MYŚL FILOZOFICZNA

KWARTALNIK

3 (5)

12

1952

PAŃSTWOWE WYDAWNICTWO NAUKOWE

ACTA MICROBIOLOGICA POLONICA (kwartalnik). Cena zeszytu: zł 6.—

Czasopismo poświęcone zagadnieniom mikrobiologii teoretycznej, rolniczej i przemysłowej. Zamieszcza prace oryginalne oraz referaty przeglądowe. Umożliwia pracownikom naukowym i laboratoryjnym ogłaszanie wyników własnych. Ułatwia wymianę doświadczeń i osiągnięć naukowych krajowych oraz zagranicznych w dziedzinie mikrobiologii.

GEODEZJA I KARTOGRAFIA (kwartalnik). Cena zeszytu: zł 5.—

Czasopismo publikujące prace naukowe z zakresu geodezji i kartografii. Bazę tematyczną czasopisma stanowią prace geodezyjne instytutów i zakładów naukowych wyższych uczelni technicznych oraz Geodezyjnego Instytutu Naukowo-Badawczego Gł. U. P. K. Czasopismo uwzględnia wymianę myśli naukowej w zakresie zbieżnych zagadnień z geologią, geofizyką i geografią.

KWARTALNIK INSTYTUTU POLSKO-RADZIECKIEGO. Cena zeszytu: zł 5.—

Czasopismo poświęcone rusycystyce polskiej, polsko-radzieckiej współpracy kulturalnej i naukowej, rozwojowi kultury i nauki narodów Związku Radzieckiego, kwestiom tradycji przyjaźni polsko-rosyjskiej i polsko-radzieckiej. Czasopismo ogłasza: artykuły naukowe, teksty dokumentów archiwalnych, informacje o radzieckich polonicach i polskich sowieticach oraz o zagadnieniach kultury i nauki radzieckiej a zwłaszcza o współpracy kulturalnej polsko-radzieckiej, zamieszcza przeglądy bibliograficzne oraz recenzje.

MYŚL FILOZOFICZNA (kwartalnik). Cena zeszytu: zł 10.—

Czasopismo poświęcone zagadnieniom materializmu dialektycznego i historycznego, historii filozofii, postępowym tradycjom polskiej myśli filozoficzno-społecznej, filozofii przyrodoznawstwa, logice, etyce, estetyce oraz innym dziedzinom filozofii. Stoi na stanowisku konsekwentnego materializmu i stawia sobie za cel walkę z wszelkimi kierunkami reakcyjnej, idealistycznej filozofii i socjologii burżuazyjnej. Dąży do upowszechnienia filozofii marksistowsko-leninowskiej w najszerszych kołach pracowników naukowych i działaczy społecznych wszystkich dziedzin.

POSTĘPY FIZYKI (kwartalnik). Cena zeszytu: zł 9.—

Czasopismo poświęcone upowszechnianiu wiedzy fizycznej w Polsce. Ogłasza monografie syntetyczne obejmujące najnowsze zdobycze fizyki. Zamieszcza komunikaty dla członków PTF oraz krótkie streszczenia prac badawczych przedstawionych na zjazdach fizyków polskich.

PRZEGLĄD GEOGRAFICZNY (kwartalnik). Cena zeszytu: zł 5.—

Czasopismo zawierające oryginalne artykuły naukowe ze wszystkich ośrodków geograficznych w Polsce z zakresu geografii fizycznej i ekonomicznej. Podaje kronikę ruchu geograficznego w Polsce i na świecie.

ŻYCIE NAUKI (miesięcznik). Cena zeszytu: zł 7.—

Czasopismo dostarczające światu naukowemu gruntownych informacji o całości prac badawczych PAN, wyższych uczelni, poszczególnych instytutów, instytucji i placówek naukowych. Poświęca wiele uwagi zagadnieniom dydaktyki i organizacji szkół wyższych, jak również życiu społeczno-organizacyjnemu pracowników nauki. Uwzględnia problemowe zagadnienia teoretyczne, wskazuje kierunkowe rozwiązania w ramach poszczególnych dyscyplin, łączy je z praktyką dydaktyczną wyższych uczelni.

Do nabycia w księgarniach DOMU KSIĄŻKI. Wysyła za zaliczeniem Księgarnia Naukowa Domu Książki, Warszawa, Krakowskie Przedmieście 7

Podczas druku numeru dostrzeżono następujące błędy:

Strona	Wiersz	Zamiast	Powinno być
9	12 od góry	elemetny	elementy
11	19 od dołu	gwatłów	gwałtów
29	5 od góry	*budowania*	*budowaniu*
37	19 od dołu	filozoficznym	filozofii
45	17 od góry	niepowiązalnych	niepowiązanych
94	20 od góry	kapitalizmu	katolicyzmu
102	1 od dołu	[przestawić kolejność wierszy]	
103	1 od góry		
115	2 od dołu		
	w przypisie	*iż*	*iz*
161	1 od dołu	spsób	sposób
162	6 od góry	etementów	elementów
168	11 od góry	powinna by	powinnaby
260	1 od dołu		
	w przypisach	kleślenia	kreślenia
263	13 od dołu	(1897) — w sformułowaniach znacznie mniej emfatycznych. Pisze on	(1897). Pisze on
274	18 od dołu	*epochè*""	*epochè*
275	3 od góry	*Wydaje się kwestią*	*Wydaje się dziś kwestią*
276	2 od dołu		
	w przypisach	338	334
278	4 od góry	Na wstępie rozdziału	Na wstępie
279	9 od dołu	nierealnych	nie — realnych
280	14 od góry	znaczenia	znacznie
282	5 od góry	*(nie* intencjonalnym)	(nie intencjonalnym!)
284	2 od góry	12	14
287	13 od dołu	święconą	święconej
287	6 od dołu	zajwisk	zjawisk
288	12 od góry	istnieć mogą	istnieć nie mogą
290	1 od dołu		
	w przypisie	1929	XXIV 1929
292	6 od dołu	1915	1914
302	11-10 od dołu	„można je określić jako syntezy	można je określić jako „syntezy
303	19 od dołu	inego	innego
304	12 od góry	właśnie	właściwe
309	7 od dołu		
	w przypisach	*Przegląd Filozoficzny* 1928	*Nauka Polska* 1929
312	17 od góry	materializmu jednego	materializmu u jednego
376	2 od góry		
	w szpalcie 1	jak	jaki

KOMITET REDAKCYJNY

Adam Schaff (redaktor naczelny), **Józef Chałasiński, Julian Hochfeld**

RADA REDAKCYJNA

Kazimierz Ajdukiewicz, Nina Assorodobraj, Bronisław Baczko, Tadeusz Czeżowski, Kazimierz Dobrowolski, Marek Fritzhand, Józef Gutt, Paweł Hoffman, R. S. Ingarden, Antonina Kłoskowska, Leszek Kołakowski, Tadeusz Kotarbiński, Tadeusz Kroński, Oskar Lange, Jakub Litwin, Czesław Nowiński, Stanisław Ossowski, Kazimierz Petrusewicz, Jadwiga Siekierska, Juliusz Starzyński, Bogdan Suchodolski, Jan Szczepański, Tadeusz Szczurkiewicz, Mieczysław Szleyen, Tadeusz Tomaszewski, Stefan Żółkiewski.

*

Adres Redakcji: Warszawa, ul. Nowy Świat 49, tel. 8-54-25.

0304

PAŃSTWOWE WYDAWNICTWO NAUKOWE — WARSZAWA 1952

Nakład 6.000	Zamówienie 348/52
Arkusze wyd. 28 druk. 24	Druk ukończono we wrześniu 1952
Papier druk. sat. V, 70 g 70x100	3-B- 24249

Drukarnia RSW „Prasa" — Warszawa, ul. Tarczyńska 8

O Konstytucji Polskiej Rzeczypospolitej Ludowej

PRZEMÓWIENIE PREZYDENTA RP BOLESŁAWA BIERUTA WYGŁOSZONE NA POSIEDZENIU SEJMU USTAWODAWCZEGO 18 LIPCA 1952 r.

Wysoki Sejmie!

W imieniu Komisji Konstytucyjnej pragnę przedłożyć sprawozdanie z wykonania zadań Komisji oraz scharakteryzować podstawowe zasady projektu Konstytucji, który jest obecnie przedmiotem obrad Sejmu Ustawodawczego.

Przyjęta przez Sejm 26 maja roku ubiegłego Ustawa Konstytucyjna o trybie przygotowania i uchwalenia Konstytucji Polski Ludowej powołała Komisję Konstytucyjną i zleciła jej opracowanie wstępnego projektu Konstytucji „w celu przeprowadzenia ogólnonarodowej dyskusji nad projektem oraz zgłoszenia przez obywateli wniosków, poprawek i uwag". Na posiedzeniu plenarnym w dniu 19 września r. ub. Komisja wyłoniła 10 Podkomisji dla opracowania poszczególnych zagadnień i uchwaliła ogólny regulamin ich pracy. Komisja jednak nie zdołała zakończyć swych prac w początkowo ustalonym terminie. W związku z tym zaistniała konieczność przedłużenia kadencji Sejmu Ustawodawczego, czemu czyniła zadość uchwalona przez Sejm Ustawa Konstytucyjna z dnia 15 grudnia r. ub.

Konstytucja — wyrazem pragnień i poglądów najszerszych mas polskiego ludu pracującego

Wstępny projekt Konstytucji zgodnie z wytycznymi ustawy z dnia 26 maja r. ub. stał się przedmiotem dyskusji ogólnonarodowej o olbrzymim zasięgu i powszechnym udziale obywateli. W zebraniach i naradach poświęconych dyskusji nad projektem Konstytucji,

których odbyło się łącznie ponad 200 tysięcy, wzięło udział z górą 11 milionów uczestników, w tej liczbie około 3 600 tysięcy mieszkańców gromad wiejskich i około 2 700 tysięcy uczestników zebrań i narad organizowanych przez młodzież. Szczególnie żywy oddźwięk i zainteresowanie wzbudził projekt Konstytucji wśród załóg robotniczych na zebraniach, które odbyły się we wszystkich zakładach pracy, na sesjach rad narodowych, na poświęconych omówieniu projektu Konstytucji posiedzeniach instytucji społecznych, w których obok robotników i chłopów brały udział również szerokie warstwy inteligencji. W dyskusji nad projektem wypowiedziało się ustnie około 1 400 tysięcy obywateli, zaś ponad 25 tysięcy nadesłało swe uwagi w formie pisemnej. Pisemne wypowiedzi zawierały ogółem 2 822 poprawki o treści merytorycznej, częstokroć cennej, lub o charakterze redakcyjnym.

W podsumowaniu dyskusji ogólnonarodowej Komisja Konstytucyjna stwierdziła, że opracowany przez nią projekt Konstytucji znalazł całkowite uznanie i poparcie wielomilionowych mas naszego narodu. Przedstawiony Wysokiemu Sejmowi ostateczny tekst projektu Konstytucji uwzględnia szereg poprawek, które w toku prac Komisji zostały przez nią zakwalifikowane jako słuszne.

W ten sposób projekt Konstytucji stał się nie tylko wyrazem analizy i opracowań Komisji Konstytucyjnej, której Sejm Ustawodawczy powierzył to zadanie, ale stanowi obecnie sprawdzony w toku dyskusji ogólnonarodowej wyraz rzeczywistych pragnień i poglądów najszerszych mas polskiego ludu pracującego. Jest to fakt szczególnie doniosły.

W okresie przedwrześniowym dwie konstytucje miały kolejno regulować stosunki polityczno-społeczne i warunki życia narodu: konstytucja z roku 1921 i z roku 1935. Obydwie te konstytucje — jakkolwiek pierwsza z nich dość istotnie różniła się od drugiej, przeforsowanej brutalnie i narzuconej przez sanacyjną klikę faszystowską — miały na celu podporządkowanie i utrzymanie mas ludowych w posłuszeństwie wobec panującej klasy kapitalistyczno-obszarniczej, zabezpieczenie przywilejów tej klasy i usankcjonowanie wyzysku mas pracujących.

Konstytucja z marca 1921 roku była uchwalana w okresie, gdy pod wpływem Wielkiej Rewolucji Rosyjskiej wznosiła się fala walk rewolucyjnych w Europie, gdy masy pracujące domagały się realizacji praw demokratycznych i sięgały po władzę. Toteż w konstytucji tej burżuazja usiłowała swe zagrożone wówczas interesy zabezpieczyć w sposób zamaskowany mętnymi i tylko pozornie demokratycznymi sformułowaniami, licząc, że w miarę wzmacniania swej władzy klasy panujące będą komentowały przepisy konstytucji według swej woli. W rzeczywistości już od pierwszych chwil po uchwaleniu konstytucji z 1921 roku jej pseudodemokratyczne sformułowania okazały się fikcją, a terror policyjny coraz ostrzej godził w klasę robotniczą i w jej organizacje, jak również w lewicowy ruch chłopski, gwałcąc bez żadnych skrupułów formalne przepisy konstytucyjne. Niedługo jednak burżuazja potrafiła rządzić w Polsce w oparciu o tę konstytucję. Kryzys rządów burżuazyjnych pogłębiał się i burżuazja chwyciła się jeszcze bardziej obnażonych i cynicznych form swej dyktatury. W pięć lat później dokonany został faszystowski przewrót piłsudczyzny pod pretekstem walki z „sejmowładztwem" jako skutkiem konstytucji marcowej, którą piłsudczyzna zamieniła na jawną już dyktaturę burżuazji, formułując następnie jej zasady prawne w konstytucji faszystowskiej z roku 1935.

Masy ludowe, które tworzyły swą pracą byt i bogactwa ojczystego kraju, nie miały nigdy w dziejach narodu możności stanowienia o prawach i warunkach życia społecznego. Mogło się to stać dopiero po zdobyciu władzy przez masy pracujące, czemu dał wyraz wiekopomny Manifest Polskiego Komitetu Wyzwolenia Narodowego z 22 lipca 1944 roku.

Fakt czynnego i twórczego udziału wielomilionowych mas narodu polskiego w dyskusji nad projektem Konstytucji Polskiej Rzeczypospolitej Ludowej posiada doniosłe historyczne znaczenie. Nowa nasza Konstytucja ze względu na swą przełomową treść, jak również powszechne jej omówienie w toku dyskusji ogólnonarodowej, staje się pierwszą w dziejach narodu Konstytucją polskiego ludu pracującego jako właściwego i rzeczywistego dziś gospodarza kraju, rządzącego się własnymi prawami.

Może nasunąć się pytanie, dlaczego projekt Konstytucji Polskiej Rzeczypospolitej Ludowej w obecnej jego formie i treści staje się przedmiotem obrad Sejmu Ustawodawczego dopiero w końcowym, a nie w początkowym okresie kadencji, to znaczy dopiero w 1952 roku, a nie przed pięciu laty.

Ma to swoje głębokie uzasadnienie.

Konstytucja powinna być podsumowaniem, bilansem, uwieńczeniem dokonanych już przemian społecznych, politycznych i gospodarczych, które stanowią podstawę ustrojową stosunków społecznych w państwie. Od chwili wyzwolenia Polski z najazdu hitlerowskiego przez zwycięską Armię Radziecką dokonywały się w naszym kraju głębokie przeobrażenia, które miały charakter rewolucyjny i przełomowy. W roku 1947 Polska miała już za sobą szereg takich przeobrażeń, jak przede wszystkim reforma rolna — likwidacja obszarnictwa i resztek feudalizmu, a następnie unarodowienie przemysłu — likwidacja wielkich kapitalistów, bankierów itp. Jednakże procesy najgłębszych przemian społecznych i gospodarczych znajdowały się w tym okresie jeszcze w stadium początkowym. W ciągu tego okresu polski lud pracujący toczył ostre walki klasowe, których celem było utrwalenie władzy ludowej, rugowanie i likwidacja warstw pasożytniczych i przebudowa ustroju społecznego na gruncie uspołecznienia podstawowych środków produkcji. W trakcie tych walk władza ludowa tworzyła odpowiednie prawa, które w sposób rewolucyjny rozwiązywały stojące na porządku dziennym zagadnienia. Do tego rodzaju wielkich aktów prawnych należy zaliczyć dekret o reformie rolnej z 6 września 1944 roku, ustawę z dnia 11 września 1944 roku o organizacji i zakresie działania rad narodowych, ustawę z 3 stycznia 1946 roku o przejęciu na własność państwa podstawowych gałęzi gospodarki narodowej. W dziedzinie organizacji i struktury naczelnych władz państwowych został utrzymany w zasadzie w pierwszym okresie system ujęty w konstytucji z 1921 roku z dość istotnymi jednak zmianami, które na podstawie referendum z 30 czerwca 1946 roku odrzuciły burżuazyjny dwuizbowy system parlamentarny i ustaliły nową strukturę tych władz, ujętą w tak zwanej *Małej Konstytucji* z 19 lutego 1947 roku. Decydującymi o charakterze i tempie rozwoju ekonomiki kraju, o jego

uprzemysłowieniu były następujące ustawy: o 3-letnim planie odbudowy gospodarczej, który obejmował okres lat 1947—1949, a wykonany został na dwa miesiące przed terminem, i ustawy o 6-letnim planie przebudowy gospodarczej kraju na podstawie nowej techniki, który nazywamy planem budowy podstaw socjalizmu w Polsce i z roku na rok realizujemy nakreślone w nim zadania, poważnie je na ogół wyprzedzając w procesie wykonania.

Na mocnym fundamencie nowych stosunków społecznych w kraju

Obecny projekt Konstytucji opiera się więc na zdobyczach i osiągnięciach gospodarczych, politycznych i społecznych ludu pracującego w ciągu minionych 8 lat od chwili powstania Polskiego Komitetu Wyzwolenia Narodowego. Bardzo istotną cechą Konstytucji jest jej trwała i rzeczywista treść społeczna. Przedłożony Sejmowi Ustawodawczemu projekt Konstytucji jest wyrazem nowych stosunków politycznych, wyrazem władzy ludowej, która ukształtowała nasze państwo demokracji ludowej, umocniła jego autorytet, jego siłę, jego organizację, ugruntowała prawa i wolności demokratyczne, jak również obowiązki obywatelskie.

Obecny projekt Konstytucji opiera się na mocnym fundamencie zdobytych już i ugruntowanych nowych stosunków w ekonomice kraju, nowego układu sił klasowych, posiada trwały i mocny grunt w zdobytej już i faktycznie istniejącej rzeczywistości obecnego naszego życia społecznego.

Jakaż jest ta rzeczywistość, co i w jakim kierunku zmieniło się u nas w ciągu ostatnich 5—6 lat?

Pragnę przytoczyć tylko najbardziej istotne podsumowania cyfrowe z dziedziny naszego budownictwa socjalistycznego.

Znajdujemy się dopiero w połowie wykonania naszego wielkiego planu 6-letniego, ale na tory gospodarki planowej wkroczyliśmy już z chwilą uchwalenia planu 3-letniego, czyli mamy już za sobą prawie 6 lat gospodarowania według planu.

Przed rozpoczęciem tego okresu — w roku 1946 — mieliśmy zatrudnionych w gospodarce i administracji poza rolnictwem 2 850 tysięcy osób, podczas gdy przed wojną w roku 1938 liczba zatrudnio-

nych pracowników najemnych poza rolnictwem wynosiła ogółem 2 730 tysięcy osób. W roku 1947 — pierwszym roku planu 3-letniego — liczba zatrudnionych poza rolnictwem wzrosła do 3 180 tysięcy, zaś w roku bieżącym wynosi już 5 340 tysięcy osób, czyli prawie dwukrotnie więcej niż przed wojną i o 68 procent więcej niż w roku 1947. W stosunku procentowym do ogółu ludności liczba pracowników najemnych poza rolnictwem wynosiła przed wojną niespełna 8 procent, dziś zaś jest w tych działach zatrudnionych 21 procent. Cyfry te wyrażają dobitnie zmiany w układzie stosunków klasowych w naszym kraju.

Nie mniej jaskrawo występują te zmiany, jeśli porównać liczby robotników zatrudnionych w przemyśle wielkim i średnim przed wojną i obecnie. W roku 1937 było zatrudnionych w tym przemyśle, który stanowił wówczas własność kapitalistów — przeważnie obcych — 860 tysięcy robotników, w roku 1946 — gdy przemysł ten stał się własnością ogólnonarodową — liczba zatrudnionych wynosiła już 1 050 tysięcy, a dziś liczba robotników w przemyśle wielkim i średnim, który jest naszym przemysłem socjalistycznym, wynosi prawie 2 miliony, czyli 230 procent w stosunku do okresu przedwojennego.

Nie można jednak naszego dzisiejszego przemysłu porównywać z przedwojennym tylko na podstawie liczby zatrudnionych w nim ludzi. Nasz obecny przemysł socjalistyczny staje się stopniowo w miarę postępu uprzemysłowienia nowym przemysłem, opartym na nowej technice, a więc na znacznie wyższej wydajności pracy człowieka. Tak więc, jeśli przyjąć za 100 wskaźnik zatrudnienia i wskaźnik produkcji w wielkim i średnim przemyśle socjalistycznym w roku 1946, to w roku 1952 wskaźnik zatrudnienia podnosi się do 188, wskaźnik zaś produkcji do 450, czyli na jednego robotnika przypadnie w roku bieżącym prawie 2 i pół raza większa wartość produkcji niż w roku 1946.

O postępach w uprzemysłowieniu kraju i o rozwoju socjalistycznych form w gospodarce narodowej świadczy udział gospodarki socjalistycznej w tworzeniu dochodu narodowego. W roku 1946 udział ten wynosił 45,5 procent, w 1947 — 50,4 procent, w 1951 już 72,4 procent, w roku zaś bieżącym według planu powinien wynieść

73,2 procent, czyli że gospodarka socjalistyczna, w której decydującą rolę odgrywa przemysł, jest już głównym źródłem i podstawą dochodu narodowego, określa ogólny charakter naszej gospodarki narodowej. Jak wiemy, przed wojną przemysł w Polsce odgrywał znacznie mniejszą rolę niż rolnictwo i Polska była charakteryzowana jako kraj rolniczy.

Tempo wypierania elementów kapitalistycznych z przemysłu obrazuje następujący wzrost udziału przemysłu socjalistycznego w ogólnej produkcji przemysłu: w 1946 roku udział ten wynosił 86,3 procent, w 1947 — 89,5 procent, w 1951 osiągnął już 99,4 procent, a w roku bieżącym osiągnie 99,6 procent, czyli możemy uważać, że elemetny kapitalistyczne zostały z naszego przemysłu niemal całkowicie wyparte.

W tym samym kierunku rozwijała się sytuacja w naszym handlu, w którym udział elementów kapitalistycznych w obrotach hurtowych w roku 1946 wynosił jeszcze 20 procent, w 1947 — 15,5 procent, obecnie zaś obroty w handlu hurtowym obsługiwane są w 100 procentach przez uspołecznioną sieć handlową. Na szczeblu obrotów detalicznych udział sieci uspołecznionej w roku 1946 wynosił tylko 22,2 procent, w 1947 — 30 procent, obecnie zaś wynosi 94 procent.

Inaczej, oczywiście, przedstawiają się stosunki w naszym rolnictwie, gdzie przeważa drobnotowarowa indywidualna gospodarka chłopska. Ale i w rolnictwie wzrasta szybko udział gospodarki uspołecznionej, jakkolwiek ogólny jej poziom jest jeszcze stosunkowo niewysoki. W roku 1946 udział gospodarki socjalistycznej w ogólnej wartości produkcji rolnej wynosił zaledwie 2 procent, w 1947 — 5,3 procent, w 1951 — 12,2 procent i w roku bieżącym wyniesie około 16 procent. O szybkim tempie wzrostu socjalistycznego rolnictwa w porównaniu z okresem sprzed 6 lat świadczą następujące wskaźniki: jeśli przyjmiemy za 100 produkcję socjalistycznego rolnictwa w roku 1946 (sektor socjalistyczny reprezentowały wówczas tylko państwowe gospodarstwa rolne), to już w roku 1947 — po wyprowadzeniu tej gospodarki z zaniedbania, po złamaniu polityki hamowania jej rozwoju, którą praktykował Mikołajczyk wraz z bandą nasadzonych tam przez niego szkodników — wskaźnik produkcji PGR

podniósł się przeszło trzykrotnie — do 339, w roku 1951 wynosił (łącznie ze spółdzielniami produkcyjnymi) 1.264, a w roku bieżącym dosięgnie według planu 1 781, czyli w ciągu 6 lat wzrasta prawie 18-krotnie. Jest rzeczą niewątpliwą, że rozwój spółdzielczego ruchu chłopskiego w produkcji rolnej, któremu sprzyjać będą również zasady wyrażone w art. 9 i 10 projektu Konstytucji, przyczyniać się będzie do coraz wyższych osiągnięć w dziedzinie rozwoju na wsi spółdzielczości produkcyjnej.

Zmiany, które pozwoliłem sobie zilustrować cyfrowo w przytoczonych przykładach, mają charakter zmian nie tylko ilościowych, ale również jakościowych. Decydujące są zmiany charakteru naszej ekonomiki, jej nowej treści społecznej, to znaczy — decydujące jest to, komu ona służy, czyje potrzeby i interesy ma na celu. Nie ma już dziś w Polsce wielkich kapitalistów, obszarników, bankierów lub potentatów imperialistycznego kapitału — nie im więc służy nasza gospodarka, nie dla ich zysków produkują nasze fabryki, kopalnie, huty, nie dla ich korzyści pracują milionowe i coraz liczniejsze rzesze robotników, inżynierów, pracowników umysłowych w przemyśle i chłopów w rolnictwie. Ekonomika polska zmieniła się od podstaw z chwilą, gdy jej gospodarzem stał się lud pracujący, gdy jedynym jej włodarzem jest dziś naród polski. Jego potrzebom, jego interesom, wzmacnianiu jego sił, kształtowaniu jego przyszłości służy dziś cała nasza gospodarka narodowa. Oto — co jest najistotniejsze. *(Oklaski).*

I ta właśnie najistotniejsza prawda legła u podstaw projektu Konstytucji, wypełnia całą jej treść od początku do końca. Ustawa zasadnicza państwa ludowego powinna być, w przeciwstawieniu do konstytucji burżuazyjnej, nie słowną deklaracją praw obywatelskich i demokratycznych, lecz ich gwarantem, ich zabezpieczeniem. Projekt Konstytucji Polskiej Rzeczypospolitej Ludowej czyni w pełni zadość tej podstawowej zasadzie, ponieważ mocnym i niezawodnym oparciem dla praw obywatelskich i wolności demokratycznych są nasze przeobrażenia społeczno-gospodarcze oraz ludowy charakter naszej władzy i przodująca, kierownicza w niej rola polskiej klasy robotniczej, która w budownictwie nowego socjalistycznego ustroju społecznego strzec będzie zawsze niezłomnie sojuszu z podstawowymi masami chłopstwa pracującego.

Rzeczywistą podstawą rozwoju stosunków politycznych i kulturalnych są stosunki ekonomiczne. Na nich opiera się, z nich wyrasta, im służy cała nadbudowa polityczna, prawna i ideologiczna, a więc władza państwowa i konstytucja, które z kolei wywierają wpływ na charakter ogólnych stosunków społecznych, stosunków produkcji. W społeczeństwach kapitalistycznych, gdzie istnieje wyzysk mas pracujących — prawa i swobody obywatelskie dla tych mas stają się fikcją i oszustwem albo też są formalnie i faktycznie likwidowane przez coraz jawniejszy terror policyjny i faszystowski, przez wzrost militaryzmu. Ograniczanie i deptanie praw obywatelskich obserwujemy obecnie w krajach kapitalistycznych, nie wyłączając tych, które — jak Francja czy Anglia — pyszniły się niegdyś swym formalnym demokratyzmem burżuazyjnym. Dziś w Anglii prześladuje się obrońców pokoju, we Francji gwałci się brutalnie nawet takie przepisy konstytucyjne, jak prawo nietykalności poselskiej, nie mówiąc już o nieustannych orgiach policyjnych w stosunku do mas robotniczych oraz ich organizacji. Lud pracujący krajów kapitalistycznych cierpi nie tylko wskutek gwałtów i zamachów na jego prawa polityczne, ale cierpi przede wszystkim od bezrobocia, głodu, drożyzny, rosnących ciężarów podatkowych, związanych ze zbrojeniami, jest ograbiany ze swych praw politycznych i z braku środków nie ma możliwości zaspokajania swych potrzeb kulturalnych.

Czyż można mówić o prawach demokratycznych w Stanach Zjednoczonych, gdzie zrośnięty z kapitałem państwowy aparat ucisku stał się wielką wylęgarnią zbrodniczych myśli o najskuteczniejszych sposobach zagłady jak największych mas ludzkich? Czyż można mówić o jakimkolwiek postępie i swobodach obywatelskich w kraju, w którym buszuje terror podżegaczy wojennych dławiący każdą śmielej wypowiedzianą myśl pokojową, w kraju, w którym zwyrodnialcy imperialistyczni potrafili omotać atmosferą kłamstw i histerii wojennej miliony ludzi, narzucając im sprzeczną z interesami mas pracujących politykę wojny, zdziczenia, ludobójstwa i napaści w celach podboju świata?

Prawa i wolności demokratyczne są nierozerwalnie związane z postępowymi dążeniami narodów, z twórczym rozwojem ich kultury. Nie dają się one żadną miarą pogodzić z polityką ucisku

i agresji w stosunku do innych narodów ani też z zaostrzaniem wyzysku ekonomicznego w stosunku do mas pracujących własnego kraju, a w tym właśnie kierunku zmierza polityka krajów imperialistycznych. Odpowiednikiem tych tendencji kapitalizmu jest właśnie zaostrzanie terroru wobec klasy robotniczej. Klasa robotnicza występowała zawsze do walki w obronie swobód i praw demokratycznych, deklarowanych w niektórych konstytucjach burżuazyjnych, a mimo to nie wypełnianych i gwałconych z reguły przez rządy kapitalistyczne. Jesteśmy dziś świadkami walki prowadzonej pod kierownictwem partii komunistycznych wielu krajów Europy zachodniej o poszanowanie i przestrzeganie konstytucji burżuazyjnych we Włoszech, Francji, Anglii itd. Ta słuszna walka jest wysoce znamienna, świadczy bowiem, że w schyłkowym okresie kapitalizmu tylko klasa robotnicza i jej partia rewolucyjna zdolna jest stawać na czele mas pod sztandarem walki w obronie elementarnych praw człowieka i obywatela, walcząc równocześnie o pokój i organizując opór narodów przeciwko agresywnym knowaniom imperialistów.

W krajach demokracji ludowej, które budują socjalistyczny ustrój społeczny, podstawowym prawem gospodarki narodowej i podstawowym zadaniem polityki władzy ludowej jest zabezpieczanie w maksymalnym stopniu rosnących potrzeb materialnych i kulturalnych mas pracujących. To właśnie, obok umocnienia władzy ludowej i państwa, jego siły i suwerenności, jest niezawodną gwarancją urzeczywistnienia najszerszych praw demokratycznych ludu pracującego. Nie mniej ważną gwarancją jest zabezpieczenie kontroli i współudziału najszerszych mas w działalności wszystkich organów władzy ludowej, praktyczna łączność tych organów z ludem pracującym miast i wsi. Zasadzie tej daje pełny wyraz projekt Konstytucji.

Konsekwentna polityka władzy ludowej ograniczania i wypierania elementów kapitalistycznych oraz usuwania wszelkich form wyzysku wiąże się jak najściślej z planowym rozwojem uspołecznionych działów produkcji jako podstawą całej gospodarki narodowej, z polityką szybkiego uprzemysłowienia kraju w oparciu o nową technikę, co również jest warunkiem podniesienia na wyższy poziom rolnictwa oraz zabezpieczenia sił obronnych naszej Ojczyzny. Uspo-

łecznione środki produkcji, komunikacji, wymiany i kredytu stanowią podstawę rozwoju przemysłu socjalistycznego i dalszego przekształcania stosunków społeczno-gospodarczych w kierunku całkowitego zwycięstwa socjalizmu. Stałe wzmacnianie spójni gospodarczej między miastem a wsią na podstawie braterskiej współpracy robotników i chłopów będzie skutecznym oparciem dla tej polityki.

Władza ludowa zabezpiecza pomoc i opiekę indywidualnej gospodarce chłopów pracujących, udzielając szczególnego poparcia rozwijającym się dobrowolnym zrzeszeniom chłopskim jako wyższym i korzystniejszym dla chłopów formom gospodarki zespołowej, ułatwiającym osiągnięcie przełomu w produkcji rolnej oraz szybsze podniesienie dobrobytu materialnego i kultury wsi.

Projekt Konstytucji uznaje i ochrania własność indywidualną gospodarstw chłopskich, rzemieślniczych i chałupniczych, jak również własność osobistą wszystkich obywateli, oraz zabezpiecza prawo jej dziedziczenia. Mienie ogólnonarodowe Konstytucja powierza szczególnej trosce i opiece wszystkich obywateli. Zadaniem organizacji społecznych i politycznych jest nieustanne wychowywanie i budzenie w świadomości mas poczucia tej troski jako szczególnego obowiązku społecznego i patriotycznego.

Podstawą ustroju społecznego jest praca. Art. 14 projektu Konstytucji określa rolę pracy w Polskiej Rzeczypospolitej Ludowej jako miernika zasług i obowiązków oraz sprawę honoru każdego obywatela, stwierdzając, że „przodownicy pracy otoczeni są powszechnym szacunkiem narodu".

Dopiero wyzwolenie ludu pracującego z jarzma wyzysku kapitalistyczno-obszarniczego nadało pracy nową treść, uczyniło z niej wolny i twórczy czynnik naszego nowego bytu, naszych przeobrażeń społecznych, czynnik nieustannego wzrostu siły i potęgi naszego państwa, a co za tym idzie, naszej wolności i niepodległości oraz twórczego rozwoju naszego narodu. Lud pracujący stał się dziś w Polsce jedynym gospodarzem bogactw, które sam tworzy własną swą pracą, zlikwidowany został raz na zawsze rozdział między ludem pracującym i owocami jego pracy, narzucony społeczeństwom przez klasy

żyjące z wyzysku pracy. Oto na czym polega nowa treść i właściwy sens artykułów Konstytucji, poświęconych pracy. Naszym zadaniem jest wydobyć z tych artykułów zawartą w nich wielką treść wychowawczą i zarazem wyjaśniać masom pracującym socjalistyczny charakter zasady: od każdego według jego zdolności, każdemu według jego pracy.

Struktura organów władzy i administracji państwowej została w projekcie Konstytucji głęboko zreformowana w porównaniu ze stanem dotychczasowym. Jakie jest podstawowe znaczenie tej reformy? Ustala ona strukturę organów władzy państwowej w kierunku jej większego wzajemnego powiązania i w duchu jej głębszej demokratyzacji. Usunięty został sztuczny i sprzeczny z zasadami demokratycznymi podział władzy na ustawodawczą, wykonawczą i sądową. Projekt nowej Konstytucji usuwa przeżytki burżuazyjne w dotychczasowej strukturze władz państwowych i nadaje wszystkim organom władzy od góry do dołu charakter jednolity, wiążąc je ściślej z kontrolą mas zgodnie z podstawową zasadą demokracji socjalistycznej jak najszerszego włączania mas pracujących do rządzenia państwem. Wszystkie organy władzy są według nowej Konstytucji wybieralne.

W duchu demokratyzmu socjalistycznego

Rozdział 7 projektu Konstytucji określający podstawowe prawa i obowiązki obywateli wywołał w okresie dyskusji ogólnonarodowej najżywsze zainteresowanie, a równocześnie najbardziej powszechną i gorącą aprobatę. Po raz pierwszy w historii naszego narodu masy pracujące znajdują w krótkich, pełnych konkretnej treści sformułowaniach projektu Konstytucji tak jasny obraz swego nowego życia, swych zdobyczy, swych osiągnięć, tak wszechstronne urzeczywistnienie swych dążeń.

Twórca Konstytucji kraju zwycięskiego socjalizmu, Józef Stalin, podkreślał tę jej właściwość, „że nie ogranicza się ona do stwierdzenia formalnych praw obywateli, lecz przenosi punkt ciężkości na sprawę zagwarantowania tych praw, na sprawę środków realizacji

tych praw ... Nie proklamuje po prostu wolności demokratycznych, lecz zabezpiecza je również w trybie ustawodawczym za pomocą odpowiednich środków materialnych. Dlatego też jest rzeczą zrozumiałą, że demokratyzm projektu nowej Konstytucji — mówił, referując ten projekt w roku 1936, tow. Stalin — nie jest «zwykłym» i «ogólnie uznanym» demokratyzmem w ogóle, lecz demokratyzmem *socjalistycznym.*" [1]

Przytoczyłem tę wypowiedź wielkiego wodza i bojownika nowej epoki socjalistycznej, ponieważ odzwierciedla ona najgłębszy sens tego, na czym polega rzeczywisty demokratyzm. Zasad tego demokratyzmu socjalistycznego Komisja Konstytucyjna starała się przestrzegać konsekwentnie w całokształcie projektu Konstytucji, przedłożonego Wam obecnie do decyzji, Obywatele Posłowie.

Sądzę też, że w tym właśnie leży główna przyczyna, iż masy pracujące w okresie dyskusji ogólnonarodowej nad projektem Konstytucji Polskiej Rzeczypospolitej Ludowej poznały od razu i odczuły w niej własne swe dzieło, że przyjęły ją jako swoją robotniczą i chłopską, prawdziwie ludową, płynącą z ich serc, z ich myśli i uczuć Konstytucję, taką właśnie Konstytucję, o którą walczyli długo oni sami i ich ojcowie, o której myśleli i mówili na barykadach i w pochodach robotniczych, w walkach strajkowych i za kratami więzień, za którą oddawali swą krew i życie najlepsi bojownicy i patrioci polscy, o którą dziś walczą masy robotnicze w krajach kapitalistycznego świata.

Projekt Konstytucji Polskiej Rzeczypospolitej Ludowej wywołał poruszenie nie tylko w kraju, ale i za granicą, nie tylko wśród przyjaciół, ale i wśród wrogów. Jak ustosunkowali się ci ostatni do treści naszej Konstytucji?

Opinia światowej prasy burżuazyjnej o naszej Konstytucji powtarza znów z tępym uporem to, co już przedtem mówiła o konstytucjach innych krajów demokracji ludowej — mianowicie, że jest to tylko deklaracja, która nie będzie wykonywana. Argument ten dotyczyć ma szczególnie rozdziału o prawach obywatelskich.

---

[1] Stalin: *O projekcie Konstytucji Związku SRR. Zagadnienia leninizmu.* Warszawa 1951 „Książka i Wiedza" s. 652

Cóż można by odpowiedzieć na ten argument? To przede wszystkim, że sam on jest mieleniem pustych słów, właściwym publicystom burżuazyjnym, którzy nie mają zwyczaju zestawiać swych twierdzeń z rzeczywistymi faktami. Bo fakty dowodzą:

1) że prawo obywateli do pracy, do zatrudnienia potwierdza u nas fakt całkowitej likwidacji bezrobocia, czego nie można powiedzieć o krajach burżuazyjnych;

2) że prawo obywateli do wypoczynku w Polsce wykorzystują już od szeregu lat wszyscy bez wyjątku pracownicy fizyczni i umysłowi, korzystający z płatnych corocznych urlopów, i setki tysięcy korzystających z uzdrowisk, domów wczasowych, turystycznych i wypoczynkowych itd., czego oczywiście nie ma na ogół dla klasy robotniczej w krajach kapitalistycznych;

3) że prawo do ochrony zdrowia potwierdza fakt powszechności ubezpieczeń społecznych w Polsce, płatnych w całości przez zakłady pracy, co jest zasadą obcą dla państw burżuazyjnych;

4) że prawo do nauki potwierdza powszechność i obowiązkowość nauczania dla wszystkich dzieci w miastach i wsiach oraz liczba 3 220 tysięcy dzieci w szkołach podstawowych, 235 tysięcy uczących się w szkołach licealnych i około 580 tysięcy w szkołach zawodowych, wzrost liczby szkół wyższych z 27 w roku 1938 do 82 w roku 1951, a liczby studentów z 48 tysięcy do 134 tysięcy, wreszcie liczba około 325 tysięcy korzystających ze stypendiów państwowych w szkołach średnich, zawodowych i wyższych;

5) że prawo do korzystania ze zdobyczy kultury umożliwia rosnąca wciąż sieć bibliotek, muzeów, teatrów, domów kultury, kin, świetlic — wielokrotnie przerastająca już dziś stan, który istniał przed wojną i stan istniejący obecnie w wielu większych od Polski państwach kapitalistycznych;

6) że prawa dla kobiet i całkowite ich równouprawnienie znajdują realne potwierdzenie we wszystkich gwarancjach zawartych w Konstytucji, a urzeczywistnianych od dawna w praktyce, w coraz liczniejszych awansach kobiet na odpowiedzialne stanowiska i urzędy, przede wszystkim zaś w szerokiej opiece państwa nad matką i dzieckiem, co między innymi wyraża się w spadku zgonów nowo-

rodków o 27 procent w porównaniu z okresem przedwojennym, spadku zgonów dzieci na skutek wątłości, chorób żołądka i jelit oraz chorób okresu niemowlęctwa o 40—70 procent, spadku śmiertelności położnic o 87 procent w miastach i 73 procent na wsi w porównaniu z latami przedwojennymi — dzięki wzrostowi pomocy lekarskiej dla matek i dzieci, dzięki rosnącej sieci żłobków i przedszkoli oraz zakładów położniczych.

Skoro już mowa o ochronie zdrowia jako jednej z ważniejszych form pomocy państwa ludowego dla swych obywateli, przytoczę kilka liczb niezwykle pod tym względem znamiennych.

Przyrost naturalny wynosił w roku 1938 — 10,7 na 1 000 mieszkańców, w roku zaś 1950 osiągnął 19,0, czyli wzrósł o 78 procent w stosunku do okresu przedwojennego. Nigdy statystyka polska nie notowała takich cyfr przyrostu naturalnego, jakie stale notuje obecnie, poczynając od roku 1948.

Zwiększenie przyrostu naturalnego jest wynikiem zwiększającej się liczby urodzeń z jednej strony i zmniejszenia śmiertelności — z drugiej. Oba zjawiska są niewątpliwie wynikiem przemian gospodarczych i społecznych w naszym kraju, wśród których decydującym czynnikiem jest wzrost stopy życiowej mas pracujących i troska państwa o ochronę zdrowia ludności.

Liczba zgonów na tak rozpowszechnioną w Polsce chorobę jak gruźlica wykazuje spadek o połowę w stosunku do okresu przedwojennego.

Spadek śmiertelności ogółem w latach 1948—49 wyraża się liczbą 23,2 procent w porównaniu z latami przedwojennymi, w wyniku czego średnia długość życia w Polsce zwiększyła się — według obliczeń Ministerstwa Zdrowia — o około 18 procent w stosunku do stanu przedwojennego.

Zmniejszyła się wybitnie liczba zgonów na choroby zakaźne — zarówno w miastach, jak i na wsi — średnio o połowę, a w niektórych schorzeniach spadła do $^1/_4$ lub do $^1/_5$ okresu przedwojennego.

Czyż liczby te nie są wymownymi miernikami wzrostu sił narodu, miernikami naszych osiągnięć, czyż nie zadają one kłamu wrogim bredniom oszukańczej propagandy imperialistycznej, łożącej

coraz większe sumy dolarów, aby zohydzić nasz kraj i nasz ustrój społeczny?

Konstytucja — wcieleniem wielowiekowych dążeń narodu

Pogrobowcy polskiego faszyzmu, chwalcy napiętnowanych przez historię rządów szlachetczyzny i kapitału, emigranccy kosmopolici bez idei i bez ojczyzny, cała ta skłócona zgraja najmitów amerykańskich powtarza w kółko ten sam motyw: projekt naszej Konstytucji jest naśladownictwem Konstytucji Radzieckiej. Obrazuje to wyjątkową wprost obłudę i tępotę amerykańskich najmitów. Jest bowiem rzeczą jasną, że jako kraj budującego się socjalizmu korzystamy z olbrzymiego dorobku kraju, w którym socjalizm zwyciężył. *(Oklaski).* Ale jest również rzeczą bezsporną i jasną, że nasza Konstytucja wyrasta z najgłębszych pokładów polskiej gleby, z walk i z woli polskiego ludu, wyrasta z dziejów naszego narodu i jest wcieleniem jego wielowiekowych dążeń, jest rozwinięciem jego najbardziej postępowych tradycji, które są dla nas przedmiotem dumy. *(Oklaski).* Nasza Konstytucja i nowe życie narodu, którego jest odzwierciedleniem, powstały w walce z tym wszystkim, co podłe i zdegenerowane, co wsteczne i skarlałe, co sprzedajne i bezideowe, w walce z całą spuścizną ciemnoty i przesądów, nacjonalistycznej megalomanii i pasożytnictwa kosztem własnego ludu i innych uciskanych narodów. *(Oklaski).*

Chcemy też, aby wszyscy zrozumieli sens naszej Konstytucji, zdali sobie sprawę, że ukształtowanie naszej narodowej, ludowej Konstytucji polskiej, wolnej od burżuazyjnych, kosmopolitycznych wzorów, stało się możliwe właśnie dzięki zwrotowi w dziejach ludzkości, który zapoczątkowała Wielka Październikowa Rewolucja Socjalistyczna. *(Oklaski).*

Dla każdego uczciwego człowieka jest rzeczą oczywistą, że rozgromienie najeźdźców hitlerowskich przez Związek Radziecki stworzyło warunki dla zdobycia przez nas niepodległości, dla zdobycia władzy przez lud, dla zwycięstwa ludu nad siłami kapitalistycznego wyzysku i rozkładu.

Dla każdego uczciwego człowieka jest rzeczą oczywistą, że dzięki opartemu na zwycięstwie Związku Radzieckiego nowemu układowi sił na arenie międzynarodowej po drugiej wojnie światowej stało się możliwe umocnienie Polski Ludowej w nowych granicach, opartych na Odrze, Nysie i Bałtyku, i jej wspaniały rozwój. *(Oklaski).*

Opieramy się „na rewolucyjnym dorobku polskiego i międzynarodowego ruchu robotniczego — jak głosi wstęp do projektu Konstytucji — na historycznych doświadczeniach zwycięskiego budownictwa socjalistycznego w Związku Socjalistycznych Republik Radzieckich, pierwszym państwie robotników i chłopów".

Dumni jesteśmy z tego, że czerpiemy z doświadczeń i dorobku narodów radzieckich, które po bratersku dzielą się z nami swymi wielkimi osiągnięciami we wszystkich dziedzinach przemysłu, techniki, rolnictwa, ochrony zdrowia, swej głęboko humanistycznej sztuki i przodującej nauki.

Uważamy za dobrodziejstwo, że w czasach rosnącego zdziczenia faszystowskiego i gnicia moralnego w krajach kapitalistycznych, w czasach ludobójstwa i stosowania przez imperialistów broni bakteriologicznej — możemy korzystać z doświadczeń i pomocy Wielkiego Kraju Rad, który zmienia oblicze ziemi, zaprzęga energię atomową do pracy pokojowej, buduje kanały i odwraca bieg rzek, wznosi wspaniałe budowle komunizmu. Równocześnie zaś sięgamy w głąb naszej historii i z krytycznej analizy jej wielkiego dorobku czerpiemy wskazania na dzień dzisiejszy i jutrzejszy.

Projekt Konstytucji Polskiej Rzeczypospolitej Ludowej jest wyrazem osiągniętego po raz pierwszy w naszych dziejach zwycięstwa ludowego, plebejskiego nurtu, którego dalszym ciągiem jest polski rewolucyjny ruch robotniczy, nurt marksistowski — spadkobierca wszystkiego, co było szlachetne i postępowe w dziejach Polski.

Czerpiemy z pięknych tradycji piastowskich, które leżą u podstaw obecnego ukształtowania geograficznego naszej Ojczyzny i jej granic.

Czerpiemy z postępowych tradycji złotego wieku literatury polskiej, ze świetnego dorobku Reja i Kochanowskiego, Ostroroga i Modrzewskiego.

Czerpiemy z pięknych tradycji polskiego Oświecenia, Sejmu czteroletniego, powstania kościuszkowskiego, polskich jakobinów.

Czyż nie znalazł dopiero w naszej Konstytucji urzeczywistnienia płomienny apel Franciszka Salezego Jezierskiego, który w roku 1790 pisał: „Chcecież być wolnymi? Trzeba, żebyście sobie wolności istotne przepisali prawidła. Chcecież być narodem? Trzeba, żebyście jego upewnili całość. Całość waszego narodu zrobi was dopiero ludem jednym i od innych osobnym, a wolność powszechna sprawi, że będziecie narodem całym".

Hugo Kołłątaj pisał o Konstytucji 3 maja:

„Wielu projekt mój za zbyt śmiały osądzą, gdy ja sam, zagłębiając się w przyszłości, która łatwiejszy przystęp prawdzie do serc ludzkich zgotuje, patrzę nań jako nie odpowiadający zupełnie chęci dobrem ludzkim zajętej. Przyjdą następne po nas pokolenia i jeżeli to małe pismo czytać będą, rzekną: *Przecież w roku 1789 odważono się mówić za prawdą, lecz jak wówczas przesądom ulegać trzeba było, kiedy w nim nie dość jeszcze śmiało przy prawdzie obstawano.*"

Ileż w tych słowach wielkiego patrioty jest głębokiej wiary w siły narodu!

Czyż połowiczność, niezdecydowanie i uleganie przesądom szlacheckim, które z taką przenikliwością Kołłątaj uchwycił w Konstytucji 3 maja, nie zostały po raz pierwszy w naszej historii przezwyciężone dopiero w naszych czasach, w naszej Konstytucji?

W naszej codziennej pracy i walce, tworząc nową Konstytucję, sięgamy jeszcze głębiej w naszą historię i docieramy do tradycji przemilczanych lub wręcz fałszowanych przez burżuazyjnych historyków, sięgamy do bogatej historii chłopskiej, do chłopskiej poniewierki i do szlacheckiej samowoli i wyzysku, do nieludzkiego pańszczyźnianego okrucieństwa, kiedy uważano, że chłop jest „nieczłowiekiem".

Sięgamy do tradycji pełnych bohaterstwa zrywów, buntów i powstań chłopskich krwawo tłumionych przez szlachtę, kiedy to magnaci i książęta kościoła z niesłychaną mściwością ścigali przywódców chłopskich, kazali ich ścinać i ćwiartować.

Czerpiemy z pięknych tradycji walki „za wolność waszą i naszą" w wieku XIX, z walk „o wyzwolenie z niewoli narodowej, narzuconej przez pruskich, austriackich i rosyjskich zaborców-kolonizatorów" — jak głosi wstęp do projektu Konstytucji — z tradycji udziału Polaków w walkach wyzwoleńczych innych narodów.

Nawiązujemy do uczuć solidarności i przyjaźni, które walczących o wolność Polaków łączyły w XIX i XX wieku z siłami postępu na całym świecie.

Przede wszystkim zaś czerpiemy siłę z wielkiego dorobku polskiego i międzynarodowego ruchu robotniczego, jego bohaterskich tradycji, jego internacjonalizmu i głębokiego patriotyzmu. Nowa Konstytucja jest uwieńczeniem zwycięstwa bohaterskich zmagań polskiego ruchu robotniczego na przestrzeni 70 lat. *(Oklaski).*

Jakże wielkie było znaczenie tego, że Marks i Engels tyle uwagi poświęcili sprawie narodowego i społecznego wyzwolenia narodu polskiego, że tak ściśle łączyli sprawę zwycięstwa sprawy wolności i demokracji w Europie z walką o nową, wolną, ludową Polskę.

Jakąż nieocenioną pomoc okazał Lenin polskiemu ruchowi robotniczemu, polskiemu proletariatowi i narodowi polskiemu w jego walce wyzwoleńczej, broniąc wytrwale już w nowych warunkach, w okresie imperializmu, sprawy wolności Polski, sprawy solidarności i braterstwa klasy robotniczej Rosji i Polski.

Jakże olbrzymi w swym znaczeniu jest wkład Józefa Stalina do dzieła wyzwolenia Polski, ustalenia jej granic, do dzieła umocnienia i rozwoju Polski Ludowej, do historycznego zwrotu w wielowiekowych stosunkach między narodem polskim a narodami rosyjskim, ukraińskim i białoruskim. *(Oklaski).*

Zwrot ten, który stał się możliwy dzięki zwycięstwu Rewolucji Październikowej i dzięki zdobyciu władzy przez lud w Polsce w wyniku rozgromienia hitleryzmu przez Armię Radziecką, był przedmiotem dążeń najlepszych Polaków i Rosjan na przestrzeni ostatnich 150 lat.

Jakże pięknie wyraża tę myśl głos radykalnej emigracji polskiej, Gromada Humań:

„Rosja, która cierpi toż samo, co i my ... czyż nie złączy sił swoich z nami przeciwko wspólnemu jarzmu? Rosja, która była z nami

w 1825 r., Rosja, która jak braci przyjmowała nas w głębiach Syberii w 1831, Rosja, która w 1839 chciała przywołać do życia Polskę... Czyż teraz będzie przeciwko nam? Czyż się zaprze imion Pestla, Murawiewa, Bestużewa, które wraz z Zawiszą i Konarskim wśród teraźniejszości egoizmu błyszczą jak gwiazdy swoim poświęceniem na Wschodzie? Oto są ci, na których rachować powinniście..."

Historia w pełni potwierdziła słuszność tych polskich rewolucyjnych nadziei.

A czyż później, w okresie powstania styczniowego, przyjaźń czołowych działaczy lewicy Czerwonych, jak Dąbrowski, Wróblewski, Sierakowski, Padlewski, z Hercenem i Ogariewem, Czernyszewskim, Dobrolubowem i Szewczenką — nie świadczy o tym samym głębokim nurcie, który przewija się na przestrzeni dziesięcioleci? Czyż nie znalazła ona później swego wcielenia w takich wielkich postaciach, jak Ludwik Waryński, Julian Marchlewski i Feliks Dzierżyński, czyż nie została potwierdzona wspólną walką rewolucjonistów polskich i rosyjskich na barykadach 1905 roku, a potem w ogniu Wielkiej Rewolucji 1917 roku, w setkach demonstracji robotników i chłopów polskich walczących pod przewodem komunistów w okresie międzywojennym i wreszcie we krwi wspólnie przelanej na pobojowiskach drugiej wojny światowej w walce z najeźdźcą hitlerowskim?

Czyż zdobycze, które odzwierciedla nasza Konstytucja, nie są owocem tej wspólnej walki i tego historycznego zwrotu w stosunkach między narodem polskim i rosyjskim, zwrotu, o którym mówił Józef Stalin w 1945 roku podczas podpisywania umowy o przyjaźni, wzajemnej pomocy i współpracy?

Nowa Konstytucja utoruje drogę do pełnego zwycięstwa socjalizmu

Obywatele Posłowie!

Uchwalając Konstytucję Polskiej Rzeczypospolitej Ludowej złożymy tym samym hołd cieniom najlepszych Polaków, którzy na przestrzeni wielu pokoleń walczyli o sprawiedliwość, o postęp, o wolność, złożymy hołd bojownikom sprawy robotniczej i chłopskiej, którzy życie swe oddali w walce z przemocą i wyzyskiem kapitali-

stycznym, złożymy hołd pamięci tych wszystkich, którzy w ciemną noc okupacji hitlerowskiej oddali swe życie z wiarą w lepsze jutro Polski, z wiarą w jej wolność i wielkość.

Złożymy też hołd pamięci żołnierzy i oficerów radzieckich, którzy polegli na polskiej ziemi w walce o wspólną sprawę.

Uchwalenie przez Sejm Konstytucji Polskiej Rzeczypospolitej Ludowej wzmocni siły naszego narodu, jeszcze bardziej scementuje nasz narodowy front walki o utrwalenie pokoju, o realizację planu 6-letniego. Wzmocni to nasz wkład do walki, którą toczy dziś cały wielki światowy obóz pokoju i postępu.

Na przekór wrogom Konstytucja Polskiej Rzeczypospolitej Ludowej nie tylko umocni nasze dotychczasowe zdobycze, ale utoruje drogę do pełnego zwycięstwa socjalizmu. *(Oklaski).*

Konstytucja Polskiej Rzeczypospolitej Ludowej stanie się świadectwem wielkości naszego narodu, świadectwem trwałego zwycięstwa postępowego nurtu w dziejach naszego narodu, zwycięstwa sprawy klasy robotniczej i sojuszu robotniczo-chłopskiego.

Uchwalona przez Sejm Ustawodawczy Konstytucja Polskiej Rzeczypospolitej Ludowej będzie tarczą i orężem naszego narodu w walce o rozkwit i świetność naszej Ojczyzny — Polskiej Rzeczypospolitej Ludowej. *(Długotrwałe, burzliwe owacje).*

Wielkie dziedzictwo humanizmu i racjonalizmu

W uchwale II (wiedeńskiej) sesji Światowej Rady Pokoju z r. 1951 czytamy:

> ... II Światowy Kongres Obrońców Pokoju wskazał, że zacieśnienie więzów kulturalnych między narodami stwarza pomyślne warunki do wzajemnego między nimi zrozumienia.
>
> Światowa Rada Pokoju stale kieruje całą swoją uwagę na najrozmaitsze wysiłki, których dokonuje się w tej dziedzinie; sama również podjęła liczne działania, które doprowadziły już do pozytywnych wyników.
>
> Rada nie zamierza zastępować organizacji, ruchu, stowarzyszeń, które pracują w tej dziedzinie, jest jednak zawsze gotowa w miarę swych sił pomagać w ich działalności ...
>
> ... Światowa Rada Pokoju postanowiła niezwłocznie podjąć inicjatywę w sprawie zorganizowania w roku 1952 ... obchodu wielkich rocznic kulturalnych ...
>
> ... Światowa Rada Pokoju zaakceptowała złożone jej wnioski w sprawie obchodów ...: 150 rocznicy urodzin *Wiktora Hugo* (wniosek Mao Dunga), 500 rocznicy urodzin *Leonarda da Vinci* (wniosek Erenburga), 100 rocznicy śmierci *Mikołaja Gogola* (wniosek Doniniego) oraz 1 000 rocznicy urodzin *Avicenny* (wniosek złożyła grupa lekarzy z szeregu krajów).
>
> Poczynania te pozwolą komitetom krajowym zainteresować aktywnie wszystkie koła działaczy kultury, a także najszersze warstwy ludności w rozwoju kultury, jako wspólnym dorobku całej ludzkości ...

Wielkie osiągnięcia kultury każdego narodu stają się dziedzictwem całej ludzkości przez to, że służą jej postępowemu rozwojowi, ujarzmianiu sił przyrody, wyzwalaniu się z przeżytych form życia społecznego, doskonaleniu i upowszechnianiu wiedzy i piękna. Oto myśl o uczczeniu pamięci i dorobku wielkiego Francuza wyszła od znanego pisarza chińskiego; oto hołd zasługom genialnego Włocha składa w swym wniosku sławny pisarz radziecki; oto uczony i polityk włoski wysuwa propozycję zainteresowania najszerszych warstw ludności wszystkich krajów dziełem znakomitego klasyka rosyjskiej literatury; oto lekarze wielu krajów europejskich i pozaeuropejskich chcą przełamać bezsensowną z punktu widzenia nauki, lecz nie obojętną z punktu widzenia imperialistycznych interesów, ograniczoność burżuazyjnej historiografii i przypomnieć wkład wielkiego uczonego

świata muzułmańskiego do kultury ogólnoludzkiej. Te okoliczności, które towarzyszyły uchwale Światowej Rady Pokoju o czterech rocznicach kulturalnych, najlepiej świadczą o tym, że wówczas, gdy ludzi wiąże walka o postęp i pokój, gdy celem ich staje się pokojowe budownictwo w służbie mas pracujących i walka o stworzenie wszędzie w świecie warunków takiego budownictwa — dochodzi też z całą siłą do głosu świadomość rzeczywistej ogólnoludzkiej wspólnoty kulturalnej, świadomość, że wielkie osiągnięcia kultury każdego narodu są dziedzictwem całej ludzkości.

Sprawa rozwoju, pogłębiania i upowszechniania kultury, sprawa wydobywania i strzeżenia postępowych tradycji kulturalnych każdego narodu i całej ludzkości jest nierozłącznie związana ze sprawą walki o postęp i pokój. Jest to sprawa milionów ludzi wszelkiej twórczej pracy, sprawa uczonych i robotników, artystów i chłopów, inżynierów i pisarzy, lekarzy i pedagogów. Jeśli mówimy, że jest to sprawa prostego człowieka w całym świecie, nie przeciwstawiamy tym określeniem skromnego, codziennego trudu robotnika i chłopa wielkim intelektom i talentom znanych uczonych. Prości ludzie — to ludzie uczciwi różnych zawodów i specjalności, różnych ras i wyznań, różnych poglądów politycznych, ludzie uczciwej, twórczej pracy, miłujący swój naród, pragnący pokoju, szczęścia, dobrobytu, kultury; to ludzie prości również dlatego, że po prostu i uczciwie traktują te swoje proste, a jakże wielkie cele. Sprawa pokoju, postępu i kultury — to sprawa narodów. Szermierzem tej sprawy jest potężny światowy ruch, walczący o realizację najżywotniejszych dążeń narodów w szerokim froncie, ogarniającym miliony, dziesiątki i setki milionów kobiet, mężczyzn, młodzieży. A cechą specyficzną tego ruchu jest dziś to, że po raz pierwszy w dziejach jest to ruch zorganizowany, aktywnie działający, posiadający świadome, daleko widzące kierownictwo i jasno sprecyzowane cele i środki działania. Słowem — jest to nie tylko ruch; jest to zorganizowany obóz.

Nie jest przypadkiem, że na czele tego obozu stoi Związek Radziecki. Nie jest przypadkiem, że wielką siłą tego obozu są kraje demokracji ludowej. Nie jest przypadkiem, że walce o pokój i postęp, o stworzenie warunków ogromnego rozwoju dobrobytu materialnego i kultury duchowej przewodzą w całym świecie partie komunistyczne. Komunizm — to najbardziej konsekwentny humanizm doby dzisiejszej. O marksizmie, tj. o nauce, na której się on opiera, pisał Lenin:

> ... Marksizm nie ma nic wspólnego z «sekciarstwem» w sensie jakiejś zamkniętej w sobie, skostniałej nauki, powstałej na uboczu od głównych szlaków rozwojowych cywilizacji światowej. Przeciwnie, cała genialność

Marksa na tym właśnie polega, że dał on odpowiedź na pytanie, które postawiła już postępowa myśl ludzkości. Nauka jego powstała jako prosta i bezpośrednia kontynuacja nauki najwybitniejszych przedstawicieli filozofii, ekonomii politycznej i socjalizmu.

Nauka Marksa jest wszechpotężna, ponieważ jest słuszna. Jest pełna i harmonijna, daje bowiem ludziom jednolity światopogląd, nie dający się pogodzić z żadnymi przesądami, z żadną reakcją, z żadną obroną ucisku burżuazyjnego. Jest ona prawowitym spadkobiercą najlepszego, co ludzkość stworzyła . . .

W r. 1920 zaś Lenin mówił tak do młodzieży komunistycznej:

. . . Bez jasnego zrozumienia, że tylko przez ścisłą znajomość kultury stworzonej przez cały rozwój ludzkości, jedynie przetwarzając tę kulturę, można tworzyć kulturę proletariacką — bez zrozumienia tego nie zdołamy rozwiązać zadania.

Te zasady przyświecały Związkowi Radzieckiemu, gdy w trudzie i znoju podejmował gigantyczne zadanie budowy społeczeństwa socjalistycznego. Te zasady przyświecały i przyświecają mu zawsze w jego polityce wewnętrznej i zewnętrznej. Dzięki takim zasadom mógł on zbudować socjalizm, rozgromić faszyzm, przystąpić do realizacji niezwykłych i podziw budzących w całym świecie zamierzeń, charakterystycznych dla epoki przechodzenia od socjalizmu do komunizmu. W tej ojczyźnie współczesnego, nowego humanizmu, w ojczyźnie żywego bohatera «Opowieści o prawdziwym człowieku», który dokonał rzeczy pozornie niemożliwych, gdyż kierował się rozumem i wolą, a walczył w imię dobra swych braci, dobra ludzkości, w imię socjalistycznego ideału — w tym kraju, w którym masy działają opierając się na nauce, wielkie osiągnięcia wiedzy i piękna wszystkich epok i wszystkich narodów stają się istotnie udziałem i dziedzictwem wszystkich ludzi. W tym kraju dzieła Arystotelesa wyszły w nakładzie 100 tys. egzemplarzy, dzieła Hegla, Woltera i Diderota w nakładzie około ¾ miliona egzemplarzy; nakłady dzieł klasyków literatury światowej idą w miliony egzemplarzy, jak choćby dzieła Wiktora Hugo, których nakład znacznie przekroczył 4 miliony i które wydano w przeszło 40 językach. W dziesiątkach i setkach milionów egzemplarzy wydaje się dzieła wielkich koryfeuszy nauki nowoczesnej, klasyków marksizmu-leninizmu; w dziesiątkach milionów egzemplarzy — dzieła klasyków literatury rosyjskiej, takich jak Puszkin, Tołstoj, Gorki.

Opierając się na doświadczeniach i na bezpośredniej pomocy Związku Radzieckiego oraz kierując się tymi samymi humanistycznymi zasadami marksizmu-leninizmu, wkroczyły na podobną drogę kraje demokracji ludowej. Na podobną drogę wkroczyła Polska Ludowa.

W r. 1947 mówił Prezydent Bierut na otwarciu Radiostacji Wrocławskiej:

> ... Aby iść szybko naprzód, aby wydobyć się z ponurej puścizny zniszczeń i zacofania, aby utorować narodowi wolną drogę pełnego rozkwitu jego sił twórczych, konieczny jest rozwój nie tylko przemysłu i rolnictwa, konieczny jest równie szybki rozwój oświaty, nauki, kultury i sztuki, konieczny jest równoczesny rozwój pełnych potrzeb materialnych i duchowych człowieka ...
>
> *Upowszechnienie i uwspółcześnienie twórczości kulturalnej we wszystkich jej różnorodnych przejawach i dziedzinach — oto zadanie, które wkłada na barki obecnego pokolenia twórców i na barki całego narodu nowy okres historyczny, okres demokracji ludowej.*
>
> Upowszechnienie — to znaczy ogarnięcie atmosferą i pragnieniem wiedzy, samokształcenia, upodobań kulturalnych i artystycznych milionowych mas młodzieży robotniczej i chłopskiej i przyswojenie sobie przez te masy wiedzy i upodobań artystycznych, obudzenie zainteresowań kulturalnych w milionowych rzeszach ludu pracującego i ich zaspokajanie.
>
> Uwspółcześnienie twórczości kulturalnej, to znaczy wyzwolenie jej ze starych przesądów, to znaczy tworzenie nowych wartości kulturalnych, wyrastających z nowych form społecznych, z nowej rzeczywistości, lecz nawiązujących do najcenniejszych walorów naszej puścizny kulturalnej ...
>
> ... Oddziaływanie kulturalne nie zamyka się tylko w ramach jednego kraju czy narodu.
>
> *Kultura i sztuka — to bodaj najwspanialszy środek zbliżenia między narodami, pokojowej współpracy między nimi. Wymiana kulturalna jest nie mniej ważna dla współpracy międzynarodowej, niż wymiana dóbr materialnych ... Ta współpraca i zbliżenie w dziedzinie kulturalnej jest tylko jednym z przejawów zasadniczego dążenia wszystkich narodów demokratycznych: oparcia powojennego świata na zasadzie pokojowej współpracy i braterstwa ...*

W r. 1951 pisał Prezydent Bierut w liście do uczestników I Kongresu Nauki Polskiej:

> ... Nieustające i nieskrępowane niczym dążenie do poznawania prawdy, walka nieugięta o udostępnienie tej prawdy masom pracującym swego narodu i całej ludzkości — oto najszczytniejsze, bojowe zadania nauki ...

Tym założeniom zawdzięcza Polska Ludowa swe dotychczasowe osiągnięcia i rozległe dalsze perspektywy w dziedzinie twórczości naukowej i kulturalnej oraz w dziedzinie upowszechnienia zdobyczy nauki i kultury. Dzięki tym założeniom wychodzą w tysiącach i dziesiątkach tysięcy egzemplarzy, trafiają do najszerszych mas w najróżnorodniejszy sposób dzieła nie tylko twórców naszej nauki i kultury narodowej, ale również klasyków nauki i kultury światowej, których wydały inne narody. Wystarczy wymienić w setki tysięcy egzemplarzy idące nakłady dzieł klasyków marksizmu; wystarczy wspomnieć o takiej imprezie jak Biblioteka Klasyków Filozofii; wy-

starczy pomyśleć o kolejnych wielkich nakładach dzieł Balzaka i Dickensa, Gorkiego i Fasta, Maupassanta i Lwa Tołstoja, Majakowskiego i Aragona, Daniela Defoe i Marivaux, Cervantesa i Szekspira, Erenburga i France'a — aby uprzytomnić sobie, na czym polega w naszych warunkach praktyka ścisłego związku patriotyzmu z internacjonalizmem w dziedzinie przyswajania masom osiągnięć kultury. Po raz pierwszy trafia do mas najpiękniejszy i najstaranniej wydany tekst narodowego poety i pisarza, niesfałszowana, a nieraz z zapomnienia wydobyta wiedza o wielkich postępowych tradycjach narodowej nauki i kultury, najpiękniej odtworzona muzyka narodowego kompozytora, z niezrównaną pieczołowitością przywrócone do pierwotnego blasku dzieło narodowego rzeźbiarza, malarza czy architekta; a wraz z Mickiewiczem udziałem mas staje się Puszkin i Schiller, wraz z Kostką-Napierskim — Razin i Wat Tyler, wraz z Prusem — Gogol i Stendhal, wraz z Dembowskim — Hercen i Tom Paine, wraz ze Staszicem — Radiszczew i d'Alembert, wraz ze Słowackim — Lermontow i Wiktor Hugo, wraz z Petrycym z Pilzna — Ibn Sina i Kartezjusz, wraz z Kopernikiem — Łomonosow i Galileusz, wraz z Chopinem — Mussorgski i Beethoven, wraz z Witem Stwoszem — Leonardo da Vinci.

Że zaś drogę do tego wskazała wielka nauka marksizmu-leninizmu, że przykład realizacji tych zasad dał Kraj Zwycięskiego Października, a w Polsce walczyli o to ludzie Wielkiego Proletariatu, SDKPiL, KPP i PPR, więc nie dziwota, że dzieła Marksa, Engelsa, Lenina i Stalina, że dorobek przodującej nauki i kultury radzieckiej, wraz z tym zaś rewolucyjna tradycja myśli i czynu Waryńskiego, Róży, Marchlewskiego, Dzierżyńskiego, Buczka, Nowotki, Świerczewskiego — są dla polskich mas ludowych kontynuacją tradycji Staszicόw, Lelewelów i Dąbrowskich, szkołą i wzorem owej nierozłącznej jedności patriotyzmu i internacjonalizmu, owego humanizmu socjalistycznego, owego przekonania o potędze ludzkiego rozumu, ludzkiej woli, ludzkiego serca, wyzwolonych z pęt wyzysku i ucisku.

„Człowiek jest najwyższą istotą dla człowieka" — pisał Marks jeszcze w r. 1844. „Nauka była dla Marksa siłą poruszającą dzieje, siłą rewolucyjną" — mówił Engels nad grobem twórcy marksizmu. A Stalin uczy, że komunizmowi potrzeba „nauki, która nie odgradza się od ludu, nie stroni od ludu, lecz gotowa jest mu służyć, gotowa przekazać ludowi wszystkie zdobycze . . ."

Komunizm jest humanistyczny i racjonalistyczny. Jest dziedzicem największych humanistycznych i racjonalistycznych tradycji kulturalnych wszystkich narodów. Dlatego może przewodzić i ukazywać drogę w najszerszym froncie uczciwych ludzi różnych poglądów,

którzy chcą szczerze walczyć o utrzymanie tradycji humanizmu i racjonalizmu, o ich dalszy pełny rozwój, o postęp i pokój — wszystkich, którzy chcą służyć swym narodom i całej ludzkości, chcą służyć ujarzmianiu sił przyrody, wyzwalaniu się z przeżytych form życia społecznego i budowania form lepszych, doskonaleniu i upowszechnianiu wiedzy i piękna.

*

Ale walka o utrzymanie i rozwój tradycji humanizmu i racjonalizmu, o dziedzictwo kulturalne całej ludzkości, o dorobek kultury wszystkich epok i narodów — to jednocześnie walka przeciw antyhumanizmowi i antyracjonalizmowi, przeciw zezwierzęceniu i barbarzyństwu władztwa imperialistycznej burżuazji. To walka przeciw sprawcom straszliwych cierpień narodu koreańskiego, przeciw siewcom tyfusu, dżumy i cholery, przeciw cynicznym agresorom, przeciw mordercom setek tysięcy Chińczyków, Koreańczyków, Vietnamczyków, Persów, Egipcjan, Greków, przeciw spadkobiercom i uczniom hitleryzmu, przeciw krwawym wyzyskiwaczom narodów Azji, Afryki, Indonezji, a także Europy i Ameryki, przeciw brutalnym okupantom Rzymu, Paryża i Londynu, plugawie bezczeszczącym dziedzictwo Dantego, Moliera i Szekspira, dziedzictwo ludów Italii, Francji i Anglii. To walka przeciw mocodawcom nowoczesnego barbarzyństwa z Wall-Street i City, przeciw ich sojusznikom na europejskim kontynencie, przeciw zdrajcom własnych narodów, przeciw lokajom, agentom i szpiegom amerykańskiego imperializmu. To walka przeciw tym, którzy w obozach jenieckich Kożedo wznawiają i doskonalą złowieszczą i krew w żyłach mrożącą praktykę Majdanka i Oświęcimia, Buchenwaldu i Dachau, Katynia i Wawra. To walka przeciw złośliwym jaskiniowcom, wyposażonym w zdobycze nowoczesnej techniki, którzy kradną i rabują wytwory ludzkiego geniuszu, wydzierającego przyrodzie tajemnice świata subatomowego i procesów życiowych — kradną je i rabują po to, by uczynić z nich narzędzia ludobójstwa. To walka przeciw propagatorom nienawiści rasowej, irracjonalizmu, antyhumanizmu, mistycyzmu i cynizmu, to walka przeciw nosicielom skoncentrowanego chamstwa, którzy z jednaką obojętnością gwałt zadają ciałom i duszom ludzkim, z jednaką obojętnością katują i trują, głodzą i podpalają, mękę i śmierć niosą nawet dzieciom, nawet kobietom, nawet starcom — i z tą samą obojętnością niszczą fizycznie lub plugawią sposobem użycia najwspanialsze pomniki kultury narodów, fałszują historię, mistyfikują filozofię i socjologię.

Wydawało się, że owe straszliwe cierpienia fizyczne i duchowe, które przyniósł ludzkości hitleryzm — to już chyba apogeum impe-

rialistycznego barbarzyństwa. Niestety, ponura rzeczywistość lat powojennych boleśnie uczy, że rozkład kulturalno-moralny, związany nieuchronnie z ekonomiczno-społecznym rozkładem kapitalizmu, może wykroczyć daleko poza granice zakreślone przez hitleryzm. Bomba atomowa, wojna bakteriologiczna, sztuka Leonarda da Vinci użyta do reklamy piwa, a słowa Kopernika do reklamy wódki, zdjęcia supermenów z gołymi girlsami i z odciętymi głowami Malajczyków, watykańska teologia, filozofia usiłująca wszelkimi środkami — zarówno brutalnymi, jak i subtelnie logicznymi — dyskwalifikować rozum i uczucie, wyłażąca ze skóry, by dowieść niematerialności, nierealności świata i nieistnienia w nim przyczynowości, a jednocześnie wyzyskująca jego niewątpliwą realność i niewątpliwą obowiązywalność w nim prawa przyczynowości do budowania narzędzi mordu — oto skrótowy, syntetyczny obraz owego rozkładu kulturalnego.

Nie jest przypadkiem, że w ideologicznym arsenale zdziczenia imperialistycznego poczesne miejsce zajmuje obok szowinizmu i w nierozerwalnej z nim łączności — kosmopolityzm. Trzeba to podkreślić właśnie dlatego, że sprawa walki przeciw barbarzyństwu, walki o pokój i postęp, walki o ogólnoludzkie dziedzictwo kulturalne — jest sprawą światowego, międzynarodowego ruchu narodów. Szowinizm nienawidzi narodów; śmiertelnym przerażeniem napawa go ich walka o wyzwolenie spod rodzimego i obcego ucisku i wyzysku. Szowinizm jest zaciętym wrogiem patriotyzmu. Kosmopolityzm to tylko inna postać tego samego szowinizmu. Kosmopolityzm nienawidzi narodów, chciałby je zetrzeć z powierzchni ziemi, chciałby je pozbawić kulturowego dziedzictwa, wdeptać w ziemię żelazną stopą. Kosmopolityzm jest śmiertelnym wrogiem internacjonalizmu. Hitleryzm chciał z wszystkich narodów uczynić bezkształtną gromadę robotów na usługach rasy panów. I właśnie dlatego tępił ze straszliwą zaciekłością nie tylko dziedzictwo narodu Mickiewicza, narodu Puszkina i Gogola, narodu Wiktora Hugo, ale również dziedzictwo narodu Goethego i Beethovena, Marksa i Engelsa. Imperializm amerykański chce z wszystkich narodów uczynić bezkształtną masę konsumentów gumy do żucia na usługach Wall-Street. Dlatego zjadliwie plugawi dziedzictwo narodu Szekspira i narodu Leonarda da Vinci, okrutnie tępi dziedzictwo starych kultur i nowy dorobek kulturalny narodów Azji — i równie zjadliwie plugawi i tępi dziedzictwo Jeffersonów i dorobek Fastów. „Polscy" rzecznicy ciemiężenia Ukraińców i Białorusinów, wspólnicy Hitlera w rozbiorze Czechosłowacji, ideologowie pogromów antysemickich — to jednocześnie ci, którzy byliby gotowi sprzedać nasze granice na Odrze i Nysie za swój własny powrót w Polsce do posad, władzy i majątków, za ustanowienie w cha-

rakterze „narodowej kultury" stylu życia amerykańskich gangsterów. To szowiniści i kosmopolici. Z tradycją Mickiewicza łączy ich równie mało, jak z dziedzictwem Avicenny, Leonarda, Gogola, Hugo. „Kultura" Trumanów i Mikołajczyków wszystkich narodowości wyraża się w wyzyskiwaniu techniki dla celów wojennych, w doskonaleniu narzędzi mordu, prowokacji i zdrady.

Nie wystarczy jednak stwierdzić objawy tego barbarzyństwa i tylko przeciw nim walczyć. Wielkość marksizmu, jego ideologiczny autorytet i jego organizatorska rola w szerokim froncie ludzi pracy, nauki i kultury, pragnących walczyć przeciw imperialistycznemu zdziczeniu, o pokój i o postęp, stąd właśnie płynie, że marksistowsko-leninowska nauka wykrywa prawidłowości rozwoju społecznego, ukazuje przyczynowo-skutkowe związki między zjawiskami, że widzi rzeczy dalej, szerzej i przenikliwiej, że w praktyce przysposabia tych, którzy szczerze chcą walczyć przeciw objawom krzywdy i barbarzyństwa, do walki przeciw podstawowym źródłom owego zła. Krzywda i barbarzyństwo są związane nieuchronnie z rozwojem i rozkładem kapitalizmu, który coraz konsekwentniej godność ludzką przekształca w wartość wymienną. Krzywda i barbarzyństwo całej ery ustrojów opartych na wyzysku ze szczególną jaskrawością występują na jaw w kapitalistycznym systemie stosunków społecznych, przybierając nieznane dawniej, potworne — bo posługujące się najnowocześniejszą techniką — formy w okresie imperializmu, w przeddzień ostatecznej zagłady wszelkiej eksploatacji człowieka przez człowieka. Straszliwe jest barbarzyństwo amerykańskich atomowców i siewców dżumy, ale jest ono tylko konsekwencją i spotęgowaniem — co prawda wyradzającym się w nową jakość — tego, co w zarodku widzieli już Marks i Engels, na co w swej charakterystyce imperializmu wskazywali od początku Lenin i Stalin, co z niezrównaną siłą i namiętnością demaskował wielki piewca socjalistycznego humanizmu — Gorki.

Cytując wypowiedzi ideologów imperializmu, głoszących, że „należy okiełznać naukę", że „kryzys współczesny to przede wszystkim klęska rozumu ludzkiego", że „dla nauki największym nieszczęściem bywa czasem wybitna jednostka", że „historia to najbardziej niebezpieczny produkt naszego mózgu, gdyż pozbawia ludzi spokoju" — tak pisał Gorki w r. 1932:

> W słowach tych przedstawiciel burżuazji przyznaje, że rozum jego klasy osłabł, zbankrutował. Radzi on «okiełznać naukę», zapominając o tym, ile siły czerpała z tej nauki jego klasa... Dzisiaj filozofia burżuazyjna staje się powoli tym, czym była w najbardziej ponurym okresie średniowiecza — służebnicą teologii... Tak, nie ulega żadnej wątpliwości, że władczyni świata, burżuazja Europy i Ameryki, zostaje z roku na rok coraz

bardziej opanowana przez nieuctwo, niemoc intelektualną i barbarzyństwo . . .

Możliwość powrotu do epoki barbarzyństwa to najbardziej dziś «modna» idea współczesnej burżuazji . . . Ten nastrój przerażenia spowodowany jest przeczuciem bankructwa burżuazji — wzrostem rewolucyjnej świadomości klasy robotniczej na całym świecie. Burżuazja miałaby ochotę nie wierzyć w rewolucyjny rozwój kulturalny świata pracy, ale przekonywa się o nim naocznie. Rozwój ten jest całkowicie i wszechstronnie uzasadniony. Jest on logicznym i nieuchronnym wynikiem pracy i doświadczeń ludzkości . . .

. . . Burżuazja jest wrogiem kultury i już nie może przestać być jej wrogiem — oto prawda, którą potwierdza rzeczywistość burżuazyjna, praktyka państw kapitalistycznych . . .

Po czyjej jesteście stronie, twórcy kultury? — pyta Gorki. Z kim pójdziecie? „Czy zgodnie z przyzwyczajeniem — razem z burżuazją przeciw proletariatowi, czy też zgodnie z honorem — razem z proletariatem, przeciw burżuazji"? Czy opowiecie się po stronie sił pokoju i postępu, które tworzą nowe formy życia społecznego, czy też „chcecie wbrew tym siłom — zachować kastę niepoczytalnych drapieżców, kastę, która gnije od głowy i która działa już tylko dzięki sile bezwładności"?

Rzucając te odważne, surowe słowa w twarz ludziom, którzy dotąd w swej przeważającej większości związani byli z burżuazją i przywykli jej służyć, kładł Gorki podwaliny wielkiego ruchu intelektualistów w obronie pokoju. Od tamtych czasów sytuacja się zmieniła. Zaostrzył się jeszcze bardziej imperialistyczny ucisk i wyzysk, potworne rozmiary osiągnęło imperialistyczne barbarzyństwo, bezdenna stała się przepaść między technicznymi osiągnięciami i społecznymi możliwościami ludzkości a użytkiem, jaki czyni imperializm z dorobku pokoleń, z pracy rąk i mózgów ludzkich. Świat przeżył straszliwe doświadczenia wojny hitlerowskiej, świat zobaczył pod koniec tej wojny dziki gwałt amerykański nad Hiroszimą, świat ujrzał bestialstwa najemników kapitału w Vietnamie i na Malajach, w Grecji i w Iranie, w Egipcie i w Chinach. Świat patrzy na nieszczęsną Koreę. Świat wie o Majdanku i Katyniu, o wojnie bakteriologicznej i o Kożedo. A jednocześnie świat ujrzał zwycięstwo ZSRR nad faszyzmem, świat śledzi pokojową politykę Związku Radzieckiego i państw demokracji ludowej, świat widzi triumfy komunistycznego budownictwa i osiągnięcia krajów, które wstąpiły na drogę socjalizmu. Świat sprawdza we własnym doświadczeniu całą otchłań upadku, całą potworność rozkładu burżuazyjnej ekonomiki i burżuazyjnej ideologii, a jednocześnie całą wielkość i moc marksizmu-leninizmu, całą siłę jego nauki, która „jest wszechpotężna, ponieważ jest słuszna", która

w praktyce dowodzi swej prawdziwości i w praktyce się ciągle rozwija.

Ogromna większość ludzi nauki i kultury, godnych tego miana, mogła dokonać i rzeczywiście dokonała wyboru. Stają oni razem z proletariatem — po stronie sił pokoju i postępu. Dzieje się tak nawet w świecie kapitalistycznym. Dzieje się tak w krajach, które śladem Związku Radzieckiego i przy jego pomocy weszły na drogę socjalizmu. Dzieje się tak w Polsce.

W liście do uczestników I Kongresu Nauki Polskiej — a odnosi się to niewątpliwie do wszystkich twórców kultury — pisał Prezydent Bierut:

> Ofiarny udział w pełnej twórczego patosu pracy całego narodu, nieprzejednana postawa wobec siewców wojny i zniszczenia, udział w pracy twórczej i w walce o pokój w jednym szeregu z przodującą nauką radziecką, nieustępliwe docieranie do prawdy — oto co jest sprawą dumy i honoru Nauki Polskiej.

Coraz lepiej i coraz konsekwentniej starają się spełnić te zadania twórcy kultury w Polsce. Coraz konsekwentniej realizują te zadania twórcy kultury we wszystkich krajach obozu socjalizmu. Coraz bardziej garną się do takich zadań twórcy kultury w krajach, które jeszcze nie zrzuciły jarzma kapitalistycznego ucisku.

*

Obchodząc rocznice Avicenny, Leonarda da Vinci, Gogola i Wiktora Hugo, składamy hołd wielkim tradycjom humanizmu i racjonalizmu, których marksizm jest prawym dziedzicem; a stając w obronie tych tradycji przeciw zagładzie, jaką im niesie imperializm, wprzęgamy je zarazem w służbę postępu, w walkę o pokój. Czterej mężowie, o których mowa, byli ludźmi swoich czasów i w ograniczonych ramach epoki i miejsca rozwiązywali zadania, które stawiała przed nimi rzeczywistość. Ale zadania te rozwiązywali w sposób postępowy, zgodnie z potrzebami rozwoju społeczeństwa, rozwiązywali je w duchu humanizmu i racjonalizmu, rozwiązywali je nadto genialnie. Byli w całym tego słowa znaczeniu wielkimi ludźmi, naprawdę tworzącymi historię, mającymi „oczy — by widzieć, uszy — by słyszeć, i serce — by kochać swych bliźnich". Nie tylko Leonardo, ale — na swój sposób i w granicach swego czasu — każdy z tej czwórki zasługuje na to, by odnieść doń sformułowaną przez Engelsa charakterystykę ludzi epoki Renesansu, która „wymagała olbrzymów i olbrzymów zrodziła — olbrzymów myśli, namiętności, charakteru, wszech-

stronności i wiedzy". Wszyscy oni — jak pisał Engels — „tkwią w wirze życia swej epoki, uczestniczą w praktycznej walce; stają po stronie tej czy innej partii przyłączając się do walki — ten słowem i piórem, ów orężem, a wielu — jednym i drugim. Stąd owa pełnia i siła charakteru, która czyniła z nich mężów w całym tego słowa znaczeniu".

Avicenna i Leonardo, Gogol i Wiktor Hugo — to właśnie tytani myśli i czynu, wielkie postacie społecznego postępu na ogólnoludzką miarę. Ich wielkości nie może nam przesłonić fakt, iż nie byli oni wolni od wahań i niekonsekwencji, a nie mogli nawet być wolni od ograniczeń wynikających z historycznych warunków ich działania. Ibn Sina — lekarz dusz i ciał, medicorum princeps, filozof, przyrodnik, lingwista, muzykoznawca, poeta — był przeciwnikiem feudalnego rozdrobnienia, które masom ludowym jego ojczyzny mogło przynieść (i rzeczywiście potem przyniosło) tylko upadek gospodarczy i nędzę. Wynikająca z warunków miejsca i czasu ograniczoność stanowiska Avicenny była wszystkim, tylko nie ograniczonością apologety samowładnej monarchii i tradycjonalizmu religijnego. Leonardo da Vinci — malarz, matematyk, fizyk, inżynier, biolog, anatom, filozof, istny tytan wiedzy i geniuszu — był wspaniałym wyrazicielem początków rozkwitu nowoczesnego społeczeństwa burżuazyjnego; i o nim właśnie mówił Engels, że „można mu było przypisać wszystko, ale nie ograniczoność burżuazyjną". Gogol, który genialną satyrą chłostał nędze pańszczyźnianej Rosji, który umiał przepięknie odtworzyć chłopskie umiłowanie wolności i życie prostego ludu wiejskiego, zaplątał się w końcu w sprzecznościach swej epoki, nie przezwyciężył rozdźwięku między realistycznym obrazem stosunków w swych utworach a swą utopijną koncepcją reformatorsko-moralizatorską; ale nawet wtedy, gdy pod koniec życia skapitulował przed reakcyjnym środowiskiem, był wszystkim, tylko nie rzecznikiem knuta i apostołem niewiedzy. Wiktor Hugo — powieściopisarz, poeta i polityk, namiętny bojownik demokracji, rzecznik pokoju, o którym „marzą ludy" — nie wyszedł nigdy poza drobnomieszczańsko-utopijną koncepcję walk społecznych i reform społecznych; ale nawet w chwilach swych największych wahań, w latach monarchii lipcowej, z którą się pogodził przyjmując następnie z rąk Ludwika Filipa godność i tytuł para Francji, był Hugo wszystkim, tylko nie obrońcą władztwa bankierów.

Wbrew takim lub innym wahaniom, wbrew takim lub innym niekonsekwencjom, przede wszystkim zaś wbrew naturalnym ograniczeniom, wynikającym z warunków miejsca i czasu — owi czterej mężowie byli ludźmi wielkimi, którzy myślą i czynem służyli sprawie

Człowieka, którzy cały swój geniusz oddali potrzebom epoki, którzy zadania epoki chcieli rozwiązywać w duchu humanizmu i racjonalizmu, w duchu postępu.

Na dorobku takich umysłów wspiera się gmach kultury ludzkiej. Na takim dorobku buduje, taki dorobek rozwija konsekwentnie — przezwyciężając ograniczenia — marksizm, owa filozofia, która „w proletariacie znajduje swą broń materialną, jak proletariat znajduje w niej swą broń duchową". I z drugiej strony, dziś dopiero pełnego sensu nabiera i pełne możliwości realizacji zyskuje to, co było najgłębszą treścią poczynań takich umysłów, jak Avicenna, Leonardo da Vinci, Gogol czy Wiktor Hugo. Poczynania te żyją w trudach, walkach i zwycięstwach prostych ludzi pracy, nauki i kultury całego świata — żyją w pragnieniach i dążeniach, którym drogę ukazuje wielka idea i wielka partia marksizmu-leninizmu.

Rozpoczynając wydawać «Myśl Filozoficzną», pisaliśmy w artykule redakcyjnym:

> ... W ogólnym froncie walki o pokój i o socjalizm walka ideologiczna stanowi odcinek niezmiernie ważny, czynnik niezmiernie doniosły. W swej nienawiści do głęboko humanistycznej i postępowej ideologii obozu pokoju oraz do jedynego dziś naukowego światopoglądu — światopoglądu marksistowskiego — imperializm sięgnął do arsenału najbardziej obskuranckich doktryn, w samej istocie swojej pełnych nienawiści do człowieka, służących bezpośrednio usprawiedliwianiu i przygotowywaniu nowej wojny, broniących ginącego świata krzywdy, wyzysku i ucisku. Walka dwóch światopoglądów, dwóch ideologii — humanistycznej ideologii pokoju i socjalizmu oraz antyhumanistycznej ideologii wojny i wstecznictwa — toczy się szczególnie ostro na terenie filozofii.

I dalej:

> Filozofia marksistowska nie jest dyscypliną gabinetową, nauką dla wybranych. Filozofia marksistowska należy do mas ludowych, służy im, jest orężem w ich rękach ...

Oświetlenie wielkiego dziedzictwa humanizmu i racjonalizmu w tradycjach historycznych własnego narodu, uwypuklenie jego roli w dziejach postępu całej ludzkości, ukazanie jego związku z ogólnoświatowym nurtem postępowego rozwoju, wprzęgnięcie tego dziedzictwa w służbę najszczytniejszych zadań dnia dzisiejszego, w służbę pokoju, w służbę narodu polskiego budującego socjalizm, w służbę ludów całego świata walczących o wolność, o dobrobyt, o szczęście, o kulturę — oto zadanie, które przypominają nam cztery rocznice.

Leszek Kołakowski

Avicenna – lekarz dusz i ciał

I

Ponad dwadzieścia stuleci trwające wędrówki doktryny perypatetyckiej po obszarach Europy i Azji przedstawiają obraz znamienny dla losów wszystkich doktryn kompromisowych i połowicznych. Arystotelizm zawierał w sobie pierwiastki, dzięki którym wykorzystywały go zarówno doktryny o tendencji materialistycznej, jak i najbardziej reakcyjni apologeci katolickiego dogmatu. Podobnie jak na przykład Locke i Kartezjusz w czasach nowożytnych, Arystoteles w średniowieczu odegrał rolę dwoistą. Zasymilowany, głównie za pośrednictwem Syryjczyków, przez filozofię krajów Azji Mniejszej i Środkowej w IX wieku, Arystoteles stał się tutaj punktem wyjścia dla postępowej filozofii arabskiej, perskiej i tadżyckiej — filozofii skierowanej przeciwko ortodoksji muzułmańskiej, wyrosłej z rozwoju nauk o orientacji przyrodniczej. Tam przeżył lata swojej chwały i rozkwitu, których apogeum stanowi bez wątpienia twórczość naukowa i filozoficzna Avicenny. Dzieła tego ostatniego stanowiły też zrazu jedno z głównych źródeł, z których scholastyka uczyła się filozofii Arystotelesa. Około połowy XII wieku kolegium tłumaczy, powstałe z inicjatywy arcybiskupa Toledo Rajmunda podjęło trud przełożenia głównych dzieł Avicenny na łacinę. Niebawem rozpoczęto również tłumaczenie dzieł samego Arystotelesa, a o tym, że rozszerzenie się owej doktryny bardzo nie przypadło do smaku dygnitarzom urzędowej filozofii kościelnej, świadczą fakty licznych ataków i zakazów, jakie spotkały ją rychło ze strony „kół oficjalnych" społeczeństwa feudalnego. Zgromadzeni w Paryżu w 1210 roku biskupi wydali zakaz czytania wszystkich dzieł przyrodniczych Arystotelesa. W późniejszych o pięć lat wytycznych papieskiego legata Courçona, przeznaczonych dla Uniwersytetu Paryskiego, dzieła te wraz z *Metafizyką* zostały objęte zakazem, wymieniającym Arystotelesa razem z kacerzami tak niebezpiecznymi, jak amalrycjanie

i Dawid z Dinant. Środki te nie pomogły najwidoczniej, skoro w 1231 roku bulla Grzegorza IX powtórzyła zakaz, przewidując jednak możliwość czytania dzieł potępionych, o ile „poddane zostaną badaniu i oczyszczone z wszelkiego podejrzenia błędu". Wobec niewykonania tej pracy, zakaz został raz jeszcze powtórzony przez Urbana IV w 32 lata później. Tymczasem jednak, niezależnie bodaj od papieskiego życzenia, sławetny „doktór anielski" podjął się zadania przyswojenia scholastyce filozofii Arystotelesa, która zdążyła już wyrobić sobie autorytet, oraz odpowiedniego jej przykrojenia na użytek kościelnych obskurantów.

Katolicy lubią powtarzać, że Tomasz z Akwinu ochrzcił Arystotelesa. Powiedzmy raczej: przewiózł jego trumnę na cmentarz rzymsko-katolicki. Podwójne oblicze arystotelizmu, widoczne w XIII wieku w walce Alberta i Tomasza z tzw. awerroizmem łacińskim, przestało się następnie ujawniać. Znekrotyzowany w swoich żywotnych pierwiastkach, arystotelizm odgrywał od tego czasu rolę w najwyższym stopniu reakcyjną. Jego nauka o materii i formie posłużyła uzasadnieniu panowania teologii nad nauką; jego empiryzm — okazaniu konieczności objawienia; jego teoria *universaliów* — obronie dogmatu Trójcy. Jako absolutny autorytet w zakresie wiedzy przyrodniczej dawał kościołowi pretekst do hamowania i tępienia postępu nauk fizykalnych i biologicznych. Cała niemal późniejsza walka z ideologią kościelną, dokonująca się na terenie przyrodoznawstwa i filozoficznym, była zarazem walką z autorytetem Arystotelesa. Toteż antyarystotelicy Renesansu i czasów nowożytnych, którzy oglądali owego filozofa w postaci scholastycznego upiora i sądzili o nim wedle jego karłowatych epigonów chrześcijańskich, ludzie tworzący postęp wiedzy przyrodniczej, których nie ciekawiło nie tylko owo przysłowiowe pytanie scholastyczne, czy bóg mógłby przybrać formę ogórka lub osła, ale nawet zagadnienie, czy forma egzystuje w materii *per se*, czy wskutek działania umysłu — musieli oczywiście upatrywać w Arystotelesie towar zwietrzały i bezużyteczny. Odrzucili go też empiryści i empirycy nowożytni pod hasłem: *solve senescentem equum*, a cennych płodów jego myśli nie mogli wykorzystać. Pod tym względem czasy późniejsze nie przyniosły bodaj zmiany. Odnajdujemy widmo arystotelizmu jeszcze w wieku XIX i XX w różnych doktrynach wychodzących z Ciemnogrodu filozoficznego, już to u neoscholastycznych epigonów tomizmu, już to w filozofii Franza Brentano, pełnej iście religianckiego optymizmu oraz ufności w doskonały porządek świata i boską opatrzność. A mimo wszystko Arystoteles, głównie jako przyrodnik, długo widocznie zachował w oczach kościoła lekkie piętno kacerza, skoro

w szkolnictwie jezuickim, gdzie stanowił on podstawę studiów filozoficznych, jeszcze po kilku wiekach opuszczano przecież skwapliwie i z rozmysłem jego prace przyrodnicze.

Muzułmańskie *millenium* Avicenny przypomina nam te właśnie czasy, w których filozofia perypatetycka święciła prawdziwe triumfy jako żywotny oręż w odwiecznej (acz zapewne nie wiecznej) walce nauki z religijnym zabobonem. To był rzeczywisty dziedzic dobrej tradycji greckiej, ów encyklopedysta tadżycki, człowiek tak nadzwyczajnie rozległej wiedzy i zainteresowań, takiej wielostronności twórczego impetu, takiej iście pantagruelicznej aktywności, jakie spotykamy tylko w czasach wielkich rozkwitów ekonomicznych, dających szczególną obfitość pobudzeń dla kulturalnego rozwoju. Nasza znajomość Avicenny jest nader szczupła. Tradycyjna, burżuazyjna historiografia filozoficzna obchodziła się na ogół z jego doktryną nader beztrosko, zadowalając się zinwentaryzowaniem jej w ramach „arystotelizmu platonizującego" i troszcząc się o nią o tyle najwyżej, o ile dzieła Avicenny odegrały jakąś rolę w rozwoju filozoficznym krajów tzw. cywilizacji łacińskiej. Ten brak zainteresowania nie był tylko wynikiem obcości językowej i związanej z nią trudności źródłowego studiowania doktryny. Płynął chyba w głównej mierze z programowego układania dziejów filozofii w kosmopolityczne kategorie „kultury europejskiej", które jeśli nie *explicite*, to milcząco wychodziły z założenia, że ukazane tym terminem granice geograficzne określają zarazem jedyną sferę rzeczywiście pod względem kulturalnym twórczą i aktywną. Taka koncepcja „aryjskiej" czy „chrześcijańskiej" filozofii była w gruncie rzeczy jednym z objawów krzewionej przez burżuazję krajów metropolitalnych pogardy dla narodów kolonialnych i uciskanych, jako leżących z natury na obrzeżach cywilizacji, a pod względem kulturalnym czynnych najwyżej konsumpcyjnie. Ten sposób myślenia, którego treść klasowa nie wymaga objaśnień, sprawiał, iż filozofią krajów azjatyckich zajmowano się przeważnie tylko w tej mierze, w jakiej znalazła ona echo w rozwoju ideologicznym Europy, pospolicie utożsamianej po prostu z zasięgiem działania zachodniego kościoła. Z tych to powodów Averroesowi na przykład, jako obiektowi zainteresowania burżuazyjnej historiografii, wiodło się znacznie pomyślniej niż Avicennie, który „europejską" doniosłość uzyskał głównie jako twórca medycznego *Kanonu*, wydanego *piętnastokrotnie* drukiem *do roku 1500*. Z tych też powodów jeden z badaczy Avicenny, niezadowolony najwidoczniej z bezprawnej obecności arystotelików na wschód od Morza Czarnego, poucza, że arystotelizm, jako najzupełniej obcy duchowi arabskiemu, pojawił się tam

tylko po to, aby w czasach zamętu w Europie ocalić dla niej dzieła Stagiryty przed zagładą i — że dlatego musiał po spełnieniu swego posłannictwa zniknąć następnie z tej obcej ziemi.[1] W takich samych kategoriach „cywilizacji chrześcijańskiej", którą Wschód zalewał tylko mistycyzmem i bezwładem i która, choć nie miała czas jakiś owej wyższości kulturalnej, „na którą patrzymy dzisiaj niejako jak na prawo natury",[2] cały czas przecież dzierżyła sztandar nauki, gdy na Wschodzie zajmowano się wyłącznie teologią — w takich właśnie kategoriach napisana jest większość burżuazyjnych podręczników historii filozofii. Przezwyciężenie tej historiozoficznej mitologii jest zadaniem, którego doniosłość w programie marksistowskiej historiografii filozoficznej trudno przecenić. Twórczość filozoficzna, wywodząca się z kręgu tak niesłusznie zwanej „kultury arabskiej", jest dla nas ważna nie tylko dlatego, że Arabowie panowali kiedyś na Półwyspie Pirenejskim; ważny jest dla nas każdy — gdziekolwiek i kiedykolwiek dokonany — krok naprzód w wyzwalaniu się ludzkości z przesądów i ciemnoty, w walce o poznanie rzeczywistości i oddanie jej w służbę człowiekowi. Zajmujemy się filozoficzną działalnością Avicenny nie po to, aby ukazać rozległość teoretycznej ekspansji arystotelizmu, ale po to, aby ujrzeć w tym myślicielu człowieka, który w walce z ortodoksją muzułmańską dopomógł myśli filozoficznej zawrzeć sojusz z nauką i uwalniać się od nacisku religii.

Dlatego właśnie nie będziemy z piedestału tysiącletniego rozwoju filozofii gromić Avicenny za to, że nie był materialistą, że wierzył w anioły, boga i duchy sfer niebieskich. Postęp w filozofii, podobnie jak w innych dziedzinach życia ludzkiego, jest zawsze postępem w stosunku do czegoś innego; w Avicennie interesuje nas nie to, w jakim stopniu obarczał go ciężar zacofanej tradycji filozoficznej islamu, ale przede wszystkim to, w jakim stopniu zdołał on ów ciężar odrzucić i przezwyciężyć, torując przez to drogę przyszłym postępom myśli materialistycznej.

II

Tym elementem ważnym i cennym, który zachował Avicenna z metafizyki arystotelesowskiej, było nade wszystko przymierze filozofii z przyrodoznawstwem. Ostatecznie znamieniem charakterystycznym wszelkiej scholastyki, pojętej ogólno-historycznie jako gatunek filozofowania, jest całkowite i programowe oderwanie filo-

[1] C. Sauter: *Avicenna's Bearbeitung der aristotelischen Metaphysik* 1911
[2] Bréhier: *La philosophie du moyen âge* 1937

zofii od nauk szczegółowych. Filozofia tak pojęta ani nie zamierza z rozwoju tych nauk korzystać, ani nie stawia sobie za zadanie rozwojowi temu sprzyjać. Rozdział taki jest niechybną oznaką upadku i rozkładu. Na odwrót, klasy społeczne, które są nosicielami postępu technicznego, a więc i postępu nauk, pragną zawsze filozofii, która by ów postęp wspierała i umacniała. Dlatego też Avicenna głosi, że pożytek, jaki daje metafizyka, na tym polega, iż udziela ona naukom szczegółowym oczywistości poznawczej i daje im zasady naczelne. Przedmiot metafizyki — *ens in quantum est ens* — winien zostać poddany badaniu, ponieważ inne nauki szczegółowe zajmują się poszczególnymi gatunkami bytu. Metafizyka tedy rozważa to, co jest wspólne przedmiotom wszystkich innych nauk. Wybaczmy przy tym Avicennie pogląd, że tylko wskutek słabości naszego umysłu musimy prowadzić dociekania metafizyczne po naukach szczegółowych, gdy w porządku ontologicznym przedmiot tej nauki wyprzedza wszystkie inne. Niezależnie od sposobu argumentacji postulat ten żąda w praktyce oparcia filozofii o przyrodoznawstwo i wyzyskania jej w służbie tego ostatniego. Dla Avicenny filozofia jest też „uzdrawianiem duszy" — tak samo jak medycyna uzdrawianiem ciała. Daje poszczególnym naukom zaufanie do wiarygodności uzyskanych przez nie wyników, daje im wiedzę ogólną o tych cechach rzeczywistości i o tych stosunkach, które są im wspólne (jak stosunek przyczynowy, pojęcia ilości i jakości, pojęcia substancji, materii, formy, przypadłości, pojęcie prawdy itd). Podobnie logika nie jest dla Avicenny dyscypliną o autonomicznej wartości: ma się ona do myślenia tak, jak gramatyka do języka; jest nauką propedeutyczną, która daje uczonym metodę rozumowań poprawnych i uczy unikać błędów w myśleniu.

Ten program metafizycznych dociekań nie pozostał dla Avicenny jedynie deklaracją; starał się go w swojej metafizyce urzeczywistniać. Weźmy np. pod uwagę zagadnienie materii i formy, tak żywe w całej filozofii średniowiecznej. Avicenna, za Arystotelesem, widzi *principium individuationis* obiektów w materii, pasywnej i amorficznej, formę zaś uważa za jakiś „lepszy" rodzaj bytu. Darujmy sobie logiczną analizę tego ostatniego twierdzenia i zwróćmy uwagę na jego rzeczywiste intencje. Tomasz z Akwinu, który przyjął tę samą perypatetycką teorię materii i formy, uzasadnia przy jej pomocy jedność i jedyność formy człowieka, w której dusza i ciało połączone są w sposób substancjalny; wynikać stąd miało, że nie wolno się troszczyć o ciało niezależnie od troski o duszę, ani badać ciała niezależnie od badania duszy; ostatecznie więc chodziło o to, aby całe życie ludzkie poddać trosce o cele eschatologiczne, do których je-

dyną drogę wskazuje kościół rzymski, oraz uzależnić nauki przyrodnicze od teologii. Ta sama teoria pozwoliła Tomaszowi klasyfikować ludzi duchowo z punktu widzenia ich ciała i dokonywać wśród nich podziału na „gruboskórnych" i „cienkoskórnych"; jest to podział jednocześnie ze względu na ciała i ze względu na dusze, a więc daje on nadprzyrodzoną sankcję podziałowi klasowemu i uświęca nierówność społeczną, jako wynikającą z naturalnej odmienności dusz ludzkich. Teoria *universaliów*, istniejących *ante rem* w umyśle boskim, usprawiedliwia u Tomasza doskonałość porządku rzeczy, który jest owej myśli bożej odbiciem; istnienie *universaliów in re* uzasadnia wyższość tego poznania, które bada niematerialne pierwiastki rzeczy materialnych i które przeciwstawia się empirii jako poznaniu indywiduów. Wreszcie możliwość jednej formy, ujednostkowionej bytowo w wielu poszczególnych obiektach, służy obronie dogmatu Trójcy, który opiera się na wierze w jedną istotę boską obecną w trzech osobach i sam służy uzasadnieniu wiary w legendę o bogu-człowieku, boskim twórcy zgoła ziemskiego kościoła.

Tę samą naukę arystotelesowską, którą posłużył się klecha katolicki dla obrony feudalnych wierzeń kościelnych, przejął Avicenna dla celów najzupełniej odmiennych, a bliskich chyba intencjom swego duchowego poprzednika. Poświęca on wiele uwagi odparciu platońskiej nauki o ideach, zgodnie z którą — jak powiada — „w pojęciu *człowiek* jest dwóch ludzi. Jeden człowiek przemijający, postrzegalny zmysłowo, a jeden uchwytny pojęciowo, bezcielesny, wieczny, nie zmieniający się... Dla każdej rzeczy poszczególnej przyjmowali oni (tj. platonicy — L. K.) istniejącą samodzielnie, oddzieloną od materii formę, która stanowi pojęcie duchowe".[1] Teorii tej przeciwstawia Avicenna zaczerpnięte od Arystotelesa przekonanie, że „pojęcie powszechne jako takie nie jest żadnym określonym indywiduum ani w ogóle jakąkolwiek rzeczywistą rzeczą poszczególną."[2] I Avicenna broni przekonania, że forma jest w ciałach czymś „lepszym" i bardziej godnym uwagi. Ale pogląd ten zmierza tu jedynie do okazania wartości poznania abstrakcyjnego, do uzasadnienia potrzeby roboty klasyfikacyjnej w naukach przyrodniczych i poszukiwania w zjawiskach przyrody cech gatunkowych, pozwalających na dokonywanie naukowych uogólnień (forma konstytuuje gatunek). Doktrynę platońską zwalcza Avicenna przede wszystkim dlatego, że jest ona bezużyteczna dla nauki, gdyż mówi o przedmiotach niedostępnych empirycznemu poznaniu

[1] Avicenna (niemieckie tłumaczenie Hortena): *Das Buch des Genesung der Seele, Metaphysik, Theologie, Kosmologie und Ethik* 1907 s. 453

[2] Tamże s. 285

i wobec tego nieprzydatnych w klasyfikacyjnych pracach przyrodnika. Jakością powszechnika jest, jak twierdzi, możność bycia orzeczonym o przedmiocie jednostkowym. „Gdyby zwierzę — powiada — istniało jako substancja bezcielesna, jak wielu sądzi, nie byłoby ono indywidualnym zwierzęciem, o które nam chodzi, o którym rozprawiamy; albowiem chodzi nam o poznanie zwierzęcia, które orzeka się o wielu indywiduach, tak że każde poszczególne z tych indywiduów zawiera tę właśnie istotę. Ale odrębnej substancji, której nie można orzec o tych rzeczach . . . nie potrzebujemy do tego, czym się tu zajmujemy". [1] Wszystkie oceniające zwroty w stosunku do formy i materii służą ukazaniu poznawczej wartości klasyfikacyjnych, porządkujących i uogólniających dociekań przyrodnika. Dlatego też szczególny nacisk kładzie Avicenna na *universale*, pojęte jako wytwór umysłu, wynik abstrahującej działalności intelektu ludzkiego. *Universale* — powiada — „powstaje przez to tylko, że pojęcie stoi w odniesieniu do wielkości indywiduów, które albo istnieją realnie, albo tylko wewnętrznie są przedstawione." [2] Jedyność powszechnika polega nie na tym, że posiada on jako twór bezcielesny bytowanie samorządne, ale na tym tylko, że stanowi uogólnienie naukowe, jest wytworem abstrakcji. „Forma jest uniwersalna pod tym względem, że rozciąga się w rozsądku na wielość indywiduów . . . Rozsądek . . . abstrahuje pojęcie bezcielesne z przypadłości i sprawia, że w rozsądku dopiero forma ta staje się aktualna. Ta forma indywidualna jest więc . . . wyciągnięta z realnie istniejącej rzeczy świata zewnętrznego." [3] Jest jedna, bo jest treścią psychiczną jednego osobnika. Jakkolwiek też materia stanowi „zasadę ujednostkowienia", to z drugiej strony „ciała elementarne mają materię, która im wszystkim jest wspólna, oraz formy, przez które różnią się od siebie." [4] Idea jedyności formy gatunkowej, aktualizującej się jedynie w umyśle badacza w połączeniu z ideą wielości form zawartych w rzeczach poszczególnych, uzasadnia ważność podstawowych na tym etapie naukowego rozwoju metod pracy naukowej przyrodnika: wyodrębniania gatunków, więc czynności uogólniającej w najprostszej formie, oraz dokonywania w ich obrębie wyróżnień, więc zajęć klasyfikacyjnych również w najprostszej postaci. Te właśnie z praktyki naukowej wyrosłe potrzeby, nie zaś spekulacje metafizyczne, kazały Avicennie wykorzystać naukę perypatetycką.

