
Ewa Dorobińska — <i>On the Common-Sense</i> (T. Hołówka: <i>Myślenie potoczne</i> . Warszawa 1986)	317
Andrzej Miś — <i>Anthology of Marxist Theory of Literature</i> (<i>Teoria badań literackich za granicą. Antologia</i> . Kraków 1986)	323
Janusz Wojczakowski — <i>Philosophical Foundations of Marxist Theory of Literature</i> (B. Owczarek: <i>Twórczość i komunikacja literacka</i> . Warszawa 1986)	329
Teresa Hołówka — <i>A Babel Tower?</i> (J. M. Tortosa: <i>Polityka językowa a języki mniejszości</i> . Warszawa 1986)	337
Jerzy Kosiewicz — <i>About Contemporary Philosophy</i> (J. Szymański: <i>Szkice o filozofii współczesnej</i> . Radom 1985)	341

*

<i>Provided Books</i>	347

REPORTS, ANNOUNCEMENTS, CHRONICLE

<i>The Significance of Franz Rosenzweig's Thought at Present</i> — Barbara Markiewicz	359
<i>The Second International Congress of Bulgarian Studies</i> — Henryk Pisarek	365
<i>The Dialectics of Objective and Subjective Conditions of the Process of Creation of Socialist Consciousness</i> — Henryk Pisarek	367
<i>Remarks on Non-Traditional Theory of Prediction</i> — Horst Wessel	369
<i>Young People's Encounters with Philosophy</i> — Ryszard Banajski	377

LIBRERIAN 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 1986</i>	387

TEXTS

Tadeusz Kotarbiński: A Scholar, Philosopher, Sage (Fragments from his Works) 397

Władysław Tatarkiewicz's „Philosophical Self-Portrait” 409

TABLE DES MATIÈRES 427

INHALTSVERZEICHNIS 431

СОДЕРЖАНИЕ 435