[1] Tamże s. 299
[2] Tamże s. 305
[3] Tamże s. 300
[4] Tamże s. 609

Ta sama empirystyczna postawa przyrodnika widoczna jest w jego polemice z platonikami i szkołą pitagorejską o charakter pojęć i dociekań matematycznych. W platońskim *Państwie* znajdujemy koncepcję matematyki programowo oderwanej od jakichkolwiek potrzeb praktycznych, której uprawianie polega na kontemplacji abstrakcyjnych idei liczby. U Avicenny — przeciwnie: geometria i arytmetyka są dla niego naukami o świecie materialnym; przedmiotem ich nie są żadne byty pozaświatowe, żadne obiektywne wartości, których ogląd miałby doskonalić duchowo badacza i roztapiać go w kontemplacji mistycznej; przedmiotem ich są ilościowe własności ciał. „Rzeczy badane w geometrii — powiada — to linie, płaszczyzny i ciała trójwymiarowe. Jasne jest tedy, że przedmiot jej nie jest w swym bycie oddzielony od przyrody". [1] „Liczba — oznajmia gdzie indziej — istnieje realnie w rzeczach i również realnie w duszy . . . Słuszne jest, kiedy powiada ktoś, że liczba nie ma istnienia oddzielonego od przedmiotów liczonych, które dane są w świecie indywiduów." [2] Zarówno liczby, jak obiekty geometryczne są własnościami ciał, poznawanymi w nich przez działalność abstrahującą umysłu: „Wedle nauki filozofii prawdziwej punkt istnieje tylko w linii, zawartej z kolei w płaszczyźnie, która znów jest w formie ciała, które znajduje się w materii." [3] Definicje figur geometrycznych zachowują też u Avicenny swój obrazowy, empirystyczny charakter: „Walec powstaje przez to, że wprawia się koło w taki ruch, iż środek jego posuwając się tworzy linię prostą, zachowując kierunek pierwotny i poruszając się prostolinijnie. Stożek powstaje, gdy trójkąt prostokątny wprawia się w ruch wokół jednego z obu ramion kąta prostego, podczas gdy wierzchołek tego boku stanowi środek koła, a wierzchołek drugiego ramienia opisuje jego obwód." [4] Niedorzecznością wydaje się Avicennie również przypisywanie liczbom jakichkolwiek wartości obiektywnych przeciwstawianych materii, uważanej za źródło zła. Metafizyczny kult dociekań matematycznych, propagowany w różnych doktrynach idealistycznych od Platona i pitagorejczyków do czasów obecnych, zmierzał zawsze do tego, aby okazać istnienie wiedzy rzekomo apriorycznej, dającej najwyższą pewność poznawczą i oczywistość; taka koncepcja ma w gruncie rzeczy dawać niejako surogat objawienia w postaci wiedzy od empirii jakoby niezawisłej, wyzbytej praktycznego użytku, a będącej obiektem intuicji mistycznej i z tej racji ocenianej jako najwyższy gatunek poznania.

[1] Tamże s 36—37
[2] Tamże s. 186
[3] Tamże s. 471
[4] Tamże s. 219—220

Protest Avicenny wobec tej doktryny i tu okazuje dobitnie jego zdecydowaną postawę empirysty i przyrodnika autentycznego, wroga spekulacji nieużytecznej, ceniącego w nauce to, co służy rzeczywistej znajomości świata.

Jak wszyscy filozofowie, za którymi stoi postęp przyrodoznawstwa, postęp sił wytwórczych — Avicenna broni poznawalności świata. Broni jej przez obstawanie przy klasycznej definicji prawdy; broni jej nade wszystko w walce przeciw złudnym dowodom sceptyków i przeciw argumentacji sofistycznej, która w jego sprawozdaniu głosi, że każde słowo oznacza dowolną rzecz, że więc żadne dowody nie są możliwe. W polemice z tym szalbierczym dowodzeniem ucieka się Avicenna do argumentów najbardziej, rzec można, praktycznej natury: „Przeciw złośliwemu krytykowi musimy zastosować ogień, skoro ogień i nie-ogień są jednym i tym samym. Musimy, bijąc, zadawać mu ból, skoro ból i nie-ból są tym samym. Musimy odebrać mu jadło i napój, skoro przyjmowanie napoju i jadła oraz wstrzymywanie się od nich są jednym i tym samym". [1] W obronie jasności dowodów, w obronie poznawalności świata ucieka się chętnie do arystotelesowskiej logiki, zasadę wyłączonego środka przeciwstawiając sceptyckiemu „nie więcej", zasadę sprzeczności — sofistycznemu przeświadczeniu o możliwości dowiedzenia każdej pary tez sprzecznych. Nawet jego doktryna emanacji przydaje mu się, żeby okazać związek człowieka z całym wszechświatem, na podstawie czego można z kolei udowodnić możliwość poznania wszystkiego. Zaufanie do rozumu ludzkiego, dążność do okazania wiarygodności poznawczej naukowych osiągnięć, dociekliwość wszechstronna i pełna wiary w wartość doświadczenia, nieufność wobec mistyki i wszelkich irracjonalnych sposobów poznawania, chęć wyrugowania z filozofii postawy sceptyckiej, oskarżającej wszelką wiedzę ludzką o bezsiłę i jałowość, dbałość o ujednoznacznienie terminów, połączona z przesadną nieraz pedanterią klasyfikatorską — wszystko to utwierdza obraz Avicenny, usprawiedliwiający zaliczenie go w poczet tych umysłów, dzięki pracy których dokonywał się postęp poznawczy i zwycięstwo nauki nad mitologią.

Postęp ten przybiera niekiedy formy najbardziej nieoczekiwane. Osobliwy przypadek dziejowy sprawił, że atomistyka, najbardziej postępowa doktryna Grecji antycznej, doktryna, której znajomość uzyskano na Wschodzie głównie za pośrednictwem dzieł Arystotelesa, przeżywa tutaj żenujący renesans w reakcyjnej filozofii ortodoksyjnych teologów muzułmańskich. Nie była to oczywiście atomi-

[1] Tamże s. 85

styka w sensie materialistycznej doktryny filozoficznej, ale nauka o atomowej budowie materii. Wyzyskali ją ci teologowie dla poparcia tezy okazjonalistycznej, która była filozoficznym wyrażeniem muzułmańskiego fatalizmu, podobnie jak XVII-wieczny okazjonalizm holenderski stanowił transpozycję filozoficzną fatalizmu kalwińskiego. Wydawało się mianowicie owym filozofom, do których przylgnęło miano *Muttakalimun*, że obraz świata jako aglomeratu odrębnych i przestrzennie oddzielonych niepodzielnych cząstek łatwo pozwala propagować pogląd, iż owe cząsteczki pierwotne, z których żadna nie jest zdolna do samodzielnego poruszania się i zmian, nie są również jako całość zdolne do czynności spontanicznej. Na tej zasadzie odrzucali oni wszelki stosunek przyczynowy w obrębie materialnych obiektów, krzewiąc fatalistyczny pogląd, wedle którego każde zdarzenie jest skutkiem bezpośredniej i każdorazowej ingerencji bóstwa, a żaden obiekt cielesny, w szczególności i człowiek, nie może być przyczyną. Tak jak nieciągła jest materia, tak i to, co się w niej dzieje, to zbiór niepowiązalnych aktów bożej woli. Było to stanowisko Koranu, który poucza, że bóg „każdej rzeczy wyznaczył jej zasługę“ [1] i że on to „sprawia, iż noc następuje po dniu, a dzień po nocy.“ [2] Doktryny fatalistyczne, które odegrały tak wielką rolę w dziejach ideologii społecznych — w szczególności w islamie oraz w czasach Reformacji — nie bywały, jak z pozoru można by oczekiwać, źródłem nastrojów kwietystycznych i marazmu, ale przeciwnie, pojawiały się jako idee mobilizujące masy w okresach wielkiego napięcia walk klasowych. Jednakże fatalizm, przeczący możliwości ustalania jakichkolwiek koniecznych związków obiektywnych między zdarzeniami oraz możliwości wpływania człowieka na rzeczywistość, jest zawsze doktryną zabójczą dla postępu nauk, których zadaniem jest przecież wykrywanie stałych praw następstwa w rzeczywistości materialnej i poszukiwanie sposobów udoskonalenia ludzkich możliwości wpływania na przyrodę. Uzależnienie każdego zdarzenia od nie dającej się przewidzieć i dowolnej całkowicie boskiej woli sprawia, że chociaż każde zdarzenie jest nieuchronne jako skutek boskiego kaprysu, każde jest jednak absolutnie przypadkowe z punktu widzenia człowieka, skoro kaprys boski nie da się przewidzieć. Na tym polega diametralne przeciwieństwo praktycznych konsekwencji determinizmu i fatalizmu w odniesieniu do nauki. Stąd wszystkie doktryny filozoficzne, których celem jest obrona wartości nauki i poznawania ludzkiego w dążeniu do uzasadnienia przyrodzo-

[1] Sura XVII
[2] Sura XXXV

nej konieczności zdarzeń, wymierzone są zawsze przeciw wierze w predestynację. Odnosi się to całkowicie do światopoglądu Avicenny. Gdyby on, lekarz, miał przystać na stwierdzenie Koranu, że „nikt nie może umrzeć inaczej, jak z woli boga", [1] że bez jego woli „niczyje życie nie będzie przedłużone ani skrócone" [2] i że bóg „każdemu wyznaczył los jego" [3] — przekreśliłby tym samym całą swoją działalność. Gdyby on, krzewiciel poznawczego wysiłku i propagator naukowego postępu, miał się zgodzić z tym, że „bóg wprowadza w błąd, kiedy *on* chce i on wywodzi na dobrą drogę, kiedy *on* chce" [4] — nie mógłby znaleźć usprawiedliwienia dla żadnego ze swych badawczych przedsięwzięć. Po cóż by miał wgłębiać się w kosmogoniczne dociekania człowiek przeświadczony, że słońce i księżyc poddane są boskim wyrokom i na rozkaz boga tylko śpieszą w wyznaczone sobie miejsca? [5] Na co zdałoby się szukanie jakichkolwiek ulepszeń w życiu ludzkim, skoro wiadomo, że każde wydarzenie nadchodzącego roku przepisane jest z góry w nocy *Al-kadr*? [6]

Dlatego Avicenna usiłuje okazać przede wszystkim *przyrodzoną* konieczność zdarzeń. Dążąc do niewchodzenia w jawny konflikt z wiarą panującą, radzi sobie w ten sposób, że odbiera bogu wolę, utożsamiając ją z rozumem (pogląd odrzucony oczywiście później przez Tomasza z Akwinu), co z kolei pozwala mu okazać konieczność boskich działań. Avicenna dowodzi konieczności istnienia boga po to, aby okazać, iż bóg jest konieczny pod każdym względem, w szczególności i w swoich wszystkich czynnościach. „Sam on bytuje koniecznie — powiada — i w sposób konieczny sprawia to, co istnieje przez jego moc." [7] Owa „konieczność działań boskich" staje się przez to zmistyfikowanym sposobem wyrażenia wiary w to, że światem nie rządzi przypadkowo i w sposób nieprzewidziany działający kaprys boski, że rządzą nim natomiast pewne prawidłowości nieuchronne i dlatego dostępne poznaniu. Bóg zostaje ostatecznie nie tyle nawet źródłem tych prawidłowości, co realizatorem ich pojawienia się i funkcjonowania na zasadzie ich immanentnej konieczności — kimś, kto niejako wprowadza je w stan uczynnienia, *in actum*. Bóg jest „czystym rozumem, który myśli swoją istotę." [8] Ponieważ działalność

[1] Sura III
[2] Sura XXXV
[3] Sura XVII
[4] Sura XXXV
[5] Sura XXXV
[6] Sura XLIV, XCVII
[7] Horten o. c. s. 458
[8] Tamże s. 596

rozumu podlega żelaznym prawom logiki, przeto działalność boga jako czystego rozumu nie może ujść tej konieczności powszechnej. Bóg potrzebny jest w tym systemie po to, aby można było wyjaśnić zachodzenie ruchu w świecie ciał, albowiem Avicenna, podobnie jak Arystoteles i jak wszystkie doktryny metafizyczne, obstaje za tym, że „ciałom nie przysługuje ruch z koniecznością przyrodzoną“ [1] i że potrzebny jest wobec tego osławiony — *sit venia verbo* — „poruszacz“. Nie jest to jednak „poruszacz“ w rozumieniu „pierwszego impulsu“ mechanistycznie usposobionych deistów, gdyż jego działalność jest ciągła. Istnienie boga — przeciwnie niż w nauce islamu — ma właśnie usprawiedliwiać konieczność naturalnych praw rządzących światem, nie ma zaś bynajmniej praw tych znosić. To pozwala Avicennie odrzucić celowość natury; znany dowód przeciwko celowości działań boskich, oparty na twierdzeniu, że bóg, jako istota doskonała, nie może doznawać braku, działanie celowe zaś to działanie, które właśnie jakiś brak ma zaspokajać — odbiera boskim czynom wszelką dowolność i charakter nieoczekiwany. „Niemożliwym jest, iżby wszechświat wynurzył się z boga tym sposobem, żeby bóg dążył do stawania się i istnienia wszechświata jako do celu w taki sposób, jak my sobie cel przedstawiamy; wtedy musiałby on być czynny ze względu na rzecz inną.“ [2] Konieczny porządek dóbr we wszechświecie, którego hierarchia ma charakter obiektywny, nie układa się zaś wedle boskiego dekretu, i rozważana sama w sobie, bez względu na swe istnienia aktualne, jest wobec tego od boga niezależna — otóż ten konieczny porządek i nadto konieczność logicznego następstwa nie mogą żadną miarą doznawać zmian ze strony bóstwa. Bóg więc, działający przez to, że myśli, urzeczywistnia tylko to, co jest niezależnie od niego potencjalnie konieczne: „Myśli on, jak możliwy jest ów porządek i jak się dzieje, że istnienie wszechświata urzeczywistnia się odpowiednio do tego, co on myśli.“ [3] Świat ziemski nie może być celem działania nie tylko boga, ale również sfer niebieskich, albowiem będąc sprawiony przez te sfery, musi być od nich mniej doskonały (przyczyna jest zawsze od skutku doskonalsza), a nic doskonalszego nie może sobie stawiać za cel czegoś mniej doskonałego od siebie. W ten sposób arystotelesowskie odróżnienie przyczyny celowej i sprawczej, a nawet własne stwierdzenie, że „to, co wymaga materii dla swego istnienia, zajmuje najniższy stopień w porządku bytu“, [4] przydatne są Avicennie dla okazania konieczności natural-

[1] Tamże s. 558
[2] Tamże s. 595
[3] Tamże s. 558
[4] Tamże s. 607

nej w rzeczach. Również „natura nie oddziaływa z wolnej woli". [1] Ten bóg, którego główną rolą jest gwarantowanie przyczynowości powszechnej i ładu naturalnego we wszechświecie, tak dalece odległy jest od prymitywnego boga religii muzułmańskiej, że nie może nikogo zdziwić zaciekłość współczesnych i późniejszych ataków, jakie godziły w dzieło Avicenny ze strony kościelnych fanatyków; w tym świetle również jego własne zapewnienia, że stoi na gruncie prawdziwej wiary i broni podstaw objawienia, pozostają czczą deklaracją. Dodajmy, że Avicenna poświęca w swej filozofii osobny rozdział zwalczaniu wiary we wróżbiarstwo gwiezdne, cenione wówczas wysoko i nader pożyteczne dla teologów, ale mniej zapewne dla kupców, którzy w wyprawach pustynnych i morskich chcieli wedle wskazań gwiazd orientować się w szlakach podróżnych.

Ta właśnie postawa deterministyczna zmusiła Avicennę do wystąpienia przeciw atomistyce, w której upatrywał źródło fatalistycznych teorii i sposób usprawiedliwienia nauki Koranu. Istotą cielesności — oznajmia — jest rozciągłość i ciągłość. [2] Ciało nie składa się z cząstek niepodzielnych, albowiem podzielność należy do natury materii. Fałszem jest mniemanie, że ciało jakoby jest narzędziem boga i samo z siebie nic sprawić nie może, a tylko w ręku boga jest czynne. [3] Materia — która nie stanowi dla Avicenny, jak dla scholastyków, czystej *privatio*, ale istnieje sama przez się, chociaż tylko potencjalnie, a przez formę się aktualizuje — otóż materia jest koniecznym warunkiem wszelkiego stosunku przyczynowego oraz koniecznym warunkiem ruchu. Nie ma przestrzeni poza materią, przestrzeń jest tylko przypadłością ciała. Nie ma ruchu poza ciałami, ruch jest także przypadłością ciała. Nie ma z kolei czasu poza ciałami, ponieważ „czas . . . ma naturę przypadłości i zależny jest od ruchu", [4] a więc jest przypadłością drugiego stopnia. To ostatnie twierdzenie pozwala na dowód, który bodaj najbardziej zwrócił przeciwko Avicennie opinię teologów, zarówno muzułmańskich, jak katolickich — dowód odwieczności świata materialnego. Ponieważ bóg jest niematerialny — rozumuje filozof — a ruch jest cechą wyłącznie ciał, przeto bóg nie podlega ruchowi. Ponieważ z kolei czas jest cechą ruchu, przeto ze względu na boga czasu nie ma. A więc, o ile nie istnieje materia, o tyle czas nie upływa; przeto materia istnieje tak długo, jak długo upływa czas, czyli odwiecznie. Gdyby było inaczej, bóg musiałby o określony czas poprzedzać sam czas, co jest niedo-

[1] Tamże s. 559
[2] Tamże s. 101
[3] Tamże s. 96
[4] Tamże s. 183

rzecznością. Dlatego też „późniejszość, która ma miejsce w bezpoczątkowym procesie powstawania rzeczy, jest późniejszością wedle istoty", [1] nie zaś wedle czasu. Inny dowód tego samego twierdzenia, które wyklucza możliwość tworzenia *post nihilum*, opiera się na przekonaniu, że gdyby możliwość taka zachodziła, wówczas bóg, jako przyczyna sprawcza wszechświata, nie byłby przed jego stworzeniem przyczyną sprawczą, czyli cecha bycia przyczyną sprawczą nie byłaby jego cechą konieczną, nie wynikałaby w sposób nieuchronny z jego istoty, co przeczy absolutnej konieczności wszystkich cech boga; nadto musiałby on być zmienny, skoro stać miałby się przyczyną, nie będąc nią uprzednio, a i to nie godzi z jego doskonałością. Jeszcze inny dowód wyprowadza się bez trudu z tezy, iż stosunek przyczynowy nie zachodzi bez ruchu, ten ostatni zaś wymaga istnienia „zasady biernej", jaką jest materia, [2] skąd widać, że istnienie uprzednie materii było koniecznym warunkiem tego, aby między bogiem i światem mógł kiedykolwiek zajść stosunek przyczyny sprawczej i skutku. Dlatego też — powiada Avicenna — „jeśli przyczyna trwa wiecznie, to i skutek jej trwa wiecznie ... Taka przyczyna daje rzeczom pełnię bytu. Pojęcie to określają uczeni mianem «tworzenia bez początku»." [3] Po wtóre „to, co sprawione, wymaga stale i bez przerwy tego, kto mu użyczył istnienia, jak długo realnie trwa ono w istnieniu." [4] Bóg tedy stale emanuje swoje istnienie, aby utrzymać rzeczy. W ten sposób utwierdzony zostaje obraz boga, który nie jest faktycznie niczym innym, jak ogółem koniecznych praw rządzących przyrodą (a również rzeczywistością niematerialną), praw wiecznych jak materia i przysługujących materii nieuchronnie. Niekiedy wypowiada Avicenna nawet myśli, które zdają się głosić immanentność działań boskich, tj. boskiego rozumienia, procesu, w którym *intellectus* i *intellectum*, rozum i to, co on rozumie, stanowią tożsamość. Tezę tę przyjmowali wprawdzie i scholastycy katoliccy, jednakże wydaje się ona nabierać innej treści na gruncie twierdzenia, że proces myślenia jest jedyną postacią działania boskiego.

Byłoby niezawodnie grubym upiększeniem Avicenny przekonywanie, że lektura jego dzieł pozostawia w bezpośrednim obrazie doktryny to tylko właśnie, co tu przedstawiono, bądź też, że Avicenna był całkowicie świadom wszystkich konsekwencji swego poglądu. Próba chwytania przewodniej intencji tej filozofii wikła się w gąsz-

[1] Tamże s. 497
[2] Tamże s. 547
[3] Tamże s. 384
[4] Tamże s. 379

czu zawiłych, często naiwnych wywodów, tkwiących bez wątpienia w atmosferze teologicznej, a znaczna ilość dowodzeń, składających się na jego dzieło filozoficzne, jest tak niezmiernie odległa od naszego sposobu myślenia i tak obca naszej argumentacji racjonalnej, że trudno często wyłożyć ich treść w sposób zrozumiały. Oto na przykład dowodzi Avicenna — również wbrew scholastykom katolickim — że świat nie został stworzony przez Boga bezpośrednio, bowiem „*jedno*, o ile jest *jednym*, może sprawić tylko inną jedność", [1] zaś świat zawiera w sobie wielość. Bezpośrednim tworem boga może być więc tylko jedność zupełna, „czysty rozum." [2] I Avicenna tłumaczy, skąd się wzięła wielość we wszechświecie: „Skutek istnieje sam przez się tylko potencjalnie, a koniecznie — przez pierwszy byt. Konieczność jego istnienia polega na tym, że ten pierwszy skutek jest czystym rozumem. Ten myśli swoją istotę i myśli zarazem pierwszy byt. Stąd musi być w nim coś jakby wielość, mianowicie okoliczność, że ów pierwszy byt pojmuje swą własną istotę . . ., a nadto, że myśli on i poznaje, iż istnienie jego istoty wynika koniecznie z pierwszej zasady, która jest natury duchowej, a po trzecie, że poznaje pierwszy byt. Przysługująca mu wielość nie pochodzi od pierwszego bytu, możliwość jej istnienia jest bowiem wyznaczeniem przysługującym mu z własnej jego istoty." [3] Gdybyśmy chcieli poddać surowemu rozbiorowi setki tego rodzaju dowodów, zapełniających karty metafizyki i teologii Avicenny, niewiele z jego twórczości dałoby się ocalić. Byłoby to jednak zajęcie jałowe. Nie o to przecież chodzi, żeby wytykać myślicielowi sprzed lat tysiąca nieudolność jego dowodów, jaką obnażyć mogą metody współczesnej logiki, ani o to, żeby przeciwstawiać jego twierdzeniom marksistowski pogląd, bogatszy o całe doświadczenie tych dziesięciu stuleci rozwoju nauk. Chodzi tylko o uprzytomnienie sobie tych tendencji, które kierowały Avicenną w jego twórczości, tych nowych elementów, które wniósł on do rozwoju filozofii, oraz tego, co służyło mu do walki z zacofanym dogmatyzmem religijnym. Tym sposobem jedynie potrafimy pojąć, dlaczego, mimo całą swoją ograniczoność i mimo wszystkie naiwności, które krytyk pedantyczny chciałby ujawniać, stworzył on dzieło, którym nie tylko jako przyrodnik, ale również jako filozof torował drogę naukowemu poglądowi na świat.

[1] Tamże s. 601
[2] Tamże s. 598
[3] Tamże s. 601

III

Postęp rzeczywisty filozofii dokonuje się tylko na gruncie postępu nauk, te zaś kwitną tylko w warunkach postępu technicznego. Filozofia Avicenny mogła się też narodzić jedynie w sytuacji intensywnego rozwoju gospodarczego, który umożliwił sprzymierzenie się filozofii z przyrodoznawstwem. Rzeczywiście kraje, w których Avicenna narodził się i spędził część życia, znajdowały się wówczas w szczególnie dogodnym położeniu jako ośrodki pośrednictwa handlowego między Dalekim Wschodem a wybrzeżami Morza Śródziemnego, dorzeczem Wołgi oraz wschodnią Europą; same też należały do najczynniejszych ekonomicznie, wytwarzając i eksportując wielką obfitość towarów. Państwo Samanidów, ojczyzna Avicenny, toczone było jednak walką wewnętrzną: istniejącej tu władzy, opartej na licznych przedfeudalnych i patriarchalnych formach gospodarki, przeciwstawiały się decentralizacyjne tendencje nowej arystokracji feudalnej. Na tym tle wytwarzały się pewne formy przymierza między starą arystokracją i masami chłopskimi, które w przejściu od scentralizowanej władzy państwowej do swoiście feudalnego partykularyzmu upatrywały nasilenie wyzysku. Związana z tymi przedfeudalnymi formami gospodarki inteligencja była też bliższa masom ludowym, niż nowa arystokracja. [1] Ale przejście do typowo feudalnych stosunków produkcji nie mogło być w tych krajach bodźcem rozwoju sił wytwórczych na podobieństwo zachodniej Europy. Na tych obszarach, gdzie system sztucznego nawodniania ziemi odgrywa znaczną rolę w gospodarce, życie ekonomiczne kraju jest w szczególnym stopniu uzależnione od systemu rządzenia i wymaga scentralizowanej władzy państwowej. Zwrócił na to uwagę Marks, rozważając sytuację ekonomiczną i polityczną Indii. „W państwach azjatyckich — powiada Marks — jest zupełnie normalnym zjawiskiem, że rolnictwo upada za czasów jednego rządu i odżywa na nowo za czasów drugiego. Podczas gdy w Europie żniwa wypadają różnie w zależności od dobrej lub złej pogody, w Indiach plon uzależniony jest od dobrego lub złego rządu." [2] Wskutek tego stanu rzeczy rozpad państwa Samanidów, który dokonał się na przełomie X i XI wieku, i następująca za nim feudalizacja stosunków wytwórczych, połączona z decentralizacją polityczną, doprowadziły do obniżenia wydajności produkcji. [3]

---

[1] Pisze o tym m. in. Tołstow w pracy: *Biruni i jewo wriemia* w zbiorze *Biruni* (Moskwa 1950); tegoż autora: *Driewnij Choriezm* w zbiorze: *Po sledam driewnich kultur*

[2] Marks: *Brytyjskie panowanie w Indiach.* Marks-Engels: *Dzieła wybrane.* Warszawa 1949 „Książka i Wiedza" t. I s. 322

[3] Braginskij: *Istorija tadżikskowo naroda* 1949

Avicenna był, jak się wydaje, przedstawicielem tej właśnie inteligencji związanej z dawną władzą państwową, opartą na mieszanym, patriarchalno-feudalnym systemie gospodarki. Okoliczność ta tłumaczy istotną zawartość jego doktryny politycznej, a także jego stosunek do religii. Stoi on na gruncie dziedzicznej własności arystokratycznej, powiadając: „Majętność osiąga się przez dziedziczenie, znalezienie lub dar. Najlepszym z tych trzech rodzajów jest uzyskiwanie majętności przez dziedziczenie, bo ... nie zależy ono tylko od szczęścia lub przypadku".[1] W przeświadczeniu, że państwo winno być rządzone „wedle praw całego wszechświata"[2] i że w życiu społecznym ma obowiązywać ten sam porządek co w gwiazdach, obstaje Avicenna za społeczeństwem hierarchicznym i scentralizowanym. Polityka Avicenny wydobywa więc na jaw rzeczywisty sens jego teorii kosmogonicznej, opartej na hierarchii duchów i zmierzającej do tego, aby w tej zmistyfikowanej formie dać usprawiedliwienie istniejącemu systemowi władzy państwowej. Avicenna broni władzy kalifa i nawołuje do rozprawiania się z uzurpatorami, którzy chcieliby przywłaszczać sobie ster rządów; twierdzi nawet, że grzech popełni, kto by się wzdragał przed zabiciem samozwańczego władcy; obstaje za ścisłym podziałem klasowym, który, podobnie jak państwo platońskie, ma dzielić społeczeństwo na trzy stany: kierowników, strażników i pracujących, żyjących oczywiście w harmonii i zgodzie wzajemnej jako składniki jednej wspólnoty.[3] Dowodząc za Arystotelesem, że życie w społeczeństwie stanowi swoistość istoty ludzkiej, zachwala utrzymanie możliwie najściślejszej więzi w obrębie wspólnot państwowych, więzi opartej na wymianie handlowej i będącej niezbędnym warunkiem osiągnięcia doskonałości przez jednostkę. Taki świat zhierarchizowany wydaje mu się właściwym uzupełnieniem powszechnego porządku dóbr we wszechświecie. Avicenna jest przekonany, że istniejący świat jest najlepszy z możliwych; jednakże, w przeciwieństwie do Leibniza, nie sądzi, aby to było wynikiem tego, iż bóg, jako najlepsza istota, wybrał z wolnego postanowienia ów świat, mając do wyboru wiele innych; bóg Avicenny, w przeciwieństwie do boga Leibniza (a także Tomasza z Akwinu), nie jest ograniczony tylko warunkiem niesprzeczności logicznej; albo raczej, skoro myślenie jest jego jedyną czynnością i nie różni się od postanawiania,

[1] Horten o. c. s. 647
[2] Tamże s. 681
[3] Tamże s. 671

aktu woli, przeto ograniczenie logiczne jest zarazem ograniczeniem w zakresie woli; porządek logiczny świata i porządek dóbr istnieją niezależnie od boga, bóg nie mógłby chcieć stworzenia świata innym, niż jest on faktycznie. A taki, jakim faktycznie się przedstawia, świat ów jest najlepszym z możliwych, dobro przeważa w nim nad złem i to w samym świecie materialnym: „Te rzeczy, w których nie ma zła, są dane w naturze. Ale przedmioty, które są złe z całej swej natury lub których większa część natury jest zła, lub też takie, których zło i dobro są w równowadze — nie istnieją". [1] Otóż dobrem samym w sobie jest zachowanie gatunku ludzkiego. To zaś wymaga koniecznie zrzeszania się ludzi dla działań wspólnych. Dlatego potrzebne jest z kolei prawo i prawodawca rozporządzający środkami, przy których pomocy zdoła zobowiązać do posłuchu poddanych. To właśnie twierdzenie każe Avicennie odwołać się do pomocy religii. Religia w jego przekonaniu spełnia wyłącznie funkcje polityczne; jej rzeczowa zawartość nie ma nic wspólnego z nauką; religia stanowi jedynie pewien zespół środków rządzenia. Gdyby wolno było każdemu — rozumuje Avicenna — wedle swego widzi mi się uznawać jakieś postępowanie za słuszne lub odrzucać je, ród ludzki niechybnie musiałby zginąć, rozdarty wewnętrznymi konfliktami. A zatem sama natura, której celem jest zachowanie gatunku, wymaga, aby władca rozporządzał prawem, posiadającym moc obligacji bezwzględnej w stosunku do każdego. Takie prawo daje właśnie religia. Jeśli też Avicenna broni potrzeby kultu zewnętrznego, dowodzi konieczności uprawiania modłów, świętowania dni przepisanych, nawet urządzania pielgrzymek do Mekki, to wielokrotnie i z naciskiem powtarzane zastrzeżenia, że są to środki, którymi winien się posługiwać władca celem stałego przypominania ludziom o prawie, nie pozwalają wątpić, iż przyświecają mu cele wyłącznie polityczne. Nie mogło być zresztą inaczej nawet na gruncie jego filozoficznej doktryny, zgodnie z którą, jak sam zauważa, nie jest możliwym, aby czynności człowieka w postaci modłów czy pielgrzymek mogły w jakikolwiek sposób zdeterminować działanie boga, koniecznego w swych czynach. Avicenna żąda też, aby nauczanie religii leżało w ręku świeckiego władcy, który posługuje się nim w celu utrzymania władzy; winien on nauczać lud, że należy słuchać praw boskich i że życie pośmiertne gotuje każdemu sprawiedliwą zapłatę za jego ziemskie uczynki. Natomiast zwalcza stanowczo wszelkie próby naukowego dowodzenia praw religijnych pod pozorem, że naukowe badania w kwestiach wiary prowadzą do błędów i niepokojów społecznych, oraz że dlatego należy

[1] Tamże s. 630

do „zadań prawodawcy, aby ludzi od tych badań wstrzymał". [1] „Nie może też prawodawca okazywać, że posiada poznanie prawdziwe i głębokie, ale je kryje przed ludem." [2] Jego zadaniem jest wyjaśnianie praw boskich przez zmysłowe obrazy, przystosowane do pojętności nieoświeconych i skutecznie działające jako środki uzyskania posłuchu. Polityczne nauki Avicenny są przejrzystsze, niż jakakolwiek inna część jego doktryny: w sprawach natury spekulacyjnej objawienie i religia nie odgrywają dla niego żadnej roli; żądając całkowitego oddzielenia nauki od religii, żąda jednak zarazem ścisłego związku państwa z kościołem, na którego gruncie ten ostatni znajduje wyłącznie usprawiedliwienie swej egzystencji, nie będąc wszakże żadną samodzielną siłą polityczną, ale działając jako organ państwowy podporządkowany scentralizowanej władzy. I w tym miejscu postać Avicenny-uczonego ujawnia jego wyższość nad scholastyką perypatetycką, która jedno ze swych głównych zadań upatrywała w degradacji nauki do roli narzędzia w ręku teologów. Widać zarazem klasową treść tej teorii, która z prawdziwej wiedzy czyni przybytek ezoteryczny, dla inicjowanych tylko dostępny.

Olbrzymie dzieło, jakiego dokonał Avicenna w zakresie filozofii i nauk przyrodniczych, postęp, który wniosło ono w życie umysłowe współczesnej mu epoki, zapewnia mu w dziejach kultury miejsce trwałe i niepoślednie, mimo że niewiele z myśli, które wypowiadał, moglibyśmy uznać dzisiaj w ich pierwotnej postaci. A przecież przewodnia tendencja jego filozofii — optymizm poznawczy, orientacja przyrodnicza, wiara w możliwość i wartość naturalnego objaśnienia świata — pozostały na zawsze i do dziś znamieniem postępowej myśli filozoficznej. Zapewne, gdybyśmy chcieli rozważać dzieło Avicenny nie z punktu widzenia postępu jego własnej epoki, a z punktu widzenia marksistowskiego poglądu na świat, ocalałe wartości tego dzieła okazałyby się na ogół banalne i proste. Ale imperializm dzisiejszy każe przypominać nieustannie i często powtarzać liczne prawdy banalne, które od dawna stały się powszechną własnością wszystkich ludzi uczciwych: że nauki medyczne służą uzdrawianiu człowieka i walce ze śmiercią, a nie prowadzeniu wojen biologicznych; że przyrodoznawstwo winno zajmować się ułatwianiem życia ludzkiego, a nie mnożeniem środków mordu; że filozofia, zwana przez Avicennę nauką o uzdrawianiu dusz, służy zrywaniu z człowieka garbów przesądu, budzi zaufanie do nauki i wartości rozumu, uczy wiary w życie i w owocność ludzkich wysiłków, krzewi ufność ludzi

[1] Tamże s. 665
[2] Tamże

we własne siły. W walce o materialny i moralny triumf tych prawd banalnych, na równi z milionami żywych uczestniczą duchy przeszłości, niewidzialne a czynne niczym bogowie w bitwach homeryckich. Ibn Sina — lekarz dusz i ciał żyje w tych nieprzeliczonych szeregach walczących, których jednolita wola może jak sztylet przygwoździć łapę zbrodniarza, chwytającą za broń.

Leszek Kołakowski

Ibn Sina (Avicenna)

Biografia

Ibn Sina, znany w literaturze muzułmańskiej jako „Asz-Szajch ar-Ra'is" (szejch-książę), przyszedł na świat w czasach bardzo burzliwych. Koniec wieku X (980 data urodzin) to okres wielkich wstrząsów i właściwie okres upadku centralnej dynastii świata islamu, czyli kalifatu abbasydzkiego w Bagdadzie. Obok zasadniczych przyczyn natury ekonomicznej, których nie będziemy jednak analizować, odgrywały tu też ważną rolę przyczyny polityczne. Niezmiernie rozległy obszar sięgający od Fergany na wschodzie aż do Tangeru na zachodzie oraz różne elementy etnicznie i językowo obce nie sprzyjały utrzymaniu się przez dłuższy czas jednolitej władzy centralistycznej. Kalifowie żyli z dala od swoich poddanych, wyręczali się przeważnie gubernatorami wojskowymi, którzy w różnych prowincjach rozległego państwa sprawowali władzę prawie absolutną. Z czasem doprowadzało to do buntów z ich strony i tworzenia się nowych dynastii, niezależnych od władzy centralnej kalifa rezydującego w Bagdadzie. Tak było właśnie w tym czasie, kiedy żył Ibn Sina. Powstał szereg większych lub mniejszych dynastii zarówno na wschodzie, jak i w zachodnich rejonach kalifatu. Na obszarach wschodnich, które nas tutaj interesują, doszły do głosu takie dynastie, jak Bujidzi (932—1055), którzy faktycznie sprawowali władzę w samym Bagdadzie (kalif był tylko narzędziem w ich ręku), oraz Samanidzi (874—999), żeby wymienić ważniejsze. Dynastia Samanidów rządziła w Chorasanie i Transoksjanii (Mawarannahr). Oparła się ona na żywiole irańskim i przyczyniła się wydatnie do uniezależnienia się językowego i politycznego elementu etnicznego irańskiego. Stolica tej dynastii, Buchara, a również drugie miasto, Samarkanda, stały się za jej panowania ośrodkami nauki i sztuki dla znacznej części świata muzułmańskiego. Władcy z tej dynastii gromadzili na swoim dworze bezcenne zbiory rękopisów i ściągali do siebie najwybitniejszych uczonych i poetów. Tam zrodziła się poezja pisana w języku irańskim, który jest wspólnym podłożem dla języków tadżyckiego i perskiego.

Nieco później doszła do władzy potężna dynastia Gaznewidów (962—1186) w Afganistanie, a jej założyciel, Mahmud z Gazny, fanatyk i typowy despota wschodni, gwałtem ściągał na swój dwór wybitnych uczonych i poetów dla nadania splendoru swojemu dworowi. Przed nim to Ibn Sina musiał uciekać i błąkać się po pustyni, a potem szukać protekcji u różnych emirów, aby nie dostać się w jego mściwe ręce. A Mahmud z Gazny tak się na niego zawziął, że nawet kazał rozesłać za nim rodzaj listów gończych z podobizną Ibn Siny oraz ze specjalnym pismem do wszystkich emirów z kategorycznym żądaniem wydania go.

Między tymi dynastiami trwały ustawiczne walki, ich stan posiadania ciągle się zmieniał. Wskutek ciągłych walk, niepokojów i zniszczeń cierpiały masy ludowe, a i władza samych książąt na kruchych opierała się podstawach.

Te niespokojne czasy odbiły się wyraźnie na życiu Ibn Siny. Musiał często zmieniać miejsce zamieszkania i swoich protektorów. Najpierw był w Bucharze, później w Chorezmie; stamtąd wywędrował do Dżurdżan (nad Morzem Kaspijskim), uciekając przed Mahmudem z Gazny, a następnie na terytorium dzisiejszej Persji i tam przebywał na dworze kilku emirów. Te ciągłe wędrówki nie przeszkodziły mu jednak pracować twórczo i napisać wielu dzieł o epokowym znaczeniu. A od życia wcale nie stronił. Był mężem stanu, ministrem, brał udział w posiedzeniach naukowych i — w miarę potrzeby — w wesołych zabawach. Objął umysłem całość ówczesnej wiedzy. Był przodującym umysłem w dziedzinie medycyny i w dziedzinie filozofii. Filozofię krajów muzułmańskich doprowadził do najwyższego w średniowieczu stopnia rozwoju i był ostatnim jej wielkim przedstawicielem na Wschodzie. Nie zaniechał i nauk szczegółowych, a nawet językoznawstwa i poezji, i to zarówno w języku arabskim, jak i swoim rodzinnym *farsi dari*. Położył wielkie zasługi w kierunku udoskonalenia języka arabskiego jako języka filozoficznego. Dowiódł również, że język irański, dotychczas uważany jedynie za język poezji, nadaje się wspaniale do wyrażania myśli filozoficznej i naukowej, pisząc jedno ze swoich dzieł, *Księgę mądrości dla Ala' ad-Daula (Daneszname-i Ala'i)*, właśnie w swoim języku ojczystym.

Życie swoje do 32 roku opisał sam Ibn Sina; ściślej mówiąc podyktował jego opis swojemu uczniowi al-Dżuzadżani'emu. Dalsze życie Ibn Siny opisał tenże uczeń, pozostawiając w ten sposób całą biografię, którą przekazali nam arabscy historycy uczonych i lekarzy, jak al-Bajhaki (zm. 1170), al-Kifti (zm. 1248), Ibn Abi Usajbi'a (zm. 1270) i inni. Najpełniejsze są biografie zamieszczone w dziełach dwóch ostatnich autorów. Biografia Ibn Siny, którą podajemy poniżej, jest wzięta z dzieła al-Kifti'ego pt. *Ta'rih al-hukama' (Historia mędrców)* i tłumaczona jest z oryginału arabskiego.

Józef Bielawski

BIOGRAFIA AVICENNY

według arabskiego dzieła al-Kifti'ego *

Abu Ali Ibn Sina, „Asz-Szajch ar Ra'is" (szejch-książę). Wspominam ten przydomek, albowiem ten zaszczytny tytuł jego jest więcej znany od jego imienia. Zapytał go pewien człowiek spośród jego uczniów o informacje dotyczące jego (życia) i on podyktował mu, co ten zanotował. Powiedział mianowicie: „Mój ojciec był człowiekiem z ludności Balch. Stamtąd przesiedlił się do Buchary za dni (panowania) Nuh'a Ibn Mansura. Zajmował się ściąganiem danin finansowych i zarządzaniem okręgu za jego panowania. Rezydował w wiosce nazwanej Charmajtan, która była jedną z ważniejszych wiosek i należała do posiadłości Buchary. Blisko niej leżała wioska zwana Afszana. Tam to ożenił się mój ojciec z moją matką i tam zamieszkał. Urodziłem się tam i tam urodził się również mój brat. Później przenieśliśmy się do Buchary, gdzie przydzielono mi nauczyciela *Koranu* i nauczyciela *adabu* (tj. elementów gramatyki, literatury arabskiej itp.). Kiedy skończyłem dziesięć lat, opanowałem *Koran* i zdobyłem dużo wiadomości

* Abu'l-Hasan Ali ... al Kifti (1172—1248) żył w Aleppo (Syria). Wielki bibliofil i protektor uczonych, napisał rodzaj słownika biograficznego, który się zachował w skróconej formie pt. Ta'rih al-hukama (Historia mędrców, filozofów). Jest to jedno z podstawowych źródeł do poznania historii nauki muzułmańskiej.

z zakresu gramatyki i literatury w tym stopniu, że uznano mnie za cudowne dziecko.

Ojciec mój wyznawał doktryny głoszone przez misjonarzy egipskich i był zaliczany do Ismailitów.[1] Słyszał on od nich nauki o duszy i rozumie w ten sposób, jak oni to znali i przedstawiali. Podobnie też mój brat. Niekiedy obydwaj prowadzili między sobą rozmowy na ten temat i ja słyszałem od nich i rozumiałem to, o czym mówili. Początkowo nakłaniali mnie do tej doktryny; również wciągali mnie do dyskusji oraz do rozmów na temat filozofii, geometrii i rachunku indyjskiego. Ojciec mój skierował mnie wtedy do pewnego człowieka sprzedającego jarzyny, który znał rachunek indyjski i poznałem u niego tę umiejętność.

W tym czasie przybył do Buchary Abu Abd Allah an-Natili, który podawał się za znawcę filozofii. Ojciec mój umieścił go w naszym domu spodziewając się, że mnie czegoś nauczy. Jeszcze przed jego przybyciem zajmowałem się jurysprudencją i uczęszczałem w tym celu do Ismaila *Ascety*. Byłem najlepszym spośród jego uczniów. Wypracowałem metody argumentacji i sposoby odpierania zarzutów przeciwnika w taki sposób, jak to czynili ludzie uczeni tego typu. U an-Natili zacząłem też studiować *Isagogę*.[2] Kiedy podał mi on definicję rodzaju (mówiąc, że to jest słowo dane jako orzeczenie dla licznych różniących się co do gatunku przedmiotów, a odpowiada na pytanie *co?*), zabrałem się do sprawdzania tej definicji w taki sposób, o jakim dotychczas nie słyszano. Wywołało to u niego wielki podziw dla mnie i zwrócił uwagę mojemu ojcu, aby mnie nie zajmował niczym innym poza nauką. Jakiekolwiek mi podał zagadnienie, zaraz wyobrażałem je sobie lepiej od niego. Studiowałem również u niego łatwiejsze zagadnienia logiki. Jednak o ile chodzi o jej subtelności, to an-Natili nie miał o nich wielkiego pojęcia. Postanowiłem więc samodzielnie czytać książki i studiować komentarze tak długo, dopóki nie poznałem doskonale logiki. Studiowałem też dzieło Euklidesa. Przestudiowałem pięć czy sześć figur, a następnie podjąłem się samodzielnego rozwiązania reszty dzieła. Z kolei przystąpiłem do dzieła *Almagesta*.[3] Kiedy skończyłem części wstępne i doszedłem do figur geometrycznych, powiedział mi an-Natili: «Postaraj się je przeczytać i rozwiązać samodzielnie, potem przedstaw mi to co przyczytałeś, abym ci wyjaśnił co jest słuszne, a co jest błędne oraz jakie stanowisko zajmuje autor w tym dziele.» Zabrałem się więc do rozwiązywania zagadnień zawartych w tej książce; i wielu figur trudnych mistrz mój nie znał do chwili, aż ja mu przedstawiłem i wytłumaczyłem.

Potem an-Natili rozłączył się ze mną, udając się do Kurkandż.[4] Ja sam zająłem się studiowaniem książek — zarówno oryginałów, jak i komentarzy — z dziedziny fizyki i metafizyki i otwierały się przede mną bramy wiedzy.

Z kolei zapragnąłem studiów z dziedziny medycyny i zacząłem pilnie czytać książki napisane w tej gałęzi wiedzy. Nauka medycyny nie należy do nauk trudnych, toteż nic dziwnego, że w krótkim czasie celowałem w niej do tego stopnia, że wybitni lekarze studiowali u mnie wiedzę medyczną. Odwiedzałem chorych i otwierały się przede mną możliwości różnych sposobów leczenia zdobywanych

---

1 Ismailici, jedna z sekt szyickiego odłamu islamu (zwana tak od imienia Imama Ismaila). Głosiła egzoteryczną doktrynę, której punktem wyjścia było alegoryczne komentowanie K o r a n u.

2 Chodzi o dzieło neoplatonika Porfiriusza (zm. ok. 300 r. n. e.), które stanowiło wstęp do O r g a n o n u Arystotelesa.

3 Główne dzieło astronoma Ptolomeusza (żył w II wieku n. e.).

4 Miasto w dawnym Chorezmie — stolica.

doświadczeniem, a o jakich dotąd nie pisano. Prócz tego jednak zajmowałem się nadal studiami prawnymi i prowadziłem dysputy w tej dziedzinie.

Miałem wówczas lat szesnaście.

Z wielkim zapałem studiowałem nadal przez półtora roku. Przystąpiłem jeszcze do pogłębiania logiki i wszystkich gałęzi filozofii. W tym czasie nie przespałem ani jednej nocy, a w ciągu dnia też nie zajmowałem się niczym innym prócz nauki. Kładłem przed sobą materiały *(zuhur)* i dla każdego zagadnienia, jakie w nich znalazłem, ustalałem przesłanki sylogizmu i porządkowałem je. Następnie rozpatrywałem wyniki, przestrzegając warunków przesłanek tak długo, aż mi się wyjaśniła prawdziwość danego zagadnienia. A za każdym razem, gdy miałem trudności z jakimś problemem albo też nie mogłem za pomocą terminu średniego uzyskać pewnego wyniku, udawałem się do meczetu, modliłem się i błagałem Stwórcę wszechrzeczy tak długo, aż otworzył mi to, co było zamknięte dla mnie i stały się łatwymi rzeczy trudne. Nocą powracałem do domu, stawiałem przed sobą lampę i zajmowałem się czytaniem i pisaniem. A kiedy morzył mnie sen albo odczuwałem osłabienie, wypijałem kielich wina, aby odzyskać siły i z powrotem zabierałem się do czytania. A kiedy wreszcie przemógł mnie pierwszy sen, marzyłem o tych zagadnieniach w ich istocie. W ten sposób wiele problemów wyjaśniło mi się w czasie snu. Nie poprzestałem pracować w taki sposób, aż doskonale opanowałem całość nauk w stopniu dostępnym dla ludzkich możliwości.

Wszystko, co wiedziałem wówczas, wiem tak samo dzisiaj i nie potrzebuję niczego uzupełniać.

Tak więc doskonale poznałem logikę, fizykę i matematykę. Następnie zwróciłem się do *Metafizyki* Arystotelesa. Przeczytałem księgę *Metafizyki* (Arystotelesa), lecz nie mogłem zrozumieć, co w niej zawarte, i pozostał dla mnie ciemny cel jej autora do tego stopnia, że przeczytałem to dzieło czterdzieści razy i nauczyłem się go na pamięć, a mimo to nadal nie zrozumiałem, o co mu chodzi w tym dziele. Zwątpiłem więc w siebie i powiedziałem sobie w duszy: «Tej książki nie można zrozumieć.» Pewnego dnia znalazłem się w czasie modlitwy popołudniowej wśród handlarzy książek. Jeden ze sprzedawców trzymając w ręku jakiś tom, nawoływał do kupna i zaproponował go mnie. Ja jednak odrzuciłem tę propozycję, jak to czyni człowiek znudzony i przekonany, że nie ma żadnego pożytku z tej nauki. On jednak nalegał: «Kup ode mnie, jest to tania książka, sprzedam ci ją za trzy drachmy, bo właściciel jej potrzebuje bardzo pieniędzy.» Więc kupiłem ją. Była to książka napisana przez Abu Nasr al-Farabi [1] pt. *O celach księgi «Metafizyki»* (Arystotelesa). Powróciłem do domu i pośpiesznie zacząłem czytać. Wyjaśniły mi się zaraz cele tej księgi tym bardziej, że znałem dokładnie ją na pamięć. Ucieszyłem się tym bardzo i na drugi dzień rozdałem biedakom liczną jałmużnę, dziękując Bogu Najwyższemu.

W owym czasie władcą Buchary był Nuh Ibn Mansur. Zapadł on na jakąś chorobę, na którą nie mogli nic poradzić lekarze. Imię moje było znane wśród nich z tego, że czytałem dużo książek. Wspomnieli więc o mnie w obecności księcia i poprosili go, aby polecił mnie sprowadzić. Przybyłem więc i wspólnie z nimi leczyłem księcia; potem zostałem zaangażowany na jego dwór do służby.

Pewnego dnia poprosiłem o pozwolenie wejścia do jego biblioteki, zbadania jej i przeczytania znajdujących się tam dzieł z dziedziny medycyny. Książę zgodził się na to. Wszedłem do kompleksu budynków, który posiadał liczne pomiesz-

[1] Al-Farabi, znany filozof muzułmański przed Avicenną, właściwy twórca filozofii w islamie. Zm. w Damaszku w 950 r.

czenia. W każdym z nich znajdowały się półki-skrzynie z książkami, poukładanymi jedne na drugich. W jednym pomieszczeniu były dzieła dotyczące języka arabskiego i poezji, w drugim książki z dziedziny prawa; i tak w każdym pomieszczeniu znajdowały się książki dotyczące poszczególnych dyscyplin naukowych. Przestudiowałem katalog dzieł starożytnych filozofów i wyszukałem to, czego potrzebowałem. Zobaczyłem tam książki, których wielu ludzi nie znało nawet z nazwy, a ja sam nie widziałem ich przedtem ani potem. Przestudiowałem je, wyciągnąłem z nich korzyści i zdobyłem stopień wiedzy każdego autora w jego dziedzinie nauki (specjalności).

Kiedy osiągnąłem osiemnasty rok życia, zakończyłem te wszystkie nauki i miałem całą wiedzę zebraną w pamięci. Jest ona u mnie dzisiaj oczywiście bardziej dojrzała, lecz jest to jedna i ta sama nauka i nic później nowego nie zdobyłem.

Żył w moim sąsiedztwie pewien człowiek, który się nazywał Abu'l-Hasan al-Arudi. On poprosił mnie o opracowanie dla niego książki, która by obejmowała całość tej nauki (filozofii). Napisałem dla niego dzieło pt. *Zbiór* i dedykowałem jemu. Traktowałem w tym dziele o wszystkich naukach prócz matematyki, a miałem wówczas 21 lat.

Mieszkał również w moim sąsiedztwie pewien człowiek nazwiskiem Abu Bakr al-Barki, Chorezmijczyk z urodzenia, o przenikliwej duszy, jedyny w dziedzinie nauk prawniczych wybitny komentator *Koranu* i biegły w teologii moralnej, który interesował się tymi naukami (filozofią). On też poprosił mnie o napisanie komentarza do (tych) książek dla siebie. Napisałem więc dla niego dzieło pt. *Księga rezultatu i plonu,* obejmujące około 20 tomów. Opracowałem także dla niego dzieło o moralności i nazwałem je *Księgą o niewinności i przewinieniu.* Te dwie książki znajdowały się tylko u niego i nikt ich nie zdołał przepisać.

W tym czasie umarł mój ojciec i nastąpiły zmiany w mojej sytuacji życiowej. Przyjąłem pewien urząd administracyjny w służbie państwowej. Jednak niedługo zostałem zmuszony do wyjechania z Buchary i przeniesienia się do Kurkandż. Był tam wezyrem Abu' l-Husajn as-Sahli, który był rozmiłowany w tych naukach filozoficznych. Zostałem przedstawiony księciu, a był nim wówczas Ali Ibn al-Ma'mun. Miałem na sobie szaty jurysty i *tajlasanem* (okrycie głowy) oraz opaskę pod brodą (oznaki jurysty). Wyznaczyli mi pensję miesięczną, która mi wystarczała w zupełności.

Znowu jednak musiałem wyjechać do Nasa, a stamtąd do Baward i dalej do Tus, Szakkan, Samankan i Dżadżarm, leżącego na granicy Chorasanu, stamtąd wreszcie do Dżurdżan. Zdążałem do księcia Kabusa.[1] Wówczas jednak uwięziono Kabusa w jednej z twierdz i tam zmarł. Pojechałem więc (dalej) do Dihistan i tam zapadłem na ciężką chorobę. Powróciłem zatem do Dżurdżan i wtedy przyłączył się do mnie Abu' Ubajd al-Dżuzadżani. W tej sytuacji ułożyłem kasydę (odę), której jeden wiersz brzmiał:

> Kiedy stałem się wielkim, nie ma dla mnie kraju przestronnego,
> Kiedy wartość moja jest wysoka, nie ma kupującego."

Abu' Ubajd al-Dżuzadżani, przyjaciel szejcha-księcia Ibn Siny, mówi:

---

[1] Kabus — książę z małej dynastii Zijaridów, panującej w Dżurdżanie (dawnej Hirkanii) nad południowo-wschodnią częścią Morza Kaspijskiego. Panował on w latach 976—1012. W czasie gdy książę ów zmarł, Ibn Sina miał około 32 lat.

„Na tym kończy się jego opowiadanie o sobie. Od tego miejsca ja przedstawię to, czego byłem świadkiem w jego życiu, jako jego towarzysz aż do chwili jego zgaśnięcia (a Bóg jest wspomożycielem).

Był w Dżurdżan pewien człowiek nazwiskiem Abu Muhammad asz-Szirazi, który kochał te nauki (filozofię). Zakupił on dla szejcha dom w swoim sąsiedztwie i umieścił go w nim. Ja uczęszczałem do niego codziennie, czytałem *Almagesta* i prosiłem o podyktowanie mi logiki. Podyktował mi *Średnie kompendium logiki*. Dla Abu Muhammada asz-Szirazi napisał książkę pt. *Księga początku i powrotu* oraz dzieło pt. *Księga ogólnych obserwacji astronomicznych*. Nadto napisał tutaj wiele książek, jak np. początek dzieła *Kanon, Kompendium do Almagesta* oraz dużo rozpraw. Następnie swoje inne dzieła napisał w kraju Dżabal (Media).

A oto spis jego wszystkich dzieł:

1) *Kitab al-madżmu'* — 1 tom, *Księga «Zbiór»*, 2) *Kitab al-hasil wa' l-mahsul* — 20 tomów, *Księga rezultatu i plonu;* 3) *Kitab al-birr wa' l-itm* — 2 tomy, *Księga niewinności i przewinienia;* 4) *Kitab asz-szifa'* — 18 tomów, *Księga uzdrowienia;* 5) *Kitab al-Kanun* — 14 tomów, *Księga «Kanon medycyny»*; 6) *Kitab al-arsad al-kullija* — 1 tom, *Księga ogólnych obserwacji astronomicznych;* 7) *Kitab al-insaf* — 20 tomów, *Księga sprawiedliwości;* 8) *Kitab an-nadżat* — 3 tomy, *Księga wybawienia;* 9) *Kitab al-hidajat* — 1 tom, *Księga kierownictwa;* 10) *Kitab al-iszarat* — 1 tom, *Księga wskazówek;* 11) *Kitab al-muhtasar al-ausat* — 1 tom, *Kompendium średnie;* 12) *Kitab al-Ala'i* — 1 tom, *Księga dla Ala;* 13) *Kitab al-kulundż* — 1 tom, *Księga o kolce;* 14) *Kitab lisan al-Arab* — 10 tomów, *Język Arabów;* 15) *Kitab al-adwija al-kalbija* — 1 tom, *Lekarstwa na serce;* 16) *Kitab al-mudżiz* — 1 tom, *Cud (logiki);* 17) *Kitab al-hikmat al-maszrikija, Mądrość wschodnia;* 18) *Kitab bajan dawat al-dżihat* — 1 tom, *Wyjaśnienie modalności,* 19) *Kitab al-ma'ad* — 1 tom, *Księga powrotu;* 20) *Kitab al-mabda'wa' l-ma ad* — 1 tom, *Księga początku i powrotu;* 21) *Kitab al-mubahatat* — 1 tom, *Poszukiwanie;* Rozprawy ważniejsze: 1) *Risala al-kada wa' l-kadar, Traktat o wyroku i decyzji;* 2) *Al-alata ar-rasadija, Narzędzia obserwacji astronomicznych;* 3) *Garadu katigurijas, Cel kategorii;* 4) *Al-mantikhi'-sz szi'r, Logika w poezji;* 5) *Al-kasa'id fil-azamał wa' l-hikma, Kasydy o wielkości i mądrości;* 6) *Risala fi'l-huruf, Traktat o literach (dźwiękach);* 7) *Ta' akkub al-mawadi'al-dżadalija, Śledzenie miejsc spornych w dialektyce;* 8) *Muhtasar Uklides, Kompendium do Euklidesa;* 9) *Muhatsar an-nabat, Kompendium o pulsie,* 10) *Al-hudud al-adżram as-samawija, Granice ciał niebieskich;* 11) *Al-iszarat ila ilm al-mantik, Wskazówki do nauki logiki;* 12) *Aksam al-hikmat, Podział filozofii;* 13) *An-nihajat wa' l-lanihajat, Skończoność i nieskończoność;* 14) *Ahd, Przyrzeczenie;* 15) *Hajj ben Jakzan, Żyjący syn Czuwającego;* 16) *Al-kalam fi' l-hindaba', Rozprawa o cykorii;* 17) *Hutbat fi annahu la jadżuzu an jakuna szajun wahidun dżauharan wa oradan, Wykłady o tym, że nie może być ta sama rzecz substancją i akcydensem;* 18) *Fi an ilmu Zajdin gajru ilmi' Amrin, O tym, że wiedza Zajda jest inna niż Amra;* 19) *Rasa'il ihwanija wa sultanija, Rozprawy braterskie i sułtańskie;* 20) *Rasa' il dżarat bajnahu wa bajna ba' du' l-fudala, Rozprawy — listy wymienione między nim i niektórymi mędrcami;* 21) *Kitab al-hawaszi ala' l-kanun, Glossy na marginesie «Kanonu»;* 22) *Kitab ujun al-hikmat, Księga — źródło mądrości;* 23) *Kitab asz-szabaka wa't-tajr, Księga o sidłach i ptaku.*

Następnie szejch-książę przeniósł się do Rajj i wstąpił na służbę u władczyni Sajjida i jej syna Madżd ad-Daula. Znano go z listów, które przybyły razem z nim

i które zawierały określenie jego wartości. A wtenczas Madżd ad-Daula cierpiał na melancholię, więc też on (Ibn Sina) zajął się leczeniem go. Opracował tutaj dzieło pt. *Powrót* (o eschatologii). Przebywał tam do czasu przybycia Szams ad-Daula po zabiciu Hilal'a Ibn Badra Ibn Hasanoje i po klęsce wojsk Bagdadu. Potem zaszły takie przyczyny, które wywołały konieczność wywędrowania Ibn Siny do Kazwinu, a stamtąd do Hamadanu, przyjęcia służby u Kadbanuje i zajęcia się jej sprawami. Wówczas posłyszał o nim Szams ad-Daula i sprowadził go na swój dwór w celu wyleczenia się z kolki, na którą cierpiał. Leczył go i uzdrowił Bóg Najwyższy. Po czterdziestu dniach pobytu tam wyjechał z dworu książęcego z licznymi podarunkami i powrócił do swojego domu. Odtąd stał się bliskim przyjacielem księcia. W tym czasie książę wyruszył do Karmisina [1] w celu zwalczania Unaz i szejch będący na jego służbie wyruszył razem z nim. Pokonany emir Szams ad-Daula wrócił do Hamadanu. Wtenczas poprosił on Ibn Sinę, aby przyjął godność ministra, na co ów się zgodził. Wkrótce jednak przeciwko Ibn Sinie wybuchł bunt wojska. Otoczyli jego dom, pochwycili go i uwięzili, splądrowali jego mienie i zabrali wszystko, co posiadał. Domagali się od księcia wyroku śmierci dla Ibn Siny, lecz ten sprzeciwił się temu, a jedynie zdecydował się odsunąć Ibn Sinę od władzy, starając się ich uspokoić. Przez czterdzieści dni Ibn Sina ukrywał się w domu szejcha Abu Sa'd'a Ibn Dachduk'a. Tymczasem Szams ad-Daula ponownie zapadł na kolkę i kazał odszukać szejcha. Kiedy ten przybył na dwór, książę przepraszał go bardzo. Szejch zajął się leczeniem księcia i przebywał u niego szanowany i honorowany, a nawet przekazano mu po raz drugi godność ministra".

Abu Ubajd al-Dżuzadżani mówi dalej:

„W tym czasie poprosiłem go o napisanie komentarza do dzieł Arystotelesa, lecz powiedział, że nie ma na to wolnego czasu. Rzekł: «Jeżeli się zgodzisz na to, abym napisał dzieło, w którym bym przedstawił to, co uważam za prawdziwe w tych naukach bez przedyskutowania tego z przeciwnikami i bez odrzucenia ich zarzutów, wówczas uczynię to». Zgodziłem się z nim (w tej sprawie). Zaczął więc od fizyki, stanowiącej część *Księgi uzdrowienia*. [2] Napisał też pierwszą księgę *Kanonu* (medycyny). Zbierał każdego wieczora w swoim domu uczniów i ja czytałem urywek z *Uzdrowienia* i inny kolejno czytał z *Kanonu*. Kiedy skończyliśmy, zjawiali się muzykanci (śpiewacy) różnego rodzaju. Zebranym przygotowano wino z odpowiednią zastawą i tak spędzaliśmy czas. Te dyskusje odbywały się nocą z powodu braku wolnego czasu w ciągu dnia, a to ze względu na obowiązki urzędowe u księcia. W ten sposób przez jakiś czas spędzaliśmy życie.

Tymczasem znowu Szams ad-Daula wyruszył na Tarim w celu prowadzenia wojny z tamtejszym księciem. Nawróciła mu się choroba (kolka) w pobliżu tej miejscowości. Wzmogła się bardzo ta słabość, a nadto dołączyły się do tego inne choroby, do których przyczynił się zły sposób życia i nieprzyjmowanie porad szejcha. Żołnierze obawiali się jego śmierci i wrócili z nim w kierunku Hamadanu, niosąc go w kolebce (lektyce). Lecz zmarł po drodze.

Po nim przejął władzę syn Szams ad-Daula. Proszono go, aby nadał powierzył godność ministra szejchowi, on jednak sprzeciwił się im.

Ibn Sina korespondował potajemnie z Ala' ad-Daula, [3] prosząc o zgodę na przybycie do niego i zatrzymanie się w służbie u niego. Tymczasem przebywał

[1] Miasto w pobliżu Hamadanu.

[2] Kitab asz-szifa' (Księga uzdrowienia), główne dzieło filozoficzne Avicenny, zawierające logikę, fizykę, matematykę i metafizykę.

[3] Władca Isfahanu z dynastii Kakojidów, panujący w latach 1007—1041.

w ukryciu w domu Abu Galiba al-Attara. Poprosiłem go o dokończenie *Księgi uzdrowienia.* Kazał wezwać Abu Galiba, zażądał papieru i kałamarza (atramentu), co mu przyniesiono. Napisał szejch same tytuły zagadnień (rozdziałów) na około 20 arkuszach *in octavo.* Pisał tak przez dwa dni, aż napisał tytuły wszystkich zagadnień bez pomocy jakichkolwiek książek czy zaglądania do oryginałów, lecz wszystko pisał z pamięci. Następnie szejch położył przed sobą te arkusze, wziął papier, popatrzył na każde zagadnienie i pisał do niego komentarz. Pisał w ten sposób każdego dnia 50 kart. Napisał całość fizyki, metafizyki z wyjątkiem dwóch ksiąg: zoologii i botaniki; zaczął pisać logikę i napisał jedną część. W tym czasie Tadż al-Mulk zaczął go podejrzewać z powodu jego korespondencji z Ala' ad-Daula i miał mu to za złe. Polecił go pilnie szukać. Jeden z jego wrogów wskazał miejsce jego ukrycia. Schwytano go i przewieziono do twierdzy zwanej Fardidżan. Tam to ułożył kasydę, której jeden wiersz brzmi:

Wejście moje tu jest pewne — jak to widzisz —
ale są wielkie wątpliwości co do wyjścia.

Pozostał w niej przez cztery miesiące. W tym czasie Ala' ad-Daula wyprawił się przeciwko Hamadanowi. Tadż al-Mulk poniósł klęskę i uciekł do tej samej twierdzy. Następnie, kiedy wycofał się Ala' ad-Daula z Hamadanu, Tadż al-Mulk i syn Szams ad-Daula powrócili do Hamadanu i zabrali ze sobą szejcha. Zamieszkał w domu szyitów i zajął się tutaj pisaniem logiki do *Księgi uzdrowienia.* W twierdzy napisał dzieło pt. *Księga prawej drogi* (kierownictwa) oraz rozprawę pt. *Żyjący syn Czuwającego,* jak również *Księgę o kolce.* Co się tyczy dzieła *Lekarstwa na serce,* to napisał je zaraz po przybyciu do Hamadanu. Tak przeszedł nad tymi wydarzeniami czas. Tadż al-Mulk nie szczędził mu teraz wspaniałych przyrzeczeń. Wtedy nadarzyła się szejchowi okazja udania się do Isfahanu. Wybrał się przebrany, a z nim ja, jego brat i dwaj służący, przebrani wszyscy za sufich (mistyków muzułmańskich). Przybyliśmy do Tabaran u bram Isfahanu, doznawszy licznych przykrości w podróży. Tam przyjęli nas serdecznie przyjaciele szejcha i dworzanie księcia Ala'ad-Daula i jego wybrani. Przynieśli mu szaty i specjalny wehikuł (podwodę) i umieścili go w dzielnicy zwanej Kun kanbad w domu niejakiego Abd Allah Ibn Babi. Tam były wszystkie potrzebne sprzęty i urządzenia (dywany). Spotkało go na dworze księcia uszanowanie i uczczenie, na które zasłużył taki człowiek jak on. Ala' ad-Daula urządzał w piątki wieczorami zebrania dyskusyjne w swojej obecności z udziałem uczonych różnych specjalności, a wśród nich znajdował się szejch Abu Ali. Nikt nie potrafił przewyższyć go w naukach.

W Isfahanie zajmował się dokończeniem *Księgi uzdrowienia.* Zakończył logikę i *Almagesta,* przygotował *Kompendium do Euklidesa* oraz o arytmetyce i muzyce. W każdej książce z dziedziny matematyki dodawał uzupełnienia. Co się tyczy *Almagesta,* to dodał dziesięć figur o różnych punktach widzenia, a na końcu *Almagesta* przedstawił w dziedzinie astronomii twierdzenia, jakich nikt nie poruszył przed nim. Wysunął też wątpliwości co do Euklidesa, a w arytmetyce poczynił spostrzeżenia osobliwe, a wreszcie w dziedzinie muzyki poruszył takie problemy, na które nie zwrócili uwagi poprzednicy. Zakończył dzieło zwane *Uzdrowienie,* prócz dwóch części: zoologii i botaniki. Te opracował w czasie drogi , kiedy Ala' ad-Daula wyruszył przeciw Saburchost. Również w czasie drogi napisał *Księgę wybawienia* i poświęcił ją Ala' ad-Daula, którego był bliskim przyjacielem i współbiesiadnikiem. Kiedy Ala' ad-Daula zdecydował się wyruszyć przeciw Hamadanowi, razem z nim udał się również szejch. Pewnej nocy toczyła się rozmowa w obecności Ala' ad-Daula o brakach (błędach), jakie znajdowały

się w tablicach astronomicznych, sporządzonych na podstawie obserwacji starożytnych. Wobec tego książę polecił szejchowi zająć się obserwacjami astronomicznymi i wydał na ten cel odpowiednią ilość pieniędzy. Zabrał się do tego szejch i kazał mi zebrać instrumenty (narzędzia) do tego oraz zwerbować do pracy rzemieślników. Wiele problemów wyjaśniło się. Jednak w obserwacjach nastąpiły niedociągnięcia z powodu licznych wypraw wojennych, podróży i przeszkód z tym związanych. W Isfahanie szejch napisał jeszcze dzieło *Księga Ala'i* (dla Ala' ad-Daula).

Do niezwykłych właściwości (cech) szejcha należało to, że nie widziałem nigdy — choć mu towarzyszyłem i byłem na jego usługach przez dwadzieścia pięć lat — aby czytał jakąkolwiek książkę, która mu wpadła po raz pierwszy do ręki, systematycznie od początku do końca. Przeciwnie, wyszukiwał tylko miejsca trudne i zagadnienia nastręczające niejasności, patrzył, co o nich mówi autor, i poznawał w ten sposób stopień jego wiedzy w danej nauce i miarę zrozumienia.

Pewnego dnia szejch znajdował się u emira, a obecny był przy tym również Abu Mansur al-Dżubbai. Rozmowa toczyła się o zagadnieniach języka (gramatyki) i mówił szejch to, co było mu w tej dziedzinie wiadome. Na to zwrócił się Abu Mansur do szejcha i powiedział: «Ty jesteś filozofem i mędrcem, a jednak nie czytałeś z dziedziny języka tyle, co mogłoby uczynić zadowalającym (przyjemnym) twój wykład». Szejcha dotknęły te słowa i zabrał się do studiowania książek z zakresu języka przez trzy lata. Postarał się o dzieło pt. *Doskonalenie języka*, którego autorem był Abu Mansur al-Azhari aż z Chorasanu. Szejch w rezultacie doszedł do takiego stopnia doskonałości w dziedzinie języka, jaka się mało u kogo zdarza. Ułożył trzy kasydy, w których użył niezwykle rzadkich słów (wyrażeń językowych). Napisał również trzy książki: jedną z nich w stylu al-Amida, drugą w stylu as-Sahiba, a trzecią w stylu as-Sabi. Kazał je oprawić i podniszczyć ich oprawę. Następnie uprosił księcia, aby przedstawił ten tom Abu Mansurowi al-Dżubbai i powiedział mu: «Znalazłem ten tom na pustyni w czasie polowania, musisz go dobrze przestudiować i powiedzieć mi, co w nim jest.» Abu Mansur przyjrzał się tej książce i wiele rzeczy nastręczało mu trudności. Wtenczas powiedział szejch (Ibn Sina): «Wszystko to, czego ty nie wiesz w tej książce, jest o tym mowa w takim to a takim miejscu książek traktujących o języku.» I przytoczył mu znane książki z dziedziny języka, z których szejch zapamiętał te słowa. Abu Mansur był zdumiony tym, co przytoczył (Ibn Sina) z dziedziny języka, ale nie dowierzał temu. Wreszcie wpadło mu na myśl, że te traktaty są dziełem szejcha i że do ich napisania skłoniło go jego niewłaściwe zachowanie się w stosunku do niego pewnego dnia. Usprawiedliwiał się więc przed nim i prosił go o przebaczenie.

Wtedy napisał też szejch dzieło o języku i nazwał je *Język Arabów*. Nikt inny nie opracował podobnego dzieła z dziedziny językoznawstwa. Nie zdołał go jednak opracować całkowicie (na czysto) już do końca życia; pozostało w brulionie, a nikt inny nie zdołał go uporządkować i zaginęło.

Szejch zebrał wiele doświadczeń z własnej praktyki lekarskiej i postanowił te opracować i dołączyć do dzieła *Kanon medycyny*. Już opracował je na osobnych arkuszach, lecz zaginęły przed zakończeniem *Kanonu*.

Z tych doświadczeń było np. następujące: Pewnego dnia (Ibn Sina) miał silny ból głowy i wydawało mu się, że jakaś materia jakby spływała do kory mózgowej, i sądził, że nie uniknie wrzodu, który powstanie w rezultacie tego. Rozkazał więc przynieść dużą ilość śniegu, starł go, zawinął w płótno i robił

okłady na głowę. Czynił w ten sposób tak długo, aż wzmocniło się owo miejsce i przeciwstawiło się napływaniu materii i przyszedł do zdrowia.

Inny przykład: Pewnej kobiecie z Chorezmu, która cierpiała na gruźlicę, zalecił, ażeby nie przyjmowała żadnego innego lekarstwa oprócz słodzonej wody różanej. W ciągu pewnego czasu wypiła około stu *mann*[1] (tego napoju) i wyzdrowiała.

W Dżurdżan napisał szejch jeszcze *Małe kompendium logiki*, które wstawił później na początek dzieła *Wybawienie*. Jeden rękopis dostał się do Szirazu i studiowała go tamtejsza grupa uczonych. Nasunęły się im pewne wątpliwości co do niektórych problemów tego dzieła i napisali je (zanotowali) na osobnym arkuszu. Wśród nich był też *kadi* (sędzia duchowny) Szirazu. On przesłał ten arkusz do Abu'l-Kasima al-Kirmani, przyjaciela Ibrahima Ibn Baba ad-Dajlami, który zajmował się nauką ezoteryczną (gnozą). Dołączył do tego list do szejcha Abu'l-Kasima i przesłał je razem przez posłańca i poprosił o przedłożenie tego arkusza szejchowi Ibn Sinie, aby udzielił odpowiedzi na nie. Szejch Abu'l-Kasim zjawił się u Ibn Siny pewnego letniego dnia o zachodzie słońca. Przedłożył mu list i arkusz (z pytaniami). Przeczytał list i oddał mu go, lecz zostawił arkusz przed sobą i pilnie patrzył na niego (przyjrzał mu się), kiedy ludzie rozmawiali. Potem wyszedł Abu'l-Kasim, a mnie szejch kazał przynieść papier do pisania na czysto i pociąć na arkusze. Zeszyłem dla niego pięć zeszytów, z których każdy miał po dziesięć kart formatu egipskiego *in quarto*. Odprawiliśmy modlitwę wieczorną i przyniesiono świecę. On (Ibn Sina) kazał przynieść wino, posadził mnie oraz swojego brata obok siebie i polecił nam zatroszczyć się o wino, a sam zabrał się do przygotowania odpowiedzi na te zagadnienia. Pisał i pił wino do północy, aż mnie i jego brata zmorzył sen. Rozkazał więc nam odejść. Ku porankowi (rankiem) zapukano do drzwi i zjawił się posłaniec od szejcha z poleceniem stawienia się u niego. Wszedłem i zastałem go na modlitewniku i przed nim leżało pięć arkuszy. Rzekł do mnie: «Weź je i idź z nimi do szejcha Abu'l-Kasima al-Kirani i powiedz mu, że przyśpieszyłem przygotowanie odpowiedzi na nie (zagadnienia), aby posłaniec nie doznał opóźnienia». Kiedy zaniosłem je do niego, zdziwił się mocno, odesłał kuriera i powiadomił ich o tym wydarzeniu. Stało się to wydarzenie tematem dla opowiadania wśród ludzi.

Skonstruował on dla obserwacji astronomicznych instrumenty, jakich poprzednio nie było, oraz napisał o tym rozprawę. Ja przez osiem lat byłem zajęty obserwacjami astronomicznymi. Celem moim było wyjaśnienie tego, co przekazał (opowiedział) Ptolomeusz od siebie w swoich obserwacjach, i niektóre stały się dla mnie jasne.

Napisał też szejch *Księgę sprawiedliwości*, lecz w dniu, kiedy sułtan Mas'ud Garnewida podszedł do Isfahanu, jego wojsko zrabowało mieszkanie szejcha, a m. in. i tę książkę i już jej nie znaleziono.

Szejch był niezmiernie silny pod każdym względem, ale jego siła seksualna (zmysłowa) z sił zmysłowych była najsilniejsza i dominująca i bardzo często jej używał, co wpływało na jego konstytucję fizyczną. Jednak szejch bardzo ufał swojej sile organizmu aż wreszcie, kiedy (w tym roku) Ala'ad-Daula prowadził walkę z Tasz Farasz'em pod bramami Karch, zaatakowała go (Ibn Sinę) kolka. Pragnąc bardzo wyleczyć się, z obawy, aby w razie porażki (Ala'ad-Daula), która groziła, choroba nie uniemożliwiała mu ucieczki (podróży), zastosował w ciągu jednego dnia osiem razy lewatywę. Wskutek tego nastąpiło uszkodzenie

[1] Przyjęta w handlu azjatyckim jednostka wagi.

(zapalenie) jego wnętrzności i w rezultacie pojawiła się dyzenteria. Tymczasem trzeba było uciekać wraz z Ala'ad-Daula. Pośpieszyli w kierunku Idadż. Tam już całkowicie popadł w osłabienie, jako zwykłe następstwo kolki. Nadal leczył się i stosował lewatywy, dla przeciwdziałania dyzenterii i kolce. Pewnego dnia rozkazał wziąć dwa *danak* (szósta część drachmy) nasienia pietruszki i domieszać do treści lewatywy, a domieszał to w celu przerwania wiatrów. Zajął się tym lekarz, który przybył tam, aby go leczyć, i dorzucił pięć *danak* nasienia pietruszki. Nie wiem, czy zrobił to naumyślnie, czy też przez pomyłkę, ponieważ nie byłem razem z nim. Powiększyła się jeszcze dyzenteria z powodu silnego działania nasienia pietruszki. Zażył też *mitridaticum* przeciwko atakom omdlenia. Przy tym jeszcze jeden z jego służących dorzucił dużo opium do tego i podał Ibn Sinie i to wszystko zastosował. Przyczyną takiego postąpienia służącego było to, że słudzy nadużyli jego majątku ze skarbca i dlatego pragnęli jego śmierci, aby się zabezpieczyć przed następstwami swoich czynów. W takim stanie, w jakim się znajdował szejch, został przeniesiony do Isfahanu i dalej zajmował się swoją kuracją. Był tak już słaby, że nie mógł powstać na nogi. Nie przestawał się jednak leczyć, aż wreszcie wstał i udał się na zebranie do księcia. Lecz mimo tego stanu wcale nie oszczędzał się i utrzymywał częste stosunki z kobietami. Nie wyleczył się całkowicie z choroby: raz mu się pogarszało, a raz polepszało zdrowie. W tym czasie Ala'ad-Daula znowu wyruszył na Hamadan, a razem z nim i szejch. W drodze zaatakowała go ponownie ta choroba, już w pobliżu Hamadanu. Wiedział, że siła jego opadła i jest już niezdolna obronić się przed chorobą. Zaniechał więc leczenia, mówiąc: «Regulator, który kierował mną, jest już niezdolny do kierowania, więc nic już nie pomoże leczenie». Pozostał tak przez kilka dni i potem przeniósł sią do sąsiedztwa swojego Pana. Pochowany został w Hamadanie. Miał 58 lat życia. Zmarł w roku 428 h. (1037 n. e.)".

Przełożył z języka arabskiego
Józef Bielawski

Mieczysław Brahmer

Leonardo — «człowiek nieuczony»*

Dokładnie przed stu laty w liście do Luizy Colet pisał o Szekspirze Flaubert: „To był nie człowiek, lecz kontynent — mieścili się tam wielcy ludzie, całe tłumy, pejzaże . . ." Określenia podobne narzucać się muszą każdemu, kto podchodzi do spuścizny Leonarda i widzi, że stanął przed całym pasmem górskim, postrzępionym jak sylwetki skał na jego obrazach. Już proste wyliczenie tych dziedzin, przez które przebiegła twórcza myśl i ręka Leonarda, wydaje się skorowidzem którejś z legend o fantastycznych olbrzymach, opowieści, co tak pociągały ludzi owej epoki, od Morganta Pulciego czy Folengowego Fracassa po Gargantuę i Pantagruela.

Uważał się Leonardo nade wszystko za malarza, słowem *pittore* zwykł był określać zawód własny i całą encyklopedyczną swą wiedzę oddawał w służbę tej najbardziej umiłowanej ze sztuk. Ale w swej artystycznej działalności nie pomijał rzeźby ani architektury, co więcej, nie obcą była mu muzyka i nie tylko zasłynął ze śpiewu i gry na lirze w kole towarzyszy młodości, lecz i tutaj pomysłowość jego zabawiała się konstruowaniem nowych czy udoskonalaniem dawnych instrumentów. Był równocześnie doświadczonym teoretykiem sztuki i najwięcej uwagi poświęcając oczywiście malarstwu, interesował się żywo stosunkiem wzajemnym poszczególnych sztuk, rękom jego tak dobrze znanych, by wymownie i chytrze uzasadniać prymat najbliższej mu umiejętności. Powtarzał, że „mechanika jest rajem nauk matematycznych, gdyż w niej zbiera się owoce matematyki" — i w raju tym przebywając najchętniej, wybiegał z niego spojrzeniem aż w gwiezdne sfery astronomii. Łącząc stale teorię z prak-

---

* Szkic oparty na odczycie, wygłoszonym w Towarzystwie Naukowym Warszawskim 27 marca 1952 na zebraniu poświęconym uczczeniu 500 rocznicy urodzin Leonarda da Vinci.

Fragment z Dantego w artykule przytoczono w przekładzie E. Porębowicza, czterowiersz Michała Anioła i część ustępów z pism Leonarda — w tłumaczeniu L. Staffa.

tyką, wzorem wielu artystów tej doby i on zaprawił się w technice, lecz zostawił daleko za sobą najbieglejszych w tym gronie, gdzie nie brakło i człowieka na miarę L. B. Albertiego. Jako zadziwiający inwencją i precyzją inżynier wykazywał niespotykany rozmach w pracach pokojowych — wystarczy wspomnieć rozległe plany przeobrażenia przyrody przez nawodnienie lub osuszenie całych połaci kraju — a jeśli nie uchylał się też od daniny na cele wojenne, kreśląc plany obwarowań i modele pocisków czy dział i przewidując nawet stosowanie środków chemicznych, to składał tylko haracz narzucony mu przez czasy zbrojnych najazdów na półwysep, przez epokę kondotierów ufnych w przemoc i podstęp. Długoletni i bodaj najbardziej dziś popularny wysiłek badawczy poświęcił uskrzydleniu człowieka, lecz opracowując projekty różnego typu samolotów czynił zarazem szczegółowe obserwacje nad lotem ptaków i umiał dostrzec fakty, które wymykały się uwadze tylu poprzednich pokoleń.

Nie wyczerpywały się jednak na tym zainteresowania Leonarda przyrodą żywą i martwą. Do botaniki, obok upodobań artysty, kierowała go również potrzeba naukowego poznania; zastanawiał się więc nad układem liści na łodydze lub nad słojami pnia i jak nikt drugi, tutaj i wszędzie, niedostatki słowa, ułomność opisu dopełniał mistrzowskim realizmem rysunku. W jeszcze wyższym może stopniu to zespolenie piękna i ścisłości dokonało się w obfitej serii tablic anatomicznych. I znowu, chcąc zdobyć jak najpełniejszą odpowiedź na pytania, które mu się cisną, niezdolny do wyrzeczeń Leonardo łączy anatomię z fizjologią, nie poprzestaje na ukazaniu, a czasem wręcz odkryciu różnych organów, ale poddaje analizie i określić się stara ich funkcje. Spośród tych ludzkich narządów uwagę jego skupia, rzecz prosta, przede wszystkim oko, o którym pisze z uniesieniem poety, jako o „oknie duszy". Lecz z tą samą ostrością spojrzenia bada narzędzia głosowe i powstawanie dźwięków mowy, toteż fonetyce nie godzi się zapominać o jego nazwisku. Chęć wejrzenia w dzieje ziemi stawia go przed zagadnieniami geologii, skąd czyni znów krok dalszy — do studiów kartograficznych i kreśli mapy, w których zdumiewa dar plastycznej syntezy krajobrazu.

Przegląd to całkowicie pobieżny, ograniczony do podstawowych haseł, niezdolny wydobyć na jaw nowości metod i wyników, do jakich doszedł umysł Leonarda. Wybitni specjaliści poświęcili tym zagadnieniom mnogie studia monograficzne, dzieła obszerne lub zwrócone do szerszego audytorium próby uogólnień, wśród których znajdzie się i wykład Kazimierza Kostaneckiego o Leonardzie jako anatomie (1913). Liczba tych publikacji rośnie z każdym rokiem, zwielokrotnił się zasób erudycji włożony w interpretację dzieła Leonarda, współ-

praca obejmuje tu rzeczywiście uczonych całego świata i w różne sięga dziedziny. Przybywają nowe materiały, rozwiązanie znajdują niektóre przynajmniej zagadki, a odsłaniają się nowe.[1]

Nie mająca bodaj rywala wielostronność Leonarda to dla badacza trudność pierwsza, bez wątpienia naczelna, lecz bynajmniej nie jedyna. Dziwnie zawistne losy prześladowały zarówno dzieła, jak i twórcze zamysły Leonarda. Nie doczekały się wykonania jego projekty architektoniczne i wynalazki techniczne. Legendą pozostał wielki posąg konny Franciszka Sforzy, którego model jeszcze za życia autora strzaskali gaskońscy zawadiacy Ludwika XII. Nie zdołała się oprzeć zniszczeniu *Ostatnia wieczerza* na ścianie mediolańskiego refektarza, wydana niełasce złych warunków i ludzi. A jest to tylko nieznaczna stosunkowo część strat. Dzieje licznych rękopisów Leonarda, obliczanych dziś na około 6 000 kart, gdzie zapiski i rysunki splatają się często i dopełniają wzajemnie, to kronika, przeważnie smutna, która by stać się mogła tematem osobnej, długiej opowieści. Jakkolwiek jest to spuścizna tak obfita, sporo z niej zapewne zaginęło. Rozrzucona po zbiorach Anglii, Francji i Włoch, przechodziła nieraz awanturnicze koleje — zmieniała właścicieli drogą darów, sprzedaży, łupiestwa i kradzieży. Ogromny *Codice Atlantico,* przechowywany w mediolańskiej Ambrozjanie, w którym Pompeo Leoni w kilkadziesiąt lat po śmierci artysty zebrał blisko 2 000 jego rysunków i notatek, odbył wędrówkę do Hiszpanii na przełomie XVI i XVII wieku, a później do Francji napoleońskiej. Już zebranie i udostępnienie tak mnogich i rozproszonych źródeł nie mogło być zamierzeniem łatwym.

Lecz do tych dwóch dołącza się jeszcze trudność trzecia, bardzo istotna. Cała twórczość Leonarda-pisarza jest szkicowa i fragmentaryczna. Niczego nie tylko nie ogłosił za życia, ale nawet nie przekazał w postaci wykończonej. Wśród jego zapisek znajdujemy także wskazówki, jak zamyślał rozwinąć niektóre swe obszerne traktaty. Ale planów tych nigdy nie wykonał i wykonania ich nie był bliski. Od dawna zresztą w tym niedoprowadzaniu zamierzeń własnych do końca dostrzeżono jeden z jego rysów stałych, znamiennych. Już Vasari podkreślał go kilkakrotnie i tłumaczył ciągłym niezadowoleniem twórcy, nie dającym się zaspokoić pragnieniem doskonałości. „I dlatego pozostało po nim rzeczy mało — stwierdza dawny biograf — gdyż to, że tak dobrze znał błędy, wstrzymywało go od roboty". Nie na próżno zapisał tę godną mistrza przestrogę: „Najgorszy to znak, jeśli dzieło przewyższa sąd, jak zdarza się wówczas, gdy ktoś się dziwi, że osiągnął tak dobre wyniki; ale kiedy sąd przewyższa dzieło, znak to

[1] Dwutomowa *Bibliografia Vinciana,* którą opracował Ettore Verga, Bolonia 1931, zbiera materiały po rok 1930.

doskonały". Nad własnym, genialnym dziełem sąd Leonarda górować nie przestawał.

Wielość zainteresowań badawczych sprawiała przy tym, że widząc przed sobą cały łańcuch problemów, przebiegał jego ogniwa niecierpliwie i pomimo właściwego mu upodobania do dokładności nie mógł się oprzeć pokusie wyprzedzania upragnionych wyników. To znów chęć zrozumienia każdego szczegółu złożonych zjawisk odwodziła jego uwagę od sprawy głównej. Więc też rękopisy jego są po większej części splątanym chaosem, wspaniałą *silva rerum:* obliczenia i dociekania naukowe oraz świetne rysunki, które dopiero wprowadziły nas w warsztat artystyczny Leonarda i dopełniły skąpej spuścizny jego dzieł malarskich, sąsiadują tu niekiedy z błahym i przypadkowym szpargałem. Dawno już wprawdzie starano się z tych fragmentów i strzępów skonstruować bardziej zwarte całości, nadając im postać rozważań na jeden temat zasadniczy. Tak jeszcze w połowie XVI wieku powstał *Traktat o malarstwie,* ogłoszony po raz pierwszy w Paryżu 1651 r. Tak w wieku XVII Franciszek Arconati opracował rozprawę *O ruchu i pomiarach wody.* Ale nie można było wówczas uwzględnić całego materiału źródłowego, dotyczącego tych tematów — brak tym ważniejszy, że Leonardo w różnych rękopisach powraca do tych samych zagadnień, uzupełniając lub prostując wcześniejsze swe wywody.

Chociaż już współcześni zdawali sobie sprawę z wielkości Leonarda nie tylko jako artysty i podziw swój wyrażali słowem *divino,* to jednak zasięg myśli Leonarda i granice, do których ona dotrzeć zdołała, były przez całe wieki nieuchwytne. I po nikłych z konieczności usiłowaniach pod koniec XVIII wieku, dopiero od lat osiemdziesięciu tajemnicza jego postać zaczęła nabierać wyrazistości, od chwili gdy w r. 1872 wydano w Mediolanie *Saggio delle opere di Leonardo da Vinci,* pierwszą niedużą próbę tego, co kryły w sobie rękopisy artysty. W r. 1883 przyszła kolej na antologię Richtera, wyposażoną też w dobre reprodukcje umiejętnie dobranych rysunków, dzieło już klasyczne, którego autor znalazł wielu następców w różnych krajach — dość wspomnieć wybór dokonany przez Leopolda Staffa.

Dziś badacze mają już do dyspozycji podobizny wszystkich zasadniczych rękopisów Leonarda z różnych bibliotek europejskich, poczynając od dwunastu wielkich tomów, w których pomieszczono zawartość *Kodeksu-Atlasu* Biblioteki Ambrozjańskiej.[1] Zamierzone wy-

[1] Słynny *Codice Atlantico* nazwany tak został od rozmiarów księgi (włoskie *atlante* — atlas), toteż nie całkiem trafnie bywa on nazywany u nas *Kodeksem Atlantyckim* czy to przez Staffa, czy przez tłumacza barwnej książki Antoniny Vallentin — gdyż związki z Oceanem są tu zaiste dość odległe.

danie zbiorowe, do którego przygotowania rozpoczęto przed laty pięćdziesięciu, pozostaje nadal postulatem przyszłości, zapewne nie najbliższej. Reprodukcje poszczególnych kodeksów, dokonane w różnych latach i krajach i różną techniką, z natury rzeczy nie mogą być łatwo dostępne. Zazwyczaj obok podobizn fototypicznych znajduje w nich badacz tekst w transkrypcji dyplomatycznej i w brzmieniu ustalonym krytycznie, z dodatkiem bardzo cennych objaśnień, słowników i indeksów.

W miarę postępu tych wydawnictw źródłowych wzrosły też stawiane im wymagania naukowe. Dawniejsze z nich nie wolne były od uchybień w odczytaniu i interpretacji notatek, czynionych charakterystycznym dla mańkuta odwróconym pismem lustrzanym i obfitujących w myślowe skróty i przeskoki. Nie wszystko tu zresztą wyszło spod pióra Leonarda, a pośród jego uwag oryginalnych zdarzą się również przepisane skądinąd urywki, co tym bardziej wymaga ostrożności komentatora. Wysunięto też zastrzeżenia przeciwko przesadnej dążności do usystematyzowania tego chaosu, jakim jest spuścizna Leonarda, i wydobywania z niej szeregu niemal pełnych traktatów, co obyć się nie może bez wydatnej interwencji wydawcy. Przeważa dziś zdanie, że wobec ułamkowej postaci pism Leonarda jedynie właściwym postępowaniem jest ogłaszanie jego uwag bez zmian i dopełnień, starając się tylko nadać im układ chronologiczny, by uchwycić rozwój myśli artysty i uczonego. Jest bowiem na przykład rzeczą godną zastanowienia, że dopiero od studiów nad lotem mechanicznym przechodzi on do badań nad lotem ptaków i stopniowo zagadnienia przyrodnicze wciągają go coraz bardziej w swój nurt; podobnie też za pierwszego pobytu w Mediolanie optyka interesuje go głównie z malarskiego punktu widzenia, podczas gdy pobyt drugi stoi już wyraźnie pod znakiem anatomii. W takim chronologicznym następstwie, obejmującym lat z górą trzydzieści, Rafał Giacomelli ogłosił w r. 1936 pisma Leonarda o locie, objaśniając je uczenie,[1] zaś w r. 1940 Artur Uccelli w wielkim tomie spróbował zebrać w ksiąg 17 całokształt nauki, która była ośrodkiem badawczych prac Leonarda — jego mechaniki.[2]

Un abysme de science — „otchłań wiedzy", mówiąc językiem Rabelais'go. I nie przypadkiem pada to nazwisko. Pomimo całej róż-

[1] Raffaele Giacomelli: *Gli scritti di Leonardo da Vinci sul volo.* Roma 1936 Bardi.

[2] Leonardo da Vinci: *I libri di meccanica,* ricostruzione di Arturo Uccelli, Milano 1940 Hoepli. Wyczerpujący rozbiór poglądów Leonarda przynosi praca M. A. Gukowskiego: *Mechanika Leonarda da Vinci,* wchodząca w skład naukowo-popularnej serii, wydawanej przez Akademię Nauk ZSRR. (Moskwa 1947).

nicy, jaka dzieli wielkiego Toskańczyka i patriarchę nowoczesnej literatury francuskiej, wspólna jest im ta sama ciekawość nienasycona, ta zachłanność intelektualna, której dokumentem stał się słynny list Gargantui — gigantyczny program wychowania synalka Pantagruela, a której najświetniejszym, najszlachetniejszym wcieleniem był właśnie Leonardo. Od sędziwego Petrarki, którego śmierć zastaje z głową złożoną na pergaminie starego rękopisu, aż po młodych poetów Plejady, gdy nocą luzują się nawzajem, by nie ostygło miejsce przy pulpicie z książkami — ten odkrywczy entuzjazm przepływa szerokim nurtem przez najlepsze, pełne jeszcze świeżych energii lata Renesansu. Jakby w przeczuciu nowych czasów i odkrywczego szlaku Kolumba, Ulisses w *Komedii* Dantego nawoływał niegdyś swoich towarzyszy, gdy dotarli do słupów Herkulesa, stanowiących przestrogę dla śmiałków u krańca starego świata:

Bracia! — mówiłem — śród hazardów tyla
Zeszli na świata podwieczorne skraje,
Skoro wam jeszcze bodaj jedna chwila
W zmysłów czuwaniu przed śmiercią zostaje,
Nie żmudźcie duszę wydobyć z ciemnoty,
Za słońcem idąc w niemieszkane kraje.
Zważcie plemienia waszego przymioty:
Nie przeznaczono wam żyć jak zwierzęta,
Lecz poszukiwać i wiedzy i cnoty.

Tonem uczuciowym tych tercyn wskazuje Dante wyraźnie, jak bliskim jest mu bohater homerycki w tej nowej roli, ile podziwu budzi w nim śmiałość myśli, rwącej się poza narzucone jej szranki — lecz równocześnie, posłuszny przyjętemu przez siebie systemowi ocen i sankcji moralnych, umieszcza żeglarza z Itaki pośród potępionych. Że Grek przemyślny łatwo mógł tam spotkać również Leonarda, tego dowodzi zastanawiające zdanie pierwszej redakcji życiorysu Vasariego, wypowiedziane z powodu studiów przyrodniczych artysty — zdanie, które zniknęło w wersjach późniejszych: „Wytworzył sobie w duchu pogląd tak heretycki, że nie zbliżał się do żadnej religii, o wiele więcej ceniąc sobie miano filozofa niż chrześcijanina". [1]

Wybiegająca w tylu kierunkach, niepohamowana ciekawość łatwo prowadzić mogła na płytkie wody dyletantyzmu, który o wszystkim starał się powiedzieć coś frapującego w sposób daleki od zawodowego zacieśnienia: wszak jego kanon idealny, w formacie dworsko-salonowym, miał być utrwalony niebawem w *Dworzaninie* Castiglione'a, by upowszechnić się w całej Europie, a we Francji wydać z kolei kla-

[1] *Le vite... scritte da Giorgio Vasari... con annotazioni di G. Milanesi.* Firenze 1906 Sansoni t. IV s. 22

syczny wzór dobrych manier — typ *honnête homme*. Lecz przed niebezpieczeństwem takim chroniła Leonarda jego postawa w rzeczach nauki prawdziwie badawcza, krytycyzm, trzeźwość sądu, wyzwolenie z uprzedzeń, dążenie do jak największej ścisłości w rozumowaniu, wysiłek, by w pierwszym już rzucie dotrzeć do sedna problemu. Rzeczą chyba najbardziej godną podziwu jest, jak ten genialny artysta w swoim stosunku do natury nie ulegał porywom rozkołysanej dowolnie fantazji i jak dalekim pozostał od metafizyczno-poetyckich koncepcji, od których oderwać się nie mogła większość bardziej „zawodowych" przyrodników tej doby. Zauważono słusznie, że spoglądając na Leonarda widzi się naocznie, jak pospolita, przygodna obserwacja staje się obserwacją metodyczną, jak pobudza wynalazczość myśli, skłania do doświadczenia i otwiera drogę nowemu poznaniu świata.[1] Dość przyjrzeć się, jak na podstawie wykopanych szczątków zwierzęcych dochodzi do wniosku, że obszary dziś górzyste zanurzone były ongiś w oceanie i z całą stanowczością odrzuca legendę biblijną o powszechnym potopie. I on wprawdzie nie wyrzeka się fantazji, porwany wielkością wyłaniającej się wizji; wyobraża więc sobie, jak to przed wiekami „szczyty Apeninów wznosiły się z tego morza, niby wyspy, otoczone słonymi wodami". Lecz ilekroć artysta spieszy w sukurs uczonemu, wyobraźnia jego nie daje posłuchu zmyśleniom pozbawionym sprawdzianu, lecz opiera się na wielokrotnej obserwacji i możliwie ścisłych z niej wnioskach. Trzymając w ręku prehistoryczne skamieliny, pogrążał się w lirycznej zadumie nad świadectwem przemian, jakie w nich odczytał:

> O czasie, szybko niszczący rzeczy stworzone, iluż królów, ile ludów zniweczyłeś! Ileż przemian państw i rozlicznych wydarzeń nastąpiło po sobie od chwili, gdy zginął tu przedziwny kształt tej ryby. W jaskiniach, co tworzą splątane wnętrzności tej góry, zmożona przez czas leży cierpliwie w tym ukryciu: pozbawiona ciała, nagimi ośćmi dała kościec i oparcie wznoszącej się nad nią górze.

Nazywał się *disciepolo della sperientia*, wyrażając wielokrotnie przekonanie, że tylko doświadczenie, interpretowane z matematyczną ścisłością, może wieść do prawdziwego poznania rzeczywistości, a powstałe inną drogą sądy ludzkie są zawodne i prowadzą do nieuchronnych omyłek. „Doświadczenie nie zawodzi nigdy — pouczał — błądzą jeno nasze sądy". „Żadne dociekanie ludzkie — wywodził — nie może się zwać prawdziwie naukowym, jeśli nie przejdzie przez dowód matematyczny: a jeśli powiesz, że nauki, które poczynają i koń-

[1] G. Calvi: *Osservazione, invenzione, esperienza in Leonardo da Vinci*. W tomie zbiorowym: *Per il IV centenario della morte di L. d. V.* Bergamo 1919 Ist. It. d'arti grafiche s. 324—5

czą się w umyśle, zawierają prawdę, to nie zgodzę się na to, lecz zaprzeczę z wielu przyczyn, przede wszystkim tej, że w takich roztrząsaniach umysłowych brak jest doświadczenia, bez którego nic samo w sobie nie jest pewnym".

Uznając paralelizm między organizmem ludzkim a światem — mikro- i makrokosmem — skłonny był tu i tam miejsce kierownicze przyznać prawom mechaniki, przekonany, że „wszelkie działanie musi się wyrażać przez ruch" i „ruch jest przyczyną wszelkiego życia". Ale, nie stroniąc od rozważań ogólnych, bez możności ujęcia ich systematycznie, nigdy przecież teorii nie odłączał od praktyki. Chociaż tak wysoko stawiał matematykę, interesując się głównie geometrią i ujawniając również w tym zakresie swe artystyczne skłonności, to jednak nie uprawiał jej jako nauki abstrakcyjnej, ale miał na oku przede wszystkim wielorakie jej zastosowania. Teorię przyrównywał do wodza, praktykę do posłusznych jego rozkazom żołnierzy. Nie zatrzymywał się nad szczegółowym przeprowadzaniem dowodu, co często utrudnia podążanie za biegiem jego myśli, nie wskazywał zazwyczaj, jak doszedł do swoich konkluzji, ale podawszy regułę w formie ostatecznej, zajmował się nade wszystko praktycznym jej wyzyskaniem. [1]

Tak silnie stojąc na stanowisku empiryzmu, myślą odkrywczą mierzył się z nieobjętą dziwnością świata, wabiącą jak uśmiech jego malarskich postaci, i na każdym kroku dążył do zmniejszenia zakresu *cose improvabili* — rzeczy nie dających się wykazać. Jeśli nawet nie docierał do celu, umiał zazwyczaj uchwycić istotę zagadnienia i właściwy kierunek dociekań, którego trafność, często po wielu latach, potwierdzić mieli w różnych zakresach następcy. Ale pomysły jego i odkrycia, czy też odkryć zalążki, pogrzebane na wieki całe w archiwum trudnych do odcyfrowania zapisek, znalazły się poza drogą rozwoju nauki i wpływu na jej losy wywrzeć nie mogły. Dopiero dotarłszy do wysuniętych punktów swych poszukiwań, badacze znacznie późniejsi odnajdywali ślady obecności Leonarda — na ziemi, na wodzie i w powietrzu. Pozostały mu gorzkie laury *poprzednika*.

I on też nie zdołał uniknąć omyłek i błędów, potykał się niekiedy o trudności bardziej skomplikowanych działań lub z grubsza tylko obliczyć mógł potrzebne mu przesłanki. Oczywiście, ówczesny stan badań, u progu zaledwie ery nowożytnej, w wielu wypadkach nie po-

[1] Por. uwagi, jakie czyni na ten temat długoletni badacz matematycznych i fizycznych prac Leonarda, Robert Marcolongo, w *Leonardo da Vinci: artista-scienziato* (wyd. III Milano 1950 Hoepli s. 143 i 146). W zakresie techniki podstawowe znaczenie zyskała książka F. M. Feldhausa *Leonardo: der Techniker und Erfinder* (Jena 1922).

zwalał na osiągnięcie właściwych rozwiązań. Najwymowniejszym może przykładem tego są dociekania Leonarda związane z lotnictwem, prowadzone przez lat trzydzieści. Starając się, jak zwykle, dotrzeć do najbardziej podstawowych elementów zagadnienia, studiuje uważnie zarówno lot różnych gatunków ptactwa, jak opór stawiany przez powietrze i siłę wiatru. Ale skłonny mniemać, że siła mięśni ludzkich okaże się wystarczająca, by człowiek na odpowiednio skonstruowanym aparacie mógł się wzbić w przestworza, snuje baśniowe w naszych oczach projekty powietrznych żaglowców. Z notatek jego — jak zwykle, fragmentarycznych — zbyt pochopne niekiedy wyciągano wnioski, rozprawiając wręcz o „aeroplanie" Leonarda, tak jak —z mniejszą co prawda pewnością — mówiono o jego samochodzie i łodzi podwodnej. Lecz mimo wszelkich zastrzeżeń wobec tak daleko idących domysłów, pozostanie tutaj Leonardo wielkim prekursorem, rzucającym również szkice helikopterów i spadochronów, najbliższe może technice nowoczesnej z pomysłów jego w tej dziedzinie.

Wszedłszy w krąg pewnej problematyki naukowej, chciał ją wyczerpać jak najpełniej, nie poprzestając na zaspokojeniu bezpośrednich swych zainteresowań. Studia anatomiczne podejmuje jako malarz, który obyć się nie może bez znajomości ciała ludzkiego; czyni zatem pomiary, ustala proporcje, określa charakterystyczne typy. Lecz i tutaj nie zatrzymuje się w połowie drogi, nie ogranicza się do tego, co niezbędne być mogło dla artysty. Dokonuje w szpitalach kilkudziesięciu sekcji i to w okresie, gdy nawet oficjalna medycyna nie ma zwyczaju wychodzić poza obserwacje na zwłokach zwierząt — aż wreszcie wywołany donosem zakaz papieża uniemożliwia mu dalsze w tym kierunku próby. Badaniami swymi objąć jednak zdołał nie tylko mięśnie, układ kostny i organy zmysłów, ale działalność serca i mózgu, a bodajże i obieg krwi. Sekcja kobiety ciężarnej pozwoliła mu na ustalenie normalnego położenia płodu: najbardziej to uderzający rysunek tej serii.

Nie było dla niego rzeczy błahych i niegodnych uwagi, zarówno w sferze naukowych dociekań, jak gdy szło o udoskonalenia techniczne. Nie uważał za stratę czasu obmyślania mechanizmu zapewniającego szczelne zamykanie się drzwi czy też automatycznie obracającego się rożna, poruszanego prądem ogrzanego powietrza. Dla dworskiej głównie kompanii układał zagadki i rebusy, równocześnie jednak w ciągłej pracy nad sobą dopełniał zasobu zyskanych wiadomości i w terminarzu umieszczał przypomnienia, by w chwili stosownej skorzystać z wiedzy przyjaciół; sam też chętnie ćwiczył się w rozwiązywaniu zadań. Chociaż szło mu o świeżość dociekającego spojrzenia i badanie skłonny był zawsze podejmować od nowa, nie mógł oczy-

wiście obyć się bez spuścizny, przekazanej jego pokoleniu. Mimo trudności, jakie nastręcza ta epoka zwłaszcza dla historyka techniki, *Vinciologia moderna* — jak nazwano tę dziedzinę badań we Włoszech — w okresie ostatnim włożyła duży i skuteczny wysiłek właśnie w ustalenie źródeł Leonarda. Od chwili jednak, gdy jako uczeń Verrocchia rozglądał się bacznie po świecie, był on nade wszystko i pozostał samoukiem.

Określił się mianem *omo sanza lettere* — człowieka nieuczonego, człowieka bez literackiej ogłady. I nie trzeba się w tym dopatrywać aktu nadmiernej skromności lub przekory. Było to zajęcie wyraźnej postawy — przeciwstawienie się jednostronności i przerostom ówczesnego humanizmu, pustej retoryce, która obfitością słownych draperii i mitologiczną okrasą zakryć usiłowała ubóstwo wnętrza — sprzeciw wobec wszystkiego, na czym wyrósł ujemny typ literata, dworskiego panegirysty, oddającego w pacht swoje pióro i niezdolnego wziąć odpowiedzialności za rzeczy wypowiadane. Była to w imię rzetelności artystycznej i naukowej podjęta walka z objawem wręcz nagminnym, który później uznać miano za grzech najcięższy literatury włoskiej, powodujący jej małą — z niewielu wyjątkami — popularność we własnym kraju, tak że Roger Bonghi całą książkę poświęcił przed stu laty odpowiedzi na pytanie: *Dlaczego literatura włoska nie jest popularna we Włoszech,* a jeszcze niedawno w celi więziennej przemyśliwał Gramsci nad tym problemem, który wyrósł oczywiście na głębszym podłożu społecznym.

Że Leonardo, badacz przyrody i wyznawca empiryzmu, występował tutaj z pełną świadomością, tego dowodzą akcenty polemiczne jego pism, odzywające się mimo ich ułamkowej postaci. Stronił zawsze od hałaśliwych sporów i patosu zacietrzewionych oratorów. „Gdzie brak argumentu — oświadczał — tam nadrabia się krzykiem, co nie zdarza się w rzeczach pewnych". Chociaż także w zapiskach osobistych przeciwnika swego po imieniu nie wymienił, to przecież wskazał w sposób dostatecznie wyraźny, że zwracał się głównie przeciwko neoplatonizmowi, który w latach jego młodości dominował we Florencji Medyceuszów. Nie wszedł wówczas do koła humanistycznej elity, nie uległ też wpływom bizantyńskim i orientalnym, jakie wnieśli do Toskanii uciekinierzy z Konstantynopola; jego trzeźwy krytycyzm nie dał się uwieść kabale i astrologii, które u przedstawicieli tej grupy splotły się z entuzjazmem dla antyku.

Nie ufał natchnieniu i wymykającym się kontroli objawieniom, odżegnywał się od wieszczej postawy, której kult szerzy się w Renesansie pod wpływem Platona. Obcą pozostać mu musiała umysłowość Ficina, który nie darmo głównemu swemu dziełu dał tytuł

Theologia Platonica, a przebycie ciężkiej choroby uznawszy za ostrzeżenie opatrzności, rzucił w ogień własny komentarz do Lukrecjusza, by nie przyczyniać się do szerzenia błędów. Obcym mu był i Pico della Mirandola, który po wczesnym okresie bezgranicznej niemal wiary w potęgę ducha ludzkiego i humanistyczne ideały życiowe popada w ascezę, w listach swych nie kryjąc wzgardy dla świata. Nawrót do religijnego dogmatu, do średniowiecznych form życia wypełnił schyłek obu błyskotliwych koryfeuszów florenckiego *quattrocenta.*

Wyraźne powinowactwo łączy natomiast Leonarda ze starszym o pół wieku myślicielem, który już swą rozprawą *De transformationibus geometricis* dał podnietę jego badawczej inwencji i wypowiedział pogląd jakże mu bliski: *„Nihil certi habemus in nostra scientia nisi nostram mathematicam".* Jednocząc trzy swoje dialogi pod tytułem *Idiota,* rozwijając doktrynę *docta ignorantia,* Mikołaj Kuzańczyk, mimo obciążeń przeszłości, wytyczał kierunek szczególnie ważny na tym rozstaju średniowiecza i ery nowożytnej. W obliczu wygasającej scholastyki i unoszonego polotem słowa humanizmu, padało hasło rozwiązywania zadań konkretnych, opanowania spraw technicznych, dążenia do matematycznej ścisłości. Pojęcia miary i proporcji nabierały tu wagi zasadniczej, odsłaniając teren, na którym badacz przyrody i technik spotkają się z filozofem i artystą, wyznaczając szczególną doniosłość tak istotnemu dla Renesansu problemowi formy. I właśnie Kuzańczyk w rozmowie, która nie prostym zbiegiem okoliczności toczy się na *Forum Romanum,* kazał swemu Prostakowi wyłuszczać Mówcy, że prawdziwa wiedza nie poddaje się żadnemu autorytetowi, a następnie stwierdzać: „Uważasz się za mądrego, nie będąc nim, i dumny jesteś z tej twojej mądrości: ja uznaję się za niewiedzącego i właśnie dlatego jestem może więcej wiedzącym od ciebie".[1] Chowanie się za autorytety i szermierkę dostojnymi cytatami z niemniejszą odrazą zwalczał Leonardo: „Kto dyskutuje, powołując się na autorytety — zapisywał — posługuje się nie umysłem, ale raczej pamięcią".

W takim rozumieniu Leonardo nazwany być może najznamienitszym z „ludzi nieuczonych" tej epoki, wśród których znajdzie się

[1] Tekst łaciński u Cassirera: *Individuum und Kosmos* s. 53. Można by zebrać więcej głosów ówczesnych, wyrażających podobną, programową wstrzemięźliwość w określaniu własnych ambicji intelektualnych. Choćby L. Valla, gdy w polemice przeciwko Arystotelesowi upomina się o swobodę dyskusji z najwyższymi autorytetami i powołuje się na przykład Pitagorasa, który zapytany, czym się trudni, „non sapientem se ... sed sapientiae respondit esse amatorem" (E. Garin: *Filosofi italiani del Quattrocento.* Florencja 1942 Le Monnier s. 164).

nie tylko malowniczy warchoł Cellini i ci wszyscy, co mało liznęli szkolnego Donata, ale i pisarze innego pokroju: Ambroży Paré, co z balwierza stał się słynnym chirurgiem, walcząc ciągle z medyczną łaciną, której żargonu się nie wyuczył, i Bernard Palissy, jeden z twórców ceramiki francuskiej, prosty robotnik, jak sam o sobie powiada, „pozbawiony wszystkich języków z wyjątkiem tego, którego nauczyła go matka", typ niestrudzonego eksperymentatora, co wszystko poświęca, by zdobyć tajemnicę upragnionego wynalazku. I nie inny sens będzie miał wyzywający okrzyk Lope de Vegi: „Tak, jestem barbarzyńcą!..." Wszyscy oni znajdują sprzymierzeńca w satyrze na jałową wiedzę: długo snuje się po scenie oporna i twarda ofiara tej satyry, ów ciasny pedant, wyśmiewany pod czarną togą bolońskiego doktora, uczeniec zagubiony w swych papierach, jeden z tych, których z tak szczególną pasją i zaciekłością wykpiwa Giordano Bruno w „proprologu" swej komedii *Candelaio,* biorąc na cel całą bez wyboru poślednią zwierzynę autorów postyll, gloss i przypisów, łowców odmianek tekstu, samochwalców zdobiących pierwsze karty swych nudnych woluminów epigramami we wszystkich językach.

Nic tedy dziwnego, że o literaturze zwykł mówić Leonardo bez entuzjazmu, niekiedy nawet z przekąsem. Organizator i reżyser dworskich zabaw, projektujący również teatralne dekoracje i kostiumy, miał może największe zainteresowanie dla dramatu — on, twórca dramatycznej *Ostatniej wieczerzy.* Przemawiają za tym niektóre jego słowa, ale — przyznać trzeba — dość wątłe są to ślady. Gdy silił się uzasadnić wyższość malarstwa nad poezją, wkraczał na teren przyszłych rozważań Lessinga i rozwodził się nad tym, jak to utwór literacki rozwija się stopniowo, w czasie, gdy natomiast całość dzieła malarskiego objąć może widz łącznie, od razu. Uciekał się przy tym do argumentów, które by należało nazwać sofistycznymi, jeśli już nie naiwnymi. Wywodził więc, że wizerunek bóstwa przyciągnąć zdoła tłumy, których nie poruszy pieśń poety, obok obrazu położona. Przekonywał, że poezja treść swą czerpie z różnych zakresów dostępnych naukowemu poznaniu, więc jakoby pozbawiona jest „własnej dziedziny i nie ma zasługi innej, jak przekupień gromadzący towary wykonane przez innych rzemieślników". Lecz dodać się godzi, że i własne pisma gotów był pomieścić w tym kramie, sprowadzając swą rolę do tego, że tylko zbiera „rzeczy już przez innych widziane i nieprzyjęte, odrzucone z powodu ich małej wartości". I kończył: „Ten pogardzony i odrzucony towar, pozostały po licznych kupcach, naładuję na me słabe zwierzę juczne i pójdę z nim, nie po miastach wielkich, lecz po wsiach ubogich, rozdzielając go i biorąc taką nagrodę,

na jaką zasługuje rzecz, którą daję". Tak pisarz nieuczony nieuczonego też szukał odbiorcy.

W przeciwieństwie do swego wielkiego antagonisty, Michała Anioła, nie silił się Leonardo na słowo poetyckie. Nieliczne wiersze, zachowane wśród jego notatek, okazały się utworami cudzymi, przepisanymi z tej czy innej pobudki. Historykowi stwierdzić przyjdzie, że mimo tak zdecydowanego odżegnywania się nie utrzymał się i Leonardo poza nurtem oddziaływających jeszcze wówczas tradycji literackich. Świadczy o tym skłonność do alegorii (wskazania np., jak przedstawiać Sławę i Zawiść, Rozkosz i Boleść), chętne uczłowieczanie zjawisk przyrody i przejęta również ze średniowiecza słabość do symbolicznego bestiariusza. Zebrano z rękopisów garść jego bajek, przypowieści i fraszek, będących wyraźnym echem upodobań tego okresu, a także przysłów i porównań, wskazujących żywe związki z podłożem mądrości ludowej. W zwięzłych maksymach osiągnął bodaj kunszt najwyższy: „Kto nigdy nie ufa, będzie oszukany", albo: „Bluszcz żyje długo", czy wreszcie: „Kto chwyta węża za ogon, tego on ugryzie".

Mimo swej antyliterackiej postawy nie mogąc się wyrzec usług słowa pisanego, zatrzymywał również i na nim swą uwagę. Językowe noty w *Kodeksie Trywulcjańskim,* jak zwykle dalekie od wykończonego systemu, a pochodzące z lat pierwszego pobytu w Mediolanie, różnie były interpretowane. Wysuwano przypuszczenie, że Leonardo miał w swych planach gramatykę, opartą o język żywy, mówiony, a nie o utrwalone przez humanizm kategorie. To znowu przypisywano mu chęć zbierania materiałów do słownika. Raczej jednak szło mu o jak najlepszą, naturalną modłę wyrażania swych myśli, oddawania ich w sposób możliwie prosty i równoznaczny, dlatego też studiował gorliwie synonimy. „Mam tyle słów w moim języku macierzystym — stwierdzał — że raczej ubolewać mogę nad nie dość dobrym rozumieniem rzeczy, niż nad brakiem słów, którymi bym mógł dobrze wyrazić myśl moją". I powracając do przeciwstawienia, którym scharakteryzowaliśmy jego stanowisko zasadnicze, powtarzał raz jeszcze: „Chwaliłbym raczej dobro naturalne bez ogłady literackiej, niż dobrego literata bez zalet naturalnych" *(Più lalderei un bono naturale sanza lettere, che un buon letterato sanza naturale).* Na rozwoju prozy włoskiej zaważyć nie mógł już choćby dlatego, że pisma jego pozostały w rękopisie, podobnie zresztą jak i *Pamiętniki* Celliniego. Jeden i drugi posługują się językiem mówionym, nie wolnym od niepoprawności składniowych i graficznych. Język Leonarda, przejrzysty i celny w krótkich przypowieściach lub bajkach, bywa trudny i często niejasny w wywodach badacza, gdy autor, jeśli roz-

myślnie nie tłumi swej myśli, stara się oddać finezje nowej problematyki i wyznać swoje wątpliwości, by nieraz przerwać nagle i zawisnąć w locie — a dopełnienie rzucić może w innym rękopisie.

Ze swoich własnych przeżyć nie zwykł był się zwierzać. Z rzadka wśród setek kart pokrytych jego pismem przemknie się jakieś drobne echo — przypadkowe przeważnie — jego spraw powszednich, jak choćby spis przewinień 10-letniego ucznia, urwipołcia i złodziejaszka. Wypadki, które musiały go dotknąć i zaważyć na jego losie, pomija milczeniem albo kwituje suchą wzmianką. Nie odczytamy z tych ułamków wrażenia, jakie na nim wywarła śmierć ojca, strata mistrza lat młodych, upadek potężnego protektora lub zniszczenie własnego posągu, pracy lat wielu. Raczej jako czujny realista zapisze skwapliwie, gdzie ujrzał twarz charakterystyczną lub okaz monumentalnego konia. A przecież drogę odbył długą i ciekawą: od Florencji Wawrzyńca Wspaniałego, poprzez mediolański dwór Ludwika il Moro, namioty Cezara Borgii i Rzym Leona X, do zamków Franciszka I nad Loarą. Czasy były burzliwe i dla Włoch przełomowe. Pomimo złota banków florenckich, kruszyła się coraz wyraźniej świetność gospodarcza wielkich republik na półwyspie, rozbitym i zwaśnionym, gdy obok wyrastały wielkie monarchie nowożytne. Najazdy obcych wojsk torowały drogę rządom cudzoziemskim i utrwalić je miały na długo. Boiardo na wieść o wkroczeniu francuskich armii odrzucił pióro wraz z niedokończonymi oktawami *Orlanda zakochanego*. Machiavelli z wypadków politycznych wyciągał wnioski pozbawione złudzeń i na widok bezbronnej Italii w patriotycznej trosce tym silniej chwytał się myśli o odległej niepodległości i zjednoczeniu. Michał Anioł w głębokim pesymizmie zazdrościł snu spokojnego marmurom:

> Sen cenię, głazem być jest lepszym losem,
> póki zło z hańbą w świecie się panoszą.
> Nie widzieć, nie czuć jest dla mnie rozkoszą:
> przeto mnie nie budź, cyt! mów cichym głosem!

Leonardo nie miał w sobie bojowości Dantego, wrośniętego wszystkimi fibrami w życie polityczne swojej epoki, walce stronnictw przodującego gwałtownie, namiętnie, fanatycznie. Ale nie był obojętnym widzem czy zgoła dezerterem współczesności. W r. 1938, przemawiając imieniem ówczesnej Akademii Włoskiej, Francesco Orestano podkreślał z naciskiem: „Leonardo żyje całkowicie obcy swojemu wiekowi i swojemu światu". [1] Pogląd już z góry podejrzany

[1] Fr. Orestano: *Universalità di Leonardo da Vinci*. W książce zbiorowej: *Leonardo tra gli splendori della sua raccolta all' Ambrosiana*. Mediolan 1939 Hoepli s. 66

i przy trochę bliższym wejrzeniu nie do przyjęcia. Właśnie wielorako bolesna rzeczywistość, doznania przygnębiające kazały jemu, tak powściągliwemu w słowie pisanym, zadawać pytania, na które nie było komu odpowiedzieć: „Cóż sądzisz teraz, człowieku, o twoim gatunku? Czy jesteś tak mądrym, za jakiego się uważasz? Czyż rzeczy takie powinny być dziełem ludzi?" I jego słowa miewały smak gorzki, gdy przyszło mu zamyślić się nad wzajemnym stosunkiem człowieka do człowieka, stosunkiem takim, jaki widział dokoła siebie. W bajkach, zapisanych zwięzłymi zdaniami, powraca uporczywie motyw pożerania istoty słabej przez podstępnego wroga, który z kolei znajduje silniejszego od siebie przeciwnika, jak ów „pająk, co chcąc złowić muchę w swe zdradzieckie sieci, został w nich w okrutny sposób zabity przez szerszenia". Chwilami nie mógł się powstrzymać od wysnucia moralnej konkluzji, nawiązując najoczywiściej do wypadków politycznych tego czasu:

> Drozdy cieszyły się wielce widząc, że człowiek schwytał puszczyka i pozbawił go wolności, związawszy jego nogi silnymi pręty. Puszczyk ten, przy pomocy lepu ptasiego, przyczynił się później do tego, że drozdy straciły nie tylko wolność, ale i życie. — Opowieść dla tych krajów, które cieszą się widząc, że władcy ich tracą wolność, skutkiem czego potem pozbawieni ich pomocy dostają się w moc wroga, który pozbawia ich wolności, a często i życia.

Lękał się, że pożyteczny wynalazek w rękach tej zaślepionej nienawiścią ludzkości podsyci tylko zbrodnicze popędy. Dlatego też niekiedy skłonny był odkrywczą swą myśl osłaniać niedomówieniami i czynić ją bardziej jeszcze ułamkową. Napomykając o przyrządzie pozwalającym zostawać pod wodą, dodawał: „Tego nie ogłaszam i nie rozwijam z powodu złej natury ludzi, którzy dopuszczaliby się morderstw na dnie mórz, przebijając spody okrętów i zatapiając je".

W zamęcie ciągle wszczynanych i na krótko przygasających walk, w których tak łatwo zmieniały się fronty i przekształcały przymierza, nie oddał serca żadnemu z możnych przywódców, jakim mu służyć wypadło, chociaż, wedle zapewnień Pawła Giovio, wyróżniali go oni swą łaskawością. Zatroskany był o człowieka, bez względu na jego język i rodowód, i w tym zawarł się istotny jego uniwersalizm, który temu i owemu z historyków nasuwał zarzut braku przejęcia się losem własnego kraju.

W postawie myśliciela i artysty, uderzającego swą wstrzemięźliwością w życiu codziennym, odzywał się często stoicyzm, lecz nie obojętność. „Nie można mieć więcej ani mniej władzy, niż panowanie nad sobą samym" — konkludował, patrząc na upadek potentatów, niedawno jeszcze wiele mogących opiekunów. Nie lękał się sa-

motności — przeciwnie, przykazywał malarzowi, by umiał w niej „rozważać to, co widzi, i rozmawiać z sobą". Wierzył bowiem, że stać się ona może źródłem siły. „A jeśli będziesz sam, będziesz cały należał do siebie" *(E se tu sarai solo, tu sarai tutto tuo)*. Nie było w tym jednak samolubnego pochylenia się nad sobą, zamknięcia w orbicie własnych myśli, odgrodzenia się od świata. Jak wynika z świeżo dobytych na jaw dokumentów, nie strzegł zazdrośnie przed przyjaciółmi wyników swych dociekań, lecz pozwalał je wykorzystywać.[1] Nie dla literackiego też ćwiczenia zapisał przypowieść o brzytwie, która pyszniąc się tym, że słońce odbija się w jej ostrzu, nie chciała już golić bród wiejskich chłopów i wykonywać pracy mechanicznej, ale myślała tylko o wygodnym spoczynku. „I gdy ukryta tak przez kilka miesięcy wróciła pewnego dnia na powietrze i wyszła z wnętrza swej pochwy, spostrzegła, że stała się podobna do zardzewiałej piły i że powierzchnia jej nie odzwierciedla już lśniącego słońca. I w próżnym żalu daremnie płakała niepowetowanej szkody, mówiąc sobie: — Ach, o ileż lepiej było ćwiczyć z golibrodą me stracone, tak subtelne wnętrze!"

Niewyczerpaną swą wynalazczość zawsze był gotów obrócić na pożytek powszechny; jeszcze na krótko przed śmiercią, gdy znalazł się we Francji, snuł projekty rozległych prac melioracyjnych. Kreślił plany nie tylko wspaniałych budynków i will wielkopańskich, otoczonych parkiem, wyposażonych w grające fontanny i ptaszarnie. By położyć tamę ponawiającym się raz po raz zarazom, rozwijał śmiałe pomysły urbanistyczne w duchu całkowicie nowoczesnym, myślał o przekształceniu Mediolanu w miasto z szerokimi ulicami, obfitością zieleni i siecią wodociągów. Po raz pierwszy — jak podnoszą znawcy[2] — dzięki Leonardowi przezwyciężony zostaje typ ufortyfikowanego grodu, obwiedzionego murem, o gęstwie ciasnych zaułków, by zrobić miejsce koncepcji urbanistycznej czysto racjonalnej, decentralizującej miejskie skupienia i mającej wyprowadzić na szerszą przestrzeń biedotę — *la poveraglia* — stłoczoną dotąd „na podobieństwo kóz". Przemysł tkacki, tak rozwinięty we Florencji i w Lombardii, zachęcał go do obmyślania udoskonalonych maszyn, ale i tym wysiłkiem kierowała nade wszystko chęć oszczędzenia pracy ludzkiej, zastąpienia jej energią wytworzoną przez siłę wodną lub spadający ciężar. Miał prawo powiedzieć o sobie: *Non mi sazio di giovare* — „Nie mam nigdy dosyć spieszenia z pomocą".

---

[1] C. Pedretti: *Nuovi documenti riguardanti L. da Vinci.* W specjalnym zeszycie czasopisma *Sapere* z 15 kwietnia 1952 r. s. 57 i nast.

[2] C. Baroni: *Leonardo maestro d'achitettura.* W cyt. zeszycie *Sapere* s. 23 i nast.

Oddawał ogółowi całą swą twórczość artysty i badacza, zawzięcie karczującego zadawnione błędy, by budować życie nowe. Chociaż okiem surowym patrzał na rzeczywistość, na dnie słów jego jest ufność spokojna, małomówna, a jednak krzepiąca. Nie byłby przyjął za swoje wzgardliwych słów Machiavella: *Il mondo non è che vulgo* — „Świat to tylko pospólstwo". Świadomość wytyczonych sobie celów dawała mu wiarę w przezwyciężenie trudności. „Przeszkoda mnie nie zegnie" — zapewniał. „Nie cofa się, kto związał się z gwiazdą". W krótkim monologu, zabłąkanym w stertach zapisków, jak gdyby na chwilę przystawał, ale tylko dla zaczerpnięcia tchu: „O Leonardo, czemu się tak trudzisz? — Wpierw śmierć niż znużenie". Wbrew obliczeniu, że nie ma rzeczy szybszej niż lata, przyznawał: „Życie dobrze użyte jest długie". Bez żalu myślał też o zejściu z drogi następcom, jako o prawie nieuchronnym postępu: „Marny to uczeń — stwierdzał — który nie wyprzedzi swego mistrza". I jeśliby do argumentów aż nazbyt oczywistych trzeba było dorzucać jeszcze jakieś uzasadnienie faktu, że właśnie Światowa Rada Pokoju patronuje obecnej rocznicy Leonarda, wystarczyłoby dla zamknięcia nie przydługiej — mimo pozorów — serii zdań jego przytoczyć to piękne, choć literacko nie szlifowane wezwanie:

> A ty człowieku, który w tym moim trudzie rozeznasz podziwu godne dzieła natury, jeżeli za rzecz niegodziwą uznasz jej niszczenie, pomyśl, iż rzeczą najbardziej niegodziwą jest odbieranie życia człowiekowi: bo jeśli ten jego zestrój wyda ci się sztuką przedziwną, to pomyśl, że niczym to jest w porównaniu z duchem, który mieszka w takim tworze architektury. I zaprawdę, jakimkolwiek by on był, jest rzeczą boską. Pozwól przeto, by mieszkał w siedzibie swojej wedle własnej woli i nie chciej gniewem twym lub złością niszczyć tego życia, gdyż zaiste, kto go nie ceni, ten nie jest go godzien.

Między zebranymi w Windsorze rysunkami są szkice skłębionych chmur i wezbranych fal, orkanów i kataklizmów. Trudno nam wyobrazić sobie ich twórcę jako młodego ulubieńca towarzyszy, który, wedle skąpych słów biografów, jednał sobie wszystkich wrodzonym wdziękiem, ujmującym obejściem, dowcipem i zgrabną piosenką. Przesłoniła tę sylwetkę tak dobrze znana, piękna głowa starca o sowitych brwiach i falami spływającej brodzie — twarz mędrca *à la barbe fleurie*. I takim pozostaje w pamięci powszechnej, niczym szekspirowski Prospero umiejący ujarzmiać żywioły, by poskramiać niskie namiętności i otwierać krąg inny, na którego widok wykrzykuje Miranda:

> Ileż tu istot wspaniałych! Jak pięknym
> jest ludzkie plemię! Święć się nowy świecie,
> co nosisz taki ród!

Mieczysław Brahmer

Józef Chałasiński
Członek rzeczywisty Polskiej Akademii Nauk

Wiktor Hugo i Ernest Renan

Dwa nurty liberalnego intelektualizmu: postępowo-ludowy i arystokratyczno-reakcyjny

Wiktor Hugo a Komuna Paryska

Od honoru, od patriotyzmu i od talentu odsądził Stanisław Tarnowski Wiktora Hugo w recenzji z jego *Roku straszliwego (L'Année terrible)* w *Przeglądzie Polskim* w 1872 r.:

> Niech Wiktor Hugo piętnuje tego Napoleona słowami jak rozpalonym żelazem, dobrze, ma do tego prawo. Ale kiedy z niego drwi tonem dowcipnym, ale potocznym, jak żeby pisał artykuł do *Gaulois* lub *Figaro*, kiedy zamiast go skazać na przekleństwo wieków daje jego karykaturę tylko, wtedy ... jest dalekim od tego, co w chwili podobnej zrobić była powinna poezja... Wiktor Hugo drwi... a dowcip w pewnych razach powinien milczeć, bo odzywać się nie jest godzien, a pisarz z talentem, a człowiek z sercem nie już wielkim, ale prostym i zdrowym, z uczuciem rzetelnym byłby widział, że dowcip w pewnych chwilach brzmi «jak zgrzyt żelaza po szkle», i byłby mu założył kaganiec. Wiktor Hugo go rozpuścił. [1]

To nie tylko złe wychowanie. To „dziecinne pojmowanie historii". To „ignorancja gruba, która mu wierzyć kazała, że tylko jeden cesarz bije się z drugim, a naród niemiecki kocha swoich braci francuskich"...

To sprawa Komuny Paryskiej. W *Roku straszliwym*, zawierającym utwory poetyckie z 1870/71, Hugo boleje nad bratobójczym charakterem walk, ale obok innych momentów wydobywa bohaterstwo komunardów i bestialstwo wojsk rządowych w stosunku do pokonanych bohaterów Komuny. Z „niesmakiem" wyrzuca mu to Tarnowski. „Największą część swego oburzenia — pisze Tarnowski o Hugo —

---

[1] St. Tarnowski: *Sedan francuskiej poezji. Przegląd Polski* grudzień 1872 s. 337—367

zachowuje dla wersalczyków." Dla Hugo „Komuna to tylko opłakane zaślepienie, a to, co robi rząd wersalski i posłuszne mu wojsko, to zbrodnia; dla jednych pobłażanie i tłumaczenie, dla drugich bezwzględna surowość i wzgarda".

„Książka Wiktora Hugo — pisał Tarnowski — bolałaby nas bardzo, gdybyśmy byli Francuzami . . . ten *Rok straszliwy* . . . jest istotnie straszliwym, jest straszną przegraną, jest zaiste Sedanem francuskiej poezji." „Sumienie patriotyczne francuskie nigdy Komuny rozgrzeszyć nie może . . ."

Irytację hrabiego doprowadził do szczytu ten utwór Hugo o pożarach Paryża, w którym jest mowa, że „wszystkie katy od Nerona do Zoila dorzuciły po głowni w gorejące miasto, a Borgia patrzył i błogosławił". „Na to jest tylko jedna odpowiedź — pisał hrabia wzburzony z powodu obrazy papiestwa — kłamiesz jak pies."

W swojej irytacji i oburzeniu hetman stańczyków krakowskich nie był odosobniony. Wiktora Hugo potępiała i zwalczała reakcja całej Europy. Czyniono to na różny sposób.

Tragedie młodego Hugo za rządów Ludwika Filipa padały ofiarą cenzury. Nienawidził go Thiers. Nie zawsze jednak celowano bezpośrednio w społeczno-ideologiczną i polityczną stronę twórczości Hugo, Charles de Mazade w *Revue des deux Mondes* w 1869 r. piętnował *Nędzników* jako literaturę, która „czyni się historią złoczyńców, korupcji i podłości społeczeństwa".[1] Kiedy indziej ideologiczną ewolucję Hugo sprowadzano do roli przygód i epizodów w bujnym życiu ambitnego i zarozumiałego poety romantycznego.

Początek wojny niemiecko-francuskiej zastał Hugo na wygnaniu. Miał już wtedy 68 lat (ur. 1802 — zm. 1885). Na wygnanie doprowadziła go ewolucja jego poglądów i konflikt z Drugim Cesarstwem.

W pierwszym okresie twórczości Wiktora Hugo (1820—1827), kiedy Stendhal reprezentował jakobiński obóz literatury, do pogardzanych przez niego poetów romantycznych należał także Wiktor Hugo, obok Lamartine'a, Vigny'ego i innych. Hugo był wtedy konserwatystą i rojalistą, podporą monarchii, romantykiem wywodzącym samego siebie ze szkoły Chateaubrianda.

Później (1827—1830) widzimy go w opozycji przeciw Burbonom, na czele „liberalnego kierunku w romantyzmie francuskim".[2] W przedmowie do *Hernani* z 1830 r. Hugo pisał:

---

[1] *Cent ans de vie à la Revue des deux Mondes*. Paris 1929 s. 58

[2] W. W. Iwaszewa: *Istorija zapadno-jewropiejskoj litieratury XIX wieka*. Moskwa 1951 księga III s. 266

Jakkolwiek ciemna byłaby teraźniejszość — przyszłość będzie przepiękna. Romantyzm, to w koniecznym wyniku — liberalizm w literaturze. Walka jest słodka, młodzi ludzie... Wszystkie konsekwentne i logiczne umysły powinny dążyć do swobody w społeczeństwie i do swobody w sztuce... Stare prawidła powinny umrzeć wraz ze starymi obyczajami. Literaturze dworu powinna być przeciwstawiona literatura narodu. [1]

Rewolucję lipcową (1830) powitał Hugo z entuzjazmem, oczekując od niej realizacji demokratycznych ideałów. Rozczarował się jednak szybko do finansowej oligarchii bankierów i lichwiarzy. W przedmowie do sztuki *Król się bawi* (1832) Hugo pisał:

Dwa lata temu można się było obawiać o porządek, a teraz budzi się obawa o wolność... Bardzo bolesne jest widzieć, jak kończy się rewolucja lipcowa...

Hugo odczuwał niesprawiedliwość społeczną kapitalistycznego ustroju. Twórczości jego zarówno z tego, jak i z późniejszego okresu obcy był jednakże krytyczny realizm Balzaka i Stendhala.

Notre Dame (1831), pierwsza wielka powieść historyczna Hugo, przypadająca na ten okres, zawiera filozofię, która w podstawowym swym zrębie cechuje również późniejszą twórczość Hugo. *Notre Dame* ukazała się w następnym roku po Stendhala *Czerwone i czarne* (1830); przypada na okres pełnego rozkwitu płodnej twórczości Balzaka. Nie ma jednakże nic wspólnego z tym realistycznym nurtem literatury francuskiej.

Katedra *Notre Dame* — to symbol wieczności i ukoronowanie całości spraw ludzi i świata. W jej cieniu toczą się dzieje następujących po sobie pokoleń, dzieje pojęte jako rozwój ducha ludzkiego, jako walka dobra i zła, wyzwalanie się ducha ludzkiego z mroków zła.

Rozruchy i powstania ludowe w okresie 1830—1834 w Paryżu, w Lyonie i w innych miejscowościach i równoczesne wzmaganie się represji policyjnych rządu Ludwika Filipa zaostrzają w twórczości Hugo problematykę niesprawiedliwości prawa i ustroju społecznego. Drogę sprawiedliwości widzi on jednak w chrześcijańskim humanizmie uśmierzającym nienawiści i wiodącym do pojednania.

Abstrakcyjnemu traktowaniu problematyki sprawiedliwości społecznej, oderwanemu od realnego gruntu walk klasowych, towarzyszyły wahania politycznej orientacji Hugo, który nie należał nigdy do typu praktycznych, realnych działaczy politycznych.

Od sympatii dla republikanizmu Hugo przeszedł do kompromisu z monarchią. W „arystokracji umysłowej" widział wtedy „podstawę korony". W 1840 r. od Ludwika Filipa otrzymał tytuł para Francji, a tematem jego przemówienia, wygłoszonego z powodu przyjęcia go do Akademii, była obrona liberalnej monarchii.

[1] Tamże s. 271

Ruchy ludowe Wiosny Ludów powodują znowu zwrot w poglądach Hugo. Widzimy go w szeregach republikanów; uważa się za socjalistę. W tym okresie jest politycznie bardzo czynny, zwalczając Ludwika Bonaparte. Po zamachu stanu Ludwika Napoleona z dnia 2 grudnia 1851 r. należy do organizatorów walki w obronie republiki. Wzywa lud do zbrojnego powstania.

Po złamaniu oporu republikanów znajduje się na liście przestępców politycznych. Za głowę jego wyznaczono wysoką nagrodę.

Hugo udaje się na emigrację do Belgii, a stamtąd do Anglii. Na emigracji spędził prawie 20 lat. Wrócił do ojczyzny dopiero po obaleniu monarchii w 1870 r. Na emigracji wydana została najgłośniejsza jego powieść społeczna *Nędznicy* (1862).

Od przełomu w poglądach w 1848 r. Hugo do końca życia pozostał zwolennikiem demokratycznej republiki burżuazyjnej. W okresie Wiosny Ludów, jak i później, reprezentował ideologię chrześcijańskiego humanizmu i w tym duchu pojmował swój socjalizm. Nigdy nie miał głębszego zrozumienia procesu historycznego, nie rozumiał historycznego sensu rozwijającego się ruchu robotniczego, „ignorował", jak pisał Marks do Engelsa w 1867 r., Pierwszą Międzynarodówkę. [1]

Równocześnie, jakkolwiek nigdy nie potrafił się wyzwolić z klasowego stanowiska demokratyczno-burżuazyjnego, to jednak oparł się fali reakcji, która po Wiośnie Ludów ogarnęła liberalne sfery intelektualnej Francji. Liberał Guizot przeszedł do obozu reakcji, Hugo pozostał wierny ideom wolności i sprawiedliwości, jakkolwiek nie rozumiał i nie widział realnej historycznej drogi ich urzeczywistnienia.

Na Komunę Paryską, podobnie jak poprzednio na ruchy ludowe Wiosny Ludów, patrzył przez pryzmat romantycznej koncepcji „ludu" i abstrakcyjnych ideałów „człowieczeństwa" i „sprawiedliwości". Marks zarzucał Wiktorowi Hugo traktowanie historii ze stanowiska „osobistej inicjatywy" wielkich lub małych polityków, a Hercen, z którym Hugo łączyły przyjacielskie stosunki, pisał: „Wiktor Hugo nigdy nie był we właściwym rozumieniu działaczem politycznym. Za bardzo był poetą . . ." [2]

Wiktor Hugo był poetą, który siłę i czar poetyckiego słowa oddał na służbę wyzwolenia ludu. W takiej funkcji poezji widział jej istotny sens. W bohaterskiej walce widział źródło poezji. W rozprawie o Szekspirze pisał: „Poezja wypływa z heroizmu . . . Spartakus to

[1] Marx-Engels: *Briefwechsel*. Berlin 1950 t. III s. 497

[2] Iwaszewa o. c. s. 283

poeta."[1] „Nadchodzi chwila postanowienia. Oświadczamy się za literaturą, której celem jest — lud."[2] „Dajcie ludowi czytać Makiawela, dajcie mu czytać Woltera."[3] „Nie znamy niczego, co by zbyt wzniosłe było dla ludu."[4] „Pragnęlibyśmy widzieć, choćby i w wioskach, katedry, z których wykładano by Danta wieśniakom."[5] „Wrzućcie Eschyla, wrzućcie Izajasza, wrzućcie Juwenala, wrzućcie Dantego, wrzućcie Szekspira w głębokości duszy rodu ludzkiego."[6] „Wyleczycie mieszczaństwo, a lud zbudujecie."[7]

Spod „bratobójczego" charakteru walk Komuny Paryskiej Wiktor Hugo nie potrafił wydobyć głębszego sensu historycznego. Nie rozumiał klasowej istoty procesu historycznego. Ale wtedy, kiedy liberalna historiografia francuska pod wpływem Komuny odwracała się od twórczego rewolucyjnego nurtu historii — Wiktor Hugo, poeta romantyczny wydobywający poezję z heroizmu komunardów, kontynuował, mimo wszystko, wielki nurt rewolucyjnych tradycji walki o wolność i sprawiedliwość. Kontynuował ten nurt, odkrywając poetę w Spartakusie.

Z seminarium duchownego do Akademii Francuskiej

Wpływ Wiktora Hugo przenikał szeroko. Kiedy umarł, arcybiskup Paryża zgłosił się, aby niesfornego antyklerykała, mimo okazywanej przez niego niechęci wobec kościoła, pochować z całym ceremoniałem. Trudno było inaczej, Hugo — to była „najwyższa władza narodowa rządząca" (Maurycy Barrès).

Seminarium duchowne św. Mikołaja w Paryżu nie oparło się temu przenikaniu porywającej twórczości Hugo, szerzącej niepokój. Ernest Renan (1823—1892) był tu wówczas klerykiem. „Dyskusje na temat romantyzmu — pisze Renan o tym okresie swoich teologicznych studiów — przenikały do seminarium ze wszystkich stron i nie rozmawiano o niczym innym, tylko o Lamartinie i Wiktorze Hugo."[8]

W okresie pobytu w paryskim seminarium duchownym Renan, pochłonięty przez lekturę, coraz bardziej rozsmakowywał się w intelektualnych dociekaniach. Pozytywistyczny ideał prawdy naukowej,

---

[1] Wiktor Hugo: *Geniusze i ludy* s. 8. Jest to tytuł fragmentu rozprawy o Szekspirze wydanej po polsku w 1872 r.
[2] Tamże s. 17
[3] Tamże s. 21
[4] Tamże s. 23
[5] Tamże s. 24
[6] Tamże s. 25
[7] Tamże s. 26
[8] E. Renan: *Souvenirs d'enfance et de jeunesse* s. 182

uznawany coraz szerzej wśród intelektualnej elity, wprowadzał dociekliwość młodego adepta teologii na drogę zdobywczego pochodu nauki — na szlak dominujących ambicji epoki. Z tego nurtu epoki zrodziła się później jego książka *Przyszłość nauki (L'Avenir de la science)*, napisana w 1848/49 r., a ogłoszona w 1890 r.

Z małego seminarium w rodzinnym miasteczku Tréguier w Bretanii młody adept teologii, zdobywszy uznanie duchownych opiekunów, przeniesiony został do seminarium św. Mikołaja w Paryżu i umieszczony pod troskliwą opieką duchowną w internacie dla najuboższych przy kościele św. Sulpicjusza. Rokował duże nadzieje powiększenia intelektualnych filarów katolicyzmu w okresie potęgującej się laicyzacji wyższych sfer społeczeństwa.

Któż by w późniejszej bogatej działalności pisarskiej wykwintnego przedstawiciela intelektualnej arystokracji Francji rozpoznał biednego, pobożnego chłopca, półsierotę [1] z Tréguier? Dla biednego chłopca z Tréguier droga w wielki intelektualny świat prowadziła przez seminarium duchowne. „Rzeczywiście, wszyscy w kolegium, którzy się czegoś uczyli — pisze Renan we *Wspomnieniach dzieciństwa* — przeznaczeni byli do stanu duchownego. Kto był kapłanem, równał się szlachcicowi . . . Zrobić z kogo księdza — było zadaniem głównym. Stare panny z jakimś mająteczkiem wyobrażały sobie, że nie mogą z niego zrobić lepszego użytku, jak utrzymując młodego chłopca, biednego a pracowitego, w kolegium." [2]

W 1845 r. ten adept teologii, który w okresie swoich studiów teologicznym odkrył Comte'a, Herdera, Hugo, wyjechał na wakacje i — więcej do seminarium nie powrócił.

W dziesięć lat potem tenże niedoszły teolog na podstawie głośnej książki z zakresu języków semickich został członkiem *Académie des Inscriptions et Belles-Lettres*, na miejsce historyka Augustyna Thierry. A po następnych 15 latach w 1879 r. wszedł do Akademii Francuskiej na miejsce opróżnione przez Claude Bernarda. *Revue des deux Mondes* pisała o uroczystości przyjęcia Renana, że „przyniosła ona wielki zaszczyt Akademii". [3]

Renan a Komuna Paryska

W czasie kiedy Wiktor Hugo w oblężonym przez Niemców Paryżu nawoływał do walki z napastnikiem, Renan należał już do wielkich

[1] Ojciec Ernesta Renana, kapitan małego statku kupieckiego, osierocił go w dzieciństwie, pozostawiając w biedzie rodzinę.

[2] E. Renan o. c. s. 139

[3] *Revue des deux Mondes* 1879 t. XXXII s. 949

nazwisk piśmiennictwa francuskiego, cieszących się ogromną popularnością. Autor głośnej książki *Życie Jezusa* (w której odrzucając boskość postaci, przedstawił Jezusa jako jeden z najpiękniejszych mitów ludzkości), był wysokim autorytetem naukowym w dziedzinie semitologii i historii chrześcijaństwa, a równocześnie wziętym publicystą, jednym z czołowych piór *Revue des deux Mondes* — był nerwem intelektualnego życia wyższych sfer Paryża.

Erudyta, wytworny stylista, intelektualny smakosz, mistrz przemówień iskrzących się dowcipem, do najwyższego kunsztu doprowadził intelektualną sztukę dla sztuki. Finezja myśli splatała się tu z zabawą, ton moralny i kult prawdy naukowej z dowcipem graniczącym z nihilizmem. Autor młodocianej pracy *La liberté de penser* (1849) był teraz jednym z czołowych wyrazicieli wolnej myśli, sztandarową postacią intelektualnego liberalizmu.

W okresie ciężkich dni oblężonego Paryża Renan był stałym uczestnikiem obiadów literackich, w czasie których toczono zażarte dyskusje nad sprawami narodowej kultury i miłości ojczyzny. Renan był duszą dyskusji. Jego kult Niemców, przekonanie o wyższości niemieckiej kultury i o degeneracji Francji, wyrażane z otwartością, żenującą przez doskonały „obiektywizm" w obliczu ciężkiego losu narodu, utrzymywały dyskusję w napięciu. „Niech przepadnie Francja! Niech ojczyzna przepadnie! — wołał Renan do współbiesiadników. — Wyższym od nich jest królestwo obowiązku i rozumu." [1]

W 1871 r. wyszła jego *Reforma intelektualna i moralna.* Zastanawiając się nad przyczynami upadku Francji, Renan podnosił dwie zasadnicze przyczyny: zniesienie monarchii i wiarę w rewolucyjne mrzonki. „W dniu — pisze Renan — w którym Francja ucięła głowę królowi, popełniła jednocześnie samobójstwo." [2] „Dotąd jeszcze nie rozumie się tego, jaką zbrodnią była rewolucja lutowa". [3] „Okropny epizod Komuny — pisał Renan — ukazał nam ranę pod raną, przepaść pod przepaścią. Dzień 17 marca 1871 r. jest tym dniem, w którym sumienie francuskie upadło najniżej." [4]

Ideałem jego życia, wyznaje Renan, było stworzenie moralnego, intelektualnego i politycznego związku Niemiec, Francji i Anglii, który by rządził światem na zasadach liberalnych. „O, gdybyż można było — pisał Renan — utworzyć nareszcie ligę ludzi dobrej woli . . .

---

[1] St. Pawlicki: *Ernest Renan.* 1896 s. 349
[2] E. Renan: *La réforme intellectuelle et morale* wyd. VIII s. 8
[3] Tamże s. 15
[4] Tamże s. 56

która by umiała stworzyć i utrzymać ponad zaciekłymi walkami królestwo czystych myśli." [1]

Zatrzymamy się nad poglądami Renana. Nie dla ich oryginalności, gdyż Renan nie stworzył oryginalnego systemu. Zatrzymamy się dlatego, że mamy tu do czynienia z najbardziej jaskrawym i na pozór nieprawdopodobnym połączeniem wolnomyślicielstwa i scjentyzmu z najbardziej reakcyjną, feudalną i równocześnie imperialistyczną ideologią społeczno-polityczną.

«Katolicyzm bez dogmatu»

„Królestwo czystych myśli". To był ideał nie tylko Renana. Hołdowały mu najbardziej uznane umysły pozytywistycznej epoki.

Hipolit Taine, przyjaciel Renana, doskonale wyraził ten sam ideał, określając swój stosunek do badań mających na celu prawdę naukową. Pisał on:

> Rozdzielam swoje *ja* na dwie części. Po pierwsze, jestem człowiekiem, który pije i je, ma swoje zatrudnienia i kłopoty. Tego człowieka zostawiam za drzwiami. Może on mieć sposób postępowania, kapelusz i rękawiczki, przyjęte przez publiczność, jest to rzecz publiczności. Drugi człowiek we mnie, któremu daję wolny dostęp do filozofii, nie wie nawet, że ta publiczność istnieje. Nie podejrzewał on nawet nigdy, że prawda może mieć swoje następstwa pożyteczne. Właściwie mówiąc: nie jest to człowiek, jest to narzędzie obdarzone zdolnością widzenia, analizy i rozumowania. Jeżeli posiada on jakąś namiętność, to chyba tę, aby pracować jak najwięcej, jak najdokładniej nad coraz to nowymi przedmiotami. Z chwilą gdy przystępuję do filozofowania, staję się tym człowiekiem. [2]

Z pozytywistyczną koncepcją czystości myślenia naukowego wiązał się nierozłącznie liberalistyczny postulat wolności myśli naukowej. Ta czysta myśl dociekająca powinna być absolutnie wolna i korzystać z pełni tolerancji. Renan to kapłan wolnej myśli. Kapłan i wzór dla współczesnych i następnych pokoleń intelektualistów, wychowywanych w pozytywistycznej tradycji: czystości wolnej myśli naukowej.

---

[1] Tamże s. XII

[2] H. Taine: *Philosophes classiques du XIX siècle en France* s. 37. W tym samym duchu pisał Renan: „Pierwszym obowiązkiem człowieka szczerego jest nie wpływać na własne sądy, ale pozwolić rzeczywistości odbijać się, jak w ciemni fotografa, a samemu w roli obserwatora uczestniczyć w wewnętrznych walkach, jakie toczą idee w głębi jego świadomości. Nie należy kierować tą spontaniczną pracą, ale pozostać biernym w obliczu przemian wewnętrznych dokonujących się na siatkówce umysłu." (E. Renan: *Examen de conscience philosophique. Revue de deux Mondes* 1889 t. XCIV s. 721)

Był to kapłan swoistej „religii" i swoistego „kościoła". Filozoficzno-teologiczne poglądy swoje, ustalające normy wykwintnego myślenia, lubił wypowiadać na przemian dowcipnie, to znowu z powagą odpowiadającą wielkiemu przedstawicielowi królestwa czystej myśli, dociekającemu prawdy pozytywnej.

Inauguracyjny wykład Renana w *Collège de France* w 1862 r. pt.: *O udziale ludów semickich w dziejach cywilizacji* wywołał oburzenie, gdy prelegent potraktował Chrystusa jako wielkiego człowieka. Publiczność przerwała mu wykład, a minister zawiesił dalsze jego wykłady.

W następnym roku wyszło jego *Życie Jezusa*, które ustaliło mu w całym świecie reputację „papieża" wolnomyślicieli świata.

Nie była to filozofia ateistyczna. Był to ten rodzaj systemu filozoficzno-religijnego i społeczno-politycznego (charakterystycznego dla pozytywizmu), który Huxley w odniesieniu do Comte'a określił jako „katolicyzm bez dogmatu".

A. Fouillée pisał o poglądach Renana:

> Między tym systemem a chrześcijanizmem nie ma różnicy istotnej, występują tu te same idee: sprawiedliwości dystrybutywnej, predestynacji, hierarchii opatrznościowej, nierówności opatrznościowej pomiędzy jednostkami i pomiędzy klasami, rezygnacji u jednych, a dobroci u innych, ofiary i nagrody . . . [1]

„Boskie tchnienie — pisał Renan — przenika świat w jego całości." [2] „Dobroć powszechna, życzliwość wobec wszystkich istot, oto prawo pewne, które nie oszukuje . . ." Ta dobroć idzie w parze z dziedzicznym arystokratycznym systemem. „Najlepszą podstawą dobroci — głosi Renan — jest uznanie porządku opatrznościowego, gdzie wszystko ma swoje miejsce, swój szczebel w hierarchii, swoją użyteczność, swoją konieczność." [3]

Powszechność renanowskiego „kościoła" wiąże się z ideą rządu „uczonych" sprawujących władzę nad światem. „Celem ludzkości — pisał — jest wytwarzanie wielkich ludzi . . . wielkie dzieło dokona się przez naukę, nie przez demokrację . . . Wytwarzanie mas oświeconych jest rzeczą mniej istotną niż wytwarzanie wielkich geniuszów oraz publiczności zdolnej do zrozumienia ich." [4]

---

[1] A. Fouillée: *L'égalité d'après les écoles démocratique et aristocratique. La théorie de M. Renan. Revue des deux Mondes* luty-kwiecień 1878 s. 652

[2] E. Renan: *Souvenirs d'enfance et de jeunesse* s. 371

[3] E. Renan: *Dialogues et fragments philosophiques. Préface* (1876). *Oeuvres complètes.* 1947 Calman—Lévy t. I s. 556

[4] Tamże s. 610

Renan zastrzega się przy tym przeciw rozumieniu jego poglądu w sensie „absolutnego racjonalizmu Condorceta i XVIII w.". „Poronione doświadczenia Rewolucji — pisał — uleczyły nas z kultu dla rozumu." [1]

Według filozofii Renana samo istnienie społeczeństwa jest faktem „opatrznościowym". Pisał on:

> W oczach filozofa oświeconego społeczeństwo jest wielkim faktem opatrznościowym; nie jest ono ustanowione przez człowieka, lecz przez samą naturę po to, aby na powierzchni naszej planety tworzyło się życie intelektualne i moralne... Społeczeństwo ludzkie, macierz wszelkiego ideału, jest bezpośrednim wytworem najwyższej woli, która chce, aby dobro, prawda i piękno miały czcicieli we wszechświecie. [2]

Co więcej, nie tylko samo istnienie społeczeństwa jest „opatrznościowe". Charakter „opatrznościowy", tj. leżący w naturze i celach kosmosu, posiada społeczeństwo stanowe. „Państwo — mówił Teoktyst z *Dialogu* — gdzie nie ma klas społecznych, jest antyopatrznościowe." [3] Monarchię opartą na dziedzicznej arystokracji uważał on za ustrój społeczny najlepiej odpowiadający moralnemu przeznaczeniu społeczeństwa.

„Potrzebny jest — czytamy — trwały ośrodek arystokratyczny, którego zadaniem byłoby konserwowanie sztuki, nauki i smaku, a jednocześnie byłby on wymierzony przeciwko demokratycznej i prowincjonalnej tępocie." [4]

Jakież jest miejsce wolności w tej wizji społeczeństwa, którą dał jeden z najprzedniejszych liberałów świata? Oto co pisał Renan:

> My liberałowie na skutek zasad filozoficznych widzimy wyraźnie, że drzewo wolności, które sadzono z taką naiwną radością, nie zazieleni się nigdy... Lekkomyślność ludzi 1848 r. nie da się z niczym porównać. Dali oni Francji, która ich o to nie prosiła, powszechne głosowanie, nie pomyślawszy o tym, że to głosowanie byłoby dobrodziejstwem tylko dla 5 milionów chłopów, obcych wszelkiej idei liberalizmu. [5]
>
> ...Istnieje na świecie wspaniały wzór sposobu, w jaki naród może się podnieść z ostatecznego upadku. Wzoru tego dostarczają nam Prusy i nie mogą nam mieć za złe, że chcemy naśladować ich przykład. Co uczyniły Prusy po pokoju tylżyckim? Pogodziły się z losem i wzmocniły wewnętrznie. Do pracy nad zorganizowaniem się Prusy przystąpiły w spokoju, nie tylko że nie usunęły swojej dynastii, ale się wokoło niej silniej skupiły, uwielbiając swojego przeciętnego króla, swoją królową Luizę, chociaż to ona była jedną z bezpośrednich przyczyn wojny. Wszystkie zdolności narodu zo-

[1] E. Renan: *La réforme intellectuelle et morale* s. 40
[2] E. Renan: *La monarchie constitutionelle en France* (1869). *Oeuvres complètes* cyt. wyd. t. I s. 482
[3] E. Renan: *Oeuvres complètes* cyt. wyd. t. I s. 625
[4] E. Renan: *La réforme*... s. 70
[5] Tamże s. 14—15

stały przywołane ... Reforma armii była arcydziełem przemyślenia i studiów, uniwersytet berliński stał się ośrodkiem odrodzenia Niemiec; uczonych i filozofów serdecznie zaproszono do współpracy, a ci postawili wtedy tylko jeden warunek na swoją korzyść, że zachowają i zawsze będą mogli zachować wolność. [1]

Tę drogę przedstawia Renan jako zbawczą drogę intelektualnej i moralnej reformy Francji. Wolność intelektualna dla elity, a tradycyjne wychowanie religijne dla mas. Renan zaleca zawrzeć przymierze z klerem i oddać nauczanie początkowe duchowieństwu. Jaka ma być podstawa tego przymierza intelektualnej arystokracji z klerem?

Bez współpracy z proboszczem ożywionym dobrą wolą szkoła wiejska nigdy nie będzie dobrze funkcjonowała ... Jak wielkie usługi może oddać ksiądz, pasterz katolicki, reprezentujący w każdej wiosce wzór rodziny dobrze urządzonej, czuwający nad szkołą, prawie że jej kierownik, oddający na wychowanie chłopa czas, który obecnie poświęca na nudne powtarzanie brewiarza. W gruncie rzeczy kościół i szkoła są tak samo potrzebne, naród bowiem nie może się obyć ani bez jednego, ani bez drugiego; kiedy kościół i szkoła są skłócone, wszystko źle idzie.

... Czego należy pragnąć — to liberalnej reformy kapitalizmu bez wtrącania się w te sprawy państwa. Niech kościół zgodzi się na dwa rodzaje wierzących: na tych, którzy trzymają się dokładnie litery, i na tych, którzy idą za jego duchem. Na pewnym stopniu kultury wiara w nadprzyrodzoność staje się niemożliwa i tych właśnie ludzi nie zmuszajcie, aby nosili pokrowiec z ołowiu. Nie mieszajcie się do tego, czego my uczymy i co piszemy, a my w zamian kłócić się nie będziemy z wami o lud; nie kwestionujcie naszego miejsca na uniwersytecie i w Akademii, a my za to pozostawimy wam szkołę wiejską. Umysł ludzki to drabina, w której potrzebny jest każdy szczebel, i to, co jest dobre na jednym poziomie, nie jest dobre na innym. Zachowajcie wychowanie religijne dla ludu, nas pozostawcie wolnymi. [2]

W *Souvenirs d'enfance et de jeunesse* Renan przekonuje czytelnika, że najsilniejszy wpływ na ukształtowanie się jego osobowości wywarły lata pobytu w internacie św. Sulpicjusza, gdzie go kształcono na księdza. Odtąd pozostał „kapłanem" na całe życie. „Być kapłanem — pisze w *Souvenirs* — można na wiele sposobów i nic się nie zmieniło we mnie oprócz kostiumu." [3] I następnie:

Nasz mechanizm demokratyczny wyklucza człowieka grzecznego ... Zostałem stworzony dla społeczeństwa opartego na szacunku, gdzie się pozdrawia, klasyfikuje, umieszcza człowieka według jego kostiumu, gdzie nie ma potrzeby samoobrony. Czuję się u siebie tylko w Instytucie i w *Collège de France*, ponieważ nasi pracownicy są to wszystko ludzie bardzo do-

[1] Tamże s. 60—61
[2] Tamże s. 96—98
[3] E. Renan: *Souvenirs* ... s. 332

brze wychowani i okazują nam wiele szacunku... Czułbym się dobrze, gdybym miał nad ludźmi prawo życia i śmierci, ażeby go nie używać, bardzo by mi odpowiadało posiadanie niewolników, aby być dla nich niezwykle dobrym i aby mnie uwielbiali... [1]

Renan buntuje się nawet przeciw demokratyzmowi śmierci:

...Buntuję się przeciw śmierci, jest ona egalitarna w stopniu, który mnie irytuje; to jest demokratka... [2]

Pojęcie narodu u Renana

Renan był pisarzem bardzo głośnym i wpływowym. Zasięg jego wpływów wykraczał daleko poza Francję. Renanizm stał się rysem liberalnej kultury burżuazyjnej bardzo charakterystycznym i symptomatycznym dla prehistorii imperializmu. Trzeba równocześnie zaznaczyć, że niektóre aspekty renanizmu, a w szczególności jego wolnomyślicielstwo, skierowane przeciwko dogmatyce katolickiej i kościelnemu patronatowi ciążącemu na rozwoju myśli, zjednywały mu wyznawców wśród postępowej inteligencji, zwłaszcza w Polsce, gdzie w sprawach sumienia kościół katolicki miał monopol sięgający w kulturę narodową tak głęboko, jak w żadnym kraju protestanckim.

Nie ma tu miejsca na zajęcie się wszystkimi zasługującymi na to elementami renanizmu. Zatrzymam się nad renanowskim pojęciem narodu, które zdobyło sobie ogromną popularność wśród burżuazyjnej inteligencji i przytaczane jest w burżuazyjnych podręcznikach socjologii jako klasyczna definicja narodu. Definicję tę podał Renan w głośnym odczycie z 1882 r. pt. *Co to jest naród?:*

> Człowiek jest wszystkim w tworzeniu się tej świętej sprawy, którą zwiemy narodem. Żadna rzecz materialna nie składa się na to. Naród jest dogmatem duchowym, wypadkową głębokich powikłań dziejowych, duchową rodziną... Człowiek nie jest niewolnikiem ani swojej rasy, ani języka, ani religii, ani biegu rzek, ani kierunku łańcuchów gór. Wielkie bractwo ludzi o zdrowej duszy i gorącym sercu stwarza świadomość moralną zwaną narodem. Dopóki ta świadomość moralna daje dowód swej siły przez składanie ofiar, jakich wymaga od jednostek dobro ogółu, dopóty jest ona uprawniona i ma rację bytu. [3]

Jak widzimy, to pojęcie narodu nie wnosi nic nowego do idealistycznych teorii narodu, formułowanych wielokrotnie przed Renanem i po Renanie. Ujmuje ono naród z punktu widzenia jego moralnej świadomości. Dlatego też nie warto byłoby się zatrzymywać tutaj nad tą definicją, gdyby nie okoliczność, że nigdzie tak jaskrawo

[1] Tamże s. 358—359
[2] Tamże s. 375
[3] E. Renan: *Studia historyczne i filozoficzne.* Warszawa 1904 s. 30—35 (*Oeuvres complètes* t. I s. 903—906)

jak u Renana nie występuje klasowa treść definicji, formalnie tak „ponadklasowej". Ta strona renanowskiego pojęcia narodu jest bardzo mało znana. Nie występuje ona bowiem zupełnie we wspomnianym już popularnym odczycie Renana *Co to jest naród?* Uderza natomiast w sposób przez autora nie ukrywany w jego *La réforme intellectuelle et morale* oraz w innych pracach Renana. *La réforme intellectuelle et morale* jest nie tylko u nas mało znana. Pomija się ją również, chyba wstydliwie, w szkolnych podręcznikach literatury francuskiej we Francji, usiłujących złagodzić feudalno-arystokratyczne poglądy Renana. [1]

Sięgnijmy do *La réforme:*

> Francja pomyliła się co do formy, jaką może przyjąć świadomość ludu. Jej głosowanie powszechne jest kupą piasku pozbawioną spójni i stałego stosunku między atomami. Z takiego materiału nie zbuduje się domu. Świadomość narodu przebywa w jego części wykształconej, która pociąga za sobą resztę i nią kieruje. Arystokracja tworzyła początki cywilizacji, cywilizacja była dziełem bardzo nielicznej garstki ludzi (szlachty i księży), którzy ją narzucili wszystkim za pomocą tego, co demokracja nazywa przemocą i oszustwem. Utrzymanie cywilizacji jest także dziełem arystokratycznym. Ojczyzna, honor, obowiązek są to rzeczy stworzone i utrzymywane przez małą liczbę osób wśród tłumu, który pozostawiony sam sobie zatraciłby je.
>
> ... Francja została stworzona przez króla, szlachtę, duchowieństwo i stan trzeci. Lud, ściśle mówiąc, chłopi, dziś absolutni panowie tego domu, są tu w rzeczywistości intruzami, trutniami wprowadzonymi do ula, którego nie zbudowali. Dusza narodu nie przechowuje się bez instytucji oficjalnie przeznaczonej do strzeżenia jej. Dynastia to najlepsza instytucja przeznaczona do tego celu. [2]

I dalej:

> ... Stopień rozsądku narodowego wywodzącego się od ludu ... jest tak słaby, tak przerywany i nieciągły, że można go jedynie przyrównać do rozsądku człowieka stojącego na niższym stopniu rozwoju, a nawet do instynktu zwierzęcia. Przede wszystkim jest więc nieodzowne, aby Francja przywróciła dynastię.
>
> ... Królestwo jest czynem boskim dla tych, którzy wierzą w siły nadprzyrodzone, a czynem historycznym dla niewierzących. [3]

Wreszcie:

> ... Nie ma monarchii bez szlachty, te dwie rzeczy opierają się na tej samej zasadzie. Jest to selekcja, która stwarza sztucznie, dla dobra społeczeństwa, rodzaj oddzielnej rasy. [4]

Pozwólmy jeszcze temu filozofowi „prawdy i wolności" wypowiedzieć się w sprawie robotników i chłopów:

---

[1] M. Braunschvig: *La litterature française contemporaine étudiée dans les textes*. Paris 1926 A. Colin s. 172

[2] E. Renan: *La réforme* ... s. 67—68

[3] Tamże s. 71, 75

[4] Tamże s. 77

> Od roku 1848 w życiu Francji rozpoczęły się dwa nurty, które będą końcem nie tylko zmysłu wojowniczości, ale patriotyzmu w ogóle: chcę tu powiedzieć o nadzwyczajnym rozbudzeniu się chęci zysków materialnych wśród robotników i chłopów. Jest jasne, że socjalizm robotników jest przeciwieństwem ducha wojowniczości — jest to prawie negacja ojczyzny; zasady głoszone przez Międzynarodówkę potwierdzają to. [1]

Następnie zaś:

> ... Francja pod rozwiniętymi żaglami płynęła ku przeciętności. Z jednej strony postęp materialny absorbował burżuazję, z drugiej strony zagadnienia społeczne dławiły zupełnie problemy narodowe i patriotyczne... Wielka poprawa materialna, która się dokonała w sytuacji robotnika, nie była pomyślna dla jego podniesienia moralnego. Lud jest o wiele mniej zdolny aniżeli klasy oświecone do oparcia się czarowi tanich przyjemności, które tylko wtedy przechodzą bez szkody, kiedy się już jest nimi znudzonym. Aby dobrobyt nie demoralizował, trzeba być do niego przyzwyczajonym. Człowiek nieoświecony szybko zostaje zdemoralizowany przez przyjemności, traktuje je poważnie i serio, nie degustują go one. Wyższość moralna ludu niemieckiego pochodzi stąd, że aż do dni naszych był on źle traktowany. Politycy, którzy utrzymują, że lud, aby był dobry, musi cierpieć, niestety mają słuszność. [2]

Reforma intelektualna i moralna Renana wywodzi się z 1871 r. i była odpowiedzią autora na Komunę Paryską. Wyrażała jednak poglądy społeczno-polityczne autora, którym dawał on wyraz przedtem i potem. W siedem lat po napisaniu *Reformy* Renan ogłosił utwór pt. *Kaliban*, pomyślany jako dalszy ciąg *Burzy* Szekspira. Kaliban, niewolnik, postać zwierzęca i bezkształtna — to symbol gminu i demokracji. W utworze ustami Gonzalo, starego uczciwego radcy, Renan powtarza swoją filozofię społeczną:

> Kaliban — to gmin. Wszelka cywilizacja jest pochodzenia arystokratycznego. Ucywilizowany przez arystokrację gmin zwraca się zazwyczaj przeciwko niej.

Sztuka kończy się filozoficznymi refleksjami opata klasztoru na temat stosunku ludzi starego porządku do władzy zdobytej przez Kalibana. „Ciaśni zachowawcy — mówi opat — robią próby odzyskania utraconej władzy. Ludzie bardziej przewidujący godzą się z nowym porządkiem rzeczy, zachowując sobie jedynie prawo robienia niewinnych żarcików."

Patetyczną definicję narodu Renana trzeba brać w kontekście charakterystycznej dla Renana gmatwaniny wątków liberalno-antyklerykalnych z imperialistycznymi, racjonalistycznych z rasistowskimi, arystokratycznych z burżuazyjnymi, powagi intelektualnej i patosu moralnego z refleksjami filozofującego dowcipnisia. Trzeba ją również brać w kontekście jego *Souvenirs d'enfance et de jeunesse*,

[1] Tamże s. 23
[2] Tamże s. 39—40

stanowiących niezastąpiony dokument dla poznania psychologiczno-ideologicznej sylwetki Renana.

Bezkształtna gmatwanina myśli, mistrzostwo analizy szczegółów, finezja intelektualna, zagubiona i zamknięta w subtelnej pajęczynie myśli żyjącej z subiektywnego sceptycyzmu, arystokratyczny patos moralny liberalnego antyklerykała, poczucie dumy z własnej wrażliwości na piękno i z własnej pogardy dla brzydoty życia, oportunistyczna mądrość życiowa doświadczonego opata i wreszcie akceptacja imperializmu — to cechy renanizmu znamienne dla intelektualnej kultury burżuazyjnej z okresu początków imperializmu. W kulturze tej moralna idea narodu należy do aparatu walki z ludowymi ruchami społecznymi i z postępem społecznym.

Imperializm i socjalizm

Ani koncepcji narodu, ani innych poglądów społecznych Renana nie można oderwać od historycznego nurtu dziejów ówczesnej Francji.

Odczyt o narodzie to rok 1882. Francja była wtedy na drodze do przekształcania się w imperium; prowadziła wojny kolonialne. Od wojny niemiecko-francuskiej i Komuny Paryskiej do tego krzątania się burżuazji francuskiej dokoła sprawy stworzenia własnego imperium wiódł proces, którego prawidłowość jest wyraźna.

Warto znów sięgnąć do *Reformy moralnej*, aby zobaczyć, jak realistycznie widział Renan problematykę społeczno-polityczną swojej epoki, mieszczącej się pomiędzy dwoma historycznymi tendencjami: Komuną Paryską z jednej strony, a perspektywami burżuazji francuskiej na własne imperium — z drugiej. Czytamy tam:

> Kolonizacja prowadzona na wielką skalę jest potrzebą polityczną pierwszego rzędu. Naród, który nie kolonizuje, jest bezapelacyjnie skazany na socjalizm, na walkę biednego z bogatym. Podbój kraju o niższej rasie przez rasę wyższą, która się tam usadowi, aby nim rządzić, nie ma w sobie nic zdrożnego. Anglia praktytuje ten sposób kolonizacji w Indiach, z wielką korzyścią dla Indii, dla całej ludzkości oraz z pożytkiem dla siebie . . . O ile podboje, które mają miejsce pomiędzy rasami równymi sobie, powinny być potępione, o tyle odrodzenie przez rasy wyższe ras niższych albo zwyrodniałych tkwi w opatrznościowym porządku ludzkości. Człowiek z ludu u nas to prawie zawsze zdeklasowany szlachcic. Jego ciężka ręka jest bardziej odpowiednia do władania szablą niż do manipulowania służącym mu narzędziem. Bardziej niż pracę ceni on walkę, to znaczy powrót do swego pierwotnego stanu. *Regere imperio populos* — oto nasze powołanie. Skierujcie tę pożerającą aktywność na kraje takie, które jak Chiny wołają o podbój przez cudzoziemców. Z awanturników, którzy są utrapieniem społeczeństwa europejskiego, zróbcie *ver sacrum*, rój pszczół takich, jakimi byli Frankowie, Lombardowie, Normanowie, a każdy z nich odnajdzie swoją

rolę. Natura stworzyła rasę robotników. Tą rasą jest rasa chińska, rasa, która posiada zadziwiającą zręczność ręki, ale jest zupełnie pozbawiona poczucia honoru. Rządźcie nią sprawiedliwie, żądając od niej za dobrodziejstwo posiadania takiego rządu obfitej renty na korzyść rasy zwycięzców, a będzie ona zadowolona. Rasę robotników uprawiających ziemię stanowią Murzyni, bądźcie dla nich dobrzy i ludzcy, a wszystko będzie w porządku. Rasa panów i żołnierzy — to rasa europejska. [1]

W parze z tą ideologią imperializmu szła ideologia militaryzmu. Renan pisze:

Własność powstała jako prawo dzielnych, człowiek miecza jest twórcą wszystkich bogactw, ponieważ broniąc tego, co zdobył, jednocześnie otacza opieką innych... Stan, o którym marzyła burżuazja francuska, polegał na tym, że ten, który by używał bogactw, nie miałby miecza w ręku... Klasa posiadająca, która żyje w bezczynności, która oddaje mało usług publicznych, która jednakże jest arogancka, tak jak gdyby miała dziedziczne prawo do posiadania, a inni mieli dziedziczny obowiązek do bronienia jej, taka klasa, mówię, nie będzie posiadała długo. [2]

Upadek Francji przypisywał Renan zanikowi ducha wojowniczości, ducha, który cechował elementy germańskie i tworzył cywilizację. Ratunek cywilizacji przed socjalizmem widział również w rasie germańskiej:

Prawdopodobnie dzięki rasie germańskiej, tyleż feudalnej, co i militarnej, socjalizm, który u nas Celtów nie znalazłby łatwo granic, zostanie poskromiony... Odpowiedzią na każdy postęp socjalizmu mógłby być w ten sposób postęp germanizmu i można przewidzieć dzień, kiedy wszystkie kraje socjalistyczne będą rządzone przez Niemców. Najazd taki, jak w IV i V wieku, nastąpi teraz z analogicznych powodów, ponieważ kraje romańskie są niezdolne do dostarczenia dobrych żandarmów i dobrych stróżów własności. [3]

Les Lettres Françaises [4] przypomniały przed rokiem te przekonania polityczne Renana. Renan wierzył w potęgę nauki. I pozostawił wizję przyszłości nauki i społeczeństwa, która zasługuje na przytoczenie. Teoktyst w jednym z dialogów Renana powiada:

Jest jasne, że absolutna władza jednej części ludzkości nad inną budzi odrazę, jeżeli się przyjmie, że partia rządząca powoduje się egoizmem osobistym lub egoizmem klasowym; ale arystokracja, którą mam na myśli, byłaby ucieleśnieniem rozumu; to byłoby papiestwo naprawdę niezachwiane...

Prawda będzie kiedyś siłą: «wiedzieć znaczy móc» jest najpiękniejszym zdaniem, które dotąd wypowiedziano. Nieuk zobaczy skutki i uwierzy; teoria okaże się prawdziwa w zastosowaniu, bo gdy utworzy machiny

[1] E. Renan: *La réforme*... s. 93—94
[2] Tamże s. 32—33
[3] Tamże s. 27—28
[4] C. Roy: *Renan et la terreur atomique. Les Lettres Françaises* z 3. V. 1951

przerażające, poskramiające i podbijające wszystko, dowiedzie w sposób nieodparty, że jest prawdziwa. Siły ludzkości będą przeto zjednoczone w małej liczbie rąk i staną się własnością związku, zdolnego decydować nawet o zniszczeniu naszej planety i przerazić świat cały tą groźbą. W istocie od dnia, w którym by kilku ludzi o rozumie uprzywilejowanym posiadało środek zniszczenia ziemi, powstałaby ich wszechwładza, a panowaliby za pomocą strachu bezwzględnego, mając w ręku swoim istnienie wszystkich. Można powiedzieć, że byliby bogami i że wtedy stan teologiczny, wymarzony przez poetę dla ludzkości pierwotnej, zacząłby się rzeczywiście. *Primus in orbe deos fecit timor.*[1]

Primus in orbe deos fecit timor. Ta wizja terroru w skali kosmicznej, opartego na potędze nauki w ręku trustu wybranych mózgów — to produkt ewolucji liberalno-burżuazyjnej myśli, która się oderwała od rewolucyjnego nurtu społecznego postępu.

Politycy amerykańskiego imperializmu, przygotowujący nową wojnę, nie znają prawdopodobnie swojego ideowego protoplasty, Renana. Spotykają się z nim jednak w tej wizji nauki jako narzędzia panowania nad światem przy pomocy terroru w skali kosmicznej. Wytworna, pełna finezji myśl liberalno-burżuazyjnego filozofa spotyka się we wspólnej wizji świata z ludźmi, dla których nauka jest synonimem udoskonalonej maczugi. Czy spotkanie to jest przypadkowe?

Renan miał do wyboru te same dwie drogi, które stoją obecnie przed intelektualistą współczesnym i które z nieodpartą siłą przedstawił Lenin w *Imperializmie:* jedna droga — to imperializm państw kapitalistycznych walczących ze sobą o panowanie nad światem, druga — to rewolucja socjalistyczna.

Jest rzeczą uderzającą, że fundamentalną problematykę społeczno-ekonomiczną swojej epoki widział Renan w tej samej przeciwstawności, którą Lenin ukazał w *Imperializmie:* imperializm i socjalizm. Tylko że Renan rozwiązywał ją na drodze feudalnej reakcji, cofając się do wzorów feudalnego społeczeństwa, nawet odstępując od postępowych zdobyczy rewolucji i myśli burżuazyjnej.

«Waszyngton zabijający Spartakusa»

Jules Lemaitre w *Les contemporains* pisze o Renanie:

> ... Filozof ten zachował wyobraźnię katolika. Co kiedyś odrzucił, to nadal pozostaje dlań drogim. Nie przestał być księdzem i dlatego nawet w swej negacji ma coś z chrześcijańskiego mistycyzmu. Jego mózg jest jakby zbezczeszczoną katedrą. Raz składa się w niej siano, to znów urządza się konferencje, a mimo to nadal pozostaje kościołem. A on się śmieje.

[1] E. Renan: *Dialogues et fragments philosophiques* (1876). *Oeuvres complètes* cyt. wyd. t. I s. 614—615

> On szaleje. Jest wesół... Ależ nie, nie, pan Renan nie ma prawa być wesołym... Jak Makbet zabijał sen, tak pan Renan dwadzieścia, sto razy w każdej ze swych książek zabijał radość, zabijał czyn, niszczył spokój duszy i bezpieczeństwo życia moralnego... Ów «dobry Bóg» Renana, pojęty jako grecki emeryt, który szachruje w grze w kości, to pomysł bardzo rozweselający... Ten nihilizm, jakkolwiek tak wytworny, to przepaść czarnej melancholii i rozpaczy... I z tym wszystkim Renan się cieszy. [1]

J. Lemaitre, znany krytyk literacki i późniejszy wielbiciel Renana, zaatakował tu istotny element aktywności intelektualnej Renana: Renan się bawił. Bawił się w sposób pełen finezji i paradoksów. Oto próbka: „Słyszymy w nas — pisał Renan — wyraźny głos jakiegoś innego świata. Niestety, nie wiemy jednak, jaki jest ten świat... słychać go zwłaszcza w tych wzniosłych absurdach, którym się oddajemy, zdając sobie dobrze sprawę ze złego rachunku tych wielkich głupstw człowieka: miłości, religii, cnoty, opatrznościowych bezużyteczności, które w swym egoizmie człowiek neguje, a które na przekór mu rządzą światem. Kiedy słyszymy te głosy boskie, wtedy naprawdę rozumiemy harmonię sfer niebieskich, muzykę nieskończoności... Religia jako wyraz moralnych potrzeb człowieka, cnota, czystość, bezinteresowność i ofiara — to głos wszechświata." [2]

Aktywność intelektualna Renana nie wyrastała z wielkiego ruchu społecznego i nie miała służyć takiemu ruchowi. Należała ona do kategorii arystokratycznej zabawy intelektualnej, nasiąkłej sceptycyzmem i zamykającej swój sens w samej sobie. Wolność myśli, której apostołem był Renan, była postulatem takiej właśnie swobodnej zabawy arystokracji intelektualnej. Pisał on:

> Dyskusja, wolność wzmacnia umysł, a nie to czy tamto rozwiązanie. Można powiedzieć, że dla człowieka wykształconego nie ma złych doktryn, ponieważ dla niego każda doktryna jest wysiłkiem zmierzającym do prawdy, ćwiczeniem pożytecznym dla zdrowia umysłu... Wszystko, co ćwiczy umysł, jest potrzebne. Co więcej, wolność myślenia na uniwersytetach ma tę korzyść, że wolnomyśliciel, zadowolony, że może do woli rozumować na swojej katedrze, w otoczeniu osób, które mają ten sam punkt widzenia co i on, nie myśli już o robieniu propagandy wśród osób z towarzystwa i wśród ludu. [3]

Renanowski typ zabawy intelektualnej był charakterystyczny dla burżuazyjnej kultury XIX wieku (przez co nie chcę powiedzieć, że dzieje myśli tego wieku sprowadzają się do tego tylko zjawiska).

---

[1] Jules Lemaitre: *Les contemporains*. Paris 1898 s. 204—207

[2] E. Renan: *Examen de conscience philosophique. Revue des deux Mondes* 1889 t. XCIV s. 729

[3] E. Renan: *La réforme*... s. 99—100

Renan, jeden z najprzedniejszych przedstawicieli tej kultury zabawy intelektualnej, cenił sobie ten rys epoki. Zamykając *Souvenirs d'enfance*, pisał:

> Wiek, który przeżyłem, nie będzie prawdopodobnie największy, lecz bez wątpienia będzie uważany za najbardziej zabawny . . . [1]

Tę atmosferę intelektualnej zabawy towarzyskiej, uprawianej dla „zdrowia umysłu" i odsuwającej od robienia propagandy, trzeba mieć na uwadze, aby zrozumieć miejsce i rolę Wiktora Hugo. W okresie intelektualnej reakcji feudalnej, tak znamiennej dla nurtu intelektualnego, reprezentowanego przez Renana, Hugo wysoko trzymał pochodnię idei postępu społecznego. Jakkolwiek — wbrew własnemu mniemaniu — nie był socjalistą, to jednak od jego wystąpień szedł wiew szerokiej, wybiegającej w przyszłość problematyki rozwoju społecznego.

Hugo był przewodniczącym Pierwszego Międzynarodowego Kongresu Przyjaciół Pokoju w 1849 r. Wypowiedział wówczas te słowa:

> Wojna domowa — cóż to za powiedzenie? Czy istnieje wojna zagraniczna? Każda wojna, jaką się prowadzi, to wojna pomiędzy braćmi. Wojnę należy oceniać na podstawie tego, w jakim jest prowadzona celu. Nie ma wojny domowej i wojny zagranicznej, jest tylko wojna słuszna i niesłuszna . . . Wojna jest wstydem, a szabla staje się sztyletem wtedy, kiedy zabija prawo, postęp, rozum, cywilizację, prawdę. Wtedy jest wszystko jedno, czy to wojna domowa, czy zagraniczna — jest ona niesprawiedliwa; staje się zbrodnią. [2]

Znamy już poglądy Renana na wojnę, przytoczmy jeszcze jego własne słowa:

> Wojna jest w znacznym stopniu pozbawiona pobudek egoistycznych, ponieważ po zwycięstwie ci, co najbardziej przyczynili się do odniesienia zwycięstwa, chcę przez to powiedzieć: umarli, nie korzystają z niej wcale, jest ona przeciwieństwem tego braku wyrzeczenia się czegokolwiek, tej cierpkości w dążeniu do praw osobistych, która cechuje umysłowość naszej nowoczesnej demokracji. [3]

A w innym miejscu:

> . . . Wojna jest jednym z warunków postępu ludzkości, jest ona uderzeniem bicza, które przeszkadza krajowi w zaśnięciu i zmusza zadowoloną z siebie przeciętność do wyjścia z apatii. Człowiek jest podtrzymywany jedynie przez wysiłek walki. Walka z naturą nie wystarcza, ponieważ człowiek przy pomocy przemysłu potrafi tę walkę ograniczyć do minimalnych rozmiarów. A wtedy staje przed nami walka ras. Kiedy ludność wyprodukuje do końca to wszystko, co jest w stanie wyprodukować, zaczyna ludzkości nie jest używanie. Zdobywać i stwarzać — oto jest dzieło siły

[1] E. Renan: *Souvenirs* . . . s. 378
[2] P. Eluard: *Hugo poète vulgaire. Les Lettres Françaises* z 13. III. 1952
[3] E. Renan: *La réforme* . . . s. 54

się degenerować, o ile strach przed sąsiadem jej nie pobudzi, ponieważ celem i młodości, używać — to zgrzybiałość. Strach przed podbojem jest w sprawach ludzkich tym bardzo potrzebnym cierniem. Dzień, w którym ludzkość stałaby się wielkim pokojowym imperium rzymskim, byłby dniem, w którym moralność i intelekt narażone byłyby na największe niebezpieczeństwa. [1]

Nie trzeba dalszych komentarzy do poglądów Hugo i Renana, aby zrozumieć, dlaczego francuski Ruch Oporu sięgał po strawę duchową do Hugo, a nie do Renana.

Emocjonalne, gwałtowne wystąpienia Hugo sięgały nieraz głęboko w problematykę europejskiej kultury, jakkolwiek nie nosiły charakteru naukowych rozpraw z teorii i historii kultury.

W związku z zasądzeniem Murzyna Johna Browna na karę śmierci za to, że ujawniał zbrodnie, jakich biali dopuszczają się na czarnych, Wiktor Hugo w liście z dnia 2 grudnia 1859 r., skierowanym do rządu amerykańskiego, pisał co następuje, prosząc o kasację wyroku:

> Jest coś bardziej przerażającego niż zbrodnia Kaina dokonana na Ablu — to jest Waszyngton zabijający Spartakusa.

„Waszyngton zabijający Spartakusa". Waszyngton zrodzony z walk całej Europy o wolność człowieka — w roli tępiciela wolności i fundatora imperializmu.

Lapidarny, gwałtowny i jakże krępujący to sposób pisania dla ludzi „dobrze wychowanych". A jednocześnie jak dokładnie ujawniający istotny problem kultury europejskiej tej Europy, której wyrazem była „renanowska" rasa „Europejczyków", głosząca piórem Renana, że kolonializm to jedyny ratunek kultury Europy przed niosącym jej zniszczenie socjalizmem.

John Brown został powieszony. W marcu 1861 r. dziennikarz z Haiti M. Heurtelou, naczelny redaktor pisma *Progrès de Port-au-Prince*, dziękował Wiktorowi Hugo za to, że stanął w obronie Johna Browna. Wiktor Hugo odpowiedział pismem zaczynającym się i kończącym w ten sposób:

> Od jednego do drugiego krańca ziemi jeden jest płomień, który ożywia człowieka, i czarni, tacy jak pan, to potwierdzają . . . Haiti jest obecnie światłem. Piękne to, że pomiędzy pochodniami postępu, oświetlającymi tę drogę ludzkości, jest jedna, którą trzyma ręka Murzyna. [2]

Bliski jest nam poeta, który w przededniu imperializmu pisał te słowa. Bardziej niż kiedykolwiek aktualne jest jego oskarżenie, zawarte w obrazie Waszyngtona zabijającego Spartakusa.

---

[1] Tamże s. 111

[2] P. Albouy: *Victor Hugo contre le racisme. La Pensée* z marca-kwietnia 1952 s. 17—18

Bliski jest nam poeta, który w pracy o Szekspirze, zwalczając ciasne pojęcie oświaty dla ludu, rozwijał ideę wielkiej kultury narodowej jako z istoty swej ludowej.

Bliski jest nam poeta, który pisał, że „poezja wypływa z heroizmu — Spartakus to poeta".

Bliski jest nam wszystkim, którzy na drodze historii, wiodącej od Spartakusa — przez powstania chłopskie i rewolucje burżuazyjne, przez Komunę Paryską i Rewolucję Październikową — do socjalistycznego narodu, uczestniczymy w wielkim budownictwie zespalającym w jedno pracę robotnika, myśl naukową i twórczość poety.

Problem «renanizmu»

Ludowo-postępowy ideał twórczości Wiktora Hugo czynił go przeciwieństwem Renana. Ale problem „renanizmu" nie rozwiązuje się w idealnej sferze poetyckiej wyobraźni i filozoficznych dialogów. Renanizm tkwił w realnie toczącej się walce klasowej i brał w niej udział.

Wprowadzilibyśmy w błąd czytelnika, zostawiając go pod wrażeniem, że dla historii tamtej epoki istotna była linia podziału biegnąca pomiędzy Hugo, wielkim romantykiem, *poète vulgaire*, a Renanem, pozytywistycznym mandarynem, twórcą „religii" renanizmu.

Linia podziału, front walki klasowej przebiegał inaczej. Różnice dzielące Hugo i Renana nie przekraczały wspólnych im granic klasowych. Obydwaj znajdowali się poza tym nurtem historii, który wiódł od *Manifestu komunistycznego* przez Komunę Paryską do dzisiejszego rewolucyjnego ruchu robotniczego.

Renan, który wiele razy dawał wyraz uznaniu dla wielkości Hugo, pisał z powodu jego śmierci: „Wiktor Hugo jest jednym z dowodów jedności naszej świadomości francuskiej... Był on ważnym członkiem kościoła, we wspólnocie którego żyjemy..." [1] Ten kościół to naród francuski.

Nazwa kościoła nie była tu przypadkowa. Odpowiadała ona chrześcijańsko-spirytualistycznej metafizyce narodu, wspólnej obu pisarzom i charakterystycznej dla burżuazyjnych ideologów narodu owej epoki. Istota tego kościoła polegała na wspólnocie ideałów, mającej wynikać z duchowej istoty ludzkości i człowieka.

Pozytywistyczny ideał prawdy, ideał nauki „niezależnej od wszelkiej formy społecznej i wiecznej jak natura ludzka" [2], miał prowa-

[1] E. Renan: *Oeuvres complètes* cyt. wyd. t. II s. 1100
[2] E. Renan: *L'Avenir de la science. Oeuvres complètes* t. III s. 1062

dzić ludzkość do wyłonienia z siebie rozumowej władzy skupionej w nielicznym gronie najmędrszych — do nowego „papiestwa".

Ta pozytywistyczna „religia", tworzona przez Renana w atmosferze politycznych walk i niepokoju, pod wrażeniem upadku Francji i wzmagającego się chaosu, miała wskazywać drogę do nowego ładu społecznego.

Jakkolwiek Renan nie szczędził krytyki burżuazji, to jednak ostrze renanizmu skierowane było przeciwko demokracji, przeciwko klasie robotniczej i socjalizmowi.

W wolnomyślicielskim ruchu polskim, w pozytywistycznych tradycjach liberalnego intelektualizmu w Polsce, renanizm był popularny, ale mało znany od strony tej klasowej funkcji, jaką spełniał. Widziano w nim laicyzację światopoglądu, pozytywistyczny ideał prawdy i wolności myśli.

Na tym miejscu nie idzie mi jednak ani o ustalenie węzłów pokrewieństwa polskiego renanizmu z francuskim, ani o historię „kościoła" renanistów w Polsce.

Podkreślić natomiast trzeba ten aspekt renanizmu, który, przysłonięty pajęczyną metafizyki i mistyki Renana, tak jaskrawo wystąpił u niego, choć wymykał się uwadze niejednego renanisty. Ten aspekt to przejrzysta funkcja klasowa renanizmu. Renanowska metafizyka indywidualizmu, przenosząca problematykę kultury w sferę „czystej myśli", szła w parze z apologią klasowego ustroju. Renan w ustroju klasowym widział zjawisko opatrznościowe. Ten wykwintny sceptyk, ten kapłan czystej nauki, „niezależnej od wszelkiej formy społecznej", gdy zabierał głos w realnych sprawach ustroju społecznego, w toczącej się walce klasowej, to występował jako apologeta klas panujących. „Dobroć powszechną" propagował jako lekarstwo na społeczną niesprawiedliwość kapitalizmu.

Sam twórca renanizmu pokazał nam renanizm jako ideologię, która w zaostrzającej się walce klasowej uczestniczyła po stronie reakcji, skierowana była przeciwko klasie robotniczej i socjalizmowi i torowała drogę imperializmowi.

Józef Chałasiński

Stanisław Skowron i *Ryszard Wróblewski*

Zagadnienie żywej substancji

Akademik Oparin, analizując znaczenie prac J. Stalina o językoznawstwie dla twórczego rozwoju radzieckiej biologii, podkreśla wagę walki z wulgaryzacją materializmu dialektycznego, ze scholastyką i talmudyzmem w nauce i z ignorowaniem historii nauki. „Nauka — pisze Oparin — a w szczególności biologia, jest zjawiskiem społecznym, rozwijającym się w wyniku złożonego, historycznego procesu. W tym procesie zdążającym od niewiedzy do wiedzy, od poznania niedoskonałego do poznania coraz głębszego, każdy szczebel w rozwoju przodującej materialistycznej nauki jest ważny. Dlatego też przodującą naukę można rozwijać tylko w oparciu o poprzednie okresy jej rozwoju". [1] Ponieważ jednak — podkreśla Oparin — w ciągu całej historii nauki toczy się walka pomiędzy materializmem a idealizmem, pomiędzy dialektyką a metafizyką, należy odrzucić to wszystko, co wsteczne i co hamuje postęp nauki, należy przezwyciężyć pierwiastki konserwatyzmu, a wyłuskać i rozwinąć nowe, postępowe myśli i teorie.

Zagadnienie żywej substancji jest we współczesnej biologii zagadnieniem wysuwającym się na plan pierwszy i żywo dyskutowanym w różnych dziedzinach nauk biologicznych. Z tego powodu wydaje się słusznym referatowe przedstawienie tego problemu i zwrócenie uwagi na pewne etapy historycznego rozwoju pojęcia żywej substancji. Zagadnienie żywej substancji splata się bardzo ściśle z powstaniem i dalszymi losami teorii komórkowej, jak i z rozważaniami na temat powstania życia na naszej planecie. Dlatego też problem ten musimy omówić w powiązaniu z teorią komórkową i z teoriami powstania życia na ziemi.

Za twórców teorii komórkowej uznaje się powszechnie botanika Schleidena (1838) i zoologa Schwanna (1839), chociaż mieli oni swoich poprzedników, a przede wszystkim Gorianinowa, tak że właści-

[1] *Izwiestija Akadiemii Nauk SSSR. Ser. biołog.* 1951 nr 6

wie już przed ostatecznym sformułowaniem teorii komórkowej przez Schleidena i Schwanna była podana jej główna myśl przewodnia. Znaczenie teorii komórkowej dla rozwoju nauk biologicznych było olbrzymie. Olbrzymie było też jej znaczenie dla materialistycznego światopoglądu. Obok teorii ewolucyjnej Darwina teoria komórkowej budowy organizmów posiadała podstawowe znaczenie dla ugruntowania systemu materializmu dialektycznego, na co zwrócił uwagę przede wszystkim Engels. Podobnie doniosłe znaczenie posiada pojęcie protoplazmy. Właściwie pojęcie protoplazmy, a także i nauka o komórkowej budowie wypłynęły początkowo z teoretycznych rozważań. Engels w *Anty-Dühringu* podkreśla w związku z tym zasługi Haeckla w ocenie poglądów Okena i Treviranusa: „Oken wysunął w swej teorii praśluzu i prapęcherzyka jako postulat biologii to, co później rzeczywiście odkryto w postaci protoplazmy i komórki".[1] Pierwszy Purkinje wprowadza do biologii nazwę protoplazmy na oznaczenie substancji, z której jest zbudowane ciało młodych zarodków zwierzęcych (1840). Dopiero jednak od prac Mohla (1846) pojęcie protoplazmy zyskuje sobie pełne prawo obywatelstwa w naukach biologicznych. Po stwierdzeniu występowania protoplazmy jako substancji o podobnych właściwościach fizycznych w komórkach zwierzęcych, roślinnych i w ciele jednokomórkowców, M. Schultze zdołał (1854—1866) wykazać istotne podobieństwo protoplazmy wszystkich żywych organizmów. Fakt ten posiadał i posiada z teoretycznego punktu widzenia podobne znaczenie jak teoria komórkowa, świadcząc o wspólnocie rodowej wszystkich organizmów. Poza tym już od czasu prac Mohla wiemy, że protoplazma ma charakter białkowy. Tym samym okazało się, że w skład protoplazmy wchodzą w pierwszym rzędzie związki chemiczne o niezmiernie skomplikowanej budowie.

Ówczesne zapatrywania moglibyśmy ująć w zdaniu: nie ma życia bez protoplazmy, nie ma protoplazmy bez białka. O ile druga część tego twierdzenia jest bezwzględnie słuszna, o tyle co do pierwszej nie mamy dzisiaj pewności. Jedno natomiast jest pewne, że bez białka nie ma życia.

Pojęcie żywej substancji nie było do niedawna ściślej określone. Bardzo często pod pojęciem żywej substancji rozumiano zaródź komórek, czyli protoplazmę, która z kolei składa się z cytoplazmy i karioplazmy, czyli jądra komórkowego. W dalszym ciągu tego artykułu zapoznamy się z definicją żywej substancji podaną przez Lepieszyń-

[1] F. Engels: *Anty-Dühring. Przedmowa do wydania 1885* r. Warszawa 1949 „Książka i Wiedza" s. 13 (w przypisie)

ską. Na razie terminu „protoplazma" używamy na oznaczenie treści komórek, a terminu „żywa substancja" używamy na określenie tej substancji, która wzięła początek z martwej i w ewolucji swej doprowadziła do powstania komórki. Prócz tego do substancji żywej należy zaliczyć tę substancję, z której są zbudowane niekomórkowe i przedkomórkowe formy życia.

W przeciwieństwie do swoich następców twórcy teorii komórkowej rozpatrywali komórkę w jej rozwoju i starając się oświetlić znaczenie komórki od strony fizjologicznej, zajmowali stanowisko wyraźnie sprzeczne z morfologicznym nastawieniem późniejszych badaczy komórki, czyli cytologów. Schwann przypuszczał, że komórki wytwarzają się wprost z substancji nie posiadającej budowy komórkowej — z tzw. cytoblastemy. Zapatrywania Schleidena są w zasadzie pokrewne. Przyjmował on bowiem powstawanie nowych komórek, czyli komórek młodych, we wnętrzu istniejących poprzednio, starych. W łonie starej komórki następuje więc zarodzenie młodego elementu komórkowego. Cały ten proces ma przebiegać w pewnym określonym porządku. Najpierw tworzy się w komórce jąderko, następnie rozwija się dokoła jąderka jądro, a w końcu wytwarza się cytoplazma młodej komórki.

Na dalszych losach teorii komórkowej zaważyło przede wszystkim stanowisko R. Virchowa, który w swej *Komórkowej patologii*, wydanej po raz pierwszy w 1858 r., starał się ugruntować pogląd o powstawaniu komórek tylko i wyłącznie z poprzednio już istniejących komórek. Autorytet Virchowa był tak duży, że wszyscy prawie jego następcy na polu badań komórkowych przyjęli za niewzruszony dogmat, że komórką powstaje tylko z komórki *(omnis cellula e cellula)*. Poglądy Virchowa, zniekształcające podstawowe myśli Schleidena i Schwanna i zrodzone ze studiów nad patologią komórkową, wyszły daleko poza zakres tej dyscypliny. Walka Virchowa z zapatrywaniami twórców teorii komórkowej na rozwój komórek, z ewolucyjną teorią Darwina, negowanie przez niego jakiejkolwiek wartości filogenetycznej wykopalisk neandertalskich — są to tylko szczególne przejawy tej walki, którą wypowiedział Virchow zasadzie dialektycznie pojętego rozwoju. Naukowe poglądy Virchowa były odbiciem jego ideologiczno-społecznego oblicza, jako przedstawiciela liberalnej burżuazji w junkierskich Prusach. Burżuazja ta, nastraszona rozwojem ruchu robotniczego, staje się coraz bardziej reakcyjna w swych poglądach politycznych i filozoficznych — charakterystyczna pod tym względem była choćby wypowiedź Virchowa przeciwko darwinizmowi jako podporze światopoglądu socjalistycznego. Uwagi, które zamieszcza Engels w przedmo-

wie do drugiego wydania *Anty-Dühringa* w związku ze stanowiskiem Virchowa, nie straciły wiele ze swojej aktualności i dzisiaj, w odniesieniu do kierunków panujących w zachodniej nauce. „Jeżeli już przed laty — pisze Engels — wobec odkrycia komórki Virchow musiał... rozluźnić jedność osobnika zwierzęcego w federację państw komórkowych, to pojęcie osobnika zwierzęcego (a więc i ludzkiego) staje się jeszcze bardziej skomplikowane wobec odkrycia białych ciałek krwi, pełzających jak ameby w organizmach wyższych zwierząt. A właśnie owe, ponoć nieprzejednane i nierozwiązalne, biegunowe przeciwieństwa, owe gwałtem ustalone granice i różnice klasyfikacyjne nadały nowoczesnemu przyrodoznawstwu teoretycznemu jego ograniczony, metafizyczny charakter. Zrozumienie, że te przeciwieństwa i różnice występują wprawdzie w przyrodzie, ale tylko w sensie względnym, natomiast przypisywaną im sztywność i absolutny walor wniosła do przyrody dopiero nasza refleksja — zrozumienie tego stanowi istotę dialektycznego pojmowania przyrody".[1] Jak słusznie podnosi Crome, nie było czystym przypadkiem, że Virchow pod mikroskopem widział właśnie to, co było jego politycznym ideałem, tzn. federację komórkową, tak podobną do burżuazyjnej republiki. „Jego filozofia — pisze Crome — była do tego stopnia związana z izolacją organizmu i jego składowych komórek od otoczenia, że gdy nowa nauka, mikrobiologia, wystąpiła na arenę, Virchow był poważnie wstrząśnięty. Opowiadają, że gdy Robert Koch demonstrował prątki gruźlicy w płucach wolnych od znanych gruzełków typowych dla tej choroby, Virchow uderzył pięścią w stół i krzyknął: *dopóki żyję, to nie jest gruźlica.* I do końca swojego życia pozostał przeciwnikiem bakteriologii."[2] Crome nie ma jednak racji, gdy pisze, że poglądy Virchowa nie utrzymały się dłuższy czas w nauce. Przeciwnie, poglądy te przeżyły bardzo długo, a jeżeli nawet spotykamy później próby ich wyeliminowania, to próby te polegały najczęściej na zastąpieniu morfologicznego mechanicyzmu Virchowa przez otwarcie już idealistyczne koncepcje niektórych jego następców. Nieświadomie dialektyczne podejście do komórki, które cechowało poglądy Schleidena i Schwanna, zostało zastąpione na długie lata metafizyką Virchowa i jego zwolenników.

Rozpowszechnienie idei virchowowskich wywarło przemożny wpływ nie tylko na same badanie komórkowe, którym narzucało statyczne, morfologiczne ujęcie zagadnień. Idee Virchowa, wypływające z zaprzeczenia właściwego rozwoju i całkowicie oparte na metodzie

[1] F. Engels o. c. s. 16
[2] L. Crome w *The Modern Quarterly* 1951/52 Vol. 7

metafizycznej, zaważyły decydująco przy rozpatrywaniu tych zagadnień, które się łączą bezpośrednio lub pośrednio z rozwojem komórki. Jeżeli komórka ma powstawać tylko z poprzednio istniejącej komórki i jeżeli jest najmniejszym elementem życia, to wszelkie dociekania na temat powstania komórki wychodzą poza zakres „naukowego" badania. Żaden bowiem rozwój nie może się, zdaniem Virchowa, zacząć *de novo*. Komórka jest wieczna i trwać będzie tak długo, jak długo będzie trwać samo życie na ziemi. Na podstawie więc założeń Virchowa starano się z nauki wyeliminować podstawowe zagadnienia biologii: filogenezę komórki i powstanie życia na ziemi. W oparciu o virchowianizm zautonomizowano całkowicie organizm, rozpatrując go jako zamkniętą w sobie całość, pozbawioną wszelkiego istotnego powiązania z otoczeniem, przy czym organizm pozostawał zlepkiem komórek, w którym z kolei nie umiano znaleźć właściwego związku pomiędzy częściami a całością oraz pomiędzy poszczególnymi częściami. Zaprzeczenie przez Virchowa dialektycznie pojętego rozwoju, wyrażające się przede wszystkim w swoistym ujęciu teorii komórkowej i w walce z darwinizmem, wykazuje wyraźną łączność z założeniami formalnej genetyki. Jak wykazał Łysenko, istota mendelizmu polega również na zaprzeczeniu idei prawdziwego rozwoju; dlatego virchowianizm i mendelizm posiadają wspólną ideologię, wyrastają z wspólnego pnia i wzajemnie się uzupełniają.

Prace Virchowa były niewątpliwie potężnym bodźcem do rozwoju badań komórkowych. Badania te jednakże szły wyłącznie po torach wytyczonych przez Virchowa. Każdemu nowoodkrytemu faktowi nadawano odpowiednią interpretację, której celem było wciśnięcie go w schemat virchowowskich założeń. Tak było np. z odkryciem pośredniego podziału komórki, czyli kariokinezy lub mitozy. W ciągu krótkiego czasu i niezależnie od siebie opisują podział pośredni: w komórkach roślinnych — botanik rosyjski Czistiakow (1874), w komórkach zwierzęcych — Polacy Mayzel w pracowni prof. Hoyera (seniora) w Warszawie (1875) i Strasburger oraz uczeni niemieccy (Schneider, Auerbach, Fol i in.). Regularność rozdziału substancji chromatynowej, tworzącej w czasie podziału mitotycznego chromozomy, zostaje skwapliwie wykorzystana zarówno przez cytologów, jak i przez tych badaczy, którzy z Naegelim i Weismannem na czele stworzyli metafizyczne pojęcie odrębnej od ciał substancji dziedzicznej. Od tego czasu podział bezpośredni komórek, czyli amitozę, uważa się za podział chorobowo zmienionych komórek. A przecież dawniejsi badacze rozpatrywali amitozę na równi z mitozą, a Mayzel wspólnie z Kondratowiczem opisują nawet tworzenie się w komórce *de novo* jąder komórkowych. Pod wpływem jednak virchowowskich

koncepcji i formalnej genetyki biologowie przestają prawie całkowicie zajmować się zagadnieniem podziału bezpośredniego komórki.

Darwin wskrzeszając po upływie około dwóch tysięcy lat hippokratesowską hipotezę pangenezy, pragnął w ten sposób dać formalną próbę wyjaśnienia mechanizmu dziedziczenia cech nabytych. Według tej hipotezy drobne, niewidoczne cząsteczki — gemule, oddzielają się od różnych części ciała i zbierając się w komórkach rozrodczych stanowią materialne podłoże przekazywania dziedzicznych znamion. Stosowanie metody analitycznej w biologii doprowadziło do tworzenia hipotez o coraz to nowych elementarnych żywych cząstkach w obrębie komórki. [1] Cząstki te miały posiadać wszystkie podstawowe właściwości życia, a zarazem tłumaczyć zjawiska dziedziczności. Każdy z autorów nadawał im odmienne nazwy. Darwin więc mówi o gemulach, Haeckel o plastidulach, Spencer o jednostkach fizjologicznych, de Vries o pangenach, Altmann o bioblastach, Wiesner o plasomach, Heidenhein o protomerach, Weismann o determinantach i bioforach, a wreszcie formalna genetyka — o genach. Hipotezy o istnieniu owych cząstek — a wymieniliśmy zaledwie niektóre — miały na celu formalne wytłumaczenie w preformacyjny sposób przekazywania właściwości dziedzicznych. Jest dla tych hipotez rzeczą charakterystyczną, iż obdarzają one cechami życia nie cały żywy system, lecz jego poszczególne cząsteczki, jakieś bliżej nieokreślone makromolekuły. Całe ciało komórki, cała jej treść miała według tych poglądów być tylko rodzajem odpowiedniej pożywki dla żywych cząstek. Ponieważ według tych poglądów żywe w protoplazmie są jedynie owe hipotetyczne cząstki, samo pojęcie protoplazmy zaczyna odgrywać coraz mniejszą rolę w rozważaniach biologów-analityków.

Uznanie elementarnych składników życia nie wyparło bynajmniej podstawowych założeń Virchowa, przeciwnie, nowe teoretyczne koncepcje zespoliły się jak najściślej z postulatami Virchowa. Jedne i drugie bowiem cechuje zaprzeczenie rozwoju, wyraźna metafizyczna pozycja. Negacja rozwoju, mechanicyzm i prawie wyłącznie morfologiczne badanie komórki doprowadziło do przypisania całemu szeregowi struktur komórkowych pełnej autonomii, zdolności wzrostu i rozrodu. Zdanie Virchowa, że nic nowego nie może powstać, krzewi się coraz bujniej w cytologii. Już nie tylko komórka ma powstawać wyłącznie z komórki, ale jądro z jądra, chromozom z chromozomu, śródciałko ze śródciałka, plastyda z plastydy, chondriozom z chondriozomu i wreszcie mikrosom z mikrosomu. Ostatecznie dochodzi się do kresu analizy, do nieistniejącego genu, który ma powstawać

[1] Por. E. Radl: *Geschichte der biologischen Theorien* 1909 t. II

z takiego samego poprzednio już istniejącego genu. Tak jak komórka, według Virchowa, nie ma początku, tak i gen formalnych genetyków jest odwieczny. Jeżeli powstał kiedyś, to tylko drogą ślepego przypadku. Tego rodzaju poglądy musiały oczywiście postawić zagadnienie żywej substancji poza tematyką „naukowych" rozważań.

Rozpowszechnienie w biologii tez virchowowskich wywarło także poważny wpływ na dalsze losy dociekań nad powstaniem życia na ziemi. Engels i Haeckel przyjmowali dwa zasadnicze etapy w rozwoju życia na naszej planecie. „W etapie pierwszym — ze związków przyrody nieożywionej wytworzyć się miała żywa substancja . . . w okresie zaś drugim — przez liczne formy życia bezkomórkowego i przedkomórkowego ewolucja doprowadziła do powstania komórki w tej charakterystycznej postaci, w jakiej ją obecnie znamy. Jak to określa Haeckel, proces samorództwa obejmował autogonię i plazmogonię. Autogonia to wytworzenie protoplazmy, czyli żywej substancji, podczas gdy przez plazmogonię należy rozumieć indywidualizację pierwszych organizmów z owych połączeń plazmatycznych."[1] Na podstawie swoich teoretycznych założeń Haeckel usiłuje znaleźć wśród form dzisiaj żyjących najprostsze organizmy, zbudowane tylko z jednorodnej protoplazmy, niezróżnicowanej jeszcze na cytoplazmę i jądro. Są to tzw. monery. Z owych moner, czyli organizmów bez narządów, miały się dopiero rozwinąć właściwe komórkowe formy życia. Monery są więc, zdaniem Haeckla, cytodami czyli przedkomórkami, których ciało jest zbudowane z jednorodnej substancji białkowej zwanej plassonem. Haeckel pracując w Nicei, a następnie na Wyspach Kanaryjskich, znajduje pierwotniaki, w których nie dostrzega jądra i które przeto uznaje za swoje hipotetyczne monery. W ślad za Haecklem inni badacze opisują nowe formy moner, tak że z końcem ubiegłego wieku opisano około dwudziestu różnych rodzajów moner. W miarę ulepszania metodyki badań okazało się, że owe formy zawierają jednak jądra. Wykazanie substancji jądrowej zgrupowanej w uformowanym jądrze w owych przypuszczalnych monerach zdawało się być dalszym dowodem przemawiającym za słusznością tezy Virchowa o komórce. Brak wyodrębnionego jądra u wielu bakterii i sinic nie był zazwyczaj brany pod uwagę w rozważaniach cytologicznych.

W całym okresie od wystąpienia Virchowa aż bez mała do ostatnich czasów zagadnienie pozakomórkowej protoplazmy prawie w ogóle nie istniało. Pojedyncze głosy sprzeciwu nie były brane pod uwagę — albo je pomijano milczeniem, albo też starano się wyka-

[1] S. Skowron: *Nowe prądy w cytologii. Myśl Współczesna* 1951 nr 3-4 s. 345

zać błędy metodyczne w odnośnych doświadczeniach i spostrzeżeniach. Niemniej jednak głosy te są tak charakterystyczne i ważne z współczesnego stanowiska, że należy przynajmniej krótko o nich wspomnieć.

Pierwsze interesujące nas wzmianki znajdujemy u dawnych embriologów, którzy wyrażali wątpliwości, czy rzeczywiście żółtko nagromadzone w jaju jest tylko i wyłącznie biernym, martwym materiałem zapasowym, służącym do odżywiania rozwijającego się zarodka. Zapatrywania tych autorów zebrała dokładnie w swym dziele O. Lepieszyńska. Spośród nich należy wymienić Hisa (1876), który opisywał przekształcanie się kul żółtkowych w wysepki krwiotwórcze, i badaczy rosyjskich Ławdowskiego i Tiszutkina (1899), którzy też przypisywali żółtku jaja kurzego zdolność przekształcania się w komórki. Zdaniem tych biologów jądra komórek oprócz powstawania ich z podziału poprzednio istniejących jąder mogą się też wytwarzać z obecnej w cytoplazmie substancji chromatynowej. Zapatrywania te nie zyskiwały żadnego prawie uznania i oficjalna cytologia i embriologia nie brała ich pod uwagę. Ten sam los spotkał także i wyniki badań A. Lecaillon, która udowodniła, że jądra powstające w obrębie żółtka jaja kurzego nie pochodzą z przekształconych główek dodatkowych plemników, lecz powstają *de novo,* gdyż można je zauważyć także i w jajach niezapłodnionych.[1] O wiele większy wpływ wywarły badania wykonane głównie przez Studniczkę, Rhodego, Rubaszkina, Leontowicza, Nageotte'a i in. Wszyscy ci biologowie starali się wykazać, że organizm nie jest zbudowany wyłącznie z komórek, jak to sobie wyobrażała virchowowska cytologia, że komórki mogą powstawać nie tylko drogą podziałów z poprzednio istniejących i że substancji międzykomórkowej nie można uważać tylko i wyłącznie za produkt czynności wydzielniczej samych komórek. Wprawdzie wielu wspomnianych autorów posunęło się zbyt daleko i negując założenia Virchowa usiłowało jednocześnie podważyć naukowe podstawy samej teorii komórkowej, jednakże walka podjęta przez nich z dogmatyzmem Virchowa odegrała ważną rolę w rozwoju postępowej myśli naukowej. Faktem jest jednak, że i ci z biologów, którzy tak śmiało wystąpili przeciwko Virchowowi, nie mogli jeszcze pozbyć się całkowicie balastu metafizycznego sposobu myślenia i pozostawali pod silnym wpływem rozwijającej się tak intensywnie w tym czasie formalnej genetyki. Tak np. F. K. Studniczka, odrzucając tezę Virchowa o wyłącznym jakoby powstawaniu komórki tylko z komórki, uznaje w pełni zasadę, że jądro komórkowe tworzy

[1] A. Lecaillon w *Arch. d'Anat. Micr.* 1910 t. XII

się tylko z jądra komórkowego. Zamiast virchowowskiego *omnis cellula e cellula*, występuje u Studniczki *omnis nucleus e nucleo*. Zdaniem Studniczki wielojądrowe twory nie powstają wyłącznie z jednojądrowych, nie posiadają zazwyczaj charakteru wtórnego, lecz pierwotny. Komórki mają najczęściej powstawać w biegu rozwoju osobnika z wielojądrowych tworów, które Studniczka nazywa symplazmami. Prócz tego autor ten przyjmuje istnienie pozakomórkowej protoplazmy, która w postaci delikatnej sieci łączy ze sobą poszczególne komórki. [1]

Zasadniczo podobne myśli wypowiadają i inni przeciwnicy teorii komórkowej. Najbardziej znanym przedstawicielem tych poglądów jest E. Rhode. [2] Jego zdaniem tkanki rozwijają się z wielojądrowego plazmodium, przy czym często pewne części ustroju zachowują na stałe charakter plazmodialny. Komórki mają się dopiero wtórnie wyróżnicowywać z wielojądrowego plazmodium. Komórki nie są więc przyczyną histologicznego różnicowania, lecz jego skutkiem. Rhode, podobnie jak i Studniczka, odrzuca możliwość tworzenia się *de novo* jąder komórkowych. Wielokomórkowe rośliny i zwierzęta miały się, według Rhodego, rozwinąć z wielojądrowych plazmodiów i w ontogenezie spotyka się odzwierciedlenie tego filogenetycznego procesu. Jako przykład cytuje Rhode niektóre glony, które rozpoczynają swój rozwój w postaci wielojądrowych plazmodiów i dopiero później wytwarzają się w ich ciele przegrody, odpowiadające przegrodom komórkowym. W ten sposób Rhode uważa budowę komórkową za coś wtórnego i samym komórkom przypisuje tylko drugorzędną rolę. Podobne stanowisko zajmują w stosunku do teorii komórkowej Rubaszkin, [3] Kacnelson i in. Odmienne natomiast zdanie wypowiada Leontowicz, [4] przyjmując, że organizm jest w dużej mierze zbudowany z wielojądrowych mas plazmatycznych, które nazywa syncelami. Syncele powstają jednak z komórek. Pisze on: „Nie mamy żadnych podstaw do twierdzenia, że pojęcie komórki się przeżyło. Komórka pozostanie nadal ośrodkiem biologicznego myślenia." Jak słusznie zaznacza Lepieszyńska, „wszyscy ci krytycy uznają tylko dynamikę i przyrównują ją do dialektyki, zapominając całkowicie, że statyka, spoczynek nie jest niczym innym jak koniecznym momentem w ruchu i że należy badać procesy życiowe nie tylko w ich dy-

[1] F. K. Studniczka w *Zeit. Wiss. Zool.* 1918 Bd. CXVII oraz rozdz. w *Die lebendige Masse* 1929

[2] E. Rhode w *Zeit. Wiss. Zool.* 1923 Bd. CXX

[3] W. Rubaszkin i W. Besuglaja w *Zeit. Zellf. Mikr. Anat.* 1932 Bd. XIV

[4] A. Leontowicz w *Biol. Zentrbl.* 1913 Bd. XXXIII

namicznym, ale i w statycznym stanie."[1] Zdaniem Lepieszyńskiej bowiem, krytycy teorii komórkowej pragnąc badać tylko dynamikę procesów, ruch, zagubili po drodze komórkę. Odnosi się to zarówno do Studniczki, jak i Rhodego, Rubaszkina i in. z wyjątkiem Leontowicza.

Niewątpliwie wszystkie usiłowania podważenia autorytetu Virchowa miały swoje pozytywne strony. Na szczególną uwagę zasługuje naukowa działalność rosyjskiego badacza Leontowicza, który doceniając w pełni znaczenie teorii komórkowej, starał się równocześnie wyzwolić ją z fałszywego ujęcia. O ile jednak wymienieni wyżej badacze atakowali tezę o powstawaniu komórki wyłącznie z komórki, o ile zwracali uwagę na substancje międzykomórkowe, których, ich zdaniem, nie można było traktować jako wydzieliny komórek i biernego, martwego materiału, to natomiast nie odważyli się wystąpić przeciwko panującym poglądom na temat pochodzenia i znaczenia jądra komórkowego. Prace Usowa nad tworzeniem się jąder z ziarn chromatynowych i przekształcaniem się kul żółtkowych w jajach zaskrońca w komórki przeszły tak samo bez większej uwagi, jak poprzednio praca Lecaillon. Nic zresztą dziwnego, gdyż był to okres największego rozkwitu mendelizmu i chromozomowej teorii dziedziczności.

Ogólnie więc możemy stwierdzić, że w badaniach nad morfologią komórki, virchowowskie zaprzeczenie rozwoju utrzymało się w całej pełni, zyskując szczególne oparcie w założeniach formalnej genetyki. Pojęcie pozakomórkowej protoplazmy przestało właściwie istnieć, a rozważania na temat filogenezy komórki i jej ontogenezy w świetle prawa biogenetycznego uważano za spekulacje pozbawione naukowej wartości.

Jakie stanowisko w tym czasie zajmowali badacze poświęcający się fizjologicznym i biochemicznym badaniom komórki? Jedni z nich, podchodząc mechanistycznie do zagadnienia życia, starali się zredukować biologię, a więc i problem żywej substancji, do fizyki i chemii. Mimo powodzi prac, kierunek ten, pragnący zatrzeć granice między substancją żywą a martwą, nie mógł wydać owoców. Coraz częściej zresztą biologowie-fizycy i biologowie-chemicy z mechanistów przekształcali się w witalistów. Nie widząc możliwości rozwiązania zagadki życia z pozycji mechanicyzmu, przechodzili do otwarcie już idealistycznego obozu.

Problem żywej substancji i wszystkie wiążące się z nim zagadnienia stają się znów w pełni aktualnymi i otwierają nowe, szerokie

[1] O. Lepieszyńska: *Proischożdienije kletok iż żiwowo wieszczestwa i rol żiwowo wieszczestwa w organizmie* 1950 s. 43

perspektywy badań dzięki pracy uczonych radzieckich. Mikrobiologia radziecka dostarczyła dowodów na istnienie przedkomórkowych form życia. Oparin rozwijał ogólnie dziś uznaną teorię powstania życia, a Lepieszyńska obalając teorię Virchowa badała komórkę w jej rozwoju z żywej substancji. Te nowe, prawdziwie materialistyczne i dialektyczne kierunki badań rozwijały się w Związku Radzieckim, chociaż jeszcze, mimo spuścizny Miczurina i prac Łysenki, uprawiano tam w wielu pracowniach badania oparte o formalną genetykę, wykładaną także z wielu katedr wyższych uczelni. Dojrzewał jednak przewrót i na pamiętnej sesji w 1948 r. odnosi Łysenko, a z nim nowa genetyka, wspaniałe zwycięstwo. Nie jest bynajmniej rzeczą przypadku, że zwycięstwo to zawdzięczamy nauce radzieckiej. Zostało ono odniesione dzięki potężnej wymowie niezbitych, naukowych faktów, fakty zaś można było zdobyć dzięki oparciu nowej genetyki na podstawach dialektycznego materializmu, dzięki zrzuceniu całego balastu zakorzenionych fałszywych pojęć burżuazyjnej nauki i najściślejszemu powiązaniu nauki z życiem. Osiągnięcia nauki znajdują bowiem swój najlepszy sprawdzian w praktyce i z niej czerpią swą tematykę, będącą wyrazem potrzeb społeczeństwa. Od zwycięstwa miczurinizmu zaczyna się dopiero prawdziwy rozkwit nowej biologii. Nie zapominajmy bowiem, że przewrót, który się dokonał na polu genetyki, ma znaczenie ogólnobiologiczne i każda dyscyplina biologiczna musi obecnie przeprowadzić gruntowną rewizję swych dotychczasowych założeń.

Teoria Oparina powstawania życia na ziemi jest pierwszą prawdziwie naukową, a więc materialistyczną teorią, która została nie tylko mocno podbudowana osiągnięciami innych nauk, jak np. astrofizyki, fizykochemii, biochemii, biologii, ale równocześnie daje możność eksperymentalnego podejścia do tego węzłowego zagadnienia współczesnej biologii. Oparin przedstawiając kolejne etapy rozwoju połączeń chemicznych od prostych do coraz to bardziej złożonych, opiera się na zdobyczach chemii i obrazuje poszczególne ogniwa w rozwoju materii materiałem faktycznym. Zasadniczą jakościową zmianą w długiej ewolucji materii martwej w kierunku materii żywej jest, według Oparina, powstanie koacerwatów. Badania nad koacerwatami wytworzonymi sztucznie w postaci modeli oraz nad koacerwacją zachodzącą w protoplazmie, dają nam klucz do zrozumienia przejścia materii martwej w żywą i pozwalają nam uzmysłowić sobie ewolucyjny rozwój właściwości życia i początek działania praw biologicznych. Dzięki temu, że życie powstało w długiej historii rozwoju materii, że tylko te koacerwaty mogły się utrzymać, które ujawniały swoisty przebieg reakcji chemicznych, reakcji asymilacji

i dysymilacji — porządek i zgodność tych reakcji są skierowane na samoodtwarzanie i zachowanie systemu. Podczas gdy mechaniści pragną się doszukiwać istoty życia w samej strukturze, w układzie przestrzennym części, to według Oparina najważniejszy jest porządek i zharmonizowanie przebiegających reakcji chemicznych, które się wytworzyły dzięki naturalnemu doborowi koacerwatów. Pogląd na podstawową zasadę mechanizmu, na układ części „żywej maszyny" nie ulegał istotnej zmianie w rozwoju nauk biologicznych i fizykochemicznych. O ile jednak w pierwszym okresie starano się wyjaśnić zagadkę życia przez badanie struktur plazmatycznych widocznych pod mikroskopem, to następnie oczekiwano tego od badania właściwości koloidów plazmy (Loeb), a wreszcie w ostatnim etapie właściwości życia starano się związać ze szczególną budową odrębnych cząsteczek chemicznych, stanowiących jakoby jedyne żywe elementy organizmu.

Wyprowadzając za Engelsem wszystkie właściwości życia z metabolizmu, należy zwrócić uwagę na stopniową ewolucję procesów przemiany materii w kierunku coraz dokładniejszego zharmonizowania zachodzących procesów chemicznych i coraz efektywniejszego wykorzystania energetycznego materiału. Oparin zaznacza, że wśród niektórych dzisiaj jeszcze żyjących drobnoustrojów możemy się spotkać z zachowaniem pewnych prymitywnych rysów metabolizmu. Podobnie jak metabolizm, tak i inne właściwości życia wypływające z metabolizmu ulegały stopniowej ewolucji. Podobnie też pierwotnej zdolności do odtwarzania nie można jeszcze utożsamiać z dziedzicznością, w której zostało „utrwalone doświadczenie historii wszystkich poprzednich pokoleń." [1]

W teorii Oparina zjawiska życiowe są uzależnione od rozwoju określonych systemów drobinowych, koacerwatów, odizolowanych już w pewnym stopniu od otoczenia. W ten sposób już od samego zarania życia żywa substancja występowałaby nie w postaci większych bezpostaciowych mas plazmatycznych, jak to przypuszczał np. Haeckel, lecz w postaci odgraniczonych od otoczenia układów, „rozmnażających" się przez podział. W teorii Oparina nie ma więc przeciwieństwa pomiędzy osobnikiem a żywą substancją, osobniki nie tworzyły się z żywej substancji, lecz powstawały równocześnie z nią samą. Z drugiej strony, utożsamiając żywą substancję z drobinami białkowymi występującymi w odpowiednim układzie, a życie z reakcjami zachodzącymi pomiędzy nimi oraz pomiędzy nimi a środowiskiem, teoria Oparina wiąże nierozerwalnie funkcję ze strukturą.

[1] A. I. Oparin: *Żizn'. Żurn. Obszcz. Biol.* 1951 t. XII

Teoria Oparina wychodzi więc z innych założeń, aniżeli teorie dopatrujące się początku życia w poszczególnych makromolekułach białka obdarzonych pierwotnymi cechami życia.

Nie mniej doniosłe znaczenie dla rozwoju współczesnych pojęć o żywej substancji posiadają także wyniki mikrobiologicznych badań uczonych radzieckich, którzy stwierdzili genetyczny związek pomiędzy widzialnymi w mikroskopie i niewidzialnymi formami drobnoustrojów. Dzięki temu problem badania niekomórkowych form życia ukazał się w nowym świetle i otwarły się możliwości bliższej analizy przedkomórkowych organizmów. Równocześnie też nauka zapoczątkowana przez Iwanowskiego, a mianowicie wirusologia, osiąga nowe zdobycze, stawiające na nowej płaszczyźnie cały szereg zagadnień odnoszących się do problemu żywej substancji.

Przede wszystkim jednak dla naukowej analizy żywej substancji decydujące znaczenie posiadają wyniki wieloletnich prac O. Lepieszyńskiej. Autorka przedstawiła dwa niezbite naukowe fakty, a mianowicie: wytwarzanie się komórek z kul żółtkowych, które to kule były uważane dotychczas za bierny materiał zapasowy, i przekształcanie się żywej substancji wydzielonej z ciała zwierzęcia w komórki zdolne do podziałów. Te dwa przełomowe odkrycia w biologii zostały dokonane przy użyciu stosunkowo prostej metodyki, w małym laboratorium i z pomocą bardzo nielicznego kolektywu pracowników naukowych. Zostały one jednak dokonane dlatego, że Lepieszyńska świadomie oparła plan swych badań naukowych na jedynym światopoglądzie, który może być drogowskazem dla przyrodnika — na filozofii dialektycznego materializmu, że potrafiła odrzucić przejmowane przez pracowników nauki z pokolenia na pokolenie tezy metafizyczne i idealistyczne, że pojmowała rozwój w szerokim, twórczym sensie. Podstawowe odkrycia Lepieszyńskiej są tak powszechnie znane, że nie będziemy ich opisywać, pragnęlibyśmy tylko zaznaczyć, że odkrycia te znajdą niewątpliwie bardzo szerokie zastosowanie praktyczne na polu medycyny i weterynarii, a także zootechniki i hodowli roślin. Związek ich z zagadnieniami nowej genetyki i ewolucjonizmu zaczyna się ujawniać coraz wyraźniej, na co zwrócili przede wszystkim uwagę Łysenko i Awakjan [1] w swoich wystąpieniach na sesji Wydziału Biologicznego Akademii Nauk ZSRR. Badania Lepieszyńskiej pozwalają nam zrozumieć, w jaki sposób może następować znoszenie zmian stadialnych w komórkach prapłciowych. Tym samym wyniki badań współczesnej cytologii łączą się w jedną całość

[1] *Sowieszczanije po problemie żiwowo wieszczestwa i razwitija kletok.* Izd. Akad. Nauk SSSR 1951

z badaniami nowej genetyki i twórczego darwinizmu.[1] Wyniki badań nad powstawaniem *de novo* komórek zostały już potwierdzone w wielu biologicznych pracowniach czechosłowackich, a obecnie, jak wynika z ostatniego artykułu Lepieszyńskiej, są prowadzone intensywne badania nad powstawaniem *de novo* komórek prapłciowych u zwierząt.[2] Równie ważne jest obecnie zinterpretowanie, w świetle nowych cytologicznych poglądów, faktów nagromadzonych już wcześniej w literaturze naukowej. Wystarczy podać jeden przykład. Powstawanie ciałek krwi w zarodkowym rozwoju owadów jest ciągle jeszcze sporne.[3] Wszystko przemawia za tym, że przynajmniej część ciałek krwi bierze swój początek z przekształconych płytek żółtka.

Żywą substancję określa Lepieszyńska w następujący sposób: „Żywa substancja jest to protoplazmatyczna masa nie posiadająca kształtu komórki i zawierająca w takiej czy innej postaci substancję jądrową, nie mającą kształtu jądra i znajdującą się w protoplazmie w stanie dyfuzji lub rozpylenia." W organizmach oprócz komórek istnieje także i żywa substancja. Definicja żywej substancji podana przez Lepieszyńską jest definicją biologiczną. Podkreśla to wyraźnie sama autorka pisząc, że żywa substancja jest pojęciem biologicznym, a nie chemicznym. Żywa substancja ma zdolność dalszego rozwoju w komórki. Przekształcić się w komórki może zarówno żywa substancja znajdująca się w naturalnych warunkach w ustroju, np. kule żółtka, jak i żywa substancja wydobyta z ciała zwierzęcia, a także z pewnością i rośliny. Substancja żywa, materia na jakościowo nowym poziomie rozwoju, nie może się wyłamywać spod praw fizyki i chemii, podlega jednakże nowym prawom, prawom biologicznym. Niemniej, biologiczne określenie żywej substancji nie zwalnia nas oczywiście od próby chemicznej jej charakterystyki. Sama autorka mowi, że substancja jądrowa, znajdująca się w stanie rozpuszczenia lub rozproszenia w cytoplazmie, wybarwia się metodą Feulgena, a więc zawiera kwasy desoksyrybonukleinowe. Dzięki temu juz w pracach samej Lepieszyńskiej spotykamy próby bliższego chemicznego określenia niezbędnej komponenty żywej substancji, czyli substancji jądrowej.

Wspomnieliśmy już, że w okresie powstawania nauki o komórce uznano za materialne podłoże życia protoplazmę, substancję, której stan skupienia moglibyśmy bez większego błędu nazwać półpłynnym. Protoplazma zawiera znaczną ilość wody i jest skomplikowa-

[1] S. Skowron: Z *zagadnień teorii stadialnego rozwoju. Postępy Wiedzy Rolniczej* 1952 nr 1

[2] O. Lepieszyńska w *Prirodzie* 1952 nr 1

[3] M. Demerec ii. *Biology of Drosophila* 1950

nym układem koloidalnym szeregu substancji chemicznych, wśród których na pierwszy plan wysuwają się białka. One bowiem przede wszystkim określają fizykochemiczny charakter protoplazmy, a jak wykazały nowsze odkrycia, np. stwierdzenie białkowej natury enzymów, nadają jej także te zupełnie specyficzne właściwości, które ją różnią od układów koloidalnych nie stanowiących substratu życia. Dlatego też zagadnienie istoty i powstania życia sprzęgło się nierozerwalnie z badaniami białek. Na zasadniczą rolę białek w procesach życiowych wskazał w genialny sposób Engels już w tym czasie, kiedy wiadomości o składzie chemicznym i funkcji białek w protoplazmie były jeszcze bardzo skromne. Engels w *Anty-Dühringu* pisze: „Życie jest to sposób istnienia ciał białkowych, a sposób ten polega w istocie na ciągłym samoodnawianiu się chemicznych składników tych ciał". [1] „Gdziekolwiek — pisze dalej Engels — spotykamy życie, widzimy, że jest ono związane z ciałem białkowym, a gdziekolwiek spotykamy ciała białkowe, nie znajdujące się w stanie rozkładu, spotykamy też zawsze objawy życia."[2] Zaznaczyć jednak należy, że Engels, podobnie jak jego współcześni (Haeckel, T. Huxley i in.), nie odgraniczał białek od protoplazmy, używając tych dwu terminów jako synonimów. [3] Engels zdawał sobie jednak sprawę z tej dowolności w utożsamianiu białka z protoplazmą. Podłożem ujęcia stawiającego znak równości między białkiem a protoplazmą była oczywiście niedostateczność ówczesnych biochemicznych danych.

Przytoczona engelsowska definicja życia zdołała nie tylko podkreślić rolę białek w procesach życiowych, ale także uwypuklić zasadniczą właściwość „żywych białek", to jest ich samoodnawianie i samoodtwarzanie w przemianie materii. Przemianę materii uważa Engels za podstawową właściwość życia, z której dopiero wypływają inne, jak np. pobudliwość, ruch, wzrost i rozmnażanie. Obecnie wiemy, że zmienność, dziedziczność i żywotność są też uwarunkowane metabolizmem. Stanowisko Engelsa zadziwia i obecnie swą aktualnością i słowa wielkiego teoretyka przyrodoznawstwa znalazły i znajdują stale pełne potwierdzenie.

Wiadomo od dawna, że protoplazma jest systemem bardzo labilnym, reagującym niezmiernie łatwo ze swoim otoczeniem. Nasuwało się więc pytanie: co stanowi z punktu widzenia fizykochemii i biochemii przyczynę owej reaktywności i labilności? Odnoszono je do różnych grup czynnych protoplazmatycznych białek, grup zarówno istniejących faktycznie, jak i hipotetycznych. Odnoszono je

[1] Engels o. c. s. 80
[2] Tamże
[3] A. E. Braunsztajn w *Usp. Bioł. Chimii* 1950 t. I s. 24

też do działalności „żywych" drobin, enzymów. Dynamiczność protoplazmy łączono z różnymi typami reakcji białkowych, z charakterem przestrzennym łańcuchów polipeptydowych drobin białkowych, z przemianami mezo- i tautomerycznymi, z najróżnorodniejszymi przekształceniami struktury protoplazmatycznej.

Należy zwrócić uwagę, że często trudno biochemikowi lub biofizykowi rozpatrywać problemy z pełnym uwzględnieniem i docenieniem ich specyfiki biologicznej. Dlatego bardzo wiele interpretacji pochodzących od biochemików budzi zastrzeżenia u biologów. Kiedy indziej znów wyniki uzyskane przez biochemika przy użyciu bardzo swoistej metodyki, nie mogą być wykorzystane przez biologa, pragnącego najbardziej wszechstronnie scharakteryzować protoplazmę. Bresler zdołał przy użyciu olbrzymich ciśnień (5—10 tysięcy atm.) resyntetyzować zhydrolizowane poprzednio działaniem enzymów białka, przy czym odtworzone białka wykazywały enzymatyczną i immunologiczną swoistość.[1] Powstaje pytanie: w jaki sposób bez użycia tych specjalnych warunków, tj. olbrzymiego ciśnienia, zachodzi synteza swoistych białek w komórce?

Dla fizykochemika żywa protoplazma to wielofazowy układ koloidalny, składający się z ciągle zmieniającej się mozaiki mniej lub bardziej uwodnionych kompleksów proteinowych i proteidowych, tworzących dynamiczny system przestrzenny. Biolog-dialektyk nie może z punktu widzenia fizykochemicznego wysunąć przeciwko temu określeniu żadnych zastrzeżeń. Definicja ta jednak nie dotyczy istotnej treści zagadnienia, a mianowicie różnicy pomiędzy układem żywym i martwym, co — jak podkreśla Oparin — jest właśnie zadaniem biologii. Mechanistyczne pojmowanie życia i protoplazmy sprowadza badania do odcyfrowywania procesów fizycznych i chemicznych przebiegających w protoplazmie. Życie jednak jest nową formą ruchu, której badanie przy pomocy metod stosowanych z powodzeniem przy badaniu materii martwej zawodzi.

Wiadomo bowiem, że poszczególne typy reakcji, występujące w metabolizmie protoplazmy, np. utlenianie, redukcja, zobojętnianie, zmiana punktu izoelektrycznego, zwiększanie i zmniejszanie drobin chemicznych, spotyka się i w przyrodzie martwej. Same te reakcje nie mogą więc scharakteryzować nam życia. Najpełniejszą — naszym zdaniem — istotnie biologiczną i uwzględniającą fizykochemię przemiany materii jest definicja życia podana przez Oparina: „Dla żywej substancji istotną, specyficzną formą ruchu jest przede wszystkim przemiana materii, tj. chemiczne współoddziałanie między żywą ma-

[1] S. E. Bresler w *Usp. Sowr. Biol.* 1950 t. XXX

terią a substancjami środowiska zewnętrznego. Dlatego też zasadniczą cechą organizacji życia okazuje się nie rozmieszczenie i przemieszczanie części strukturalnych układu, lecz pewne uporządkowanie procesów chemicznych w czasie, ich powiązanie i określone następstwo, skierowane na samoodnawianie i podtrzymywanie całego układu". [1] Definicja ta podkreśla jednocześnie specyfikę ruchu żywej materii, a także ścisły związek żywej materii ze środowiskiem.

Takie stanowisko pozwala też na należytą ocenę chemicznych i fizycznych właściwości protoplazmy. „Cóż więc — pisze dalej Oparin — określa ów regularny porządek przemian chemicznych, to zorganizowanie żywej substancji w czasie, które leżą przecież u podstawy przemiany materii? Głębsze zbadanie tego zagadnienia doprowadza do wniosku, że wykazany porządek nie jest niczym zewnętrznym, niezależnym od żywej substancji (jak sądzą idealiści). Przeciwnie, wiemy obecnie dobrze, że szybkość, kierunek i wzajemne powiązanie pojedynczych reakcji, a więc to wszystko, z czego składa się rozpatrywany przez nas porządek, określa się całkowicie tymi stosunkami, które istnieją w żywej substancji, w jej jedności z warunkami otaczającego środowiska." [2]

Stosunki te określa i realizuje właśnie reaktywność protoplazmy, która przede wszystkim zależy od szczególnych właściwości ciał białkowych. Oczywiście, że w skład protoplazmy wchodzą oprócz białek różnorodne związki chemiczne organiczne i nieorganiczne, występujące często w kompleksach z białkami. Już Engels mówiąc o życionośnej roli białek uwzględniał znaczenie i współdziałanie innych połączeń chemicznych. Oparin, widząc w żywej substancji system obejmujący całe bogactwo najrozmaitszych połączeń chemicznych, przypisuje jednak słusznie białkom wyjątkowe znaczenie. Białka bowiem nie tylko biorą najżywszy udział w przemianie materii, ale także wciągają do niej wszystkie inne związki chemiczne.

Białka posiadają, jak wiadomo, olbrzymie drobiny, stanowiące bardzo długie łańcuchy polipeptydowe, a więc złożone z aminokwasów, najeżone całym bogactwem bocznych łańcuchów o różnorodnym charakterze chemicznym i fizykochemicznym. Łańcuch taki, właściwy dla każdego typu białka, jest zbudowany nie chaotycznie, lecz w sposób uporządkowany, z określonej ilości poszczególnych aminokwasów i w określonym porządku. Z wielkiej mnogości możliwej architektoniki drobin białkowych wynika właśnie ich specyficzność.

Łańcuch polipeptydowy, zależnie od stanu funkcjonalnego białka, albo jest ustawiony przestrzennie w jednej osi, jakkolwiek i wów-

[1] A. I. Oparin l. c.
[2] Tamże

czas przedstawia raczej linię harmonijkowatą, albo jest zwinięty i przyjmuje kształt kłębka. Do niedawna jeszcze dzielono białka na włókienkowe (fibrylarne) i kłębkowe, czyli globularne, przekonano się jednakże, że obie te postacie mogą przechodzić jedna w drugą. Białka protoplazmatyczne, tzw. białka rodzime, są białkami globularnymi i ich stan kłębkowy warunkuje właśnie ich funkcje biologiczne. Najrozmaitsze jednak czynniki powodują przekształcenie białek globularnych we włókienkowe i odwrotnie. Zmiana kształtu drobiny białkowej wpływa oczywiście na reaktywność chemiczną białek. Drobina włókienkowa ujawnia np. cały szereg grup hydrofobnych, mało aktywnych w wodnym środowisku, podczas gdy drobina globularna jest najeżona hydrofilnymi, czynnymi grupami. Drobina globularna warunkuje bieg przemiany materii w protoplazmie i ujawnia często ściśle swoistą aktywność enzymatyczną, antygenową lub hormonalną.[1] Zdolność przechodzenia drobin globularnych we włókienkowe i odwrotnie, w zależności od wpływów środowiska i zmian wewnątrz samej protoplazmy, odgrywa olbrzymią rolę w dynamice przemian białkowych i reaktywności całego układu, tłumacząc cały szereg zjawisk biologicznych, jak np. kurczliwość elementów mięśniowych i pojawianie się rozmaitych struktur w czasie pośredniego podziału komórki.

Według szeregu współczesnych biochemików (Afanasjew, Talmud, Bresler) białka kłębkowe posiadają już własności żywej substancji, chociaż dopiero w samych zaczątkach. Afanasjew i Talmud sądzą na przykład, że globularne białka mogą w pewnych warunkach wykazywać zdolność do przyłączania ze środowiska aminokwasów, a więc do wzrostu, przy czym po powiększeniu się drobiny do odpowiedniej wielkości, zmieniające się warunki środowiska mogłyby powodować rozszczepianie drobin, czyli ich rozród.[2]

Powyższe stanowisko, które doprowadza do uznania poszczególnych drobin białkowych za drobiny żywe; ma jednak licznych przeciwników. Wychodząc z podanej wyżej definicji Oparina, wydaje się oczywistym, że ów porządek i zharmonizowanie reakcji metabolizmu — o którym mówiliśmy — wymaga już zespołu drobin białkowych, jaki występuje w koacerwacie. Trudno sobie wyobrazić, aby cały tok reakcji metabolizmu biegł pomiędzy poszczególną pojedynczą drobiną białkową a jej otoczeniem.

Według definicji Lepieszyńskiej, za żywą substancję należy uważać protoplazmę z rozpuszczonymi w niej substancjami jądrowymi,

[1] D. L. Talmud w *Usp. Biol. Chimii* 1950 t. I

[2] P. W. Afanasjew i D. L. Talmud w *Izw. Akad. Nauk SSSR. Ser. biołog.* 1952

tj. — jak wynika z całego tekstu pracy — kwasami desoksyrybonukleinowymi. Podkreślenie przez autorkę roli kwasów nukleinowych jest w zgodzie z całym bardzo bogatym obecnie materiałem dowodowym. Wydaje się, że w słynnym zdaniu Engelsa — życie to sposób istnienia ciał białkowych — termin „ciała białkowe" mógłby być zastąpiony przez „nukleoproteidy". Protoplazma ma zdolność ciągłego odtwarzania, budowy stale rozpadających się białek. Kwasy nukleinowe dlatego właśnie stały się ośrodkiem zainteresowania biologów i biochemików, że odgrywają decydującą rolę w syntezach białkowych. Według współczesnych poglądów biochemii, nie ma życia bez białek i nie ma syntezy białek bez obecności kwasów nukleinowych.

Nazwa kwasów nukleinowych pochodzi od źródła ich wyosobnienia, tzn. jąder komórkowych. Przekonano się jednakże, że istnieją one także i poza jądrem komórkowym. Wyróżniamy obecnie dwa rodzaje tych kwasów: jedne, które występują wyłącznie w jądrze komórki, czyli tymonukleinowe (wyosobniono je z grasicy, *thymus*), zwane także kwasami desoksyrybonukleinowymi, gdyż zawierają cukier desoksyrybozę, i drugie, znajdujące się w jąderku i cytoplazmie komórki, zwane kwasami zymonukleinowymi (wyosobniono je z drożdży); od cukru rybozy nazywa się je także kwasami rybonukleinowymi.

Kwaśny charakter tych związków pochodzi od kwasu fosforowego, a badanie ciężaru drobinowego wykazuje olbrzymie, polimeryczne cząsteczki. Kwasy nukleinowe znajdujemy we wszystkich komórkach zwierzęcych, roślinnych i w bakteriach. Znaczenie ich jest bardzo duże. Wykazano, że tempo wzrostu bakterii jest ściśle związane z ich zdolnością do syntezy kwasów nukleinowych. Zauważono też, że ilość kwasów nukleinowych jest bardzo znaczna w komórkach cechujących się żywą syntezą białek. Stąd też bardzo bogate w kwasy nukleinowe są komórki płodowe, komórki regeneracyjnej blastemy, komórki nowotworowe, komórki wydzielnicze gruczołów wytwarzających białkową wydzielinę i in. [1]

Dokładniejsze badania nad rozmieszczeniem kwasów nukleinowych wykazały, że pewna część kwasów pozostaje w stanie wolnym. reszta natomiast jest związana z białkami, czyli występuje w postaci nukleoproteidów. Skupienia nukleoproteidów łącznie z lipidami i przede wszystkim enzymami mogą tworzyć nagromadzenia cząstek widoczne już pod zwyczajnym mikroskopem. W ten sposób powstają struktury protoplazmy, które cytologia nazywa mitochondriami, mi-

[1] J. Brachet: *Embryologie chimique* 1947; B. Kedrowski w *Usp. Sowr. Bioł.* 1951 t. XXXI; Chesin w *Usp. Sowr. Bioł.* 1951 t. XXXI; I. B. Zbarski w *Usp. Bioł. Chimii* 1950 t. I

krosomami i in. Struktury te, nawet po wyosobnieniu ich z protoplazmatycznego układu, są zdolne do ożywionych przemian metabolicznych. Tak np. wyizolowane mitochondria są zdolne do syntezy białek z aminokwasów znajdujących się w otoczeniu. Zdolność ta trwa jednak tylko pewien czas, po czym następuje rozkład tych struktur. Mitochondria, podobnie jak i mikrosomy, czyli bardzo drobne ziarenka, których wielkość leży już najczęściej poza granicami widzialności mikroskopu, są częściami plazmatycznego układu. Ukształtowanie się takich struktur miało w rozwoju komórki doniosłe znaczenie, przyczyniając się do sprawniejszego przebiegu reakcji, do lepszego ich uporządkowania i zharmonizowania. W każdym razie nie możemy przypisywać tym strukturom pełnej autonomii, jak to chciała cytologia wyrastająca z metafizycznych założeń. Chociaż niewątpliwie mitochondria mogą wykazywać podział i w ten sposób pomnażać swoją ilość w komórce, to z drugiej strony mitochondria mogą też całkowicie zanikać i wytwarzać się *de novo* z protoplazmatycznej substancji.

Mówiąc o kwasach nukleinowych pragniemy jeszcze zwrócić uwagę na ich znaczenie w syntezie białka, co wiąże się znów z engelsowską i oparinowską definicją życia. Białko jako element zmienny, dynamiczny ulega w metabolizmie ciągłemu rozkładowi i syntezie. Każde naruszenie zdolności syntezy białek musi prowadzić nieodwołalnie do śmierci. Biologowie anglosascy przyznali w tym wypadku decydującą rolę kwasom desoksyrybonukleinowym, widząc w nich właśnie „nieśmiertelną" substancję dziedziczną, materialne podłoże genów. Z tego też powodu sądzą oni, że pierwotny impuls do odtwarzania białek komórkowych mieści się w jądrze, ściślej, w hipotetycznych genach, w skład których mają wchodzić kwasy desoksyrybonukleinowe. Pod wpływem tego impulsu miałyby się dopiero w cytoplazmie wytwarzać rybonukleoproteidy, które by współdziałały w tworzeniu wszystkich innych białek. Autorami tej koncepcji są przede wszystkim Caspersson i Brachet; nie silili się oni jednak na bliższe określenie wpływu kwasów nukleinowych na syntezę białek.

Obserwacje Pasinskiego a także Chantrenne'a, wskazujące na zdolność kwasów rybonukleinowych do strącania białek z roztworu i tym samym przesunięcia metabolizmu białkowego w stronę syntezy, nie zostały ani szerzej podbudowane, ani nie mogły wyczerpywać tak skomplikowanego zagadnienia. W ostatnich latach pogląd powyższy uzyskał bardzo ładne eksperymentalne podbudowanie w pracowni Lepieszyńskiej, gdzie Kriukow[1] przy użyciu „modeli"

[1] W. H. Kriukow w *Izw. Akad. Nauk* SSSR. *Ser. biołog.* 1950

fizykochemicznych zauważył szereg ciekawych właściwości kwasów nukleinowych i ich połączeń białkowych. Kriukow zaobserwował zdolność tych związków do wytwarzania błon powierzchniowych, a następnie wykazał nie tylko strącanie białek, ale i działanie ochronne dla białek, zależnie od warunków środowiska, szczególnie jego kwasoty. Z drugiej strony, badając energetyczne stosunki syntezy białkowej, zainteresowano się w laboratoriach radzieckich zjawiskiem na pierwszy rzut oka paradoksalnym, a mianowicie, że synteza białek przebiega spontanicznie, z jednoczesnym jednak wzrostem energii układu. Wiadomo zaś z zasad termodynamiki, że spontanicznie przebiegać mogą jedynie procesy zmniejszające energię wewnętrzną układu. Paradoksalnym jednak wydaje się to zjawisko wyłącznie dlatego (Afanasjew, Talmud), że reakcję syntezy białek komórkowych rozpatruje się zazwyczaj jako fakt oderwany, wyizolowany z zespołu procesów przemiany materii protoplazmy. Natomiast dialektyk może dostrzec pełną prawidłowość tej reakcji, uwzględniając źródła i przenośniki energii, pochodzącej ostatecznie z procesów metabolizmu danego żywego układu. Środowisko zewnętrzne dostarcza w pożywieniu olbrzymich ilości energii, która zostaje w protoplazmie zamagazynowana w formie energii chemicznej w labilnych, łatwo rozpadających się połączeniach kwasu fosforowego, połączeniach, które — abstrahując od szczegółów i gatunkowych różnic metabolicznych — są przenośnikami energii w całym świecie żywym, zarówno u jednokomórkowców, jak u wysoko zorganizowanych kręgowców. Połączenia te posiadają niezwykle ciekawy charakter chemiczny, mianowicie obdarzone są szczególnie wysokim poziomem energetycznym, a z drugiej strony, dzięki wielkiej labilności, są zdolne do przerzucania grupy kwasu fosforowego na inne związki, nadając im z kolei dużą aktywność i wysoki potencjał energetyczny. Wiązania pomiędzy kwasem fosforowym a najróżniejszymi związkami chemicznymi noszą nazwę wiązań poli- albo makroergicznych; powstają one na koszt doprowadzanej z zewnątrz energii (glikoliza, oddychanie) i stanowią baterię energetyczną dla wszystkich endoergicznych reakcji śródprotoplazmatycznych. Rolę kwasu fosforowego i jego połączeń w żywym układzie podkreślał bardzo wyraźnie Skarżyński na Konferencji Kuźnickiej, a ostatnie prace uczonych radzieckich stanowisko to silnie utrwalają.

Bresler, zastanawiając się nad wzajemnym stosunkiem kwasów nukleinowych i kwasu adenozynotrójfosforowego, będącego bardzo aktywnym związkiem poliergicznym, doszedł do niezmiernie ciekawych ogólnych wniosków co do syntezy białek protoplazmatycznych. Ośrodkiem syntetycznym byłyby drobiny nukleoproteidów, two-

rzące wewnętrzną strukturę plazmy i stanowiące olbrzymią czynną powierzchnię, na której mogłyby się absorbować drobiny aminokwasów. W warunkach zagęszczenia na powierzchni nukleoproteidów równowaga chemiczna: aminokwasy-peptydy przesuwa się w kierunku syntezy, której dokonują fermenty proteolityczne układu. Nie ma bowiem specjalnych enzymów, zawiadujących wyłącznie procesami syntezy białek. Wielkie łańcuchy polipeptydowe, zsyntetyzowane na czynnej powierzchni śródprotoplazmatycznej właściwie bez nakładu energetycznego, a tylko dzięki zbliżeniu absorbcyjnemu, muszą być oderwane od tej powierzchni już ze znacznym wkładem energii celem pokonania sił absorbcyjnych (a więc — jak mówi biochemia — dla desorbcji).[1] Energii tej dostarczają drobiny kwasów nukleinowych, które odszczepiając cząsteczki kwasu fosforowego uwalniałyby energię bogatych wiązań. Pozbawiona kwasu fosforowego i łańcuchów polipeptydowych powierzchnia nukleoproteidów regeneruje swój skład i strukturę dzięki oddawaniu grup fosforowych przez kwas adenozynotrójfosforowy względnie połączenia pokrewne i proces syntezy może się rozpocząć na nowo.

Opisany tok odbudowy białek protoplazmatycznych przedstawia w danej chwili piękną syntezę całej współczesnej nauki o samoodnawianiu białek. Teoria Breslera szczególnie ważne znaczenie przypisuje kwasom nukleinowym, podkreślając, że w danej chwili nie widzimy dowodów, ażeby uznać któryś z dwóch rodzajów kwasów za ważniejszy czy za specyficzniej działający. Należy się im, wbrew opinii nauki zachodniej, co najmniej parytet.

Sprawę powyższą podkreślamy może szczególnie dobitnie dlatego, że definicja „żywej substancji" Lepieszyńskiej mówi właśnie o obecności kwasów nukleinowych w protoplazmie, przy czym termin ten — jak wynika z całej książki Lepieszyńskiej — odpowiada tam wyłącznie kwasom desoksyrybonukleinowym. Naszym zdaniem jednak takie pojęcie żywej substancji okazuje się zbyt wąskie, a to z tego powodu, że Lepieszyńska nie bierze pod uwagę możliwości wytwarzania się kwasów desoksyrybonukleinowych — z kwasów rybonukleinowych, znajdujących się w cytoplazmie. Oczywiście w żywej materii uzyskanej z komórek stułbi znajdują się kwasy desoksyrybonukleinowe pochodzenia jądrowego. Natomiast kule żółtkowe, które z czasem przetworzą się w komórki, nie wykazują w pierwszych fazach swojego rozwoju kwasów desoksyrybonukleinowych, które prawdopodobnie wytwarzają się z kwasów rybonukleinowych.

[1] S. E. Bresler w *Usp. Sowr. Bioł.* 1950 t. XXX s. 109

W pracy swej jednak Lepieszyńska nie zajmowała się kwasami rybonukleinowymi.

Biorąc pod uwagę znaczenie kwasów jednego i drugiego typu i możliwości ich wzajemnych przekształceń, sądzimy, że definicję żywej substancji Lepieszyńskiej należy rozszerzyć w ten sposób, ażeby pod jej pojęciem rozumieć niezorganizowaną w komórki plazmę z zawartymi w niej kwasami nukleinowymi jednego albo drugiego typu, albo też obu rodzajów.

Zagadnienie żywej substancji splata się we współczesnej biologii bardzo ściśle z wynikami badań nad przesączalnymi zarazkami, czyli wirusami. Z tego też powodu nie możemy w obecnym artykule pominąć problemów wirusologii, chociaż zdajemy sobie dobrze sprawę, że poruszamy tylko niektóre z zagadnień i że temat ten wymaga gruntownego opracowania. Wirusy są grupą, która zarówno pod względem składu chemicznego, jak i wielkości, przedstawia bardzo wielką rozmaitość. Podczas gdy jedne wirusy, wywołujące schorzenia roślinne, można otrzymać w stanie krystalicznym i są one jednorodnymi ciałami chemicznymi, a mianowicie rybonukleoproteidami o cząsteczkach nie przekraczających wielkością znanych drobin białkowych, to natomiast wirusy powodujące schorzenia zwierząt i człowieka posiadają najczęściej inny charakter. Wirusy te oprócz nukleoproteidów zawierają lipidy, węglowodany, enzymy, wodę, a wielkość niektórych z nich niewiele ustępuje wielkości małych bakterii. Poza tym ich kształt, jak np. bakteriofagów, czyli wirusów bakteryjnych, jest bardzo charakterystyczny i w mikroskopie elektronowym można dostrzec zaczątki strukturalnego zróżnicowania wirusa.

W obecnym stanie wiedzy najwięcej może prawdopodobny jest pogląd, że natura i pochodzenie wirusów złożonych i wirusów krystalicznych są odrębne, chociaż nie tylko wirusy krystaliczne, ale i wirusy złożone nie hodują się poza ustrojem na stosowanych dotychczas pożywkach. Nie ma zdaje się wątpliwości co do tego, że wirusy złożone są organizmami wykazującymi etap przedkomórkowego rozwoju. Badania mikrobiologów radzieckich wskazują, że pewna część wirusów przedstawia rozwojowe stadia widocznych pod mikroskopem bakterii. Inne są przedkomórkowymi formami organizmów i być może, że oprócz wirusów, które prowadzą pasożytniczy tryb życia, istnieją także przedkomórkowe formy rozwoju żywej substancji, które nie są pasożytami. Jest to oczywiście tylko przypuszczenie, gdyż nie posiadamy dotychczas odpowiednich testów, wykazujących obecność tych wirusów. Testem dla wirusa pasożytniczego są objawy chorobowe gospodarza i dlatego stosunkowo łatwo było wykazać istnienie tych wirusów i określić bliżej ich właściwości.

Rozstrzygnięcie kwestii istnienia wolnożyjących wirusów to jedno z bardzo ważnych zadań nauki. Wirusy złożone, jako niekomórkowe lub przedkomórkowe formy organizmów, wykazują oczywiście analogiczne związki międzygatunkowe i wewnątrzgatunkowe co i gatunki jednokomórkowe i wielokomórkowe. Dla tych wirusów komórki żywiciela są ich właściwym środowiskiem, zachowują w nim one jednak odrębność swojego metabolizmu, oczywiście w pewnych granicach. Z tego powodu nie powinno nas dziwić, że bakteriofagi wykorzystują dla swej przemiany materii nacechowany fosfor pożywki, a nie fosfor z wysoko złożonych połączeń żywej bakteryjnej komórki. Być może, że niektóre z wirusów bardzo wysoko zorganizowanych są zmienionymi bakteriami. Pewne uproszczenie organizacji dostrzegane wśród pasożytów zwierzęcych i roślinnych miałoby swój odpowiednik w uproszczeniu bakterii zarówno pod względem morfologicznym, jak i chemicznym.

W przeciwieństwie do wirusów złożonych, wirusy proste, zdolne do krystalizacji, posiadają — naszym zdaniem — inne pochodzenie. Wielu współczesnych autorów uważa te właśnie wirusy za obcogatunkowe cząsteczki białka, za obce rybonukleoproteidy, których pomnażanie jest zależne od metabolizmu komórki żywiciela. Metabolizm tych wirusów nie daje się oddzielić od metabolizmu komórki żywiciela. Wirus zaskakuje niejako pomiędzy reakcje przemiany materii toczące się w komórce, zmieniając jednak ich bieg i powodując tym samym objawy schorzenia. W tym znaczeniu, o ile dla wirusa złożonego treść komórki żywiciela jest środowiskiem, to dla wirusa prostego nie możemy sprawy tej ujmować w ten sposób. Cząsteczki wirusa prostego wprowadzone do odpowiedniej komórki roślinnej stanowią integralną część jej protoplazmy, są częścią żywego układu, lecz nie żywymi organizmami.

Sądzimy, że ten pogląd zyskuje obecnie najwięcej zwolenników, chociaż nowe badania mogą całkowicie zmienić nasze dotychczasowe zapatrywania. Obdarzanie prostych wirusów cechami życia, rozpatrywanie ich jako przedkomórkowych organizmów nie ma obecnie dostatecznych podstaw. Poza tym pogląd ten może dać powód do nawiązania do hipotetycznych żywych molekuł, do prób pojmowania wirusów jako organizmów uproszczonych do ostatecznych granic, do „makromolekuł-genów", do zbuntowanych cytoplazmatycznych genów itp. W naukowym piśmiennictwie anglosaskim coraz częściej właśnie na polu wirusologii przejawiają się otwarte lub zamaskowane idealistyczne koncepcje.

Jak wspomnieliśmy poprzednio, burżuazyjna nauka usiłowała wyeliminować całkowicie z biologii pojęcie żywej substancji, a ko-

mórce odmówić jakiejkolwiek możliwości rozwoju. W. I. Kremjanski (por. *Sow. po probl. żyw. wieszcz. i rozw. kletki),* analizując filozoficzne znaczenie prac Lepieszyńskiej, podkreśla, że obecnie mechanicyzm nie stanowi bynajmniej najbardziej rozpowszechnionego poglądu wśród biologów krajów kapitalistycznych. Mechanicyzm ustąpił tam miejsca poglądowi opartemu o filozoficzne kierunki imperializmu amerykańskiego. Biologowie przyjmując tę ideologię zaprzeczają możliwości progresywnego rozwoju materii. Komórka w ich ujęciu to najmniejsza cząstka życia, pozbawiona całkowicie rozwoju, nie mająca więc naturalnego początku. Zrozumiałą jest przeto rzeczą, że nauka o komórce, tak jak ją ujmuje Lepieszyńska operując nieodpartymi doświadczalnymi danymi, godzi w najbardziej podstawowe założenia idealistycznej, burżuazyjnej biologii. Okazuje się bowiem, że komórka może powstać z substancji niezorganizowanej komórkowo, że bierze początek z żywej substancji, że tak jak każdy organizm, komórka ma swoją ontogenezę, że wreszcie komórka musiała powstać w biegu ewolucyjnego rozwoju i że my możemy dzisiaj, opierając się na prawie biogenezy, badać poszczególne etapy tego procesu. Odkrycia Lepieszyńskiej i współczesnej cytologii wykazują, że wyżej zorganizowane formy materii powstają w rozwoju z form niżej zorganizowanych, „że oprócz drugiego prawa termodynamiki istnieje i druga, ważniejsza i powszechniejsza prawidłowość rozwoju będącej w ruchu materii, prawidłowość rozwoju od prostego do złożonego, od niższego do wyższego, prawidłowość, którą tak głęboko i z zadziwiającą wyrazistością ujął Stalin". Praca Lepieszyńskiej otwiera bardzo szerokie perspektywy, które trudno nam obecnie w całości ogarnąć. Filozoficzna podstawa pracy Lepieszyńskiej — materializm dialektyczny — prowadziła ją do odkryć, które były zamknięte dla biologa szukającego oparcia w idealizmie. Biolog taki, wiążąc się z klasą przeznaczoną na zagładę wraz z ustrojem kapitalistycznym, nie może wierzyć ani w postęp społeczny, ani w postęp nauki. Praca Lepieszyńskiej, rozpoczynająca nową erę w nauce o komórce, posiada więc nie tylko naukowe i filozoficzne — ale także i polityczne znaczenie.

Stanisław Skowron i Ryszard Wróblewski

Marek Fritzhand

O sytuacji w etyce polskiej

Nurt głębokich przemian ideologicznych, który ogarnął naukę polską, omija dotąd problematykę etyczną. Etyka uniwersytecka znalazła się poza tym nurtem, myśl etyczna wciąż jest u nas rezerwatem idealistycznych i metafizycznych koncepcji. Do etyki polskiej nie przeniknęła jeszcze ożywcza walka ideologiczna; krytyka i samokrytyka nie pełnią tu roli dźwigni rozwoju i postępu.

W liście do I Kongresu Nauki Polskiej Prezydent Bierut podkreślił:

> [...] im bardziej nieustępliwie i konsekwentnie zwalczać będziemy rutynę i konserwatyzm, skostnienie i dogmatyzm, cały ciążący jeszcze na nas balast obumierającego świata opartego na wyzysku człowieka pracy a rodzącego faszyzm i wojnę, ruiny i zdziczenie — im skuteczniej, unikając łatwizny myślowej, przyswajać będziemy metodę materializmu dialektycznego, tym bardziej płodne, tym bardziej zwycięskie będą... wysiłki w docieraniu do prawdy, w wydzieraniu przyrodzie jej tajemnic, w przekształcaniu świata, w budowaniu nowego, lepszego świata. [1]

Głębokie te słowa nie znalazły dotąd należytego oddźwięku w etyce polskiej. A przecież właśnie etykę polską przygniata brzemię konserwatyzmu i skostnienia, stać się zaś nauką może ona tylko wtedy, gdy przyswoi sobie światopogląd i metodę materializmu dialektycznego. Właśnie etycy przede wszystkim winni zrozumieć i odczuć głęboki sens moralny słów Prezydenta, nawołującego uczonych do walki z kapitalistycznym złem, o nowy, lepszy świat. Jedynie wiążąc teorię z praktyką budującego socjalizm narodu etyka polska wyjdzie z impasu teoretycznego i stanie się jednym ze skutecznych narzędzi ideologicznych kształtowania nowej moralności i nowego człowieka.

---

[1] *List Prezydenta R. P. Bolesława Bieruta do uczestników I Kongresu Nauki Polskiej. Myśl Filozoficzna* 1951 nr 1—2 s. 4

Etyka a moralność i polityka

Jedną z istotnych przyczyn, utrudniających poprawę sytuacji w etyce polskiej, jest pokutujący wśród etyków pogląd, że etyka zajmuje neutralne stanowisko wobec toczącej się walki idei moralnych i politycznych. Pogląd, że etyka jest oderwana od życia, od walki klas, od polityki jest na wskroś błędny — w etyce bowiem odbijają się konflikty społeczne, znajdują wyraz wsteczne i postępowe dążenia. Etyka jest kształtowana przez życie, ale i oddziaływa na życie, walczy po stronie wstecznictwa lub postępu, aktywnie wpływa na przebieg i rezultat tej walki. Etyka przecież to nauka o moralności, a „moralność była zawsze moralnością klasową; albo usprawiedliwiała panowanie i interesy klasy panującej, albo też — z chwilą gdy klasa uciśniona wzrosła dostatecznie na siłach — wyrażała bunt przeciw temu panowaniu i interesy przyszłości uciśnionych". [1] Klasowość zaś moralności z konieczności pociąga za sobą i klasowość etyki. Zajęcie przez etykę takiego lub innego stanowiska w sprawach moralnych oznacza tym samym niedwuznaczne opowiedzenie się po stronie jednej z walczących klas.

Moralność stanowi część nadbudowy społecznej; pełni funkcję służebną wobec swojej bazy; w społeczeństwie antagonistycznym walczy o interesy klasy, z której potrzeb wyrosła. Tym się tłumaczy, że „obyczaje, zasady moralne... burżua i proletariuszy są wręcz przeciwstawne" [2], że pomiędzy moralnością komunistyczną a burżuazyjną toczy się zacięta walka. Walka ta jest ideologicznym odbiciem politycznej walki proletariatu z burżuazją. Moralność, „wyrastając na gruncie ekonomicznej sytuacji określonej klasy, jednocześnie kształtuje się pod wpływem polityki tej klasy, polityka bowiem jest skoncentrowanym wyrazem ekonomiki... w polityce klasy odzwierciedlają się jej podstawowe interesy ekonomiczne". [3]

I etyka, ze względu bodaj na swój nierozerwalny związek z moralnością, należy do nadbudowy. Zawsze służy filozoficznemu uzasadnieniu lub zdezawuowaniu jakiegoś systemu norm moralnych, regulujących lub pretendujących do regulowania stosunków międzyjednostkowych i międzygrupowych. Etyka jest nie tylko nauką o moralności, jest ona w wielkiej mierze jednocześnie częścią moralności — dlatego często używa się zamiennie słów „etyka" i „moralność".

---

[1] Engels: *Anty-Dühring*. Warszawa 1949 „Książka i Wiedza" s. 93

[2] Stalin: *W sprawie marksizmu w językoznawstwie. Zeszyty Filozoficzne Nowych Dróg* nr 3 s. 8

[3] M. Selektor: *Polityka i moralność. Woprosy Fiłosofii* 1951 nr 4 s. 64

Etyka jako teoria moralności jest nauką o charakterze filozoficzno-społecznym. Filozofia zaś i nauki społeczne mieszczą się w nadbudowie. Wyjaśniając pochodzenie i istotę moralności etyka zajmuje tym samym stanowisko w walce materializmu z idealizmem. Prawda etyczna jest obiektywna, ale jedynie partyjność proletariacka umożliwia poznanie tej prawdy. Prawdy etyki służą rewolucji socjalistycznej i dyktaturze proletariatu. Są one przeto nie do przyjęcia dla klas eksploatatorskich. Burżuazja jest wrogiem etyki naukowej, światopogląd proletariacki zaś — jej podstawą i osnową.

Jaka klasa, taka i jej polityka, jej moralność, jej etyka. Walka idei moralnych „stanowi tylko nadbudowę walki klas społecznych". [1] Etyka nie stoi i stać nie może na uboczu od tej walki, z dala od polityki; tuszując przeciwstawność idei moralnych — tuszuje fakt walki klasowej, a więc opowiada się za klasami eksploatatorskimi; oceniając pozytywnie jedne z walczących idei moralnych, a dyskredytując drugie — włącza się w wir walk politycznych; wstrzymując się od wartościowań też wartościuje, bo nihilizm etyczny służy burżuazji, wrogi zaś jest proletariatowi.

Etyka jako część nadbudowy bierze aktywny udział w jej walce o losy swojej bazy. Podstawowymi problemami etyki XX w. są — jak słusznie wskazuje Selsam [2] — problemy walki przeciwko nędzy ludzkiej, wojnie i faszyzmowi. Etyka nie mieści się w podręcznikach i salach audytoryjnych. Wyrasta ona z życia, służy życiu i sama jest życiem. Nie ma etyki poza życiem i walką społeczną. Prawda etyczna rośnie i dojrzewa nie w zaciszu gabinetów, lecz w walce o pokój, postęp i szczęście ludzkości.

Epoka nasza daje jaskrawe świadectwo związku etyki z polityką, jej służebnej roli wobec polityki. Świat podzielił się obecnie „na dwa główne obozy — *obóz imperialistyczny i antydemokratyczny* z jednej strony i *obóz antyimperialistyczny i demokratyczny* z drugiej". [3] Etycy współcześni służą jednemu albo drugiemu z tych obozów — albo obozowi wojny i wstecznictwa, albo obozowi pokoju i postępu. Etyka proletariacka walczy o pokój i postęp, nic więc dziwnego, że „moraliści burżuazyjni uważają, iż głównym ich zadaniem jest walka z etyką marksistowską, z jej obiektywnymi, ścisłymi, wyprowadzonymi z naukowego pojmowania społeczeństwa normami i zasadami,

---

[1] Lenin: *Treść ekonomiczna narodnictwa i jej krytyka w książce p. Struwego. Dzieła.* Warszawa 1950 „Książka i Wiedza" t. I s. 418

[2] Por. Howard Selsam: *Socialism and Ethics.* London 1943

[3] A. Żdanow: *O sytuacji międzynarodowej. Narada informacyjna dziewięciu partii.* Warszawa 1947 wyd. *Nowych Dróg* s. 34

które zdobywają wciąż większy autorytet wśród mas ludowych".[1] Etyka marksistowska odgrywa poważną rolę w ugruntowaniu i upowszechnianiu ideałów komunistycznych wśród mas ludowych krajów kapitalizmu. Przyczyniła się do zwycięstwa moralności komunistycznej w Związku Radzieckim, moralności, której podstawą jest walka o umocnienie i doprowadzenie do końca budownictwa komunizmu. Znaczenie etyki marksistowskiej wzrosło obecnie w Związku Radzieckim jeszcze bardziej, wkroczył on bowiem w okres przejściowy od socjalizmu do komunizmu, „gdy na pierwszy plan wysuwają się zagadnienia wychowawcze, zadania komunistycznego wychowania pracujących" (Mołotow na XVIII Zjeździe WKP(b)).

Etyka marksistowska powinna również u nas, w Polsce, coraz skuteczniej służyć upowszechnianiu i umacnianiu moralności komunistycznej; winna wnieść swój udział w pracę nad wychowaniem nowego człowieka, bojownika o realizację naszych planów gospodarczych i kulturalnych, godnego członka narodu socjalistycznego; winna przyczynić się do realizacji wezwania Prezydenta Bieruta, aby „jeszcze mocniej zjednoczyć swą wolę, rozwinąć inicjatywę twórczą, wzmóc i pogłębić współzawodnictwo socjalistyczne, budzić zapał i ofiarność wśród współtowarzyszy pracy. Walczmy z wszelkimi przejawami marnotrawstwa i nieposzanowania naszego społecznego majątku narodowego, który powinniśmy wspólnie strzec i pomnażać. Gospodarujmy oszczędnie, przestrzegając tych zasad jako najwyższego nakazu moralnego i obowiązku wobec ojczyzny" (Prezydent Bierut w orędziu noworocznym 1951).

Etyka polska wypełni te zadania tylko wtedy, gdy do końca przezwycięży burżuazyjną teorię o rzekomej niezależności etyki od walki klas i polityki. Etyka zawsze wiązała się z polityką, a jej naukowość pozostawała w prostym stosunku do postępowości reprezentowanej przez nią klasy. Tak było i jest wszędzie, tak było i jest w Polsce. Świadczy o tym przegląd głównych stanowisk w nowoczesnej etyce polskiej. Przegląd ten jednocześnie pozwala na wytyczenie podstawowych, aktualnych zadań w dziedzinie etyki polskiej.

Główne stanowiska w nowoczesnej etyce polskiej

Co należy rozumieć przez nowoczesną etykę polską? Czy etykę powojenną, tzn. prace etyczne wykonywane i publikowane w Polsce Ludowej? Nie, ponieważ etyka powojenna organicznie wiąże się z etyką międzywojenną, stanowiąc jej bezpośrednie przedłużenie.

[1] A. Szyszkin: *Marazm anglo-amerykańskiej etyki. Woprosy Fiłosofii* 1948 nr 3 s. 257

Na niwie etyki pracują dotąd w zasadzie ci sami ludzie, którzy uprawiali ją w okresie międzywojennym, i nawiązują do już uprzednio wypracowanych przez siebie treści. Zmieniły się u nas całkowicie warunki, ale nie zmieniła się zasadniczo treść głównych stanowisk etycznych, które w nieco zmienionej formie przeszły z okresu międzywojennego do okresu powojennego.

Burżuazyjne stanowiska etyczne są w Polsce Ludowej jawnym anachronizmem. Należą do przeżytków starej nadbudowy, służą walce klas wstecznych przeciw nowej rzeczywistości i kształtowanej przez nią moralności komunistycznej. Nie podobna zrozumieć tych anachronistycznych przeżytków przeszłości, rozpatrując je w oderwaniu od społeczno-ekonomicznego podłoża, z którego wyrosły i któremu służyły.

Nowoczesna etyka polska — *zanim przekształci się w etykę marksistowską i stanie się etyką współczesną* — to etyka obejmująca nie tylko okres powojenny, ale także międzywojenny. Czy nie należałoby jednak zakreślić nowoczesnej etyce polskiej granic jeszcze dawniejszych? Nie, ponieważ powstanie w r. 1918 — dzięki Rewolucji Październikowej — państwa polskiego oznacza ustalenie się takich warunków politycznych, które musiały wycisnąć piętno na etyce polskiej, nadając jej odrębny charakter w porównaniu z okresem poprzednim. Wprawdzie w swej treści pozostała ona nadal, jako etyka klasy panującej, etyką burżuazyjną, a jako etyka klasy robotniczej — etyką proletariacką, ale nowy układ stosunków politycznych nie mógł nie nadać jej nowych specyficznych właściwości.

a) Ogólna charakterystyka nowoczesnej etyki polskiej

Rzecz jasna, że nowoczesna etyka polska była i jest areną walki koncepcji burżuazyjnych i marksistowskiej. Dopóki istnieją antagonistyczne klasy, toczy się między nimi walka, która wypełnia również i sferę ideologiczną; toczy się walka między moralnością proletariacką a moralnością burżuazyjną, między etyką marksistowską a różnymi kierunkami etyki burżuazyjnej. Tłem zaś jest tutaj konkretna sytuacja polityczna, która decydująco wpływa na specyficzne formy tej walki i kształtuje oblicze zwalczających się antagonistów.

Polska międzywojenna była krajem niesłychanie zacofanym gospodarczo i kulturalnie, zaprzedawanym przez burżuazję interesom mocarstw imperialistycznych, które uczyniły z niej źródło ogromnych zysków i narzędzie antyradzieckiej polityki. Oto co pisze o stosunkach międzywojennych w Polsce F. Jóźwiak:

> Kapitaliści i obszarnicy polscy, wszystkie ich partie, począwszy od piłsudczyzny i endecji, a skończywszy na prawicowych przywódcach PPS,

budowali państwo polskie jako państwo antyludowe, oparte na ucisku robotników i chłopów, tj. przytłaczającej większości narodu. Przedwrześniowe państwo polskie było państwem wyzyskiwaczy, którzy monopolizowali w swym ręku wszystkie bogactwa kraju, zaprzedając je kapitalistom zagranicznym, spychając masy pracujące w odmęt nędzy i głodu... Polskie klasy posiadające, wszystkie ich ugrupowania polityczne z piłsudczyzną na czele, uczyniły osią swej polityki wewnętrznej wyzysk i ucisk mas pracujących, walkę z ludem polskim, z rewolucyjnym proletariatem, z jedyną partią walczącą niezłomnie o jego interesy — z partią komunistyczną. Osią zaś ich antyludowej i antynarodowej polityki zagranicznej stały się kontrrewolucyjne plany zaborcze w stosunku do Związku Radzieckiego, do narodu rosyjskiego, który wkroczył w nowy, socjalistyczny okres swoich dziejów, do narodów białoruskiego i ukraińskiego, które dzięki rewolucji socjalistycznej zdobyły niepodległość i weszły na drogę rozkwitu. [1]

Celna ta charakterystyka daje klucz do zrozumienia specyfiki etyki polskiej w okresie międzywojennym, w latach złudnej niepodległości 1918—1939. Partia Komunistyczna, zepchnięta w podziemia, prowadziła wówczas nieugiętą, ofiarną, bohaterską walkę na czele mas pracujących przeciwko faszystowskiej dyktaturze, o prawdziwą niepodległość i wyzwolenie społeczne. Wybitni jej myśliciele poświęcali każdą swą chwilę i każdą swą pracę najbardziej aktualnym zagadnieniom walki politycznej proletariatu polskiego. Nie mieli oni możności bezpośrednio zająć się problematyką teoretyczną etyki, zasady etyki marksistowskiej przyświecały jednak ich praktycznej i teoretycznej działalności — dawali jej wyraz w swej walce przeciw moralności burżuazyjnej, o moralność proletariacką. W utworach ich i wypowiedziach tkwią przesłanki etyki marksistowskiej, których wydobycie i rozwinięcie należy do obowiązków etyków Polski Ludowej.

W tym samym czasie stanowiska burżuazyjne w etyce cieszyły się wszystkimi przywilejami reprezentowanej przez siebie klasy. Niemal niepodzielnie opanowały uniwersytety (gdzie Krzywicki nie kontynuował już wszczętej jeszcze przed pierwszą wojną światową pracy nad marksistowskim oświetleniem moralności[2], a Czarnowski, ewoluujący i w teorii moralności od durkheimizmu do marksizmu, należał do nielicznych wyjątków [3]) i korzystały z wszelkich możliwości naukowych i wydawniczych. Teoria etyczna i szkolenie etyków stało się prawie monopolem uczonych burżuazyjnych, koncepcje ich

[1] F. Jóźwiak: *Polska Partia Robotnicza w walce o wyzwolenie narodowe i społeczne*. Warszawa 1952 „Książka i Wiedza" s. 8—9

[2] Por. L. Krzywicki: *Rozwój moralności. Studia socjologiczne. Wybór*. Warszawa 1951 PIW

[3] Por. S. Czarnowski: *Kultura*. Warszawa 1948 „Książka"

bowiem służyły burżuazji polskiej i odzwierciedlały jej politykę wewnętrzną i zagraniczną.

Różne to były koncepcje. Jedne wywodziły moralność z Absolutu, drugie z dążenia ludzkiego do szczęścia, inne znów istotę jej upatrywały w grze uczuć i wyobraźni — wszystkie jednak były nienaukowe i zwalczały marksistowskie wyjaśnienie genezy i istoty moralności. Różne też było ich oblicze polityczne, choć zawsze, każda na swój sposób, służyły burżuazji.

Koncepcje jawnie gloryfikujące faszyzm uświęcały represje wobec klasy robotniczej i jej partii, popierały nacjonalizm, a przede wszystkim głosiły jako wysoki cel etyczny ideę krucjaty antyradzieckiej. Przybrały one na sile po zwycięstwie hitleryzmu w Niemczech, przenikały coraz bardziej do sanktuariów etyki uniwersyteckiej, zdobywały coraz większe poparcie rządzącej kliki. Im bardziej w ostatnich latach międzywojennych podnosiła się fala rewolucji socjalistycznej, tym głośniejsza stawała się ich propaganda. Brun, demaskując obłudną deklarację płk. Koca — który apoteozował duchową ciągłość jakoby nadklasowego narodu, pisał:

> Ciągłości duchowe są w narodzie różne. Masy ludowe poczuwają się do ciągłości duchowej z tymi z poprzednich pokoleń, którzy *łączyli sprawę Polski ze sprawą wyzwolenia uciskanych i ciemiężonych*, z wielkimi bojownikami walk niepodległościowych i społecznych. Klasy posiadające pielęgnują inną ciągłość duchową: ze szlachetczyzną, wstecznictwem klerykalnym, jezuityzmem, deprawującym umysły i serca, z wielkopańskim pomiataniem człowiekiem pracy.
>
> «Obóz» Koca nawiązuje do tej drugiej ciągłości: dzisiejsze ogniwa tej szlachecko-jezuickiej ciągłości to *nacjonalizm, klerykalizm, faszyzm.* [1]

Trudno o lepszą charakterystykę koncepcji etycznych będących w służbie Ozonu, Oeneru czy endecji. Ich dziedzictwo duchowe to właśnie osobliwy konglomerat szlachetczyzny i jezuityzmu, a bojowe znamiona to nacjonalizm i klerykalny faszyzm. Ponieważ łączyły się z teologią, wychodząc z podstawowych przesłanek etyki tomistycznej, przynależą one do grupy stanowisk teologiczno-etycznych.

Odmienny *genre* reprezentowały koncepcje etyczne nie wiążące się z tendencjami klerykalno-faszystowskimi. Koncepcje te uważały się za naukowe, ponieważ przeciwstawiały się opieraniu etyki na założeniach teologicznych. Panowały w świeckiej etyce uniwersyteckiej i stanowiły jej osnowę. Pozornie dalekie były od polityki, lecz faktycznie wyrażały interesy liberalnej burżuazji i ciążącej ku niej części drobnomieszczaństwa, a jak wiadomo, liberalna burżuazja

[1] J. Brun: *W walce o Polskę Ludową*. Warszawa 1952 „Książka i Wiedza" s. 76

znacznie bardziej boi się rewolucji socjalistycznej niż faszyzmu. Rzekoma aklasowość tych koncepcji, tendencja do wznoszenia się ponad toczącą się w Polsce ostrą walkę klas i idei — maskowały obiektywną ich służbę klasom panującym, ich zdecydowanie antyproletariacki i antymarksistowski charakter. Koncepcje te odpowiadały leaderom pozornie radykalnych stronnictw, którzy, jak prawicowi przywódcy PPS, w rzeczywistości popierali politykę sanacji i bronili kapitalizmu.

To samo zresztą — obiektywnie — było właśnie funkcją społeczną etyki uniwersyteckiej. Uciekała ona od faszyzmu do gabinetów profesorskich i sal seminaryjnych. Nie walczyła z nim i nie była do tej walki zdolna. Demobilizowała praktycznie inteligencję polską, wskazując jej miejsce nad barykadą wtedy, gdy było ono tylko po jednej z jej stron. Ułatwiała teoretycznie infiltrację klerykalno-faszystowskich „teorii" etycznych, lansowany bowiem przez nią intuicjonizm, względnie agnostycyzm ułatwiał inwazję tych „teorii". Wystąpienia etyków uniwersyteckich — a była to rzecz rzadka — przeciw bestialstwom faszyzmu nie oznaczały bynajmniej zajęcia przez nich antyburżuazyjnych pozycji. Etyka klerykalno-faszystowska i etyka uniwersytecka nie wykluczały się w nadbudowie Polski sanacyjnej. Każda na swój sposób wypełniała jedno i to samo zadanie: obronę ustroju kapitalistycznego w Polsce.

Po wyzwoleniu przez bohaterską Armię Czerwoną, Polska stała się „republiką ludu pracującego ... Podstawę obecnej władzy ludowej w Polsce stanowi sojusz klasy robotniczej z chłopstwem pracującym. W sojuszu tym rola kierownicza należy do klasy robotniczej, jako przodującej klasy społeczeństwa, opierającej się na rewolucyjnym dorobku polskiego i międzynarodowego ruchu robotniczego, na historycznych doświadczeniach zwycięskiego budownictwa socjalistycznego w Związku Socjalistycznych Republik Radzieckich, pierwszym państwie robotników i chłopów". [1] Na czele narodu — dźwigającego w socjalistycznym tempie kraj z ruin i przekształcającego ojczyznę w jedno z potężnych ogniw światowego frontu pokoju i postępu — kroczy Polska Zjednoczona Partia Robotnicza, godna kontynuatorka tradycji KPP, tradycji tych wszystkich, którzy „łączyli sprawę Polski ze sprawą wyzwolenia uciskanych i ciemiężonych". Ideologia marksistowska zdobywa zwycięsko pozycję po pozycji, a moralność komunistyczna nieustannie wypiera moralność burżuazyjną.

Etyka jednak nie przekształciła się dotąd z nowoczesnej we współczesną, nie stała się jednym z czynników służących kształtowaniu

[1] Z *Konstytucji Polskiej Rzeczypospolitej Ludowej*

się narodu socjalistycznego w Polsce. Burżuazyjne stanowiska etyczne nie otrzymują należnego odporu ze strony etyki marksistowskiej. A przecież te stanowiska hamują rozwój moralności komunistycznej, są wykorzystywane przez wrogie ludowi elementy, utrudniają unaukowienie etyki polskiej i powiązanie jej z postępowymi tradycjami narodowymi.

Przyjrzyjmy się im bliżej, nie odrywając ich jednak od okresu międzywojennego, z którym wiążą się tysiącem nici.

b) Stanowiska teologiczno-etyczne

Nie są to stanowiska zajmowane wyłącznie przez duchownych. Zajmują je liczni świeccy ludzie, opierający swą etykę na założeniach teologicznych. Zgodnie z tymi założeniami „moralność ma wyższą, duchową, ponadludzką i ponadziemską genezę", a istotę jej stanowi „uzgodnienie czynów ludzkich z najwyższą wolą Bożą".[1] Już choćby z tego powodu stanowiska te nie należą do nauki. Nauka bowiem wyklucza wyjaśnianie badanych przez siebie zjawisk za pomocą czynników nadprzyrodzonych. Geneza moralności jest ziemska. Rodzi się ona jako wytwór określonej bazy, odzwierciedla stosunki społeczne na historycznie danym etapie ich rozwoju. Te właśnie stosunki, a nie wolę bóstwa, wyraża w postaci zasad i norm moralnych. Postępowanie jest moralne, gdy służy postępowi społecznemu, którego materialnym wykładnikiem jest rozwój sił wytwórczych, ludzie zaś stanowią najważniejszy ich element. Moralność nie jest niezmienna, jak utrzymują teologowie. Nie została ona dana od razu w gotowej i ostatecznej postaci, lecz wciąż się zmienia i rozwija wraz ze zmianą i rozwojem stosunków produkcji. Inna była moralność w ustroju pierwotnym, inna jest w społeczeństwach eksploatatorskich, a inna znów w społeczeństwie socjalistycznym. Również i jej klasowy charakter w ustroju antagonistycznym przeczy teologicznej tezie o jej nadziemskim pochodzeniu i ponadhistorycznej istocie.

Stanowiska teologiczne nie są jednolite. Dzielą się na liberalne i faszystowskie. Jedne są za formą rządzenia burżuazyjno-demokratyczną, drugie, a te bezwzględnie przeważają — za faszystowską. Wspólna jednak jest im teza, że kryzys kapitalizmu to „przede wszystkim kryzys moralności". „Zdobycze techniki — twierdzą, zrzucając z kapitalizmu odpowiedzialność za powodowane przezeń zło — spowodowały zmianę warunków życiowych, którym sam człowiek nie może podołać bez oparcia o świat wyższy. Oparcie się o Absolut

[1] Ks. J. Pastuszka: *Moralność. Świat i Życie* t. III s. 692, 694

potrzebne jest dla równowagi człowieka". [1] Absolut służy jednym jako uzasadnienie poglądów „manchesterskich", właściwych wolnokonkurencyjnemu kapitalizmowi, drugim zaś jako uzasadnienie poglądów nacjonalistyczno-faszystowskich, odpowiadających imperialistycznemu stadium kapitalizmu.

W okresie międzywojennym górowały w politycznej moralności klasy panującej te ostatnie poglądy, kształtowane pod przemożnym wpływem interesów burżuazyjno-obszarniczych i lansowanej przez Watykan etyki tomistycznej. Etyka Watykanu i jego polityka najbardziej odpowiadały rządzącym Polską klasom, które drżały przed nadciągającą rewolucją. Spodziewały się umocnić swe panowanie, łącząc sławojowską pałkę z ideologią Watykanu, którego wpływ w świecie wzmógł się w związku z dążeniem imperialistycznej burżuazji do sojuszu z wszelkimi reakcyjnymi siłami obiecującymi uchronić jej panowanie. Watykan stał się naturalnym sojusznikiem imperializmu, z którym wiązała go m. in. nieprzejednana nienawiść do socjalistycznego ruchu robotniczego. A etyka tomistyczna — ponieważ najbardziej była odległa od ewangelicznej negacji bogactwa — najlepiej służyła potrzebom eksploatatorskiego ustroju. Uświęcała ona własność prywatną, wiążąc ją z „prawem przyrodzonym", które — wedle autora najobszerniejszego w Polsce wykładu etyki tomistycznej, o. Woronieckiego — jest „odbiciem w nas odwiecznego prawa bożego", złożone jest „przez Boga w samej naturze ludzkiej". [2] W imię tej etyki właśnie encyklika *Quadragesimo anno* uznaje własność prywatną środków produkcji za nienaruszalny dar Boga i przyrody. Uznanie zaś świętości tej zasady pociąga za sobą uznanie nienaruszalności chroniącego ją państwa eksploatatorskiego. Jest to możliwe tylko na gruncie etyki tomistycznej, która przeciwstawiła się nauce św. Pawła, że wszelka władza pochodzi od Boga *(omnis potestas a Deo)*, odróżniając władzę sprawiedliwą od niesprawiedliwej, zgodną z „prawem przyrodzonym" od niezgodnej. Watykan uzyskał w ten sposób możność orzekania o tym, jaki typ państwa jest moralny, a jaki nie, jakiemu należy się podporządkować, a jakiemu odmawiać posłuszeństwa. Skoro państwo nie uznaje „prawa przyrodzonego (które sankcjonuje własność prywatną środków produkcji — M. F.) — powiada Woroniecki — nie może wymagać od podwładnych posłuszeństwa". [3]

[1] Ks. J. Pastuszka: *Trwałe wartości filozofii chrześcijańskiej na tle nowoczesnych prądów filozoficznych. Roczniki Filozoficzne* 1948 s. 25, 33

[2] J. Woroniecki: *Katolicka etyka wychowawcza.* Kraków 1948 (wyd. I 1924) t. I s. 218

[3] Tamże s. 240

Tomistyczny ideał państwa feudalnego odpowiada Watykanowi również i z tego względu, że najbliższy jest korporacjonizmowi faszystowskiemu, usiłującemu zdusić walkę klasową proletariatu. Także i nietolerancja państwa faszystowskiego znajduje uzasadnienie w etyce św. Tomasza, który domagał się kary śmierci dla heretyków. Woroniecki stwierdza z aprobatą, że „etyka chrześcijańska nie zakazuje kary śmierci". Złudzeniem byłoby mniemać, że kiedyś ludzkość będzie się mogła obywać bez kar. Konieczność ich jest „konsekwencją tego rozstroju, jaki grzech pierworodny wprowadził do naszej natury, i dlatego będą trwały tak długo, jak i ród ludzki... etyka chrześcijańska winna bardzo stanowczo stać w obronie karności". Wszak „powrót do karności i surowości jest najważniejszym wymaganiem chwili obecnej".[1] Faszyzm „karność" tę konsekwentnie wprowadza, nic dziwnego więc, że cieszy się taką sympatią Watykanu. Nie bez przyczyny papież Pius XI stwierdził w przemówieniu z 20. XII. 1926, że „Mussolini jest człowiekiem zesłanym przez Boga". Watykan, nieprzejednany wobec socjalizmu, szybko zawarł konkordat z Hitlerem. Rzekomo apolityczny, popiera wszelkie ruchy faszystowskie od Piłsudskiego aż do gen. Franco.

Dlatego właśnie etyka i polityka Watykanu stała się za pośrednictwem wyższej hierarchii kościelnej istotnym składnikiem klerykalno-faszystowskich koncepcji etycznych w nowoczesnej etyce polskiej. Stanowiły one w okresie międzywojennym tę tanią pożywkę moralną, którą raczyły czytelnika różne *Małe Dzienniki, Prosto z mostu* itd. itp. Teoretycznej zaś podbudówki a zarazem pokarmu dla inteligencji dostarczały takie czasopisma, jak *Marchołt* czy *Kultura i Wychowanie.*

Etyka klerykalno-faszystowska nadużywała wiary religijnej dla propagandy moralności faszystowskiej usiłując, bezskutecznie zresztą, odwieść wierzących od walki przeciwko faszystowskim formom rządzenia, od Frontu Ludowego, a przychylnie usposobić ich do pogłębiania faszyzacji kraju. Wszystko zaś to odbywało się pod płaszczykiem etyki, obrony odwiecznych wartości moralnych, rzekomo zagrożonych przez rewolucję socjalistyczną i przez radzieckie państwo proletariackie.

Oto dla przykładu jedna z odmian polskiego wydania personalizmu, reprezentowana przez Karola Górskiego[2] i Andrzeja Niesiołowskiego. Kwestią bytu naszej cywilizacji — twierdzą obaj autorzy — jest znalezienie jakiejś drogi wyjścia z dylematu między liberalizmem a kolektywizmem. Drogą tą jest personalizm, którego

[1] Tamże s. 240—242

[2] Por. K. Górski: *Wychowanie personalistyczne.* Poznań 1936

urzeczywistnienie, a więc i uratowanie cywilizacji, *stanowi misję historyczną narodu polskiego*. „Cechą fundamentalną personalizmu — orzeka Niesiołowski — jest wysunęcie na plan pierwszy w hierarchii dążeń i wartości zagadnień moralnych", przy czym personalizmu nie można sobie w żaden sposób wyobrazić bez religii.[1] Tylko ustrój personalistyczny uratuje Polskę i cywilizację światową od zagłady.

Ustrój ten stoi „na stanowisku *własności prywatnej* środków produkcji i podkreśla... znaczenie *inicjatywy prywatnej*. Zmienia on jednak treść dawnych dążeń i zasad. Dawna zasada zysku egoistycznego uległa tu sublimacji moralnej i społecznej, zamieniając się w zasadę służby".[2] Ustrój ten „winien zapobiegać rewolucjom". Opierać się będzie nie na demokracji, lecz na „instytucjonalnym autorytecie". Będzie to ustrój korporacyjny, „który skoordynuje interesy warstw i zawodów na płaszczyźnie personalistycznej *idei służby*... Na nienawiść społeczną nie będzie już miejsca, bo robotnik nieraz na kapitalistę będzie spoglądał jako na tego, któremu o tyle trudniej wyzwolić się z żądzy posiadania". Jak zrealizować ten etyczny, personalistyczny — broń boże faszystowski — ustrój? Jednocząc ideologicznie naród, a więc „nacjonalizmy różnych odcieni, obóz państwowy, ruchy ludowe i konserwatyzm... Zrezygnować trzeba oczywiście z góry z ortodoksyjnych marksistów i wolnomyślicieli, gdyż ci są przedstawicielami obcych agentur i innego poglądu na świat". Zjednoczenia tego winien dokonać ruch personalistyczny, a „ustrój polityczny, jaki Polsce nadała konstytucja kwietniowa, daje możliwości dla takiego właśnie ruchu, nie schodzącego na tory demagogii".[3]

Stanowisko Niesiołowskiego jest jasne — nie wymaga komentarzy; inny zresztą personalista, Koniński, nazywający swą doktrynę dla odmiany „moralizmem", jawnie już wiąże ją z apologią hitleryzmu. Zwalcza on wszelkie „pseudomoralności", wywodzące się „z *materializmu etycznego* tzn. z *wywyższania rzeczy ponad człowieka*". Do materializmu etycznego, obok liberalizmu, zalicza oczywiście „komunistyczny bolszewizm degradujący jednostkę do poziomu rzeczy", przeciwstawiając mu swój „moralizm", który — wedle niego — opiera się na moralności chrześcijańskiej. Moralizm ten, dla którego początek wartościowania „stanowi nie indywiduum, jako takie, i nie całość społeczna, jako taka", lecz moralność sama, sympa-

[1] A. Niesiołowski: *Personalizm a kolektywizm. Kultura i Wychowanie* 1937 s. 24
[2] Tamże s. 30
[3] Tamże s. 32, 33

tyzuje nawet z socjalizmem, co „nie znaczy, aby socjalizm nie miał ulec jakimś gruntownym przemyśleniom... Żeby tylko wspomnieć o niemieckim «narodowym socjalizmie», który może jeszcze przyoblekać się w formy dla robotnika nieraz bardzo przykre, ale w których miano «socjalizm» nie jest bynajmniej maską propagandową, lecz oznacza jedną z bardzo istotnych motywacji: systematyczne działanie państwa dla dobra mas ubogich, pracujących fizycznie. Pisma przywódców, ciepłe w nich socjalistyczne akcenty u Hitlera, Rosenberga, Federa i innych, wymownie o tym świadczą". [1]

Zresztą Niesiołowski bynajmniej nie pozostawał w tyle za Konińskim. W broszurze *Katolicyzm i totalizm,* pisząc o hitleryzmie, Niesiołowski stwierdza, że człowieka myślącego porywa tu „może nie tyle ta wizja zewnętrznej potęgi, ile idea koordynacji kulturalnej, tej jedności ducha, którą widziała już organiczna epoka średniowiecza... Tęsknimy do ładu i karności, do konkretnej jednolitej zasady kulturalnej, która jedynie umożliwić może postęp moralny, i zwartość narodową, i religijne odrodzenie..." [2]

Koniński przemianowuje hitleryzm na socjalizm, Artur Górski zaś reformę, notabene faszystowską, utożsamia z rewolucją. Szuka on mianowicie odpowiedzi „na główny problemat, wzniecający głęboki, nieprzerwany niepokój naszego czasu: *reforma* czy *rewolucja*?" [3] Odpowiedź znajduje, wychodząc z założeń etyki, opierającej się — wedle niego — na chrystianizmie i humanizmie:

> Owszem rewolucja, ale polska... Oparta na pojednaniu, na wzajemnym przebaczaniu, na wspólnej, uzgodnionej kooperatywie.... Taka rewolucja nazywa się reformą. Reforma jest rozwiązaniem konfliktów społecznych w świetle rozmowy, wymiany myśli, porozumienia, głosowań... [4]

Sekunduje mu dzielnie w tej mistyfikacji prof. Stefan Kołaczkowski, który powołując się na Chestertona przekonywa, że reformista jest radykalniejszy od rewolucjonisty, bo „domaga się trudniejszego, odciągnięcia od brzegu przepaści", podczas gdy rewolucjonista wierząc, „że rewolucja kiedyś wszystko rozwiąże, może jeszcze spokojnie czekać". [5]

Domagogia Górskiego jest iście goebbelsowska. Udaje rzecznika demokracji typu zachodniego. Rozumie, że w Polsce zagrożonej na-

---

[1] Koniński: *O postawę wobec własności. Kultura i Wychowanie* 1934 z. L s. 43, 48

[2] A. Niesiołowski: *Katolicyzm i totalizm.* Wyd. Naczelnego Instytutu Akcji Katolickiej 1939 s. 9—10

[3] A. Górski: *Wybór. Marchołt* 1935—36 t. II s. 316

[4] Tamże s. 318

[5] S. Kołaczkowski: *Alternatywy. Marchołt* 1935—36 s. 301—302

jazdem hitlerowskim trudno jest wprost lansować hitleryzm. Nie przeszkadza mu to jednak usprawiedliwiać faszyzmu włoskiego i niemieckiego, które „to mają za sobą, że są dobrowolną rezygnacją z demokratyzmu w celach samoobrony... jeden i drugi mają za sobą powyżej 80% obywateli ze wszystkich warstw... realizują *reformy* bez rzucenia klasy na klasę, bez budzenia wzajemnej nienawiści społecznej. Rządy te, mimo swych wad oczywistych, nie przestają jednak być wyrazem woli społecznej". [1] Wrogiem natomiast jest komunizm, „oparty o koncepcję życia mrówek i termitów". Poświęcenie człowieka i jego *regnum internum* dla spraw produkcji — mówi dalej Górski — oto „moralna cecha komunizmu", będącego uosobieniem rewolucji niepolskiej, socjalistycznej. W obawie przed tą rewolucją apelują Górscy i Kołaczkowscy, żeby przezwyciężyć „przeciwieństwa między przestarzałymi już formami «endecji» i «sanacji»" oraz znaleźć „potężną siłę oporu wobec komunizmu". [2] Polska, skoro wyrówna warunki bytowania ludzi, oczywiście drogą „reformy", i zniesie różnice poglądów na życie i „odmienność etyk" — pozbędzie się niebezpieczeństwa komunistycznego i... „stanie się ośrodkiem słowiańszczyzny". [3]

Te ostatnie słowa to nie pusty frazes. Górskiemu idzie tu o odcięcie proletariatu od jego naturalnych sojuszników — walczących o wyzwolenie narodowe i społeczne uciemiężonych ludów — a jednocześnie zdobywa on tą drogą narzędzie budzenia agresywnego nacjonalizmu wymierzonego przede wszystkim przeciwko Związkowi Radzieckiemu. Zrozumiałe: pod maską etyki walczącej o „prawdę fundamentalną, że istnieje ogólne dobro o bezwarunkowej rzeczywistości i o sankcji trwałej, która stawia to dobro przed narodami i ponad krótkodystansowym interesem państwowym". [4] Prawdę tę urzeczywistnia „Zachód, kraj wolności, sumienia, ładu prawnego, szacunku dla świata duszy i wartości przez nią wytworzonych". A do naszego właśnie pokolenia — sugeruje Górski — „należy rozstrzygnięcie, jaki porządek moralno-prawny i duchowy ma zapanować na obszarze bałtycko-czarnomorskim, obejmującym ziemie o zasięgu zachodniej, łacińsko-słowiańskiej kultury: czy ten, który reprezentujemy my, czy ten, którego podmiotem czy przedmiotem jest dzisiejsza Rosja sowiecka?" W imię rozstrzygnięcia na rzecz

[1] A. Górski: *Potrzeba równowagi*. *Marchołt* 1936—37 s. 526—7 (podkreślenie — M. F.)

[2] S. Kołaczkowski: *My «pierwsza brygada» czy «kwartet»*. *Marchołt* 1936—37 s. 518

[3] A. Górski l. c. s. 538

[4] A. Górski: *Sprawa ukraińska*. *Marchołt* 1935—36 s. 452

„świata moralnej samoistności", wzywa Górski Ukraińców do pojednania się z burżuazyjno-obszarniczą kliką rządzącą w Polsce, stawiając wspólne zadanie walki o przywrócenie świata moralności, na obszarze „którego zasięg na wschodzie poza Polską dochodzi tam, dokąd sięgała jej sfera oddziaływania i pośredniczenia, tzn. po Dniepr i Dźwinę". [1]

Ale Górskiemu tego mało. Idzie mu też o izolowanie proletariatu od chłopstwa i zwrócenie chłopstwa przeciwko klasie robotniczej. Ci ludowcy, którzy solidaryzują się z hasłami Frontu Ludowego, wykolejają ruch ludowy. Nie marksiści są przyjaciółmi chłopstwa, ale Górscy, którzy wszak chcieliby „schwycić za pług, wrócić do ziemi, do pracy na roli, do obyczajowej rzetelności i prostoty". Także Kołaczkowski dowodzi ówczesnym rządcom Polski, że najmocniejszą ostoją przeciw komunizmowi jest właśnie najsilniej w chłopie tkwiący instynkt własności i tradycji. [2] Nie należy dławić ruchu ludowego, lecz obrócić go przeciw komunizmowi — oczywiście w imię moralności, która również rozgrzesza antysemityzm. Górski usprawiedliwia haniebne ekscesy „młodych" przestrzenią „między moralnością czystą a obowiązkiem wobec narodu". Kołaczkowski zaś — uważając, że „wielkie posunięcia polityczne nie mogą być niezgodne z etyką" — uzasadnia etycznie antysemityzm... koniecznością powstania niepodległego państwa żydowskiego. Wprawdzie — powiada — znakomita większość Żydów tej konieczności nie widzi, ale ponieważ „cel ten jest niewątpliwie wielki i w najwyższym stopniu humanitarny, więc mamy *moralne prawo* stosowania przymusu". [3] Ileż tu wszędzie hipokryzji, amoralizmu, jezuityzmu . . .

Bardzo dużo tej trucizny moralnej, fabrykowanej w Polsce sanacyjnej przez klerykalnych faszystów, przedostało się do Polski Ludowej. Nie szerzy się już jej tak otwarcie, jak uprzednio, nie wymienia się już Hitlera czy Rosenberga, ale Truman nie jest lepszy od Hitlera, a „amerykańska cywilizacja" od faszystowskiego barbarzyństwa. Dawniej „oś", a dziś obóz imperialistyczny posiadają tę samą treść klasową. Dalej usiłuje się wierzących przeciwstawić obozowi pokoju i postępu, wzbudzić w nich nieufność do państwa socjalistycznego, pod pozorem rzekomej wspólnoty moralnej z gnijącym kapitalizmem Zachodu odsunąć ich od dzieła budownictwa socjalizmu, od spraw narodowego frontu walki o pokój i plan 6-letni. Ośrodkiem zaś tych usiłowań, wymierzonych przeciw pokojowi i najżywotniejszym interesom narodu polskiego, jest Wa-

[1] Tamże s. 450, 453
[2] Por. S. Kołaczkowski: *My «pierwsza brygada»*... L. c. s. 514
[3] Tamże s. 523 (podkreślenie — M. F.)

tykan, o którym powiedział Truman: „Watykan jest ostoją antykomunistyczną..."

Dziś jeszcze, w Polsce Ludowej, różnymi kanałami przedostają się do wierzących kosmopolityczne pochwały imperialistycznego Zachodu, dziś jeszcze w różnych formach lansuje się stare kalumnie o socjalizmie, który jakoby upodobnia społeczeństwo ludzkie do społeczeństwa termitów, daje równość nie dając wolności, degraduje i depersonalizuje osobowość. I tak np. ks. Pastuszka w *Przeglądzie Filozoficznym* oświadcza:

> W 3-tomowym dziele Marksa mało miejsca zajmuje człowiek, przesłaniają go nowe wartości — produkcja, kapitał, praca, towar, pieniądz. Determinizm sił ekonomiczno-materialnych przytłacza człowieka, odbiera mu jego twórczość, autonomię i samodzielność, a czyni wypadkową sił przyrody... Osobowość ludzka przestaje być rzeczywistością samą w sobie, a staje się tylko narzędziem do osiągnięcia celów gospodarczych. Na takim podłożu powstaje człowiek kolektywny, który nie ma własności prywatnej, inicjatywy i który nie ma prawa troszczyć się o własne cele duchowe.[1]

Materializm wiedzie — wedle ks. Pastuszki — „do usunięcia z życia społecznego miłości na rzecz nienawiści, a szacunku dla człowieka na rzecz wyzysku i gwałtu". [2]

Ks. Pastuszka pisze to dziś, gdy każdy ma możność przestudiowania *Kapitału* i przekonania się, że centralną jego postacią jest nie kto inny, jak właśnie Człowiek. Marks dlatego tyle uwagi poświęca kapitałowi, pracy, produkcji itp., po to odkrywa ich rzeczywistą naturę, żeby wyzwolić człowieka spod władzy wszelkich „fetyszów", umożliwić mu świadome i skuteczne regulowanie swego życia społecznego, przywrócić mu utraconą w świecie eksploatatorów ludzką godność i dostojeństwo. *Kapitał* to ostoja prawdziwego, bo proletariackiego humanizmu, który czyni człowieka nie wypadkową sił przyrody, lecz panem i władcą przyrody, przekształcającym ją twórczo dla dobra współczesnych i przyszłych pokoleń. Nie na Zachodzie powstają gigantyczne budowle, zmienia się klimat, tworzy się nowe morza, ale w Związku Radzieckim, pierwszym kraju zwycięskiego socjalizmu.

Człowiek dla marksizmu nie jest narzędziem osiągania celów gospodarczych, przeciwnie, cele gospodarcze są stawiane w imię ludzkiego dobrobytu i kultury. Na Zachodzie masy pracujące są narzędziem zysku kapitalistycznego, podczas gdy w ZSRR i krajach demokracji ludowej „człowiek jest cenniejszy od złota" (Gorki). Nie o ludzi idzie ks. Pastuszce, ale o własność prywatną eksploatatorów.

---

[1] Ks. J. Pastuszka: *Materialistyczna a katolicka koncepcja człowieka. Przegląd Filozoficzny* 1947 z. 1—4 s. 110

[2] Tamże s. 118

Ona to dyktuje mu inwektywę, że materializm prowadzi w życiu społecznym do nienawiści i wyzysku. Ks. Pastuszka w swym zacietrzewieniu neguje wszystko, co wiąże się dlań ze znienawidzonym pojęciem socjalizmu. Przyczyny tej ślepoty i nienawiści odsłania nam jego książka z 1938 r., w której czytamy:

> Idee rasizmu wyrosły z płomiennej miłości ojczyzny i z nienawiści do wrogów kraju. Hitler rozpalił duszę narodu niemieckiego nową ideą — tą wielką ideą jest obrona cywilizacji zachodniej przed komunizmem. Idea wzniosła o wszechludzkim zasięgu, o religijnym charakterze!
> Narodowy socjalizm niemiecki... zasłużył się całej ludzkości. [1]

Inne znów nuty, liberalno-manchesterskie, rozbrzmiewają w poglądach etycznych prof. A. Krzyżanowskiego. W okresie narastania faszyzmu czy podczas okupacji poglądy takie miały pewną wymowę antyfaszystowską. Choć bezsilne, bo negujące misję historyczną proletariatu, wyrażały jednak protest części inteligencji przeciw faszyzacji kraju. Obecnie, gdy Polska Ludowa kroczy ku socjalizmowi, zatraciły wszelkie cechy względnej postępowości, wrogie są bowiem w swej istocie masom ludowym i ich socjalistycznemu państwu. Poglądy te służą niedobitkom klas wstecznych, a to powoduje nieustanne staczanie się ich do poziomu elukubracji ks. Pastuszki. W miarę kroczenia mas ludowych naprzód, w przyszłość — poglądy te coraz bardziej cofają się wstecz, w przeszłość, coraz bardziej upodobniają się do klerykalno-faszystowskich koncepcji etycznych.

Krzyżanowski biada nad burżuazją, której kres niesie „uzupełnienie demokracji politycznej przez demokrację ekonomiczną", nad burżuazją „wywierającą dotąd silny wpływ na kształtowanie opinii publicznej, przysparzającą kapitałów swą oszczędnością gospodarstwu społecznemu, spełniającą bezpłatnie różne funkcje, zwłaszcza samorządowe, budującą w krajach bogatych szkoły i szpitale z własnych funduszów, finansującą dobroczynność prywatną". [2] Epitafia takie jednak nie uczynią z wilka owieczki. Zrozumiałe też jest, o co idzie Krzyżanowskiemu, gdy zapewnia, że „chrześcijańska moralność polityczna... odrzuca systemy nie liczące się w dostatecznej mierze z naczelnym wymogiem łagodzenia sprzeczności interesów ludzkich". [3] Idzie mu o obronę własności eksploatatorskiej, o stępienie ostrza walki klasowej, o opóźnienie budowy fundamentów socjalizmu.

---

[1] Ks. J. Pastuszka: *Filozoficzne i społeczne idee A. Hitlera* s. 91 Cyt. za J. Sikorą: *Watykan czy Polska?*

[2] A. Krzyżanowski: *Chrześcijańska moralność polityczna.* Warszawa—Kraków 1948 wyd. E. Kuthana s. 153

[3] Tamże s. 83

Tego rodzaju poglądy są zresztą odbiciem antyludowej postawy wyższej hierarchii kościelnej w Polsce. Dał temu jaskrawy wyraz kardynał Hlond w liście pasterskim, którego tytuł brzmi: *O chrześcijańskie zasady życia państwowego.* W liście tym czytamy:

> Błędna i nieetyczna jest to polityka, która dla doktrynerskiego etatyzmu niszczy pożyteczne przedsiębiorstwa prywatne oraz zasłużone instytucje, stworzone przez obywateli i społeczeństwo.

Intencją listu jest rozbicie frontu narodowego katolików i niekatolików w walce o budowę fundamentów socjalizmu w Polsce. List odwodzi od obozu postępu i pokoju, wzmacnia obóz agresji i wstecznictwa. A w sprawach tych nie ma stanowiska pośredniego; kto nie jest za obozem pokoju, ten wzmacnia obóz wojny. Świadomość tego przenika coraz bardziej umysły ludzi wierzących. Klerykalni faszyści nie odciągnęli ich od Frontu Ludowego, nikt też ich dzisiaj nie odciągnie od frontu walki o pokój i plan 6-letni. Niełatwo jest obecnie wmówić wierzącym „krucjatę dla obrony religii i porządku społecznego, «zgodnego z naturą człowieka», a który w istocie jest sprzeczny z samymi podstawami moralności". [1] Miejsce wierzących jest w szeregach budowniczych socjalizmu, rzeczywistych bojowników o realizację miłości i braterstwa między ludźmi, a — jak słusznie stwierdza Micewski — „udział ludzi wierzących w obozie wojennym jest niewątpliwie nadużyciem religii przez politykę imperialistyczną".

c) Świeckie stanowiska etyczne

Stanowiska te tym się różnią od stanowisk teologiczno-etycznych, że konstruują etykę nie na podstawie założeń teologicznych, lecz — wedle mniemania autorów — na podstawie założeń ściśle naukowych. Woroniecki pisze o swej *Etyce,* że jest ona „próbą przedstawienia... całokształtu katolickiej etyki, czyli teologii moralnej zarówno w jej składnikach przyrodzonych, wysnutych z samej natury ludzkiej, jak i w tych wyższych, zawartych w objawieniu chrześcijańskim". [2] „Etycy naukowi" ograniczają się do badania spraw moralnych w ich przyrodzonej postaci, wyrzekając się uciekania do pomocy teologii.

Jak płynna jest jednak granica między stanowiskami teologicznymi a „naukowymi", świadczy bodaj przykład prof. Rubczyńskiego. Uważa on swą etykę za naukową, opartą jedynie na rozumie i danych nauki. Propaguje zresztą naukowe uprawianie etyki dlatego

[1] A. Micewski: *Apel wierzących Związku Radzieckiego. Dziś i Jutro* z 8. VI. 1952

[2] J. Woroniecki: *Etyka* s. 59

przede wszystkim, że ma nadzieję przekonać w ten sposób niewierzących do religijnego kodeksu moralnego oraz dowieść na drodze badań etycznych fałszywości podstawowych twierdzeń materializmu.[1] Zamiast jednak wykonać te zamysły lub przyznać się do klęski, Rubczyński po długich kluczeniach dogmatycznie zakłada, że uznać powinność moralną „jest to uznać porządek nadosobisty mniejszych i pomniejszych całości współistnienia i współżycia, nie wyłączając przy tym w zacieśnieniu doktrynerskim porządku możliwie najuniwersalniejszego, mianowicie porządku współżycia i współdziałania jestestw duchowych z Istotą niezależną, doskonałą, z Absolutem Bożym".[2] W oderwaniu od Absolutu wartości i normy moralne — powiada Rubczyński — nie posiadałyby żadnego waloru naukowego, ich naukowość polega jedynie na związku z „podstawą wszelkiego wszechbytu, porządku myślowego i społecznego".

Jaka tu jest różnica między etyką naukową a teologią moralną? Żadna. A jednak nie tylko Rubczyński, ale i liczni uczeni traktowali jego teologię jako naukę. Ułatwiało to oczywiście Rubczyńskiemu szerzenie kosmopolityzmu i atakowanie Związku Radzieckiego i ruchu robotniczego.[3] Etyka jego wszakże nie nabrała przez to naukowego charakteru; wskazuje ona jedynie na konieczność największej ostrożności w odniesieniu do epitetu „naukowy", gdy zdobi on burżuazyjne teorie etyczne.

Podobnie wszystkie świeckie teorie etyczne, panujące w uniwersytetach burżuazyjnych, roszczą sobie pretensje do naukowości, choć kłam temu zadaje choćby rozbieżność podstawowych nawet ich założeń. Gdyby było tyle przeciwstawnych sobie fizyk, ile jest etyk, nikt nie uważałby fizyki za naukę. Systemy etyki burżuazyjnej wychodzą z wręcz przeciwstawnych sobie przesłanek i nie rozporządzają żadnym naukowym sposobem ustalania prawdy.

W przeciwieństwie do nich etyka marksistowska nie dopuszcza do nierozwiązalnej naukowo przeciwstawności poglądów, ustaliwszy bowiem, że moralność to jedna z form świadomości społecznej, bada ją w nierozerwalnym związku z określoną epoką historyczną, a więc — w ostatniej instancji — w związku z ekonomicznymi warunkami danego etapu rozwoju materialnego życia społeczeństwa. Taki sposób podejścia daje etykom marksistowskim wspólny, naukowo ustalony punkt wyjścia, umożliwia stosowanie obiektywnych kryteriów i pozwala na ciągły postęp wiedzy etycznej. Marksizm kładzie kres idealistycznym spekulacjom etyki burżuazyjnej, wywodzącej moralność

[1] Por. W. Rubczyński: *Etyka*. Lublin 1936 t. I s. 72
[2] W. Rubczyński o. c. t. II s. 82
[3] Por. tamże s. 77, 114

z subiektywnych uczuć czy pożądań ludzkich, z obiektywnego, tajemniczego „sensu życia" lub „przeznaczenia człowieka". Wywodzi moralność z materialnego życia społeczeństwa i w tym życiu, a nie w samowolnych fikcjach, szuka jej uzasadnienia lub obalenia. Interesy wszystkich ludzi pracy, ich walka przeciw wszelkim formom wyzysku i ucisku, budownictwo komunizmu, który zapewni ludzkości pełne zaspokojenie jej potrzeb materialnych i duchowych — oto źródła i kryteria norm i ocen moralnych.

Nienaukowość etyki burżuazyjnej jest wynikiem antynaukowej postawy burżuazji, która lęka się prawdy o eksploatatorskiej istocie swej moralności. Wśród burżuazji silne są tendencje do odseparowania etyki i moralności od polityki. Wyrazem tych tendencji było pozorne oderwanie większości uniwersyteckich, świeckich stanowisk w etyce polskiej od aktualnych zagadnień politycznych. Polską wstrząsały wielkie burze, na porządku dnia stały decydujące dla przyszłości narodu problemy, toczyła się zacięta walka przeciw faszystowskiej dyktaturze kapitału, nadciągało niebezpieczeństwo hitlerowskie. Ale etycy burżuazyjni spod znaku „naukowości" stawali na uboczu od tych zagadnień zajmując się własnymi dociekaniami. W ich pracach nie było odbicia wielkich zagadnień społecznych; pogrążeni w gabinetowym filozofowaniu, ignorowali otaczającą ich rzeczywistość. Jednak taka pozornie apolityczna postawa pseudonaukowych stanowisk etycznych służyła polityce burżuazji. Odwrócenie się od polityki w chwilach wielkich rozstrzygnięć, gdy decydują się losy narodu, jest także polityką i to bynajmniej nie moralną. Eskapizm jest częścią ideologii burżuazyjnej i służy burżuazji. Z polityką wiązała zresztą te stanowiska nie tylko postawa eskapistyczna, ale także programowo metafizyczne, abstrakcyjne podejście do zagadnień moralnych. W żaden więc sposób nie były do pogodzenia z zakładającym klasowy, partyjny punkt widzenia ruchem proletariackim, łatwo zaś było je uzgodnić z dowolnym kierukiem burżuazyjnym. Ich „aklasowość" była maską ich burżuazyjnej klasowości i partyjności. Zresztą pod tym względem stanowiska te doskonale zgadzały się ze stanowiskami Górskich i Krzyżanowskich. Inaczej być nie mogło; rzekomy uniwersalizm, tuszowanie przeciwieństw klasowych, „wznoszenie" się ponad te przeciwieństwa — to przecież istota etyki burżuazyjnej.

Nowoczesna etyka burżuazyjna w Polsce nie może się poszczycić oryginalnymi umysłami lub poważniejszą produkcją etyczną. Niesposób jednak w ramach jednego artykułu nawet pobieżnie omówić wszystkich jej przedstawicieli. Ograniczę się przeto do zarysowania

stanowiska niektórych etyków, wywodzących się wprost lub pośrednio ze szkoły Twardowskiego. Oni bowiem nadawali ton etyce uniwersyteckiej. Większość z nich stała na stanowisku intuicjonistycznym. Intuicjonistą był i jest Tatarkiewicz, który nawiązał do brentanowskiego ujęcia etyki. Wpłynęła nań też mocno etyka neorealistów angielskich i fenomenologów niemieckich, a także i średniowieczno-teologiczne poglądy Cudwortha.

Dla Tatarkiewicza głównym zadaniem etyki jest ustalenie, „jakie przedmioty posiadają cechę dobra, a jakie posiadają cechę zła". [1] Od tego zależy wiedza, jakie postępowanie jest moralnie słuszne, a jakie moralnie niesłuszne. Cechy zaś dobra i zła, „cechy wartości dodatniej i wartości ujemnej" — twierdzi Tatarkiewicz — są cechami prostymi; terminy, które je oznaczają, nie dają się definiować. [2] Cechy te są bezpośrednio dane, jak jakości zmysłowe, ale nie we wrażeniach czy spostrzeżeniach, lecz w jakimś apriorycznym, intuicyjnym oglądzie. Zdania o dobru i złu, jeśli nie są wywiedlne z innych takich zdań, „przyjmujemy w charakterze aksjomatów «intuicyjnych», w charakterze zdań oczywistych. Wszystkie nasze intuicje przemawiają za tym, że zdania te są oczywiste: są niewątpliwie prawdziwe i nie wymagają uzasadnienia . . . Zdania te są pierwszymi przesłankami rozumowań etycznych i *miarą prawdziwości* wyników tych rozumowań". [3] Podstawowe więc założenia etyki Tatarkiewicza to uznanie dobra i zła za cechy proste, takie jak np. cecha białości, przy czym cechy te odsłaniają się nam w szczególnym, intuicyjnym i oczywistym *a priori*.

Podobne założenia przyjmuje również i Czeżowski w rozprawie *Etyka jako nauka empiryczna*. W pewnym przeciwieństwie do Tatarkiewicza Czeżowski podkreśla nie aprioryczny, lecz empiryczny charakter etyki. Twierdzi, że zachodzi ścisła analogia między ocenami moralnymi a „przekonaniami postrzeżeniowymi". W jednym i drugim wypadku mamy sprawę z jakimś bezpośrednio danym stanem rzeczy, który jest motywem zarówno dla ocen moralnych, jak i dla przekonań spostrzeżeniowych. „Zmysł moralny — tłumaczy Czeżowski — jest dyspozycją do wydawania jednostkowych ocen moralnych, jak wzrok do jednostkowych spostrzeżeń barw i kształtów". [4] W gruncie rzeczy jednak przeciwieństwo między Tatarkiewiczem a Czeżowskim sprowadza się do różnych werbalnie sformułowań, a istota rze-

[1] W. Tatarkiewicz: *O bezwzględności dobra* 1919 s. 107
[2] Tamże s. 5
[3] Tamże s. 112—113
[4] T. Czeżowski: *Etyka jako nauka empiryczna. Kwartalnik Filozoficzny* 1949 s. 166

czy pozostaje ta sama. Czeżowski wszak przyznaje, że ta jego empiria „jest to empiria swoista i że mówiąc o empirii aksjologicznej rozszerzamy zakres pojęcia «empiria» poza przyjęty w naukach przyrodniczych i psychologii".

„Empiryczna etyka" Czeżowskiego ma tyle wspólnego z empirią, ile wspólnego z nią ma np. „aprioryczne doświadczenie" znanego fenomenologa Schelera, właściwego autora tych scholastycznych koncepcji. „Doświadczenie" to pozwoliło Schelerowi bezpośrednio oglądać ideę boskości [1] i szkalować bojowników o postęp i socjalizm jako ludzi obciążonych „ressentimentem". [2] „Empiria" Czeżowskiego i „a priori" Tatarkiewicza to faktycznie jedno i to samo. Jest to mianowicie fikcja stworzona przez intuicjonistów usiłujących przekonać siebie i drugich, że istnieje jeszcze jakieś poznanie poza zmysłami, rozumem i kontrolującą je praktyką. W rzeczywistości nie istnieje żadna taka władza poznawcza, która pozwalałaby nam bezpośrednio stwierdzać cechy dobra i zła, jak bezpośrednio stwierdzamy cechy białości lub czerwoności. Nie uratuje Tatarkiewicza twierdzenie, że dobro, względnie zło jest „cechą poznawalną, jednakże nie zawsze i *nie przez wszystkich* poznawaną". [3] W normalnym bowiem doświadczeniu poznawczym ludzie, którzy na każdym kroku spostrzegają barwy i kształty, nigdy nie *spostrzegają* prostych cech dobra i zła. Nie mamy żadnych podstaw wierzyć intuicjonistom, że oni je spostrzegają, podobnie jak nie mamy podstaw uważać widzeń mistyków za procesy poznawcze.

Przypisywanie ludziom jakiejś szczególnej moralnej władzy poznawczej, jakiegoś „zmysłu moralnego", który porównuje się np. ze zmysłem wzroku, ma określony sens klasowy. Etyka intuicjonistyczna, na pozór traktująca o dalekich od polityki zagadnieniach, włącza się tu bezpośrednio w politykę. Tezy jej bowiem służą walce z ideologią proletariacką, ze światopoglądem marksistowskim, zgodnie z którym nie istnieje żadna abstrakcyjna, ogólnoludzka, ponadklasowa moralność, poznawana dzięki jakiemuś „zmysłowi moralnemu". Ten właściwy wszystkim ludziom „zmysł moralny" to pomost między pseudonaukową etyką intuicjonistyczną a etyką teologiczną, to próba burżuazji, żeby przedstawić to, co dla niej wygodne, za usankcjonowane przez ten mityczny „ogólnoludzki zmysł moralny".

To, co intuicjoniści nazywają „zmysłem moralnym", stanowi produkt określonego środowiska społecznego na określonym stadium jego rozwoju. Ponieważ zaś środowisko to jest w ostatniej instancji

[1] M. Scheler: *Der Formalismus in der Ethik*. Halle 1937 s. 303
[2] Por. M. Scheler: *Über Ressentiment und moralisches Werturteil*
[3] W. Tatarkiewicz o. c. s. 62 (podkreślenie — M. F.)

wyznaczane przez bazę materialną społeczeństwa, więc i ten „zmysł" — koniec końców — da się ostatecznie wyjaśnić tylko przez odniesienie do tej bazy. Zmienność stosunków społecznych uwarunkowana zmianami w sposobie produkcji pociąga za sobą — przy całej swoistości praw rozwoju poglądów moralnych — również zmiany „zmysłu moralnego", czyli po prostu mówiąc, wartościowań i norm moralnych, wydających się człowiekowi oczywistymi. Zmiany bazy nie implikują zmian np. zmysłu wzroku, natomiast prowadzą z konieczności do zmian w dziedzinie „zmysłu moralnego" — w ogóle w dziedzinie moralności. Wbrew metafizycznemu ujęciu intuicjonistów nie ma jednej jedynej, wiecznej moralności — moralność wciąż się zmienia i rozwija. Nie odsłania się ona w mistycznej kontemplacji, lecz na drodze analizy procesów rozwoju produkcji, na drodze analizy toczącej się walki klas.

Moralność jest w społeczeństwach antagonistycznych moralnością klasową. W społeczeństwie burżuazyjnym, jak wskazywał Engels, istnieją trzy odmienne moralności: moralność przekazana przez feudalizm, moralność burżuazji i moralność proletariatu. Wbrew teoriom burżuazyjnym etyka marksistowska wykazuje, że oceny i normy moralne nie są powszechne ani w rozwoju historycznym, ani w obrębie jednych i tych samych antagonistycznych społeczeństw. Nie przemawia też za „zmysłem moralnym" fakt, że pewne oceny i normy są trwalsze od formacji społeczno-ekonomicznych, które je zrodziły. Fakt ten tłumaczą Marks i Engels już w *Manifeście komunistycznym:*

> . . . Dzieje całego dotychczasowego społeczeństwa poruszały się w przeciwieństwach klasowych przybierających w różnych okresach różne formy.
>
> Jakiekolwiek jednak formy przybierały one, wyzysk jednej części społeczeństwa przez drugą był faktem wspólnym dla wszystkich ubiegłych stuleci. Nic więc dziwnego, że świadomość społeczna wszystkich stuleci, wbrew wszelkiej różnorodności i odmienności, porusza się w pewnych formach wspólnych, formach świadomości, które zanikną doszczętnie dopiero wówczas, gdy ostatecznie przestanie istnieć przeciwieństwo klasowe.[1]

Idzie o to, że to z moralności, co dotąd przeżywało swoją bazę, przeżywało ją tylko o tyle, o ile odpowiadało sytuacji społecznej ukształtowanej przez nową bazę.

A może za „zmysłem moralnym" przemawia fakt, że w różnych moralnościach społeczeństwa burżuazyjnego jest jednak coś wspólnego im wszystkim? Odpowiedź na to daje Engels w *Anty-Dühringu,* pisząc:

---

[1] Marks i Engels: *Manifest komunistyczny.* Marks-Engels: *Dzieła wybrane.* Warszawa 1949 „Książka i Wiedza" t. I s. 43

> Owe teorie moralności reprezentują trzy różne szczeble tego samego rozwoju historycznego, mają więc wspólne tło historyczne i już dlatego z konieczności mają wiele wspólnego. [1]

Engels stanowczo przeciwstawia się wszelkiej formie aprioryzmu moralnego:

> Odrzucamy więc wszelkie zakusy zmierzające — pod pozorem, że świat moralny posiada również swoje trwałe zasady stojące ponad historią i różnicami narodowymi — do narzucenia nam jakiejkolwiek dogmatyki moralnej w charakterze wiecznego, ostatecznego, niezmiennego odtąd prawa moralnego. [2]

Teorie Tatarkiewicza i Czeżowskiego są właśnie takimi zakusami służącymi określonym interesom burżuazji. Oczywistość towarzysząca często naszym sądom moralnym, na którą obaj się powołują, jest równie wytworem społecznym, jak same te sądy. Nie stanowi ona miary prawdziwości wartościowań moralnych, jest bowiem tylko społecznie urabianym subiektywnym poczuciem, wymagającym dopiero naukowego sprawdzenia.

Socjaliści utopijni uważali np. niemoralność kapitalizmu za rzecz zupełnie oczywistą. Czy to wystarczało jednak do potępienia kapitalizmu? Nie, trzeba było dopiero wykazać, że stracił on już wszelką ekonomiczną rację bytu, że hamuje rozwój sił wytwórczych i postęp społeczny, że działają już siły, które prowadzą do zastąpienia go przez nowy ustrój, odpowiadający potrzebom ogromnej większości ludzi, aby nadać temu potępieniu walor naukowy, aby uzasadnić naukowo wywoływane przez kapitalizm oburzenie moralne. Pozytywna ocena wojny sprawiedliwej, wyzwoleńczej i negatywna ocena wojny niesprawiedliwej, zaborczej nie opiera się tylko na subiektywnych poczuciach i oczywistościach. Wynika ona z obiektywnej analizy źródeł obu tych rodzajów wojny i skutków, do których one prowadzą. Źródłem wojen niesprawiedliwych, imperialistycznych są wciąż zaostrzające się przeciwieństwa gnijącego kapitalizmu. Skutkiem ich jest niszczenie sił wytwórczych, stworzonych przez masy pracujące, mordowanie i kaleczenie milionów ludzi, ruina kultury i cywilizacji. Źródłem zaś wojen sprawiedliwych, wyzwoleńczych jest dążenie narodów do odparcia agresji imperialistycznej czy też wyzwolenia się spod przemocy imperialistów. Prowadzą one do dalszego osłabienia frontu imperialistycznego, podrywają jego siły, wzmacniają siły rewolucji, dają wyzwolonym narodom możność przebudowy swego życia w myśl potrzeb rozwoju gospodarczego i społecznego.

[1] Engels: *Anty-Dühring* cyt. wyd. s. 92
[2] Tamże s. 93

Marksizm w uzasadnianiu swych ocen nie ucieka się do żadnych oczywistości moralnych, nauka jest bowiem dlań tym, co odróżnia słuszne poczucia moralne od niesłusznych, co więcej — umacnia słuszne poczucia i oceny moralne i nadaje im niespożytą siłę, a obala i pozbawia siły poczucia i oceny niesłuszne. Uzasadniać oceny moralne — wedle marksizmu — można tylko konfrontując je z konkretną aktualną rzeczywistością społeczną, analizując naukowo tę rzeczywistość i wykazując, że te oceny swoiście odzwierciedlają rzeczywiste, obiektywne, uchwytne naukowo tendencje postępowego rozwoju społeczeństwa.

Jak ubogo i wstecznie wygląda w tym świetle „aprioryzm etyczny" Tatarkiewicza czy też „zmysł moralny" Czeżowskiego! Niejepiej też ma się rzecz z poglądami Kotarbińskiego, który twierdzi, że „czynna dobroć ma swoje uzasadnienie w oczywistościach serca".[1] Subiektywizm tych „oczywistości serca", jak i subiektywne w ogóle podejście do zjawisk społecznych znajduje np. wyraz w następującej ocenie autora:

> *Nie to mieliśmy prawo zarzucać wrogom w niedawnych latach próby ostatecznej, że wedle własnego poczucia konieczności nieśli nam grozę śmierci,* lecz to, że poza wszelką miarę konieczności wyrządzali swym przeciwnikom bezmiar zła, racząc się nikczemnie pełnią satysfakcji gnębienia i niszczenia.[2]

Odmienne stanowisko w sprawach etyki zajmuje Maria Ossowska, która zmierza do zastąpienia etyki przez jakąś *„science des moeurs"*. Ossowska odgranicza naukę o moralności od etyki. Etyka dla niej to tylko ustalanie tego, „co dobre, a co złe, co powinno być celem ludzkich dążeń, jakie motywy powinny kierować ludzkim postępowaniem". Natomiast nauka o moralności to dyscyplina, „która niczego w zakresie moralności nie ocenia i niczego nie zaleca".[3] Badacz moralności ogranicza się do obserwacji, „co ludzie *uważają za dobre i złe,* co nakazują czynić i od czego nakazują się wstrzymywać".[4] Nauka o moralności nie jest więc dyscypliną normatywną, lecz czysto opisową. Autorka przeciwstawia się jednak określaniu tej nauki jako etyki pozytywistycznej. Niejeden — powiada Ossowska — „utożsamia po prostu etykę pozytywistyczną z *etyką opisową, czyli tą dyscypliną, którą umówiliśmy się nazywać nauką o moralności* ... Pozytywizm nie wyznaczał bynajmniej jednej tylko drogi — drogi opisowej. Prowadząc ją (etykę — M. F.) ku laicyzacji, ku uwolnieniu się

[1] T. Kotarbiński: *O istocie oceny etycznej. Przegląd Filozoficzny* 1948 s. 115
[2] Tamże s. 119 (podkreślenie — M. F.)
[3] M. Ossowska: *Podstawy nauki o moralności.* Warszawa 1947 s. 2
[4] Tamże s. 1

od spekulacji metafizycznej, ku oparciu się na doświadczeniu, zostawiał jej różne drogi do wyboru". [1]

Sprawa jest jasna. Etyka oceniająca i normująca dla Ossowskiej (a daje temu wyraz częstokroć) to — przynajmniej dotychczas — nie nauka, lecz spekulacja. Za naukę można uważać jedynie etykę opisową, czyli proponowaną przez autorkę dyscyplinę, ponieważ tylko ta ostatnia opiera się na doświadczeniu. Że to „doświadczenie" jest pojęte subiektywnie, idealistycznie, w duchu pozytywizmu, o tym książka Ossowskiej nie pozwala wątpić. A choć prawdą jest, że nie każda etyka pozytywistyczna jest nauką o moralności w proponowanym przez autorkę sensie, jednak jej nauka o moralności jest pozytywistyczna. Jest jedną z odmian etyki pozytywistycznej, zasługującą w pełni na określenie: płasko pozytywistyczna, nie wychodzi bowiem poza granice opisu i granic tych kurczowo się trzyma.

Stanowisko Ossowskiej faktycznie likwiduje etykę jako naukę. Zakłada ono, że dotychczas nie istnieją żadne ideały i zasady postępowania, którym można by przyznać walor naukowości. Założenie to służy burżuazji, która — nie wierząc w możność naukowego uzasadnienia własnych wartości i norm — usiłuje podważyć wiarę w naukową uzasadnialność wszelkich wartości i norm, a nade wszystko proletariackich. Czyni z etyki dziedzinę nienaukowych spekulacji, odrywając bowiem od niej naukę o moralności wydaje ją na łup mistyki i spekulacji. Nie bez przyczyny popularny w okresie międzywojennym *Zarys encyklopedyczny współczesnej wiedzy i kultury* — wydawnictwo *Świat i Życie* — pomieścił artykuł Ossowskiej o etyce i Pastuszki o moralności. Przyznawanie bowiem przez Ossowską miana nauki wyłącznie etyce opisowej pociąga za sobą traktowanie na równi — pod względem prawdziwości — wszystkich bez wyjątku systemów moralnych. Autorka, mając na myśli badaczy moralności, podkreśla:

> Nie naszą jest rzeczą rozstrzygać, co powinno być, ze względu na takie czy inne nasze postulaty osobiste (? — M. F.), za moralne uważane, lecz stwierdzać, co się potocznie za takie poczytuje. [2]

Ossowska swym stanowiskiem nawiązuje do jednego z ojców pozytywizmu, Hume'a, który wstrzymywał się od sądów dotyczących obiektywnego świata, ograniczając naukę do sądów o świecie subiektywnym. Również i Ossowska w dziedzinie etyki pojętej jako nauka zaleca zaniechanie sądów wartościujących i normujących, a ograniczenie się tylko do stwierdzeń opisowych. I jej punkt wyj-

[1] Tamże s. 15 (podkreślenie — M. F.)
[2] Tamże s. 246

ścia w badaniach moralności, podobnie jak u Hume'a, stanowią przeżycia i sądy jednostek, a nie obiektywna rzeczywistość. Przy tych założeniach trudno dać wiarę Ossowskiej, że jej nauka o moralności przyczyni się „w każdym razie" do unaukowienia etyki, jeśli nawet z etyki nauki uczynić nie można. [1]

Przyjrzyjmy się bliżej tej „nauce o moralności", która ma stanowić *prolegomena* do przyszłej unaukowionej etyki. Osobliwa ta nauka jest przeniknięta duchem idealistycznej semantyki i subiektywizmu, które, jak wiadomo, są od siebie nieodłączne. Utorował jej drogę zapomniany już Frenkiel, który w książce *O pojęciu moralności* postawił sobie za cel określenie wyrazu „moralność":

> Takie określenie należy zdobyć przez analizę wypowiedzi mowy potocznej, a nie ukuć dowolnie ... Wyrazy «moralność» i «moralny» winny oznaczać te same przedmioty, które oznaczają w mowie potocznej, bo etyka ma być nauką o tym, co się potocznie nazywa moralnością.[2]

Frenklowi nawet na myśl nie przychodzi, że poza dowolnym ukuciem definicji istnieje możliwość nie tylko „zastosowania analitycznej metody definiowania", lecz także ustalenia definicji na podstawie naukowego zbadania obiektywnej rzeczywistości. Także i dla Ossowskiej nauka o moralności to przede wszystkim nauka o znaczeniu wyrazu „moralność". I dla niej moralność to w gruncie rzeczy to, co jest potocznie nazywane moralnością. Pierwszym zadaniem — jakie sobie wzorem scholastyków stawia konstruując swą naukę — jest ustalenie analitycznej definicji moralności.

Definicja taka może mieć znaczenie jedynie leksykograficzne; może być przydatna dla słownika, nie dla nauki. Tego rodzaju zaś semantyczne ujęcie zagadnienia przedmiotu nauki o moralności z konieczności prowadzi autorkę do subiektywizmu, i to subiektywizmu do kwadratu. Aby zbudować definicję analityczną moralności autorka musi „po prowizorycznym wyznaczeniu środowiska, w którym zamierzamy się obracać" (zapowiedzi tej Ossowska, nawiasem mówiąc, nie urzeczywistnia), postawić pytanie „w odniesieniu do ocen i norm, *które nam się wydają w tym środowisku na ogół poczytywane za moralne,* czy mają one jakieś własności swoiście wspólne ..." [3] Jest to subiektywizm środowiskowy, pomnożony przez subiektywizm osobisty. Ustala się bowiem tą drogą nie to, czym jest faktycznie moralność, lecz to, za co jest ona w pewnym środowisku uważana, przy czym z doboru i wykorzystania materiału, „na którym mamy

[1] Por. tamże s. 35
[2] K. Frenkel: *O pojęciu moralności* 1927 s. 8—9
[3] M. Ossowska o. c. s. 4—5 (podkreślenie — M. F.)

uczucia ludzkie związane z ocenianiem moralnym kwalifikować, nie podobna zupełnie wyeliminować domysłu, opinii powziętych «na oko»". Nie pociesza nas to wcale, że „jest to trudność bynajmniej dla tej sytuacji nie swoista, lecz trudność wspólna wszelkim definicjom, które nazywa się analitycznymi, a które odbudowują znaczenie jakiegoś wyrażenia zgodnie z tzw. intuicjami potocznymi; o tych intuicjach mówi się bowiem zawsze mniej lub więcej na kredyt".

Semantyczne zabiegi Ossowskiej wiodą do traktowania wszelkich zjawisk i problemów etycznych wyłącznie w sposób subiektywny. Nawet spór subiektywistów i obiektywistów, czym są naprawdę oceny, autorka rozpatruje jako „zagadnienie, co sobie właściwie ludzie myślą, gdy oceny wypowiadają". [1] Słuszny jest więc zarzut postawiony Ossowskiej przez Landego, że dziwaczną nauką byłaby np. chemia, gdyby zamiast badać wodę badała to, co ludzie na ogół uważają za wodę. A oto odpowiedź Ossowskiej:

> Chemik nie stawia sobie za zadanie badać, co ludzie uważają za wodę. Przestałby wtedy być przyrodnikiem, a stałby się humanistą. Tymczasem ja jestem humanistką i mnie interesowało właśnie, co ludzie uważają za przynależne do sfery moralnej, a co nie. [2]

Odpowiedź ta jest zabawna. Wynika z niej, że humanista może dziedzinę swych badań rozpatrywać jedynie z subiektywnego punktu widzenia; obiektywne badanie faktów, a nie zdań o faktach, przystoi tylko przyrodnikom.

Warto przy tej sposobności wspomnieć o Landem, który jako wierny uczeń Petrażyckiego reprezentuje w etyce *par excellence* solipsystyczno-psychologiczne stanowisko. Lande niechętny jest semantyce, strofuje Ossowską za „kult wyrazów", ubolewa, że daje ona pierwszeństwo semantyce przed analizami psychologicznymi, „choć decydujące znaczenie analiz psychologicznych niejednokrotnie stwierdza". [3] Wzywa autorkę do zrezygnowania z dymnej zasłony semantyki i jawnego przejścia na pozycje idealizmu subiektywnego w etyce. Stwierdza z rozbrajającą szczerością:

> Opierając się na jej (Ossowskiej — M. F.) słusznej tezie, że właściwej natury poszczególnych wypowiedzi należy szukać nie w wyrazach, lecz w przejawach psychicznych przez nie wyrażanych, i przyjmując — w braku lepszych propozycji — analizy psychologiczne przeze mnie... wysunięte, *wybrniemy z kłopotów łatwiej i skuteczniej*.[4]

---

[1] Tamże s. 101
[2] M. Ossowska: *Oceny i normy. Kwartalnik Filozoficzny* 1949 s. 318
[3] J. Lande: *O ocenach. Kwartalnik Filozoficzny* 1948 s. 254
[4] Tamże s. 273—274 (podkreślenie — M. F.)

Jak wybrnąć naprawdę z kłopotów, pouczają wypowiedziane zresztą w zgoła innej materii słowa Lenina:

> Zamiast w scholastyczny sposób wymyślonych, «wyspekulowanych» definicji i bezowocnych sporów o wyrazy (co to jest socjalizm, co to jest komunizm) Marks daje analizę tego, co można by nazwać stopniami ekonomicznej dojrzałości komunizmu.[1]

Marks zaś i Engels w *Świętej rodzinie* uczą, że nie to jest istotne, co *uważa* za swój cel ten czy inny robotnik lub cała ich masa; ważne jest wiedzieć, co to jest proletariat i jak winien on postępować, aby pozostać w zgodzie ze swą naturą. Badanie obiektywnej rzeczywistości, a nie słów i poglądów subiektywnych na rzeczywistość — oto czego uczą klasycy marksizmu. Ossowska w swej „nauce o moralności" poszła inną drogą. Engelsowską naukę o klasowości moralności rozpatruje i odrzuca... z punktu widzenia nie zrozumianych zresztą przez nią terminów.[2] Nic więc dziwnego, że przedsięwzięcie jej kończy się fiaskiem — nie udało się jej ustalić analitycznej definicji moralności. Rzecz to zrozumiała: takiej definicji — zresztą naukowo bezwartościowej — niesposób zbudować, uniemożliwiają to bowiem różnice i przeciwieństwa klasowe powodujące zasadniczą rozbieżność potocznych intuicji moralnych.

Tym dziwniejszy jest przeto optymizm Ossowskiej, która po poniesionej klęsce stwierdza, że „nauka o moralności winna poprzedzać etykę, program drugiej bowiem zależy od rezultatów pierwszej", powołując się przy tym na wyniki swej książki. Ten optymizm autorki trafnie określa Lande jako „iście filmowy *happy-end*".[3] Wymowa zaś społeczna tego *happy-endu* jest niedwuznaczna. Polega ona na nawoływaniu do dalszych bezpłodnych rozważań na temat słowa „moralność", zamiast zajęcia wyraźnej, określonej, umotywowanej naukowo pozycji moralnej wobec aktualnych zagadnień politycznych. Więcej — agnostycyzm w sprawach moralnych nie tylko osłania bierność moralną agnostyka, ale zarazem toruje drogę amoralizmowi, kładzie bowiem znak równania między moralnym a niemoralnym. Skoro staje się na stanowisku, że z punktu widzenia naukowego można jedynie stwierdzić, co się potocznie za moralnę poczytuje, wszelki zaś sąd, że to lub owo jest moralne lub niemoralne, jest podyktowany tylko „postulatami osobistymi" — tym samym otwiera się szeroko wrota wszelkim koncepcjom typu klerykalno-faszystowskiego.

---

[1] Lenin: *Państwo a rewolucja. Dzieła.* Warszawa 1951 „Książka i Wiedza" t. XXV s. 507

[2] Por. M. Ossowska o. c. s. 323—325

[3] J. Lande o. c. s. 253

Nie jest to przypadkowe. Niezdecydowanie, chwiejność drobnomieszczaństwa, ulegającego urokom liberalizmu burżuazyjnego, stanowi właśnie siłę faszyzmu. Gdy etyka wyrażająca to niezdecydowanie, tę chwiejność drobnomieszczańską odmawia etykom prawa do naukowego formułowania tez moralnych, legalizuje tym samym faszystowskie prawo pięści. Agnostycyzm Ossowskiej sprowadza w gruncie rzeczy wszelkie konflikty moralne do czysto fizycznych konfliktów, neguje bowiem możność obiektywnego uznania któregokolwiek z antagonistycznych stanowisk za stanowisko słuszne.

Podsumowując charakterystykę poglądów Ossowskiej należy podkreślić ich organiczne powiązanie z filozofią szkoły lwowsko-warszawskiej. Etyka Ossowskiej jest przeniesieniem do dziedziny zagadnień moralnych tak znamiennej dla tej szkoły idealistycznej semantyki. Jak wiadomo, semantyka idealistyczna polega na twierdzeniu, że podstawowym przedmiotem badań filozoficznych jest język. Zgodnie z tym, podstawową metodę badania i rozwiązywania zagadnień filozoficznych stanowi analiza semantyczna. Otóż i dla Ossowskiej podstawowym przedmiotem badań etycznych jest nie sama moralność, lecz znaczenie wyrazu „moralność". Ono jest ogniskiem, skupiającym w sobie całokształt rozważań Ossowskiej w jej *Podstawach nauki o moralności*. Jej metodą zaś, przy takim postawieniu zagadnienia, jest oczywiście analiza semantyczna; posługując się nią usiłuje Ossowska zbudować definicję analityczną moralności. W rezultacie (analogicznie do filozofów szkoły lwowsko-warszawskiej, którzy przekształcają spory filozoficzne w spory językowe), Ossowska traktuje spór między subiektywistami i obiektywistami, czym są oceny, „jako spór o to, co oceny znaczą i czy w ogóle coś znaczą". To zaś pociąga za sobą z konieczności psychologistyczne, idealistyczno-subiektywne podejście do przedmiotu badań etycznych, gdyż autorka uzależnia „to, co one znaczą, od tego, co sobie ludzie myślą, gdy je wypowiadają, tzn. od jakiegoś faktycznego stanu rzeczy".[1]

Faktycznym stanem rzeczy okazują się więc indywidualne przebiegi psychiczne, poza które Ossowska dalej już nie wychodzi. Psychologizm polega u Ossowskiej na tym, że jednostkowa psychika ludzka jest ostateczną granicą jej badań. A to właśnie jest idealizmem subiektywnym, któremu przeciwstawić należy postulat wyjaśniania przebiegów psychicznych na podstawie analizy kształtujących je warunków materialnego życia. Uzyskujemy w ten sposób

[1] M. Ossowska: *Podstawy nauki o moralności* cyt. wyd. s. 75

możność odkrywania prawidłowości formowania się i rozwoju świadomości moralnej mas ludzkich, całych klas czy warstw społecznych; na ich tle i w powiązaniu z nimi kształtuje się psychika przynależnych do nich jednostek. Poznanie tych praw musi stać się punktem wyjścia badań etycznych, o ile nie mają się one przekształcić w jałowe dociekania aksjologiczne w stylu Tatarkiewicza czy semantyczno-psychologistyczne w stylu Ossowskiej. U tej ostatniej trudno zresztą odgraniczyć semantykę od psychologii, tak ściśle ze sobą się splatają. W każdym razie właśnie idealistyczna semantyka wiedzie Ossowską do psychologizmu. Jest on też znamienny dla etyki neopozytywisty wiedeńskiego M. Schlicka. Schlick również stoi na stanowisku, że „znaczenia słowa «dobry» należy szukać *w poglądach* ludzkiego społeczeństwa". [1] Ta teza znajduje np. wyraz w krytyce utylitaryzmu. Schlick przeciwstawia mianowicie sformułowaniu utylitarystów, że *„dobre jest* to, co przynosi ludzkości możliwie najwięcej szczęścia", swoje sformułowanie głoszące, że „w ludzkim społeczeństwie dobrym *nazywa* się to, co wedle *mniemania* społeczeństwa przynosi mu najwięcej szczęścia". I Ossowska, i Schlick badają terminy etyczne, względnie stany psychiczne; warunkujące te stany psychiczne fakty materialne pozostają poza zasięgiem ich uwagi.

A jednak tylko te fakty pozwalają nam zrozumieć pochodzenie i istotę świadomości moralnej, pozwalają stwierdzić, kiedy orzeczenia tej świadomości są słuszne lub niesłuszne, czyli kiedy odzwierciedlają one rzeczywiste tendencje rozwojowe społeczeństwa, a kiedy nie. To miał zapewne na myśli Engels, pisząc:

> Budzące się zrozumienie, że istniejące instytucje społeczne są nierozumne i niesprawiedliwe, że rozumne stało się niedorzeczne, a dobrodziejstwo plagą — to tylko oznaka faktu, że w metodach produkcji i w formach wymiany zaszły niepostrzeżenie zmiany, którym już nie odpowiada ustrój społeczny, skrojony na miarę dawnych warunków ekonomicznych.[2]

Wnioski

Oblicze etyki w Polsce Ludowej nie różni się dotąd zasadniczo od jej oblicza w Polsce sanacyjnej. Elukubracje Pastuszków lansują obecnie te same klerykalno-faszystowskie koncepcje, które lansowały w okresie międzywojennym. Podobnie ma się sprawa z pseudonaukowymi koncepcjami etyków świeckich. Zarówno koncepcje klerykalno-faszystowskie, jak pseudonaukowe służyły w okresie międzywojennym, każda na swój spsób, nadbudowie burżuazyjnej.

[1] M. Schlick: *Fragen der Ethik*. Wien 1930 s. 70 (podkreślenie — M. F.)
[2] Engels: *Anty-Dühring* cyt. wyd. s. 261—262

Obecnie, w warunkach Polski Ludowej, służą pozostałościom nadbudowy burżuazyjnej, czyli przeciwstawiają się nadbudowie socjalistycznej. Żadne z nich nie są i nie mogą być neutralne w toczącej się walce klasowej. Miejsce ich jest — obiektywnie, nie bacząc na subiektywne intencje — po stronie elementów wstecznych, po stronie starego, a nie po stronie etementów postępowych, po stronie nowego.

Nie wolno więc dłużej godzić się z obecnym stanem rzeczy. Należy wyczerpująco dowieść bezwartościowości i bezpłodności naukowej burżuazyjnych teorii i metod, hamujących dotąd rozwój etyki w Polsce. Trzeba zdemaskować ich reakcyjne podłoże i wydźwięki, pozbawić je zjadliwego żądła.

Należy podjąć badania nad historią myśli etycznej i moralnej w Polsce; należy ujawnić, co w niej było wstecznego, szlacheckiego, jezuickiego, a co postępowego, ludowego, patriotycznego i internacjonalistycznego.

Trzeba wychować nową, młodą kadrę etyczną. Będzie ona uprawiała etykę w świetle teorii marksistowskiej, w płodnym kontakcie z przodującą nauką radziecką. Dzięki temu zostanie przerzucony pomost między etyką a życiem. Etyka zaś marksistowska może rozwijać się tylko w związku z życiem, z rozwojem budownictwa socjalistycznego, uczestnicząc aktywnie w walce przeciw przeżytkom starej, burżuazyjnej moralności, o moralność nową, komunistyczną.

Marek Fritzhand

Józef Zawadzki

Niektóre zagadnienia marksistowskiej teorii agrarnej w pracach Lenina

Jednym z podstawowych zagadnień marksizmu jest kwestia sojuszników proletariatu w walce o władzę i socjalizm. Zagadnienie to zostało głęboko i wszechstronnie opracowane przez Marksa i Engelsa i rozwinięte genialnie przez Lenina i Stalina. Marks udowodnił na podstawie niezbitych faktów, że podstawowe prawa rozwoju kapitalizmu, odkryte przez niego sprzeczności antagonistyczne między społecznym charakterem procesu produkcji a kapitalistycznym charakterem przywłaszczania owoców tej produkcji, między pracą a kapitałem, działają zarówno w przemyśle, jak i w rolnictwie społeczeństw burżuazyjnych:

> W rolnictwie podobnie jak w przemyśle kapitalistyczne przekształcenie procesu produkcji występuje zarazem jako martyrologia wytwórców, środek pracy — jako środek ujarzmienia, wyzysku i zubożenia robotnika, a *społeczne* łączenie procesów pracy — jako zorganizowane dławienie jego *indywidualnej* działalności życiowej, wolności i samodzielności . . . W nowoczesnym (tj. kapitalistycznym — J. Z.) rolnictwie podobnie jak w przemyśle miejskim wzrost siły produkcyjnej pracy i większe jej upłynnienie okupuje się wyniszczeniem i ruiną samej siły roboczej. A każdy postęp kapitalistycznego rolnictwa jest nie tylko postępem w sztuce grabienia *robotnika*, lecz również w sztuce grabienia ziemi . . . [1]

Ta marksowska teza o zasadniczej tożsamości podstawowych praw rozwoju społecznego w rolnictwie i w przemyśle posiadała kolosalne znaczenie teoretyczne i praktyczno-polityczne. Z niej wynikało uzasadnienie kapitalistycznej ewolucji rolnictwa i rozwarstwienia drobnych producentów towarowych. „Wielki przemysł . . . niweczy ostoję starego społeczeństwa — «*chłopa*», i zastępuje go robotnikiem *najemnym*." [2] Z tej tezy Marksa wynikały wnioski o możliwości i koniecz-

[1] Marks: *Kapitał*. Warszawa 1951 „Książka i Wiedza" t. I s. 545
[2] Tamże s. 544

ności sojuszu robotniczo-chłopskiego w walce przeciwko wyzyskowi kapitalistycznemu.

Teoria agrarna Marksa była przedmiotem ostrych ataków burżuazyjnych i prawicowo-socjalistycznych pisarzy. Stąd też ogromne znaczenie prac Lenina poświęconych temu zagadnieniu. Lenin i Stalin obronili teorię agrarną Marksa, podnieśli ją na nowy, wyższy szczebel i zdemaskowali wszystkie próby fałszowania tez marksizmu w tym podstawowym zagadnieniu. W szczególności rozwiązali oni mający ogromne znaczenie problem przejścia chłopstwa drobnotowarowego na tory gospodarki socjalistycznej, co nie było i nie mogło być przedmiotem zainteresowań Marksa i Engelsa.

Lenin i Stalin przy pomocy rozwiniętej przez nich teorii agrarnej uzasadnili strategię i taktykę partii robotniczej w rewolucji burżuazyjno-demokratycznej w epoce imperializmu i pokazali realną perspektywę przerastania tej rewolucji w rewolucję socjalistyczną. Pierwsze prace Lenina w kwestii agrarnej były pisane na przełomie XIX i XX wieku. Były to lata dojrzewającej szybko rewolucji.

Kryzys ekonomiczny, który wybuchł na początku XX wieku, doprowadził w Rosji do poważnego zaostrzenia walki klasowej między kapitałem a pracą. Wystąpienia proletariatu przyjmowały coraz bardziej masowy i coraz bardziej świadomie polityczny charakter. Były one skierowane swoim ostrzem zarówno przeciwko caratowi, jak i wyzyskowi kapitalistycznemu. Początek 1902 r. zaznacza się znanym w historii rosyjskiego ruchu robotniczego strajkiem i demonstracją rewolucyjną batumskich proletariuszy pod kierownictwem tow. Stalina. W tym samym roku wybucha wielki strajk w Rostowie nad Donem. W 1903 r. walka strajkowa nabiera jeszcze większego rozmachu. Wybuchają masowe strajki na Kaukazie, w Batumie, Tyflisie, Baku. Strajki przerzucają się na Ukrainę do Odessy, Kijowa, Jekatierinosławia, obejmują także inne połacie kraju.

Pod wpływem wzrostu ruchu rewolucyjnego klasy robotniczej podnoszą się do walki masy chłopskie. W tym okresie następują rewolucyjne wystąpienia chłopskie, szczególnie na Powołżu i Ukrainie. Pod wpływem rewolucyjnych wystąpień klasy robotniczej i ruchów chłopskich wzmaga się także ruch opozycyjny wśród młodzieży studenckiej. Ożywia się również w tym czasie liberalna burżuazja.

Wszystko wskazuje na to, że Rosja znajduje się w przededniu rewolucji burżuazyjno-demokratycznej, ale takiej, która dokonywała się w szczególnych warunkach. Rosja dojrzewała do rewolucji burżuazyjno-demokratycznej w warunkach istnienia kapitalizmu monopolistycznego, kiedy kapitalizm jako system dojrzał do rewolucji socjalistycznej. Rosja dojrzewała do rewolucji burżuazyjno-demokra-

tycznej w warunkach istnienia rewolucyjnej partii — Socjaldemokratycznej Partii Robotniczej Rosji, kiedy burżuazja rosyjska, sparaliżowana strachem przed rewolucyjnym proletariatem rosyjskim, nie była zdolna do kierowania rewolucją, a klasa robotnicza miała potężnego sojusznika w chłopstwie. Te warunki urealniały perspektywę przerastania rewolucji burżuazyjno-demokratycznej w rewolucję socjalistyczną.

Stalin charakteryzując ówczesną sytuację stwierdza:

> ... W Rosji wzbierała największa rewolucja ludowa, na której czele stał najbardziej rewolucyjny na świecie proletariat, który mógł liczyć na tak poważnego sojusznika, jak rewolucyjne chłopstwo Rosji. Czy trzeba dowodzić, że taka rewolucja nie mogła zatrzymać się w połowie drogi, że w razie powodzenia musiała iść dalej, wznosząc sztandar powstania przeciw imperializmowi? [1]

W takiej sytuacji zagadnienie agrarne, zagadnienie słusznej analizy rozwoju kapitalizmu na wsi, posiadało pierwszorzędne znaczenie polityczne i teoretyczne. „Jest to zresztą — mówił Stalin — rzecz zrozumiała: kto zdąża i szykuje się do władzy, ten nie może nie interesować się zagadnieniem swych rzeczywistych sojuszników." [2]

Prace Lenina o zagadnieniu agrarnym, rozwinięcie przez niego marksistowskiej nauki o prawach rozwoju kapitalizmu w rolnictwie oraz marksistowskiej nauki o rencie gruntownej stanowią przykład rewolucyjnego zastosowania teorii marksistowskiej do konkretnych warunków Rosji carskiej i rewolucji burżuazyjno-demokratycznej.

Podobnie jak poprzednie prace Lenina *Co to są «przyjaciele ludu» ...*, *Rozwój kapitalizmu w Rosji* i inne, również i prace o zagadnieniu agrarnym są oparte na bogatym materiale faktycznym, charakteryzuje je ostry polemiczny ton skierowany przeciwko falsyfikatorom marksizmu, oportunistom, rewizjonistom i burżuazyjnym „postępowcom" w rodzaju „legalnych marksistów". Dla Lenina marksistowska teoria renty jest organicznie związana z programem agrarnym bolszewików. Stąd bezpośrednio praktyczne znaczenie tych teoretycznych prac Lenina, stąd też ich ogromne znaczenie dla światowego ruchu robotniczego w chwili obecnej.

Stosunek do zagadnienia agrarnego jako do części składowej zagadnienia rewolucji burżuazyjno-demokratycznej, a następnie socjalistycznej jest podstawową cechą charakterystyczną leninowskich prac w kwestii agrarnej. Takie zagadnienia, jak sprawa tzw. odcin-

---

[1] Stalin: *O podstawach leninizmu. Dzieła.* Warszawa 1951 „Książka i Wiedza" t. VI s. 85

[2] Tamże s. 129

ków, która była niegdyś przedmiotem żywej dyskusji, lub sprawa nacjonalizacji ziemi, czy wreszcie zwrotu płatności wykupnych — Lenin rozpatrywał wyłącznie z punktu widzenia rewolucyjnej walki klasowej proletariatu przeciwko caratowi i przeciwko kapitalizmowi.

Pisał on wówczas:

> Za fakt centralny również w dziedzinie stosunków agrarnych Rosji uważamy walkę klasową. Całą swoją politykę agrarną (a więc i program agrarny) opieramy na bezwzględnym uznaniu tego faktu wraz ze wszystkimi konsekwencjami, które z niego wypływają. Nasz główny i najbliższy cel — to utorowanie drogi swobodnemu rozwojowi walki klasowej na wsi, walki klasowej proletariatu, zmierzającej do urzeczywistnienia ostatecznego celu światowej socjaldemokracji, do zdobycia przez proletariat władzy politycznej i stworzenia podstaw społeczeństwa socjalistycznego. Ogłaszając walkę klasową za nić przewodnią we wszystkich «zagadnieniach agrarnych», odgraniczamy się tym samym stanowczo i nieodwołalnie od tak licznych w Rosji zwolenników połowicznych i mglistych teorii: «narodnickiej», «etyczno-socjologicznej», «krytycznej», socjalreformatorskiej i jak je tam jeszcze zwać! [1]

To podejście do zagadnienia agrarnego odróżniało Lenina od wszystkich ówczesnych kierunków socjalistycznych, nie wyłączając kierunku reprezentowanego przez Kautskiego w jego słynnej pracy *Agrarfrage*, mimo że Lenin wysoko ją cenił i wielokrotnie do niej wracał. Jednakże ta pozytywna ocena pracy Kautskiego przez Lenina nie oznacza, że już w owym czasie nie było zasadniczej różnicy pomiędzy leninowskim a kautskistowskim ujęciem zagadnienia agrarnego. Należy zastanowić się nad powodami, które skłoniły Lenina do pozytywnej oceny powyższej książki Kautskiego.

Sytuację, w jakiej ukazała się praca Kautskiego, charakteryzuje koncentryczny atak rewizjonistów, oportunistów, „krytycznych" i „legalnych" marksistów na teorię agrarną Marksa. Bernstein, Vollmar, David w Niemczech, Hertz w Austrii, Bułgakow, Tugan-Baranowski oraz Czernow w Rosji, „ekonomiści" i Masłow w rosyjskiej partii socjaldemokratycznej — wszystkie te oportunistyczne kierunki i prądy burżuazyjne i drobnomieszczańskie przeprowadzały krytykę marksizmu w zagadnieniu agrarnym. Między tymi teoriami istniały często bardzo znaczne różnice w punkcie wyjścia, w sposobie sformułowania krytyki — wszystkie jednak miały jedną wspólną cechę podstawową: zaprzeczały one kapitalistycznemu rozwojowi rolnictwa, wspólności praw rozwoju kapitalizmu w przemyśle i w rolnictwie negując w ten sposób podstawową tezę marksowskiej ekonomii politycznej. Prawo koncentracji kapitału, prawo wyższości wielkiej go-

[1] Lenin: *Program agrarny rosyjskiej socjaldemokracji. Dzieła.* Warszawa 1952 „Książka i Wiedza" t. VI s. 144—145

spodarki nad drobną, prawo zaostrzania się walki klasowej na wsi itd. — wszystko to było zaprzeczane przez owe „krytyczne" kierunki.

I wówczas to, w tym decydującym punkcie, książka Kautskiego *Agrarfrage* odegrała pozytywną rolę. Kautsky bowiem na podstawie poważnego materiału faktycznego udowodnił, że rolnictwo rozwija się w sposób kapitalistyczny. Rolnictwo nie tylko nie może uniknąć kapitalistycznej drogi rozwoju, lecz faktycznie już znajdowało się na tej drodze, co wyrażało się w tym, że wielka gospodarka kapitalistyczna miała przewagę nad drobną gospodarką i wypierała ją, doprowadzając ją przy pomocy konkurencji do ruiny. Nic dziwnego, że książka Kautskiego była przyjęta przez wszystkie odłamy „krytyków" z wielkim niezadowoleniem. Broniąc swoich antynaukowych pozycji, „krytycy" ci ruszyli do ataku. Starali się oni przy pomocy „najnowszych danych" i burżuazyjnych prac monograficznych, dotyczących poszczególnych prowincji, a nawet wsi, obalić podstawowe założenia książki Kautskiego. Lenin natomiast bronił tej książki przed atakami „krytyków", uważał ją za poważny oręż w walce z nimi. Podkreślał on, zwłaszcza w polemice z Bułgakowem i innymi, wartość VI rozdziału *Agrarfrage*, omawiającego wyższość wielkiej gospodarki nad drobną oraz nadmierną pracę i niedostateczną konsumpcję drobnych producentów jako jedyny sposób utrzymania ich gospodarstw.

Mimo tych niewątpliwych zalet, praca Kautskiego pt. *Agrarfrage* zawiera również wiele błędów o charakterze zasadniczym. Analiza tych błędów ma o tyle ważne znaczenie, że pozwoli nam poznać zasadnicze różnice między Leninem a teoretykami II Międzynarodówki (poglądy Kautskiego w zagadnieniu rolnym podzielali, z mniejszymi lub większymi odmianami, wszyscy teoretycy centrum, a nawet lewicy II Międzynarodówki, i to w najlepszym swym okresie).

Błędy Kautskiego w *Agrarfrage* dadzą się w zasadzie sprowadzić do czterech podstawowych zagadnień.

1. W książce Kautskiego zostało pominięte zagadnienie rewolucji socjalistycznej, dyktatury proletariatu. Pominął on stosunek proletariatu do różnych warstw chłopstwa w zależności od etapu rewolucji oraz ideę przerastania rewolucji burżuazyjno-demokratycznej w socjalistyczną. W polemice z Bernsteinem Kautsky w tym samym czasie stwierdzał, że „rozwiązanie problemu dyktatury proletariatu możemy spokojnie pozostawić przyszłości".[1] Ta teza o „spokojnym pozostawieniu przyszłości" problemu dyktatury proletariatu nie mogła

[1] Kautsky: *Bernstein und das sozialdemokratische Programm*. 1899 Dietz s. 172

oczywiście pozostać bez wpływu na całość prac teoretycznych Kautskiego, musiała nadawać im charakter obiektywistyczny i nierewolucyjny.

2. Z tej tezy wynikał również drugi błąd, a mianowice kautskistowska teza o neutralności proletariatu w walce drobnych producentów towarowych z junkrami-obszarnikami. Partia, zdaniem Kautskiego, jest „nie tylko kierowniczką walki klasowej proletariatu", jest ona równocześnie „partią rozwoju społecznego; dąży ona do rozwoju całego organizmu społecznego od kapitalizmu do socjalizmu". [1] Zdawałoby się, że skoro zadaniem partii jest rozwijanie organizmu społecznego, to powinna by ona dążyć do usunięcia wszystkich przeszkód na drodze tego rozwoju, a więc przede wszystkim stosunków feudalnych, własności junkrów, która była pozostałością feudalizmu. Kautsky wyciąga jednak inne wnioski: „Nie możemy, powiada on, i nie powinniśmy przeszkadzać rozwojowi społecznemu, lecz proletariacka partia socjalistyczna nie ma też żadnego powodu do pomagania temu rozwojowi." [2] Kautsky zajmuje więc „neutralne" stanowisko w sprawie rozwoju stosunków społecznych na wsi.

Tę samą myśl powtarza on jeszcze wyraźniej, kiedy stwierdza: „Podobnie jak w stosunku do przemysłowców i finansistów tak samo i w stosunku do gospodarzy wiejskich i właścicieli ziemi (wielkich i małych) socjaldemokracja nie występuje w roli agitatora, który miałby pobudzać ich do obrony swoich interesów, lecz raczej w roli obserwatora, ewentualnie strażnika *(Wächter)*, który troszczy się o to, by interesy szczególne nie zwyciężyły kosztem interesów ogólnych; by interesy chwili nie odniosły zwycięstwa nad interesami trwałymi rozwoju społecznego." [3] A więc w stosunku do chłopów, których Kautsky pomieszał z finansistami i przemysłowcami, partia powinna być obserwatorem i w żadnym wypadku nie mieszać się do ich walki.

3. To fałszywe ujęcie stosunku partii do chłopstwa wiąże się ściśle z błędnym ujęciem przez Kautskiego kwestii kolonialnej, tj. stosunku do chłopów w skali światowej. Kautsky uważał, że „byłoby reakcyjną utopią, taką samą jak postulat pomocy socjaldemokracji dla rzemieślników i chłopów, gdyby domagano się od socjaldemokracji poparcia walki tubylców w krajach kolonialnych przeciwko ich ekspropriacji". [4] Z drugiej strony byłoby błędem domagać się od proletariatu, by poparł tę politykę. „Nie, ta robota jest zanadto brudna, by proletariat miał wziąć na siebie współodpowiedzialność. Ten podły

[1] Kautsky: *Die Agrarfrage*. 1902 Dietz s. 317
[2] Tamże s. 323
[3] Tamże s. 386
[4] Tamże s. 323

interes *(niederträchtiges Geschäft)* musi burżuazja sama załatwić, jest to jej misja historyczna. Proletariat zaś może być szczęśliwy, że nie musi sobie przy tym brudzić rąk. Nie potrzebuje on też obawiać się, że burżuazja z tego powodu zaniedba sprawę rozwoju ekonomicznego." [1]

A więc nie mieszać się do „naturalnego" biegu wypadków, nie pomagać kapitalistom, gdyż ci pomogą sobie sami, mają bowiem aparat państwa do swej dyspozycji, ale też nie pomagać ludom kolonialnym oraz własnym chłopom. Niech się dzieje „wola boska" — oto filozofia Kautskiego.

Nie ma potrzeby specjalnie podkreślać, że poglądy Kautskiego nie przestały bynajmniej spełniać obecnie swojej służebnej roli. Idea „neutralności", uzasadniona rzekomą postępowością polityki burżuazji w stosunku do chłopstwa i ludów kolonii, w dalszym ciągu spełnia swoją służbę, odciągając dołowych zwolenników prawicy socjalistycznej od aktywnej walki przeciwko uciskowi kolonialnemu i wyzyskowi chłopa, oraz usprawiedliwia agresywną działalność Trumanów i jemu podobnych. Labourzyści angielscy, którzy popierają politykę okupacji w Egipcie, „socjaliści" francuscy, którzy popierają brudną wojnę w Viet-Namie oraz gwałty w Tunisie, mogą się powołać na swego nauczyciela Kautskiego, który już 50 lat temu „udowadniał", że walka ludów kolonii jest „reakcyjną utopią".

4. Z tym również wiąże się błędne stanowisko Kautskiego w zagadnieniu teorii renty absolutnej. Według Kautskiego renta absolutna jest równoznaczna z rentą monopolową i powstaje w rezultacie ograniczenia konkurencji na rynku. „Jeżeli renta gruntowa jest rentą różniczkową, jest ona rezultatem konkurencji; jeżeli jest ona rentą absolutną, jest rezultatem monopolu." [2] W rezultacie istnienia tego monopolu — zdaniem Kautskiego — ceny produktów rolnych są sprzedawane powyżej wartości. „Wysokość tego przekroczenia cen ponad wartość zależy jedynie od tego, jak daleko została ograniczona, wewnątrz tego monopolu, konkurencja." [3]

Z takiego podejścia Kautskiego do renty absolutnej wynikało, że: a) renta nie powstaje jako rezultat prywatnej własności ziemi, nie jest przejawem zacofania rolnictwa, nie jest rezultatem niższego organicznego składu kapitału („niższy organiczny skład kapitału nie jest koniecznością, a tam gdzie on ma miejsce, jest rekompensowany z nadwyżką przez powolność obrotu kapitału w rolnictwie"), tym samym prywatna własność ziemi traci swoje znaczenie jako czynnik

[1] Tamże s. 324
[2] Tamże s. 79
[3] Tamże s. 77

hamujący rozwój sił wytwórczych; b) a więc postulat nacjonalizacji ziemi tracił — według poglądów Kautskiego — swoje postępowe znaczenie.

Oczywiście, u Lenina postulat dyktatury proletariatu nie należy do rzędu tych zagadnień, które można odłożyć spokojnie do przyszłych czasów. Stalin stwierdził zwięźle: „Leninizm to teoria i taktyka rewolucji proletariackiej w ogóle, teoria i taktyka dyktatury proletariatu w szczególności." [1] W innym miejscu Stalin mówi: „Podstawowym zagadnieniem w leninizmie, jego punktem wyjścia jest... zagadnienie dyktatury proletariatu, warunków jej zdobycia, warunków jej utrwalenia." [2] Zagadnienie dyktatury proletariatu jest więc u Lenina głównym kryterium słuszności programu, strategii i taktyki partii. Stąd wynika zasadniczo odmienne podejście do zagadnienia chłopskiego, do pozostałości feudalnych form wyzysku i instytucji feudalnych, renty absolutnej, nacjonalizacji ziemi itd.

Z tego rewolucyjnego podejścia wynika też odrzucenie „neutralności" w walce między chłopami a przedstawicielami wielkiej własności. Proletariat, według Lenina, powinien jak najenergiczniej poprzeć chłopów w rewolucji burżuazyjno-demokratycznej, pozyskać ich sobie jako sojuszników. Będzie to warunkiem przerastania rewolucji burżuazyjnej w rewolucję socjalistyczną; proletariat powinien również poprzeć masy chłopskie w walce z wyzyskiem kapitalistów w rewolucji socjalistycznej, przy czym nie powinien się cofać nawet przed chwilowym obniżeniem sił wytwórczych.

Lenin stwierdził w pierwotnym szkicu tez dla II Zjazdu Międzynarodówki Komunistycznej, że w niektórych krajach będzie konieczny podział ziemi obszarniczej między chłopów. Następnie rozprawia się z przeciwnikami tego podziału:

> Zwykły zarzut wysuwany przeciwko temu, polegający na wskazaniu technicznej wyższości wielkiego rolnictwa, często sprowadza się do podsuwania na miejsce bezspornej prawdy teoretycznej najgorszego oportunizmu i zdrady rewolucji. Dla osiągnięcia zwycięstwa tej rewolucji proletariat nie ma prawa cofać się przed czasowym obniżeniem produkcji, tak samo jak burżuazyjni przeciwnicy niewolnictwa w Ameryce Północnej nie cofnęli się przed czasowym obniżeniem produkcji bawełny wskutek wojny domowej 1863—1865 r. Dla burżua ważna jest produkcja dla samej produkcji, dla ludności pracującej i wyzyskiwanej najważniejsze jest obalenie wyzyskiwaczy i zapewnienie warunków pozwalających ludziom pracy pracować na siebie, a nie na kapitalistę. [3]

---

[1] Stalin: *O podstawach leninizmu*. L. c. 79—80

[2] Tamże s. 128

[3] Lenin: *Pierwotny szkic tez w kwestii rolnej. Na II Zjazd Międzynarodówki Komunistycznej. Dzieła wybrane*. Warszawa 1949 „Książka i Wiedza" t. II s. 765

Lenin odrzuca więc kautskistowskie podejście do oceny zadań polityki i postulatów partii proletariackiej, odrzuca kryterium „produkcji dla produkcji" i stwierdza, że jest to kryterium burżuazyjne, lecz nie proletariackie. Natomiast jako podstawowe kryterium wysuwa on kwestię rewolucji, zdobycia władzy przez proletariat, obalenia wyzyskiwaczy. To jest najważniejsze. Ten najważniejszy punkt widzenia przenika wszystkie prace Lenina w dziedzinie agrarnej.

Z tego też punktu widzenia już sama idea neutralności proletariatu w walce narodów kolonialnych, w walce o wolność, jest zbrodnią w stosunku do proletariatu. Wiadomo, że droga zwycięstwa rewolucji na Zachodzie prowadzi przez sojusz rewolucyjny proletariatu z ruchem wyzwoleńczym kolonii i krajów zależnych przeciw imperializmowi. Kwestia narodowa jest częścią ogólnego zagadnienia rewolucji proletariackiej, częścią zagadnienia dyktatury proletariatu.

Lenin postawił również zasadniczo odmiennie zagadnienie renty absolutnej, a więc zagadnienie znaczenia prywatnej własności ziemi i w związku z tym zagadnienie nacjonalizacji ziemi. Powiązał on te wszystkie problemy ze sprawą sojuszu robotniczo-chłopskiego przeciwko pozostałościom feudalizmu — na etapie rewolucji burżuazyjno-demokratycznej, przeciwko wyzyskowi kapitalisty i kułaka — na etapie rewolucji proletariackiej.

W przedmowie do I tomu swoich *Dzieł* Stalin zwraca uwagę na ten organiczny związek między leninowskim postulatem nacjonalizacji ziemi a sprawą charakteru rewolucji, sprawą przerastania rewolucji burżuazyjno-demokratycznej w rewolucję socjalistyczną. Postulat nacjonalizacji ziemi w ujęciu leninowskim jest to postulat rewolucji burżuazyjno-demokratycznej. Cóż to jednak znaczy: postulat rewolucji burżuazyjno-demokratycznej? Oznacza to, że samo zrealizowanie tego postulatu nie wymaga jeszcze obalenia ustroju burżuazyjnego. Jednakże taki postulat rewolucji burżuazyjno-demokratycznej w odpowiednich warunkach historycznych prowadzi pod sam „próg" rewolucji socjalistycznej, ułatwia przejście od rewolucji burżuazyjno-demokratycznej do rewolucji socjalistycznej. Dlaczego? Dlatego, że realizacja nacjonalizacji ziemi oznacza: 1) uderzenie w jedną z podstawowych form własności prywatnej środków produkcji; 2) cios wymierzony obszarnikom, tej najbardziej zdecydowanej grupie kontrrewolucji. Nie przypadkowo Lenin podkreślał, że proletariat powinien po dokonaniu przewrotu, po niezwłocznej konfiskacie majątków wielkich właścicieli ziemskich wygnać ich z kraju lub internować jako wodzów kontrrewolucji i bezwzględnych ciemiężców całej ludności wiejskiej. Owo uderzenie w obszarników

oznacza równocześnie osłabienie wielkiej burżuazji i przysporzenie proletariatowi potężnych sojuszników.

W ten sposób nacjonalizacja ziemi, będąc postulatem rewolucji burżuazyjno-demokratycznej, w pewnych warunkach historycznych ułatwia przerastanie tej rewolucji w rewolucję socjalistyczną, osłabia główną siłę burżuazji, wzmacnia siłę proletariatu, ułatwia proces przejścia od jednej rewolucji do drugiej.

Takie ujęcie zagadnienia nacjonalizacji ziemi było z gruntu obce teoretykom II Międzynarodówki. Stanowi ono wkład Lenina do zagadnienia agrarnego. Teoretycy II Międzynarodówki izolowali postulat nacjonalizacji ziemi od zagadnienia przerastania rewolucji burżuazyjno-demokratycznej w socjalistyczną. Dla nich sama idea przerastania tej rewolucji była ideą obcą i niezrozumiałą. Wszyscy wodzowie II Międzynarodówki, Kautsky, Plechanow i inni, oceniali rewolucję dojrzewającą w Rosji jako „normalną rewolucję" burżuazyjno-demokratyczną typu zachodnio-europejskiego. Ulegali oni rozpowszechnionemu dogmatowi, że we wszelkich warunkach historycznych rewolucję burżuazyjną od rewolucji proletariackiej musi dzielić cała epoka. Idea możliwości przejścia jednej rewolucji w drugą była im z gruntu obca. Idea przerastania rewolucji burżuazyjno-demokratycznej w rewolucję socjalistyczną była też obca lewicowym działaczom i odłamom II Międzynarodówki. Mimo zasadniczej różnicy zdań w ocenie rewolucji rosyjskiej między Różą Luksemburg a prawicą i centrum II Międzynarodówki, mimo iż Róża Luksemburg stanowczo zwalczała mieńszewicką i centrystowską orientację czy poparcie liberalnej burżuazji, jako siły kierowniczej rewolucji — to jednak w kwestii możliwości przerastania rewolucji burżuazyjno-demokratycznej w socjalistyczną podzielała raczej poglądy oficjalnych wodzów II Międzynarodówki. Źródłem tego błędu było niezrozumienie leninowskiego stanowiska w kwestii chłopskiej — tak typowe w owym czasie nawet dla najlepszych działaczy robotniczych poza bolszewikami. „Kłopotać się o to, by rewolucji obecnej — pisała Róża Luksemburg o rewolucji lat 1905—1907 — zachować jej właściwy burżuazyjny charakter, jest całkowicie zbytecznym zadaniem dla proletariatu. Burżuazyjny ten charakter wyrazi się w tym, że proletariatowi nie uda się utrzymać się przy władzy, że będzie on z niej prędzej czy później strącony przez kontrrewolucyjną akcję burżuazji i właścicieli ziemskich, i drobnomieszczaństwa, i dużej części włościaństwa." [1]

[1] R. Luksemburg: *Nauki trzech dum. Przegląd Socjaldemokratyczny* 1908 s. 193

Ta wypowiedź R. Luksemburg bardzo jaskrawo charakteryzuje ówczesne stanowisko SDKPiL. Wynika z niej, że między rewolucją burżuazyjno-demokratyczną a rewolucją socjalistyczną musi istnieć, jeśli nawet założyć kierowniczą rolę proletariatu w tej rewolucji i czasowe ujęcie przez niego władzy, okres zwycięstwa kontrrewolucji i utrwalenia się burżuazji. Wynika z niej, że w rewolucji proletariat jest izolowany, przeciwstawia mu się burżuazja, wielcy właściciele ziemscy, drobnomieszczaństwo i duża część chłopstwa. Wszystkie te klasy i warstwy stanowią w stosunku do proletariatu „jedną reakcyjną masę". R. Luksemburg pisała wtedy: „W Polsce, na Litwie i w innych krajach ościennych liberalizm w ogóle nie istnieje, natomiast istnieje jedna reakcyjna masa szlachecko-burżuazyjno-drobnomieszczańska o rozmaitych odcieniach." [1] Z takiego ujęcia zagadnienia musiała oczywiście wynikać niemożliwość znalezienia sojuszników dla proletariatu, niemożliwość przerastania rewolucji burżuazyjnej w rewolucję socjalistyczną.

Franciszek Fiedler ocenia to stanowisko R. Luksemburg i SDKPiL w następujący sposób:

> SDKPiL stawiała «chiński mur» między rewolucją burżuazyjno-demokratyczną a socjalistyczną, a stawiała ten mur nie tylko dlatego, że źle oceniała sytuację i przewidywała wówczas jeszcze długi okres rozwoju kapitalizmu, lecz przede wszystkim dlatego, że nie widziała możności przerośnięcia rewolucji burżuazyjno-demokratycznej w socjalistyczną, a nie widziała tej możności dlatego, że stała na gruncie osamotnienia proletariatu w walce o socjalizm, że nie widziała możności pozyskania przez proletariat sojuszników dla tej walki, że nie wierzyła w siłę proletariatu pociągnięcia za sobą podstawowych mas chłopstwa. [2]

Niewiara w możliwość przerastania rewolucji burżuazyjno-demokratycznej w socjalistyczną wynika więc bezpośrednio z niedoceniania lub zaprzeczania roli proletariatu jako hegemona mas chłopskich, z niewiary w zdolność stworzenia przez proletariat trwałego sojuszu robotniczo-chłopskiego przeciwko pozostałościom feudalizmu, przeciwko wyzyskowi kapitalistycznemu. Tu leży, jak pisze F. Fiedler, „najistotniejsze źródło różnic w sprawie chłopskiej między leninizmem a luksemburgizmem. Na pytanie, czy proletariat jest zdolny pociągnąć podstawowe masy chłopstwa ku socjalizmowi, leninizm odpawiada twierdząco i walczy o to chłopstwo, luksemburgizm nie wierzył w siły proletariatu, nie prowadził walki o masy chłopskie." [3]

[1] Tamże s. 191

[2] Franciszek Fiedler: *W sprawie chłopskiej*. Przedruk dokonany przez IKKN s. 22

[3] Tamże s. 22

To stanowisko luksemburgizmu w kwestii chłopskiej, połączone z błędną koncepcją w kwestii narodowo-kolonialnej, leży u podstaw niewiary w możliwość znalezienia przez proletariat sojuszników w rewolucji burżuazyjno-demokratycznej (a przynajmniej trwałych sojuszników), leży również u podstaw izolacji proletariatu, a przez to i tezy o niemożliwości jego trwałego zwycięstwa w kraju stosunkowo zacofanym. To zbliżało luksemburgizm do innych koncepcji i kierunków II Międzynarodówki i oddalało go od leninizmu.

Leninowska teoria agrarna wyrastała więc w walce z niemarksistowskimi kierunkami. W walce tej Lenin nie tylko uratował i uzasadnił genialną naukę Marksa w tej sprawie, lecz rozwinął ją, podnosząc na wyższy szczebel. Z kim walczył Lenin o swą słuszną teorię?

W połowie dziewięćdziesiątych lat walczył on z narodnikami; przedmiotem walki było tu określenie charakteru chłopstwa jako klasy, ocena rewolucyjnej treści dążeń chłopskich w walce przeciwko feudalnym pozostałościom, analiza rozwarstwienia chłopstwa na klasy społeczeństwa burżuazyjnego, uzasadnienia kierowniczej roli klasy robotniczej w walce chłopstwa oraz burżuazyjnego charakteru wyzysku kułackiego. Takie były przedmioty sporu na tym pierwszym etapie działalności Lenina. Były to zagadnienia o ogromnym znaczeniu międzynarodowym dla całego ruchu robotniczego; zagadnienia o ogromnej wadze aktualno-politycznej w okresie obecnym.

W walce z narodnikami określone stanowisko zajęli przedstawiciele liberalnej burżuazji, występujący wtedy pod maską „legalnych marksistów". Zwalczali oni stanowisko narodników i z tego względu ich stanowisko było postępowe.

Uzasadniali oni jednak konieczność kapitalizmu i jego wyższość nad feudalizmem w sposób zgodny z ich klasowym stanowiskiem burżuazyjnych liberałów, to znaczy pochwalali kapitalizm, zamazywali jego sprzeczności, zamazywali nędzę i wyzysk, jaki przynosi ze sobą kapitalizm. Fakt istnienia nędzy i pauperyzmu próbowali tłumaczyć w sposób maltuzjański przez nadmierne i rzekomo absolutne przeludnienie wsi, stanowiące rezultat nadmiernej rozrodczości ludności wiejskiej. Łączyli oni sfałszowany marksizm z najprawdziwszym maltuzjanizmem. Przyczyną nędzy, według tych pisarzy, było, prócz nadmiernej rozrodczości ludności wiejskiej, sławetne prawo zmniejszającej się wydajności gleby. Lenin z właściwą sobie genialną przenikliwością zauważył to antyrewolucyjne ostrze „legalnych marksistów" już w dziewięćdziesiątych latach. W tym samym czasie Plechanow i inni jego zwolennicy wiązali jeszcze wielkie nadzieje z „legalnymi marksistami", błędy zaś i naloty maltuzjanizmu kładli

na karb „ezopowego" języka, do którego zmuszeni byli wszyscy piszący legalnie w Rosji.

W walce z „legalnymi marksistami" na czoło wysunęły się zagadnienia charakteru ewolucji kapitalistycznej i roli poszczególnych klas w tej ewolucji; teoria „prawa" spadającej wydajności gleby, które miało rzekomo od najdawniejszych czasów stanowić generalne prawo rozwoju ludzkości i podstawową przyczynę nędzy; zagadnienie teorii renty gruntowej, w szczególności renty absolutnej.

„Prawo" zmniejszającej się wydajności gleby jest do dziś najbardziej popularną teorią wszystkich ekonomistów burżuazyjnych i prawicowo-socjalistycznych. Służy ono jako środek apologii ustroju burżuazyjnego, przerzucania na przyrodę winy za zło społeczne. Na ziemiach polskich tę teorię „prawa" zmniejszającej się wydajności gleby głosili pisarze prawicowi PPS. Tak np. w oficjalnej broszurze pt. *Program rolny PPS,* wydanej przez Polską Partię Socjalistyczną, stwierdza się, że podstawową przyczyną zacofania rolnictwa oraz rzekomej przewagi drobnej gospodarki chłopskiej nad gospodarką kapitalistyczną w rolnictwie jest to, „że wielkie przedsiębiorstwo na wsi nie znajduje się wcale w warunkach o wiele korzystniejszych od drobnego, jak w przemyśle i handlu. Kapitał na wsi... nie daje wcale tych wyników co w mieście. Jeżeli ja do fabryki włożę drugie tyle kapitału, to będę zwykle miał dwa razy tyle produktu, a oprócz tego koszt wyrobu stanie się nieco mniejszy. Tymczasem gdybym spróbował zasiać dwa razy tyle co zwykle ziarna na polu albo wywieźć podwójną ilość nawozu, popsułbym tylko sprawę, zamiast ją poprawić." [1]

Mamy tu wyłożoną w popularnej formie ową sławetną teorię „prawa" zmniejszającej się wydajności gleby. Według niej przyczyną zacofania rolnictwa, pauperyzacji chłopstwa itp. nie jest ustrój społeczny, lecz sama natura, która rzekomo coraz skąpiej obdarza ludzkość swoimi płodami i wymaga coraz większych nakładów pracy dla osiągnięcia tych samych rezultatów. Jeżeli wierzyć zwolennikom tego „prawa", istniał kiedyś złoty wiek ludzkości, kiedy przyroda prawie bez pracy ludzkiej karmiła ludzkość. Im dalej rozwija się historia, tym bardziej skąpa staje się przyroda, tym trudniej jest wyżywić ludzi. Teoria ta służyła Malthusowi do „uzasadnienia" jego nauki o konieczności ograniczenia przyrostu ludności robotniczej. Przy pomocy tego samego „prawa" współcześni neomaltuzjaniści amerykańscy — Vogtowie, Pearsonowie i inni — uzasadniają wojny bakteriologiczne i morderstwa masowe. To tłumaczy ogromne, aktu-

[1] *Program rolny PPS.* Kraków 1910 s. 12

alne i międzynarodowe znaczenie prac Lenina dla walki teoretycznej z neomaltuzjanizmem. Lenin uzbroił międzynarodowy ruch robotniczy w argumenty do walki z tymi fałszywymi teoriami.

Na przełomie XIX i XX wieku Lenin prowadził walkę z „ekonomistami", grupą członków partii socjaldemokratycznej. „Ekonomiści" prowadzili wściekłą propagandę rewizjonistyczną, stanowili rosyjski oddział międzynarodowego kierunku oportunistycznego.

„W rzeczy samej — pisał Lenin w *Co robić?* — nie jest dla nikogo tajemnicą, że we współczesnej międzynarodowej socjaldemokracji powstały dwa kierunki, walka pomiędzy którymi to rozpala się i wybucha jaskrawym płomieniem, to cichnie i tli się pod popiołem sugestywnych «rezolucji o zawieszeniu broni». Na czym polega «nowy» kierunek, «krytycznie» odnoszący się do «dawnego dogmatycznego» marksizmu, to dostatecznie wyraźnie *powiedział* Bernstein, *pokazał* zaś Millerand." [1]

I dalej Lenin stwierdza w przypisie: „Angielscy fabianie, francuscy ministerialiści, niemieccy bernsteiniści, rosyjscy krytycy — wszystko to jedna rodzina." [2]

Walka Lenina przeciwko rosyjskim „ekonomistom" była również walką przeciwko międzynarodowemu rewizjonizmowi. W trakcie tej walki Lenin rozprawił się nie tylko z poglądami rosyjskich „ekonomistów", lecz także z poglądami Bernsteina, Davida, Vollmara, Hertza i innych.

„Ekonomiści" odrzucali samodzielną polityczną walkę klasy robotniczej w dojrzewającej rewolucji burżuazyjno-demokratycznej, uznawali hegemonię liberalnej burżuazji, której oddawali kierownictwo zarówno nad proletariatem, jak i nad chłopstwem, zaprzeczali możliwości i potrzebie sojuszu robotniczo-chłopskiego, zaprzeczali także rewolucyjnemu charakterowi walki chłopów przeciwko pozostałościom feudalizmu.

W przeciwstawieniu do „ekonomistów" Lenin podkreślał konieczność kierowniczej roli klasy robotniczej.

Rewolucyjny socjaldemokrata powinien pamiętać, że „«komuniści popierają wszelki ruch rewolucyjny» . . .", że jego obowiązkiem jest *„wobec całego narodu* wykładać i podkreślać *ogólnodemokratyczne zadania* nie ukrywając ani na chwilę swych przekonań socjalistycznych. Nie jest socjaldemokratą ten, kto zapomina w praktyce o swym

[1] Lenin: *Co robić? Dzieła.* Warszawa 1950 „Książka i Wiedza" t. V s. 385—386

[2] Tamże s. 386

obowiązku *przodowania wszystkim* w stawianiu, zaostrzaniu i rozwiązywaniu *każdego* ogólnodemokratycznego zagadnienia."[1]

W pierwszych latach naszego stulecia zaznaczały się poważne różnice zdań między Leninem a większością redakcji *Iskry*, stanowiącej później kadrę kierowniczą mieńszewików. Była to różnica w ocenie charakteru feudalizmu rosyjskiego[2] oraz w ocenie roli liberalnej burżuazji.[3]

Lenin, w odróżnieniu od „państwowego" punktu widzenia Plechanowa, podkreślał wiele właściwości wspólnych feudalizmowi rosyjskiemu i zachodniemu, tym samym uderzał on w teorię zasadniczo odmiennego („samobytnego") rozwoju Rosji i w jej konsekwencje. Rozwojowi Rosji w kierunku kapitalizmu przeszkadza nie państwo absolutystyczne, lecz ogromne pozostałości feudalizmu, które stanowią ekonomiczną podstawę caratu.

Z tej oceny wynika zasadniczo odmienna u Lenina i Plechanowa koncepcja sił napędowych rewolucji burżuazyjno-demokratycznej. Dla Lenina głównym sojusznikiem może być tylko chłopstwo, walczące przeciwko pozostałościom feudalizmu. Partia musi w sposób najbardziej energiczny podtrzymać postulaty likwidacji instytucji pańszczyźnianych, płatności wykupnych, musi domagać się zupełnego wywłaszczenia ziemi obszarniczej, tej twierdzy feudalnych instytucji i pozostałości.

Podstawą programu agrarnego partii powinny więc być dwie przesłanki: 1) likwidacja wszystkich przedkapitalistycznych, feudalnych instytucji i stosunków na wsi i usunięcie w ten sposób przeszkód dla rozwoju sił wytwórczych; 2) przez usunięcie feudalnych instytucji i na wpół feudalnych form wyzysku oczyszczenie gruntu dla walki klasowej między rodzącym się proletariatem a rodzącą się burżuazją wiejską.

W okresie dojrzewającej rewolucji burżuazyjno-demokratycznej lub rewolucji socjalistycznej splatają się na wsi dwie formy walki klasowej: 1) walka chłopstwa przeciwko uprzywilejowanemu obszarnictu i pozostałościom feudalizmu; 2) walka rodzącego się proletariatu przeciwko burżuazji wiejskiej. „Dla socjaldemokratów — pisze Lenin — druga forma walki ma, oczywiście, większe znaczenie, lecz

---

[1] Tamże s. 467

[2] Plechanow pisał do W. Zasulicz o Leninie: „Zjawił się u mnie rosyjski socjaldemokrata, który starał się mnie przekonać, że w Rosji był taki sam feudalizm co na Zachodzie."

[3] Akselrod wspominał, że Plechanow w czasie gorącego sporu zarzucił Leninowi: „Wyście odwrócili się plecami od liberałów, zamiast zwrócić się do nich twarzą."

muszą oni koniecznie poprzeć także pierwszą walkę, *o ile nie jest ona sprzeczna* z interesami rozwoju społecznego. Zagadnienie chłopskie nie przypadkowo zajmowało i zajmuje tak ważne miejsce w społeczeństwie rosyjskim i w rosyjskim ruchu rewoulcyjnym: fakt ten jest tylko odbiciem tego, że i pierwsza forma walki w dalszym ciągu zachowuje wielkie znaczenie." [1]

Wyżej przytoczone słowa Lenina zawierają bardzo ważną myśl: zagadnienie chłopskie zajmuje wiele miejsca w ruchu rewolucyjnym przede wszystkim tam, gdzie pozostałości feudalizmu, na wpół feudalne formy wyzysku, a w konsekwencji walka podstawowej masy wsi przeciwko tym formom wyzysku i pozostałościom starego ustroju odgrywają wielką rolę. Pierwsza forma walki powinna się więc splatać z drugą w miarę rozwoju stosunków kapitalistycznych. Walka chłopów przeciwko pozostałościom feudalnym powinna splatać się z walką klasy robotniczej przeciwko rodzącemu się wyzyskowi kapitalistycznemu. Na tym polega jedno z centralnych zadań programu agrarnego partii marksistowskiej.

Sojusz robotniczo-chłopski kształtuje się w rezultacie walki klasy robotniczej i przezwyciężania przez nią przeszkód stojących na drodze do realizacji tego sojuszu. Partia proletariatu musi stoczyć walkę z partiami burżuazyjnymi o wpływ na masy chłopskie i o sojusznika chłopskiego.

Wokół jakich zagadnień toczy się ta walka? Przy pomocy jakiego programu stara się burżuazja zyskać dla siebie zaufanie mas chłopskich, przede wszystkim średniackich? Już dawno przeszły do historii czasy, gdy burżuazja stanowiła postępową siłę w narodzie i mogła prowadzić masy chłopskie do radykalnej plebejskiej rozprawy z magnaterią, przekazywać ziemię obszarniczą chłopom. W okresie imperializmu burżuazja już nie jest w stanie prowadzić mas chłopskich do walki z wielką własnością feudalnego pochodzenia. Niemniej jednak posiada ona swój program dla chłopów, który charakteryzują następujące oszukańcze postulaty: tania ziemia, tanie środki produkcji, tani kredyt, rozwój spółdzielczości zbytu i spółdzielczości handlowej. Jest to program, który zmierza do stworzenia przed chłopstwem fałszywej perspektywy rozwoju w kierunku kułackim. „Burżuazja — pisze Lenin — mówi do średniego (i nawet drobnego) chłopa: sprzedamy ci tanią ziemię, tanie pługi, a ty nam sprzedaj duszę swoją, wyrzeknij się za to walki przeciwko wszystkim bogaczom." [2]

[1] Lenin: *Projekt programu naszej partii. Dzieła* wyd. IV ros. t. IV s. 231

[2] Lenin: *Do biedoty wiejskiej. Dzieła.* Warszawa 1952 „Książka i Wiedza" t. VI s. 401

Niejednokrotnie ta fałszywa kułacka perspektywa rozwoju chłopstwa jest propagowana wśród chłopów przez prawicowo-socjalistycznych agentów burżuazji pod maską programu „socjalistycznego". Tak np. przedstawiała się sprawa z *Programem rolnym PPS*, omawianym już przez nas wyżej. Praca ta kreśli perspektywę „coraz lepszej przyszłości oczekującej gospodarstwo włościańskie", i to w warunkach kapitalizmu. „Widzimy, że na Zachodzie we Francji, Belgii, Niemczech, gdzie rozwija się kapitalizm, tam własność ziemska rozdrabnia się, a włościanie ciągną wielkie zyski ze sprzedaży swych produktów do miast." *Program* uzasadnia (już w 1910 roku!) konieczność reformy rolnej z odszkodowaniem dla obszarników. Stwierdza on, że „zabrać jednym wszystko, zostawiając innym, byłoby zasadą zupełnie przeciwną naszym poglądom i na pewno wywołałoby opór u wielu ludzi. Z drugiej strony płacić obszarnikom całą wartość majątków też nie miałoby sensu, bo przecież nie ich wyłącznie praca złożyła się na te kapitały." [1]

Mamy tu przed sobą typowy kułacki program rolny ubrany w frazeologię „socjalistyczną". Obszarników nie należy „krzywdzić", by nie wywołać „oporu u wielu ludzi", należy im płacić za ziemię, a płacić może kułak. W ten sposób reforma ma zapewnić ziemię „mocnym" gospodarzom, którzy na wzór „zachodni" będą ciągnąć wielkie korzyści i zyski ze sprzedaży produktów. „I tu — piszą autorzy *Programu* — świecić nam przykładem powinna Ameryka." [2] Wiemy z historii okresu międzywojennego, do jakich fatalnych skutków dla podstawowych mas chłopskich, dla ich bytu i losu życiowego, dla losów Polski jako państwa suwerennego doprowadził ten kułacki program, dla którego przykładem „świeciła Ameryka".

Fałszywej i oszukańczej perspektywie rozwoju chłopstwa w kierunku kułactwa, perspektywie nierealnej dla ogromnej większości chłopstwa wskutek działania bezlitosnych praw konkurencji i wyzysku kapitalistycznego, perspektywie, która nigdzie, w żadnym kraju nie została zrealizowana, proletariat przeciwstawia inną — realną i prawdziwą. Jest to perspektywa walki przeciwko nędzy wsi i ruinie mas chłopskich o likwidację pozostałości feudalnych, obszarnictwa i związanych z nim form wyzysku.

W walce chłopów istnieją dwa etapy, które Lenin obrazowo określa jako dwa „kroki":

> Pierwszy krok na wsi — to całkowite uwolnienie chłopa, pełne prawa dla niego, utworzenie komitetów chłopskich dla dokonania zwrotu odcinków. A ostatni nasz krok i w mieście, i na wsi będzie jeden: *odbierzemy*

[1] *Program rolny PPS* cyt. wyd. s. 32
[2] Tamże s. 47

wszystkie ziemie, wszystkie fabryki od obszarników i od burżuazji i stworzymy socjalistyczne społeczeństwo...

Pierwszy krok zrobi biedota wiejska razem ze wszystkimi chłopami: chyba tylko niektórzy spośród kułaków pozostaną w tyle, chyba tylko jednemu na stu chłopów żadna niewola nie obrzydła. A cała gromada wystąpi tu jeszcze o jedno: całemu chłopstwu potrzebne są równe prawa. Niewola obszarnicza wszystkim wiąże ręce i nogi. No, ale ostatniego kroku nigdy nie zrobią wszyscy chłopi razem: wtedy już całe bogate chłopstwo stanie przeciw parobkom. Wtedy już trzeba nam będzie mocnego sojuszu biedoty wiejskiej *z robotnikami miejskimi — socjaldemokratami.* Kto mówi chłopom, że mogą od razu zrobić i pierwszy, i ostatni krok, ten oszukuje chłopa. Ten zapomina o wielkiej walce między samymi chłopami. [1]

Niektórzy pisarze spośród narodników i mieńszewików wysuwali tezę, że zlikwidowanie pozostałości feudalizmu, zwrot chłopom zabranych im odcinków i płatności wykupnych itp. może wzmocnić gospodarskie tendencje chłopstwa i odgrodzić je od proletariatu. Tak np. znany teoretyk mieńszewicki w sprawach agrarnych, Masłow, przy poparciu innych wodzów mieńszewickich występował w sposób bardzo ostry przeciwko postulatom leninowskim.

Zdaniem Masłowa, zaspokojenie żądań chłopskich, zwrot odcinków itp. przekształci chłopów biednych w gospodarzy i zespoli ich z kapitalistami, co osłabi walkę rewolucyjną biedoty wiejskiej. Masłow, wysuwając tego rodzaju teorie, „zapominał" o tym, że zwrot odcinków oraz realizacja innych postulatów chłopskich mogła zostać dokonana tylko w walce rewolucyjnej, na czele której stał proletariat, tylko w rezultacie bezwzględnej rozprawy i likwidacji obszarnictwa, tej twierdzy reakcji. „Zapominał" też o tym, że zwrot odcinków bynajmniej nie usuwał automatycznie działania praw ekonomicznych kapitalizmu, a więc konkurencji i ruiny szerokich mas chłopskich oraz przewagi wielkich, kapitalistycznie prowadzonych gospodarstw nad drobnymi. Mimo otrzymanych obszarów ziemi, masy chłopskie nie posiadały dostatecznych kapitałów dla prowadzenia gospodarki racjonalnej. Inaczej mówiąc: zwrot odcinków oraz realizacja innych postulatów ogólno-chłopskich, gdyby zostały dokonane w warunkach rewolucji burżuazyjno-demokratycznej, unaoczniłyby chłopom drobnym i średnim niemożliwość prowadzenia gospodarki racjonalnej w ustroju kapitalistycznym, przyśpieszyłyby rozwój ich świadomości klasowej, przyśpieszyłyby walkę klasową proletariatu wiejskiego i biedoty chłopskiej przeciwko burżuazji.

Pogląd Masłowa o nieuchronności odwrócenia się chłopstwa od proletariatu po dokonaniu zwycięskiej rewolucji burżuazyjno-demokratycznej i zaspokojeniu postulatów chłopskich był dość powszech-

[1] Lenin: *Do biedoty wiejskiej.* L. c. s. 430

nie uznawany w szeregach II Międzynarodówki, stanowił jeden z jej dogmatów. Nawet lewicowe elementy II Międzynarodówki podzielały (oczywiście z wyjątkiem bolszewików) ten pogląd i odpowiednio ustosunkowały się do postulatów chłopskich.

Weźmy dla przykładu wypowiedź jednego z przywódców SDKPiL, Tyszki. „Stosunki własnościowe na wsi są obecnie — mówił on na VI Zjeździe SDKPiL — źródłem rewolucyjności włościaństwa. Zwycięstwo rewolucji i przekształcenie stosunków rolnych na korzyść włościaństwa niechybnie odsłoni reakcyjną fizjonomię naszego «alianta», jego konserwatyzm, ograniczoność, ciemnotę i zdziczenie umysłowe, ciasny egoizm klasowy, nie sięgający wzrokiem poza granice rodzimej parafii . . ." [1]

Z takiego ujęcia zagadnienia wynikała niewiara w możliwość trwałego sojuszu klasy robotniczej z chłopstwem pracującym, niewiara w zdolność klasy robotniczej do kierowania ruchem szerokich mas pracujących nieproletariackich. Tym też tłumaczy się tęsknota wielu działaczy SDKPiL do „czystej" rewolucji, w której proletariat walczy z burżuazją i gdzie nie ma klas pośrednich. Stąd też wynikał negatywny stosunek do zagadnienia opracowania problemów strategii i taktyki proletariatu w rewolucji burżuazyjno-demokratycznej i socjalistycznej. „Strategia — jak uczy Stalin — to wytknięcie kierunku głównego uderzenia proletariatu na gruncie danego etapu rewolucji, opracowanie odpowiedniego planu rozmieszczenia sił rewolucyjnych (rezerw głównych i drugorzędnych), walka o urzeczywistnienie tego planu przez cały czas trwania danego etapu rewolucji." [2]

Skoro więc nie wierzy się w możliwość sojuszu klasy robotniczej z chłopstwem, oczekuje się rewolucji „czystej", to „przy takim pojmowaniu zadań proletariatu nie mogła istnieć ani jednolita strategia, ani sprecyzowana taktyka". [3]

Lenin odrzucał tezę o odgrodzeniu się chłopstwa od proletariatu w rezultacie realizacji postulatów antyfeudalnych. Zdaniem Lenina, realizacja tych postulatów tworzy nie przegrodę czy też mur między proletariatem a chłopstwem, lecz — jak się obrazowo wyraził — drzwi dla chłopstwa do rewolucji socjalistycznej:

> Przez te drzwi trzeba wyjść przede wszystkim *po to, aby pójść dalej*, po to, aby otwartą szeroką drogą iść *do samego końca*, do całkowitego wyzwolenia całego pracującego ludu roboczego Rosji . . . Dlatego socjaldemokraci wskazują na te drzwi i mówią, że przede wszystkim należy wspólnie całą gromadą na te drzwi napierać i całkowicie je wylamać. [4]

[1] *VI Zjazd SDKPiL* s. 116. Cyt. wg F. Fiedlera o. c. s. 8
[2] Stalin: O *podstawach leninizmu*. L. c. 154—155
[3] Tamże s. 153
[4] Lenin o. c. s. 431

Wszystkie prace Lenina w kwestii agrarnej napisane w tym okresie, tj. przed pierwszą rewolucją rosyjską, w szczególności takie dzieła jak *Kapitalizm w rolnictwie*, *Zagadnienie agrarne* i *«krytycy Marksa»*, *Agrarny program socjaldemokracji* i *Do biedoty wiejskiej*, grupują się w zasadzie wokół następujących zagadnień:

1. Uzasadniają kierowniczą rolę klasy robotniczej w walce mas chłopskich o obalenie stosunków, instytucji i pozostałości feudalnych i w związku z tym uzasadniają możliwość przerastania rewolucji burżuazyjno-demokratycznej w rewolucję socjalistyczną.

2. Uzasadniają podstawowe znaczenie postulatów agrarnych, takich jak zwrot odcinków, płatności wykupnych, nacjonalizacja ziemi w rewolucji burżuazyjno-demokratycznej. Wiążą one te postulaty z oceną feudalizmu rosyjskiego i pozostałości feudalizmu w Rosji przedrewolucyjnej.

3. Mają na celu powiązanie walki mas chłopskich przeciwko pozostałościom feudalnym z walką klasy robotniczej przeciwko wyzyskowi kapitalistycznemu o dyktaturę proletariatu, podporządkowanie pierwszej formy walki drugiej formie walki.

4. Bronią i rozwijają marksistowską teorię renty, szczególnie renty absolutnej, pokazują związek między faktem istnienia renty a postulatem nacjonalizacji ziemi, pokazują hamujący wpływ renty absolutnej na rozwój sił wytwórczych.

5. Demaskują burżuazyjno-apologetyczny charakter teorii „prawa" spadającej wydajności gleby oraz trwałości drobnej gospodarki chłopskiej, teorii uzasadniających niemożliwość i nierealność sojuszu robotniczo-chłopskiego, stanowiących główną linię teoretycznej obrony kapitalizmu ze strony niemal wszystkich ekonomistów burżuazyjnych.

6. Demaskują oportunistyczny charakter negowania działania podstawowych praw rozwoju kapitalizmu w rolnictwie, prawa koncentracji i centralizacji kapitału, prawa rozwarstwienia drobnych producentów i ich ruiny ekonomicznej w rezultacie konkurencji kapitalistycznej; ostrzem swoim są one skierowane przeciwko międzynarodowemu rewizjonizmowi i oportunizmowi oraz ich rosyjskim odmianom.

Rewolucja 1905 r. w pełni potwierdziła słuszność wielkich idei Lenina o hegemonii proletariatu i sojuszu dwóch klas przeciwko pozostałościom feudalizmu i jego politycznej nadbudowie — caratowi oraz o możliwości przerastania tego sojuszu w sojusz proletariatu z biedotą wiejską przeciw kapitalizmowi. Rewolucja ta równocześnie pokazała całkowitą błędność mieńszewickiego i trockistowskiego schematu rewolucji, zasadniczą błędność na wpół mieńszewickiego sche-

matu Róży Luksemburg. Błędność i utopijny charakter tych schematów polegał na tym, że wyłączały one z pola widzenia chłopstwo.

Ten błędny i utopijny charakter schematu rewolucji głoszony przez SDKPiL wystąpił szczególnie wyraźnie we wspomnianym już referacie Tyszki na VI Zjeździe partii. SDKPiL zajęła wtedy na wpół mieńszewicką pozycję. Pozycja rewolucyjnego marksizmu, z której wychodzili przedstawiciele SDKPiL, instynkt rewolucyjny, głęboka nienawiść do oportunizmu podpowiadały przywódcom partii uznanie wyższości rewolucyjnej polityki bolszewików nad oportunistyczną taktyką mieńszewików. Walka, jaką w tym czasie toczyli Róża Luksemburg, Julian Marchlewski, Dzierżyński i inni przeciwko burżuazyjno-nacjonalistycznej PPS na gruncie polskim, przeciwko rewizjonizmowi Bernsteina *et consortes* na gruncie niemieckim, zarysowująca się już w owym czasie zasadnicza walka między lewicą a centrystami z Kautskim na czele, wszystko to zbliżało SDKPiL do bolszewików i oddalało od mieńszewików.

Towarzysz Stalin w artykule *Zjazd Londyński Socjaldemokratycznej Partii Robotniczej Rosji* charakteryzuje ówczesne stanowisko Róży Luksemburg w następujących słowach:

> Zgadzając się całkowicie z bolszewikami w sprawach: roli proletariatu jako wodza rewolucji, roli liberalnej burżuazji jako siły antyrewolucyjnej itd., itd. — R. Luksemburg krytykowała przywódców mieńszewizmu, Plechanowa i Akselroda, nazywając ich oportunistami i porównując ich stanowisko ze stanowiskiem jauresistów we Francji. Wiem, mówiła Luksemburg, że bolszewicy również mają niektóre niefortunne posunięcia, dziwactwa, że cechuje ich przesadna granitowość, całkowicie ich jednak rozumiem i usprawiedliwiam: nie można nie być twardym jak granit w obliczu bezkształtnej, galaretowatej masy oportunizmu mieńszewickiego. [1]

Ten sam ton sympatii dla bolszewików i głębokiej uzasadnionej antypatii do mieńszewików odczuwa się w referatach VI Zjazdu SDKPiL. „Bolszewicy oczywiście mają o tyle wyższość w tym względzie nad mieńszewikami, iż okazują, że tak powiem, poczucie aktualności historycznej i nie będąc doktrynerami, słuszniej oceniają ogromne znaczenie siły potencjalnej ruchu rewolucyjnego włościaństwa oraz przewagi wśród niego w okresie obecnym dążności rewolucyjnych." [2]

Obok jednak tych słusznych uwag, które by powinny dyktować również słuszną taktykę, u R. Luksemburg przejawia się niewiara w możliwość trwałego sojuszu klasy robotniczej z chłopstwem, trak-

---

[1] Stalin: *Zjazd Londyński Socjaldemokratycznej Partii Robotniczej Rosji. Dzieła* cyt. wyd. t. II s. 72

[2] *VI Zjazd SDKPiL* s. 115—116. Cyt. wg F. Fiedlera o. c.

towanie całego chłopstwa jako reakcyjnej masy, niedocenianie procesu rozwarstwienia chłopów, walki wewnątrz samego chłopstwa. Zarówno dla Tyszki, jak i innych przywódców SDKPiL było pewnikiem, że chłopi muszą w trakcie rewolucji odpaść od proletariatu i przejść na stronę burżuazji. Stąd wynikało negowanie możliwości utrzymania władzy w ręku proletariatu, a także uzasadnienie konieczności przejścia po krótkim okresie rewolucyjnym do „normalnego" ustroju burżuazyjnego. Proletariat powinien był, w myśl tej koncepcji, ustanowić swoją dyktaturę po to, by doprowadzić rewolucję burżuazyjną do końca, a następnie oddać władzę z powrotem burżuazji. „Linią wytyczną taktyki naszej — pisał *Czerwony Sztandar*, centralny organ SDKPiL, w marcu 1906 — powinno być teraz w czasie rewolucji: dążenie do zupełnego panowania faktycznego proletariatu, dążenie do swego rodzaju politycznej «dyktatury» proletariatu, wprawdzie nie dla zaprowadzenia socjalistycznego przewrotu, ale dla urzeczywistnienia celów samej rewolucji." [1]

Jak widzimy, mamy tu przed sobą na wpół mieńszewicki schemat rewolucji. Co zbliża go do schematu mieńszewickiego? Przede wszystkim to, że wyłącza on ze swego pola widzenia chłopstwo jako siłę rewolucyjną. Jest carat, który należy obalić, jest proletariat, który musi dokonać przewrotu. Lecz nie ma tu chłopstwa, tj. ogromnej większości narodu, ogromnej siły rewolucyjnej. Do schematu mieńszewickiego zbliża SDKPiL także to, że odrzuca ona możliwość przekształcenia się rewolucji burżuazyjno-demokratycznej w rewolucję socjalistyczną. Proletariat ma ustanowić swoją dyktaturę po to, by przeprowadzić rewolucję burżuazyjną, następnie dochodzi do władzy burżuazja, wracają „normalne czasy". Burżuazja bynajmniej nie chce walczyć z caratem o ustanowienie swojej władzy, w strachu przed rewolucją przechodzi na stronę caratu. „Proletariat zaś — mówi Tyszko — musi narzucić jej panowanie nad samym sobą i nad całym społeczeństwem przy pomocy powstań i barykad. Osiągnąwszy dyktaturę swej klasy, tj. szczyt potęgi, proletariat ma jej użyć dla . . . dźwignięcia do szczytu swego antagonisty — burżuazji. W sumie mamy dyktaturę proletariatu w celu panowania burżuazji — na pierwszy rzut oka cały szereg niedorzeczności logicznych." [2]

Równocześnie jednak SDKPiL odrzuca mieńszewickie stanowisko wyznaczające burżuazji rolę hegemona w rewolucji lat 1905—1907 i zgadza się z bolszewicką tezą, że siłą kierowniczą rewolucji w konkretnych warunkach ówczesnej Rosji może być tylko proletariat. Odrzucając oportunistyczny, wysuwany przez mieńszewików schemat

[1] Tamże s. 19
[2] Tamże s. 19

rewolucji, w myśl którego proletariat powinien wlec się za burżuazją i stanowić lewicowe skrzydło ruchu liberalnej burżuazji, SDKPiL odrzucała równocześnie jedynie słuszny, bolszewicki schemat rewolucyjnej dyktatury proletariatu i chłopstwa, przeciwstawiała mu utopijny schemat bezpośredniego ustanowienia dyktatury proletariatu. Na tym właśnie polegał na wpół mieńszewicki charakter jej schematu rewolucji.

Stalin w taki sposób określa istotę sporu między Leninem i bolszewikami z jednej strony a mieńszewikami i na wpół mieńszewickimi koncepcjami z drugiej strony:

> ... Bolszewicy bronili idei sojuszu klasy robotniczej z chłopstwem pod hegemonią proletariatu. Bolszewicy twierdzili, że należy dążyć do rewolucyjno-demokratycznej dyktatury proletariatu i chłopstwa, aby od rewolucji burżuazyjno-demokratycznej przejść niezwłocznie do rewolucji socjalistycznej zapewniwszy sobie poparcie biedoty wiejskiej. Mieńszewicy w Rosji odrzucali ideę hegemonii proletariatu w rewolucji burżuazyjno-demokratycznej, ponad politykę sojuszu klasy robotniczej z chłopstwem przekładali politykę ugody z liberalną burżuazją, a rewolucyjno-demokratyczną dyktaturę proletariatu i chłopstwa przedstawiali jako reakcyjny blankistowski schemat, sprzeczny z rozwojem rewolucji burżuazyjnej. Jak zachowali się wobec tych sporów lewicowcy z socjaldemokracji niemieckiej, Parvus i Róża Luksemburg? Sklecili utopijny i na wpół mieńszewicki schemat permanentnej rewolucji (karykaturę marksowskiego schematu rewolucji), przesiąknięty na wskroś mieńszewickim negowaniem polityki sojuszu klasy robotniczej i chłopstwa, i przeciwstawili go bolszewickiemu schematowi rewolucyjno-demokratycznej dyktatury proletariatu i chłopstwa. Później ten na wpół mieńszewicki schemat permanentnej rewolucji został podchwycony przez Trockiego (częściowo przez Martowa) i przekształcony w narzędzie walki z leninizmem.[1]

Rewolucja lat 1905—1907 potwierdziła w pełni słuszność właśnie bolszewickiego schematu rewolucji. Pokazała ona możliwość sojuszu klasy robotniczej i chłopstwa, stwierdziła też zupełną utopijność wszelkich nadziei na kierowniczą rewolucyjną rolę burżuazji.

Równocześnie rewolucja ta dostarczyła bogatego materiału dla dalszego rozwinięcia marksistowsko-leninowskiej teorii w kwestii agrarnej. Lenin, który nadzwyczaj uważnie analizował wszelkie nowe przejawy walki klasowej oraz wszelkie zmiany w ekonomice kraju, ujął tę analizę w kilku bardzo ważnych dla marksistowskiej teorii agrarnej pracach, jak: dalsze rozdziały pracy *Zagadnienie agrarne i «krytycy Marksa»*, *Program agrarny socjaldemokracji w pierwszej rewolucji rosyjskiej 1905—1907*, następnie w pracy *Nowe dane o rozwoju kapitalizmu w rolnictwie* oraz w wielu pomniejszych.

---

[1] Stalin: *O pewnych zagadnieniach historii bolszewizmu. Dzieła* cyt. wyd. t. XIII s. 102

W pracy *Zagadnienie agrarne i «krytycy Marksa»* Lenin rozprawia się przede wszystkim z poglądami Davida, którego książka stała się ewangelią rewizjonistów i oportunistów wszystkich krajów, nie wyłączając polskich „teoretyków" spod znaku PPS (por. np. cytowany wyżej program rolny PPS, wydany w 1910 r., i komentarz do tego programu pióra Jodki-Narkiewicza).

David i jemu podobni pisarze tłumaczyli zacofanie rolnictwa w warunkach kapitalizmu „konserwatyzmem sił przyrody" oraz „prawem spadającej wydajności gleby". Lenin udowodnił, w owym czasie teoretycznie (obecnie rozwój rolnictwa w ZSRR udowodnił to również praktycznie), że powoływanie się na „konserwatyzm sił przyrody" i na owo sławetne „prawo", to zwykła apologia burżuazyjna, wykręt reakcyjnego mieszczaństwa. Nie przyroda jest winna zacofaniu rolnictwa, nie „prawo" zmniejszającej się wydajności gleby jest przyczyną nędzy ludności wiejskiej, lecz istnienie pozostałości feudalizmu, istnienie prywatnej własności ziemi i renty gruntowej jako jej kapitalistycznego wyrazu oraz istnienie wyzysku kapitalistycznego, połączenie na wpół pańszczyźnianego wyzysku z najbardziej brutalnymi formami wyzysku kapitalistycznego. Rolnictwo cierpi zarówno wskutek rozwoju, jak i wskutek niedorozwoju stosunków kapitalistycznych.

Lenin pokazuje więc społeczne przyczyny zacofania rolnictwa w przeciwstawieniu do apologetów, którzy wysuwają przyczyny „naturalne". Na podstawie oryginalnej analizy i opracowania danych statystycznych Danii, „tego idealnego kraju" w pojęciu wrogów marksizmu — Lenin pokazuje, że i tam rolnictwo jest wyrazem ostro zarysowanych sprzeczności klasowych, procesu wypierania drobnych producentów, koncentracji własności i produkcji.

Teza Lenina o wyższości wielkiej produkcji także w rolnictwie — znalazła pełne potwierdzenie w rozwoju rolnictwa. W 8 lat później Lenin wrócił do tej tezy na podstawie danych statystyki amerykańskiej w swojej pracy *Nowe dane o prawach rozwoju kapitalizmu w rolnictwie*. W pracy tej, na podstawie bogatego materiału faktycznego, Lenin jeszcze raz rozprawił się z absurdalną teorią o niekapitalistycznej ewolucji rolnictwa w warunkach kapitalizmu, która „w istocie rzeczy jest teorią olbrzymiej większości burżuazyjnych profesorów, burżuazyjnych demokratów oraz oportunistów w ruchu robotniczym całego świata".[1] Lenin pokazał więc, że rozwój kapitalizmu na wsi oznacza „ostro występujące kapitalistyczne przeci-

[1] Lenin: *Nowe dane o prawach rozwoju kapitalizmu w rolnictwie. Dzieła* cyt. wyd. t. XXIII s. 15

wieństwa w rolnictwie i gospodarce hodowlanej, rosnącą koncentrację produkcji rolnej, wypieranie drobnej produkcji przez wielką, proletaryzację i nędzę ogromnej większości ludności wiejskiej".[1]

Teorię „trwałości" drobnych gospodarstw chłopskich, a więc teorię „trzeciej" drogi dla gospodarstw chłopskich, która by nie była ani drogą kapitalistyczną, ani socjalistyczną, rozwijała w Polsce w swej literaturze PPS. Tak np. nawet w broszurze „lewicowej" grupy PPS pt. *Gospodarka, polityka, taktyka, organizacja socjalizmu* czytamy, że w ustroju socjalistycznym funkcjonować będzie nieuspołeczniona część życia gospodarczego. Do tych nieuspołecznionych gospodarstw należeć będą również gospodarstwa chłopskie. „Pozostawienie drobnych warsztatów indywidualnych jest po prostu racjonalniejsze. Dotyczy to zwłaszcza znacznej części produkcji rolniczej, szczególnie hodowlanej, warzywniczej i sadowniczej."[2] Istnienie tych prywatnych gospodarstw nie jest dla socjalizmu bynajmniej szkodliwe — twierdzą autorzy — gdyż będą one musiały przystosowywać się automatycznie do ram gospodarki społecznej. „Podlegając wolnej konkurencji, będzie się musiała (ta prywatna gospodarka — J. Z.) przystosować do stworzonych przez uspołecznioną część życia gospodarczego warunków rynkowych, i to pod groźbą bankructwa".[3] Mamy tu klasyczny obraz skrytykowanej przez Lenina i Stalina teorii trwałości drobnej gospodarki chłopskiej, teorii harmonijnego i równoległego rozwoju gospodarki socjalistycznej w mieście i kułackiej na wsi oraz pokojowego i stopniowego przerastania, automatycznego przystosowywania się gospodarki prywatnej do socjalistycznej. Co prawda, autorzy wspominają o wysiłkach rządu w kierunku spółdzielczym, lecz ograniczają spółdzielczość do produkcji zbożowej i szybko przechodzą do rozwijania poglądów o harmonijnym rozwoju gospodarstw prywatnych (zatrudniających „do 20 ludzi") w ramach społeczeństwa socjalistycznego.

Leninowska teza o wyższości gospodarki wielkiej nad drobną została w pełni potwierdzona w zasadniczo odmiennych warunkach rolnictwa socjalistycznego ZSRR. Tu, w nowych warunkach historycznych, Stalin kontynuując dzieło Lenina rozprawił się radykalnie z kontrrewolucyjnymi teoriami trwałości drobnej gospodarki chłopskiej, teoriami o zasadniczo odmiennej (niekapitalistycznej i niesocjalistycznej) drodze rozwoju rolnictwa. Demaskując antymarksi-

[1] Lenin: *Zagadnienie agrarne i «krytycy Marksa»*. *Dzieła* wyd. IV ros. t. XIII s. 193

[2] *Gospodarka, polityka, taktyka, organizacja socjalizmu*. 1934 Wyd. *Płomień* s. 76—77

[3] Tamże s. 76

stowski charakter tych teorii, Stalin wskazał, że żadnej „trzeciej" drogi nie ma i być nie może. Albo z powrotem do kapitalizmu, albo naprzód do socjalizmu. Wszelka „trzecia droga" (proponowana w ZSRR przez Bucharina i innych renegatów, u nas zaś przez Gomułkę i jemu podobnych) jest faktycznie drogą kapitalistyczną. A ta oznacza ruinę mas chłopskich, ich proletaryzację.

Nawet przysłowiowa zdolność chłopa do „zaciskania pasa" i do nadmiernej pracy nie jest już w stanie uratować go przed proletaryzacją. Według danych amerykańskiego *Yearbook of Agriculture* z r. 1940 — 66% wszystkich farm wytwarza zaledwie 16% całej produkcji rolnej, podczas gdy 10% największych farm wytwarza ponad połowę całej produkcji rolnej. Pisarz burżuazyjny C. Mac Williams w jednej ze swych prac z ekonomiki rolnictwa udowadnia, że traktor wyrzuca tysiące drobnych farmerów ze wsi. W stanie Oklahoma, dla przykładu, ilość traktorów wzrosła od 1930 do 1940 r. z 10 000 sztuk do 60 000 sztuk, liczba zaś ludności rolniczej w tym samym czasie zmalała o 133 000 osób. Autor stwierdza, że „średnia farma rodzinna przechodzi coraz bardziej do przeszłości". Według danych *Sixtcenth Census of the United States,* ilość farm drobnych i średnich zmalała od 1935 do 1940 r. o 587 000. W tym czasie ilość latyfundiów (ponad 1000 akr.) wzrosła o 13,4%. Spis z 1945 r. pokazał dalszy proces likwidacji farm drobnych i średnich i wzrost farm wielkich. Od 1940 do 1945 roku ilość farm drobnych spadła o 238 000.

A więc trzeciej drogi rozwoju nie ma i być nie może. Socjalistyczna droga rozwoju wielkiej gospodarki rolnej jest zasadniczo lepsza i wyższa od kapitalistycznej. „Metoda kolektywizacji okazała się — mówił Stalin — w najwyższym stopniu metodą postępową, nie tylko dlatego, że pozwoliła w krótkim czasie pokryć cały kraj siecią wielkich gospodarstw kolektywnych."[1] Zwycięstwo ustroju kołchozowego w ZSRR, rozwój spółdzielni produkcyjnych w krajach demokracji ludowej stanowi pełne potwierdzenie słuszności leninowskiej teorii o wyższości ekonomicznej wielkiej gospodarki rolnej nad drobną.

Zagadnienie agrarne, zgodnie z przewidywaniami Lenina i Stalina, było centralnym zagadnieniem pierwszej rewolucji rosyjskiej. Lenin skrupulatnie bada ruch i walkę chłopską, nastroje i postulaty posłów chłopskich w Dumie. Rezultatem tych badań, a także dyskusyj z mieńszewickim odłamem wewnątrz partii jest większa praca Lenina pt. *Program agrarny socjaldemokracji w pierwszej rosyjskiej rewolucji 1905—1907,* stanowiąca jedną z głównych i najbardziej za-

[1] Stalin: *Przemówienie wygłoszone 9. II. 1946 r. Prawda* z 10. II. 1946 r.

sadniczych prac marksizmu-leninizmu w kwestii agrarnej. Lenin rozwija w tej pracy marksistowską teorię renty i konkretyzuje ją dla warunków kraju o wielkiej przewadze rolnictwa. Książka zawiera ogromne doświadczenie kraju, który dopiero co przeszedł przez potężny wstrząs rewolucyjny. Lenin poddaje wnikliwej analizie liczby charakteryzujące podział ziemi między poszczególne klasy ludności wiejskiej, analizuje również charakter stosunków produkcji na wsi. Chociaż stosunki właściwe kapitalizmowi rozwijają się nieustannie, to jednak przeważają jeszcze ciągle na wpół feudalne metody gospodarowania. Gospodarkę tę charakteryzuje „uderzające zacofanie techniki, zaniedbany stan rolnictwa, ucisk i ciemnota masy chłopskiej, nieskończenie różnorodne formy wyzysku pańszczyźnianego, feudalnego". [1]

I dalej:

> W rdzennie rosyjskich guberniach wielka gospodarka kapitalistyczna znajduje się niewątpliwie na dalszym planie. Przeważa drobna uprawa na wielkich latyfundiach: różne formy feudalno-pańszczyźnianej arendy, gospodarki odrobkowej (pańszczyźnianej) . . . [2]

Powyższa ocena charakteru rolnictwa rosyjskiego miała ogromne znaczenie. W tym samym bowiem czasie mieńszewicy pod wpływem reform stołypinowskich dochodzili do wniosku, że Rosja przekształciła się całkowicie w społeczeństwo burżuazyjne. Wskutek takiego ujęcia zagadnienie pozostałości feudalizmu traciło jakoby poprzednie znaczenie, zagadnienie zaś sojuszu klasy robotniczej z chłopstwem w celu likwidacji tych pozostałości „przestało być aktualne". Zarówno na wsi, jak i w mieście toczyła się, zdaniem mieńszewików, tylko jedna forma walki — proletariatu przeciw burżuazji. Błędów nie uniknęła tu również SDKPiL. W literaturze SDKPiL tego okresu znajdziemy charakterystykę ówczesnego stanu rolnictwa polskiego zbliżoną do oceny, jaką dawali wsi rosyjskiej mieńszewicy. Co prawda, Marchlewski, Tyszko i inni pisarze SDKPiL podkreślają, że w ocenie stanu wsi rosyjskiej bolszewicy są bliżsi prawdy niż mieńszewicy. W Rosji — twierdzą oni — obszarnicy na ogół nie prowadzą gospodarki kapitalistycznej, bardzo często oddają ziemię w dzierżawę chłopom, którzy uprawiają ją w sposób prymitywny. Wywłaszczenie obszarników w Rosji i oddanie ziemi chłopom — twierdził np. Marchlewski — nie musiało więc oznaczać cofnięcia się sił wytwórczych.

Natomiast w Polsce (konkretnie: w tej jej części, która znajdowała się pod panowaniem caratu) gospodarka rolna posiadała już

[1] Lenin: *Program agrarny socjaldemokracji w pierwszej rosyjskiej rewolucji. Dzieła* wyd. IV ros. t. XIII s. 202

[2] Tamże s. 203

charakter wielkokapitalistyczny. „Rosyjski" typ obszarnika był u nas — zdaniem pisarzy SDKPiL — raczej wyjątkiem. Dlatego podział ziemi między chłopów miał jakoby stanowić cofnięcie się gospodarki rolnej z torów kapitalistycznych. Jednakże w takiej ocenie stopnia kapitalistycznej ewolucji rolnictwa polskiego było wiele przesady. Prawda, stosunki kapitalistyczne w rolnictwie polskim były bardziej rozwinięte niż w centralnych guberniach rosyjskich. Ale jednak istniały i tu ogromnie liczne pozostałości feudalizmu, które gnębiły chłopów, przyczyniając się do ich pauperyzacji. Głodowe dzierżawy za połowę plonu, odrobek za kawałek wydzierżawionej ziemi, naturalna forma opłaty za pracę chłopską na polu pańskim (przy żniwach np. jedenasty lub nawet dwunasty snop należał do żniwiarza), odrobek za prawo korzystania z pastwiska, lasu, za torf i inne rodzaje opału, odrobek jako procent od pożyczonego na przednówku zboża, lichwa uprawiana przez dwór, a niejednokrotnie i przez plebanię — oto bynajmniej nie wszystkie formy pozostałości feudalnych form wyzysku wsi polskiej. Nawet praca najemna bynajmniej nie była wolna od przeżytków feudalnych. Na przykład robotnicy rolni, którzy nosili miano „komorników", musieli wraz z rodziną za mieszkanie, pastwisko i parcelkę odrabiać określoną ilość dni w roku bez opłaty. „Zresztą i sam ordynariusz — jak to słusznie podkreślał J. Marchlewski — powstał niewątpliwie z chłopa pańszczyźnianego, wyrugowanego z roli... Zmieniła się forma, pozostała treść: chłop pańszczyźniany był przykuty do gleby, on i jego rodzina: dlatego nie wolno było synom chłopskim opuścić roli. Dziś syn parobka nie jest przykuty do roli, bo tę mu odebrano, ale jest przykuty do pługa pańskiego." [1]

Przecenianie stopnia rozwoju kapitalizmu w rolnictwie polskim często przesłania pisarzom SDKPiL szczególnie reakcyjny charakter obszarnictwa polskiego. Nieraz widzą w obszarnikach nosicieli postępu rolniczego, postępowych tendencji w gospodarce rolnej, likwidację zaś gospodarki obszarniczej w warunkach rewolucji burżuazyjno-demokratycznej na rzecz chłopstwa uważają za krok wstecz. Oczywiście, z takiego podejścia wynikało uzasadnienie niemożności sojuszu robotniczo-chłopskiego.

Natomiast z oceny Lenina wynika teoretyczne uzasadnienie strategii i taktyki klasy robotniczej jako hegemona wszystkich pracujących, uzasadnienie sojuszu klasy robotniczej w obydwu podstawowych formach tego sojuszu: z całym chłopstwem przeciwko caratowi i pozostałościom feudalizmu, z biedotą wiejską przeciwko wyzyskowi

[1] *Przegląd Socjaldemokratyczny* 1908 s. 314

kapitalistycznemu. Przed chłopstwem musiało stanąć następujące pytanie, sformułowane przez Stalina:

> Gdzie jest ta nowa siła, która nie cofnie się przed niczym ani na wsi, ani w mieście, która pójdzie śmiało w pierwszych szeregach do walki z carem i obszarnikiem, która pomoże chłopstwu wyrwać się z niewoli, z bezrolności, z ucisku, z wojny? Czy istniała w ogóle taka siła w Rosji? [1]

Centralnym zagadnieniem przewrotu agrarnego było zagadnienie ziemi. Lenin głęboko analizuje to zagadnienie. Co zrobić z ziemią skonfiskowaną obszarnikom w wypadku zwycięstwa rewolucji? Czy dokonać nacjonalizacji ziemi, czy municypalizacji, jak proponowali mieńszewicy, czy też podzielić ją między chłopów na zasadzie zachowania własności prywatnej, jak proponowała część bolszewików?

Szukając odpowiedzi na te pytania, Lenin rozwija swoją teorię o dwóch podstawowych drogach rozwoju kapitalizmu w rolnictwie. Zgodnie z tą teorią „głównym punktem walki agrarnej w naszej rewolucji [1905—1907] są latyfundia feudalne. Walka chłopstwa o ziemię jest przede wszystkim i głównie walką o likwidację tych latyfundiów. Likwidacja i całkowite ich przejście w ręce chłopów leży niewątpliwie na linii kapitalistycznej ewolucji rolnictwa rosyjskiego. Taka droga tej ewolucji oznaczałaby najszybszy rozwój sił wytwórczych, najlepsze warunki dla masy ludności, najszybszy rozwój kapitalizmu przy przekształcaniu wolnego chłopstwa w farmerów. Lecz jest również możliwa inna droga burżuazyjnej ewolucji rolnictwa: zachowanie gospodarstw obszarniczych i latyfundiów przy stopniowym ich przekształcaniu się z feudalno-pańszczyźnianych w gospodarstwa junkierskie." [2]

Lenin rysuje tu w genialnym skrócie dwie podstawowe drogi rozwoju rolnictwa, w zależności od charakteru i konkretnego przebiegu rewolucji burżuazyjno-demokratycznej, a więc drogę plebejskiej rozprawy z obszarnictwem oraz drogę ugody burżuazji z istniejącym feudalizmem, związaną ze zdradą rewolucji. Taktyka partii rewolucyjnego proletariatu powinna, oczywiście, polegać na popieraniu tej pierwszej drogi. Dlatego też w rewolucji proletariat popiera nie liberalną burżuazję, lecz chłopstwo.

Lenin na podstawie głębokiej analizy ewolucji rolnictwa Rosji udowodnił zasadniczą wyższość drogi oddolnej likwidacji feudalizmu nad drogą stopniowego przekształcania się gospodarki obszarniczej w burżuazyjny folwark. W tym drugim wypadku gospodarstwo obszarnicze przekształca się w gospodarstwo typu junkierskiego

[1] Stalin: *O podstawach leninizmu*. L. c. s. 133-134
[2] Lenin l. c. s. 229—230

w sposób stopniowy, kosztem straszliwych i długotrwałych mąk mas chłopskich, skazanych na wywłaszczenie i na wpół feudalną zależność od obszarników. Ci ostatni, stanowiąc pozostałość feudalizmu, są najbardziej reakcyjną warstwą społeczeństwa burżuazyjnego zarówno w dziedzinie ekonomicznej, w której podtrzymują i galwanizują przestarzałe formy gospodarcze, jak również w dziedzinie politycznej.

Wystarczy przypomnieć rolę obszarnictwa polskiego we wszystkich trzech zaborach, by znaleźć pełne potwierdzenie słuszności wywodów Lenina. W Galicji obszarnictwo stanowiło najpewniejszą ostoję monarchii Habsburgów; przy pomocy sejmu galicyjskiego, w którym obszarnicy posiadali większość, wstrzymywali oni rozwój przemysłu, powodowali małorolność na wsi, byli głównymi winowajcami osławionej „nędzy galicyjskiej". W Poznańskiem, jak to pokazał w swoich pracach J. Marchlewski, byli oni ostoją rządu pruskiego, pomagali w jego polityce kolonizacji ziem polskich, w rugowaniu chłopów polskich z ich ziemi. Według obliczeń burżuazyjnych ekonomistów (Szawlewski, Ludkiewicz i inni) w rezultacie „pruskiej drogi" rozwoju kapitalizmu (tj. drogi „nasadzania" go niejako od góry) w rolnictwie Poznańskiego i Pomorza, już przed pierwszą wojną światową 1 250 000 osób zmuszonych zostało do emigracji za granicę, co na ogólną ilość 3,5 miliona ludności stanowiło ogromny odsetek. Drobna gospodarka chłopska nie mogła sprostać olbrzymim ciężarom związanym z „uwłaszczeniem" chłopów. Ten sam proces masowych rugów chłopskich odbywał się i w Kongresówce. Okres międzywojenny stanowił kontynuację tej polityki obszarnictwa. Obszarnictwo było jedną z podstawowych sił zmierzających do sprzęgnięcia państwa polskiego z agresywnym blokiem imperializmu niemieckiego, do którego faszystowskich metod przejawiało nieukrywane sympatie. Było ono jedną z głównych ostoi sanacyjnego faszyzmu polskiego i pchało Polskę do katastrofy wrześniowej.

Sposób prowadzenia przez obszarnictwo polskie gospodarki charakteryzował skrajny prymitywizm i zacofanie. Traktory, kombajny itp. były zjawiskiem rzadkim w majątkach obszarniczych. Podstawowym sposobem uprawiania roli pozostała prymitywna technika i wykorzystanie licznej i na wpół darmowej rezerwowej armii pracy na wsi, której dostarczały miliony karłowatych „gospodarstw".

W tych warunkach likwidacja obszarnictwa nie mogła więc stanowić cofnięcia sił wytwórczych kraju, lecz była podstawowym warunkiem rozwoju rolnictwa.

Dwóm drogom rozwoju rolnictwa oraz likwidacji stosunków na wpół pańszczyźnianych odpowiadają w dziedzinie politycznej dwa

bloki: 1) blok burżuazji z obszarnictwem, zmierzający do stopniowego przekształcenia feudalnego rolnictwa w kapitalistyczne kosztem podstawowych mas wsi; 2) blok proletariatu z chłopstwem, sojusz robotniczo-chłopski, zmierzający do radykalnego usunięcia pozostałości feudalizmu kosztem likwidacji wielkiej własności obszarniczej i przekazania ziemi (na wieczne użytkowanie lub w zależności od konkretnych warunków historycznych, na własność) chłopom bez wykupu.

Uzasadniając program partii, Lenin doszedł do wniosku, że w warunkach rosyjskich najlepszą formą rozwiązania problemu własności ziemi jest jej nacjonalizacja. Łączy ona najlepiej walkę chłopstwa z walką klasy robotniczej, chwilowe interesy milionowej masy chłopskiej z trwałymi interesami rozwoju społecznego.

Zanim jednak przejdziemy do omówienia motywów takiego stanowiska Lenina, musimy przedtem omówić spór w tej sprawie między Leninem a teoretykiem mieńszewików Masłowem.

Masłow, solidaryzując się całkowicie ze stanowiskiem międzynarodowego oportunizmu, w szczególności z wyżej przedstawioną tezą Kautskiego o neutralności proletariatu w walce między chłopstwem a obszarnikami, głosił ją w warunkach rosyjskich. Masłow twierdził, że chociaż walka chłopstwa jest w zasadzie postępowa, to nie proletariat powinien nią kierować. Siłą kierowniczą walki chłopskiej powinna być partia burżuazyjno-demokratyczna, która znacznie lepiej to zrobi niż partia robotnicza. W związku z tym punktem wyjściowym Masłow występuje, jak to widzieliśmy, przeciwko częściowym postulatom w sprawie chłopskiej. Występując jako rzekomy zwolennik „czystej" walki klasowej, Masłow przeciwstawia się więc walce klasy robotniczej w sojuszu z chłopstwem przeciwko pozostałościom feudalizmu oraz kapitalistycznym formom wyzysku wsi.

Oportunistyczny charakter poglądów Masłowa występuje szczególnie jaskrawo w jego teorii renty. Jak pamiętamy, Kautsky przedstawił marksowską teorię renty absolutnej jako teorię renty monopolowej. Zjawisko normalne dla kapitalizmu przekształcił on w zjawisko nadzwyczajne, związane z niecodziennymi przejawami rynku kapitalistycznego. W kautskistowskiej interpretacji, renta absolutna z kategorii produkcji kapitalistycznej przekształciła się w kategorię cyrkulacji kapitalistycznej. Może ona istnieć tylko wtedy, gdy cena produktów rolnych jest wyższa od ich wartości. Zamiast więc stanowić przyczynę podrażania produktów rolnych, haracz nakładany przez wielkich właścicieli ziemskich na społeczeństwo, renta staje się rezultatem dokonanej już podwyżki ceny.

Masłow posuwa się jeszcze dalej w fałszowaniu marksowskiej teorii renty. Dowodząc, że trzeci tom *Kapitału* stanowi zbiór robo-

czych notatek Marksa, nie opracowanych do końca, Masłow twierdził kłamliwie, że jedną z takich nie opracowanych idei Marksa jest idea renty absolutnej. Zaprzeczając teorii renty absolutnej, Masłow oddalał się od stanowiska Marksa i przechodził w tej sprawie całkowicie na stanowisko burżuazyjnego ekonomisty, Ricardo.

Cóż to bowiem oznacza zaprzeczać istnieniu renty absolutnej? Oznacza to zaprzeczać ekonomicznemu znaczeniu prywatnej własności ziemi; oznacza to zaprzeczać szczególnej reakcyjności obszarników i innych wielkich właścicieli ziemskich; oznacza to w dalszej konsekwencji zaprzeczać przeciwstawności interesów grupki obszarników interesom całego społeczeństwa. W ten sposób negowanie renty absolutnej oznacza w konsekwencji apologię wielkiej obszarniczej magnackiej własności ziemskiej. Do takiej apologii dochodzili zarówno Kautsky, jak i Masłow. W imię interesu rzekomego „rozwoju sił wytwórczych" Kautsky i Masłow wypowiadają się przeciwko wywłaszczeniu wielkich własności, podczas gdy w interesie tego rozwoju leżała właśnie całkowita likwidacja tej własności.

Kautsky i Masłow są równocześnie przeciwnikami postulatu nacjonalizacji ziemi. Zamiast zabierać obszarnikom ziemię i przekazywać ją we władanie chłopom (co Masłow uważał za cofnięcie rozwoju sił wytwórczych), należałoby wprowadzić podatek progresywny, który by zabierał obszarnikom całą rentę różniczkową (innej Masłow nie uznawał) i przekazywał ją jako fundusz pomocy chłopom. Podatek ten (w rękach państwa burżuazyjnego!) przyczyniłby się również do stopniowego przechodzenia ziemi w ręce samorządów. Ponieważ Masłow nie uznaje renty absolutnej, zatem uspołecznienie ziemi może się dokonać bez wywłaszczenia obszarników. Następuje więc rozwój municypalizacji ziemi, dokonywanej przy pomocy podatkowego aparatu państwa burżuazyjnego.

Lenin rozprawił się z całą tą teorią Masłowa i innych mieńszewików. „Municypalizacja — mówił Lenin — jest hasłem reakcyjnym, idealizującym średniowieczny partykularyzm okręgów, przytępiającym w chłopstwie świadomość nieodzowności scentralizowanej rewolucji agrarnej." [1]

Mieńszewicki program municypalizacji stanowi naśladownictwo tych europejskich socjalistów-reformistów, którzy uciekają od walki klasowej i pragną wielkie problemy ustroju społecznego, charakteru władzy państwowej zamienić na drobną monetę miejscowego samorządu oraz zagadnień takich lub innych reform w tym samorządzie.

[1] Lenin l. c. s. 307

Jak wiadomo, w sprawie postulatów agrarnych powstała różnica zdań nie tylko między bolszewikami a mieńszewikami, ale również między samymi bolszewikami. Bolszewicy podzielili się na dwie grupy: „podziałowców" i zwolenników nacjonalizacji ziemi. „Podziałowcy — jak mówi Stalin — wychodzili przy tym z popularnego wśród marksistów rosyjskich założenia, że po zwycięstwie rewolucji burżuazyjno-demokratycznej nastąpi dłuższy lub krótszy okres przerwy w rewolucji." [1]

Lenin poddał krytyce również i stanowisko zwolenników podziału. Ciekawa jest argumentacja Lenina przeciwko „podziałowcom":

> Co się tyczy programu podziału ziemi, to wyraziłem swój stosunek do tego programu w następujących słowach: municypalizacja jest błędna i szkodliwa, podział, jako program, jest błędny, lecz nie jest szkodliwy. Dlatego oczywiście wolę podział niż municypalizację... Podział nie może być szkodliwy, gdyż uzyska on zgodę chłopów — to po pierwsze; nie trzeba go uwarunkowywać stopniową przebudową państwa — to po drugie. Dlaczego jest on błędny? Gdyż rozpatruje ruch chłopski jednostronnie, tylko z punktu widzenia przeszłości i teraźniejszości, pomijając punkt widzenia przyszłości. [2]

W ten sposób Lenin jasno podkreśla, że postulat nacjonalizacji ma tę przewagę nad wszelkimi innymi sposobami rozwiązania, że uwzględnia „punkt widzenia przyszłości", możliwość przerastania rewolucji burżuazyjnej w socjalistyczną, możliwość łatwiejszej drogi chłopstwa do nowych form produkcji już po zwycięstwie rewolucji socjalistycznej.

Wiele lat później, w innym okresie historycznym Stalin oceniał znaczenie tych prac Lenina w następujących słowach:

> Przeprowadzając nacjonalizację ziemi wychodziliśmy między innymi z przesłanek teoretycznych, zawartych w trzecim tomie *Kapitału*, w znanej książce Marksa *Teorie wartości dodatkowej* i w pracach Lenina o kwestii agrarnej, stanowiących niezwykle bogatą skarbnicę myśli teoretycznej. Mam na myśli teorię renty gruntowej w ogóle, teorię absolutnej renty gruntowej w szczególności. Obecnie jest rzeczą jasną, że założenia teoretyczne tych prac zostały znakomicie potwierdzone przez praktykę naszego budownictwa socjalistycznego w mieście i na wsi. [3]

Charakterystykę rolnictwa kapitalistycznego i zadań proletariatu w stosunku do sojusznika chłopskiego w okresie poprzedzającym rewolucję socjalistyczną zamyka praca Lenina *Pierwotny szkic tez w kwestii rolnej*. Oprócz znanych nam już z poprzednich prac Le-

[1] Stalin: *Przedmowa Autora do tomu pierwszego. Dzieła* cyt. wyd. t. I s. 14
[2] Lenin: *Referat o zjednoczeniowym Zjeździe Socjaldemokratycznej Partii Robotniczej Rosji. Dzieła* wyd. IV ros. t. X s. 315
[3] Stalin: *W kwestii polityki agrarnej w ZSRR. Dzieła* cyt. wyd. t. XII s. 158

nina tez o sojuszu klasy robotniczej z chłopstwem, charakterystyki podstawowych warstw wsi i stosunku proletariatu do każdej z tych grup, uzasadnienia szczególnego, chwiejnego charakteru średniaka w warunkach kapitalizmu, uzasadnienia konieczności walki klasowej przeciwko kułactwu — Lenin daje rozwinięty program działania proletariatu krajów kapitalistycznych w przededniu rewolucji i nazajutrz po rewolucji. Lenin rozprawia się tu z tymi, którzy chcieliby przy wszelkich okolicznościach nacjonalizować ziemię nazajutrz po zwycięstwie proletariatu. Wskazuje on, że nacjonalizacja ziemi wymaga zrozumienia tego postulatu przez szerokie masy chłopskie. On, który tyle pracy poświęcił uzasadnieniu słuszności postulatu nacjonalizacji ziemi, stwierdza: „Byłoby jednak największym błędem ... nie dopuszczać nigdy do darmowego przekazania części gruntów wywłaszczonych wywłaszczycieli okolicznemu drobnemu lub czasem również średniemu chłopstwu." [1] Lenin przeciwstawia się argumentowi, jakoby tego rodzaju podział ziemi między chłopów oznaczał cofnięcie rozwoju historycznego. We wszystkich bowiem krajach kapitalistycznych, nawet najbardziej rozwiniętych, zachowały się jeszcze pozostałości średniowiecza: „na przykład *Instleute* w Niemczech, *métayers* we Francji, połownicy-dzierżawcy w Stanach Zjednoczonych (nie tylko Murzyni, których w większości wypadków właśnie w taki sposób wyzyskuje się na południu Stanów Zjednoczonych, lecz niekiedy również biali)". [2] Likwidacja tej obszarniczej wielkiej własności jest więc równoznaczna z likwidacją poważnych pozostałości feudalizmu, podstawowego hamulca rozwoju społecznego.

Likwidacja wielkiej obszarniczej własności ziemskiej stanowi niezbędny warunek zwycięstwa rewolucji socjalistycznej w wielu krajach, warunek sojuszu klasy robotniczej z chłopstwem pracującym. „Tę bezsporną prawdę teoretyczną — pisze Lenin — ... w rzeczywistości wypacza oportunizm ... Wypaczenie polega w tej dziedzinie na tym, że skierowuje się uwagę na stosunkowo odległą, piękną i różową przyszłość, odwraca się uwagę od najbliższych zadań trudnego, konkretnego przejścia do tej przyszłości i bezpośredniego zbliżenia się ku niej." [3] Lenin wskazuje tu na konieczność w pewnych warunkach historycznych podziału ziemi między chłopów biednych, a nawet średnich — jako na niezbędną przesłankę pięknej i różowej przyszłości. Bez tego podziału niesposób stworzyć — w określonych wa-

[1] Lenin: *Pierwotny szkic tez w kwestii rolnej. Na drugi Zjazd Międzynarodówki Komunistycznej. Dzieła wybrane.* Warszawa 1949 „Książka i Wiedza" t. II s. 765

[2] Tamże s. 766

[3] Tamże s. 767

runkach — sojuszu robotniczo-chłopskiego, nie podobna obalić kapitalizmu i zbudować socjalizmu.

To dialektyczne, głęboko konkretne ujęcie postulatu nacjonalizacji ziemi było obce wielu działaczom lewicowym w międzynarodowym ruchu robotniczym. Między innymi i w polskim ruchu rewolucyjnym, w KPP, leninowskie ujęcie zagadnienia rolnego musiało przebijać sobie drogę w walce z oportunistycznymi wypaczeniami prawicowymi i pozostałościami luksemburgizmu. Jeszcze w pierwszej połowie dwudziestych lat niektórzy działacze KPP (np. niektórzy referenci w kwestii rolnej na III Konferencji KPP) sprzeciwiali się hasłu podziału ziemi obszarniczej między chłopów. Jeden z referentów na III Konferencji KPP stwierdził: „Uważamy za święty obowiązek szkodliwość hasła podziału ziemi nie tylko głosić, ale wprost w duszę i w mózg szerokich mas wciskać." Uzasadniał on takie stanowisko nie konkretną analizą sytuacji i układu sił klasowych w Polsce ówczesnej, lecz stwierdzeniem abstrakcyjnej prawdy, że komuniści wyznają zasadę uspołecznienia wywłaszczonej (u obszarników) ziemi.

Mimo tych błędnych, sekciarskich poglądów, stanowiących pozostałość nieprzezwyciężonego luksemburgizmu w kwestii chłopskiej, poglądy Lenina znajdowały coraz szerszy posłuch w szeregach KPP. Partia przezwyciężała na drodze ostrej krytyki sekciarskie i prawicowo-oportunistyczne poglądy. Dzięki przezwyciężeniu błędnych poglądów w kwestii agrarnej, KPP poczęła docierać do szerokich mas chłopskich, idea sojuszu robotniczo-chłopskiego znajdowała coraz szerszy oddźwięk wśród klasy robotniczej i wśród podstawowych mas chłopskich.

Komunistyczna Partia Polski rozwijała coraz lepiej wielką ideę Lenina głoszącą konieczność likwidacji wielkiej własności obszarniczej i przekazania ziemi chłopom pracującym, rozumiała, że ten akt stanowi krok naprzód także w rozwoju sił wytwórczych kraju, stwarza podstawę do powstania wielkiej, uspołecznionej gospodarki rolnej. Dokonanie radykalnej reformy rolnej w Polsce Ludowej stanowi całkowite potwierdzenie słuszności tej leninowskiej idei. Na polach naszych pracuje już ponad 25 000 traktorów, tysiące innych maszyn rolniczych. Na podstawie nowej techniki i rosnącej świadomości mas chłopskich powstają i rosną wciąż nowe chłopskie spółdzielnie produkcyjne. Obawy wyrażane przez luksemburgistów w szeregach KPP, że podział ziemi między chłopów cofnie gospodarkę i podważy rolę kierowniczą partii itp., okazały się płonne. Zbankrutowały też wszystkie poglądy głoszone przez Gomułkę i jemu podobnych prawicowo-nacjonalistycznych oportunistów, wyrażających niewiarę

w zdolność poprowadzenia przez klasę robotniczą wsi do socjalizmu. W pełni natomiast potwierdziły się słowa Lenina:

> Zwycięstwo socjalizmu nad kapitalizmem, umocnienie socjalizmu można uważać za zapewnione jedynie wówczas, gdy proletariacka władza państwowa . . . zreorganizuje cały przemysł na zasadach wielkiej produkcji kolektywnej i na najbardziej nowoczesnej . . . podstawie technicznej. Dopiero to stworzy możliwość takiej radykalnej pod względem technicznym i społecznym pomocy, udzielanej przez miasto zacofanej i rozproszonej wsi, iżby pomoc ta założyła materialne podwaliny ogromnego wzmożenia pracy na roli i w ogóle w gospodarstwie wiejskim, pobudzając przez to drobnych rolników siłą przykładu i w imię ich własnej korzyści, by przeszli do wielkiego kolektywnego, maszynowego rolnictwa. [1]

Lenin nadzwyczaj uważnie śledził przemiany społeczne, dokonujące się pod wpływem rewolucji wśród chłopów. Już na przełomie lat 1918—1919 stwierdza on w masie średniaków zwrot ku władzy radzieckiej:

> We wsi naszym zadaniem jest zniszczyć obszarnika, złamać opór wyzyskiwacza i spekulanta-kułaka; by tego dokonać, możemy oprzeć się pewnie *tylko* na półproletariuszach, na «biedocie». Lecz średni chłop nie jest naszym wrogiem. Wahał się on, waha się i będzie się wahał: zadanie wpływania na wahających się *nie jest identyczne* z zadaniem obalenia wyzyskiwacza i zwycięstwa nad aktywnym wrogiem. Umieć osiągać porozumienie ze średniakiem — nie wyrzekając się ani na chwilę walki z kułakiem i opierając się pewnie jedynie na biedocie — oto zadanie chwili. [2]

Nakreślona przez Lenina linia polityczna partii w stosunku do poszczególnych warstw wsi została zatwierdzona przez VIII Zjazd RKP(b); stała się ona podstawą polityki klasy robotniczej w następnym okresie historycznym i odegrała kolosalną rolę jako jeden z ważnych warunków zwycięstwa młodej Republiki Rad nad wewnętrzną kontrrewolucją i zewnętrzną interwencją. Także we wszystkich krajach demokracji ludowej, budujących fundamenty socjalizmu, ta leninowska linia jest realizowana. PZPR realizuje tę linię w swej praktycznej działalności, ogranicza tendencje wyzyskiwacza-kułaka, wzmacnia sojusz ze średniakiem, opiera się o biedotę wiejską.

W artykule *Ekonomika i polityka w epoce dyktatury proletariatu* Lenin uzasadnił konieczność istnienia sojuszu proletariatu i pracującego chłopstwa w warunkach zwycięstwa klasy robotniczej. Celem socjalizmu jest zlikwidowanie klas, stworzenie społeczeństwa bezklasowego. Lecz stworzenie takiego społeczeństwa wymaga likwidacji istotnych różnic między robotnikiem a chłopem, a tego od razu do-

[1] Tamże s. 766-767

[2] Lenin: *Cenne wyznania Pitirima Sorokina. Dzieła* wyd. IV ros. t. XXVIII s. 171

konać niesposób. „Jest to zadanie, którego nie można rozwiązać za pomocą obalenia jakiejkolwiek bądź klasy. Rozwiązać je można jedynie za pomocą organizacyjnej przebudowy całej gospodarki społecznej, za pomocą przejścia od indywidualnej, odosobnionej, drobnej gospodarki towarowej do wielkiej gospodarki społecznej." [1]

Z faktu istnienia wielomilionowej masy chłopskiej wynika konieczność utrzymania przez pewien czas produkcji towarowej, wymiany za pośrednictwem kupna i sprzedaży. Jest to bowiem jedyna dostępna chłopom droga trwałego związku ekonomicznego miasta i wsi. Drobna produkcja chłopska nie może inaczej otrzymać potrzebnych jej produktów przemysłowych jak tylko przez sprzedaż swoich własnych produktów i kupno towarów przemysłowych. Rozwijając jednak stosunki towarowe, rozwijając handel, pomagając chłopom w podniesieniu gospodarki, „proletariat winien odróżniać, odgraniczać chłopa pracującego od chłopa-posiadacza — chłopa-pracownika od chłopa-handlarza — chłopa, żyjącego z pracy rąk swoich, od chłopa-spekulanta. W tym rozgraniczeniu tkwi *cała istota* socjalizmu." [2]

Nie trzeba uzasadniać, jak ogromne znaczenie na naszym etapie mają te słowa Lenina. Pamiętamy, jak jesienią 1951 r. elementy kułacko-spekulanckie na wsi dążyły do zerwania spójni ekonomicznej robotników i chłopów. „Elementy te dążą — pisze H. Minc — do tego, żeby zamiast spójni ekonomicznej robotników i chłopów wytworzyć ponad głowami robotników i chłopów i przeciwko nim swoją kapitalistyczną spójnię . . . Elementy te chcą wyrwać się spod kontroli władzy ludowej, chcą wyśrubować ceny artykułów rolnych, utrudniać krajowi industrializację i usunąć hamulce dla wzrostu swych kułacko-spekulanckich zysków." [3]

Lenin nie tylko uzasadnił konieczność istnienia gospodarki towarowej we wszystkich krajach znajdujących się w okresie przejściowym do socjalizmu i posiadających liczną klasę drobnych producentów, lecz w swoich pracach o nowej ekonomicznej polityce (NEP) zanalizował podstawowe narzędzia i metody spójni ekonomicznej między miastem a wsią, między socjalistycznym przemysłem a drobnotowarową wsią. W pracach tych Lenin udowodnił konieczność istnienia pieniądza, wymiany, handlu socjalistycznego, uzasadnił konieczność przepojenia całej gospodarki zasadą materialnego zainteresowania członków społeczeństwa w budowaniu socjalizmu. Łączyć

[1] Lenin: *Ekonomika i polityka w epoce dyktatury proletariatu. Dzieła wybrane* cyt. wyd. t. II s. 618

[2] Tamże s. 619

[3] H. Minc: *W walce o pokonanie trudności.* Cyt. wg zbiorku *Miasto a wieś* s. 35-36

interesy jednostki z interesami społecznymi, podporządkowywać pierwsze drugim — taka powinna być linia postępowania. W swoich pracach *O kooperacji, O naszej rewolucji,* które stanowią według określenia Stalina testament polityczny Lenina, kreśli on w ogólnych zarysach genialny plan zbudowania socjalizmu na wsi. Lenin wykazał w tych pracach, że w warunkach istnienia państw dyktatury proletariatu, władającego podstawowymi środkami produkcji jako własnością społeczną, kooperacja — szczególnie produkcyjna — stanowi podstawowy oręż socjalistycznej przebudowy wsi. Kooperacja stanowi drogę do socjalizmu dla wielomilionowej masy chłopskiej, a przy tym — co szczególnie ważne — drogę bliską psychologii i sytuacji społecznej chłopstwa pracującego.

Opierając się o ten plan, rozwijając go i genialnie pogłębiając Stalin opracował teorię socjalistycznej kolektywizacji rolnictwa ZSRR oraz zrealizował tę teorię w praktyce. Stalin w szczególności rozgromił ideowo trockistowską i bucharinowską koncepcję, zaprzeczającą, z różnych punktów wyjściowych, możliwości sojuszu robotniczo-chłopskiego i możliwości socjalistycznej przebudowy rolnictwa w warunkach ZSRR. Stalin przeciwstawił się teoriom żywiołowego rozwoju wsi do socjalizmu, teoriom pokojowego wrastania kułaka w socjalizm oraz trwałości drobnej gospodarki chłopskiej. Stalin przeciwstawił się lewackim odchyleniom trockistowskich awanturników, którzy podrywali sojusz robotniczo-chłopski przez stosowanie przymusu w stosunku do chłopów pracujących, zastępowali metodę przekonywania przez metodę administrowania i rozszerzali front walki przeciwko kułakom na średniaków.

Walcząc przeciwko ultralewicowym trockistowskim awanturnikom i prawicowym kapitulantom, Stalin realizował i rozwijał wielkie idee marksizmu-leninizmu, potwierdzał w praktyce słuszność teorii.

Obecnie przy budowie fundamentów socjalizmu w Polsce Ludowej, w procesie socjalistycznej przebudowy wsi, te nauki Lenina i Stalina posiadają ogromne, niezmiernie aktualne znaczenie. Pomagają one w przezwyciężaniu poglądów prawicowo-oportunistycznych, które uzasadniały w Polsce „trzecią", niekapitalistyczną i niesocjalistyczną drogę rozwoju chłopstwa, a także w przezwyciężaniu błędów ultralewicowych, które zmierzają do zastąpienia polityki sojuszu robotniczo-chłopskiego przez politykę administrowania i komenderowania. Uzbrojona w wielkie idee Lenina i Stalina, Polska Zjednoczona Partia Robotnicza przezwycięża piętrzące się trudności i prowadzi naród zwycięsko naprzód.

Józef Zawadzki

Wielki Proletariat — pierwsza partia klasy robotniczej w Polsce

Z okazji 70-lecia powstania

70-lecie powstania Socjalno-Rewolucyjnej Partii «Proletariat» jest okazją do krótkiego choćby zdania sprawy ze znaczenia, jakie partia ta posiada w historii narodu polskiego; jest okazją do unaocznienia zadań, jakie obecnie stoją przed nauką polską w zakresie zbadania historii Wielkiego Proletariatu w związku z całokształtem zagadnień politycznych, ideologicznych i kulturalnych drugiej połowy XIX w. w Polsce.

„Pierwszą partią polityczną, która podjęła w Polsce sztandar walki klasowej w duchu ideologii marksistowskiej, jest Socjalno-Rewolucyjna Partia «Proletariat». Jej najwybitniejszym twórcą, ideologiem i przywódcą był Ludwik Waryński . . .

Historyczną zasługą tej partii jest to, że wniosła ona po raz pierwszy do świadomości polskiego proletariatu najogólniejsze zasady marksistowskiej ideologii rewolucyjnej. Wpajała ona w polską klasę robotniczą zasadę solidarności międzynarodowej, uczyła ją, że ustrój kapitalistyczny jest systemem o zasięgu światowym i usunąć go może tylko rewolucyjna walka proletariatu zorganizowanego pod hasłem *Manifestu komunistycznego:* «Proletariusze wszystkich krajów łączcie się!» Głosząc tę zasadę, partia walczy nieugięcie z burżuazyjną ideologią nacjonalistyczną." [1]

W historii polskiego ruchu robotniczego między nurtem rewolucyjnym a oportunistyczno-burżuazyjnym trwała zacięta walka o właściwą ocenę politycznej i ideologicznej działalności «Proletariatu», o właściwą ocenę roli, jaką ta partia odegrała dla przyszłości polskiej klasy robotniczej i narodu polskiego. Pisała o tym w imieniu SDKPiL już w 1903 r. Róża Luksemburg w swej pracy: *Pamięci «Proletariatu».*

Historyczne znaczenie walk, którym przewodził «Proletariat», wybiega daleko poza historię ruchu robotniczego — należy do historii narodu polskiego.

Mówił o tym wielokrotnie Bolesław Bierut:

„Wynikiem . . . twardej siedemdziesięcioletniej walki jest nasze państwo ludowe, jest nowy ustrój społeczny demokracji ludowej, który prowadzi do socjalizmu. Wynikiem tej walki jest dzisiejsza przodująca rola polskiej klasy robotniczej w narodzie i w państwie . . ." [2]

„Dzięki partii i jej bojowej rewolucyjnej ideologii proletariackiej uchwyciliśmy głęboką więź dziejowych losów własnego narodu polskiego i jego

[1] B. Bierut: O Partii. Warszawa 1952 „Książka i Wiedza" s. 13-14
[2] Tamże s. 11

najżywotniejszych interesów — z walką klasy robotniczej, z wiarą w zwycięstwo socjalizmu." [1]

Dlatego też szczególnie słabą stroną dotychczasowych badań nad okresem pozytywizmu w Polsce jest brak wnikliwej analizy ideologii «Proletariatu», brak analizy zasięgu i głębi ideologicznego wpływu tej partii na kształtowanie się nie tylko świadomości klasy robotniczej, ale także burżuazji i jej ideologów.

W obliczu groźnego, nacierającego przeciwnika — proletariatu i jego partii — żądającego nie patriotycznych deklamacji, ale rewolucyjnych czynów w walce z samowładztwem i kapitalizmem, ulega przyspieszeniu proces ideologicznego i politycznego uwstecznienia przywódców duchowych polskiej burżuazji; obnaża się ich prawdziwe oblicze i funkcja klasowa. „Patrioci" posuwają się do szantażu wobec działaczy «Proletariatu» — wyciągają dłoń do carskiej żandarmerii dla zwalczania Polaków-socjalistów. [2]. Polska burżuazja, znająca dotąd tylko ze słyszenia i z obrazka krążące nad Europą „widmo komunizmu", spotyka się z nim oko w oko i rozpoczyna walkę nie przebierającą w środkach, ucząc się z pełnym powodzeniem tej sztuki u Thiersa, Bismarcka i rosyjskich carów.

„Burżuazja polska, tak samo jak rosyjska, święciła wspaniałe gody nieograniczonego wyzysku, w którego obronie stał samowładny car. W warunkach całkowitego bezprawia wobec robotnika i chłopa ugoda warstw pasożytniczych z rządami zaborczymi była niezwykle dogodna i sowicie opłacalna. Ugoda ta była też kanonem polityki obszarników i kapitalistów polskich we wszystkich trzech zaborach.

Jedyną polską partią polityczną, która podnosiła w tym okresie sztandar walki z despotyzmem, był «Proletariat». Przywódcy tej partii rozumieli, że obalić rządy samowładcze można tylko w walce prowadzonej wspólnie z ludem rosyjskim." [3]

Słabo znane dotychczas i niedoceniane jest także znaczenie ideologicznego oddziaływania «Proletariatu» na inteligencję polską owego okresu. Poprzez prasę partyjną, jak *Przedświt*, *Równość*, *Walka Klas*, pisma ulotne i broszury wydawane w Paryżu, Genewie, Lipsku, uprzystępniona była po raz pirewszy czołowym polskim robotnikom i postępowej inteligencji materialistyczna nauka o społeczeństwie. To działacze Wielkiego Proletariatu wnieśli socjalizm naukowy nie tylko do świadomości klasy robotniczej, ale do kultury narodu polskiego. W kręgu tego oddziaływania wyrośli tacy myśliciele i działacze oświatowi, jak Ludwik Krzywicki, Samuel Dickstein, Stanisław Krusiński i wielu innych. I jakkolwiek bez większego trudu można znaleźć błędy w ówczesnych popularyzacjach i próbach twórczego stosowania marksizmu, to jednak ziarno materialistycznej nauki w społeczeństwie zostało rzucone i wydało w przyszłości plon obfity. Bezpośrednio na tych tradycjach politycznych i intelektualnych wychowywali się teoretycy i działacze SDKPiL, KPP oraz uczeni-materialiści, jak Nałkowski, Nowakowski i inni.

Jeśli ma się widzieć, w czym tkwiła siła pierwszej partii proletariackiej w Polsce, widzieć trzeba i jej słabości. Polski rewolucyjny ruch robotniczy uczył się na błędach teorii i praktyki politycznej proletariatczyków. Jeden z podstawowych

[1] B. Bierut: Źródła siły naszej partii. Nowe Drogi 1952 nr 5(35) s. 5

[2] Patrz: Wspomnienie osobiste o Ludwiku Waryńskim Kazimierza Dłuskiego. Wielki Proletariat. Materiały i dokumenty z historii ruchu robotniczego w Polsce. Warszawa 1950 „Książka i Wiedza" zeszyt I s. 21, 22

[3] B. Bierut: O partii. Cyt. wyd. s. 16

błędów, w znacznej mierze dających się wytłumaczyć obiektywną sytuacją, w jakiej działała partia, wyraził się w naruszeniu jedności rewolucyjnej teorii i praktyki w ruchu robotniczym.

Pisała o tym Róża Luksemburg we wspomnianej pracy: „Gdyby ktokolwiek chciał sądzić o partii «Proletariat» jedynie na zasadzie wypowiedzianych przez nią w literaturze ogólnych poglądów na podstawy i zadania socjalizmu, musiałby być zdumiony naciskiem, z jakim powtarzała ona do samego końca poglądy ze skarbnicy teoretycznej marksizmu. Znając już wszakże konkretny sposób, w jaki «Proletariat» zastosowywał swe ogólne zasady i konkluzje, które z nich dla działalności wyciągnął, wiemy, że był to z *czasem* już tylko język marksizmu, którym partia wyrażała zupełnie niemarksistowskie pojęcia". [1]

Bolesław Bierut tak charakteryzuje błędy «Proletariatu» i ich przyczyny:

„1. Pierwszą przyczyną był zarodkowy dopiero okres rozwoju ruchu robotniczego. *Od teoretycznego poznania ogólnych zasad naukowego socjalizmu do umiejętności ich praktycznego zastosowania w konkretnej sytuacji politycznej — jest dystans dość odległy.* Ruch masowy kształtuje się i rośnie w procesie walki z najbardziej odczuwalnymi w danej chwili przejawami krzywdy i wyzysku, wyrasta z najbardziej palących potrzeb życiowych — i dopiero w wyniku doświadczeń tej walki przechodzi on stopniowo na coraz wyższy szczebel świadomości klasowej. Słabością partii było to, że wysuwając wielkie hasła rewolucyjne nie wskazywała najczęściej drogi, która prowadzi do ich urzeczywistnienia.

2. Wysuwając bezpośrednio hasło rewolucji socjalistycznej partia przeskakiwała przez konieczny w sytuacji ówczesnej etap przemian burżuazyjno-demokratycznych, które już znacznie wcześniej dokonały się w krajach zachodniej Europy, ale do których dopiero ledwie dojrzewały warunki na terenie Rosji rządzonej przez carat. Te hasła rewolucji burżuazyjno-demokratycznej, przerastającej w rewolucję socjalistyczną, mogła wysuwać tylko partia robotnicza w sojuszu z chłopstwem, które było zainteresowane w całkowitym wyzwoleniu się od ucisku obszarników i w zmianie stosunków na wpół feudalnych na wsi [...]

3. Wreszcie częściowe podporządkowanie się przywódców «Proletariatu» terrorystycznej taktyce «narodników» — raczej w teorii niż w praktyce — świadczy o tym, że nie zdawali oni sobie sprawy z drobnomieszczańskiego oblicza «narodników» i pozwolili narzucić sobie ich pseudorewolucyjną taktykę terrorystyczną, która w istocie swej była odbiciem braku wiary w żywotność i siłę proletariackiej walki klasowej.

Nie zamykając oczu na braki i słabości tej organizacji pamiętać należy, że działalność «Proletariatu» — to wspaniały i bohaterski okres budzenia się, kształtowania i ubojowienia polskiego ruchu robotniczego. «Proletariat» prowadził robotników polskich do pierwszych zorganizowanych walk i wniósł w szeregi robotnicze ideały rewolucyjne marksizmu oraz poczucie klasowej więzi międzynarodowej." [2]

---

1 R. Luksemburg: P a m i ę c i «P r o l e t a r i a t u». Wydanie nowe. W 30 rocznicę stracenia Kunickiego, Bardowskiego, Ossowskiego i Pietrusińskiego. Warszawa 1922 s. 51 (podkreśl. A. O.)

2 B. Bierut: O p a r t i i. Cyt. wyd. s. 15, 16 i 17 (podkr. A. O.)

*

Zamieszczając poniżej wybrane teksty ideologiczne z *Walki Klas* — organu partii «Proletariat» — pragniemy zbliżyć do czytelników myśl teoretyczną czołowych ideologów Wielkiego Proletariatu w odniesieniu do następujących zagadnień:

1. Partia «Proletariat» rozumiała, że socjalistyczna teoria staje się „materialną siłą" w rękach walczącego proletariatu — stąd wielkie wysiłki wkładane w upowszechnienie teorii socjalizmu naukowego w myśl marksistowskiej tezy, że „bez rewolucyjnej teorii niemożliwy jest i ruch rewolucyjny"; stąd przywiązywanie wielkiej wagi do popularyzacji dzieł Marksa i Engelsa oraz inicjatywa redakcji *Walki Klas* wydawania *Biblioteki dzieł treści społeczno-ekonomicznej.*

2. Partia «Proletariat» wiele wysiłku wkładała w udostępnienie masom teoretycznej wiedzy o konieczności organizowania się proletariatu w partię; wyjaśniała polityczno-moralne podstawy uczestnictwa jednostki w życiu organizacji partyjnej; uczyła masy wierności dla zasad socjalizmu i partii-awangardy.

3. Partia «Proletariat» przenosiła do świadomości polskiego proletariatu i czołowej postępowej inteligencji marksistowskie idee proletariackiego internacjonalizmu nie tylko w zakresie praktyki politycznej, ale i teoretycznych uogólnień. Niezwykle pięknie i teoretycznie przekonywająco pokazywała, na czym polega *istota i klasowe podłoże proletariackiego internacjonalizmu* oraz międzynarodowego zasięgu idei socjalizmu i ruchu robotniczego. *Umiała naukowo uzasadnić potrzebę i znaczenie sojuszu polskiego i rosyjskiego proletariatu.*

Alina Osiadacz

*

WSTĘP DO PROSPEKTU «BIBLIOTEKI DZIEŁ TREŚCI SPOŁECZNO-EKONOMICZNEJ»

Od wszelkich przeszłych ruchów rewolucyjnych odróżnia się obecny socjalizm swym pojmowaniem dziejów ludzkości. Dlań zarodki rewolucji tkwią w samym życiu, w rozwoju stosunków ekonomicznych; życie ekonomiczne w swym rozwoju wytwarza w łonie społecznym nowe siły wytwórcze, którym za ciasno w powijakach istniejących form społecznych; formy te więc muszą ustąpić i ustępują też pod naciskiem warstw, reprezentujących rozwijające się siły wytwórcze, a stosownie do warunków ustępują na drodze pokojowej lub zostają zmiatane przez gwałtowną rewolucję.

Dotychczas sądzono, że rewolucje można robić. My, socjaliści, „materialistycznie" pojmujący dzieje, mianujemy podobny pogląd romantyzmem. Rewolucje nie robią się przez grono ludzi dobrej woli, są one wytworem warunków społeczno-ekonomicznych. Przyszła rewolucja społeczna, o której marzymy, nie będzie też tworem rąk naszych, ale wynikiem rozwoju stosunków społecznych, a my, socjaliści, jedynie mamy za zadanie ujęcie tej przyszłej rewolucji w swe ręce i prowadzenie jej w kierunku wskazanym przez samo życie (tj. zgodnym z interesami dorosłych do świadomości sił wytwórczych, wynikających z użycia pracy kolektywnej i zastosowania sił przyrody na wielką skalę i reprezentowanych przez dzisiejszy proleta-

riat). Co najwięcej możemy przyspieszyć przyszłą rewolucję. Ale dla zawładnięcia sterem rewolucji, dla poprowadzenia jej w należytym kierunku, nareszcie dla utrzymania zdobyczy przyspieszonej rewolucji i dla odebrania możności wszelkim reakcyjnym zachciankom, potrzebujemy posiadać odpowiedni zasób sił, umysłowo i moralnie dojrzałych do wymagań chwili. Takich sił nigdy nie będzie i nie może być zanadto. Tak więc obok roboty, mającej na celu organizowanie tłumów proletariatu w kadry bojowe, musimy zająć się robotą niezbędną, robotą wyrabiania jednostek zupełnie świadomych celu, dążeń, dróg i zadań rewolucji społecznej, niosącej hasła pracy i własności kolektywnej.

W ostatnich czasach wybuchły wśród socjalistów pewne spory. Spory te mogą i u nas znaleźć echo, i jedni będą żądać jedynie uświadomienia w naszym społeczeństwie ideałów socjalistycznych i rozbudzenia wśród ludności ruchu umysłowego, opartego na ideałach socjalistycznych, negować zaś będą użyteczność wszelkiej innej roboty; drudzy znów, odwrotnie, zażądają zwrócenia wszystkich sił w stronę organizowania robotników i odrzucą konieczność jakiejkolwiek walki kulturalnej. Z naszego stanowiska, tj. ze stanowiska wydawców *Biblioteki dzieł treści społeczno-ekonomicznej,* nie ma bezwarunkowej słuszności ani jedna, ani druga strona. Tak samo robota organizacyjna, jak walka kulturalna są niezbędnymi. Bez walki kulturalnej, nad umysłem proletariatu będzie posiadał wpływy klecha lub przesądy różnego rodzaju (jak to widzimy na setkach przykładów, szczególnie w Poznańskiem i w Krakowie), a bez organizacji znowu nie odniesie żadnych rezultatów walka kulturalna. Nie zawsze jednak są jednakowo koniecznymi obie te roboty; w zależności od wymagań chwili to jedna, to druga znowu odgrywa wybitniejszą rolę.

Rewolucja więc potrzebuje sporego zasobu sił umysłowych, a takowych niewiele posiada socjalizm polski. Trzeba je dopiero wytwarzać. O konieczności takiej pracy przekonał się z doświadczenia każdy z polskich socjalistów, działający wśród krajowego proletariatu.

Każdy z nich zauważył, że robotnik polski, pojąwszy wyzysk ze strony pracodawcy swego i państwa broniącego interesów pracodawcy, gotów rzucić się do byle jakiej działalności, nie zadając sobie pytania, o ile taka działalność jest dzisiaj na czasie. Mamy przeto nieraz bezcelowe szamotanie się i stratę najlepszych często sił. Trzeba więc dać środki, aby robotnik polski był w stanie uświadomienia sobie celów i dróg rewolucji, aby mógł zaznajomić się gruntownie

z kwestią społeczno-ekonomiczną. Potrzeba więc środków kształcenia: książek treści społeczno-ekonomicznej.

Nie lepiej rzeczy stoją pomiędzy tak zwaną „inteligencją". Brak gruntownego wykształcenia społecznego najlepiej uwydatnia się w mnóstwie istniejących wśród niej prądów. Nowe programy wyrastają jak grzyby po deszczu... Jakiż tego powód? Bardzo prosty; socjalista polski w programy społeczne wnosi swe indywidualne uczucia, skłonności itd. Wychowany najczęściej w sferze szlacheckiej, przejąwszy się niby ideałami socjalistycznymi, ale nie zrozumiawszy podstaw socjalizmu naukowego, wnosi w ruch uczucie wyrosłe pod strzechą szlachecką; nie liczy się z życiem i jego rozwojem, ale przeciwnie, życie chce nagiąć do swych sympatii i antypatii. Wskrzesza on socjalizm utopijny i jego pojmowanie rozwoju społecznego, cofa obecny rozwój socjalizmu wstecz. Idea emancypacji stanu czwartego służy mu często za środek zbliżenia do warstw pracujących, aby rzucić te ostatnie w walkę, bynajmniej nie mającą na celu ideałów stanu czwartego. Proudhon wytworzył socjalizm drobnoburżuazyjny, on zaś wytwarza chłopsko-szlachecki. Inni znowu, wybrawszy pewną sferę działalności, odpowiednią swym skłonnościom, uważają jedynie swą sferę za jedynie uprawnioną, nie chcąc widzieć jej jednostronności i potrzeby robót w innym kierunku [...]

Wierzymy, że z rozpowszechnieniem się gruntownej wiedzy społeczno-ekonomicznej zniknie tak taka jednostronność poglądów, jak też taka ich różnorodność. Sądzimy bowiem, że tak samo w działalności rewolucyjnej, jak na każdym prawie kroku w życiu i w nauce istnieje jedynie jedyna najlepsza i najkrótsza droga, prowadząca do celu, i że tę drogę najlepiej możemy poznać przy pomocy wiedzy.

Z powyższych względów przystępujemy do wydawnictwa, któremu daliśmy tytuł: *Biblioteka dzieł treści społeczno-ekonomicznej*[...]

Walka Klas. Organ międzynarodowej socjalno-rewolucyjnej partii. Rok I wrzesień 1884 nr 5.

PARTIE PROLETARIATU A MORALNOŚĆ REWOLUCYJNA *

Paryż, we wrześniu 1884

Ocena taktyki rewolucyjnej nie jedno tylko ma kryterium. Wielorodność probierza, który zastosowujemy do analizy środków działalności rewolucyjnej, jest zupełnie naturalną i wynika z tej sytuacji, jaką zajmuje każde rewolucyjno-reformatorskie stronnictwo. Z jednej strony, będąc niejako negacją istniejących moralno-społecznych

* Tytuł pochodzi od redakcji niniejszego wyboru.

stosunków, usiłuje ono wytworzyć nowy zupełnie pogląd na organizację społeczną i, co za tym idzie, na stosunki jednostki zarówno do organizmu socjalnego, jak i do każdej innej oddzielnej jednostki. Z drugiej jednak strony, znajduje się każde rewolucyjne stronnictwo jeszcze pod naciskiem tych moralno-społecznych warunków, które ono samo znieść usiłuje [...]

W przeciwstawieniu do rewolucyjno-reformatorskich dążności, występują często teorie przeobrażenia społecznego, które z istotą rewolucyjnej myśli, z samą koniecznością przewrotu społecznych stosunków, i to w określonych nawet przez rewolucyjne stronnictwo granicach, w zupełnej znajdują się zgodzie; różnica poglądów tyczy tylko środków przeprowadzenia nowych podstaw dla organizacji społecznej. Zamiast gwałtownego przewrotu ludzkich stosunków stawiają przeciwnicy rewolucyjnej organizacji, jako najlepszy i jedyny środek przekształcenia budowy społecznej — takie uświadomienie i umoralnienie wszystkich jednostek, wchodzących w skład danego społeczeństwa, które by istnienie złych instytucji lub reakcyjny powrót ku nim w zupełności uniemożebniło. Ponieważ, rozumują stronnicy tego poglądu, urządzenia społeczne odpowiadają temu moralnemu usposobieniu, w jakim się dane społeczeństwo znajduje, konieczną jest więc rzeczą, przede wszystkim usposobienie to do gruntu zmienić, inaczej wszelkie przekształcenie społecznych stosunków będzie nietrwałym, gdyż bez poprzedniego moralnego niejako odrodzenia jednostek, wchodzących w skład danej organizacji społecznej, żadne przekształcenie instytucji społecznych nie ma utrwalonego bytu.

Jeżeli zechcemy odszukiwać ogólny pogląd na rozwój społeczeństw, odpowiedni powyższemu zapatrywaniu, to znajdziemy go w uzależnieniu materialnego rozwoju społecznego od postępu idei w tymże społeczeństwie. Dowodów dla poparcia takiego poglądu szukają jego zwolennicy w przeciwstawieniu rozwoju religijnej myśli do politycznych przewrotów. Pierwszy, zasadzający się na moralnym odrodzeniu jednostek, jest stałym, wciąż naprzód dążącym; natomiast przewroty polityczne, będąc często tylko dziełem przemocy, nie mogą uzyskać sobie prawa obywatelstwa, i oto dlaczego po gwałtownej rewolucji następuje reakcja etc. Tak rozumują przeciwnicy rewolucyjnych środków.

Dla nas podobne zapatrywanie się na rozwój społeczny jest mylne, jest sprzeczne z faktami, których nam dostarcza historia i empiryczna psychologia socjalna, nie jest nareszcie w stanie rozwiązać nam zasadniczych pytań, nasuwających się przy rozpatrywaniu stosunków społecznych. Dzięki tym wszystkim kolizjom, w które nas

wprowadza idealistyczny * pogląd na historyczny rozwój życia społecznego, uczeni socjalistyczni zastosowali do socjologii ten monistyczny, materialistyczny pogląd, który w biologii tak świetne odniósł zwycięstwo.

Dla nas moralno-intelektualny stan każdego społeczeństwa zależnym jest od instytucji, regulujących jego materialne życie. Nie zaprzeczamy wcale możności oddziaływania wzajemnego — ale uważamy, że za podstawę przy objaśnieniu socjologicznych zjawisk należy brać materialne warunki społeczne. Przekształcenie tych ostatnich wywołuje ogólną zmianę nastroju moralno-intelektualnego życia. Odrodzenie się moralne danego społeczeństwa tylko wtedy nastąpić może, jeśli materialne warunki nie stają mu na przeszkodzie, jeśli one uległy koniecznej zmianie. Póki zaś panują pewne instytucje, warunkujące sobą te a nie inne materialne stosunki, póty jako korelatyw napotykamy odpowiedni materialny ustrój. Tylko, dodajmy, panowanie danego materialnego, inaczej ekonomicznego systemu, nie jest tożsame z formalnym istnieniem jego. Mógł dany system ekonomiczny dojść do takiego stopnia rozwoju, kiedy on sam swoje istnienie podkopuje, kiedy jego żywotne siły zacierają się i ustępują miejsca całemu szeregowi antagonizmów społecznych. Wtedy świadomość społeczna odgaduje nowy, przyszły kierunek ekonomicznego życia; wtedy i panujący moralno-intelektualny ustrój bankrutuje i jednocześnie z rewindykacjami na polu ekonomicznych warunków występuje emancypacyjne dążenie moralnych stosunków. Dowody zaś, którymi się przeciwnicy rewolucyjnych usiłowań posługują, nie odpowiadają wcale rzeczywistemu oświetleniu faktów przez historię. Niestałość politycznych przewrotów nie jest wcale konsekwencją pewnego braku moralnego odrodzenia społeczeństwa; warunkuje się ona zbyt skombinowaną grą interesów oddzielnych grup społecznych, grą, której trudno nadać ogólną formułę, grą, która się jak kameleon zmienia. Gdybyśmy zechcieli tę kombinację w jednym ogólniku sformułować, moglibyśmy tylko tyle powiedzieć, że polityczne stosunki dlatego ulegają postępowemu i wstecznemu kierunkowi, dlatego się zmieniają, że zależą od pewnej kombinacji materialnych sił oddzielnych grup społecznych. I druga strona dowodu, stałość religijnego rozwoju, zupełnie inaczej się przedstawia, jeśli ją z bliska rozpatrzymy. Zobaczymy wtedy, że rozwój nowopowstającej wiary wcale nie zaczyna się od intensywnego życia religijnego nowych prozelitów; jeśli gdzie, to w każdej nowej religii widzimy dążenie do ekstensywnej propagandy. Założycielom religii idzie

* W tekście oryginalnym: „ideologiczny" — Red.

przede wszystkim o zdobycie sobie terenu i stąd ta rozmaitość sekt, stąd zupełna akkomodacja do dawnych wierzeń, przesądów etc. Intensywne życie religijne, uregulowanie, że tak powiemy, tego życia dopiero wtedy się zaczyna, kiedy religia staje się *panującą*.

Jeżeli więc religijny rozwój tą drogą idzie i iść musi, *tym bardziej* jest ten, tylko co nakreślony proces rozwoju konieczny dla idei przewrotu społecznego, dla rewolucyjnego stronnictwa. Mówimy *tym bardziej*, ponieważ sam punkt wyjścia, który przyjęliśmy, samo przyznanie materialnych warunków jako podstawy społecznego rozwoju, zmusza nas do wytknięcia sobie takiej drogi postępowania, takiej, innymi słowy, taktyki, która by nam ułatwić mogła przede wszystkim zdobycie polityczno-społecznej siły, zapewniającej panowanie temu a nie innemu ustrojowi ekonomicznemu. Z poglądów naszych na państwowo-społeczną maszynerię wynika, iż przede wszystkim będzie nam szło o zawładnięcie państwowo-politycznych sił, iż przede wszystkim będziemy przy akcji rewolucyjnej politycznym stronnictwem. Zrealizowanie naszych emancypacyjnych żądań na polu moralności społecznej robimy tym samym zależnym od powodzenia naszej rewolucyjno-politycznej akcji.

Ideał więc moralny, który stawiamy, będzie konsekwencją tylko żądanego przez nas ekonomiczno-politycznego przewrotu. Jesteśmy tego przekonania, że *wtedy*, tj. po udanym przewrocie, życie społeczne będzie się umoralniać we wskazanym przez nas kierunku; *dziś* jednak, tj. przed przewrotem, my nie możemy realizować naszych moralnych postulatów i, co więcej, w naszej rewolucyjnej działalności kierujemy się inną, odpowiednią temu przejściowemu stanowi moralnością.

Czy można jednak nazwać naszą rewolucyjną, że tak powiemy, moralność odstępstwem od tych zasad, które sami postawiliśmy jako regulator dla normalnego ustroju społecznego? Nie. Nasz ideał moralności jest różnym od naszej rewolucyjnej moralności dlatego, że pierwszy jest to produkt historycznego rozpatrywania rozwoju społecznych stosunków, jest to *przewidywana* przez nas reforma moralno-intelektualnego życia, reforma, będąca konieczną konsekwencją [...] przygotowującego się przewrotu ekonomicznych stosunków. Inną zaś *musi* być rewolucyjna moralność. Ona musi być przede wszystkim odpowiednią rozwojowi rewolucyjnej myśli, ona *musi* się przede wszystkim regulować zasadą użyteczności, skierowanej na korzyść rewolucyjnych organizacji, ona istnieje przede wszystkim dla coraz większego i coraz szybszego wzrostu rewolucyjnej myśli. Zadanie rewolucji jest dla nas najwyższym moralnym zadaniem, najwyższym, najpierwszym moralnym celem. Działalność więc rewo-

lucyjna musi być odpowiednią *temu* celowi, jeśli ona ma być nazwaną moralną; czym silniej dana akcja rewolucyjna oddziaływa, czym bardziej ona zrealizowanie rewolucyjnej myśli przyspiesza i czym bardziej ona przyszłe zwycięstwo rewolucji zapewnia — tym moralniejszą jest ona. Do takiej działalności każda jednostka z organizacji rewolucyjnej bezwarunkowo jest zobowiązana. Obowiązek ten ciąży na każdym z nas na mocy solidarności rewolucyjnej [...] Jednostka, wchodząca w pewną organizację, w pewną grupę społeczną, która sobie, według jej własnego zadania, a zatem zgodnie z jej poznawczą siłą, postawiła pewne zadanie społeczne, pewien cel powszechnego dobra, jednostka taka, powiadamy, zobowiązaną jest zawsze i wszędzie solidarnie z tąż grupą występować [...]

Powiedzieliśmy wyżej, że moralną rewolucyjną działalnością będzie ta, która zapewnia zwycięstwo rewolucyjnej myśli. W tym żądaniu wskutek samego położenia partii leży i inne: odpowiednie wyzyskanie wszystkich tych dodatnich postulatów moralności, które przy aktualnym ustroju społecznym istnieją i które naszemu ideałowi nie tylko nie przeczą, ale owszem, pewną korzyść, pewne utorowanie drogi przynoszą. Tego nie powinniśmy opuszczać z widoku: że aktualny nastrój moralny jest obiektem niezależnie od nas wytworzonym. Nam pozostaje tylko reagować na ten obiekt i w tym celu musimy się liczyć z tym co zastajemy. Nie jest to wcale kompromis, przeciwnie, jest to jedyne dla nas wyjście, które moralnym nazwać można. Wszelki doktryneryzm, wszelkie opuszczanie z widoku tego obiektu, który historia w spuściźnie po sobie zostawiła, byłoby szkodliwym dla wzrostu rewolucyjnej myśli — a zatem niemoralną rewolucyjną działalnością.

Jeżeli jednak mówimy, że liczymy się z wytworzonym przez historię obiektem, to nie powinniśmy zapominać celu, dla którego ten rachunek prowadzimy. Powiedzieliśmy już wyżej, że czynimy to dlatego, by łatwiej na społeczeństwo reagować, to jest chcemy wyzyskać cały zasób dodatnich, przez historię już poprzednio wytworzonych prądów dla łatwiejszego wszczepienia w masy tego ideału, w imię którego występujemy. Obniżenie zaś ideału dlatego, że w aktualnym moralnym ustroju są przeciwne prądy, byłoby tylko obniżeniem tego poziomu moralności, na którym dotychczas organizacja stała. Po większej części obrońcy ostatniego rodzaju „kompromisów", jeśli obniżenie ideału kompromisem, a nie odstępstwem nazwać można, występują w imię wywołania akcji rewolucyjnej w szybszym daleko czasie. „Nim słońce wejdzie — rosa oczy wyje" brzmi rozumowanie; trzeba nam przede wszystkim ruchu, reszta już pójdzie. I oto, uzbroiwszy się w tego rodzaju logikę, ateiści gotowi są krzy-

żowe pochody głosić, międzynarodowcy — narodowe nienawiści roztlić, obrońcy czwartego stanu stać się rzecznikami kapitału.

Scharakteryzować podobnego rodzaju rozumowania nie możemy inaczej, jak nazywając je po imieniu, tj. wykazując, że opiera się ono na prostytuowaniu rewolucji. *Ruch* sam przez się, sama akcja, nie jest treścią rewolucji; *ruch rewolucyjny* jest tylko środkiem, służącym do realizowania *rewolucyjnej myśli* — która jest właściwą treścią każdej rewolucyjnej działalności. Bez tej treści ruch byłby tylko brutalnym starciem się grup społecznych, starciem bez żadnego dodatniego znaczenia, bez żadnej historycznej roli [...] Walka przybiera wtedy szlachetniejsze oblicze, jeśli jest ona walką o prawa, walką prowadzoną świadomie, jednym słowem — ożywioną i opromienioną wysoką myślą. Jakość tej ostatniej znamionuje i jakość walki; im treść, w imię której walka się odbywa, jest wyższą, bogatszą, tym szlachetniejszą będzie sama walka, tym bogatsze będą jej rezultaty i tym większe będzie ona miała usprawiedliwienie. Rzeź bez treści może tylko obrazić te zasoby humanitarnych uczuć, które na szczęście historia zdołała w masach wyrobić.

Na równi z obniżeniem ideału stoi i innego rodzaju działalność, która, jakkolwiek nie obniża żądań naszych co do przyszłego ustroju, wybiera jednak środki wręcz przeciwne zasadniczemu naszemu punktowi wyjścia [...] Walczymy więc z pewnym *ustrojem* społecznym, z pewną polityczno-społeczną *maszyną*. Tylko ten ogólny charakter naszej walki jest zgodny z historią, z naturą organizmu społecznego, a zatem i z naszym zadaniem. Nareszcie, tylko takiego rodzaju walka może nas doprowadzić do zwycięstwa. Gdybyśmy zmieszali charakter walki i rozpoczęli wojnę z jednostkami, przez dzisiejszy ustrój uprzywilejowanymi — w takim razie szanse wygranej zeszłyby do zera. Byłaby to praca Danaid. Musimy więc powstać przeciwko ostatnimi czasy formułowanej „anarchistyczno-rewolucyjnej" taktyce nie z punktu widzenia tylko poszanowania jednostki (jakkolwiek o tym jeszcze niżej), ale z punktu użyteczności, a zatem rewolucyjnej moralności.

Zwolennicy tej taktyki, jej teoretyczni obrońcy, opierają się na odrębności naszych moralnych postulatów od arsenału dzisiejszej moralnej frazeologii. „Nasza moralność jest inną, niż burżuazyjna" — jest głównym, jeśli nie jedynym argumentem tak zwanych zachodnich stronników terroru. Bezwarunkowo, że nasza moralność jest inną. Burżuazyjna moralność jest po części wytworem, po części obroną pewnego ustroju społecznego. Jako przeciwnicy samego ustroju — negujemy i wytworzony przezeń i dlań moralny ustrój. Ale to nie jest jeszcze argumentem, by wręcz na wspak postępować.

Dlatego, że A nie jest B, to nie dowód jeszcze, że A jest C — tak nam elementarna dyktuje logika. Dlatego, że zamachy na Eiserta, kradzieże etc. są niezgodne z przejawami moralności burżuazyjnej, to jeszcze nie dowód, aby one były zgodne z naszą, rewolucyjną moralnością. Przeciwnie, wypowiedzieliśmy już wyżej, że taktyka tego rodzaju jest wręcz przeciwna zasadniczemu charakterowi naszej walki — to jest walki z ustrojem, a nie z jednostką [...]

Widzimy więc, iż z zupełną słusznością zaznaczyliśmy istnienie zasadniczej niezgodności anarchistycznej taktyki z całym charakterem prowadzonej przez nas walki. Charakter zaś ten nie jest dowolnie przez nas zarysowany, ale wypływa z kompleksu wszystkich naszych postulatów.

Ale nie tylko ta niezgodność środków z celem wpływa na potępienie przez nas anarchistyczno-rewolucyjnej taktyki.

Powiedzieliśmy wyżej, że dzięki warunkom, wśród których walkę prowadzić musimy i dzięki temu, że w ogóle w walce jesteśmy, nasza dzisiejsza rewolucyjna moralność daleką jest od tych społeczno-moralnych ideałów, których urzeczywistnienia w przyszłości oczekujemy. I czyż można zresztą żądać *na dziś* od rewolucyjnego stronnictwa, skazanego na bezustanną walkę, otoczonego brutalną sferą kapitalistycznej przemocy, konsekwentnego na przykład przeprowadzenia idei poszanowania jednostki?

Powiedzieliśmy wyżej, że warunki otoczenia oraz warunki walki nie pozwalają nam już dziś regulować naszego postępowania według idealnych naszych żądań, koniecznie jednak, o ile można, tj. o ile też same warunki walki pozwalają, zbliżać się musimy w naszym postępowaniu do nakreślonych przez nas samych ideałów. Konieczność ta wypływa także z praktycznych względów, albowiem i w nastroju moralnym aktualnych społeczeństw nagromadziła się już pewna suma afektów, które nam wyzyskać należy, nigdy zaś obrażać. Weźmy jako przykład cytowaną już przez nas ideę poszanowania jednostki. Bezwarunkowo możemy skonstatować to spostrzeżenie, że wszelka gwałtowna akcja uzasadniona [...] znajdzie i w obojętnych dla rewolucyjnego sztandaru grupach należyte wytłumaczenie; inaczej [...] jeśli on będzie skierowany przeciwko jednostce na podstawie anarchistyczno-rewolucyjnej taktyki. Humanitaryzm mas powstanie przeciwko tej taktyce; bezużyteczny i żadnym szczególnym postępowaniem nie wywołany gwałt wywoła reakcję wśród tych właśnie grup społecznych, na które dla zapewnienia sobie zwycięstwa reagować wszak winniśmy[...]

Rezultaty więc tej taktyki dla partii są nader smutne. Nie tylko nie prowadzi ona nas do celu, to jest do reorganizacji społecznej, ale,

przeciwnie, szkodzi rozwojowi rewolucyjnej myśli, ścieśniając teren propagandy nowych zasad.

Nie mniej smutne skutki pociąga za sobą anarchistyczno-rewolucyjna taktyka i w wewnętrznym życiu partii [...]

[...] W interesie partii jest unikać wszelkich możebnych konfliktów z dziś istniejącymi zasadami moralności, które mają na celu poszanowanie jednostki; w interesie partii nareszcie jest nie dopuszczać, aby jednostki do organizacji należące mogły dowolnie sobie tworzyć nowe kodeksy moralności. Z tych względów musimy się jeszcze oświadczyć przeciwko na przykład machinacjom, mogącym dostarczyć organizacjom pieniężnych środków. Oszustwa i kradzieże, popełniane w imię najwyższych zasad, pozostają zawsze oszustwami i kradzieżami [...]

Nie od rzeczy będzie położyć tu nacisk, że środki materialne małą odgrywają rolę w stosunku do innych czynników działalności. Prawda, że większy napływ środków ułatwia nieraz przeprowadzenie wielu korzystnych nader praktycznych przedsiębiorstw, ale partia powinna nie na te środki kłaść nacisk. Przy sumiennie przeprowadzonej organizacji, przy bezustannym zapale i gotowości swych członków do pracy partia więcej jest w stanie zrobić, choć nieliczne materialne środki będzie miała w swym rozporządzeniu, niż z większą sumą tych ostatnich, ale za to bez pierwszych warunków. W chwili zaś, kiedy partia decyduje się swą powagę i swą moralną siłę postawić na kartę tylko dlatego, by zdobyć większą sumę środków pieniężnych, stwarza ona nowe niebezpieczeństwo: otwierając pole wyrobieniu się w jej łonie nowego rodzaju Rinaldów . . ., którzy zawsze tylko w schorzałej wyobraźni bohaterami się przedstawiają [...]

Zreasumujmy cośmy dotychczas powiedzieli.

W imię moralności rewolucyjnej żądamy podporządkowania się jednostki organizacji.

W imię moralności rewolucyjnej żądamy, aby sztandar zawsze wysoko był trzymany, aby ideały nasze nie były obniżane i aby ideały moralności, które stawiamy, nie były spaczone.

W imię moralności rewolucyjnej żądamy, aby działalność nasza była w stanie reagować na te sfery społeczne, wśród których żyjemy, i wyzyskać wszystkie te dodatnie zasoby moralności (jak pojęcie o godności osobistej etc.), które historia i w aktualnych wyrobiła społeczeństwach.

W imię moralności rewolucyjnej żądamy, aby organizacja się na swej moralnej sile opierała i aby nie narażała na szwank swej powagi dla pozyskania środków drugorzędnego znaczenia.

Żądania te stawiamy w imię moralności rewolucyjnej, rozumiejąc ją jako celową i świadomą działalność, skierowaną dla zapewnienia triumfu ożywiającej nas idei. Tym sposobem tylko wytworzymy racjonalną i pozytywną normę naszego postępowania: zgodność środków z założonym celem.

Walka Klas. Organ międzynarodowej socjalno-rewolucyjnej partii. Rok I wrzesień 1884 nr 5.

O ISTOCIE PROLETARIACKIEGO INTERNACJONALIZMU *

Paryż, w kwietniu 1886

[...] Analiza środków organizacyjnych wskaże nie jeden i nie dwa sposoby racjonalnego zapewnienia trwałości bytu organizacji. Najważniejszym jednak będzie zawsze wymaganie: aby każda jednostka w skład całości wchodząca, swą świadomością objęła wszystkie objawy życia partii; aby każda jednostka, każdy członek partii umiał należycie oceniać wszystkie zjawiska i objawy życia partyjnego, fakty w ich prawdziwym widzieć świetle i realne, a nie idealne nadawać im znaczenie. Póki ten, według nas, konieczny warunek nie ma w organizacji miejsca, póty teraźniejszość przedstawia chaos, w przyszłości zaś grozi rozproszenie się sił [...]

Z takiego wychodząc założenia uważamy sobie za obowiązek każdą sferę działalności naszej organizacji, każde pole pracy, na które wstępujemy — wyświetlić. W interesie organizacji, jej zarówno już zdobytych sił, jak i tych, które ona przyciągnąć do siebie zamierza, w interesie, powtarzamy, organizacji jest niezbędnym jasne uświadomienie sobie każdego kroku, który ona w swym ciągłym rozwoju robi.

Dziś zamierzamy poruszyć sferę stosunków organizacji naszej z innymi organizacjami, działającymi bądź to w innych warunkach, bądź też pod tym samym co i ona uciskiem, to jest sferę międzynarodowych rewolucyjnych stosunków.

Przede wszystkim musimy rozważyć i porównać na ile dziś głoszona solidarność międzynarodowa różni się od tych objawów wspólności usiłowań rewolucyjnych organizacji, jakimi nasza historia jest bogatą. Mamy na myśli te umowy, które powstająca Polska z rewolucyjną Rosją zawierała.

Łączenie się polskich i rosyjskich rewolucjonistów w celu wspólnej walki nie od dziś się datuje. W 1831 roku można było nieraz słyszeć z ust walczących za niepodległość Polski hasło: za naszą i waszą wolność. Ale i wtedy już to braterskie podanie sobie ręki nie było

* Tytuł pochodzi od redakcji niniejszego wyboru.

nowością. Sama myśl wspólności rewolucyjnych usiłowań dostatecznie wypowiedzianą została i wyjaśnioną przez rewolucję francuską 1789 r. Nie mamy na myśli li tylko kosmopolitycznych teorii filozofów-encyklopedystów; nie chcemy wcale nacisku kłaść na Clootsa, owego ideologa i „przedstawiciela ludzkości". Nie. Myśl o uniwersalizmie budowy społecznej, o konieczności zatem solidaryzowania się zainteresowanych grup społecznych w celu wspólnej akcji, zapuściła już w owe czasy głębsze korzenie i przekroczyła już granice zarówno gabinetu uczonych, jak i koła utopistów-rewolucjonistów [...]

[...] Pojawienie się myśli o wszechświatowej solidarności urządzeń ludzkich ma swe uzasadnienie w przewrocie, jakiemu uległy produkcja społeczna i wytwarzanie się nowych sił ekonomicznych. Z upadkiem domowego gospodarstwa i z powstaniem oraz szybkim rozwojem przemysłu wyradza się w systemach produkcji społecznej pewna jednolitość i pewien uniwersalizm. Powszechność zaś kapitalistycznych zasad gospodarki musiała wywołać i w samej rzeczy wywołała powszechność i w innych sferach życia społecznego.

Prawda, że kapitalistyczny ustrój nosi w sobie także i przeczenie zasady międzynarodowego rozwoju: wywołując konkurencję między siłami wytwórczymi niszczy on i solidarność społeczną, dla uniwersalistycznego rozwoju tak niezbędną. Konkurencja zaś państwowo zorganizowanych grup społecznych między sobą wyradza dalej cały szereg międzynarodowych konfliktów, które dochodzą aż do krwawych starć, jakimi wiek nasz [...] obfituje [...]

Bezustanna sprzeczność, we wszystkich urządzeniach społecznych tkwiąca antynomia — jest przynależnością samej podstawy naszego ustroju, mianowicie zasady kapitalistycznej produkcji. Toteż spotykamy ją wszędzie, we wszystkich sferach społecznego życia. Dosyć wskazać na zasady demokratyzmu, które kapitalizm był podniósł i w chwilach walki na swym sztandarze pisał: czyż zostały one urzeczywistnione i czyż mogą one być dziś (tj. dopóty, dopóki kapitalizm panuje) urzeczywistnione? [...]

Nie inaczej rzecz się ma i z rozbieraną przez nas dziś sferą międzynarodowych stosunków. Jak zasadę absolutnej swobody jednostki postawiła burżuazja, nie mogąc i nie chcąc jej jednakże następnie urzeczywistnić, tak samo burżuazja, ta sama burżuazja, która dziś rywalizację wzajemną i dochodzącą do krwawych rozpraw konkurencję krajów między sobą podniosła do rzędu cnót społecznych, w chwili jednak swego powstania była rzecznikiem zarówno kosmopolitycznego rozwoju, jak i międzynarodowej solidarności rewolucyjnej.

W pierwszym i drugim wypadku sprzeczność nie leży wcale w postawionej zasadzie, w wytkniętym ideale stosunków społecznych. Swoboda jednostki tak samo może się w życiu społecznym urzeczywistnić jak i solidarność międzynarodowa. Sprzeczność, którą dziś spotykamy, jest właściwością tylko kapitalistycznej gospodarki, która, opierając się na panowaniu klasowym, różną oceniała i ocenia miarą jedną i tę samą zasadę ludzkiego współżycia. Podczas walki o swój byt mogła burżuazja wypisać na swym sztandarze zasady, których się wyparła po zdobyciu sobie stanowiska, po ukonstytuowaniu się jako klasa panująca. Właśnie w tym, że emancypacyjny ruch trzeciego stanu zakończył się panowaniem klasy, należy szukać ową zagadkę antynomii, którą między realnym bytem dzisiejszym a głoszoną zasadą na każdym konstatujemy kroku.

Przejdźmy jednak do tych objawów solidarności międzynarodowej, które w rewolucyjnym okresie historii polskiej napotykamy.

[...] Ten sam wpływ zachodniej myśli, który w końcu XVIII w. znalazł swe odbicie u nas, otworzył sobie także ujście w Rosji i wywołał tam na scenę te duchy, które niedawno jeszcze były postrachem całego świata. Z powstaniem rewolucyjnej Rosji zjawia się i wspólny interes, łączący dwa wrogie sobie dotychczas społeczeństwa. Trzeba było prowadzić walkę ze wspólnym obu stronom wrogiem: rewolucyjnej Rosji trzeba było nie mniej jak powstającej Polsce zgnieść „imperium petersburskie". Wytworzyła się więc sytuacja, która obu społeczeństwom dyktowała zbliżenie się, zsolidaryzowanie się. Od siły potoku rewolucyjnej myśli w Rosji zależało wtedy i zbawienie polskiej sprawy; od jego siły twórczej i jego zwycięstwa zależała niepodległość Polski. Dekabryści zrozumieli swe położenie i swą misję. Nie tylko walczyć chcieli dla zwycięstwa ujętej na Zachodzie w formę myśli rewolucyjnej, ale faktycznie usiłowali oni dowieść, że idea swobody może być silniejsza od narodowościowych waśni, że myśl rewolucyjna łączy poróżnione ze sobą narody. Wyciągniętą rękę przyjęli Polacy i jakkolwiek inaczej myśl polityczną rozumieli, umieli jednak na podanie dłoni godnie odpowiedzieć.

[...] Uwłaszczenie włościan przez Rząd Narodowy ogłoszone choć w części wypełniło tę przepaść, która go od rosyjskiego dzieliła spisku. Z drugiej strony były dwie jeszcze silne pobudki, dwie przyczyny, które rzuciły rewolucyjne siły rosyjskie w objęcia budzącego się ruchu w Polsce.

Pierwsza była więcej moralnego charakteru. Obrońcy i propagatorzy Ziemli i Woli czuli się winnymi wobec przeszłości; chcieli spłacić dług, który historia im przekazała [...] Trzeba było wybierać między *milczeniem i moralnym przebudzeniem się*. Rosjanie wybrali to

ostatnie i za to cześć im [...] Wtedy dokonany przełom w moralnej wewnętrzno-politycznej atmosferze Rosji począł się z dniem każdym powiększać. Dziś jest on już nie przełomem, ale głęboką przepaścią, z jednego brzegu której podminowuje się naprzeciw leżąca strona. Od powstania 63 r. Rosja rozpoczęła nową erę [...]

Dotychczas mówiliśmy o pierwszej, moralnej przyczynie, dla której rosyjskie elementy rewolucyjne zsolidaryzowały się z powstającą Polską. Przejdźmy teraz do drugiej przyczyny, która jest politycznego charakteru i interesuje oraz obowiązuje obie strony. „W wyzwoleniu powszechnym przedstawia Polska taką samą siłę jak Rosja, i dlatego błagamy Polaków, nie występować przedwcześnie, oddzielną siłą, która się okaże zbyt słabą, by móc się utrzymać. Raz zaś popełniwszy fałszywy krok, pozbawia ona i Rosję tej pomocy, której ona od Polski wyczekuje, i tym samym oddala ona od nas wyzwolenie powszechne. Możemy swobodnie i bez sporu żadnego, po bratersku się oddzielić, ale *później;* oswobodzić się jednak bez wzajemnej pomocy nikt z nas nie potrafi. I polskie, i litewskie, i ukraińskie społeczeństwa powinny każde z osobna stanowić jedną ze składających sił w ogólnej sile i dlatego działać razem". Tak pisał Ogarew w 1861 roku. Tymczasem ruch w Polsce dojrzewał. Po pierwsze, przedstawiała Polska zapalny materiał, który gotów był się chętnie łudzić drobnymi w Rosji faktami i w nich hasło do czynu widzieć. Po drugie, nagliło powstającą Polskę uwłaszczenie włościan; dać możność Aleksandrowi II dokonać reformy znaczyłoby — odebrać sobie grunt; szlachecko-patriotyczna Polska musiała działać, musiała się spieszyć . . . i oto znowu sojusz nie miał realnego, powszechnego wyrazu. Był on stokroć silniejszy niż dawniej, był on stwierdzony krwią Potebni, Arnolda, Śliwickiego i innych, ale miał on po większej części moralne tylko znaczenie [...]

Ważną teraz dla nas rzeczą jest ocenić w porównaniu z przeszłością dzisiejszą międzynarodową łączność rewolucyjną i wyszukać charakterystyczny rys, odróżniający dzisiejszą solidarność międzynarodową socjalistycznych organizacji od owego fraternizowania się liberalnej Europy, które swymi hasłami i radosnymi okrzykami przetrwało i pierwszy dziesiątek lat naszego półwieku [...]

Różnicę tę skreślimy w następujący sposób. Do dziś dnia zasada internacjonalizmu w rewolucyjnych usiłowaniach była głównie strategicznym tylko środkiem, mającym ułatwić zwycięstwo nad skoalizowanym lub z konieczności koalizującym się wrogiem. Dla nas zaś zasada internacjonalizmu oprócz tego znaczenia na dziś, oprócz tej swej doniosłości w walce ma jeszcze inne znaczenie, wynikające z samego naszego zadania, z celów socjalistycznych dążności. My

przygotowujemy solidarność społeczeństw, kładziemy kamień węgielny pod gmach braterskich międzynarodowych stosunków, które [...] dążyć muszą do wytworzenia międzynarodowej harmonii interesów. Jest to pierwszy postulat-podstawa, że tak powiemy, międzynarodowości naszych usiłowań. Jarzmo społeczno-polityczne, które było jedyną przyczyną łączności liberalnej Europy, łączności „na dziś" tylko, nie określającej jeszcze sobą przyszłych międzynarodowych stosunków, dla nas jest tylko przeszkodą do urzeczywistnienia związku solidarnego między narodami; nie ono stanowi podstawę naszego pojmowania internacjonalizmu, ale przywidywana konieczność kooperacji powszechnej. Cała więc doniosłość i idealny wyraz żądanego przez nas związku międzynarodowego nie w walce wystąpią; będą one wzrastać z dniem każdym i tylko po zwycięstwie naszej przygotowawczej działalności wystąpią one w całej pełni. Przyspieszymy zaś urzeczywistnienie tego braterstwa, wprowadzając samą zasadę internacjonalizmu i dla periodu walki. I tu jest niejako druga strona międzynarodowego charakteru socjalizmu, strona, która i warunki walki i, że tak powiemy, strategiczne potrzeby pod uwagę bierze. Z tego punktu rozpatrując, stoimy bliżej głoszonej przez liberalną Europę solidarności ludów. Tylko, powtarzamy, z samego założenia naszego wynika, że znaczenie tej solidarności ludów dla nas nie w interesie chwili, nie w interesie samej walki leży, ale w przewidywanym przez nas zrealizowaniu braterstwa ludów, opartego na kooperacji powszechnej [...]

Z tego cośmy tu powiedzieli, wypływa i to, że związek rewolucyjny dziś koniecznie międzynarodowym być musi, że nie może on ograniczyć się na sojuszu z tym lub owym krajem. On musi być międzynarodowym związkiem rewolucyjnym, związkiem nie tylko teoretycznie uzasadnionym, nie tylko moralnym, ale i realnym, w faktycznej organizacji swe ucieleśnienie mającym. Inaczej traci on swą zasadniczą ważność i schodzi do znaczenia li tylko strategicznego, którego w istocie zadowolić nawet nie może, ponieważ rozwój politycznych stosunków na każdym kroku wykazuje, że tylko międzynarodowe usiłowania rewolucyjne mogą zmierzyć się z dzisiejszym ustrojem.

Trzeba więc, jak widzimy, faktycznej międzynarodowej organizacji. Ale czyż możebną jest organizacja, która by nie pozwalała na uwzględnienie miejscowych warunków? [...]

[...] Bo dlaczegoż, pytamy się, istnienie międzynarodowej organizacji ma stać na przeszkodzie uwzględnieniu miejscowych i chwilowych potrzeb walki? Wszystko zależy od charakteru międzynarodowej organizacji i od tego znaczenia i zakresu, jaki nadamy warun-

kom czasu i miejsca. Powiemy nawet, że najwięcej zależy od tej ostatniej okoliczności. Jeżeli każde ustępstwo, każde odstępstwo od zasad socjalizmu zechcemy motywować warunkami czasu i miejsca, to doprawdy nie tylko o międzynarodowej organizacji, ale i o międzynarodowym socjalizmie mowy być nie może.

U nas wytworzą patriotyczny socjalizm, w Rosji pogodzą panslawistyczne „narodniczestwo" z socjalizmem, w Niemczech postawią na porządku dziennym „niemiecki" socjalizm etc. Wszystko to dziać się może na podstawie „potrzeb, wynikających z warunków miejsca i czasu". Jeżeli więc pozwalamy sobie i innym na takiego rodzaju dowolność — to bezwarunkowo znajdziemy sprzeczność w idei międzynarodowej organizacji z lokalnymi i okolicznościowymi potrzebami każdej krajowej, inaczej państwowo zorganizowanej grupy [...]

W samej rzeczy dyscyplina międzynarodowej organizacji socjalno-rewolucyjnej wcale by nie stała na przeszkodzie uwzględnianiu realnych warunków każdego oddzielnego kraju i uwzględnieniu niektórych, chwilowych tylko potrzeb. Dyscyplina ta wymagałaby tylko od państwowo zorganizowanych partii, wchodzących w skład tej organizacji, nie być w sprzeczności z ogólnym celem i ogólnymi zadaniami oraz interesami internacjonalnego socjalizmu. Każda więc partia musiałaby się strzec od wszelkich czy to w jedną, czy w drugą stronę zboczeń, które by ogólnym interesom sprawy wyzwolenia proletariatu szkodę przynieść mogły, które by bądź demoralizująco na zorganizowany w klasę proletariat oddziaływać mogły [...] bądź też dezorganizowały socjalistyczne siły bezpośrednio lub pośrednio [...]

Taki byłby ogólny charakter żądanej przez nas międzynaradowej organizacji. Co innego techniczne wykończenie tej organizacji, które, będąc w zależności od reakcyjnego prądu, jaki dziś w Europie panuje, musi odpowiadać wszystkim wynikającym z pewnej sytuacji politycznej warunkom walki.

Takie powinno być, zdaniem naszym, formułowanie stosunku międzynarodowej organizacji do potrzeb warunków miejsca i czasu. Rozwiązanie tej trudności usuwa i drugie pytanie: czy istnienie takiej organizacji nawiązuje wszystkim jednakową taktykę? O podobnym nawiązywaniu środków walki i mowy być nie może. Jednakowoż solidarność międzynarodowa miałaby pewne prawo krytyki działalności jednej partii, gdyby ta działalność naruszyła powagę i ogólne interesy socjalistycznej myśli. Jeżeli jedna partia, jedna organizacja krajowa pozwala sobie na wieczne kompromisy i jeżeli przerzuca się ona z objęć jednego sojuszu w objęcia drugiego — wtedy i sprawa międzynarodowego socjalizmu byłaby naruszoną. Przypuśćmy, że francuscy socjaliści naruszają interesy partii robotniczej

niemieckiej, przypuśćmy, że niemieccy socjaliści w Austrii łączą się z germańską opozycją przeciw słowiańskim elementom, przypuśćmy dalej, że niemiecka, rosyjska lub inne partie wbrew interesom socjalno-rewolucyjnej dążności postępują, prowokując w ludności Niemiec chęć wojny z caratem, zachowując w ludzie rosyjskim autorytet cara (czygiryński bunt) itd. Każdy taki krok może przez inicjatorów jego być usprawiedliwiony i umotywowany potrzebą miejscowej polityki. Jeżeli jednak wysuwamy na pierwszą linię międzynarodową solidarność, jeżeli w tej międzynarodowej solidarności widzimy jedyną drogę, która zapewni socjalizmowi triumf, to musimy międzynarodowej organizacji pozostawić kompetencję krytyki sposobów działalności pojedynczych krajowych organizacji i zapewnić tym samym triumf bezustannej solidarności w naszych szeregach [...]

Ścieśniając sferę dowolnego pojmowania warunków czasu i miejsca, pozwolimy jednocześnie na zupełne uwzględnienie tego specyficznego położenia, w którym każda organiazacja się znajduje. Pod tym względem organizacja międzynarodowa, mająca na celu zapewnienie triumfu socjalistycznej myśli i ułatwienie walki z dzisiejszym ustrojem, nie będzie i nie może być nigdy przeszkodą. Ona tylko jedno kryterium posiada: na ile każda oddzielna grupa rozwija swą działalność w celach rozwoju i triumfu socjalistycznej myśli. Że taka straż, niejako chroniąca nasz wspólny sztandar od wszelkiej profanacji, zawsze tylko pożądaną być musi dla każdego przekonanego socjalisty, o tym byłoby zbytecznym się rozwodzić. Że szczególnie dziś taka straż potrzebną jest, o tym poucza nas dzisiejsza sytuacja socjalistycznych organizacji.

Walka Klas. Organ międzynarodowej socjalno-rewolucyjnej partii. Rok II 1886 nr 5-6-7 s. 6—11.

Wyboru dokonała
Alina Osiadacz

Adam Schaff
Członek-korespondent Polskiej Akademii Nauk

Metoda dokumentów osobistych a społeczne badania terenowe

Szkic krytyczny

Przedmiot dyskusji

Instytut Kształcenia Kadr Naukowych przy KC PZPR posiada przekazane mu przez *Rolnika Polskiego* i *Czytelnika* materiały konkursu na temat *Moja wieś wczoraj i dziś*. Materiały te składają się z ponad 1 500 wypowiedzi; na poszczególne wypowiedzi przypada średnio 40—60 stron maszynopisu; w sumie więc jest to około 50 000 stron technicznie opracowanych i uporządkowanych materiałów, odnoszących się do przemian wsi polskiej w pierwszym pięcioleciu władzy ludowej. Czy można i należy materiał ten wykorzystać dla uogólnień teoretycznych, czy można i należy dalej w sposób świadomy i celowy prowadzić badania oparte na materiałach tego typu, czy należy organizować gromadzenie takich materiałów dla badań teoretycznych?

Te pytania stawiają nas od razu w centrum problematyki, dla zanalizowania której *Myśl Filozoficzna* otworzyła trybunę dyskusyjną. Pytania te jednocześnie wskazują nie tylko teoretyczną, lecz i praktyczną doniosłość zagadnienia.

Wydawać by się mogło, że wysuwając zagadnienie tego typu jako zagadnienie dyskusyjne niepotrzebnie komplikujemy sprawę i tworzymy jakieś problemy pozorne. Czyż bowiem ktokolwiek zawaha się w odpowiedzi na wysunięte przez nas pytania? Chyba nikt. Jest przecież rzeczą jasną, że z materiałów faktycznych należy czerpać pełną garścią, że istniejące już materiały należy wykorzystać, że gromadzenie nowych materiałów należy organizować przez odpowiednie, planowo przedsiębrane badania społeczne w terenie. Bez materiału faktycznego nie można formułować uogólnień teoretycz-

nych, nie można więc tym samym badać i formułować nowych prawidłowości rozwoju społecznego, nie można twórczo rozwijać teorii, nie można celowo i świadomie działać w praktyce.

Czyżby więc stanowisko było jednolite, czyżby w wysuniętym tu zagadnieniu panowała powszechna zgoda, nie pozostawiająca miejsca na problemy sporne?

Podobne sugestie padają jeszcze czasem z ust niektórych specjalistów w dziedzinie tzw. badań terenowych; umniejszają oni lub wręcz negują znaczenie i potrzebę jakichś rozważań teoretycznych i metodologicznych, w szczególności zaś potrzebę radykalnej rewizji teorii i metodologii tzw. badań terenowych uprawianych w okresie międzywojennym, a częściowo i powojennym. Ich tok myślenia jest następujący: zgadzamy się co do potrzeby samych badań, znamy również rozmaite techniki badań; a więc badajmy, reszta jest nieważna.

Ten „pozytywistyczny" program, stojący całkowicie na gruncie starego, wąskiego empirycyzmu burżuazyjnej socjologii, jest błędny, a w swych konsekwencjach szkodliwy; prowadzi on do obrony burżuazyjnych pozycji w socjologii. Przeciw podobnym poglądom wymierzona jest między innymi dyskusja wszczęta na łamach *Myśli Filozoficznej*.

Wszelka beztroska w zagadnieniach teorii i metodologii społecznych badań w terenie jest głęboko fałszywa i szkodliwa; stanowi obiektywnie próbę zamazania zasadniczej przeciwstawności w tej sprawie dwóch obozów — materialistycznego i idealistycznego. Bez radykalnego przezwyciężenia wrogich, idealistycznych wpływów ideologicznych — które ciążyły i często ciążą jeszcze po dziś dzień w Polsce nad sprawą badań społecznych w terenie — nie można pchnąć tych badań na właściwy tor i nie można oczekiwać, że pracownicy naukowi, którzy często kształtowali się pod ciśnieniem starego środowiska i starej ideologii, zdołają konsekwentnie przestawić się na nowe tory myślowe.

Otwierając dyskusję, Redakcja *Myśli Filozoficznej* podkreśliła potrzebę badań i konieczność oparcia ich o teorię marksizmu-leninizmu, a jednocześnie stwierdziła konieczność dogłębnego przedyskutowania całego problemu. W toku tej dyskusji padło już kilka głosów. Stawiały one pewne ogólne zagadnienia metodologiczne (Chałasiński i Hochfeld) lub też zajęły się refleksjami historycznymi (Szczepański). Dalsza dyskusja — atakując już wprost problem centralny: *jak* należy badać? — musi jednak ciągle stawiać i rozwijać ten problem w walce, w polemice z wpływami teorii i metody burżuazyjnej socjologii, i dlatego, że stoi przecież przed nami zadanie przezwyciężenia tych wpływów wśród pracowników naukowych, i dlatego również,

że stanowisko pozytywne wystąpi o wiele wyraźniej na tle krytyki kierunków idealistycznych.

W niniejszym szkicu zaatakować chcemy teorię i metodę socjologii burżuazyjnej w jej najbardziej reprezentatywnej i najbardziej rozpowszechnionej u nas postaci. Tym kierunkiem reprezentatywnym i najbardziej wpływowym w okresie międzywojennym była szkoła Znanieckiego. Stosowana przez nią metoda dokumentów osobistych wywarła decydujący wpływ na rozwój socjologii nie tylko w Polsce, lecz również i za granicą. Wydaje się więc rzeczą słuszną i uzasadnioną, by szczegółowa krytyka metody dokumentów osobistych weszła w skład dyskusji nad metodologią badań społecznych w terenie.

Metoda dokumentów osobistych w socjologii jako wyraz idealistycznej reakcji na materializm historyczny

W każdym burżuazyjnym podręczniku historii socjologii czy też w monograficznym opracowaniu poruszającym zagadnienia metodologii socjologii możemy przeczytać, że pojawienie się pracy W. I. Thomasa i Fl. Znanieckiego pt. *The Polish Peasant in Europe and America* znamionuje zwrot w historii socjologii.[1] O tym „zwrocie" i „przełomie" czytaliśmy wielokrotnie w naszych pracach socjologicznych okresu międzywojennego i powojennego.

Na czym ma polegać ten zwrot, który rzekomo znamionuje pojawienie się pracy Thomasa i Znanieckiego? Na zastosowaniu metody dokumentów osobistych. Thomas i Znaniecki oparli mianowicie swą pięciotomową pracę przede wszystkim na listach chłopów, na autobiografii emigranta itp. Metodologiczny wstęp do *The Polish Peasant* głosił skrajny subiektywizm, programowo postulując zastąpienie badań obiektywnej rzeczywistości badaniami subiektywnych przeżyć i wyrażających je wypowiedzi. W ten sposób *The Polish Peasant* tworzył teoretyczną i metodologiczną podstawę pod subiektywistyczną reakcję na materializm historyczny, na ideologię rewolucyjnego ruchu robotniczego.

Nie można zrozumieć i właściwie ocenić „zwrotów" i „przełomów" współczesnej socjologii burżuazyjnej, jeśli ujmuje się jej rozwój poza kontekstem zasadniczej walki, która toczy się między ideologią burżuazyjną a proletariacką. Narodziny rewolucyjnego ruchu robotni-

[1] Np. w monograficznej pracy Johna Dollarda pt. *Criteria for the life history* (New York 1949) s. 142 czytamy: „Znaczenie, jakie Thomas i Znaniecki przywiązali do biografii, zostało ocenione jako doniosły wkład do badań socjologicznych i nadal ma wpływ na metodę i myśl badawczą . . ."

czego i jego marksistowskiej ideologii wycisnęły swe piętno na całym rozwoju burżuazyjnej ideologii okresu pomarksowskiego: jej funkcja sprowadza się coraz wyraźniej do idealistycznej reakcji na rewolucyjny ruch robotniczy i materializm dialektyczny. Ta prawidłowość rozwoju ideologii burżuazyjnej szczególnie wyraziście występuje w okresie imperializmu, gdy wszystkie reakcyjne cechy kapitalizmu ulegają zaostrzeniu i pogłębieniu. Rzecz jasna, że tak ostra ideologicznie i politycznie dziedzina, jak nauka o społeczeństwie, jest szczególnie podatna i wyczulona na wpływy interesu klasowego. Historia socjologii burżuazyjnej jest też historią rozmaitych form reakcji na marksistowską, rewolucyjną naukę o rozwoju społecznym. Okres imperializmu — gdy rozkładający się kapitalizm stoi przed bezpośrednią groźbą rewolucji proletariackiej, gdy rewolucja ta staje się rzeczywistością — wysuwa nowe, zaostrzone żądania pod adresem burżuazyjnej nadbudowy i tworzy nowe potrzeby apologii ustroju i zwalczania ideologii rewolucyjnej, które musi zaspokajać burżuazyjna nauka. Odpowiedzią na te potrzeby w dziedzinie nauk społecznych jest postępująca, coraz bardziej otwarta ich reakcyjność. Odpowiedzią na te potrzeby jest między innymi „zwrot", znamionujący się pojawieniem metody dokumentów osobistych.

Praca *The Polish Peasant* została opublikowana w 1919 r. Jest ona w pewnym sensie odpowiedzią burżuazyjnej socjologii na Rewolucję Październikową, na ruch rewolucyjny, z którego zrodziła się rewolucja socjalistyczna. Nic dziwnego więc, że zawarta w niej subiektywna reakcja na materializm historyczny została z entuzjazmem przyjęta przez burżuazyjną socjologię i wnet stała się „modą".

Metoda dokumentów osobistych znajduje swe miejsce w historii, w psychologii, w antropologii, lecz szczególnie mocno zapuszcza korzenie w socjologii. W Stanach Zjednoczonych powstaje na jej gruncie odrębny kierunek badań socjologicznych, który jest równie jałowy w swych wynikach, jak bogaty pod względem ilości produkcji (sprawozdanie znajdujemy w pracy Roberta Angella *The personal document in sociology,* zawartej w zbiorze *The use of personal documents in history, anthropology and sociology,* New York 1945, a w polskiej literaturze — w artykule J. Szczepańskiego *Dokumenty osobiste w psychologii społecznej, Przegląd Socjologiczny* 1948 t. X). W Polsce socjografia okresu międzywojennego, jeśli idzie o badania świadomości (czym nie zajmował się IGS ani ISS), stoi całkowicie pod znakiem szkoły Znanieckiego i metody dokumentów osobistych.

Na czym polega metoda dokumentów osobistych? Przedstawienie jej tez i poglądów musi poprzedzać ocenę. Postaramy się zaprezentować tę metodę na gruncie wypowiedzi jej polskich przedstawicieli,

co jest tym bardziej uzasadnione, że wódz polskiej odnogi tego kierunku, Florian Znaniecki, jest przecież twórcą jej metodologicznych podstaw w skali światowej.

Zacznijmy od określenia, co rozumiemy przez dokumenty osobiste. R. Angell pisze:

> Dokumentem osobistym dla naszych celów jest taki dokument, który odsłania pogląd uczestnika na wypadki, w których brał udział. Nie jest konieczne, by jednostka, której pogląd na sytuację jest wyłożony, napisała dokument sama. Troskliwe spisanie wywiadu może być również traktowane jako dokument osobisty pod warunkiem, że osoba dokonująca wywiadu nie będzie dawać własnej interpretacji wypadków. Nie jest też konieczne, by jednostka sama była ośrodkiem wypadków, o których mowa w dokumencie. Tym ośrodkiem może być grupa, z której działalnością jednostka jest dokładnie zaznajomiona, jak np. jej rodzina; tym ośrodkiem może też być problem społeczny, np. stosunki rasowe. [1]

Inni autorzy ujmują dokument osobisty, zwłaszcza jeśli idzie o psychologię, bardziej wąsko, ograniczając to pojęcie tylko do takich dokumentów własnych, które odsłaniają funkcjonowanie życia duchowego jednostki (np. Gordon W. Allport w pracy *The use of personal documents in psychological science*, New York 1942).

Nie wdając się w głębsze rozważania nad problemem, czy dokument osobisty musi być napisany przez daną jednostkę, czy też może być relacją jej wypowiedzi, czy musi się odnosić tylko do przeżyć własnych jednostki, czy też może być relacją o związanej z nią grupie itd., zadowolimy się stwierdzeniem, że przez dokumenty osobiste rozumieć będziemy zarówno pamiętniki, autobiografie, listy, jak i wszelkie inne utrwalone wypowiedzi lub relacje o wypowiedziach jednostki, które dają świadectwo jej stosunku osobistego do pewnych wydarzeń. Definicja ta nie rości sobie pretensji do precyzyjnego i wyczerpującego ujęcia sprawy; nie jest to zresztą z naszego punktu widzenia ważne. Ma ona za zadanie stworzyć jedynie roboczą podstawę dla dalszych naszych rozważań, w których często przyjdzie nam operować terminem „dokument osobisty".

Metoda dokumentów osobistych jest to właśnie taka metoda, która badania socjologiczne opiera na tego rodzaju dokumentach i uważa je za najlepszy materiał badawczy:

> . . . Nawet gdy znajdujemy się w poszukiwaniu abstrakcyjnych praw, relacje osobiste (life-records) konkretnych osób posiadają zdecydowaną przewagę nad każdym innym rodzajem materiałów. Jesteśmy przekonani, że relacje osobiste, o ile możności kompletne, stanowią *doskonały* typ mate-

[1] Robert Angell: *The personal document in sociology*. W zbiorze *The use of personal documents in history, anthropology and sociology*. New York 1945 s. 177

riału socjologicznego i jeśli nauki społeczne w ogóle używają innych materiałów, dzieje się to tylko z powodu praktycznej trudności otrzymania w danej chwili dokumentów osobistych w dostatecznej liczbie... Jeśli jesteśmy zmuszeni do używania jako materiału zjawisk masowych lub jakichkolwiek zdarzeń wziętych bez względu na dzieje życia jednostek, które biorą w nich udział — jest to brakiem, a nie plusem naszej obecnej metody socjologicznej. [1]

W późniejszym okresie, w przedmowie do *Życiorysu własnego* Władysława Berkana, Florian Znaniecki rozwija swoje myśli o znaczeniu dokumentów osobistych, a w szczególności autobiografii, w socjologii. Po rozważaniach odnoszących się do ograniczonej wartości autobiografii czy pamiętnika dla historyka lub psychologa, który dąży do ustalenia obiektywnych faktów, autor wyznacza zupełnie inną rolę dokumentom osobistym w socjologii, która winna rzekomo zajmować się subiektywnymi doznaniami jednostki:

Użytek autobiografii dla socjologicznych celów dopiero się rozpoczyna. Wytyczne jego przedstawione zostały przez nas wspólnie z prof. W. I. Thomasem we wstępie do tomu III dzieła *The Polish Peasant;* późniejsze badania jednak zmusiły nas do pewnej modyfikacji i rozszerzenia zawartych tam twierdzeń. W odróżnieniu od psychologa, socjolog bierze autora życiorysu całkowicie i wyłącznie na tle jego społecznego środowiska, w nierozerwalnym z nim związku; *w odróżnieniu od historyka, rozpatruje on środowisko społeczne pamiętnikarza wyłącznie i całkowicie w odniesieniu do jego osoby.* Indywiduum i jego środowisko stanowią w oczach socjologa jedną całość. To znaczy po pierwsze, że indywiduum z socjologicznego punktu widzenia nie jest kompleksem doznań posiadających odrębny byt własny, ale *istniejących tylko o tyle, o ile są aktualnie dane, o ile podmiot ich jest świadomy.* Stanowi ono raczej złożony kompleks czynności, z których każda odnosi się do przedmiotów otoczenia i daje się ująć i określić jedynie w związku z tymi przedmiotami, na które działa lub działać usiłuje; ale z drugiej strony socjologa nie obchodzi, czy sam osobnik sobie swe czynności refleksyjnie uświadamia i jak przedstawiają mu się one, gdy nad nimi rozmyśla, lecz tylko, czy i jak objawiają się one w swych wynikach. *Po drugie zaś, otoczenie to nie interesuje socjologa «samo w sobie», wcale nie chodzi mu o to, aby je odtworzyć możliwie wiernie i obiektywnie z punktu widzenia idealnego, bezstronnego obserwatora, lecz przeciwnie, aby wziąć je tak, jak przedstawia się samemu osobnikowi, który w nim żyje i działa, aby zdać sobie sprawę z tego, czym jest ono dla samego osobnika, jako jego otoczenie, w jakim charakterze składające się przedmioty wchodzą w skład jego konsekwentnej, świadomej osobowości. Wpływ bowiem, jaki rzeczy i ludzie wywierają na nasze życie świadome, zależy nie od tego, czym są one same w sobie lub dla innych, lecz od tego, czym są dla nas i w naszym praktycznym ujęciu...*

... Socjolog w zeznaniu (pamiętnikarza — A. S.) ... widzi faktyczny, czynny objaw wyrażonej w nim dążności; wyrażenie słowne dążności bo-

[1] William I. Thomas and Florian Znaniecki: *The Polish Peasant in Europe and America.* 1919 t. III s. 6—7

wiem jest przynajmniej częściowym społecznym urzeczywistnieniem tej dążności. Nie ma więc tu mowy o prawdziwości lub błędności zeznania, zeznanie bowiem jest faktem, który sam przez się posiada to znaczenie, jakie mu osobnik zeznający nadaje. [1]

W pracy pt. *Miasto w świadomości jego mieszkańców* Znaniecki wprowadza pozorne ograniczenie pierwotnej tezy postawionej w *The Polish Peasant*. Odróżnia on bowiem wypowiedzi o faktach, które wymagają obiektywnego sprawdzenia, oraz wypowiedzi, które są same faktami społecznymi i nie wymagają sprawdzenia. Ograniczenie jest o tyle pozorne, że, zgodnie ze swą idealistyczną metodologią, Znaniecki te ostatnie uważa za ważne dla socjologii i na nich opiera swe badania. [2]

Metoda dokumentów osobistych da się więc faktycznie sprowadzić do dwóch postulatów: 1) należy badać nie obiektywne fakty, lecz subiektywne przeżycia, albowiem one decydują o działaniu ludzkim, 2) należy badać indywidualne zjawiska świadomościowe, a nie zjawiska masowe. Przyjęcie tych postulatów jest warunkiem koniecznym zaakceptowania tezy Znanieckiego, że dokumenty osobiste stanowią *doskonały* typ materiałów socjologicznych. Jest rzeczą oczywistą z filozoficznego punktu widzenia, że podobne stanowisko implikuje przyjęcie skrajnego stanowiska idealistycznego. Tu już więc możemy stwierdzić, że jest ono i teoretycznie, i metodologicznie *diametralnie przeciwstawne* pozycji marksizmu, że występuje wyraźnie jako reakcja, jako *antidotum* na marksizm w naukach społecznych.

Zajmując się metodą dokumentów osobistych, musimy zanalizować nie tylko pozycję samego Znanieckiego, ale i pozycję całej jego szkoły, tym bardziej że Znaniecki poza *The Polish Peasant* nie posiadał w swym dorobku poważniejszej pozycji terenowo-badawczej. Pod tym ostatnim względem natomiast, w ramach szkoły Znanieckiego, czołową rolę odgrywał Józef Chałasiński i na jego poglądach metodologicznych będziemy musieli skoncentrować obecnie naszą uwagę.

Wymaga to jednakże pewnego wstępnego omówienia. Twórczość prof. Chałasińskiego należała w okresie międzywojennym do nurtu szkoły Znanieckiego, od której wpływów nie była wolna również w pierwszych latach powojennych. Metodologia Znanieckiego znalazła w pracach Chałasińskiego — np. w *Drogach awansu społecznego robotnika* oraz w *Młodym pokoleniu chłopów* — wyraz szcze-

[1] W. Berkan: *Życiorys własny*. Przedmowa Znanieckiego s. V—VI. (podkreślenia — A. S.)

[2] Por. Znaniecki: *Miasto w świadomości jego mieszkańców*. Poznań 1931 s. 10, 11 i nast.

gólnie jaskrawy. Dlatego też, omawiając tę szkołę i metodę dokumentów osobistych, musimy uważnie zanalizować ówczesną twórczość Chałasińskiego i krytycznie przezwyciężyć jej błędy. Wszelka próba zamazywania faktów byłaby błędem, byłaby czymś niezgodnym z linią pryncypialnej krytyki i samokrytyki właściwej prawdziwej nauce, czymś niezgodnym z własną postawą prof. Chałasińskiego. Dowodem tego jest jego artykuł *Z zagadnień metodologii badań społecznych* w numerze 1—2 *Myśli Filozoficznej*, który jest niewątpliwie najgłębszym artykułem samokrytycznym, jaki pojawił się w naszej powojennej literaturze naukowej. Winien się on stać przykładem dla tych wszystkich, którzy przezwyciężając swe wczorajsze błędy coraz bardziej zbliżają się w teorii i praktyce do stanowiska marksistowskiego. Krytykując metodologię *Młodego pokolenia chłopów*, wcale nie zamierzamy „poprawiać" naukowej samokrytyki Chałasińskiego, którą należy uznać za słuszną i prawidłową; pamiętamy jednocześnie, że w *Młodym pokoleniu chłopów* mamy do czynienia z błędami dnia wczorajszego; nie przesłaniają nam one faktu ewolucji Chałasińskiego, zajmującego w teorii i praktyce czołowe miejsce wśród tych intelektualistów polskich, którzy w rzetelnej walce z dawną swą postawą naukową znaleźli drogę do marksizmu i naukowego socjalizmu. Ale z drugiej strony nic nie zwalnia od obowiązku krytykowania metody dokumentów osobistych na przykładzie jej najbardziej jaskrawych i typowych wytworów.

W 1931 r. Chałasiński pisze pracę opartą na materiale pamiętnikarskim pt. *Drogi awansu społecznego robotnika*. W pracy tej autor nie tylko całkowicie staje na gruncie metodologii Znanieckiego, ale zaostrza jego stanowisko, doprowadza je do skrajnych logicznych konsekwencji. Punktem wyjścia rozważań metodologicznych Chałasińskiego jest teza, że *świadomość znaczenia społecznego* różnych przedmiotów jest niezbędnym warunkiem społecznego zachowania się jednostki w danej sytuacji. Analiza społecznego zachowania się ludzi wymaga więc zrozumienia ich świadomości znaczeń społecznych. Częściowo możemy się oprzeć na własnym doświadczeniu, gdy idzie o grupę społeczną, do której należymy. Nie jest to jednak podstawa wystarczająca, gdy idzie o grupy nam obce. Należy więc badać świadomość tych grup. Ale jak? I tu Chałasiński dochodzi do konkluzji, która rzuca jaskrawe światło na subiektywizm szkoły Znanieckiego:

> Dlatego to socjolog nie może się zadowalać analizą własnego doświadczenia, lecz musi się uciekać do badania społecznych doświadczeń innych ludzi. Doświadczenia te jednakże są niedostępne dla nas od zewnątrz, możemy je badać jedynie poprzez relacje osobiste działających osobników ludzkich. Cokolwiek można by powiedzieć o wartości poznawczej takiego

materiału, jest rzeczą pewną, że na tej jedynie drodze osiągnąć możemy bliższe poznanie wewnętrznego doświadczenia społecznego innych ludzi i ich świadomości społecznej. Zrozumienia społecznych źródeł przestępstwa nie możemy osiągnąć bez uwzględnienia punktu widzenia przestępcy, jego miejsca społecznego, tak jak ono przedstawia się jego własnej świadomości, słowem — bez uwzględnienia jego świadomości społecznej. Relacje osobiste... stanowiłyby jedyne źródło informacji pod tym względem...

...Najpełniejszy i najcenniejszy dla socjologa rodzaj relacji osobistych stanowią autobiografie. Na nich też opieramy swoje rozważania, dotyczące awansu społecznego robotnika. One to dostarczyć nam mogą najlepszego materiału do poznania świadomości społecznej (i zbiorowej) wszelkiej grupy społecznej. Znaczenie ich zwiększa się jeszcze wtedy, kiedy pochodzą one z grup, których życie jest obce doświadczeniu społecznemu badacza. Wtedy autobiografie pełnią funkcję zbliżenia socjologa do badanej przez niego sfery rzeczywistości społecznej.

Wybór takiego właśnie materiału dla naszego zagadnienia nie był więc rzeczą przypadku. Jest to materiał dla tego zagadnienia naszym zdaniem najlepszy i nie do zastąpienia. Tylko autobiografie 1) dają nam możność poznania tych dążeń, które leżą u podstawy awansu społecznego jednostki. One nam mówią o tym, 2) co ludzie w danym środowisku uważają za awans społeczny (za wyróżnienie społeczne), za poprawę pozycji społecznej i czym się w tym względzie zadowalają. One wreszcie i tylko one 3) pozwalają nam zrozumieć rolę środowiska społecznego i różnych instytucji społecznych w awansie społecznym jednostek i w kształtowaniu się ich świadomości społecznej.

Żaden inny materiał, jakkolwiek doniosły z innego stanowiska poznawczego i jakkolwiek pomocny dla socjologa, nie potrafi w tym względzie zastąpić autobiografii. Dane ekonomiczne mówią nam o obiektywnej, rzeczowej strukturze społeczeństwa lub jego klas. Nic natomiast nie mówią o tym, czym jest ta struktura w świadomości społecznej grup, jakie posiada znaczenie dla dążeń społecznych ludzi i ich życia zbiorowego. Podobnie obiektywnie, choć od innej strony, oświetlają środowisko społeczne akta historyczne oraz dane statystyczne. Statystyka nie mówi nam zupełnie o tych kolejnych, stopniowych etapach awansu społecznego, tak różnych w rozmaitych grupach i tak charakterystycznych dla ich struktury społecznej. Tylko autobiografie potrafią nam oświetlić zagadnienie awansu społecznego od tej strony, która socjologa głównie interesuje, mianowicie od strony znaczenia, jakie ono posiada w procesach tworzenia się grup społecznych i kształtowania się świadomości społecznej jednostki. [1]

Subiektywizm pozycji wyjściowej metody dokumentów osobistych jest tu wyraźnie podkreślony, a jednocześnie występuje jej zaplecze teoretyczne, do którego analizy przejdziemy w następnym rozdziale: dla socjologii ważne są fakty subiektywnej świadomości znaczeń, a nie sytuacja obiektywna, najlepszym materiałem socjologicznym są więc dokumenty mówiące o tych faktach subiektywnej świadomości — dokumenty osobiste.

[1] J. Chałasiński: *Drogi awansu społecznego robotnika*. Poznań 1931 s. 10-11

Najdojrzalszym dziełem Chałasińskiego w okresie przed 1939 r. było opublikowane tuż przed wojną *Młode pokolenie chłopów*. Ta dojrzałość implikuje doprowadzenie do ostatecznych konsekwencji subiektywistycznej koncepcji metodologicznej. Wstęp metodologiczny do tomu I daje też próbę rozwiniętego uzasadnienia teoretycznego i metodologicznego metody dokumentów osobistych. W tym miejscu ograniczamy się do przedstawienia tez tej metody i do jej charakterystyki w oparciu o własne wypowiedzi jej twórców. Ograniczymy się więc do jednego tylko cytatu, który zawiera jak gdyby kwintesencję całej metody:

> Człowiek żywy i działający w zbiorowości jest głównym tematem tej pracy. Z tego punktu widzenia interesuje nas w tej książce młode pokolenie chłopskie. W przeciwstawieniu do historycznego ujęcia, które zapytuje o to, co było i jak było o b i e k t y w n i e, praca niniejsza ześrodkowuje się na pytaniu: j a k t o, c o j e s t, i t o, c o d z i e j e s i ę w P o l s c e o b e c n i e, o d b i j a s i ę w ś w i a d o m o ś c i, w p o s t a w a c h i d ą ż e n i a c h m ł o d e g o p o k o l e n i a c h ł o p s k i e g o? Jak to pokolenie s u b i e k t y w n i e ujmuje swoją rolę na tle s u b i e k t y w n i e ujmowanej struktury Polski i do jakiego przekształcenia tej roli dąży?
>
> Zadaniem pracy jest przedstawienie młodego pokolenia chłopskiego w jego ż y c i u i d z i a ł a n i u. Działanie zaś ma zawsze źródła subiektywne. *Nie wynika ono z obiektywnie opisanych sytuacji, lecz z sytuacji określonych w doświadczeniu i odczuwaniu działających ludzi. Metodą obiektywno-przyrodniczą można badać zmarłego, z którego życie uciekło. Póki jednak żyje i działa, metodą obiektywną ująć się nie da.* Aby poznać i zrozumieć życie i działanie młodego pokolenia chłopskiego, trzeba sięgnąć do jego subiektywnych przeżyć, trzeba jego własnymi oczami spojrzeć na rzeczywistość społeczną. Z subiektywnie doświadczanej rzeczywistości społecznej rodzą się problemy i dążenia tego pokolenia, jego aspiracje życiowe i ideały. Tylko od strony działających w zbiorowości ludzi, w ich doświadczeniu, postawach, dążeniach i motywach działania, można uchwycić życie zbiorowe w procesie s t a w a n i a s i ę, a nie w ustalonych, zakrzepłych i w historii utrwalonych kształtach. Toteż historia uwzględniona tutaj została tylko o tyle, o ile żyje w teraźniejszości chłopskiej. Albowiem tylko historia żyjąca w teraźniejszości może nam być pomocna do rozumienia tej teraźniejszości.
>
> Ten punkt widzenia różni zasadniczo stosowaną w tej pracy m e t o d ę s o c j o l o g i c z n ą od metody historycznej. Żywy kontakt badacza z badanym jest nieodzownym warunkiem socjologicznego poznania procesów współczesnych. Badacz musi się postawić w sytuacjach społecznych, w jakich żyje i działa badany; jego oczami musi te sytuacje objąć, jego problemy odczuwać i rozumieć. Musi być zdolny do współodczuwania i współdoświadczania z badanym przedmiotem. Inaczej nie będzie w stanie rozumieć najważniejszej dziedziny życia zbiorowego: źródeł aktywności i źródeł ruchów społecznych i zmienności form społecznych.
>
> *Prawda, że socjolog mający do czynienia z subiektywnie ujmowaną rzeczywistością do subiektywizmu tych, których bada, dołącza swój własny*

subiektywizm. Na to nie ma rady. Ale od takiego subiektywizmu nie jest wolna żadna nauka humanistyczna. [1]

Tak więc subiektywizm jest programowym hasłem metody dokumentów osobistych. Na jej gruncie oparto analizę *Młodego pokolenia chłopów*, której rezultaty rozpatrzymy jeszcze później.

W oparciu o wypowiedzi najbardziej autorytatywnych przedstawicieli metody dokumentów osobistych w Polsce możemy stwierdzić, że metoda ta sprowadza się do postulatu oparcia badań społecznych o relacje osobiste jako o doskonały typ materiałów socjologicznych. Ten postulat jest nierozerwalnie związany z tezą teoretyczną, że przedmiotem badań socjologicznych, socjologicznymi faktami są jedynie subiektywne ujęcia rzeczywistości przez jednostki ludzkie (jeśli taka rzeczywistość w ogóle poza owymi subiektywnymi ujęciami istnieje), są subiektywne przeżycia leżące u podstaw działań ludzkich. Tak więc metoda dokumentów osobistych łączy się z programową deklaracją subiektywizmu, przyjmując wyraźny kształt ideologicznej reakcji na materializm historyczny jako na ideologię rewolucyjnego proletariatu.

W wywodach niniejszego rozdziału ograniczyliśmy się właściwie do referowania poglądów przedstawicieli krytykowanej metody i to przeważnie do referowania ich własnymi słowami. Widzimy jednak, że już w ten sposób wypłynęła niedwuznacznie subiektywistyczna treść metody dokumentów osobistych. Ale dla właściwego zrozumienia i tym samym dla dogłębnej krytyki tej metody należy przedstawić jej teoretyczne implikacje, należy wykazać, z jakich przesłanek teoretycznych wychodzili autorzy metody formułując jej postulaty. I znowu możemy stwierdzić, że również teoretyczne podstawy metody dokumentów osobistych są płodem naszej „rodzimej" twórczości: ich autorstwo należy niewątpliwie do Floriana Znanieckiego. Analizie tego zaplecza teoretycznego metody dokumentów osobistych na gruncie prac jej polskich przedstawicieli poświęcimy wywody następnego rozdziału.

Idealizm jako teoretyczna podstawa metody dokumentów osobistych

Dlaczego z punktu widzenia metody dokumentów osobistych ważne jest w badaniu nie to, jak rzeczy się mają obiektywnie, lecz jaki jest ich obraz w umyśle jednostki? Dlaczego mamy dokumenty osobiste traktować w konsekwencji jako podstawowy materiał socjologiczny? Skąd biorą się dyrektywy metody dokumentów osobistych?

[1] J. Chałasiński: *Młode pokolenie chłopów*. Warszawa 1938 t. I s. XX—XXII (kursywa — A. S.)

Te pytania, odnoszące się do uzasadnienia określonego stanowiska metodologicznego, posiadają szersze znaczenie o szczególnej doniosłości w dziedzinie nauk społecznych. Idzie tu mianowicie o zagadnienie stosunku metody do teorii, o zagadnienie teoretycznego zaplecza metody. Nauka burżuazyjna celowo przemilcza to zagadnienie, wykorzystując rozmaite odmiany pozytywizmu dla zamazania zasadniczego podziału, który również w problemach metodologicznych przebiega wzdłuż linii dzielącej materializm od idealizmu.

Przez metodę działania rozumiemy sposób działania, tzn. sposób osiągania pewnych zamierzonych stanów-skutków drogą określonych działań-przyczyn. Przez metodę badania rozumiemy sposób działania w określonej dziedzinie, w dziedzinie badań naukowych, tzn. sposób osiągania stanu zamierzonego — wiedzy o rzeczywistości — drogą określonych działań postępowania badawczego. Stosowanie określonej metody działania w ogóle, a metody badawczej w szczególności, zakłada więc milczące uznanie więzi przyczynowo-skutkowej, uznanie praw rządzących badaną przez nas rzeczywistością.

Przyjęcie jakiejś metody badania jest więc związane z przyjęciem określonej teorii. Prawa rozwoju bada bowiem i formułuje teoria. Teoria uczy, jakie skutki pociągają za sobą określone, znane nam przyczyny. Dopiero na tej podstawie, znając następstwa przyczynowo-skutkowe, formułujemy dyrektywy metody, które wskazują, przy pomocy jakich przyczyn można osiągnąć zamierzone z góry skutki. Idzie tu więc o różne podejście do jednego i tego samego procesu: w pierwszym wypadku (gdy znajdujemy się w dziedzinie teorii) formułujemy obiektywne prawa rządzące tym procesem, w drugim zaś (gdy znajdujemy się w dziedzinie metody) — formułujemy na podstawie znajomości tych praw dyrektywę postępowania zmierzającego do osiągnięcia określonego celu. Bez znajomości praw formułowanych przez teorię nie można formułować dyrektyw metody. Bez teorii nie ma metody. Zespolenie jest tu nierozerwalne — są to dwie strony jednej i tej samej rzeczy. Zajęcie określonego stanowiska teoretycznego pociąga za sobą zajęcie określonego stanowiska w dziedzinie metody, i na odwrót, określona pozycja metodologiczna implikuje zupełnie określoną pozycję teoretyczną.

To jest właśnie sprawa, którą skrzętnie omija burżuazyjna socjologia; najchętniej przyjmuje ona maksymę pozytywizmu: należy badać fakty. Ale dlaczego się je bada tak, a nie inaczej, dlaczego stosuje się właśnie tę, a nie inną metodę, to są już pytania „wstydliwe", które rzekomo grzeszą przeciw „empiryzmowi". Stosuje się ją, gdyż rzekomo tak jest „lepiej", gdyż rzekomo daje ona „dobre" rezultaty. Ale co to znaczy, że tak jest „lepiej", że rezultaty są „dobre" — tego

się nie mówi. Tak pojęty „empiryzm" jest doskonałym środkiem do zamazania walki materializmu z idealizmem, walki, która toczy się i w tej dziedzinie.

Określiliśmy metodę dokumentów osobistych jako idealistyczną. Dlaczego? Dlatego, że opiera się ona o zaplecze idealistycznej teorii, że wyrasta ze stanowiska idealistycznego i prowadzi do idealizmu. Te implikacje idealistyczne wypływały już przy okazji referowania tez metody dokumentów osobistych, gdy na jej uzasadnienie przytacza się argument o wadze badania subiektywnych obrazów rzeczywistości, będących rzekomo podstawą działania, oraz gdy wysuwa się argumenty przeciw znaczeniu zjawisk masowych dla badań społecznych. Ale te zagadnienia związane z teorią są poruszone tylko mimochodem. Naszym zadaniem zaś jest wydobycie na jaw całego zaplecza teoretycznego interesującej nas metody; tego wymaga sięgająca do głębi jej analiza.

Jest rzeczą zrozumiałą, że metoda, której dyrektywy idą wyraźnie po linii skrajnego subiektywizmu, może się oprzeć jedynie o taką teorię, której składnikiem jest subiektywny idealizm. Ale odcienie takiej teorii mogą być różne: może nią być psychologizm operujący jakimiś „wrodzonymi dążeniami", może nią być subiektywizm, który tak lub inaczej ujmuje rzeczywistość jako twór podmiotu itp. To tłumaczy, dlaczego, mimo różnic w teoretycznym ujęciu zagadnień społecznych, Thomas i Znaniecki zeszli się właśnie na gruncie metody dokumentów osobistych, która legła u podstaw ich wspólnej pracy *The Polish Peasant*.

Dla Thomasa metoda ta była konsekwencją jego psychologistycznego stanowiska w zagadnieniach społecznych. Wychodzi on mianowicie z założenia, które — wedle powszechnego zdania historyków socjologii — było jego „wkładem" w metodologię *The Polish Peasant*, że działaniami jednostki kierują cztery podstawowe, wrodzone jej dążenia: dążenie do nowych doświadczeń, do bezpieczeństwa, do uznania i do wzajemności. Ta koncepcja teoretyczna, tzw. *„four wishes"*, znalazła swój wyraz m. in. w „badawczej" pracy Thomasa pt. *The Unadjusted Girl (Nieprzystosowana dziewczyna)*,[1] której celem było wytłumaczenie gwałtownego wzrostu prostytucji wśród młodych dziewcząt w okresie I wojny światowej. Thomas zmierza do realizacji tego zadania, wychodząc z założenia swych osławionych *„four wishes"* jako motywów postępowania i dochodzi w rezultacie do „rewelacyjnego" wniosku, że działanie tych motywów zostaje na-

[1] Treść książki Thomasa referuję za cytowanym już artykułem Szczepańskiego *Dokumenty osobiste w psychologii społecznej*.

ruszone we współczesnym życiu przez naruszenie nacisku ze strony obyczajów. Wynika z tego indywidualizacja postaw, a wynikiem tego procesu jest również demoralizacja dziewcząt. Środkiem zaradczym miałoby być włączenie dziewcząt do takiej całości moralnej, w której wszystkie ich dążenia byłyby zaspokojone.

Tych kilka zdań referujących tezy pracy Thomasa włączyłem tu celowo, by dać próbkę tego, co najprościej można by nazwać „kretynizmem naukowym". Epitet ten tylko pozornie zawiera sprzeczność, faktycznie zaś oddaje dobrze treść tego, co stanowi coraz głębszą istotę nastawionej na apologetykę burżuazyjnej nauki o społeczeństwie. Rzecz jasna, że takim przesłankom teoretycznym całkowicie odpowiada metoda dokumentów osobistych: jeśli bowiem o postępowaniu jednostki decydują jakieś wrodzone jej „dążenia", to do ich wykrycia najwłaściwiej będzie dążyć poprzez osobiste relacje jednostki.

Mimo że Thomas był współautorem pracy *The Polish Peasant*, wątpliwa „zasługa" stworzenia jej metodologii przypada jednak Znanieckiemu. Jego koncepcje teoretyczne legły u podstaw metody dokumentów osobistych; tym koncepcjom należy też poświęcić główną uwagę, jeśli się chce zrozumieć filozoficzny i społeczny sens metody dokumentów osobistych.

Lapidarna charakterystyka stanowiska filozoficznego Znanieckiego mogłaby się właściwie sprowadzić do krótkiego stwierdzenia, że filozofia ta reprezentuje w nad wyraz mętnej postaci eklektyczną mieszaninę obiektywnego i subiektywnego idealizmu. Wywodzi się ona ze skrzyżowania wpływów tzw. *Geisteswissenschaften* czy *Kulturwissenschaften* (przede wszystkim Dilthey i Rickert) z wpływami pragmatyzmu (w szczególności „humanizm" Schillera) i z wtrętami wpływów Maxa Webera, Simmla i innych.

Ta lapidarna charakterystyka musi tu zostać rozwinięta. Bynajmniej nie dlatego, że może wywołać jakieś wątpliwości [1], lecz dlatego, że konieczne jest dla pełnego zrozumienia metody dokumentów osobistych uwypuklenie całej nędzy filozoficznej jej teoretycznego

[1] Zdarzyło mi się wprawdzie raz słyszeć wypowiedziane na serio, w poważnej dyskusji, słowa pewnego profesora socjologii, że nie widzi idealizmu u Znanieckiego, a w szczególności nie widzi go w jego teorii współczynnika humanistycznego, ale to świadczy tylko o tym, że kto zbyt długo i uparcie poddaje się wpływom burżuazyjnej nauki, dochodzi na koniec do sytuacji Pelagii z *Martwych dusz* Gogola, która nie wiedziała, gdzie jest prawa, a gdzie lewa. Kto rozumie bowiem, co oznacza filozoficzne przeciwstawienie materializmu i idealizmu, a nie widzi nieukrywanego wcale idealizmu teorii współczynnika humanistycznego czy też teorii wartości u Znanieckiego, ten doszedł już do takiego stanu oszołomienia oparami burżuazyjnej nauki, że nie wie, gdzie jest jego filozoficzna prawa i lewa.

zaplecza; a to zaciera się w zbyt lapidarnym — choć w swej skrótowości niewątpliwie słusznym — sformułowaniu.

Analiza socjologicznej koncepcji Znanieckiego jako pewnej całości wykracza poza ramy naszych obecnych zainteresowań. Ograniczymy się tutaj tylko do tych problemów, które pozostają w ściślejszym związku z analizowaną przez nas metodą i pozwalają na zrozumienie jej filozoficznego charakteru.

Zanim jednak przejdziemy do rozważenia tych konkretnych problemów teoretycznych, należy uczynić pewną ogólną uwagę rzucającą dodatkowe światło na całe zagadnienie.

Znaniecki należy niewątpliwie do rzędu najbardziej „ufilozoficznionych" socjologów. Historyczny rzut oka na jego twórczość wykazuje, że długo i troskliwie przygotowywał filozoficzne podstawy swych koncepcji socjologicznych, które nabierają żywych barw życia filozoficznego na tle jego wczesnych, dziś częstokroć już zapomnianych prac filozoficznych, drukowanych przed I wojną światową w *Przeglądzie Filozoficznym*. Należy tu zwrócić uwagę na zbiorek wydany w 1912 r. pt. *Humanizm a poznanie* uwydatniający, co Znaniecki zaczerpnął z pragmatyzmu, jak na tym gruncie kształtowała się jego teoria działalności, jak rozwijał się w jego koncepcji nurt subiektywno-idealistyczny i, w szczególności, jakie są korzenie teorii współczynnika humanistycznego, teorii odgrywającej tak decydującą rolę w całej koncepcji socjologicznej Znanieckiego. Należy również zwrócić uwagę na pracę z 1910 r. pt. *Zagadnienie wartości w filozofii*, żeby zrozumieć, jak kształtował się nurt obiektywno-idealistyczny w twórczości Znanieckiego.

Prace te, jak również poszczególne artykuły drukowane w tych latach w *Przeglądzie Filozoficznym (Myśl i rzeczywistość* 1911, *Elementy rzeczywistości praktycznej* 1912, *Zasada względności jako podstawa filozofii* 1914 i in.), świadczą o tym, że stanowiska filozoficzne wyrażane bezpośrednio lub pośrednio w pracach socjologicznych Znanieckiego, a zwłaszcza w jego rozważaniach metodologicznych, nie są jakimiś przypadkowymi, do końca nieprzemyślanymi elementami, lecz wręcz przeciwnie — stanowią świadomą, przemyślaną i długo przygotowywaną podstawę teoretyczną całego systemu.

Podkreślamy to tak energicznie nie dlatego, że chcemy uszczuplić „autorytet" Znanieckiego, wykazując, że np. teoria współczynnika humanistycznego bynajmniej nie jest jego tworem „oryginalnym", lecz została zapożyczona u Schillera (co jest *nota bene* faktem), ale dlatego, że idzie nam o rzecz daleko ważniejszą. Szkoła Znanieckiego, przejmując wraz z jego metodologią cały zawarty w niej bagaż teoretyczny, chciała uwolnić się od tego nie bardzo przyjemnego świa-

dectwa ideologicznego pozytywistycznym frazesem o empirii, o wadze badania faktów, o negacji filozoficznych rozważań jako spekulacji itp. Jest to rys charakterystyczny dla całego kierunku tzw. „małej socjologii" i dla tej obiektywnej funkcji społecznej, którą spełnia ona w walce z rewolucyjną ideologią proletariatu. Metoda dokumentów osobistych była w konsekwencji ujmowana w oderwaniu od stanowiącej jej podłoże teorii, a więc z gruntu błędnie i opacznie. To zacieranie własnych śladów ideologicznych staje się zrozumiałe, jeśli uwzględnimy, że funkcją socjologii burżuazyjnej w jej walce z marksizmem jest między innymi zamazywanie zasadniczego przeciwieństwa między materializmem a idealizmem w naukach społecznych. Jest też rzeczą zrozumiałą, że — aby dać świadectwo prawdzie — należy mieć na względzie właśnie to zasadnicze przeciwieństwo, należy więc jasno i wyraźnie określić podstawy filozoficzne każdego stanowiska. Przystępując obecnie do tego dzieła w odniesieniu do metody dokumentów osobistych, należało przypomnieć, że dla Znanieckiego — wbrew próbom jego uczniów drapowania się w „bezpartyjność" filozoficzną — filozofia nie była czymś peryferyjnym i przypadkowym, że zajmował on w niej jawnie partyjną pozycję, czyniąc z idealistycznej filozofii teoretyczną podstawę swej metodologii socjologicznej.

Teoria Znanieckiego jest — jak już mówiliśmy — mieszaniną subiektywnego i obiektywnego idealizmu. Decydującą, kierowniczą rolę odgrywa tu jednak idealizm subiektywny, który występuje nawet wówczas, gdy znajdujemy się w dziedzinie obiektywno-idealistycznych rozważań, np. przy wartości społecznej w ujęciu Znanieckiego. Ten nurt subiektywno-idealistyczny, decydujący również z punktu widzenia naszej krytyki metody dokumentów osobistych, znalazł swój skończony wyraz w teorii współczynnika humanistycznego. Od tego „szczytowego" produktu myślowego interesującej nas teorii zaczniemy też jej analizę.

Pod skomplikowaną nazwą „współczynnik humanistyczny" ukrywa się prosta, subiektywno-idealistyczna treść, którą niegdyś Berkeley wypowiedział w swym znanym równaniu: *esse=percipi*. Parafrazując tezę Berkeleya i ukrywając ją pod nową, szumną nazwą, Znaniecki głosi myśl, że nie ma przedmiotu poza świadomością, że nie ma przedmiotów „niczyich". Ta teza, sprowadzająca obiektywną rzeczywistość do treści świadomości, odnosi się przede wszystkim do przedmiotu nauk społecznych. Czyniono niekiedy takie próby „interpretacji" współczynnika humanistycznego, z których wynikałoby, że teoria ta każe zjawiska społeczne traktować jako związane z przejawami świadomości działających ludzi. Oczywiście takie twierdze-

nie jest truizmem, ale teoria współczynnika humanistycznego nie ma z nim nic wspólnego. Świadczy o tym wymownie rozszerzenie postulatu współczynnika humanistycznego również na świat przyrody, co nie pozostawia już najmniejszych wątpliwości co do jego subiektywno-idealistycznego charakteru. Dodatkowym, choć raczej peryferyjnym argumentem, wskazującym na idealistyczny charakter pozycji Znanieckiego, jest genetyczna więź teorii współczynnika humanistycznego z humanizmem Schillera, dla którego protagorasowski relatywizm i subiektywny idealizm jest programowym punktem wyjścia rozważań filozoficznych. Pozwólmy jednak — zgodnie z dotychczas stosowaną taktyką — przemówić samemu Znanieckiemu; jego własne słowa najlepiej i najdobitniej odkryją nam prawdę. Zacznijmy od sformułowania zasady współczynnika humanistycznego.

Nauki przyrodnicze, powiada Znaniecki, ujmują zjawiska przyrodnicze jako „niczyje" i dążą do absolutnej obiektywności jako swego ideału. Inaczej natomiast dzieje się w wypadku zjawisk humanistycznych:

> Tymczasem zjawiska humanistyczne, tak jak je ujmuje badacz kultury, gdy pogrążony w specjalnych swych zagadnieniach zapomina o naturalizmie, to są zasadniczo zjawiska «czyjeś». Są to przedmioty doświadczenia i działalności oraz czynności myślowe czy praktyczne członków naszej własnej grupy społecznej, jak my sami i inni członkowie tej grupy je doświadczają i pojmują, dalej, przedmioty i czynności, które obserwujemy obecnie w innych grupach społecznych, tak jak są dane członkom tych grup lub przez nich wykonywane; dalej, przedmioty i czynności, odtwarzane z zabytków historycznych, tak jak przypuszczać możemy, że istniały dla żyjących w odnośnych epokach osobników świadomych lub przez nich były świadomie spełniane. *Sfera, w której obraca się humanista, to nie świat realności samoistnych, jakby się przedstawiał jakiemuś idealnemu, absolutnemu podmiotowi; to świat cudzych «świadomości», ściślej mówiąc, świat przedmiotów, danych innym konkretnym, historycznie uwarunkowanym osobnikom i grupom,* oraz czynności, dokonywanych nad owymi przedmiotami przez tych, którym one są dane jako ich doświadczenie. Nawet jeśli humanista bada własne swe doświadczenia, musi siebie samego traktować nie jako czysty rozum poznający, lecz jako empiryczne indywiduum, członka empirycznych grup społecznych i *na doświadczenia swe patrzeć nie jako na składniki lub przedstawienia jakiegoś bezwzględnie realnego świata, lecz jako na przedmioty dane czyjejś «świadomości»* . . .
>
> . . . *Tę cechę zjawisk kulturalnych, przedmiotów humanistycznych badania, tę ich zasadniczą właściwość, że jako przedmioty teoretycznej refleksji są one już przedmiotami komuś danymi w doświadczeniu lub czyimś świadomymi czynnościami, nazwać możemy współczynnikiem humanistycznym tych zjawisk* . . .
>
> . . . Cała realność obiektywna tych zjawisk jako przedmiotów wiedzy humanistycznej, wszystkie cechy, które stanowią ich treść w oczach badacza, wszystkie związki, które każde z tych zjawisk łączą z innymi zjawi-

skami w obrębie świata kultury — wszystko to znika bez śladu z chwilą, gdy usuniemy współczynnik humanistyczny, gdy zjawiska te ujmiemy nie jako przedmioty czyjegoś doświadczenia lub kompleksy czyichś świadomych czynności, lecz jako rzeczywistość «niczyją», o typie postulowanym przez nauki przyrodnicze. [1]

W cytowanym ustępie — jak widzimy — nie o to idzie, że zjawiska społeczne zawierają w sobie przejawy świadomości ludzi biorących w nich udział lub inaczej mówiąc, że zjawiska społeczne (tzn. związane z aktywnością ludzi) są to zjawiska społeczne (tzn. związane z aktywnością ludzi). Przypisywać Znanieckiemu takie wulgarne banały, taką bezmyślną tautologię mogą tylko ludzie, których żarliwość apologetów burżuazyjnej socjologii prowadzi wprost do ignorancji lub złej woli. Znaniecki natomiast szeroko wywodzi, że nie ma rzeczywistości „niczyjej", tzn. obiektywnej, lecz jedynie przedmioty czyjejś świadomości, tzn. po prostu jedynie czyjeś treści świadomościowe.

Istotną treścią współczynnika humanistycznego jest więc subiektywno-idealistyczna negacja obiektywnego charakteru rzeczywistości społecznej. Kto żywiłby co do tego jakiekolwiek wątpliwości po przeczytaniu cytowanych wyżej wywodów Znanieckiego, odrzuci je z pewnością po przestudiowaniu innych ustępów jego książki, zwłaszcza tych, które rozszerzają teorię współczynnika humanistycznego na całą rzeczywistość. Tam subiektywno-idealistyczna treść teorii występuje bez żadnych obsłonek.

Zobaczymy przede wszystkim, jak Znaniecki traktuje rzeczywistość, która — według jego słów — „stanowi konkretne, realne środowisko i podłoże działania jednostek i grup ludzkich"; jak ujmuje cechy charakterystyczne przedmiotu badań społecznych:

Przede wszystkim tedy przedmiot, rozważany jako humanistyczny, tj. jako wspólny przedmiot doświadczenia i działalności wielu podmiotów, nie jest ani «substancją», «bytem», «rzeczą», ani też z drugiej strony «stanem psychicznym», «doznaniem», «wrażeniem», «wyobrażeniem», «ideą»: jest po prostu t r e ś c i ą, to znaczy czymś, co jest świadomym osobnikom dane w doświadczeniu i stanowi materiał ich poznania i działalności. Tak np. mit to jest przede wszystkim pewna dana treść, czyli to, co dla nas empirycznie stanowi ten właśnie mit, co ów mit w sobie zawiera jako nasz przedmiot, w odróżnieniu od wszelkich innych przedmiotów; mówiąc tradycyjnym językiem, to wszystkie «wyobrażenia» o danej mitycznej osobistości czy zdarzeniu: te, które przechowują się w dogmatach religii, które z mitem wiążą legendy ludowe, te, które znajdują swe źródło lub wyraz w sztuce lub refleksji filozoficznej. Obraz to kompleks barw na płótnie pewnej wielkości i kształtu oraz przedmioty, w które ten kompleks barw empirycznych się układa dla obserwatora; gdy krytyk mówi o obrazie, roz-

[1] F. Znaniecki: *Wstęp do socjologii.* Poznań 1922 s. 32-4 (podkreślenia A. S.)

patruje zarówno dobór i układ barw, jako też przedmioty, które widzimy w obrazie, jako przynależne do obrazu, stanowiące to, co w obrazie jest nam dane. Góra lub rzeka — to przede wszystkim pewien całokształt zmysłowy, dany różnym ludziom jako przedmiot doświadczenia i działalności, jednym z bliska, innym z daleka, pod różnymi kątami widzenia, w różnym praktycznym związku, każdemu na raz tylko częściowo, ale tak, że te wszystkie częściowe, jednostronne doświadczenia stanowią jedną obiektywną całość. Mit, obraz, góry są treściami, zanim mogą być czymkolwiek innym; i cokolwiek nowego o nich się dowiemy, jakiekolwiek własności im przypiszemy, wszystko musi być dane jako treść, wejść w skład ich jako empirycznych przedmiotów, aby dla nas w ogóle istnieć. [1]

Przedmiot nie jest rzeczą, ale też nie jest doznaniem — jest treścią świadomości. To rozróżnienie między doznaniem a treścią świadomości nie może oczywiście wprowadzić w błąd nikogo, kto choć trochę obeznany jest z problematyką filozoficzną. Różnice terminologiczne nie mogą przysłonić subiektywno-idealistycznej treści stanowiska, które jest odmianą berkeleyowskiego „empiryzmu". Dlatego też nie dziwi nas wcale, gdy czytamy, że ujęcie np. góry jako treści jest jej ujęciem jako empirycznego przedmiotu.

Dalsze rozważania Znanieckiego idą po tej samej linii subiektywnego idealizmu i odsłaniają do końca treść teorii współczynnika humanistycznego.

Przedmiot jest, wedle Znanieckiego, treścią, przedmiot nie posiada więc bytu obiektywnego, lecz jest zawsze przedmiotem świadomości. Stąd płynie logiczny wniosek, że właściwie nie ma jakiejś wyraźnej granicy między światem realnym a światem wyobraźni, skoro oba są tylko treścią świadomości — konsekwencja absurdalna dla zdrowego rozsądku, ale subiektywny idealizm nie jest związany kategoriami zdrowego rozsądku. Znaniecki daje temu pełny wyraz, wprowadzając niewątpliwie w zakłopotanie tych wszystkich, którzy chcieliby go przedstawić jako „realistę" i „empiryka". Oto, jak Znaniecki chce nas przekonać, że świat mitu jest równie realny, jak góra lub rzeka:

W związku z powyższą definicją przedmiotu narzuca się wniosek, który już zresztą wynikał z poprzednich naszych rozważań, że w konkretnym całokształcie naszego świata nie ma zasadniczego przeciwieństwa pomiędzy przedmiotami postrzeganymi, rzeczami, a przedmiotami, istniejącymi tylko «w wyobraźni». *Każdy przedmiot jest realny, jest składnikiem konkretnej rzeczywistości humanistycznej, który jest elementem systemu przedmiotów, choćby ten system był faktycznie ograniczony do sfery doświadczenia jednej grupy społecznej lub nawet jednego osobnika. Twór mitologiczny istnieje rzeczywiście i obiektywnie, chociaż faktycznie istnieje nie dla wszystkich ludzi, lecz tylko dla członków jakiegoś ludu; jest on bowiem częścią*

[1] Tamże s. 60—61

empirycznego systemu i może stać się przedmiotem doświadczenia i działalności każdego osobnika i spoza danego ludu, któremu ten system zostanie zakomunikowany, który się z nim zapozna, podobnie jak góra lub rzeka, znajdująca się na terenie danego ludu, może się stać przedmiotem doświadczenia i działalności każdego osobnika, który na ten teren zostanie wprowadzony, zapozna się z systemem geograficznym, do którego ta góra czy rzeka należy. Prawda, że nie każdy osobnik, wprowadzony z zewnątrz w system wierzeń danej grupy, «uwierzy» w realność mitu, tymczasem każdy «wierzy» w realność góry lub rzeki; pochodzi to jednak stąd, że, jak zaraz zobaczymy, istnieje wiele różnorodnych systemów przedmiotów i że w życiu praktycznym każdy z nas, odpowiednio do swych dążeń, wybiera pomiędzy tymi systemami, przyjmuje jedne, odrzuca drugie. Ponieważ system przestrzenny przedmiotów materialnych jest najstarszy i najbardziej rozpowszechniony — co wynika stąd, że najściślej się wiąże z tymi elementarnymi i powszechnymi dążeniami, których pierwszym, podstawowym przedmiotem jest ciało ludzkie — więc praktycznie prawie każdy z nas przyjmuje ten system bez wahania, tymczasem pomiędzy systemami, które zdają mu się mniej żywotne, łatwiej wybiera. Dla teoretyka jednak, badającego rzeczywistość obiektywnie, tak jak jest ona dana pierwotnie istotom ludzkim, i nie stosującego do niej swych praktycznych, subiektywnych kryteriów, system mitologiczny jakiegoś narodu jest tak samo częścią, choć najczęściej mniej ważną częścią, całkowitej konkretnej rzeczywistości, jak system geograficzny.[1]

Nie trudno tutaj poznać szulerską grę, którą uprawia Znaniecki. Najpierw wprowadza pojęcie „przedmiotu" jako tego, co jest wyobrażane, co jest dane w świadomości — pierwszy fałsz idealistyczny, obliczony na zamęt wywołany przez pomieszanie pojęć „przedmiotu" w jego subiektywno-idealistycznej interpretacji (przedmiot = to, co uświadamiane) oraz przedmiotu w sensie naukowym i w żywiołowo do stanowiska nauki zbliżającym się sensie potocznym (przedmiot = to, co istnieje poza świadomością i niezależnie od świadomości). Po dokonaniu pierwszego fałszerstwa następuje krok drugi, Znaniecki deklaruje mianowicie, że każdy przedmiot jest realny — nowy fałsz polegający na grze znaczeń „realny": raz w sensie potocznym, żywiołowo zbliżającym się do materialistycznego (realne jest to, co istnieje obiektywnie i stanowi zewnętrzne źródło naszych wrażeń), drugi raz zaś w spreparowanym sensie idealistycznym (realne jest to, co wchodzi w sferę doświadczenia, tzn. świadomości). Skoro się tak przygotowało grunt, dalsza gra sfałszowanymi kartami jest już ułatwiona. Znaniecki oświadcza nam, że skoro mit i góra są przedmiotami i są realne (oczywiście, wieloznaczność obu terminów jest przesłanką tej całej operacji), to właściwie nie ma między nimi różnicy. Chyba tylko ta, że do systemu przedmiotów o przestrzennym układzie odniesienia jesteśmy bardziej przyzwyczajeni niż do innych.

[1] Tamże s. 64—65 (podkreślenia A. S.)

Rzecz jasna, że cała ta operacja nastąpiła nie w celu zmaterializowania takich „przedmiotów", jak mit, lecz w celu zdematerializowania takich przedmiotów, jak góra lub rzeka.

Teoria współczynnika humanistycznego jest wyrazem nurtu subiektywno-idealistycznego w socjologii Znanieckiego. Ale nie jest to nurt jedyny, albowiem subiektywny idealizm przeplata się w poglądach Znanieckiego z idealizmem obiektywnym. W sposób najbardziej wyrazisty występuje to w jego teorii wartości i postaw społecznych, która legła u podstaw metodologii *The Polish Peasant.*

Autorzy *The Polish Peasant* odróżniają obiektywne elementy kulturowe życia społecznego i subiektywne charakterystyki członków grupy społecznej. Pierwsze nazywają „wartością społeczną", drugie — „postawą":

> Przez wartość społeczną rozumiemy dane posiadające empiryczną treść dostępną członkom jakiejś grupy społecznej i znaczenie, z uwagi na które są one lub mogą być przedmiotem działalności.[1]

W tym sensie wartością społeczną jest żywność, narzędzie, pieniądz, poezja, uniwersytet, mit, teoria naukowa. Każda z nich posiada treść zmysłową, częściowo zmysłową lub też wyobrażeniową. Posiadają one również znaczenie, które występuje w związku z działaniem ludzi. Tak więc wartość społeczna różni się od przedmiotów przyrodniczych swym znaczeniem dla działania ludzkiego; przedmiot naturalny jest „bezwartościowy".

Z wartością społeczną jest związana indywidualna postawa ludzi:

> Przez postawę rozumiemy proces indywidualnej świadomości, który określa rzeczywistą czy możliwą działalność jednostki w świecie społecznym... Tak więc postawa jest indywidualnym odpowiednikiem wartości społecznej; działalność w jakiejkolwiek formie jest więzią między nimi. Wartość różni się od przedmiotu przyrodniczego swym odniesieniem do działalności, a przez to do jednostkowej świadomości. Postawa różni się od stanu psychicznego swym odniesieniem do działalności, a przez to do świata społecznego.[2]

Tak więc wartości społeczne i indywidualne postawy wyznaczają procesy społeczne. Koncepcja wartości społecznej opiera się na gruncie idealizmu obiektywnego; w jego świetle stają się zrozumiałe obiektywne wartości i znaczenia. Koncepcja postawy jako procesu indywidualnej świadomości opiera się o idealizm subiektywny. W jakim celu Znaniecki przeplata idealizm subiektywny z obiektywnym, będzie mowa w dalszym toku naszych rozważań. Tutaj zatrzymamy się na jeszcze jednym ustępie wskazującym, jak ściśle obie te odmiany idealizmu są ze sobą związane w teorii Znanieckiego.

[1] W. I. Thomas and Fl. Znaniecki: *The Polish Peasant* ... t. I s. 21
[2] Tamże s. 22

Zastanawiając się nad powiązaniami przyczynowo-skutkowymi w procesach społecznych, autorzy *The Polish Peasant* dochodzą do ważnego dla metodologii tej pracy wniosku, że przyczyną takich procesów nie może być ani wartość, ani postawa, wzięte z osobna:

> *Przyczyną zjawiska społecznego lub indywidualnego nie jest nigdy inne zjawisko społeczne lub indywidualne z osobna, lecz zawsze kombinacja zjawiska społecznego i indywidualnego.*
>
> Albo ściślej mówiąc:
>
> *Przyczyną wartości lub postawy nie jest nigdy wartość lub postawa z osobna, lecz zawsze kombinacja postawy i wartości.* [1]

Powstaje zagadnienie: jakiemu celowi służy ta domieszka obiektywnego idealizmu (wartość społeczna) do subiektywno-idealistycznego obrazu świata (rzeczywistość jako treść świadomości)? Dlaczego obraz ten nie wystarczał?

Odpowiedź jest prosta, zważywszy, że dla pozorowania „realizmu" i „empiryzmu" Znaniecki nie mógł przyjąć wyłączności stanowiska subiektywno-idealistycznego przy tłumaczeniu zjawiska *powtarzalności* pewnych postaw społecznych u różnych jednostek. Sprostać temu zagadnieniu można albo przechodząc na skrajne pozycje solipsyzmu, co byłoby jednak samobójstwem naukowym dla socjologa, albo wprowadzając obiektywne byty idealne — wartości — które mają stanowić *wzór* postępowania jednostkowego. Analogicznie w swoim czasie ratował subiektywny idealizm Berkeley: u niego tym obiektywnym bytem idealnym miał być bóg, u Znanieckiego — wartość społeczna i, jak zobaczymy, oparta na niej koncepcja grupy społecznej i stereotypu.

Czy ten wtręt obiektywno-idealistyczny zmienia fakt, że podstawą systemu teoretycznego Znanieckiego jest subiektywny idealizm? Bynajmniej. Koncepcja wartości społecznej jest tu pasem ratunkowym przed zatonięciem w odmętach solipsyzmu. Ale nie zmienia ona w niczym tezy, że świat jest *treścią jednostkowej świadomości,* wyjaśnia jedynie (ściślej: próbuje sfałszować wyjaśnienie), dlaczego takie treści się powtarzają. Idealizm subiektywny splata się tu z obiektywnym, lecz zachowuje pozycję dominującą, jest *głównym* nurtem w koncepcji. Potwierdza to Chałasiński w swym wstępie metodologicznym do *Młodego pokolenia chłopów.*

Chałasiński zastanawia się nad tym, co jest ważne dla badania mechanizmu społecznego, i na gruncie tych rozważań pragnie dojść do koncepcji metody badawczej. Operacje liczbowe są wedle niego pomocne w badaniu, ale niewystarczające. „Wynika to z istoty rze-

[1] Tamże s. 44

czywistości społecznej — powiada — do której rzeczy i ludzie wchodzą nie jako przedmioty zewnętrzne, przyrodnicze, lecz jako wartości określone we współżyciu ludzkim". W całkowitej zgodzie z metodologią *The Polish Peasant,* Chałasiński przyznaje realność temu tylko, co znajduje się w świecie wartości danej grupy czy jednostki i wobec czego ma ona jakąś postawę. Tym się tłumaczy, że te same fakty są rozmaicie widziane przez różne grupy społeczne i w tym leży rzekomo źródło konfliktów owych grup.

Dotąd mieliśmy tylko powtórzenie *The Polish Peasant.* A teraz następuje kropka nad *i:*

> Jakikolwiek weźmiemy istotny element życia społecznego: prawo, zwyczaj, dzieło sztuki itp., to r e a l n i e istnieje on tylko o tyle, o ile ma znaczenie w życiu i działaniu ludzi. *Przestaje istnieć, gdy znaczenie to traci.*
>
> Dla równości społecznej poszukiwano argumentów w badaniach biologicznych, tak jak gdyby biologia miała cośkolwiek wspólnego z tą sprawą. *Tymczasem równość społeczna istnieje w społeczeństwie tylko o tyle, o ile ludzie w nią wierzą,* cenią ją; równość — to tylko wzajemna postawa, niezależna zupełnie od biologicznych różnic. Podobnie rzecz się ma z wolnością. *Wolność istnieje w tych społeczeństwach, w których się w nią wierzy, w których przedstawia ona wartość* dla ludzi i jako w a r t o ś ć kształtuje postawy społeczne i zachowanie się wzajemne ludzi. Nic też dziwnego, że pojmowanie wolności (tak samo jak równości) zmienia się, ponieważ wolność istnieje tylko we współżyciu ludzkim, i tylko w takim znaczeniu, jakiego w tym współżyciu nabrała.
>
> *Zgodnie z tym, struktura społeczna nie sprowadza się do rzeczowo-technicznych i ekonomicznych elementów, jest ona bowiem organizacją społecznych postaw i społecznych wartości. Taką organizacją jest stan, warstwa społeczna, naród, państwo, jak w ogóle wszelka grupa społeczna. Zmiany struktury społecznej polegają więc nie na zmianach techniczno-ekonomicznych, ale na zmianach w organizacji postaw i wartości . . .*
>
> . . . Interesując się więc zagadnieniem kształtowania się w a r s t w y chłopskiej, mamy do czynienia ze zjawiskami, w których badaniu metoda statystyczna spełniać może tylko pomocnicze, a nie zasadnicze zadanie. *Warstwa chłopska nie da się bowiem określić przez zewnętrzne cechy chłopa, dające się wymierzyć i obliczyć. Istnieje ona w postawach i wartościach samych chłopów. Jeżeli chłopi we własnej świadomości, w swych postawach społecznych i w całokształcie swojego życia zbiorowego nie wyodrębniają się, to nie stanowią odrębnej warstwy społecznej, mimo zewnętrznych różnic, jakie ich dzielą od innych kategorii ludności kraju.* [1]

Chałasiński wysnuwa logiczne konsekwencje z zajmowanego stanowiska: ujawnia się tu wyraźnie antymaterialistyczne ostrze koncepcji Znanieckiego (struktura społeczna jest organizacją społecznych postaw i wartości), występuje też dominująca rola nurtu subiektyw-

[1] J. Chałasiński: *Młode pokolenie chłopów* t. I s. XXXI—XXXII (kursywa (A. S.)

no-idealistycznego. Wartość jest wartością *obiektywną*, ale społeczne znaczenie mają tylko te wartości, w które się wierzy; grupa społeczna jest organizacją wartości i postaw, lecz istnieje tylko o tyle, o ile istnieje *świadomość* odrębności grupowej. Widać tu wyraźnie, że obiektywny idealizm jest jedynie *dodatkiem* do głównego nurtu subiektywno-idealistycznego. Dlatego też teoria postaw i wartości staje się zrozumiała dopiero na tle teorii współczynnika humanistycznego. Koncepcja grupy społecznej zaś staje się zrozumiała dla nas dopiero na gruncie tak rozszyfrowanej teorii wartości.

Zagadnienie grupy społecznej i jej związku z wartością występuje w *The Polish Peasant*. Zgodnie ze stanowiskiem autorów tej pracy, postawy grupy mogą wyrażać się bądź bezpośrednio w działaniach, bądź też pośrednio w normach postępowania. Te działania i normy są wartościami, jeśli rozpatruje się je z punktu widzenia wywoływanych przez nie postaw. System takich wartości stanowi to, co nazywamy instytucją społeczną, ogół zaś instytucji występujących w konkretnej grupie społecznej stanowi organizację społeczną tej grupy.

Grupa społeczna zostaje więc sprowadzona do postaw i wartości. Co to znaczy, tłumaczy nam Znaniecki w jednej z ostatnich swych prac. Wskazując na pokrewieństwo swej koncepcji z pozycją Cooleya i Simmla, powiada, że analiza zagadnienia przeprowadzona przez tych socjologów wymagała syntezy:

> Rezultat końcowy tej syntezy polega na tym, że zarówno jednostkę ludzką, jak i grupę społeczną traktujemy z punktu widzenia nauki jako wytwory kulturowe, do których należy podchodzić metodologicznie nie jak do drzew i lasów lub jak do żywych organizmów i ich stad, lecz jak do języków, religii, dzieł literackich, dzieł sztuki, teorii filozoficznych i naukowych. Badacz powinien do nich zastosować to, co nazwaliśmy gdzie indziej współczynnikiem humanistycznym, tzn. zamiast przyjmować je jako proste dane własnego doświadczenia i bezpośredniej refleksji, powinien je rozważać jako dane doświadczenia innych. Powinien starać się wykryć, w oparciu o raczej trudne procesy obserwacji, komunikacji symbolicznej i eksperymentu społecznego, jak one się przedstawiają i co oznaczają w doświadczeniu i myśli jednostek ludzkich *(des agents humains)* tak samo świadomych, jak on sam. [1]

Znowu widzimy, że w splocie idealizmu obiektywnego i subiektywnego w teorii Znanieckiego rolę decydującą odgrywa idealizm subiektywny. Grupa społeczna jest wartością, ale ta wartość jest treścią subiektywnych świadomości, w których należy też szukać klucza zagadnienia. Dopiero gdy zrozumieliśmy konstytuującą rolę świadomości w genezie grupy, staje się dla nas jasne, dlaczego Zna-

[1] F. Znaniecki: *Organisation sociale et institutions. La sociologie au XX-e siècle*. Pod red. G. Gurvitcha. Paris 1947 s. 210

niecki wprowadza do swej socjologii pojęcie wzoru i stereotypu. Pozornie wygląda to na podporządkowanie subiektywnej świadomości obiektywnej wartości, idealizmu subiektywnego obiektywnemu; faktycznie zaś dominacja subiektywnego idealizmu nie zostaje naruszona, gdyż sama świadomość jest twórcą wzorów, których ma być odbitką:

> Członek grupy jest *personą* (osobą), obrazem lub ideą społecznie stereotypowaną (to, co Durkheim nazwałby «przedstawieniem kolektywnym»), obrazem lub ideą odnoszącą się do jednostki, takim obrazem lub ideą, jakie były w doświadczeniu innych członków grupy, a następnie zostały odbite w świadomości danej jednostki. [1]

Jeśli rzeczywistość jest treścią subiektywnej świadomości, należy badać przejawy świadomości, by poznać rzeczywistość. Jeśli przedmiot jest zawsze przedmiotem „czyimś", czyjejś indywidualnej świadomości, należy badać nie zjawiska masowe, lecz indywidualne przejawy świadomości. Indywidualne przejawy świadomości odkrywa zaś przed nami ich bezpośrednie lub dane za pośrednictwem dokumentu wypowiedzenie. Metoda dokumentów osobistych jest z tego punktu widzenia metodą *doskonałą*. Mówi o tym wielokrotnie sam Znaniecki. Mówi o tym — znowu stawiając kropkę nad *i* — Chałasiński. Charakteryzując teren analizy socjologicznej na gruncie teorii grup społecznych i wzorów osobowych, powiada on:

> Dla tego rodzaju analizy socjologicznej materiał autobiograficzny jest materiałem najlepszym. Dostarcza on bowiem opisu s p o ł e c z n y c h s y t u a c j i autora oraz jego p o s t a w i d z i a ł a n i a w tych sytuacjach. Subiektywizm tego materiału jest więc w tym wypadku nie jego brakiem, lecz zaletą, ponieważ postawy i dążenia jednostki oraz jej zachowanie się nie są wynikiem o b i e k t y w n y c h, lecz s u-

[1] Tamże. Poruszyliśmy tu mimochodem zagadnienie wzorów osobowych i ról społecznych, zagadnienie, które posiada tak dużą wagę w socjologii burżuazyjnej. Zajmiemy się nim o tyle, o ile to nam jest potrzebne dla wskazania teoretycznego podłoża metody dokumentów osobistych. Podkreślając idealistyczny, wsteczny charakter teorii wzorów osobowych, stereotypów i ról społecznych, nie wdajemy się bynajmniej w głębszą analizę problemu, który wykracza poza ramy naszych obecnych zainteresowań. Należy jednak zaznaczyć, dla zasygnalizowania stanowiska, że odrzucenie idealistycznej teorii wzorów osobowych, opartej o koncepcję wartości i postaw (tak jak się ona kształtuje u Znanieckiego), nie oznacza odrzucenia teorii wzorów osobowych w ogóle. Marksizm uznaje znaczenie wzorów moralnych i wychowawczych, co występuje chociażby w tak praktycznych zagadnieniach, jak upowszechnienie ruchu stachanowskiego, socjalistycznego patriotyzmu itd. Ale tego typu „wzory osobowe" opierają się na teoretycznej bazie materializmu, na zrozumieniu roli czynnika obiektywnego i subiektywnego w rozwoju społecznym i ich uznanie w niczym nie osłabia naszej krytyki idealistycznych pozycji znanieckiego.

> biektywnych sytuacji. Reakcje jednostki odnoszą się nie do sytuacji takich, jakimi one są niezależnie od jednostki, lecz do sytuacji takich, jakimi je widzi jednostka działająca. Punktem wyjścia działania jednostki jest jej własna definicja sytuacji, w jakiej się znajduje. [1]

Powiązanie metody z subiektywistyczną teorią jest tu postawione słusznie: dla tego rodzaju analizy, tzn. dla analizy idealistycznej, materiał autobiograficzny i w ogóle dokumenty osobiste są najlepszym materiałem. Ale to stwierdzenie jest zarazem wyrokiem wydanym przez naukę i na teorię, i na odpowiadającą jej metodę.

Metoda dokumentów osobistych kojarzyła się w okresie międzywojennym właśnie z tzw. badaniami terenowymi. Te badania terenowe utożsamiano z empiryczną nauką o społeczeństwie, a Chałasiński określa „terenowość" jako rys charakterystyczny socjologii polskiej okresu międzywojennego. Ale ta „terenowość" to nie są po prostu terenowe badania empiryczne, prowadzone bezpośrednio lub pośrednio (np. materiały gazetowe, statystyki, sprawozdania itd.) w terenie, tzn. w określonych, przestrzennie oznaczonych miejscach. Prostą treść pojęcia badań terenowych zastąpiono „terenowością" wprowadzając tu zupełnie obcą treść, treść idealistyczną.

„Terenowość" dla socjologii burżuazyjnej była najściślej związana z idealistycznymi koncepcjami Znanieckiego: współczynnika humanistycznego, grupy społecznej i wzoru osobowego. „Teren" w badaniach terenowych nie był pojęciem przestrzenno-geograficznym, lecz pojęciem świadomościowym; teren w tej koncepcji to przestrzeń duchowa określonych wzorów osobowych, związanych z określonymi grupami społecznymi, tzn. wartościami i postawami.

Rychliński w metodologicznej pracy poświęconej badaniom środowiska społecznego pisze:

> Badania terenowe dotyczyć mogą środowisk wielkich grup społecznych, a więc nie tylko terytorialnych, jak mógłby sądzić ten, kto z pojęciem «terenu» wiąże wyobrażenie przestrzeni.[2]

W szerszym ujęciu teoretycznym przedstawia to zagadnienie Chałasiński. Analizując odrębności strukturalne między lokalną społecznością miejską a ponadlokalną społecznością narodową i zagadnienie przejścia od jednej do drugiej, Chałasiński porusza sprawę ruchów młodzieżowych na wsi. W związku z tym wysuwa pytanie co do istoty tych ruchów:

> Czymżeż są owe ruchy młodzieży? Dlaczego w ogóle mówimy tutaj o ruchach, kiedy wiadomo, że nie chodzi o ruchy w dosłow-

[1] J. Chałasiński: *Młode pokolenie chłopów* t. I s. XXXIII
[2] S. Rychliński: *Badania środowiska społecznego*. Warszawa 1932 s. 60

nym, fizyczno-mechanicznym znaczeniu. Posługujemy się tym wyrazem w sensie przenośnym, ale przenośnia ta oddaje bardzo istotny rys procesów, które nas interesują. Rys ten polega na tym, że procesy te dokonują się w pewnej p r z e s t r z e n i, w której powodują zmiany o wyraźnie określonym kierunku: od l o k a l n e j społeczności wiejskiej do p o n a d l o k a l n e j społeczności narodowej.

Zarówno społeczność wiejska, jak społeczność narodowo-państwowa mają terytorium, które uważają za teren życia zbiorowego «swoich»; poza jego granicą leży świat o b c y. Z terytorium tym wiąże się nie tylko utrzymywanie się przy życiu całej grupy, ale i sieć instytucji społecznych i całe bogactwo zbiorowego życia grupy. Terytorium to jest więc nie tylko przestrzenią w sensie geograficznym i geometrycznym, ale przede wszystkim w społecznym — jest to p r z e s t r z e ń społeczna. Ojcowizna to p r z e s t r z e ń s p o ł e c z n a rodziny (rodu); sąsiedztwo — grupy sąsiedzkiej; kraj ojczysty — narodu. Każdy członek tych grup ma p r a w o o b e c n o ś c i i poruszania się w tej przestrzeni; prawo to należy do jego s p o ł e c z n e j r o l i jako członka grupy «swoich». Nie ma on takiego prawa poza granicami swojej grupy i nikt obcy nie ma tego prawa w jego grupie bez jej zezwolenia.

Rzecz jasna, że ta przestrzeń społeczna z istoty swojej różni się od przestrzeni geograficznej. Jej wartość bowiem nie polega na o b i e k t y w n y c h c e c h a c h, jak np. ilość ziemi lub jej konfiguracja. Jej wartość polega na tym, że jest to «nasz» teren, teren wspólny całej grupy. Jest to wartość j a k o ś c i o w a. Dlatego cechą ojcowizny, sąsiedztwa czy kraju jest ich n i e p o d z i e l n o ś ć, n i e w y m i e r n o ś ć i n i e w y m i e n n o ś ć. Przedstawiają dla grupy wartość jako c a ł o ś ć j a k o ś c i o w a, której nie można wymierzyć i wymienić. Jest ona bowiem ściśle związana z c a ł o ś c i ą g r u p y i z osobowością społeczną jej członków. «Nasza» przestrzeń społeczna to część osobowości członków grupy i, na odwrót, ich osobowość to część tej przestrzeni. [1]

Tak więc „terenowość" badań to tylko synonim badań opartych o idealistyczną teorię świadomości i grupy społecznej, badań prowadzonych na antymaterialistycznej, antynaukowej podstawie. *Takie* badania mogły być prowadzone właśnie na gruncie idealistycznej metody dokumentów osobistych i dla *takich* badań materiał autobiograficzny był rzeczywiście materiałem „doskonałym".

„Terenowość" jest rzeczywiście kwintesencją teorii i metody tego kierunku socjologii burżuazyjnej, który wywarł przemożny wpływ na naszą naukę o społeczeństwie w okresie międzywojennym. „Terenowość" jest rysem charakterystycznym tej nauki, tzn. jest tym rysem, który najdobitniej charakteryzuje jej nędzę i degradację.

Podsumowując:

Metoda dokumentów osobistych, która stanowi wyraz idealistycznej reakcji na marksistowską naukę o społeczeństwie, na rewolucyjną ideologię proletariatu, wyrasta z gruntu idealistycznej teorii roz-

[1] J. Chałasiński o. c. t. I s. 121—122

woju społecznego, teorii uprawianej przez Znanieckiego i jego szkołę. Subiektywno-idealistyczna teoria współczynnika humanistycznego, obiektywno-idealistyczna teoria wartości społecznej oraz na ich gruncie wykwitająca teoria grupy społecznej i wzorów osobowych są tym zapleczem teoretycznym, którego odpowiednikiem w dziedzinie metody jest subiektywno-idealistyczna metoda dokumentów osobistych. Stanowisko teoretyczne, zgodnie z którym rzeczywistość jest treścią jednostkowej świadomości, implikuje przyjęcie metody, która do badania „rzeczywistości" dąży przez badanie przejawów jednostkowej świadomości; i odwrotnie, idealistyczna metoda dokumentów osobistych postulująca, że badanie przejawów jednostkowej świadomości *jest* badaniem rzeczywistości, implikuje subiektywizm i relatywizm w teorii rozwoju społecznego. Metoda dokumentów osobistych nie jest więc przejawem jakiegoś „empiryzmu", który odrzuca „spekulacje filozoficzne" na rzecz „pozytywnych" badań, lecz jest wyrazem subiektywno-idealistycznych spekulacji filozoficznych w dziedzinie badań społecznych. Jest, jak już powiedzieliśmy, wyrazem idealistycznej reakcji na marksistowski materializm i na rewolucyjny ruch robotniczy w dobie imperializmu.

Idealistyczna konstrukcja — zamiast indukcji opartej na badaniach w terenie

Jakie są wyniki badań socjologicznych, przeprowadzanych metodą dokumentów osobistych? Czy idzie tu rzeczywiście o mniej lub bardziej szczęśliwe — ale zawsze bądź co bądź empiryczne, trzymające się faktów — uogólnienia materiału terenowego? Oto jak pod tym względem ocenia dziś najpoważniejszą pracę polską opartą na metodzie dokumentów osobistych jej autor, J. Chałasiński:

> Nie zajmując się w tej chwili zawartymi w *Młodym pokoleniu chłopów* szczegółami życia młodzieży chłopskiej ani wartością samych materiałów, o całości publikacji trzeba powiedzieć, że konkretny materiał nie został naukowo przerobiony w konkretno-historyczną analizę, lecz posłużył za podstawę konstrukcji oderwanej od historycznej rzeczywistości i ukoronowanej przez fałszywą i obiektywnie reakcyjną koncepcję «chłopskiego kształtu» polskiej kultury narodowej. [1]

Będziemy chyba zgodni z prof. Chałasińskim, jeśli tę prawidłową ocenę potraktujemy nie tylko jako odważną i pożyteczną naukowo samokrytykę, lecz także jako krytykę metody dokumentów osobistych w ogóle, jako krytykę tej pseudoempirycznej „terenowości",

[1] J. Chałasiński: Z *zagadnień metodologii badań społecznych*. *Myśl Filozoficzna* 1951 nr 1—2 s. 89

która pod maską uogólnień materiału faktycznego prezentuje spekulatywne konstrukcje oderwane od konkretnego materiału lub posługujące się fragmentami tego materiału dla zilustrowania tez sformułowanych niezależnie od niego.

Tę stronę zagadnienia widzieli i podkreślali nawet burżuazyjni krytycy metody dokumentów osobistych.

Krytykę taką podjął np. w burżuazyjnej literaturze socjologicznej Blumer. Jednym z jego argumentów przeciw tej metodzie było wykazanie, że dokumenty osobiste (konkretnie — listy, którymi operowali Thomas i Znaniecki) nie są bynajmniej materiałem indukcyjnym, z którego wyrastają uogólnienia:

> Jest jasne, jak to już stwierdziliśmy wyżej, że listy przedstawione przez Thomasa i Znanieckiego nie są materiałem indukcyjnym, z którego została skonstruowana szczegółowa analiza życia chłopa polskiego... Jest pewne również, że posiadali oni rozległy schemat teoretyczny (zbudowany na doświadczeniu, które nie ma nic wspólnego z listami), z którym podchodzili do listów i który kierował interpretacją listów...[1]

Podobnie argumentuje Władysław Grabski, który w swym *Systemie socjologii wsi* poddaje krytyce metodę dokumentów osobistych na konkretnym przykładzie pracy Chałasińskiego pt. *Drogi awansu społecznego robotnika:*

> Metoda Chałasińskiego w opracowaniu grupy autobiografii polega na wybieraniu ustępów najbardziej charakterystycznych i przytaczaniu ich, a czasem tylko na sporządzaniu tablic z wykazami dotyczącymi spraw drugorzędnych. Metody takiej nie uważam jednak za wystarczającą. Cytowanie charakterystycznych ustępów z autobiografii jest to szukanie w nich potwierdzenia własnych z góry już powziętych sądów, a nie uzasadnienie tych sądów. Co zaś jeszcze ważniejsze, nie jest to metoda prowadząca do wytworzenia uogólnień stanowiących nasz sąd o badanym zagadnieniu...[2]

Sięgnęliśmy tutaj specjalnie do świadectwa źródeł burżuazyjnych, by wykazać, że rzekomo „empiryczny" charakter metody dokumentów osobistych należy do dziedziny mitów nie tylko z punktu widzenia krytyki marksistowskiej.

Aby zagadnienie to oświetlić nieco bliżej, wróćmy jeszcze raz do najdojrzalszej pracy opartej na metodzie dokumentów osobistych, do *Młodego pokolenia chłopów*. Struktura tego dzieła jest taka, że wybrane autobiografie, które mają być podstawą rozważań ogólnych,

---

[1] H. Blumer: *An Appraisal of Thomas and Znaniecki «The Polish Peasant»*. New York 1939. Cyt. z *The use of personal documents in psychological science* G. W. Allporta cyt. wyd. s. 21

[2] W. Grabski: *System socjologii wsi. Roczniki Socjologii Wsi* 1936 t. I s. 42

są umieszczone bądź oddzielnie, na końcu tomu, bądź też po poszczególnych rozdziałach. Wystarczy rzucić okiem na wybrane rozdziały uogólniające i na związane z nimi autobiografie, by się przekonać, że uogólnienia nie tylko nie wypływają z tych autobiografii, lecz często im wręcz przeczą. Można by w gruncie rzeczy, opierając się na tych właśnie autobiografiach, napisać studium w swych ogólnych wnioskach i w swym założeniu teoretycznym wręcz przeciwstawne *Młodemu pokoleniu chłopów*. Dzieło to zatem jest nie tyle pracą „terenową", ile zużytkowaniem materiałów faktycznych dla zilustrowania gotowych już i na innej podstawie opartych tez.

Jeśli jednak zastanowimy się nad tym, skąd się brały złudzenia co do radykalnego charakteru *Młodego pokolenia chłopów*, wskażemy właśnie na konkretny materiał biograficzny zebrany w postaci dodatków w poszczególnych tomach. Z naukowego punktu widzenia był to materiał niereprezentatywny i niepełny: świadczą o tym dane przytoczone w przedmowie — był on zbierany jednostronnie w kołach o wyraźnym nastawieniu prawicowym. Chaos ideologiczny zawarty w poszczególnych biografiach jest też niezwykły. Ale mimo to z kart książki bije nurt rewolucyjny, rozbrzmiewa krzyk rozpaczy i protestu młodzieży przeciw reżymowi sanacyjnemu i przeciw ustrojowi kapitalistycznemu.

Przytoczymy dla przykładu urywki z jednego tylko życiorysu. Pisze wiciarz z powiatu łaskiego, syn gospodarza na 10 morgach. Po dłuższym opisie swego życia przechodzi do okresu, gdy ożenił się i założył własną rodzinę (ma lat 28):

> Nieraz je się tylko dwa razy na dzień itd., ale jest między nami zgoda, miłość, wspólne zrozumienie i przyświeca nam wspólny ideał walki z ustrojem kapitalistycznym . . . Przeszedłem przez areszty, więzienie, pozostawiając żonę i dwoje małych dzieci bez grosza i środków do życia. Pierwsze dziecko mając lat 5 umarło mi prawie że z głodu. Ja byłem na zebraniu, zakładając koło Mł. W. we wsi R., a córka skonała w ten sam wieczór, a właściwie nad ranem, nie mogąc się mnie doczekać. Umarła z powodu złego odżywiania i przeziębienia, a później z braku pieniędzy na jej leczenie . . .
>
> . . . Pisać nie mogę dłużej o tym, gdyż serce mi chce z żalu pęknąć i krztusi mnie coś za gardło. Niech przeklęty będzie ustrój i rządy, które do tego doprowadziły. Niech przepadnie kapitalizm, i wrze we mnie zemsta tak straszna za te mordy, nędzę, łzy żon i matek i krzywdę świata pracującego, że wymordowałbym bez litości do ostatniego pokolenia tych dzikich i krwiożerczych istot na ziemi, którzy mogąc ulżyć w niedoli ludzi, wydają pieniądze na demoralizację, łajdaczenie się i rozpustę. Krzywda ludu woła o pomstę do Boga na nich. Ale to wszystko mnie umacnia na duchu i chęć niezłamanej niczym walki. [1]

[1] J. Chałasiński o. c. t. III s. 524—525

A oto zakończenie tego życiorysu, które wymownie brzmi właśnie dziś, gdy marzenia młodego chłopa polskiego stają się rzeczywistością:

> Co do mnie, gardzę swymi prześladowcami i czekam chwili odwetu. Myślę nieraz o mej przyszłości. Chciałbym widzieć szczęśliwą, bogatą i potężną Polskę. Chciałbym widzieć radość, szczęście i dobrobyt społeczny narodu polskiego. Chciałbym ujrzeć chłopów i wieś polską zrównaną z innymi warstwami ludu, jaśniejącą swą kulturą postępową. Chciałbym, by gromada chłopska szczytnie wypełniła swą misję dziejową Odrodzenia Polski. Chciałbym, by Polska przodowała na czele z innymi państwami w świecie całym. Chciałbym, by ustrój w Polsce był naprawdę demokratyczny, gdzie wolność i swoboda obywateli będą podstawą Polski Ludowej. I o to walczyć musi i będzie walczyła niezależna gromada młodzieży w Polsce, na wszystkich odcinkach życia polskiego. Z wrogami, którzy staną jej na tej drodze, będziemy walczyć aż do zwycięstwa. Kto zaś dopomoże wsi w tej walce, zapisany będzie w historii wsi polskiej. Wierzę, że to prędzej czy później nadejść musi . . . [1]

Takie wypowiedzi nie są odosobnione nawet wśród życiorysów cytowanych w książce. Było ich bez wątpienia więcej wśród tych, które nie trafiły do publikacji, i jeszcze więcej tam, gdzie nie trafiały i nie mogły trafiać ankiety burżuazyjnych instytucji. Badanie wychodzące z innych założeń teoretycznych niż te, które przyświecały *Młodemu pokoleniu chłopów*, nawet w materiale zebranym *dla tej publikacji* nie mogłoby znaleźć podstawy dla indukcyjnych uogólnień prowadzących do kułackiej ideologii i do idealistycznych konstrukcji chłopskiego „kształtu życiowego". Jest rzeczą nader charakterystyczną, że w rozdziale, do którego załączony jest cytowany przez nas życiorys, w rozdziale noszącym tytuł *Koło młodzieży a kształtowanie się osobowości społecznej* — wśród analizowanych typów osobowości społecznej młodzieży chłopskiej brak właśnie najważniejszej, tj. rewolucyjno-klasowej.

Jaki jest głębszy sens polityczny podobnej metody konstrukcyjnej, poucza nas książka Znanieckiego pt. *Ludzie teraźniejsi a cywilizacja przyszłości*. Praca ta oparta rzekomo na metodzie autobiograficznej (w *Przedmowie* autor stwierdza, że zbadał ze swymi współpracownikami 700 życiorysów i blisko 60 grup oraz instytucji wychowawczych) jest doskonałym przykładem spekulatywnej konstrukcji, której Znaniecki nie próbuje nawet maskować jakimś powoływaniem się na materiały autobiograficzne lub cytowaniem życiorysów. Na idealistycznej koncepcji wzorów osobowych i ról społecznych oparta tu jest konstrukcja 4 kręgów społecznych zamykających w sobie rzekomo wszystkich ludzi. *Ludzie teraźniejsi* to prawdziwa kopalnia idealistycznych koncepcji, ale jednocześnie praca ta odsłania ich po-

[1] Tamże s. 528

lityczny sens. Dla ilustracji zatrzymamy się tylko nad pewnymi rozważaniami odnoszącymi się do „ludzi pracy".

Od swoistej charakterystyki „beznadziejnych proletariuszy" Znaniecki przechodzi do problemu walki klasowej. Oczywiście Znaniecki nie mówi po prostu o walce klasowej. Konstruuje sobie natomiast „dążność niwelacyjną" oraz „dążność do odwetu":

> Dążność niwelacyjna jest dążnością do obniżenia stanu socjalnego przełożonych i zepchnięcia ich do własnego poziomu ... Dążność niwelacyjna cechuje swoiście masy beznadziejnego proletariatu.[1]

A więc nie walka klasowa oparta na obiektywnym czynniku ekonomicznym, na stosunku eksploatacji, lecz „dążność niwelacyjna", która wypływa z psychicznych właściwości „beznadziejnego proletariatu". A cała ta konstrukcja jest potrzebna w tym celu, by w kłamliwy, jawnie fałszerski sposób zohydzić i zniekształcić humanistyczną treść walki klasowej proletariatu, przedstawiając ją jako przejaw swoistego barbarzyństwa „ludzi niższych":

> Stąd też niechęć niezadowolonego proletariusza do całej kultury, wytwarzanej i utrzymywanej w funkcjach społecznych jednostek wyższych stanów: religii w trudniejszych i subtelniejszych jej formach, sztuki, literatury, filozofii, nauki. Stąd bagatelizowanie funkcji kierowniczych i organizacyjnych ... Zrozumiałe jest, dlaczego doktryna Marksa, według której praca fizyczna jest główną wytwórczynią wartości, a zadowolenie potrzeb organicznych zasadniczą funkcją kulturalną, stała się dogmatem dla proletariatu. Zrozumiałe jest także, dlaczego proletariat tak chętnie przyjmuje tezę, że kultura duchowa, dzieło klas wyższych, jest nadbudową kultury materialnej i od niej całkowicie zależy, i dlaczego gotów jest potępić i odrzucić większość dorobku kulturalnego przeszłości, racjonalizując swą nieufność i niechęć do wszystkiego, co przekracza horyzont pracownika fizycznego, przez teorię klasowości kultury.[2]

Co słowo to fałsz, próba zohydzenia proletariatu i jego walki. A konstrukcje oparte na metodzie dokumentów osobistych są tej falsyfikacji podstawą.

Walka klas — wedle Znanieckiego — wywodzi się z „dążności do odwetu", która jest swoistym przejawem „dążności niwelacyjnej" w warunkach, gdy proletariusz natrafia u przełożonych na postępowanie jego zdaniem krzywdzące. „Dla takiej dychotomii społecznej szuka się ewentualnie teoretycznego uzasadnienia, które daje np. popularna teoria odwiecznej «walki klas»." [3] A więc znowu zjawisko subiektywnie uwarunkowane określonymi procesami psychicznymi,

---

[1] F. Znaniecki: *Ludzie teraźniejsi a cywilizacja przyszłości*. „Książnica-Atlas" s. 252

[2] Tamże s. 254—255

[3] Tamże s. 256

a nie obiektywna konieczność rozwoju społeczeństwa antagonistycznego. Sens społeczny tej konstrukcji jest tak jasny i przejrzysty, że nie wymaga żadnych komentarzy. Jest ona potrzebna dla zwalczania rewolucyjnego ruchu robotniczego oraz dla apologii kapitalizmu, którą Znaniecki uprawia zupełnie bezceremonialnie:

> Kwestia własności środków produkcji nie ma znaczenia dla przystosowanego proletariatu, tylko kwestia organizacji pracy i podziału wartości użytkowych . . . Toteż najskuteczniejszą u biernych mas propagandą przeciw bolszewizmowi jest ta, która się opiera na obrazach biedy pracowników w tym systemie (bezklasowym — A. S.); co prawda, kryzys ekonomiczny ostatnich lat osłabił jej skuteczność.[1]

Znaniecki, pouczający kapitalistów, jak najlepiej zohydzać ruch rewolucyjny w oczach mas, odsłania tu przyłbicę wstecznika, którego znamy z jego arcyreakcyjnej broszury pt. *Upadek cywilizacji zachodniej,* napisanej na zamówienie antybolszewickiej propagandy. Ale Znaniecki odsłania przy tym nie tylko własne oblicze polityczne, lecz również głęboki sens społeczny tzw. metody dokumentów osobistych i opartych na niej konstrukcji.

Przeprowadzona dotąd krytyka stawała na płaszczyźnie własnych założeń metody dokumentów osobistych i starała się wykazać jej wewnętrzny rozdźwięk z własnymi założeniami, starała się uderzyć w mit „empiryzmu" prac opartych na tej metodzie. Ale krytyka zasadnicza musi jednak uderzać w idealistyczne przesłanki analizowanej metody. Fałszowanie rzeczywistości społecznej przez metodę dokumentów osobistych polega oczywiście nie na tym przede wszystkim, że oparte na niej prace nie uogólniają materiału biograficznego lub innych dokumentów osobistych. Błąd tkwi o wiele głębiej — w samym idealistycznym założeniu metody. Wówczas gdy się odrzuca obiektywne istnienie rzeczywistości lub staje się na stanowisku, że przedmiotem badania socjologicznego są oderwane od obiektywnej rzeczywistości subiektywne wyrazy świadomości jednostki czy grupy społecznej — przekreśla się samą możliwość naukowego badania rzeczywistości i naukowego, prawdziwego jej odbicia. Założenia metody, jej idealistyczne przesłanki stawiają problematykę socjologiczną na płaszczyźnie z gruntu fałszywej, antynaukowej. Jest przy tym rzeczą obojętną, czy to fałszowanie rzeczywistości społecznej odbędzie się na gruncie psychologizmu, czy też na gruncie obiektywno-idealistycznej koncepcji intersubiektywnych wartości i wzorów osobowych (jak to ma miejsce w szkole Znanieckiego). I w jednej, i w drugiej postaci *metoda dokumentów osobistych pozostaje ideali-*

[1] Tamże s. 241—242

styczną reakcją na materializm dialektyczny i historyczny, a jej funkcją społeczną jest fałszowanie obrazu obiektywnej rzeczywistości społecznej w imię walki przeciw rewolucyjnemu ruchowi robotniczemu.

Z krytyki *metody dokumentów osobistych,* tzn. określonej, idealistycznej teorii i metody, nie wynika bynajmniej jakiś zakaz posługiwania się w badaniach społecznych materiałem biograficznym, pamiętnikami, listami, relacjami o wydarzeniach itp. Wręcz na odwrót, może to być w określonych warunkach materiał niezwykle cenny, rzucający dodatkowe światło na pewne zjawiska i procesy. Takimi materiałami posługiwali się klasycy marksizmu (np. Engels w *Położeniu klasy robotniczej w Anglii),* takimi materiałami możemy się posługiwać i my przy badaniu działania czynnika subiektywnego, w szczególności przemian świadomości, oczywiście kierując się dyrektywą, że społeczny byt określa społeczną świadomość. Jesteśmy więc przeciwko *metodzie* dokumentów osobistych, lecz nie występujemy przeciwko użytkowaniu dokumentów osobistych jako pomocniczego materiału w badaniach społecznych.

Metodologia marksistowska — jedyną naukową metodologią badań społecznych

Punktem wyjścia metody dokumentów osobistych jest subiektywizm i oparte na nim twierdzenie, że dokumenty osobiste są doskonałym materiałem socjologicznym (co jest równoznaczne z twierdzeniem, że decydujące znaczenie posiada to, co myślimy o rzeczywistości, a nie to, jaka ona jest obiektywnie). Punktem wyjścia materializmu historycznego jest odrzucenie subiektywizmu i oparta na obiektywnej metodzie badania teza, że decydujące znaczenie dla rozwoju społecznego posiada nie to, co o rzeczywistości myślimy, lecz to, jakie są obiektywne prawa rozwoju tej rzeczywistości.

„Nie świadomość ludzi określa ich byt, lecz przeciwnie, ich byt społeczny określa ich świadomość" — oto teza Marksa, która przekreślając wszelki idealizm i subiektywizm położyła po raz pierwszy w historii fundament pod *naukę* o społeczeństwie i jego rozwoju. Rozwijając tę swoją myśl, Marks pisze:

> ... Wraz ze zmianą podłoża ekonomicznego odbywa się mniej lub bardziej szybko przewrót w całej olbrzymiej nadbudowie. Przy rozpatrywaniu takich przewrotów należy zawsze odróżniać przewrót materialny w warunkach ekonomicznych produkcji, dający się stwierdzić ze ścisłością nauk przyrodniczych — od form prawnych, politycznych, religijnych, artystycznych lub filozoficznych, krócej: od form ideologicznych, w jakich ludzie uświadamiają sobie ten konflikt i rozstrzygają go. *Podobnie jak nie można sądzić o poszczególnym człowieku na podstawie tego, co on sam o sobie myśli, tak też nie można sądzić o takiej epoce przewrotu na pod-*

stawie jej świadomości. Odwrotnie, świadomość tę należy wytłumaczyć jako wynikającą ze sprzeczności życia materialnego, z istniejącego konfliktu pomiędzy społecznymi siłami wytwórczymi a stosunkami produkcji. [1]

Przytoczone wyżej słowa Marksa stanowią podstawę *nauki* o społeczeństwie. Są one same przez się jak najostrzejszym i jak najdobitniejszym argumentem przeciw subiektywizmowi metody dokumentów osobistych. Nauka o społeczeństwie zaczyna się bowiem tam, gdzie się kończy idealizm i subiektywizm; dla stworzenia nauki o społeczeństwie konieczne jest odkrycie i sformułowanie *praw* rozwoju społecznego, konieczne jest więc ustalenie *powtarzalności* zjawisk społecznych, której to sprawy z natury rzeczy nie może rozwiązać subiektywizm. Tylko wówczas, gdy badania społeczne zostają oparte na obiektywnej podstawie — analogicznie do badań przyrodniczych — staje się możliwa *nauka* o społeczeństwie. Tego przewrotu dokonał marksizm, wyodrębniając w teorii materializmu historycznego dziedzinę ekonomiczną spośród innych dziedzin życia społecznego, stosunki produkcji zaś — jako podstawowe, stanowiące o wszystkich innych.

Omawiając to genialne odkrycie Marksa, Lenin powiada, że daje ono po raz pierwszy możliwość naukowego ujęcia zagadnień historycznych i społecznych:

> ... Socjologowie napotykali dotychczas trudności w rozróżnianiu zjawisk ważnych i nieważnych w skomplikowanej sieci zjawisk społecznych (jest to rdzeń subiektywizmu w socjologii) i nie potrafili znaleźć sprawdzianu obiektywnego dla takiego rozgraniczenia. Materializm dostarczył zupełnie obiektywnego sprawdzianu wyodrębniając «stosunki produkcji» jako strukturę społeczeństwa i umożliwił zastosowanie do tych stosunków ogólnonaukowego sprawdzianu powtarzalności, o którym subiektywiści twierdzili, że nie da się zastosować do socjologii. Dopóki ograniczali się do ideologicznych stosunków społecznych ... nie mogli dostrzec powtarzalności i prawidłowości w zjawiskach społecznych różnych krajów i nauka ich była w najlepszym wypadku jedynie opisem owych zjawisk, doborem surowego materiału. Analiza materialnych stosunków społecznych ... umożliwiła od razu dostrzeżenie powtarzalności i prawidłowości oraz uogólnienie ustrojów różnych krajów w jednym podstawowym pojęciu *formacji społecznej.*[2]

I dalej:

> Wreszcie, po trzecie, hipoteza ta stworzyła po raz pierwszy możliwość powstania socjologii *naukowej* również dlatego, że dopiero sprowadzenie stosunków społecznych do stosunków produkcji, tych ostatnich zaś do poziomu sił wytwórczych stworzyło mocną podstawę, pozwalającą przedsta-

[1] K. Marks: *Przyczynek do krytyki ekonomii politycznej. Przedmowa.* Marks-Engels: *Dzieła wybrane.* Warszawa 1949 „Książka i Wiedza" t. I s. 338 (podkreślenie A. S.)

[2] Lenin: *Co to są «przyjaciele ludu» i jak oni wojują przeciwko socjaldemokratom? Dzieła.* Warszawa 1950 „Książka i Wiedza" t. I s. 139

wić rozwój formacji społecznych jako proces przyrodniczy. A przecież jest rzeczą samą przez się zrozumiałą, że bez takiego poglądu nauka o społeczeństwie nie może nawet istnieć. (Subiektywiści np., jakkolwiek uznawali, że zjawiska historyczne przebiegają zgodnie z określonymi prawami, nie potrafili jednak ująć ich ewolucji jako procesu przyrodniczego — i to właśnie dlatego, że zatrzymywali się na społecznych ideach i celach człowieka nie umiejąc sprowadzić owych idei i celów do materialnych stosunków społecznych). [1]

Materializm historyczny tworzy naukę o społeczeństwie i jego rozwoju nie tylko dlatego, że rozbija idealistyczną tezę o decydującej roli idei w rozwoju społecznym i wykazuje uwarunkowanie świadomości przez byt, lecz również i dlatego, że rozbija idealistyczną tezę o decydującej roli jednostki i wskazuje na klasowe uwarunkowanie działalności jednostki. Po tej linii szła w swoim czasie walka Lenina z „subiektywną socjologią" narodników; po tej linii musi też iść krytyka współczesnej „subiektywnej socjologii" oraz wypływającej z niej metody dokumentów osobistych.

Lenin pisze:

[...] działania «żywych jednostek» w granicach każdej takiej formacji społeczno-ekonomicznej, działania nieskończenie różnorodne i, zdawałoby się, nie poddające się żadnej systematyzacji zostały uogólnione i sprowadzone do działań grup jednostek różniących się między sobą ze względu na rolę, jaką odgrywały w systemie stosunków produkcji, ze względu na warunki produkcji, a przeto ze względu na ich warunki życiowe i interesy, które z tych warunków wynikały — słowem, sprowadzono je do działań *klas*, których walka wyznaczała rozwój społeczeństwa. Obalone zostały przez to dziecięco-naiwne, czysto mechaniczne poglądy historyczne subiektywistów, którzy zadowalali się nic nie mówiącą tezą, że historię tworzą żywe jednostki, nie chcieli zaś analizować tego, jakie stosunki społeczne i w jaki mianowicie sposób warunkują czyny tych jednostek. Zamiast subiektywizmu wysunięto pogląd, iż proces społeczny jest procesem przyrodniczym — pogląd, bez którego, oczywiście, nie mogłaby w ogóle istnieć nauka o społeczeństwie.[2]

Wychodząc z założeń naukowej teorii rozwoju społecznego, materializm historyczny formułuje dyrektywy swej metody badań społecznych. Są one jasne i proste, opierają się o podstawowy postulat, że zjawiska świadomościowe traktować należy jako wtórne, stosunki produkcji zaś jako podstawowe; albo inaczej — że zjawiska nadbudowy należy wyprowadzać ze zjawisk bazy, które odgrywają rolę decydującą w rozwoju społecznym. Wszelkie inne dyrektywy, np. odnoszące się do oceny roli jednostki w procesach historycznych, do

[1] Tamże s. 140

[2] Lenin: *Treść ekonomiczna narodnictwa i jej krytyka w książce p. Struwego. Dzieła.* Warszawa 1950 „Książka i Wiedza" t. I s. 445

aktywnej roli idei i instytucji nadbudowy itd., są pochodne i wypływają z tej podstawowej dyrektywy.

Adekwatność metody badamy na gruncie jej rezultatów badawczych i ich zgodności z obiektywnym rozwojem społecznym. W ten sposób praktyka rozwoju historycznego staje się kryterium rozstrzygającym o mocy i adekwatności metody badawczej. Popatrzmy z tego punktu widzenia na dwa klasyczne dzieła literatury marksistowskiej: na *Położenie klasy robotniczej w Anglii* Fryderyka Engelsa oraz na *Rozwój kapitalizmu w Rosji* Lenina. Wybieramy właśnie te dzieła, gdyż reprezentują one typ prac naukowych najbliższy interesującemu nas zagadnieniu badań społecznych w terenie. Oba te dzieła są klasycznymi przykładami efektywności metody materializmu historycznego. Opierając się na konkretnym materiale, dając opis sytuacji ekonomicznej i społecznej określonego społeczeństwa w określonym momencie historycznym, prowadzą one do uogólnień, które formułując obiektywne prawidłowości rozwoju społecznego stały się podstawą działania rewolucyjnego proletariatu. *Położenie klasy robotniczej w Anglii* stało się dziełem uzasadniającym naukowo, na podstawie konkretnego materiału faktycznego, tezę o historycznej roli proletariatu i o konieczności rewolucji proletariackiej. *Rozwój kapitalizmu w Rosji,* w innej epoce i w innych warunkach, prowadził na podstawie badań konkretnego materiału społecznego do uogólnień przedstawiających drogę rozwoju klasy, na którą mógł liczyć proletariat jako na sojusznika. Rozbijając do końca koncepcje narodników praca ta stała się teoretyczną podstawą rozwijającego się ruchu rewolucyjnego w Rosji. W obu więc przypadkach mamy do czynienia z przykładem twórczego uogólnienia materiału faktycznego na gruncie teorii i metody marksistowskiej. Historyczna praktyka, która potwierdziła słuszność tych uogólnień i opartych na nich przewidywań co do kierunku i dróg rozwoju społecznego, stanowi kryterium prawdziwości i dowód siły teorii i metody marksistowskiej.

Oczywiście rozstrzygnięcie w duchu marksistowskim podstawowego problemu metodologicznego nie zwalnia nas od odpowiedzi na pytanie, jakimi metodami i przy pomocy jakich technik mamy w naszych dzisiejszych badaniach zbierać potrzebny nam materiał. Odpowiedź ogólna brzmi, że nie wiążemy sobie rąk żadnymi ograniczeniami w tym względzie; materiał faktyczny należy zbierać wszelkimi możliwymi sposobami, ale należy oceniać go krytycznie, dostosowując krytykę do rodzaju materiału i źródła, z którego pochodzi. Relacje gazet i czasopism, sprawozdania partyjne i państwowe, statystyki, dokumenty państwowe i partyjne, listy, pamiętniki, życiorysy, materiał ankietowy, wyniki wywiadów ustnych itd. itp. — wszystko

to może być cennym materiałem informacyjnym pod warunkiem, że właściwa jego kombinacja i krytyka oparte będą na ogólnych podstawach metodologicznych materializmu historycznego.

W tym świetle jednak musimy spojrzeć na zagadnienie tzw. technik badawczych nieco inaczej, niż to czynią niektórzy dzisiejsi socjologowie polscy wywodzący się ze starej szkoły. Według nich, techniki są zupełnie niezależne od stanowiska teoretycznego: mamy np. technikę ankietową lub technikę wywiadu, które mogą rzekomo być stosowane niezależnie od podstawy ideologicznej przyjętej przez badającego. Rzecz jasna, że ankietę może stosować zwolennik szkoły Znanieckiego i zwolennik marksizmu. Ale z tego nie wynika bynajmniej, że ankieta to tylko zagadnienie techniki, zagadnienie ideologicznie neutralne. Stosowanie techniki ankietowej jest nierozłącznie związane z takimi problemami, jak układ ankiety, jak sprawa wiązania ankiety z innymi technikami itd. Tym samym jednak sprawy techniki tracą swą pozorną „neutralność", chyba że sprowadzimy je do trywialnych tez głoszących, że należy zbierać materiał na oddzielnych kartkach, które łatwiej segregować itp. Idzie tu o zagadnienia skomplikowane, wymagające konkretnej analizy wykraczającej poza ramy niniejszej pracy.

*

Znajdujemy się w Polsce w okresie przejścia od kapitalizmu do socjalizmu. Powstaje nowy ustrój, tworzy się nowy człowiek, kształtuje nowa moralność, nowa psychika. Okres to niezwykle ciekawy dla badacza zjawisk społecznych, gdyż pozwala na uchwycenie nowych prawidłowości w procesie ich stawania się. Okres ten niezwykle sprzyja rozwojowi nauki, ale jednocześnie wiele od nauki oczekuje.

Socjalizm jest ustrojem planowej gospodarki i planowych przeobrażeń społecznych. Dlatego też rola nauki w nowym ustroju jest szczególnie doniosła: nauka jest powołana do oświetlenia dróg rozwoju społecznego, a tym samym do przyśpieszenia tempa tego rozwoju.

Zagadnienie właściwego ustawienia zadań i funkcji nauki o społeczeństwie posiada w naszym okresie znaczenie nie tylko teoretyczne, lecz również praktyczne, polityczne. Od wykrycia prawidłowości naszego rozwoju często zależy przecież właściwe ustawienie naszej praktyki, właściwe rozwiązanie naszych zadań budownictwa socjalistycznego.

Przed marksistowską nauką o społeczeństwie otwiera się u nas piękne i wdzięczne zadanie zbadania i naukowego opracowania problemu prawidłowości okresu przejścia od kapitalizmu do socjalizmu.

Leży przed naszą nauką o społeczeństwie rozległa problematyka przekształcania się polskiego narodu burżuazyjnego w naród socjalistyczny.

Jest to problematyka różnorodna i wielobarwna: obejmuje zjawiska od bazy do nadbudowy, od ekonomiki do polityki i ideologii. Sprostać zadaniu dogłębnego oświetlenia tej problematyki można tylko wówczas, gdy sięgniemy do konkretnego materiału i gdy na jego podstawie nauka zdążać będzie do twórczych uogólnień. W tym celu konieczne są badania społeczne w terenie.

Realizację tego zadania gwarantuje wypróbowana metodologia marksistowska. Jest jeszcze szereg problemów spornych, jest szereg zagadnień nierozwiązanych. Tego rodzaju problemy, skoro zasadnicze zagadnienie jest rozstrzygnięte, rozwiązuje się najlepiej w ogniu praktyki, podejmując konkretne prace. Należy się też spodziewać, że rozpoczęcie na gruncie marksizmu-leninizmu badawczych prac w terenie pozwoli na wyjaśnienie do końca i tych zagadnień, które w tej chwili nastręczają nam jeszcze te lub inne trudności i wątpliwości.

Adam Schaff

Henryk Holland

Legenda o Kazimierzu Twardowskim*

Unaukowienie filozofii polskiej przez Twardowskiego

W roku 1933 Tadeusz Kotarbiński w artykule informacyjnym dla zagranicy pisał o „zasadniczych liniach i tendencjach filozofii polskiej":

> Okres dzisiejszego wzniesienia się filozofii na uniwersytetach polskich zaczyna się od roku 1895. W roku tym rozpoczął Kazimierz Twardowski, który został wychowany w Theresianum i studiował filozofię u Franciszka Brentany, swoje wykłady na uniwersytecie we Lwowie, dokąd przybył z Wiednia... Działalność nauczycielska Twardowskiego była *wzorem służby nauce*... Przez całe życie pozostawał Twardowski wierny kartezjańskiej zasadzie *szukania idei jasnych i wyraźnych*... Twardowski pragnie, aby filozofia *zasłużyła na nazwę nauki*, aby stała się nauką, podobnie do innych reprezentowanych na uniwersytecie nauk szczegółowych. [1]

Niemal identyczny pogląd o Twardowskim wypowiada Kotarbiński prawie w dwadzieścia lat później w artykule polemicznym, ogłoszonym w roku 1952:

> Tu pora na dygresję o tzw. szkole lwowsko-warszawskiej. Szkoła lwowska — to Twardowski i jego progenitura, szkoła warszawska — to triumwirat: Łukasiewicz, Leśniewski, Tarski oraz ich satelici... Wspólne było filozofowi Twardowskiemu i antyfilozofom warszawskim ustosunkowanie się krytyczne, negatywne do filozofii zastanej w Polsce. Jakaż bowiem była postawa szkoły lwowskiej? *Unaukowić filozofię*, ujmowaną jako zespół tzw. nauk filozoficznych, obejmujących metafizykę, teorię poznania, logikę, psychologię, etykę... Uczynić z filozofii dyscyplinę szkolną *równie poważną pod względem stopnia unaukowienia jak każda inna poważna nauka, np. fizyka czy matematyka*... Ambicją było uprawiać filozofię odpowiedzialnie pod względem walorów dydaktycznych, żeby to, czego się chce kogoś nauczyć, było wyłożone *jasno i wyraźnie*... [2]

---

* Fragmenty większej pracy

[1] T. Kotarbiński: *Grundlinien und Tendenzen der Philosophie in Polen. Slavische Rundschau* Prag 1933 s. 218—219 (podkreślenia — H. H.)

[2] T. Kotarbiński: *Odpowiedź. Myśl Filozoficzna* 1952 nr 2(4) s. 327 (podkleślenia — H. H.)

Widzimy zatem, iż w ciągu dwudziestu lat poglądy Kotarbińskiego o Twardowskim nie uległy istotnym korekturom. Nie są to zresztą tylko poglądy Kotarbińskiego. Podobne poglądy wypowiadają — i to wypowiadają uporczywie — wszyscy uczniowie Twardowskiego. Z braku miejsca ograniczymy się do przytoczenia kilku spośród tych wypowiedzi:

Pisze Władysław Witwicki w roku 1920:

> We wszystkich większych i mniejszych pracach naukowych Twardowskiego dominuje jako ton zasadniczy *dążność do usunięcia mętów i nieporozumień*, jakie za sobą pociąga wieloznaczność wyrazów i zwrotów, dążność do oparcia konstrukcji pojęciowej na analizie danych doświadczenia wewnętrznego. Duch Platona i Kartezjusza, na którym niezatarte ślady zostawił empiryzm zachodnio-europejski z nowożytnego okresu filozofii. Twardowski nie jest wyznawcą jednej szkoły filozoficznej ani jednego systemu. Umysł jak na to zbyt szeroki i zbyt krytyczny... Nie można obliczyć, w ilu jednostkach i w jakim stopniu rozbudził *krytycyzm i potrzebę jasnego myślenia*, ile jednostek wprowadził w bezpośredni lub pośredni kontakt z duchową kulturą grecką i filozofią Europy zachodniej i przez to dał *fundament do wolnego od sprzeczności i mętów racjonalnego poglądu na świat*.[1]

Pisze Jan Łukasiewicz w roku 1929:

> Złożyło się przy tym szczęśliwie, że zarówno matematycy nasi, jak filozofowie, którzy pierwsi zabrali się do logiki matematycznej, przynieśli z sobą *wyrobione poczucie ścisłości naukowej*. Niemal wszyscy filozofowie uprawiający w Polsce logikę matematyczną, to uczniowie prof. Twardowskiego, należą więc do tzw. «lwowskiej szkoły filozoficznej», *w której nauczyli się myśleć jasno, sumiennie i metodycznie*.[2]

Pisze Kazimierz Ajdukiewicz w roku 1934:

> Twardowski... zarówno w swych publikacjach, jako też w swej działalności pedagogicznej *najgorliwiej zwalczał niejasność pojęciową* i swych uczniów wychowywał *w duchu jak najściślejszego przestrzegania metod naukowych*.[3]

Pisze Roman Ingarden w roku. 1938:

> Jeżeli... zechcemy w ostatecznym skrócie uświadomić sobie rolę Kazimierza Twardowskiego w rozwoju polskiej filozofii, to jedna sprawa ponad inne wybija się na czoło: to mianowicie, że zdołał on w pokoleniu młodszych od siebie filozofów polskich — a także w ogólnej świadomości oświe-

---

[1] W. Witwicki: *Kazimierz Twardowski. Przegląd Filozoficzny* 1920 s. XIII—XIV, XVIII (podkreślenia — H. H.)

[2] J. Łukasiewicz: *O znaczeniu i potrzebach logiki matematycznej. Nauka Polska* 1929 s. 607 (podkreślenia — H. H.)

[3] K. Ajdukiewicz: *Logistyczny antyirracjonalizm w Polsce. Przegląd Filozoficzny* 1934 s. 400—401 (podkreślenia — H. H.)

conego społeczeństwa — wyrobić żywe i trwałe przekonanie, iż *można i należy filozofię uprawiać w sposób intelektualnie i moralnie odpowiedzialny.* [1]

Pisze Izydora Dąmbska w roku 1939:

> Twardowski uprawiać chciał filozofię w sposób ściśle naukowy... chciał odgraniczyć jasno i wyraźnie problemy pozorne od rzeczywistych, a te rzeczywiste rozwiązywał w sposób naukowy, tj. w odpowiedziach jasno i jednoznacznie sformułowanych i należycie uzasadnionych. [2]

Pisze wreszcie Helena Słoniewska w roku 1948:

> Twardowski wyszedł ze szkoły żelaznej dyscypliny naukowej swego profesora Brentany. Potrzeba logicznej ścisłości i metodyczności w pracy naukowej stała się jego drugą naturą. [3]

Może zbyt obfity był ten bukiet cytat. Ale wprowadzają nas one w sam środek *legendy o Twardowskim.* Nie są to wszak przypadkowe głosy przypadkowych publicystów. Są to wypowiedzi „ludzi wybitnych, dobrze znanych czytelnikom ksiąg i słuchaczom uczonych przemówień" — jak określa ich Kotarbiński [4], wypowiedzi ludzi stojących na czele — jakbyśmy to dziś powiedzieli: filozoficznego frontu dwudziestolecia międzywojennego, w większości — czynnych naukowo po dziś dzień. Są to wypowiedzi ludzi zdawałoby się wręcz przeciwstawnych sobie światopoglądowo: „pansomatycznego reisty" Kotarbińskiego i otwartego idealisty Ingardena, „radykalnego konwencjonalisty" Ajdukiewicza i jawnego fideisty Łukasiewicza. A jednak wszystkie głoszą *unisono:* Twardowski — wychowanek szkoły „żelaznej dyscypliny naukowej" Brentany — był tym, który unaukowił filozofię polską; szkoła filozoficzna, którą zainaugurował, od niego nauczyła się naukowej metody filozofowania, polegającej na tym, by „myśleć jasno, sumiennie i metodycznie", by uprawiać filozofię w sposób „intelektualnie odpowiedzialny"; od niego przejęła naukowy zakres filozofowania, polegający na tym, by w problematyce filozoficznej nie wykraczać „poza granice nauki", by unikać „problemów pozornych", a rzeczywiste — rozwiązywać w odpowiedziach „jasno i jednoznacznie sformułowanych i należycie uzasadnionych".

---

[1] R. Ingarden: *Działalność naukowa Kazimierza Twardowskiego* w księdze *Kazimierz Twardowski — nauczyciel, uczony, obywatel.* Lwów 1938 s. 28

[2] I. Dąmbska: *O niektórych poglądach Kazimierza Twardowskiego z zakresu teorii nauk. Kwartalnik Filozoficzny* 1939 s. 16

[3] H. Słoniewska: *Filozofia i pogląd na świat. Śladami myśli K. Twardowskiego. Zeszyty Wrocławskie* 1948 nr 3 s. 55

[4] T. Kotarbiński: *Kazimierz Twardowski. Przegląd Filozoficzny* 1937 s. 7

Tak można by pokrótce ująć wykaz najbardziej podstawowych zasług filozoficznych Twardowskiego, przedstawiony w opublikowanych na przestrzeni lat 1920—1952 zgodnych wypowiedziach czołowych jego uczniów.

Uzbrojeni w tę busolę, możemy wyruszyć śladami myśli filozoficznej Kazimierza Twardowskiego.

Psychologistyczny punkt wyjścia i psychologia empiryczna

Kotarbiński w jednym ze swych artykułów o Twardowskim tak oto pisze o jego nauczycielu Brentanie:

> Brentano — *ex-teolog, wyzwolony z tej więzi własnym krytycznym umysłem, zaprawiony na Arystotelesie i scholastyce, celował w myśleniu przy pomocy terminów jasnych i wyraźnych,* a roztrząsania jego dotyczyły głównie podstawowych pojęć psychologii... Wybitnych uczniów miał duży zastęp, że wymienimy tylko nazwiska Stumpfa, Marty'ego, Meinonga, Husserla, Krausa... *Pośród nich błyszczał Twardowski, najwierniejszy dziedzic cnót metodycznych Brentany.* [1]

Jedną z „cnót metodycznych", oddziedziczoną przez Twardowskiego po Brentanie, była cnota *psychologizmu,* tj. poglądu uważającego psychologię za podstawową i wyjściową naukę w systemie nauk filozoficznych. [2]

Sam Twardowski najdobitniejszy wyraz swej postawie psychologicznej dał w pracy pt. *Psychologia wobec fizjologii i filozofii* (1897) — w sformułowaniach znacznie mniej emfatycznych. Pisze on tam o jednym z „najwięcej charakterystycznych znamion współczesnej pracy filozoficznej":

> Znamię to znane jest pod nazwą *psychologizmu* filozofii, a przejawia się w nim niejako reakcja przeciw dawniejszemu «*metafizycyzmowi*» filozofii... W owych czasach metafizyka panowała wszechwładnie na całym terytorium filozofii; chcąc się dowiedzieć, jak się ktoś zapatruje na pewną kwestię etyczną lub psychologiczną, wystarczyło poinformować się o jego przekonaniach metafizycznych; z tychże bowiem można było sobie wyprowadzić drogą sylogistyczną odpowiedź na wszystkie inne zagadnienia. A co więcej: poszczególnych twierdzeń treści psychologicznej lub innej nie oceniano wedle zasad dziś przyjętych, lecz głównie wedle ich zgodności lub niezgodności z systemem metafizycznym, który w danym czasie lub

---

[1] T. Kotarbiński: *Kazimierz Twardowski. Pion* 1936 nr 21 s. 3 (podkreślenia — H. H.)

[2] Por. podstawową pracę F. Brentany: *Psychologie vom empirischen Standpunkt.* Leipzig 1924—1928

danych kołach uważano za prawdziwy. Oto były czasy metafizycyzmu w filozofii. [1]

Tak było niegdyś. Okazało się jednak, iż tą drogą nie można dojść do filozofii, która by „zdołała naukowo uzasadnić swe twierdzenia":

> Obrano więc drogę inną. *Zamiast zaczynać od metafizyki, postanowiono zachować ją na koniec, a natomiast zwracać całą uwagę na psychologiczną stronę poszczególnych kwestii* ... Zamiast gubić się w dociekaniach metafizycznych nad istotą prawdy, zapytano się, jakimi właściwościami różnią się przekonania uważane powszechnie za prawdziwe od nieprawdziwych. Zamiast debatować nad przymiotami Boga, zastanawiano się nad sposobem, w jaki pojęcie Boga w umyśle ludzkim powstaje, i nad warunkami, od których rozwój tego pojęcia zależy. Jednym słowem: *miejsce spekulacji metafizycznych zajęły psychologiczne badania nad tymi objawami duchowymi, które w dalszym toku prowadzą właśnie do odnośnych zagadnień metafizycznych;* podstawą pracy filozoficznej przestała być metafizyka, stała się nią psychologia. [2]

Zatrzymajmy się na chwilę przy tych wywodach. Stanowią one uzasadnienie „psychologizmu" w filozofii, przeprowadzone na tle krytyki „metafizyki" [3], panującej dawniej wszechwładnie w myśli filozoficznej.

Na trzy lata przed ogłoszeniem przez Twardowskiego omawianej rozprawy ujrzała światło dzienne praca filozoficzna, której autor również poddaje krytyce „metafizycyzm".

Było to dzieło Włodzimierza Lenina: *Co to są «przyjaciele ludu» i jak oni wojują przeciwko socjaldemokratom?* Podówczas 24-letni Lenin pisał w niej, polemizując z przedstawicielem „subiektywnej socjologii", narodnikiem Michajłowskim:

> Metafizyk-psycholog roztrząsał kwestię: czym jest dusza? Już sama metoda była niedorzeczna. Nie można rozprawiać o duszy, zanim się nie wytłumaczy w szczególności procesów psychicznych; postęp powinien polegać tutaj właśnie na porzuceniu ogólnych teorii i konstrukcji filozoficznych na temat, czym jest dusza, i na umiejętności postawienia na gruncie naukowym badania faktów charakteryzujących te lub inne procesy psychiczne. Toteż oskarżenie p. Michajłowskiego porównać można całkowicie

---

[1] K. Twardowski: *Psychologia wobec fizjologii i filozofii. Przewodnik Naukowy i Literacki* 1897. Cyt. wg książki: K. Twardowski: *Rozprawy i artykuły filozoficzne.* Lwów 1927 s. 23

[2] Tamże s. 24 (podkreślenia — H. H.)

[3] Należy zastrzec, iż terminu «metafizyka» używamy tu nie w sensie przyjętym w terminologii marksistowskiej, tj. w sensie metody wręcz przeciwstawnej dialektycznej metodzie badania przyrody i społeczeństwa, ale dla oznaczenia czysto spekulatywnej filozofii, pretendującej do ponadempirycznej wiedzy o świecie.

> do postępowania metafizyka-psychologa, który pisząc przez całe życie «studia» na temat: czym jest dusza? (nie znając ścisłego wytłumaczenia ani jednego, choćby najprostszego zjawiska psychologicznego) począłby naraz oskarżać psychologa-naukowca, że ten nie zrewidował wszystkich znanych teorii, dotyczących duszy. Ów psycholog-naukowiec odrzucił filozoficzne teorie dotyczące duszy i zabrał się wprost do badania materialnego podłoża zjawisk psychicznych — procesów systemu nerwowego — oraz dał, powiedzmy, analizę i wyjaśnienie takiego a takiego procesu psychicznego czy pewnych procesów psychicznych. [1]

Widzimy zatem, co przeciwstawia Lenin metafizycznym spekulacjom na temat duszy: obiektywne, naukowe badanie materialnego podłoża zjawisk psychicznych, badanie procesów systemu nerwowego, przede wszystkim — mózgu.

Cóż natomiast przeciwstawia Twardowski „metafizycyzmowi"? Przeciwstawia — „psychologiczne badania nad tymi objawami duchowymi, które w dalszym toku prowadzą do odnośnych zagadnień metafizycznych".

Zanim przejdziemy do pełnego rozszyfrowania tej formuły, musimy uprzednio wyjaśnić, jakiego charakteru są owe „badania psychologiczne", przy pomocy których mamy rozwiązywać podstawowe zagadnienia bytu, zagadnienia istoty prawdy itp., itp. Cóż to za psychologię proponuje nam Twardowski?

Twardowski za swym mistrzem Brentaną proponuje *„psychologię empiryczną"*, tj. „opartą na doświadczeniu", w odróżnieniu od dawniejszej *„psychologii racjonalnej"*, opartej „na twierdzeniach wyrozumowanych z rzekomych pewników metafizyki". [2]

Jednakże w dalszym wywodzie Twardowski bynajmniej nie przeciwstawia swej „psychologii empirycznej" — idealistycznej „psychologii racjonalnej" i bynajmniej nie od niej się odgradza. Zupełnie innego widzi przed sobą przeciwnika:

> Już w zeszłym wieku (tj. XVIII; pisane w r. 1897 — przyp. H. H.) odezwały się głosy za odłączeniem psychologii od filozofii i przydzieleniem jej do fizjologii. *Józef Priestley*, bacząc na ścisły związek, zachodzący między objawami życia umysłowego a pewnymi funkcjami systemu nerwowego, zaprzeczył, jakoby między jednymi a drugimi istniała różnica zasadnicza. [3]

W dalszym ciągu swej pracy Twardowski namiętnie polemizuje z materialistycznymi poglądami wielkiego przyrodnika i filozofa-ma-

---

[1] Lenin: *Co to są «przyjaciele ludu» i jak oni wojują przeciwko socjaldemokratom? Dzieła.* Warszawa 1950 „Książka i Wiedza" t. I s. 144

[2] K. Twardowski o. c. s. 5

[3] Tamże

terialisty angielskiego, Józefa Priestleya, na stosunek myślenia do mózgu.

Priestley jest kontynuatorem idei innego wielkiego filozofa-materialisty angielskiego, Johna Tolanda, którego szczególną zasługą w historii materializmu jest nauka o ruchu jako o istotnej, immanentnej własności materii. Zasługą Tolanda jest również sformułowanie poglądu, iż myślenie jest właściwością wysoko zorganizowanej materii — mózgu.

Naukę Tolanda o myśleniu, zawierającą obok słusznego materialistycznego jądra wulgarno-mechanistyczną interpretację samego związku myślenia z jego materialnym podłożem, znacznie rozwinął i pogłębił Priestley w swych *Rozprawach o materii i duchu* (1777). Oto wywód wielkiego materialisty XVIII wieku:

> Zdolności doznawania wrażeń i spostrzegania, a także myśli, należące do człowieka, zawsze dawały się ujawnić tylko w połączeniu z *pewnym zorganizowanym systemem materii* ... U człowieka zdolność ta jest własnością *systemu nerwowego* lub raczej *mózgu*. Bowiem, na ile może sądzić, zdolność myślenia i określony stan mózgu zawsze towarzyszą sobie wzajemnie, czyli jakby odpowiadają sobie wzajemnie ... Nie znamy ani jednego wypadku, by przy zniszczeniu mózgu zachowała się zdolność myślenia. I, z drugiej strony, jeśli zdolność ta zatrzymuje się w swej działalności lub jeśli w jakiś sposób ulega zakłóceniu, to jest to dostateczną podstawą dla wysunięcia wniosku, że i mózg uległ w odpowiednim stopniu rozprzężeniu. Dlatego też zmuszeni jesteśmy traktować mózg jako naturalną siedzibę myśli. [1]

Cóż przeciwstawić może tym głębokim i iście genialnym na owe czasy materialistycznym rozważaniom Twardowski w 120 lat później? Za pomocą jakich argumentów zbija on twierdzenia Priestleya?

Twardowski wysuwa dwa zabójcze „fakty", świadczące o „zasadniczej różnicy", jaka zachodzi między procesami fizjologicznymi systemu nerwowego a objawami duchowymi:

> *Pierwszym* z tych faktów jest stosunek, w jakim objawy umysłowe z jednej a zjawiska fizjologiczne z drugiej strony pozostają do przestrzeni. Wiadomą jest powszechnie rzeczą, że wszelkie funkcje fizjologiczne zajmują większą lub mniejszą część powierzchni, że posiadają tzw. rozciągłość w przestrzeni ... Wręcz przeciwnie ma się rzecz z objawami życia umysłowego. *Nasze myśli i uczucia, wyobrażenia i postanowienia nie posiadają wcale rozciągłości w przestrzeni; nie zajmują żadnej części w przestrzeni; nie można się co do nich pytać, gdzie się odbywają, albowiem nie można do nich stosować pojęcia miejsca.* [2]

---

[1] J. Priestley: *Disquisitions relating to matter and spirit*. London 1777. Cyt. wg przekł. ros.: J. Priestley: *Izbrannyje soczinienija*. Moskwa 1934 s. 22

[2] K. Twardowski o. c. s. 6—7 (podkreślenia — H. H.)

Istota argumentacji Twardowskiego sprowadza się do starego argumentu teologiczno-metafizycznego o duszy jako substancji nierozciągłej — obleczonego w nowe szaty „faktu" psychologii „empirycznej".

W świetle przytoczonego wyżej „faktu" o nierozciągłości zjawisk psychicznych nie zaskoczy już nas ultranaukowa i empiryczna teza Twardowskiego, głosząca, że . . . myśl nie jest czynnością mózgu.

Wywód Twardowskiego w tej kwestii jest jednak tak zabawny, iż nie możemy odmówić sobie przyjemności przytoczenia go. Jest to zresztą małe studium z dziedziny „jasnego i jednoznacznego" precyzowania pojęć przez Twardowskiego, którym tak zachwycają się jego uczniowie:

> [...] nazywając czynności umysłu funkcjami mózgu, można albo mieć słuszność, albo jej nie mieć, stosownie do znaczenia, jakie się słowu «funkcja» nadaje. Wyraz ten bowiem jest dwuznaczny. W matematyce nazywamy funkcją wielkość czy to ilościową, czy to przestrzenną, która wedle pewnego prawa zależną jest od innej, tak że stosownie do niej zmienia swą wartość . . . Zupełnie odmienne jest drugie znaczenie wyrazu funkcja. Mówimy np., że nauczanie dzieci jest funkcją nauczyciela, że wydzielanie żółci jest funkcją wątroby. W tym drugim wypadku wyraz funkcja oznacza czynność, którą wykonywa osoba lub rzecz. Otóż czynność umysłowa jest niezawodnie funkcją mózgu w pierwszym tego słowa znaczeniu, albowiem pewne zmiany, zachodzące w mózgu, pociągają za sobą zmiany w czynności umysłowej. Nie można atoli nazwać czynności umysłowej funkcją mózgu w drugim z przytoczonych znaczeń. *Nie ma bowiem wcale na to dowodów, że czynność umysłową wykonywa w zupełności i wyłącznie mózg* . . . A psychologia stałaby się częścią fizjologii tylko wtedy, gdyby w jej przedmiocie wolno było upatrywać funkcje mózgu w drugim tego słowa znaczeniu. [1]

Ta „naukowa" argumentacja Twardowskiego nie wymaga polemiki. Z człowiekiem, który na przełomie XIX—XX w. przeczy temu, że człowiek myśli przy pomocy mózgu, nie polemizuje się — wyśmiewa się go. Tak właśnie postępował Lenin wobec empiriokrytyków głoszących tę samą tezę. [2]

Tyle o fakcie pierwszym, przytoczonym przez Twardowskiego na rzecz jego psychologii „empirycznej" bez mózgu.

Przechodzimy do „faktu" drugiego, w konsekwencjach swych może jeszcze donioślejszego niż „fakt" pierwszy, do „faktu", który stanowi niewątpliwie „gwóźdź" psychologii „empirycznej". Wyrasta

---

[1] Tamże s. 8—9 (podkreślenia — H. H.)

[2] Por. Lenin: *Materializm a empiriokrytycyzm. Dzieła.* Warszawa 1949 „Książka i Wiedza" t. XIV s. 96—104

ten fakt — podobnie jak cała psychologia „empiryczna" — z „krytycznej teorii poznania":

> *Drugim* faktem, domagającym się uwzględnienia w kwestii stosunku zjawisk psychicznych do zjawisk fizjologicznych, jest okoliczność, iż oba rzędy zjawisk w zupełnie odmienny spostrzegamy sposób. Zjawiska fizjologiczne spostrzegamy za pośrednictwem zmysłów; poucza nas o nich tzw. *doświadczenie zmysłowe*, czyli *zewnętrzne;* jesteśmy przekonani, że stanowi ono jedyną drogę bezpośredniego poznania procesów życia organicznego. Zjawiska duchowe natomiast poznajemy drogą inną. Naszych pojęć i pragnień, naszych przekonań i wzruszeń nie widzimy i nie słyszymy, ani też nie spostrzegamy ich przy pomocy żadnego innego zmysłu. Znajomość objawów psychicznych zawdzięczamy tzw. *doświadczeniu wewnętrznemu.* Wiemy, co się w naszym umyśle w danej chwili dzieje, chociaż zmysły nic nam w tym względzie nie mówią: posiadamy świadomość bezpośrednią odbywających się w nas zjawisk duchowych, świadomość, która stanowi właśnie podstawę doświadczenia wewnętrznego. A tak samo jak zjawiska fizjologiczne dostępne są jedynie doświadczeniu zewnętrznemu, *objawy psychiczne podpadają wyłącznie pod doświadczenie wewnętrzne.* [1]

Twardowski odnawia tu zapożyczoną od Locke'a i Hume'a koncepcję dwóch rodzajów doświadczeń: zewnętrznego i wewnętrznego, czyli sensacji i refleksji. Należy od razu zdemaskować chwyt Twardowskiego: z tego, iż rzeczywiście „naszych pojęć i pragnień, naszych przekonań i wzruszeń nie widzimy i nie słyszymy", wyprowadza on wniosek, iż „objawy psychiczne podpadają *wyłącznie* pod doświadczenie wewnętrzne", że zatem są zupełnie niezależne od zmysłowego postrzegania świata zewnętrznego, od oddziaływania tego świata na nasze zmysły. Procesy myślenia, procesy świadomości ludzkiej usiłuje Twardowski przeciwstawić temu tworzywu, którego dostarcza im obiektywna rzeczywistość, dana w wrażeniach zmysłowych. Miałoby się z pyszna całe „doświadczenie wewnętrzne" Twardowskiego, cały jego świat pojęć, pragnień, przekonań i wzruszeń, gdyby nie to zlekceważone przezeń „doświadczenie zewnętrzne"!

Wnioski, do których prowadzi drugi „fakt", są już oczywiste:

> [...] zjawiska duchowe przystępne są jedynie doświadczeniu wewnętrznemu. Chcąc je zatem badać, psychologia empiryczna posługuje się tzw. *metodą introspekcyjną;* każdy psycholog wgląda niejako w siebie, w swój umysł, a to, co w nim drogą doświadczenia wewnętrznego spostrzega, usiłuje analizować, opisać, klasyfikować, ująć w prawa. [2]

Jeszcze mocniej wniosek ten wypowiada Twardowski w 12 lat później, w odczycie wygłoszonym na I zjeździe neurologów, psychiatrów i psychologów polskich w Warszawie:

---

[1] K. Twardowski o. c. s. 7 (podkreślenia — H. H.)

[2] Tamże s. 9

> [...] zdobywa sobie coraz szersze uznanie zasada, że *ostateczną podstawą wszelkiego badania psychologicznego jest introspekcja* ...[1]

Tak „informował" Twardowski neurologów, psychiatrów i psychologów polskich, a więc badaczy-przyrodników, na ich zjeździe w roku 1909. Czy rzeczywiście w nauce owych czasów zdobywała sobie „coraz szersze uznanie" zasada odgradzania psychologii z jej „jedyną" rzekomo metodą „wglądania psychologa w siebie" — od obiektywnych metod fizjologii? Aby odpowiedzieć na to pytanie, wystarczy cofnąć się o lat sześć. Oto co mówił w roku 1903 na Międzynarodowym Kongresie Lekarskim w Madrycie, cieszący się już wówczas światową sławą, fizjolog rosyjski Iwan Pawłow:

> Obiektywne badanie żywej materii, rozpoczynające się od nauki o tropizmach najprostszych istot żyjących, może i powinno pozostać obiektywnym i wówczas, gdy dochodzi do najwyższych przejawów organizmu zwierzęcego, do tzw. zjawisk psychicznych u wyższych zwierząt.
>
> Kierując się podobieństwem lub tożsamością przejawów zewnętrznych, nauka prędzej czy później przeniesie otrzymane dane obiektywne również na nasz świat subiektywny i w ten sposób z miejsca oświetli jaskrawo naszą tak bardzo tajemniczą naturę, wyjaśni mechanizm i sens życiowy tego, co człowieka zajmuje coraz bardziej — jego świadomości.[2]

Tak pisał Pawłow w roku 1903. Pół wieku wspaniałego rozwoju pawłowowskiej teorii o wyższych czynnościach nerwowych stanowi najlepsze potwierdzenie proroczych słów wielkiego przyrodnika-materialisty rosyjskiego, stanowi najlepsze potwierdzenie zwycięstwa obiektywnej metody, metody przyrodniczej również w badaniu procesów i zjawisk świadomości człowieka.

Nie trudno dostrzec, co ma wspólnego z prawdziwą nauką krucjata Twardowskiego przeciwko „metafizyce". Nie trudno dostrzec skrajny idealizm, kryjący się pod płaszczykiem walki z metafizyką.

Pora na niewielkie podsumowanie.

Rozważana kwestia — mimo swej szaty „psychologicznej" — jest w gruncie rzeczy zagadnieniem *teorii poznania.*

Psychologizm, „psychologistyczny punkt wyjścia" filozofii Twardowskiego nie był jego wynalazkiem. Był znamieniem epoki. Nie był też bynajmniej reakcją przeciw idealistycznej metafizyce. Był reakcją przeciw materializmowi.

Druga połowa XIX wieku to okres, w którym na arenie ideologicznej pojawia się światopogląd klasy robotniczej — materializm

---

[1] K. Twardowski: O *metodzie psychologii. Przyczynek do metodologii porównawczej badań naukowych.* Warszawa 1910 s. 18

[2] I. Pawłow: *Połnoje sobranije soczinienij.* Moskwa—Leningrad 1951 t. III ks. I s. 38—39

dialektyczny, pierwsza w dziejach konsekwentnie naukowa filozofia — okres triumfalnego pochodu przyrodoznawstwa obalającego idealizm i metafizykę. W tych warunkach trudno poprowadzić frontalny atak przeciw materializmowi, obrońcy idealizmu przystępują zatem do ataku oskrzydlającego. Pod płaszczykiem walki ze spekulacją metafizyczną atakuje się — i „likwiduje" jako „metafizyczne" — podstawowe problemy filozofii, przede wszystkim zaś podstawowe zagadnienie filozofii: zagadnienie stosunku świadomości do materii, myślenia do obiektywnej rzeczywistości. Pod płaszczykiem odrzucenia idealistycznej spekulacji na ten temat, za jednym zamachem odrzuca się również materialistyczne rozwiązanie zagadnienia. „Odradza się" nurt subiektywno-idealistyczny, pozytywistyczny i agnostycystyczny, zainaugurowany w XVIII wieku przez Berkeleya i Hume'a.

Jednym ze strumyków tego nurtu jest koncepcja psychologizmu — koncepcja obrony idealizmu przez podmurowanie go idealistycznie zinterpretowaną psychologią. W dobie wspaniałego rozwoju nauk przyrodniczych, w dobie triumfu doświadczenia i eksperymentu musiała to być psychologia „empiryczna". Ale jest to empiryzm nader swoisty — własnego, idealistycznego chowu. „Doświadczenie", z którym ma ta psychologia do czynienia — to osławione „doświadczenie wewnętrzne", „doświadczenie" pojęte czysto idealistycznie, oderwane nie tylko od obiektywnej rzeczywistości materialnej, od otaczającego podmiot zewnętrznego, postrzegalnego zmysłowo świata, i przeciwstawione mu, ale oderwane również od materialnego podłoża życia psychicznego samego podmiotu — tzn. mózgu, systemu nerwowego — i również mu przeciwstawione. Stąd niewiarogodna wprost — w końcu XIX wieku — koncepcja, że człowiek nie myśli przy pomocy mózgu.

Oderwać myślenie od materii, która myśli, zaprzeczyć, że świadomość jest odbiciem obiektywnej rzeczywistości, że materia, byt jest pierwotny, a świadomość wtórna, pochodna — i to wszystko na gruncie „czystego doświadczenia" — oto istota psychologizmu, oto linia subiektywnego idealizmu od Berkeleya i Hume'a do Avenariusa i Twardowskiego, oto linia walki z materializmem i materialistycznym przyrodoznawstwem. [1]

[1] Należy tu zauważyć, że ukuta przez uczniów Twardowskiego legenda o rzekomym «przezwyciężeniu» przezeń psychologizmu po roku 1902 nie ma nic wspólnego z rzeczywistością. Nie mogąc, ze względu na brak miejsca, dokonać szczegółowej analizy «ewolucji antypsychologistycznej» Twardowskiego, stwierdźmy jedynie, że w pracach pisanych już po «przezwyciężeniu» psychologizmu wszystkie podstawowe jego tezy zostały utrzymane (por. np. rozprawę *O psychologii,* napisaną dla *Encyklopedii Wychowawczej* w 1913 r.).

Niemniej jednak psychologia Twardowskiego zasłużyła sobie na taką oto ocenę ogólną ze strony „pansomatysty" T. Kotarbińskiego:

> Do celów bezpośrednio pozytywnych stosuje on (Twardowski — przyp. H. H.) swoją metodę mowy prześwietlonej, *formułując, systematyzując i od siebie głosząc w szeregu rozpraw . . . trzeźwe a wytrawne poglądy na przedmiot, metodę i zadania psychologii.* [1]

Intencjonalność zjawisk psychicznych i przedmioty intencjonalne

Nie zrozumiemy niczego w psychologii „empirycznej" Twardowskiego, jeżeli ograniczymy się do jej immanentnej niejako analizy. Cały bowiem subiektywizm, cały psychologizm Twardowskiego nie był mu potrzebny li tylko dla celów „empirycznego" „wglądu w samego siebie", dla celów introspekcyjnego badania własnej duszy, lecz wręcz przeciwnie — stanowił punkt wyjścia dla wypłynięcia na szerokie wody zagadnień metafizycznych: istoty bytu, istnienia boga, nieśmiertelności duszy, bezwzględności prawdy i temu podobnych kwestii.

W tym miejscu nasuwa się dorzeczne pytanie: cóż to za „punkt wyjścia", z którego nie ma właściwie żadnego wyjścia? Jakże można przejść od „zjawisk duchowych", dostępnych *tylko mojemu własnemu* „doświadczeniu wewnętrznemu", odgrodzonemu chińskim murem od całego zewnętrznego, obiektywnego, postrzegalnego zmysłowo świata, jakże można stąd przejść do wielkich zagadnień ontologii?

Twardowski dowiódł, że można i że jest to nawet — z pewnego punktu widzenia — wygodne. Dowiódł tego w „niewątpliwie najważniejszej swej książce" — jak chce Ingarden [2] — w swej rozprawie habilitacyjnej z r. 1894: *Zur Lehre vom Inhalt und Gegenstand der Vorstellungen* (Przyczynek do nauki o treści i przedmiocie przedstawień). [3]

Praca ta, przyjmując za punkt wyjścia zagadnienia psychologii „empirycznej" (sam autor nazwał ją nawet w podtytule: *Eine psychologische Untersuchung*), wprowadza nas w sam gąszcz tajemniczego świata metafizyki.

---

[1] T. Kotarbiński: *Kazimierz Twardowski. Pion* 1936 nr 21 s. 3 (podkreślenia — H. H.)

[2] R. Ingarden o. c. s. 16

[3] Tłumaczymy słowo «*Vorstellung*» przez «przedstawienie» idąc za terminologią, wprowadzoną przez Twardowskiego (por. K. Twardowski: *Wyobrażenia i pojęcia.* § 2. *Uwagi terminologiczne.* Lwów 1898) i dziś powszechnie przyjętą w polskiej literaturze filozoficznej. Według terminologii tej wyraz «*przedstawienie*» (łac. *repraesentatio*, niem. *Vorstellung*) oznacza pojęcie nadrzędne w stosunku do pojęć: «wyobrażenie» *(imago, Anschauung)* i «*pojęcie*» *(conceptus, Begriff).*

Oddajmy zresztą głos samemu Twardowskiemu. Już w pierwszych słowach rozprawy czytamy:

> Jest jedną z najbardziej znanych i bodaj że przez nikogo nie kwestionowaną tezą psychologii to, iż każde zjawisko psychiczne odnosi się do jakiegoś immanentnego przedmiotu. Istnienie tego rodzaju stosunku jest charakterystyczną oznaką zjawisk psychicznych, poprzez którą różnią się one od zjawisk fizycznych. Zjawisku psychicznemu przedstawiania, sądzenia, pożądania, nienawidzenia odpowiada zawsze coś przedstawionego, coś osądzonego *(Beurteiltes)*, coś pożądanego, coś nienawidzonego i te pierwsze byłyby bez tych ostatnich niemożliwe *(Unding)*. Ta *zauważona przez scholastyków*, a już uprzednio przez Arystotelesa, okoliczność została w najnowszych czasach podkreślona jako fakt doniosły przez Brentanę, który oparł klasyfikację zjawisk psychicznych między innymi na rodzajach stosunków występujących między przedstawieniem *(Vorstellen)* a tym, co przedstawione *(Vorgestelltem)* . . .[1]

Jeszcze dobitniej formułuje sprawę Brentano, na którego powołuje się Twardowski jako na odnowiciela średniowiecznej teorii przedmiotów intencjonalnych. Oto odnośne wywody tego filozofa, o którym Kotarbiński pisał: „ex-teolog, wyzwolony z tej więzi własnym krytycznym umysłem... celował w myśleniu przy pomocy terminów jasnych i wyraźnych":

> Każde zjawisko psychiczne jest charakteryzowane przez to, co *średniowieczni scholastycy* nazywali intencjonalnym (bądź również duchowym) istnieniem immanentnym *(Inexistenz)* przedmiotu, a co my, *choć nie przy pomocy całkowicie niedwuznacznych wyrażeń*, nazwiemy odniesieniem do treści, skierowaniem na obiekt *(przez co tu nie należy rozumieć rzeczywistości — worunter hier nicht eine Realitaet zu verstehen ist)* bądź też — immanentną przedmiotowością. Wszystko zawiera coś, jako obiekt w sobie, choć nie wszystko w jednakowy sposób. W przedstawieniu jest coś przedstawione, w sądzie jest uznane albo odrzucone, w miłości — kochane, w nienawiści — nienawidzone, w pożądaniu — pożądane itd.
>
> To intencjonalne istnienie immanentne *(Inexistenz)* jest właściwe wyłącznie zjawiskom psychicznym. Żadne zjawisko fizyczne nie wykazuje niczego podobnego. Tak więc możemy zdefiniować zjawiska psychiczne, powiedziawszy, iż są to takie zjawiska, które intencjonalnie zawierają w sobie przedmiot *(welche intentional einen Gegenstand in sich enthalten)*.[2]

Oto więc odsłania się przed nami brama wyjściowa ze świata, z którego — zdawało się — wyjścia nie ma, ze świata „doświadczenia wewnętrznego" psychologii „empirycznej". Z pomocą przyszła nam *średniowieczna scholastyka*. Ona to wskazała nam, że każde

---

[1] K. Twardowski: *Zur Lehre vom Inhalt und Gegenstand der Vorstellungen. Eine psychologische Untersuchung*. Wien 1894 s. 3 (podkreślenia — H. H.)

[2] F. Brentano: *Psychologie vom empirischen Standpunkt*. Cyt. wyd. t. I s. 124—125 (podkreślenia — H. H.)

zjawisko psychiczne jest na coś skierowane: że jeżeli przedstawiamy sobie, to musi istnieć coś przedstawionego, że jeżeli kochamy, to musi istnieć coś kochanego itp. itd. Myliłby się jednak ten naiwny, który by przypuszczał, że to „coś", na które „skierowuje się" działalność naszego umysłu, naszej świadomości, to „coś", które motywuje tę działalność — należy do świata „zjawisk fizycznych", należy do świata obiektywnie istniejących, oddziaływających na nasze zmysły przedmiotów realnych.

Okazuje się, że nic podobnego. Okazuje się, że to „coś", na co jest skierowana, ku czemu „intenduje" działalność naszej świadomości, jest zawarte *wewnątrz* tej świadomości, nie jest przedmiotem realnym, istniejącym obiektywnie, poza naszą świadomością, niezależnie od tej świadomości, lecz przedmiotem immanentnym, „intencjonalnym", tkwiącym w świadomości, a więc całkowicie od niej zależnym.

Mówi o tym wyraźnie Twardowski w następującym ustępie swej rozprawy:

> *Przedmiot przedstawień, sądów i uczuć jak również chceń (Wollungen) jest to coś odmiennego od rzeczy w sobie (Ding an sich), jeżeli przez nią rozumie się nieznaną przyczynę tego, co działa na nasze zmysły.* W tym sensie pokrywa się znaczenie słowa «przedmiot» *(Gegenstand)* ze znaczeniem wyrażenia «fenomen» *(Phaenomen)* lub «zjawisko» *(Erscheinung)*, którego przyczyną mogą być bądź — według Berkeleya — Bóg, bądź — według skrajnych idealistów — nasz własny duch, bądź — według umiarkowanych «real-idealistów» — odpowiednie *(betreffenden)* rzeczy w sobie. To wszystko, co dotąd powiedziano o przedmiotach przedstawień i co się jeszcze w toku badań da powiedzieć na ich temat, okazuje się być ważnym [niezależnie od tego], jakie się wybierze stanowisko spośród dopiero co wymienionych. Przez każde przedstawienie jest coś przedstawione [niezależnie od tego], czy to coś istnieje lub nie, czy przedstawia się nam jako niezależne od nas . . . czy też jest stworzone przez nas samych w wyobraźni.[1]

A oto wymowny komentarz Ingardena do tych słów:

> . . . Twardowski analizuje przeżycia i ich odpowiedniki przedmiotowe, *wcale nie troszcząc się o takie lub inne pozazjawiskowe ich przyczyny zewnętrzne, ani też o ich fizjologiczne uwarunkowanie.* Świadomie wykluczając te sprawy z zakresu swych badań, *zajmuje neutralne stanowisko wobec metafizycznego zagadnienia istnienia świata.*[2]

Jak wygląda to „neutralne stanowisko" Twardowskiego wobec zagadnień metafizycznych, zobaczymy szczegółowo niżej. W tej chwili interesuje nas raczej „beztroska" Twardowskiego w stosun-

[1] K. Twardowski o. c. s. 35—36 (podkreślenia — H. H.) Słowa w nawiasach kwadratowych wstawione przez nas — są niezbędne dla adekwatnego przekładu tekstu.

[2] R. Ingarden o. c. s. 21 (podkreślenia — H. H.)

ku do badania „pozazjawiskowych przyczyn zewnętrznych" tudzież „fizjologicznych uwarunkowań" przeżyć psychicznych i „ich odpowiedników przedmiotowych" (dobre, nieprawdaż?). W tej „beztrosce" jest metoda. Relacjonuje o niej zresztą sam Ingarden:

> Gdy ten szczególny sposób badania przeżyć świadomych został później przez innych uczonych należycie uświadomiony i metodycznie opracowany, *przybrał on ostateczną postać fenomenologii* jako nauki o «fenomenach», która u wstępu do swych analiz przeprowadza tzw. «redukcję fenomenologiczną», czyli zajęcie neutralnej postawy wobec *naturalnego, także przez nauki szczegółowe zakładanego, przeświadczenia o istnieniu rzeczywistym świata, niezależnego od przeżyć świadomych».* [1]

Najcenniejsze jest to ostatnie przyznanie. A więc „naturalny", przyjęty przez „nauki szczegółowe" pogląd, to pogląd o obiektywnym, „niezależnym od przeżyć świadomych" — i dodajmy: materialnym, zmysłowo postrzegalnym — świecie. Wobec tego świata Twardowski — a za nim fenomenologia Husserla — zajmuje „neutralne" stanowisko: może są jakieś „przyczyny zewnętrzne" naszych przeżyć, a może ich nie ma, może istnieje jakieś ich „uwarunkowanie fizjologiczne", a może go nie ma — o to się „nie troszczymy", wobec tego jesteśmy „neutralni"; nas obchodzą tylko czyste przeżycia świadomości i „ich odpowiedniki przedmiotowe", czyli „intencjonalne przedmioty immanentne". Aby odgrodzić się od wszelkich pokus tego świata, dokonujemy „redukcji fenomenologicznej", *epoché*" — bierzemy cały ten świat „w nawias", wzorem szczedrinowskiego biurokraty „zakrywamy Amerykę" i mamy spokój.

Sam Twardowski ujawnia nam zresztą czarno na białym, jak pojmuje on tę „neutralność".

W innym miejscu swej rozprawy zajmuje się on zagadnieniem dosyć istotnym: zagadnieniem „stosunku, zachodzącego między treścią a przedmiotem tego samego przedstawienia". Rozprawia się on przy tym wprost z materialistyczną teorią poznania, stojącą na stanowisku, iż zjawiska psychiczne stanowią odbicie, odzwierciedlenie przedmiotów i zjawisk obiektywnie istniejącej rzeczywistości materialnej. Oto słowa Twardowskiego:

> [...] nasuwa się zagadnienie stosunku, zachodzącego między treścią a przedmiotem tego samego przedstawienia.
>
> *Prymitywna psychologia ma gotową odpowiedź, tłumacząc przedstawienie (w sensie treści przedstawienia) po prostu jako psychiczne odbicie (Abbild) przedmiotu* i uważając tym sprawę za załatwioną. [2]

„Prymitywna psychologia" — to oczywiście psychologia materialistyczna, to oczywiście *materialistyczna teoria odbicia*. Okazuje

[1] Tamże (podkreślenia — H. H.)

[2] K. Twardowski o. c. s. 67 (podkreślenia — H. H.)

się, że to stanowisko jest nie tylko „prymitywne", ale i „przestarzałe", bowiem:

> *Wydaje się kwestią powszechnie rozstrzygniętą w sensie negatywnym,* czy jest do przyjęcia jakiś rodzaj fotograficznego podobieństwa między treścią a przedmiotem. [1]

Jakie pozytywne stanowisko przeciwstawia Twardowski „powszechnie" odrzucanej (przez idealistów) teorii odbicia? Oto, co pisze on w podsumowaniu odnośnych wywodów:

> ... Między treścią a przedmiotem nie da się ujawnić żaden inny stosunek, jak ten, który polega na tym, iż przedmiot przedstawienia jest przedstawiony przez treść przedstawienia *na skutek przynależności obojga — treści i przedmiotu — do tego samego aktu przedstawienia.* [2]

Oto „neutralne" stanowisko Twardowskiego w całej okazałości. „Prymitywna" i „przestarzała" teoria odbicia jest dziś „powszechnie" odrzucana — a jedyny stosunek, jaki się da wykryć między przedstawieniem a jego przedmiotem, polega na tym, że zarówno treść przedstawienia, jak i jego przedmiot należą do tego samego aktu świadomości.

Słowem, znaleźliśmy się znów w zaklętym kręgu „doświadczenia wewnętrznego", nie wydostaliśmy się wciąż z lochów naszej własnej świadomości, odciętej nieprzebytymi murami od wszelkiego „doświadczenia zewnętrznego".

Jest jednak pewna istotna różnica między naszym obecnym a niedawnym jeszcze stanem. Genialne odkrycie „intencjonalnych przedmiotów immanentnych" wprawdzie przekreśla wszystkie nasze nadzieje na połączenie się z materialnym światem zmysłowym, ale za to cóż za nowe, wspaniałe odkrywa przed nami dziedziny: dziedziny wielkich, przepastnych, frapujących rozmyślań metafizycznych. W tych dziedzinach wszelki promyk, wszelki odgłos ze świata zmysłowego byłby tylko natrętnym zgrzytem niepotrzebnie zakłócającym „immanentny" tok „intencjonalnej" spekulacji. Toteż scholastyczna teoria „intencjonalności zjawisk psychicznych", „odrodzona" przez Brentanę i Twardowskiego, stanowi w tej mierze cudowną, nieprzeniknioną dla żadnych promieni i odgłosów substancję izolacyjną.

Zanim przejdziemy do własnych spekulacji Twardowskiego, przyjrzyjmy się przez chwilę, jak w tej dziedzinie stosowali naukę o intencjonalności nauczyciele Brentany i Twardowskiego — wielcy mistrzowie filozofii scholastycznej. Zatrzymajmy się na jednym

---

[1] Tamże s. 67—68 (podkreślenia — H. H.)
[2] Tamże s. 81 (podkreślenia — H. H.)

z nich — najbardziej chyba miarodajnym, na „doktorze anielskim", św. Tomaszu z Akwinu.

Informuje nas kompetentny znawca, „ex-teolog zaprawiony na scholastyce", Brentano:

> *Tomasz z Akwinu uczy*, iż to, co pomyślane, jest intencjonalnie w myślącym, przedmiot miłości w kochającym, to, co pożądane, w pożądającym, *i wykorzystuje to do celów teologicznych*. Tłumaczy on, że gdy Pismo św. mówi o inherencji *(Einwohnung)* Ducha św., to jest to inherencja intencjonalna przez miłość. Również w intencjonalnym istnieniu immanentnym *(Inexistenz)* przy myśleniu i kochaniu szuka on pewnej analogii *ad intra* dla tajemnicy Trójcy św. i wyjścia *(Hervorgang)* Słowa i Ducha. [1]

A oto jak wygląda nauka Brentany-Twardowskiego o „intencjonalności zjawisk psychicznych", oglądana już nie naszymi oczyma, ale oczyma współczesnego Twardowskiemu filozofa, którego w żadnym wypadku nie można posądzić o materializm. Mowa tu o znanym empiriokrytyku, uczniu Avenariusa, *Rudolfie Willym*, o którym Lenin pisał: „[...] *w roku 1905* zwalcza Demokryta niby żywego wroga". [2] W roku 1897 poddał Willy krytyce teorię Brentany-Twardowskiego. Choć krytykę przeprowadza naturalnie z pozycji osławionej „koordynacji zasadniczej", uwagi jego nie tracą na wymowności:

> Naczelną tezą tzw. przez Brentanę psychologii empirycznej jest teza, iż intencjonalne istnienie immanentne *(Inexistenz)* charakteryzuje zjawiska psychiczne, właśnie jako psychiczne w przeciwieństwie do fizycznych... Znajdziemy, *iż nie tylko określenie: intencjonalne istnienie immanentne — pochodzi od scholastyki, ale iż również sama treść tezy przeważnie przechodzi w czystą scholastykę*... Temu intencjonalnemu istnieniu immanentnemu, które u Brentany zjawia się w nierozerwalnej jedności z aktem przedstawiania, musimy poświęcić szczególną uwagę.
>
> Pozwolimy sobie przy tym wziąć za podstawę naszego rozważania teorię przedstawień *Kazimierza Twardowskiego* (w tym miejscu znajduje się odsyłacz do omawianej rozprawy Twardowskiego — H. H.). *Twardowski jest inspirowany przez Brentanę i (na ile to dla nas wchodzi w rachubę) pozostaje z nim w całkowitej zgodzie*. Jego wywód ma jednak tę zaletę, iż teoria występuje w nim czyściej niż u Brentany i z taką wyrazistością, która nie pozostawia nic do życzenia i która na wzór jakiegoś transcendentnego mechanizmu miażdży niczym koło młyńskie cały gmach naszego doświadczenia. [3]

W dalszym ciągu Willy — na materiale rozprawy Twardowskiego i *Psychologii ze stanowiska empirycznego* Brentany — poddaje ostrej

[1] F. Brentano o. c. s. 125 (podkreślenia — H. H.). Por. także: Tomasz z Akwinu: *De Veritate*. Q. 2. a. 2

[2] Lenin: *Materializm a empiriokrytycyzm*. L. c. s. 404

[3] R. Willy: *Die Krisis in der Psychologie. Dritter Artikel. Vierteljahrsschrift für wissenschaftliche Philosophie*. Leipzig 1897 s. 333—338 (podkreślenia — H. H.)

i zjadliwej krytyce koncepcję „doświadczenia wewnętrznego", dowodząc, iż Brentano i Twardowski traktują je właściwie jako jedyny rodzaj doświadczenia ludzkiego, iż sprowadzają właściwie doń doświadczenie zewnętrzne, zmysłowe. Oto próbka tej krytyki:

> Brentano, jak bogowie, żywi się ambrozją. Dla nas jest to jednak pokarm tak mało wystarczający, iż musimy przy nim, jak Buridan między słodko pachnącymi wiązkami siana, umrzeć z głodu. Możemy jednak rozglądać się na wszystkie strony — niczego innego prócz ambrozji Brentano nam nie zaproponuje. Aby to uzasadnić, wystarczy szczególnie uwzględnić jedno tylko (*Psychologie* s. 119) twierdzenie tego filozofa. Na wskazanym miejscu obok twierdzenia, iż wśród wszystkich przedmiotów doświadczenia wyłącznie zjawiskom psychicznym przysługuje «bezpośrednia i niezawodna oczywistość», znajduje się jeszcze przypisek, iż spostrzeganie «wewnętrzne» jest *jedynym spostrzeganiem* «we właściwym sensie tego słowa», gdyż tak zwane przez Brentanę spostrzeganie «zewnętrzne», «mówiąc ściśle», nie może być wcale jako takie traktowane. Podobnie wypowiada się Twardowski (s. 35—36), gdy zauważa, iż intencjonalne istnienie immanentne zachowuje swą ważność, niezależnie od tego, jak — i wszystko jedno, czy w ogóle pozytywnie, czy też tylko negatywnie — określiłoby się przedmiot transcendentny, którego «immanentne odbicie lub znak» właśnie przez immanentne odniesienie przedstawiania i sądzenia przedstawia nam nasze «wewnętrzne» doświadczenie i spostrzeganie. [1]

Willy nawiązuje tu do przytoczonego już wyżej przez nas ustępu Twardowskiego, w którym oświadcza on, iż „przedmiot przedstawień, sądów i uczuć jak również chceń jest to coś odmiennego od rzeczy w sobie" etc.

Willy zwraca się wreszcie do Brentany i Twardowskiego z następującą inwokacją:

> Zabezpieczajcie się, jak często chcecie, waszymi intencjonalnymi akcjami i transakcjami waszego doświadczenia wewnętrznego i mówcie nam wciąż dalej, iż spostrzeganie naszego otoczenia nie jest żadnym spostrzeganiem, posiadamy bowiem tylko przedmiot immanentny (tkwiący wewnątrz podmiotu). Wszystko to robi na nas podobne wrażenie jako to, iż spirytyści przypisują swoim *spiritis* odciski stóp i napisane słowa. [2]

Lenin mówił kiedyś, że gdy jeden idealista krytykuje drugiego, to na tym wygrywa materializm. Willy jest skrajnym subiektywnym idealistą; scholastyczna spekulacja Brentany-Twardowskiego kompromituje w jego oczach idealizm — stąd druzgocąca krytyka bijąca w najczulsze miejsce „naukowej filozofii".

Toteż Willy określił w roku 1897 Brentanę krótko i dobitnie: *„nasz owiany duchem (angehauchter) empirystycznym i całkowicie*

[1] Tamże s. 340—341
[2] Tamże s. 341

zmodernizowany scholastyk".[1] Już z dotychczasowej naszej znajomości z Brentaną wiemy, iż rzeczywiście trudno o bardziej adekwatną charakterystykę tego filozofa, którego „najwierniejszym dziedzicem" jest Twardowski. Na wstępie rozdziału zapoznaliśmy się jednak z inną charakterystyką Brentany: *„ex-teolog, wyzwolony z tej więzi własnym krytycznym umysłem . . . celował w myśleniu przy pomocy terminów jasnych i wyraźnych"*.

Opinia ta jest o czterdzieści lat późniejsza — sformułował ją Tadeusz Kotarbiński.

Pora na niewielkie podsumowanie.

Teoria „intencjonalnych przedmiotów immanentnych" stanowi dalsze „rozwinięcie" idealistycznej teorii poznania Twardowskiego. Twardowski dokonuje tu kroku „naprzód" w stosunku do swej psychologii „empirycznej". O ile swą koncepcję „doświadczenia wewnętrznego" i myślenia bez mózgu zapożyczył on od filozofów idealistycznych XVIII w. — przede wszystkim od Hume'a, a jego ideowymi towarzyszami byli wówczas empiriokrytycy Mach i Avenarius, o tyle koncepcję „intencjonalnych przedmiotów immanentnych" zapożyczył Twardowski wprost od średniowiecznej scholastyki — zwłaszcza zaś od Tomasza z Akwinu, a empiriokrytyk Willy, zawstydzony tym powinowactwem, opuszcza tu Twardowskiego, poddając jego teorię, jako czysto scholastyczną, druzgocącej krytyce.

Twardowski wychodząc zatem z pozycji czysto pozytywistycznych — nie zatrzymuje się na tych pozycjach. Misja jego bowiem jest szczególna: zespolenie subiektywno-idealistycznej, pozytywistycznej teorii poznania z neoscholastyczną, fideistyczną metafizyką. Jako pomost ma tu służyć właśnie teoria „przedmiotów intencjonalnych". Teoria ta przyjmuje ten sam subiektywistyczny „punkt wyjścia", co psychologia „empiryczna": podmiot, jego immanentne przeżycia psychiczne, odcięte zarówno od obiektywnej rzeczywistości materialnej, jak i od materialnego podłoża życia psychicznego samego podmiotu. Teoria ta nie ogranicza się jednak do tego, lecz „obiektywizuje" niejako te immanentne przeżycia w postaci „przedmiotów intencjonalnych" — „skierowanych na obiekt — *przez co nie należy tu rozumieć rzeczywistości*" — jak wyjaśnia nauczyciel Twardowskiego, Brentano.

Jak ta „obiektywizacja" wiąże subiektywno-idealistyczną teorię poznania Twardowskiego z fideistyczną, scholastyczną metafizyką, zobaczymy w rozdziale następnym.

[1] Tamże (podkreślenie — H. H.)

Ogólna teoria przedmiotu, nieśmiertelność duszy i stworzenie świata

Rozważania „psychologiczne" Twardowskiego, jak to już stwierdziliśmy, nie są dlań celem w sobie, ale punktem wyjścia do „wielkich" zagadnień filozoficznych, do zagadnień ontologicznych. Nadeszła właśnie chwila, byśmy zapoznali się z jedną z „metafizycznych" konstrukcji filozoficznych Twardowskiego.

Chodzi tu o tzw. *„ogólną teorię przedmiotu"*, o której Ingarden — jeden z tych uczniów Twardowskiego, którzy nie wstydzą się jego najbardziej obskuranckich powiązań filozoficznych, co jest rzeczą zrozumiałą, albowiem sam otwarcie się do takich powiązań przyznaje — pisze następującymi słowy:

> Jest to — o ile mi wiadomo — *od czasów scholastyki*, a potem od *Ontologii* Chrystiana Wolfa pierwsza konsekwentnie rozbudowana i pewną całość teoretyczną stanowiąca teoria przedmiotu. [1]

Punktem wyjścia jest oczywiście znany nam już „intencjonalny przedmiot immanentny". Zanim od tego „przedmiotu" przejdzie Twardowski do „ogólnej teorii przedmiotu", przeprowadza on dwa rozróżnienia „wstępne".

„Rozróżnienie" *pierwsze:* intencjonalny przedmiot immanentny, inaczej: przedmiot przedstawienia, może istnieć lub nie istnieć; mało tego: może być realnym albo nierealnym. Oczywiście *istnienie* i *realność* są to zupełnie różne kategorie ontologiczne:

> Z istnieniem *(Existenz)* przedmiotu nie ma jego realność *(Realität)* nic wspólnego. Bez względu na to, czy jakiś przedmiot istnieje, czy też nie, można o nim powiedzieć, że jest on czymś realnym, lub też nierealnym, podobnie jak można mówić o prostocie lub złożoności jakiegoś przedmiotu, bez zapytania o to, czy istnieje on, czy też nie. Na czym polega realność przedmiotu, tego nie da się opisać słowami, ale większość zgadza się dziś co do tego, że takie przedmioty, jak: przeraźliwy ton, drzewo, ruch są czymś realnym, podczas gdy takie przedmioty, jak: brak, nieobecność, możliwość muszą być zaliczone do nierealnych. Podobnie jak realny przedmiot może istnieć, a innym razem nie istnieć, może coś nierealnego bądź istnieć, bądź nie istnieć. Takie sądy, jak: istnieje brak pieniędzy, lub: nie istnieje możliwość, by to lub tamto się zdarzyło, są prawdziwe lub fałszywe niezależnie od nierealności uznawanego lub zaprzeczonego przez nie przedmiotu. [2]

Jasne — nieprawdaż? I jakie naukowe.

„Rozróżnienie" *drugie* — w zestawieniu z pierwszym — zrozumiałe jest samo przez się: co innego tak pojęty *przedmiot*, co innego zaś *rzecz:*

---

[1] R. Ingarden o. c. s. 20 (podkreślenia — H. H.)

[2] K. Twardowski o. c. s. 36

Jeszcze od jednego wyrażenia należy odgraniczyć znaczenie słowa «przedmiot»; słowa tego nie należy mieszać z «rzeczami» *(mit «Sachen» oder «Dingen»)*. Te ostatnie są tylko pewną grupą przedmiotów, do których należy wiele takich, które nie są rzeczami. Do przedmiotów należą wszelkie kategorie tego, co przedstawialne *(des Vorstellbaren)*, podczas gdy rzeczy oznaczają tylko jedną z takich kategorii. Udar śmiertelny nie jest rzeczą, jest jednak przedmiotem, podobnie jak eksperyment, morderstwo, atak epileptyczny, spokój ducha, sinus (w trygonometrii) itp. [1]

Po dokonaniu tych „rozróżnień" można już przejść do owego „przesunięcia pojęciowego", jakiego — zdaniem Ingardena — dokonywa Twardowski:

Wskutek pewnego przesunięcia pojęciowego, jakie dokonało się w omawianej rozprawie, przechodzi Twardowski od pojęcia przedmiotu jako przedmiotu pewnego *aktualnego* przedstawienia do znaczenia *ogólniejszego* pojęcia przedmiotu, jako tego, co w ogóle *może* być przedstawione. Tym samym uzyskuje najogólniejsze pojęcie przedmiotu, jakie jest w ogóle możliwe (w sensie «czegoś w ogóle») i ... daje zarys ogólnej teorii jego budowy, czyli metafizyki. [2]

W tym miejscu winniśmy skupić się w najwyższym stopniu. Stajemy się świadkami owego centralnego przejścia w filozofii Twardowskiego: nareszcie „badania psychologiczne" przywiodły nas do „odnośnych zagadnień metafizycznych".

Nie zgubmy jednak samego momentu przejściowego. Oto co pisze na ten temat sam Twardowski:

Ponieważ wszystko, nie wyłączając przedstawiającego podmiotu, może być przedmiotem, obiektem przedstawienia, okazuje się być słusznym twierdzenie tych, którzy widzą w przedmiocie *summum genus* (najwyższy rodzaj — H. H.). Wszystko to, co jest, jest przedmiotem możliwego przedstawienia; wszystko, co jest, jest czymś. I tym samym *tu znajduje się punkt, w którym rozstrząsanie psychologiczne o odmienności przedmiotu przedstawienia od treści przedstawienia włącza się (einmündet) do metafizyki.* [3]

Do *jakiej* metafizyki? Odpowiedź otrzymujemy już w następnym zdaniu:

Przedmioty przedstawień były bowiem rozpatrywane również ze stanowiska metafizycznego aż do najnowszych czasów. Oznaczając je jako «*onta*», «*entia*» (byty — H. H.), ujawnia się *(verrieth man)* drogę, która do nich prowadziła. Że bowiem *on* Arystotelesa *w tej postaci, jaką nadała mu filozofia średniowieczna* jako «*ens*», to nic innego, jak przedmiot przedstawienia, może *dowieść* okoliczność, iż wszystkie tezy wypowiedzia-

[1] Tamże s. 36—37
[2] R. Ingarden o. c. s. 20
[3] K. Twardowski o. c. s. 37 (podkreślenia — H. H.)

ne *(aufgestellt)* na temat «*ens*» są ważne ... w odniesieniu do przedmiotu przedstawienia. Ograniczamy się w dalszym ciągu do najbardziej słynnych spośród tych tez. [1]

Zatem okazuje się, jaka jest metafizyczna podszewka „empirycznej" psychologii Twardowskiego. Okazuje się, iż cały „empiryczny" „przedmiot przedstawienia", to nic innego, jak *„ens"* filozofii średniowiecznej, że słowem — cała psychologia „empiryczna" Twardowskiego daje się sprowadzić do średniowiecznej nauki scholastycznej o bytach, *„entia"*, do scholastycznej ontologii. Tak twierdzi sam Twardowski, i nie twierdzi tego gołosłownie: ma *dowody* na to — dowody w postaci tego, że „wszystkie tezy" scholastyki „na temat «*ens*» są ważne ... w odniesieniu do przedmiotu przedstawienia". I do tego nie ogranicza się Twardowski w swym wywodzie, ale przytacza „najbardziej słynne" z tych tez scholastycznych. Oto jedna z nich:

> Przedmiot jest to coś innego niż to, co istnieje *(das Existierende)*; wielu przedmiotom przysługuje obok ich przedmiotowości *(Gegenständlichkeit)*, obok własności bycia przedstawionym (co jest właściwym znaczeniem słowa «essentia») również [własność] istnienia, innym — nie. Zarówno to, co istnieje, jest przedmiotem *(ens habens actualem existentiam)*, jak i to, co tylko może istnieć *(ens possibile)*, jak również i to, co nigdy nie może istnieć, a tylko może być przedstawionym *(ens rationis)* — jest przedmiotem, krótko mówiąc — wszystko, co nie jest niczym, lecz w jakimkolwiek sensie jest «czymś», jest przedmiotem. Faktycznie, większość scholastyków ogłasza «*aliquid*» za jednoznaczne z «*ens*», i to właśnie w przeciwieństwie do tych, którzy to pierwsze uważają za atrybut tego ostatniego. [2]

Tak więc na poparcie swej „teorii przedmiotu" przytacza Twardowski tezę tomistyczną o *pluralizmie bytów*.

Nie będziemy cytować tu — z braku miejsca — wszystkich tez średniowiecznej scholastyki, którymi raczy nas Twardowski „na dowód", że wszystkie one „są ważne ... w odniesieniu do przedmiotu przedstawienia", jak go pojmuje Twardowski (tj. do „immanentnego przedmiotu intencjonalnego"). Przejdźmy od razu do wniosków, które Twardowski wyciąga po konfrontacji swej „teorii" ze scholastyką:

> Ten retrospektywny rzut oka na kilka punktów *scholastycznej nauki o «ens»* ma służyć temu, by możliwie najdokładniej scharakteryzować znaczenie, jakie w *niniejszej* rozprawie wiąże się ze słowem: przedmiot. Podsumowując to, co dotąd powiedziane, da się przedmiot opisać w sposób następujący: wszystko to, co jest przedstawiane przez przedstawienie, uznane

[1] Tamże (podkreślenia — H. H.)
[2] Tamże s. 37—38

lub odrzucone przez sąd, pożądane lub nienawidzone przez działalność uczuciową *(Gemütsthätigkeit)*, nazywamy przedmiotem. Przedmioty są bądź realne, bądź nierealne, są bądź możliwe, bądź niemożliwe, istnieją lub nie istnieją. Wszystkim [przedmiotom] jest wspólne to, iż mogą być lub są obiektem (*nie* intencjonalnym) aktów psychicznych, że ich językowym oznaczeniem jest nazwa . . ., że rozpatrywane jako gatunek tworzą *summum genus*, który swoje zwykłe wyrażenie językowe znajduje w «czymś» *(«Etwas»)*. Wszystko, co w najszerszym sensie jest «czymś», nazywa się *naprzód z odniesieniem do przedstawiającego podmiotu, następnie jednak również abstrahując od tego odniesienia — przedmiotem.*[1]

„Naprzód z odniesieniem do przedstawiającego podmiotu . . ." — to był psychologiczny, subiektywistyczny *punkt wyjścia*. To była psychologia „empiryczna", badająca „empirycznie" tzw. doświadczenie wewnętrzne, to była teoria intencjonalności zjawisk psychicznych, to była teoria „intencjonalnego przedmiotu immanentnego" przedmiotu „pewnego aktualnego przedstawienia" — jak elegancko wyraża się Ingarden.

„. . . następnie jednak również abstrahując od tego odniesienia" — to już metafizyczny, ontologiczny *punkt dojścia*.

W wyniku „pewnego przesunięcia pojęciowego" przeskoczyliśmy z gruntu psychologii *„empirycznej"* na grunt metafizyki *scholastycznej*. Przedmiot „pewnego aktualnego przedstawienia" stał się nagle przedmiotem „w ogóle", przedmiotem nieintencjonalnym, przedmiotem bez dopełnienia, scholastycznym *„ens"*, *„summum genus"*. „Maleńka grupka" obiektywnie istniejących, postrzegalnych zmysłowo *rzeczy* zeszła na jeszcze dalszy plan — cóż może ona znaczyć w tym tłumie *„entia"*, bytów aktualnych i potencjonalnych, bytów realnych i nierealnych, bytów możliwych i niemożliwych, bytów istniejących i nieistniejących?

Nasuwa się ostatnie pytanie: gdzie mają swą siedzibę owe przedmioty potencjonalne, nierealne, niemożliwe, nieistniejące? Przed owym „przesunięciem pojęciowym", przed owym skokiem w królestwo metafizyki odpowiedź była stosunkowo prosta: są to intencjonalne przedmioty immanentne; są to przedmioty przedstawienia; mają swą siedzibę w „doświadczeniu wewnętrznym" przedstawiającego podmiotu.

Jakże jednak ma być teraz, skoro „abstrahujemy" od „przedstawiającego podmiotu"? Gdzie bytują wszystkie te *„entia"*?

Twardowski nie daje na to pytanie bezpośredniej odpowiedzi w swej rozprawie *Zur Lehre vom Inhalt und Gegenstand der Vorstellungen*. Daje w niej jednak odpowiedź pośrednią, powołując się na

[1] Tamże s. 40 (podkreślenia — H. H.)

scholastyczną naukę o *„ens"* jako na *dowód słuszności* swej „teorii przedmiotu"; podbudowując swą „metafizykę", czyli „ogólną teorię przedmiotu", „najbardziej słynnymi" tezami średniowiecznych scholastyków; stwierdzając, iż „przedmiot przedstawień, sądów i uczuć nie jest niczym innym jak... scholastycznym *„ens"*. A przecież scholastyka nie ma kłopotu z tym, kto jest podmiotem tych wszystkich *„ens possibile"*, *„ens rationis"* itp. Ma prostą odpowiedź: bóg.

Na tym kończymy rozbiór rozprawy habilitacyjnej Twardowskiego. Rozprawę tę wymienił Kotarbiński pośród prac, stojących w „ośrodku produkcji naukowej" Twardowskiego. O zagadnieniach poruszonych w tej rozprawie pisał (przemilczając zresztą wstydliwie centralną w rozprawie „ogólną teorię przedmiotu"), że ujęcie ich reprezentuje „najwyższą chyba kulturę", że wyróżnia się ono *„jasnością myśli, połączoną z prostotą, zrozumiałością i zwięzłością wykładu"*. [1]

Tak pisał w 1936 r. Kotarbiński o zawartej m. in. w omawianej rozprawie „teorii przedstawień" — teorii opartej na „intencjonalności zjawisk psychicznych", prowadzącej z kolei prostą drogą do metafizyki scholastycznej, o zawartym tam „rozróżnieniu" między „treścią przedstawienia" (której Twardowski nadaje *w tej samej rozprawie* cztery odmienne znaczenia [2]) a jego „przedmiotem" (intencjonalnym i immanentnym, a w dodatku zdefiniowanym w sposób logicznie sprzeczny). [3]

Zaiste, „jasność myśli, połączona z prostotą, zrozumiałością i zwięzłością wykładu"! Zaiste, „najwyższa chyba kultura"... scholastyczna.

Jest jednak w dorobku filozoficznym Twardowskiego rozprawka, w której naprawdę występuje „jasność myśli połączona z prostotą, zrozumiałością i zwięzłością wykładu".

Objętość tej rozprawki wynosi 14 stroniczek niewielkiego formatu, ale warta jest ona całej biblioteki mistrzów scholastyki.

O ile nam wiadomo, nikt z uczniów Twardowskiego ani razu nie powołuje się na tę rozprawę. Nawet w opracowanej przez dr Gromską z imponującą, benedyktyńską pracowitością i sumiennością bibliografii prac Twardowskiego i literatury o Twardowskim [4] — zawierającej nawet najdrobniejsze, jednowierszowe wzmianki, odno-

[1] Por. T. Kotarbiński o. c. s. 3 (podkreślenia — H. H.)

[2] Por. L. Blaustein: *Husserlowska nauka o akcie, treści i przedmiocie przedstawienia*. Lwów 1928 s. 13—17

[3] Por. tamże, a także R. Ingarden o. c. s. 19

[4] Por. D. Gromska: *Bibliografia prac Kazimierza Twardowskiego i literatury o Kazimierzu Twardowskim. Ruch Filozoficzny* 1938 s. 14—39

szące się do jego osoby — rozprawa ta została całkowicie pominięta milczeniem. A szkoda. Lektura tych 12 stroniczek może dać więcej dla charakterystyki filozoficznego oblicza Twardowskiego, niż lektura wszystkich pozostałych 220 pozycji jego prac filozoficznych, wyliczonych w bibliografii dr Gromskiej.

Już tytuł rozprawy brzmi obiecująco: *Metafizyka duszy*. Ukazała się ona w n-rze 15 wiedeńskiego tygodnika polskiego *Przełom* w sierpniu 1895 — w rok po wyjściu w tymże Wiedniu rozprawy habilitacyjnej Twardowskiego i na kilka tygodni przed wyjazdem Twardowskiego na katedrę do Lwowa. Ale bardziej jeszcze od tytułu rewelacyjna jest treść rozprawy. Przeprowadza w niej Twardowski — uzupełniając znakomicie wywody swej rozprawy *Zur Lehre vom Inhalt und Gegenstand der Vorstellungen* — ni mniej, ni więcej, tylko ... *dowód nieśmiertelności duszy i stworzenia świata przez boga.*

Posłuchajmy, na co przydał się wreszcie Twardowskiemu jego „psychologiczny punkt wyjścia" i koncepcja „doświadczenia wewnętrznego":

> Jako punkt wyjścia obieramy znowu fakt niewątpliwy, znany nam dobrze z doświadczenia wewnętrznego. Zdarza się często, iż dwa przedmioty ze sobą porównujemy. Gdy np. przekonywujemy się, że równocześnie coś słyszymy i widzimy, przekonanie to opiera się na porównaniu czasu, w którym się odbywa wrażenie wzrokowe, i czasu, właściwego wrażeniu słuchowemu. Porównujemy więc jedno wrażenie z drugim ze względu na czas, w którym mają miejsce, i dochodzimy do przekonania, że czas ten dla obu wrażeń jest ten sam. Mamy więc cztery odrębne zjawiska umysłowe: 1. wyobrażenie barw i kształtu (wrażenie wzrokowe), 2. wyobrażenie dźwięku (wrażenie słuchowe), 3. czynność porównania, 4. sąd, iż oba wrażenia [są] równoczesne. Nam wystarczy zwrócić uwagę na pierwsze trzy zjawiska.
>
> Otóż fakt, iż porównujemy ze sobą zjawiska umysłowe, jakimi są w naszym wypadku wrażenia wzrokowe i wrażenia słuchowe, sam ten fakt niewątpliwy pozwala nam twierdzić z wszelką stanowczością, iż podmiot tych zjawisk jest pojedynczym, że się nie składa z części; a twierdzenie to można udowodnić za pomocą rozumowania, przeciwko któremu nie można podnieść żadnego zarzutu. [1]

Oszczędzamy czytelnikowi tego rozumowania, „przeciw któremu nie można podnieść żadnego zarzutu", i przejdziemy od razu do wniosków. Te zaś są wręcz rewelacyjne:

> Na podstawie osiągniętego wyniku, że podmiot zjawisk umysłowych jest niepodzielnym, możemy orzec, że każdy kierunek filozoficzny, przyjmujący podmiot złożony z części, należy odrzucić jako fałszywy, niezgodny z wnioskami, wyprowadzonymi z oczywistych faktów. *A więc błęd-*

[1] K. Twardowski: *Metafizyka duszy. Przełom* 1895 s. 473

nym jest materializm, błędnym też monizm Haeckla, gdyż obaj uczą, że podmiotem zjawisk umysłowych jest mózg, złożony z niezliczonych atomów. [1]

Zauważymy mimochodem, że w analogiczny sposób można „obalić" nie tylko materializm, ale i całe współczesne przyrodoznawstwo Wystarczy np., że ja, „niepodzielny podmiot", przełykając pastylkę chininy, mam „pojedyncze" wrażenie goryczy, aby dowieść, że i owa pastylka nie składa się bynajmniej z niezliczonych kryształków *chininum hydrochloricum*, molekuł, atomów itd., ale jest całkowicie „niepodzielna", podobnie jak moja dusza. Itd. itp. Subiektywny idealizm nie liczący się z danymi nauki nie zna przecież żadnych przeszkód.

Jeżeli nawet założymy, że autor, pisząc powyższe słowa, myślał nie przy pomocy mózgu, a przy pomocy swego „niepodzielnego podmiotu", to trudno uwierzyć, że coś podobnego napisano w roku 1895 — w tym samym roku 1895, od którego, zdaniem prof. Kotarbińskiego, zaczyna się „okres dzisiejszego wzniesienia się filozofii na uniwersytetach polskich", bowiem „w roku tym rozpoczął Kazimierz Twardowski . . . swoje wykłady na uniwersytecie we Lwowie, dokąd przybył z Wiednia".

Ale to jeszcze nie wszystko — dalece nie wszystko. Posłuchajcie:

> Nie wiem, na co sobie niektórzy zadają tyle pracy, aby z wszelką dokładnością zbijać jeden argument materialistyczny lub haecklowski po drugim. Wystarcza zupełnie wskazać na fakt niezaprzeczalny, iż zjawiska umysłowe ze sobą porównywujemy, i na wynikającą stąd niepodzielność podmiotu tych zjawisk, aby zmusić Büchnera i Haeckla do odwrotu. Niech się oni uporają z tym faktem, nie sprzeniewierzając się swym teoriom. Ale właśnie oni nie śmią mu zajrzeć w oczy. *Konstatuję tutaj z wszelkim naciskiem okoliczność wielce znamienną,* że żadne dzieło, broniące materializmu lub monizmu Haeckla, nie starało się o pogodzenie tych teorii z faktem, z którego wysnuliśmy przekonanie o pojedynczości naszego «ja». Omijali tę kwestię, jak diabeł święconą wodę, a jeżeli przez takie postępowanie nie zasłużyli na zarzut złej woli, to z pewnością okazali wielką niesumienność. Jak długo będą stronili od poruszenia tej właśnie kwestii, tak długo nie mogą mieć pretensji, by ich uważać za poważnych badaczy, którym jeden tylko cel powinien w pracy przyświecać: wykrycie prawdy. [2]

Stąd już prosty wniosek:

> Tym sposobem, będąc zmuszeni odrzucić tak zdanie tych, co przeczą istnieniu podmiotu, jak i tych, co upatrują go w mózgu ludzkim, uzyskaliśmy nadwyżkę po stronie nieśmiertelności. Albowiem wszystkie poglądy na istotę podmiotu, z którymi się nieśmiertelność duszy *pogodzić nie daje*, okazały się błędnymi. [3]

---

[1] Tamże s. 474—475 (podkreślenia — H. H.)
[2] Tamże s. 475
[3] Tamże

Nieśmiertelność duszy została zatem dowiedziona.

Nie naszą rzeczą jest obrona wybitnego przedstawiciela materializmu przyrodniczego, wielkiego filozofa i przyrodnika niemieckiego Ernesta Haeckla, którego imię wymienia Twardowski ze szczególną nienawiścią — obrona przed kopnięciem karła, nie sięgającego mu nawet po kolana. Warto jednak w tym miejscu przytoczyć fragment z *Materializmu a empiriokrytycyzmu*, w którym Lenin naocznie odsłania przyczyny tej nienawiści, jaką różni Twardowscy wszystkich krajów otaczali Haeckla, a która nie ograniczała się tylko do kubłów pomyj, wylewanych nań w druku, lecz doprowadziła nawet do zamachu na jego życie (w roku 1908).

Lenin tak pisze o skutkach pojawienia się w roku 1899 słynnego dzieła Haeckla *Die Welträtsel* (*Zagadki świata*, przekład polski ukazał się w Warszawie w r. 1905 pod zmienionym — zapewne ze względu na cenzurę — tytułem: *Zarys filozofii monistycznej*):

> Burza, jaką *Zagadki świata* E. Haeckla wywołały we wszystkich krajach cywilizowanych, nadzwyczaj plastycznie ujawnia *partyjność* filozofii w społeczeństwie współczesnym z jednej strony, a rzeczywiste znaczenie społeczne walki materializmu z idealizmem i agnostycyzmem z drugiej. *Setki tysięcy* egzemplarzy tej książki, przełożonej natychmiast na wszystkie języki, wychodzącej w specjalnie tanich wydaniach, stanowią naoczny dowód, że książka «trafiła do ludu», że są *masy* czytelników, których E. Haeckel przyciągnął od razu na swoją stronę. Popularna książeczka stała się narzędziem walki klasowej. Profesorowie filozofii i teologii wszystkich krajów świata poczęli na tysiące sposobów gromić i unicestwiać Haeckla. Znakomity fizyk angielski Lodge porwał się do obrony boga przed Haecklem. Fizyk rosyjski, p. Chwolson, udał się do Niemiec, aby wydać tam podłą czarnosecińską broszurkę przeciw Haecklowi i zapewnić szanownych panów filistrów, że nie całe przyrodoznawstwo stoi obecnie na stanowisku «naiwnego realizmu». Imię teologów, którzy ruszyli do boju przeciw Haecklowi, jest legion. Nie ma takich wściekłych wyzwisk, którymi by go nie obsypali urzędowi profesorowie filozofii. Wesoły to widok, gdy tym wyschłym od martwej scholastyki mumiom — zapewne po raz pierwszy w życiu — płonąć poczynają oczy, a twarze pokrywają się rumieńcem od policzków, które oberwali od Ernesta Haeckla. [1]

Oto dla przykładu — jeden z takich policzków, które wymierza Haeckel we wspomnianej książce naszemu Twardowskiemu. Dotyczy on właśnie kwestii nieśmiertelności duszy:

> Widzieliśmy wyżej, że wszystkie dowody za atanizmem (nauka o nieśmiertelności duszy — H. H.) pozbawione są zupełnie wszelkiej podstawy. Wobec wielkiego znaczenia tej sprawy pożytecznym jest zestawić teraz w krótkości naukowe, dobrze uzasadnione *dowody przeciw atanizmowi.* Dowód *fizjologiczny* wskazuje nam, że dusza człowieka — tak samo jak

[1] Lenin: *Materializm a empiriokrytycyzm.* Cyt. wyd. s. 398

dusza zwierząt wyższych — nie jest samodzielną istotą niematerialną, ale tylko pojęciem zbiorowym dla oznaczenia pewnej sumy czynności mózgowych. Te czynności, jak wszystkie inne funkcje życiowe, zależą od zjawisk fizyczno-chemicznych i ulegają więc prawu substancji. Dowód *histologiczny* opiera się na niesłychanie zawiłej mikroskopijnej budowie mózgu i poucza nas, że w komórkach zwojowych mamy istotne elementarne organy duszy. Dowód *eksperymentalny* przekonywa, że poszczególne czynności psychiczne zlokalizowane są w oddzielnych cząstkach mózgu i zależą od ich normalnego stanu. Gdy odpowiednie części mózgu zniszczymy, gaśnie zarazem ich swoista czynność. Tyczy się to zwłaszcza «narządów myślenia», poszczególnych centralnych narzędzi życia duchowego. Dowód *patologiczny* uzupełnia nasz dowód fizjologiczny: gdy wskutek choroby zniszczone zostaną określone cząstki mózgu (np. ośrodek mowy, ośrodek wzroku, słuchu), znika zarazem wykonywana przez nie praca (mowa, wzrok, słuch). Sama przyroda wykonywa tu rozstrzygające doświadczenia fizjologiczne. Dowód *ontogenetyczny* przytacza nam bezpośrednie fakty indywidualnego rozwoju duszy: widzimy, jak w duszy dziecka poszczególne zdolności rozwijają się kolejno, dusza młodzieńcza rozkwita dalej i w wieku męskim przynosi swe owoce; w wieku zgrzybiałym następuje powoli zanik duszy wskutek starczej degeneracji mózgu. Dowód *filogenetyczny* opiera się na paleontologii, na anatomii i fizjologii porównawczej mózgu: wszystkie te nauki, wzajemnie się uzupełniające, dają nam pewność, że mózg człowieka rozwinął się zwolna i stopniowo z mózgu ssawców, a dalej poprzednio jeszcze z mózgu niższych kręgowców. [1]

Oto jak Ernest Haeckel wypoliczkował naszego Twardowskiego w cztery lata po buńczucznych oświadczeniach tegoż, iż nie wie, „na co sobie niektórzy zadają tyle pracy, aby z wszelką dokładnością zbijać jeden argument materialistyczny lub haecklowski po drugim", iż swym odkryciem „niepodzielności podmiotu zjawisk umysłowych" zmusił on Haeckla „do odwrotu", do omijania tej kwestii „jak diabeł święconą wodę".

Wróćmy jednak do samego Twardowskiego. Pozostawiliśmy go w chwili triumfu, gdy „obalił" materializm i „dowiódł" nieśmiertelności duszy. Oto konsekwencje tego wyczynu:

Rozumowaniem nie dającym się obalić, opartym na faktach niewątpliwych, dowiedliśmy, że podmiot zjawisk umysłowych, że nasze «ja» jest czymś niepodzielnym. Jest ono więc tak samo ostatecznym pierwiastkiem w świecie zajwisk umysłowych, jak atomy są ostatecznymi pierwiastkami w świetle zjawisk zmysłowych. Tu kres analizy naukowej . . . Materia, mówi nauka, jest wieczna. A to samo rozumowanie, co prowadzi nas do przekonania o wieczności pierwiastków materialnych, przekonywuje nas o tym, że *nie ma sposobu wytłumaczyć na drodze naturalnej, tj. za pomocą sił przyrodzonych, działających w wszechświecie, powstawania pierwiastków*

[1] E. Haeckel: *Die Welträtsel. Gemeinverständliche Studien über monistische Philosophie.* Bonn 1899. Cyt. wg przekł. polsk. K. S.: E. Haeckel: *Zarys filozofii monistycznej.* Warszawa 1905 s. 189—190 (podkreślenia — H. H.)

umysłowych dusz ... Twierdząc, że niepodzielne pierwiastki bytu są wiecznymi, nauka właściwie niczego nie tłumaczy. Uznaje tylko, że co do powstania tych pierwiastków nic nie jest w stanie orzec. Umysł ludzki nie umie się jednak zadowolić takim stanem rzeczy. Albowiem dziwnym mu się wydawać musi, że te pierwiastki same z siebie, o własnych siłach mają istnieć ciągle bez wszelkiej przyczyny. Umysł ludzki o Bogu tylko jest w stanie uwierzyć, że bez przyczyny istnieje, wszystko inne, co jest, musi mieć przyczynę. *A co jej nie ma w siłach przyrodzonych, ma ją w Bogu.* W ten sposób jedynie można dojść do zadowalającego rozum nasz poglądu na całość istniejących rzeczy. A więc mówimy, że pierwiastki niepodzielne, atomy i dusze nie powstały wskutek działania chemicznych lub organicznych albo umysłowych sił — gdyż siły te istnieć mogą *przed* owymi pierwiastkami — lecz, że *zawdzięczają swe istnienie Bogu, który je stworzył.* [1]

Czy to nie jest prawdziwa „jasność myśli połączona z prostotą, zrozumiałością i zwięzłością wykładu"? Uczcie się, księża katecheci, jak wykładać zasady wiary chrześcijańskiej!

Na zakończenie swych wywodów Twardowski pisze:

A więc twierdzenie, jakoby kwestia nieśmiertelności była rozstrzygnięta już dawno, nie było pozbawionym słuszności. *Platon* ją rozstrzygnął, a wszystko, co później w tej mierze zdziałano, przyczyniło się może do ściślejszego sformułowania tej lub owej części dowodu, ale nie zmieniło głównego toku rozumowania. [2]

Lenin zapytywał w *Materializmie a empiriokrytycyzmie:*

Czy mogła w ciągu dwóch tysięcy lat rozwoju filizofii utracić aktualność walka między idealizmem a materializmem? Mędzy tendencjami, czyli liniami Platona i Demokryta w filozofii? Między religią a nauką? [3]

Trudno o wymowniejszą ilustrację tej dwutysiącletniej walki między linią Platona a linią Demokryta w filozofii, niż omówiony przez nas atak Twardowskiego na materializm i jego obrona podstaw wiary katolickiej; nawet w filozofii idealistycznej wystąpienie to stanowi dokument wyjątkowego obskurantyzmu i klechowskiej zaciętości partyjnej.

Dodatkową ilustracją *partyjnego charakteru* wystąpienia Twardowskiego jest oblicze czasopisma, w którym się ukazała omawiana rozprawa i którego Twardowski był zresztą stałym współpracownikiem. Przytoczymy jeden tylko znamienny fakt: w tym samym numerze *Przełomu,* w którym Twardowski zamieścił swą *Metafizykę duszy,* ukazał się artykuł wstępny, zatytułowany bojowo: *Do broni!* Z tekstu dowiadujemy się, że chodzi tu o batalię wyborczą do sejmu

[1] K. Twardowski o. c. s. 477 (podkreślenia — H. H.)
[2] Tamże s. 479—480
[3] Lenin: *Materializm a empiriokrytycyzm.* Cyt. wyd. s. 146

galicyjskiego. Przeciw komu jest artykuł skierowany, kogo wzywa do broni? O tym można łatwo dowiedzieć się z przytoczonego *in extenso* w tekście tego artykułu okólnika biskupa tarnowskiego. Oto fragment tego okólnika:

> Dobro kraju naszego wymaga, aby WW. Kapłani *nie usuwali się od prawyborów, aby powagi centralnego komitetu wyborczego bronili i lud nasz ostrzegali przed naukami i dążnościami owych radykalistów, którzy pragną wywrócić nasz ustrój społeczny. Już zaś nie tajno nikomu, że owi mniemani przyjaciele ludu nie mają na oku dobra ludu, ale sami z agitacji ciągną zyski z owych stron, z owych kół rewolucyjnych, którym dostarczają funduszów śmiertelne wrogi* naszej monarchii, naszego Kościoła katolickiego i naszego narodu polskiego. [1]

Tak więc spotkali się w tych samych okopach św. Trójcy — na łamach organu obszarników galicyjskich — prof. Kazimierz Twardowski ze swym kleszym atakiem partyjnym przeciw materializmowi i ze swą obroną filozoficznych podstaw religii katolickiej oraz biskup tarnowski z nieprzytomnym atakiem przeciw „wywrotowcom" i obroną c. k. monarchii habsburskiej.

Na zakończenie przytoczymy tylko jeden fragmencik z kilkakrotnie już przez nas cytowanego artykułu Kotarbińskiego o Twardowskim, zamieszczonego w sanacyjnym *Pionie* w roku 1936:

> Uprawianiu filozofii psychologii towarzyszy w pracy Twardowskiego uprawianie psychologii filozoficznej. Tak ją nazywając, *nie chcemy bynajmniej podsuwać idei jakowychś spekulacji nad substancjalnością duszy, jej prostotą lub też nieśmiertelnością . . . Bardzo to wszystko dalekie od dominujących zagadnień psychologicznych Twardowskiego, zagadnień naukowych, empirycznych . . .* [2]

Jak wynika z przytoczonych powyżej wywodów Twardowskiego, nie trzeba mu wcale *podsuwać* „idei jakowychś spekulacji". Twardowski *sam znalazł* te „spekulacje nad substancjalnością duszy, jej prostotą czy też nieśmiertelnością". I nie potrzebował ich szukać tak „bardzo daleko" od „dominujących" — „naukowych" i „empirycznych" — zagadnień swej psychologii. Wręcz przeciwnie: jak widzieliśmy, spekulacje te wyrastają *wprost* z „empirycznej" psychologii Twardowskiego.

Twardowski a «ecclesia militans»

Wskazywaliśmy już, że rozprawa habilitacyjna Twardowskiego pisana jest w klimacie średniowiecznej scholastyki — tezy mistrzów tej scholastyki, a wśród nich przede wszystkim św. Tomasza, służą

[1] *Przełom* 1895 s. 452—453

[2] T. Kotarbiński: *Kazimierz Twardowski. Pion* 1936 nr 21 s. 3 (podkreślenia — H. H.)

w niej za udowodnienie wywodów autora. Rozprawa o metafizyce duszy to już rzecz nie tylko utrzymana w klimacie scholastyki, to nie zwykły, spokojny wykład podstaw filozoficznych wiary katolickiej, lecz obrona jej połączona z natarciem, z gwałtownym klechowskim wypadem przeciwko materializmowi. To bojowa, zaczepna publicystyka *ecclesiae militantis* — kościoła walczącego.

Należy stwierdzić, że powiązania Twardowskiego z odrodzeniem scholastyki sprowadzają się nie tylko do tych lub innych wpływów scholastycznych. Istnieje bojowy sojusz między filozofią Twardowskiego a neoscholastyką jako skrajnie obskurancką reakcją przeciwko materializmowi dialektycznemu i ruchowi robotniczemu. Ten bojowy sojusz z ideologią scholastyki i odpowiadającą jej instytucją — wojującym kościołem — zawarty został na platformie zaciekłej nienawiści do wspólnego wroga: materializmu. Zaznaczmy od razu, dla uniknięcia nieporozumień, że interesuje nas tu nie biograficzno-anegdotyczna strona zagadnienia. Znane są powszechnie fakty, że Twardowski w życiu osobistym nie był gorliwie praktykującym katolikiem, że istniały zatargi między nim a bratem, przedstawicielem najwyższej hierarchii kościelnej, itd. Ale nie to nas interesuje — i nie o to chodzi. Analizujemy tu funkcję społeczną i treść klasową *filozofii* Twardowskiego, rozpatrujemy rolę *filozofii* Twardowskiego — tak jak występowała ona w jego pracach — w ofensywie obskurantyzmu przeciwko materializmowi. Nim przystąpimy do tego, przypomnijmy wskazówkę zawartą w encyklice *Aeterni Patris,* która jest programem odrodzenia filozofii scholastycznej. Leon XIII kończy ją takimi oto wymownymi słowy:

> Jeżeli... mistrzowie scholastyki gubili się niekiedy w przesadnej subtelności albo nauczali czegoś bez należytego przemyślenia, jeżeli jest w ich nauce coś, co się nie da pogodzić za zdobyczami nauki późniejszych wieków albo z jakichkolwiek innych względów nie zasługuje na uznanie, tego bynajmniej nie mamy zamiaru przedkładać naszym czasom do naśladowania. [1]

Te końcowe słowa manifestu odrodzenia scholastyki świadczą, z jaką giętkością podchodził kościół do swoich nowych zadań, z jaką uporczywością próbował pogodzić to, co pogodzić się ze sobą nie da: religię z nauką.

A teraz przenieśmy się o lat trzydzieści później. W roku 1910 Twardowski ogłasza swe wykłady *O filozofii średniowiecznej.* W wykładach tych stawia on m. in. kwestię dla encykliki Leo-

[1] Leon XIII: *Encyklika «Aeterni Patris»*. Cyt. wg przekł. polsk. w czasopiśmie *Ateneum Kapłańskie* 1929 s. 123

na XIII zasadniczą: kwestię stosunku wiedzy do wiary, nauki do religii. Oto co pisze Twardowski w zakończeniu książki:

> Wyłonił się na nowo dla myśli nowożytnej problemat, który zaprzątywał już umysły w wiekach średnich. Jak mianowicie ma się ułożyć stosunek wiary do wiedzy, teologii do filozofii?... Żadna z nich drugiej poddać się nie chce, każda chce sobie zachować niezależność... Położenie zdaje się bez wyjścia; w istocie jednak nauka wkroczyła już w sposób wyraźny na drogę, na której dojść można do usunięcia konfliktu. Drogę tę wskazała filozofia nowożytna, zwróciwszy się ku zbadaniu podstaw i granic rozumowego poznania i przekonawszy się, że Bóg i jego stosunek do świata i człowieka nie może być przedmiotem wiedzy rozumowej, lecz jedynie *wiary* religijnej, że tedy filozofia w sprawach tych wyrokować nie może, gdyż leżą one poza zakresem środków poznawczych... Jeżeli teologia podobnie postąpi ze swej strony i do tych właśnie spraw się ograniczy, nie wkraczając w sferę zagadnień, podlegających rozumowi i badaniu naukowemu, znikną między filozofią i wiedzą świecką w ogóle a teologią wszelkie powody starć i walk. Skoro teologia pójdzie za tymi wskazówkami filozofii, będzie można powiedzieć, że *filozofia w zamian za przysługę, którą teologia oddała jej w wiekach średnich, przelewając ją wraz z wiarą w umysły ludów europejskich, wyświadczy teologii w erze nowożytnej przysługę inną, wyznaczając jej w organizmie myśli nowożytnej zamiast utraconego raz na zawsze miejsca dawniejszego inne, nie mniej od poprzedniego zaszczytne i ważne.*[1]

Widzimy tu u Twardowskiego już pewną ewolucję od czasu jego próby „naukowego" uzasadnienia nieśmiertelności duszy i stworzenia świata przez boga z roku 1895. Tam filozofia „wspólnie" z religią „zajmuje się" wielkimi zagadnieniami metafizycznymi i wspiera religię w ich „rozstrzygnięciu" bezpośrednio, tu „przysługa" wyświadczona teologii przez filozofię według Twardowskiego ma już polegać na czymś innym: na podziale zakresów działania. Tak brzmi nowa oferta Twardowskiego pod adresem teologii katolickiej

Jak przyjął tę ofertę kościół walczący? Zareagował na nią natychmiast. Pomijam tu drobiazgową i tępą próbę zakwestionowania erudycji Twardowskiego w sprawach scholastyki, zawartą w recenzji ks. Waisa z omawianej książki Twardowskiego.[2] Dysponujemy bowiem miarodajną wypowiedzią jednego z czołowych przedstawicieli filozofii neotomistycznej w Polsce — ks. prof. Franciszka Gabryla — ogłoszoną w reprezentatywnym po dziś dzień organie ideologicznym kościoła, w jezuickim *Przeglądzie Powszechnym.*

---

[1] K. Twardowski: *O filozofii średniowiecznej wykładów sześć.* Lwów 1910 s. 106—108 (podkreślenia H. H.)

[2] Por. Ks. Kazimierz Wais: *W obronie scholastyki (Z powodu książki «O filozofii średniowiecznej»).* Lwów 1910

Odpowiedź ks. Gabryla jest w najwyższym stopniu znamienna: broniąc głębszej, niż to proponuje w r. 1910 Twardowski, jedności filozofii idealistycznej z teologią katolicką — broniąc, słowem, własnych pozycji Twardowskiego z lat 1894-1895 — wybitny przedstawiciel neotomizmu docenia w pełni jego intencję i wyciąga dłoń do porozumienia:

> [...] mogę zapewnić szan. autora, że i kościół od dni Kopernika i Galileusza także się niejednego nauczył...
>
> *Wiem, że słowa szan. autora, wyżej przytoczone* (te same, które zacytowaliśmy z zakończenia książki Twardowskiego — H. H.), *pochodzą tylko z jego pragnienia szlachetnego, aby raz nareszcie nastał pokój, «treuga Dei», między wiedzą i wiarą: niech będzie przekonany, że i moje słowa zostały podyktowane tylko miłością prawdy . . .* [1]

Treuga Dei — pokój boży między wiedzą i wiarą — oto jak słusznie zrozumiał przedstawiciel tego kościoła, „który od dni Kopernika i Galileusza także się niejednego nauczył", owo „pragnienie szlachetne" naszego mistrza, tak bardzo odpowiadające końcowym słowom encykliki *Aeterni Patris*, zacytowanym przez nas powyżej. Wyciągnięta przez Twardowskiego ręka nie zawisła w próżni.

Treuga Dei — ten motyw przewija się przez całą twórczość Twardowskiego. Różnorodne są elementy tej twórczości: subiektywny idealizm i neoscholastyka, pozytywizm i jawny fideizm — zawsze jednak pozostaje nuta dominująca: pokój boży między nauką a klechostwem.

Na tym też należałoby właściwie zakończyć omówienie związków i powiązań filozofii Twardowskiego z kościołem i religią. Nader jednak ciekawe światło na to zagadnienie, a przede wszystkim na platformę porozumienia — nienawiść do materializmu — rzucają materiały nie opublikowane, mianowicie wyjątki z korespondencji Twardowskiego. W zdeponowanej w dziale rękopisów Biblioteki Jagiellońskiej korespondencji jednego z czołowych przedstawicieli filozofii neoscholastycznej w Polsce, ks. prof. Stefana Pawlickiego, znajduje się m. in. 18 listów Kazimierza Twardowskiego do Pawlickiego z lat 1894—1915. Nie tu miejsce na referowanie całokształtu tej utrzymanej w tonie najgłębszego szacunku — więcej: uwielbienia — korespondencji lwowskiego profesora z wybitnym luminarzem watykańskim w Polsce, doktorem teologii, zmartwychwstańcem, członkiem Akademii Papieskiej. Toteż przytoczymy tu tylko jeden jej fragment, ściśle wiążący się z omawianą przez nas kwestią.

---

[1] Ks. F. Gabryl: *O filozofii średniowiecznej (Recenzja)*. *Przegląd Powszechny* 1910 s. 393—394 (podkreślenia — H. H.)

W liście datowanym 21 grudnia 1902 r. Twardowski pisał ze Lwowa do Pawlickiego w Krakowie:

> Mam zarazem prośbę jedną do Ks. Profesora, gdyż pragnę usłyszeć Jego zdanie w jednej sprawie. Jak Ks. Profesorowi wiadomo, urządzamy już tutaj 4. rok tzw. powszechne wykłady uniwersyteckie. Otóż miałbym ochotę wygłosić w szeregu tych wykładów 12 prelekcji pt. *Dusza i ciało, przegląd głównych teorii o ich wzajemnym stosunku.* Zamiarem moim byłoby omówić materializm, różne formy monizmu, dualizm, spirytualizm zarówno w postaci Berkeleya, jak Leibniza, teorię Arystotelesa, teorie psychofizycznego paralelizmu. Każdy z tych kierunków chciałbym w głównych jego punktach scharakteryzować, wywieść historycznie jego genezę, a także oświetlić krytycznie. *Pragnąłbym, aby słuchający wynieśli z tych wykładów przekonanie, że materializm się całkiem przeżył..., że właściwie naukowo rzecz biorąc, do wyboru ma się tylko między teorią Arystotelesa, dualistyczną i różnymi spirytualistycznymi,* przy czym zaznaczyłbym, że cały szereg współczesnych filozofów skłania się dziś do dualizmu. *Więc sama treść wykładów, zdaje mi się, nie wchodziłaby w konflikt z dogmatami religii, a na to trzeba przy tych powszechnych wykładach baczną zwracać uwagę.* Mimo to istnieje pewna obawa, czy sam fakt ogłoszenia i wygłoszenia takich wykładów, przeznaczonych dla najszerszej publiczności, nie spotka się z pewną opozycją i krytyką; pozwalam sobie wobec tego zapytać się Ks. Profesora, co o tym sądzi, tj. czy jest tego zdania, że takich wykładów należałoby raczej zaniechać. *Mnie byłoby, przyznam się otwarcie, żal, gdybym musiał dać sobie z nimi pokój, gdyż chętnie korzystam ze sposobności skrytykowania materializmu...* Jeżeli jednak Ks. Profesor sądzi, że wykłady te byłyby drażliwe albo ryzykowne, zastanowię się raz jeszcze, czy mam je wygłosić. Bardzo tedy prosiłbym Ks. Profesora o zakomunikowanie mi w czasie najkrótszym swego zdania... [1]

Odpowiedź Ks. Profesora nastąpiła błyskawicznie i brzmiała widocznie: *nihil obstat,* skoro już w cztery dni później — w dzień Bożego Narodzenia — Twardowski pisze znów do Pawlickiego:

> Serdecznie wdzięczny jestem Przew[ielebnemu] Ks. Profesorowi za Jego szybką i obszerną odpowiedź. Uspokoiła ona mnie co do mych wątpliwości, tyczących się głównie pytania, czy przeznaczone dla szerokiego ogółu wykłady o duszy i ciele nie wydadzą się czymś zbyt drażliwym. A i mnie chodzi przecież o to, aby dać właśnie temu szerokiemu ogółowi możność wyrobienia sobie jasnego poglądu na całą trudność kwestii, aby go tym uchronić od lekkomyślnego rozwiązywania sobie tego problemu, aby pozwolić mu łączyć ścisłe pojęcia z całym szeregiem wyrazów, często używanych a odnoszących się do tego problematu, i wykazać, *że tak ulubione dziś rozwiązania jej... w kierunku materializmu... nie mogą się ostać przed krytyką naukową.* Chętnie przy tym skorzystam ze sposobności, aby wykazać, że filozofia chrześcijańska nie wyznaje wcale dualizmu kartezjuszowskiego, o co się ją dziś w kołach niepoinformowanych posądza, lecz

[1] Podkreślenia — H. H.

opiera się na Arystotelesie i Tomaszu z Akwinu i wskutek tego nie podlega zarzutom, które można po części słusznie skierować przeciw owemu dualizmowi.[1]

Tekst ten nie wymaga żadnych komentarzy. Mamy przed sobą już nie tylko filozofa-idealistę, ale aktywnego propagatora doktryny teologicznej przed „szeroką publicznością". I widzimy też główną sprężynę jego działalności filozoficznej: jest nią *nienawiść do materializmu* („chętnie korzystam ze sposobności skrytykowania materializmu"), nienawiść zaciętego i przebiegłego wroga, dobrze zdającego sobie sprawę z siły materializmu i własnej słabości, i dlatego obawiającego się, czy „przeznaczone dla szerokiego ogółu wykłady o duszy i ciele" — nawet wykłady tak klechowskie jak te, które zapowiada — nie byłyby „ryzykowne" dla koncepcji wykładowcy, czy nie mogłyby spowodować skutku przeciwnego zamierzonemu. Stąd cały jezuicki frazes o „krytyce naukowej", o daniu szerokiemu ogółowi możliwości „wyrobienia sobie jasnego poglądu", „ścisłych pojęć" itp.

A teraz porównajmy ten obraz z taką np. oceną, której jeszcze nie przytaczaliśmy:

> Jak najdalszy był Twardowski od traktowania filozofii jako wykraczającego poza granice nauki «światopoglądu». [2]

Twardowski a szkoła lwowsko-warszawska

Przebyliśmy w naszej wędrówce „śladami myśli filozoficznej" Kazimierza Twardowskiego spory szmat drogi. Wystartowaliśmy z „psychologicznego punktu wyjścia", by poprzez psychologię „empiryczną", poprzez teorię „intencjonalności zjawisk psychicznych", poprzez „ogólną teorię przedmiotu" dotrzeć do dowodu nieśmiertelności duszy i stworzenia świata przez boga. Przekonaliśmy się, jakie są główne motory działalności filozoficznej Twardowskiego: nienawiść do materializmu, dążenie do *treuga Dei* między nauką a religią, między filozofią a kościołem. Przekonaliśmy się słowem, iż w Twardowskim mamy przed sobą zdecydowanego obskuranta filozoficznego.

Mieliśmy w toku naszej wędrówki parokrotnie okazję do skonfrontowania owego przytoczonego na wstępie naszych wywodów bukietu opinii o Twardowskim, wydanych przez najwybitniejszych jego uczniów, z konkretnymi poglądami i wypowiedziami samego

[1] Podkreślenia — H.H.

[2] T. Kotarbiński: *Grundlinien und Tendenzen der Philosophie in Polen*. L. c. s. 219

Twardowskiego. Mogliśmy zatem dotrzeć do samego źródła *legendy o Twardowskim*, przekonać się, jak przedstawia się ona w zestawieniu z faktami.

Pozostaje do wyjaśnienia jedna jeszcze sprawa — i to bynajmniej nie błaha: jakże mogło stać się, iż podobny skrajny obskurant filozoficzny, fideista tak zalatujący zakrystią mógł zostać założycielem i uznanym przywódcą szkoły filozoficznej, pretendującej do miana „ściśle naukowej" — szkoły grającej pierwsze skrzypce w koncercie burżuazyjnej filozofii polskiej w okresie międzywojennym? A jeżeli zważyć, że do szkoły tej należeli nie sami tylko obskuranci i fideiści, że niemałą odgrywali w niej rolę np. tacy filozofowie, jak poczuwający się do materializmu Kotarbiński czy broniący „naukowego charakteru" filozofii Ajdukiewicz, i że w dodatku właśnie Kotarbiński i Ajdukiewicz najgłośniej i najczęściej wypowiadali się z entuzjazmem o Twardowskim — to sprawa staje się jeszcze bardziej skomplikowana. Nasuwa się bowiem nieodparcie pytanie: czy istniała faktycznie szkoła filozoficzna, założona przez Twardowskiego i z jego poglądów filozoficznych się wywodząca — tzw. szkoła lwowsko-warszawska — czy też było to tylko towarzystwo wzajemnej adoracji, nie zespolone ze sobą niczym innym, jak więzami szacunku i życzliwości?

Zanim przejdziemy do próby odpowiedzi na te pytania nurtujące zapewne czytelnika przez cały czas lektury, musimy poczynić dwie uwagi o charakterze wyjaśnienia wstępnego.

Po pierwsze, jakiekolwiek byłyby merytoryczne powiązania filozoficzne między Twardowskim a jego uczniami, elementy bezkrytycznej adoracji dla nauczyciela odgrywały w praktyce szkoły lwowsko-warszawskiej rolę ogromną. Rola tych elementów była tak wielka, iż prowadziła uczniów Twardowskiego do starannego *tuszowania* — ba, nawet *przemilczania* — najbardziej obskuranckich jego wypowiedzi i poglądów, więcej: prowadziła do *gruntownego retuszu* jego oblicza filozoficznego. Widzimy w praktyce szkoły lwowsko-warszawskiej tak gruntowne *brązowanie* postaci mistrza, iż nawet licząc się ze specjalnymi w tej dziedzinie obyczajami burżuazyjnego świata naukowego, nie możemy się tu oprzeć stałemu uczuciu zażenowania.

W uwadze *drugiej* zaś pragnęlibyśmy zastrzec się przed ewentualnym zarzutem podobnego brązownictwa *à rebours*. Postać Twardowskiego nie jest dla nas odlaną z jednolitego kruszcu postacią konsekwentnego neoscholastyka. Wręcz przeciwnie. Będąc wyraźnym fideistą i obskurantem, włączając się czynnie — na swój sposób — do ofensywy najciemniejszych sił filozoficznych okresu impo-

rializmu, nie był Twardowski wolny od wpływów innych reakcyjnych kierunków filozoficznych. W jego osobie mamy do czynienia z tak typowym dla współczesnej filozofii burżuazyjnej *eklektykiem*, łączącym i usiłującym pogodzić elementy idealizmu subiektywnego z idealizmem obiektywnym, elementy agnostycyzmu z otwartym fideizmem.

Słów parę o tym eklektyzmie. W dotychczasowych naszych wywodach duży nacisk położyliśmy na zaprezentowanie nurtu obiektywno-idealistycznego, jawnie fideistycznego i obskuranckiego w poglądach filozoficznych Twardowskiego. Nurt ten bowiem został starannie przemilczany przez wszystkich prawie uczniów i spadkobierców filozoficznych Twardowskiego, budujących z zadziwiającą jednomyślnością mit o „ściśle naukowym" charakterze jego filozofii.

Nie znaczy to jednak, by w twórczości filozoficznej Twardowskiego nie występował również inny nurt — z tamtym eklektycznie przeplatający się: nurt pozytywistyczny, subiektywno-idealistyczny. Podobnie jak i pierwszy, również ten drugi nurt toruje sobie drogę przez całą działalność filozoficzną Twardowskiego — przykładów tego mieliśmy w poprzednich wywodach wiele, z niektórymi spotkamy się potem.

Jak zobaczymy jeszcze niżej, ten rodzaj eklektyzmu nie był obcy również niektórym spośród uczniów i spadkobierców Twardowskiego, niektórym spośród — najwybitniejszych nawet — przedstawicieli szkoły lwowsko- warszawskiej. W zasadzie jednak w szkole tej dominowała inna nuta i nie otwarty fideizm był cementem zespalającym ją w pewną zwartą całość. Nie do fideistycznej metafizyki Twardowskiego mogła też ona i chciała nawiązać. Musiała nawiązać do innych elementów jego działalności filozoficznej.

Do jakich?

Po *pierwsze*, nawiązywała do występującego, jak widzieliśmy na całej przestrzeni działalności filozoficznej Twardowskiego, nurtu pozytywistycznego, agnostycznego, subiektywno-idealistycznego.

Po drugie, nawiązywała do mniej może uchwytnej, bo nie znajdującej wyrazu w pisemnych deklaracjach, swoistej *praktyki* filozoficzno-pedagogicznej Twardowskiego, wyrażającej się głównie w uprawianiu tzw. *„małej filozofii"*, w której szczególnie uwydatniał się ten właśnie pozytywistyczny, subiektywno-idealistyczny nurt.

Aby bliżej scharakteryzować to modne w szkole lwowsko-warszawskiej pojęcie, posłużymy się cytatem z przedmowy do księgi pamiątkowej ku uczczeniu 15-lecia pracy nauczycielskiej prof. Tadeusza Kotarbińskiego, wydanej w roku 1934 przez grono jego uczniów.

W przedmowie tej Komitet Redakcyjny księgi pisze:

> 25 kwietnia 1918 r. odbył się pierwszy wykład dra Tadeusza Kotarbińskiego w Uniwersytecie Warszawskim. Wykład *o wielkiej i małej filozofii*. Był to wykład programowy. Profesor nie rozsnuwał przed słuchaczami podniebnych perspektyw, jakich się zazwyczaj oczekuje od filozofa. Zarysował raczej program minimalistyczny: «zaniechajmy budowania wielkich systemów; uprawiajmy małą filozofię, która będzie opracowaniem planu reformy pracy umysłowej» ... *Zaczęło się uprawianie «małej filozofii»*. Przyszedł *trud wgryzania się w subtelności pojęciowe*, długie godziny *dociekań nad znaczeniami używanych terminów*, godziny żmudnych *wysiłków, zmierzających do precyzyjnego formułowania myśli i do wydobywania istotnych zagadnień spośród nieporozumień słownych* ... Poprzez dociekania pojęciowe poczęły się ukazywać szersze perspektywy ... Walcząc z bezpłodną spekulacją filozoficzną i z filozoficznym dogmatyzmem, stworzył profesor Kotarbiński ... atmosferę, w której na przekór zapowiedziom czuje się *ozon wielkiej filozofii*.[1]

Porównajmy teraz z tą wypowiedzią uczniów Kotarbińskiego o swoim nauczycielu wypowiedź samego Kotarbińskiego o swoim mistrzu — Twardowskim:

> Twardowski posiadał rzadki dar nauczycielski ... W dodatku nie ograniczał się do głoszenia swych zasadniczych idei filozoficznych, ale świecił przykładem w swej pracy codziennej: w kierowaniu ćwiczeniami seminaryjnymi, w wymaganiu poprawnego sposobu pracy. *Tu tkwi niewątpliwie jeden z powodów, iż szkole lwowskiej zarzuca się często werbalizm. Bowiem poprawność myślenia wymaga, aby nim przystępuje się do rozwiązania jakiegoś problemu, zrozumieć dokładnie sens tego problemu, zrozumieć o co chodzi w tym problemie, aby zatem również dokładnie zdefiniować znaczenie słów ... W tej trzeźwości naukowej spotyka się szkoła lwowska z pozytywizmem.*[2]

Widzimy zatem. iż to, co mówią uczniowie o programie „małej filozofii" Kotarbińskiego, on sam odnosi do Twardowskiego i charakteryzuje to jako program całej szkoły lwowskiej, jako program, w którym spotyka się ona z pozytywizmem.

Zobaczymy teraz, jak wygląda to „spotkanie" szkoły lwowsko-warszawskiej z pozytywizmem w świetle wypowiedzi innego wybitnego ucznia Twardowskiego, Ajdukiewicza. Oto jak scharakteryzował on — w referacie informacyjnym na specjalnej konferencji, zwołanej w roku 1934 przez Koło Wiedeńskie — szkołę lwowsko-warszawską:

---

[1] *Fragmenty filozoficzne*. Warszawa 1934 s. 1—3 (podkreślenia — H. H.)

[2] T. Kotarbiński: *Grundlinien und Tendenzen der Philosophie in Polen*. L. c. s. 218 (podkreślenia — H, H.)

> Pokrewieństwo między niektórymi polskimi filozofami a Kołem Wiedeńskim polega ... na podobieństwie zasadniczej postawy metodologicznej i pokrewieństwie rozważanych zagadnień. Jako rysy charakterystyczne tej postawy należałoby wymienić: po pierwsze, *antyirracjonalizm*, a więc postulat uznawania tylko takich twierdzeń, które są uzasadnione w sposób dostępny kontroli; po wtóre, postulat ścisłości pojęciowej i *językowej ścisłości*. Oprócz tych dwóch rysów, należy szczególnie podkreślić, jako trzeci, przyswojenie sobie logistycznego aparatu pojęciowego i wybitny wpływ logiki symbolicznej. Odnośnie zaś do zakresu zagadnień, na pierwszy plan wysuwają się zagadnienia, których przedmiotem jest poznanie naukowe, a więc problematyka tzw. badań metateoretycznych. *Wiąże się z tym zainteresowanie semantyką, mające swe źródło w przekonaniu, że samo poznanie daje się badać tylko poprzez rozważanie jego słownego wyrazu.* [1]

Ajdukiewicz wysuwa tu na pierwszy plan pokrewieństwa ideologicznego szkoły lwowsko-warszawskiej z najbardziej reakcyjną odmianą pozytywizmu, tzw. „trzecim pozytywizmem", nowy motyw, który dotychczas był raczej na drugim planie, a który zarysował się tylko w programie „małej filozofii".

Chodzi mianowicie o tzw. *filozofię semantyczną*. Nie miejsce tu na charakterystykę tej odmiany idealizmu. Język stał się dla niej *jedynym, wyłącznym* przedmiotem badania filozofii, badanie obiektywnej rzeczywistości zostało *zastąpione* badaniem języka. Zwłaszcza neopozytywistyczne Koło Wiedeńskie głosiło, iż na drodze analizy znaczeniowej strony języka, na drodze „uściślania" terminów można znaleźć rozwiązanie zasadniczych problemów filozofii, np. problemu walki materializmu z idealizmem, iż, co więcej, na gruncie tej analizy cały problem — ten i jemu podobne „problemy pozorne" — w ogóle znika.

Oczywiście, sztuczny, wymyślony „język", który uczyniła jedynym przedmiotem swego badania filozofia semantyczna, nie ma nic wspólnego z rzeczywistymi językami ludzkości. Jest to język potraktowany w oderwaniu od procesu odbijania rzeczywistości w procesie poznania ludzkiego, potraktowany w oderwaniu od obiektywnej rzeczywistości. Jest to język potraktowany w oderwaniu od społeczeństwa i jego rzeczywistej historii, której jest wytworem. Filozofia semantyczna rozrywa jedność myślenia i języka — i tym samym odrywa język od procesu odzwierciedlania obiektywnej rzeczywistości, przekształcając go w jedyny przedmiot badania. Filozofia semantyczna odrywa język, będący wytworem społecznym i głównym środkiem komunikowania się w społeczeństwie, od społeczeństwa i jego historii i poddaje go immanentnej analizie. Nie

[1] K. Ajdukiewicz: *Logistyczny antyirracjonalizm w Polsce*. L. c. s. 399 (ostatnie podkreślenie — H. H.)

trudno zorientować się w idealistycznym charakterze takiej procedury. [1]

W jakim związku pozostaje z tą filozofią semantyczną szkoły lwowsko-warszawskiej osoba założyciela tej szkoły?

Wyjaśnia to Ajdukiewicz w dalszym ciągu swego referatu, stwierdzając, iż „podwaliny pod rozbudowę tego kierunku" położył Twardowski i jego najstarszy uczeń Łukasiewicz. Ajdukiewicz wyjaśnia też bliżej, na czym polegała rola Twardowskiego w przygotowaniu szkoły lwowsko-warszawskiej:

> Twardowski sam nie należy jeszcze do antyirracjonalistów o logistycznym zabarwieniu, gdyż logistyka nie wywarła nań większego wpływu. Przygotował jednak teren dla wpływu logistyki dzięki temu, iż zarówno w swych publikacjach, jako też w swej działalności pedagogicznej zwalczał *niejasność pojęciową i swych uczniów wychowywał w duchu jak najściślejszego przestrzegania metod naukowych.* Poza tym zainteresowania Twardowskiego skierowane są głównie ku owym partiom logiki filozoficznej, które zwykle określa się jako naukę o pojęciu i sądzie. Jego prace: *Zur Lehre vom Inhalt und Gegenstand der Vorstellungen, Über begriffliche Vorstellungen* i inne, *przygotowały aparat pojęciowy, stanowiący dla późniejszych badań metateoretycznych, a szczególnie semantycznych solidny fundament, na którym można było dalej budować.* [2]

Widzimy zatem, że „podwaliny", „solidny fundament", na którym szkoła lwowsko-warszawska mogła „dalej budować" gmach filozofii semantycznej, stanowiła właśnie owa „mała filozofia" Twardowskiego, scharakteryzowana wyżej przez Kotarbińskiego. Szukanie „dokładnej definicji znaczenia słów", zwalczanie „niejasności pojęciowej", stosowanie „metody mowy prześwietlonej" [3] — oto główne hasła „małej filozofii".

Samym tym hasłom — wziętym w oderwaniu od całej praktyki filozoficznej Twardowskiego — można by tylko przyklasnąć. Żaden kierunek filozoficzny nie jest przepojony bardziej niż materializm dialektyczny wrogością do „niejasności pojęciowej", żaden też kierunek nie jest bardziej odeń zainteresowany w dawaniu „dokładnej definicji znaczenia słów". Mętność pojęciowa, nieprecyzyjne definicje — to sojusznik idealizmu, a nie materializmu. Działalność filo-

[1] Por. krytykę idealistycznej filozofii semantycznej i związku z nią niektórych przedstawicieli szkoły lwowsko-warszawskiej w następujących pracach: B. Baczko: *O poglądach filozoficznych i społeczno-politycznych Tadeusza Kotarbińskiego. Myśl Filozoficzna* 1951 nr 1—2 s. 17—25; oraz A. Schaff: *Poglądy filozoficzne Kazimierza Ajdukiewicza. Myśl Filozoficzna* 1952 nr 1(3) s. 213—216. Obie prace ukazały się także w wydaniach książkowych w ramach biblioteki IKKN przy KC PZPR, wydawanej przez „Książkę i Wiedzę".

[2] K. Ajdukiewicz o. c. s. 400—401 (podkreślenia — H. H.)

[3] T. Kotarbiński: *Kazimierz Twardowski. Pion* 1936 nr 21 s. 3

zoficzna klasyków marksizmu-leninizmu daje wielokrotnie przykłady demaskowania idealizmu właśnie od tej strony, daje wzór zwalczania mętności pojęciowej idealistów i ścisłego definiowania pojęć pozytywnych, wprowadzonych przez marksizm do filozofii.

Wystarczy jednak nawiązać do praktyki filozoficznej Twardowskiego, by uprzytomnić sobie w całej rozciągłości, *z jakich pozycji* zwalcza on „niejasność pojęciową", *jakim celom* służy jego „metoda mowy prześwietlonej".

Wiemy już, iż Twardowski jest „najwierniejszym dziedzicem cnót metodycznych" Brentany, od którego m. in. przejął metodę „myślenia przy pomocy terminów jasnych i wyraźnych". Wiemy też dobrze, na jakich wzorach „zaprawiali się" w metodzie tej zarówno Brentano, jak i jego „dziedzic" Twardowski. Zaprawiali się na *średniowiecznej scholastyce*. Ze średniowiecznej scholastyki zaczerpnęli „precyzyjne" pojęcie „immanentnego przedmiotu intencjonalnego". Ze średniowiecznej scholastyki zaczerpnął Twardowski „dokładne definicje" owego mnóstwa bytów istniejących i nieistniejących, realnych i nierealnych, możliwych i niemożliwych, potencjonalnych i aktualnych, którymi zaludnił świat swej „ogólnej teorii przedmiotu". Metodą „mowy prześwietlonej" dowodził Twardowski „pojedynczości podmiotu zjawisk psychicznych", za pomocą której „uzasadnił" nieśmiertelność duszy i stworzenie świata przez boga.

Średniowieczny dystynkcjonalizm pojęciowy, klimat średniowiecznych dysput teologicznych — oto *korzenie filozoficzne* dystynkcjonalizmu Twardowskiego, jego haseł szukania „dokładnej definicji znaczenia słów", zwalczania „niejasności pojęciowej", stosowania „metody mowy prześwietlonej", słowem: programu „małej filozofii" Twardowskiego.

Jak najdalsi jesteśmy oczywiście od tego, aby „zainteresowania semantyczne" szkoły lwowsko-warszawskiej, zwłaszcza zaś takich jej przedstawicieli, jak Kotarbińskiego czy Ajdukiewicza, wyprowadzać ze średniowiecznego dystynkcjonalizmu pojęciowego. Zainteresowania te rodowód swój mają w „ultranowoczesnych" prądach pozytywistycznych, począwszy od Russella. Niemniej wiemy jednak, iż obok „nowoczesnego" pozytywizmu u kolebki szkoły lwowsko-warszawskiej stoi przecież Twardowski — on to wszakże założył pod nią „solidny fundament".

Dziwnie paradoksalne na pozór zjawisko: w szkole lwowsko-warszawskiej spotykają się ze sobą, wychodzą sobie naprzeciw dwa pierwiastki, zdawałoby się, przeciwstawne: z jednej strony — wniesiony przez Brentanę i Twardowskiego pierwiastek średniowiecznego

dystynkcjonalizmu, z drugiej strony — zapożyczony od neopozytywizmu pierwiastek „najnowszych" zainteresowań logistycznych i semantycznych. Wychodzą sobie naprzeciw, spotykają się — i stają się podstawą „ultranaukowej", „logistyczno-antyirracjonalistycznej" filozofii szkoły lwowsko-warszawskiej, współżyjąc zgodnie ze sobą w tej szkole.

To paradoksalne zjawisko nie jest bynajmniej naszym odkryciem. Przeciwnie, zdawali sobie zeń sprawę wybitni przedstawiciele szkoły, nie widząc zresztą w nim nic paradoksalnego. Oto np. świadectwo Ajdukiewicza:

> Ten silny ruch antyirracjonalistyczny (pod tym pseudonimem występuje u Ajdukiewicza szkoła lwowsko-warszawska — H. H.) rozwinął się, jak widzieliśmy, pod wpływem szkoły austriackiej Franciszka Brentany, *przejmując za jego pośrednictwem pewne pierwiastki scholastyczne. Element logistyczny*, który dołączył się do *tego* gorliwie przez Twardowskiego propagowanego antyirracjonalizmu, rozwija się pod wpływem *B. Russella*, S. Fregego, dalej zaś E. Schroedera. *Obok tych decydujących wpływów*, oddziałali również Hume, Leibniz Mill, Spencer, Poincaré, Duhem, Hilbert, Einstein i inni. [1]

Trudno o bardziej dobitną charakterystykę szkoły lwowsko-warszawskiej jako swoistej syntezy „pierwiastków scholastycznych", zaszczepionych przez Brentanę i Twardowskiego, z pierwiastkami pozytywistycznymi, będącymi skutkiem oddziaływania Hume'a, Milla, Poincarégo, Russella i innych — syntezy, znajdującej swój wyraz przede wszystkim w cechującej tę szkołę idealistycznej filozofii semantycznej. Poza wszystkim innym, charakterystyka ta stanowi znamienne świadectwo *partyjności filozofii*, świadectwo, jak zgodnie współżyć mogą ze sobą w jednej szkole — w obliczu wspólnego, groźnego wroga: materializmu dialektycznego — „pierwiastki scholastyczne" z pierwiastkami pozytywistycznymi, filozofia skrajnego fideizmu i obskurantyzmu z filozofią „naukową", „antymetafizyczną", „minimalistyczną".

Ale pierwiastki te współżyją zgodnie nie tylko w szkole lwowsko-warszawskiej, ale również — jak widzieliśmy to już wyżej — w filozofii samego założyciela szkoły, Twardowskiego. Nie możemy też redukować jego roli jako założyciela „solidnego fundamentu" pod filozofię semantyczną jedynie do odziedziczonego po scholastyce dystynkcjonalizmu. Wybitną rolę w przygotowaniu idealistycznej filozofii semantycznej odegrała również *„psychologiczna teoria pojęć"* Twardowskiego, teoria o wyraźnym — jak zobaczymy — posmaku subiektywno-idealistycznym.

[1] K. Ajdukiewicz o. c. s. 408 (podkreślenia — H. H.)

Oto co pisze na ten temat Kotarbiński w wielokrotnie już przez nas cytowanym artykule w *Pionie:*

> *Na tym polu* (mowa o teorii pojęć Twardowskiego — H. H.) *Twardowski jest pionierem i głową szkoły badawczej, reprezentującej dziś w psychologicznej teorii pojęć najwyższą chyba kulturę.* Niektóre inne, też brentanowskie środowiska rozwinęły wprawdzie analizę pojmowania bardziej detaliczną i w grubszych znacznie wyłożoną tomach, *ustępują one jednak szkole lwowskiej w jasności myśli, połączonej z prostotą, zrozumiałością i zwięzłością wykładu.* Krytyka poznania musi docierać do pojęć, badając bowiem poprawność twierdzeń i uzasadnień, natyka się na zagadnienie sensu słów *i coraz jaśniejszym się staje, że rola zawodowa filozofów obejmuje jako część istotną doprowadzenie sensu słów, a więc i treści pojęć do określonej i wyraźnej postaci.* Wraz z rosnącą świadomością tego zadania *wzrastać też będzie, jak przypuszczamy, uświadomienie doniosłości zarówno problematyki Twardowskiego, jak też jego metody.* [1]

Kotarbiński wiąże zatem niedwuznacznie postępy filozofii semantycznej z koncepcjami semantycznymi Twardowskiego, zwłaszcza zaś z jego teorią pojęć, „reprezentującą dziś ... najwyższą chyba kulturę", „jasność myśli, połączoną z prostotą, zrozumiałością i zwięzłością wykładu".

Przyjrzyjmy się na chwilę owej tak doniosłej i tak wybitnymi zaletami wyróżniającej się teorii. Na czym polega teoria pojęć Twardowskiego?

Twardowski obejmuje wyobrażenia i pojęcia wspólną nazwą przedstawień, nazywając pierwsze przedstawieniami naocznymi, drugie — przedstawieniami nienaocznymi. Wyobrażenia stanowią zwarte jednostki psychiczne — nie bez pewnego zastrzeżenia „można je określić jako syntezy wrażeń zmysłowych" [2]; dzielą się one na spostrzegawcze, odtwórcze i wytwórcze. Zastrzeżenie jest konieczne dlatego, iż — zdaniem Twardowskiego — „istnieją wyobrażenia, których przedmioty nie są nam dane w doświadczeniu zmysłowym". [3] Są to mianowicie „wyobrażenia przedmiotów psychicznych, jakimi są objawy naszego życia umysłowego". [4] Przedmioty tych wyobrażeń są nam dane — oczywiście — w „doświadczeniu wewnętrznym". Wyobrażenia te „składają się w analogiczny sposób z szeregów prostych czynników, jak wyobrażenia zmysłowe z szeregów wrażeń zmysłowych". [5]

---

[1] T. Kotarbiński: o. c. s. 3 (podkreślenia — H. H.)
[2] K. Twardowski: *Wyobrażenia i pojęcia.* Lwów 1898 s. 137
[3] Tamże
[4] Tamże s. 137—138
[5] Tamże s. 138

Otóż wyobrażenie, czyli „przedstawienie naoczne" powstaje — zdaniem Twardowskiego — w ten sposób, że mamy szereg złożony z trzech członów: 1) tzw. *przedstawienie podkładowe*, 2) dokonana na nim zmiana — tzw. *sądy przedstawione*, 3) *„zwarte połączenie"* przedstawienia podkładowego z sądami przedstawionymi, czyli właśnie nasze „przedstawienie naoczne".

Nie zawsze jednak dochodzi tak szczęśliwie do owego „zwartego połączenia", dającego „przedstawienie naoczne". Czasem „przedstawienie podkładowe" — mimo naszego najbardziej „energicznego skupienia się" — w żaden sposób nie chce „zewrzeć się" z „sądem przedstawionym". Cóż otrzymujemy wówczas? Okazuje się, że w tym smutnym wypadku otrzymujemy *„kompleks nienaoczny"*. Okazuje się, że właśnie wtedy powstaje *pojęcie* — bo ów „kompleks nienaoczny" i „pojęcie" to jedno i to samo:

> Według tego, cośmy dotąd powiedzieli, możemy przedstawienie nienaoczne, czyli krótko mówiąc, pojęcie (w znaczeniu najobszerniejszym) zdefiniować w ten sposób, że należy przez nie rozumieć takie przedstawienie przedmiotu, które składa się z przedstawienia (podkładowego) przedmiotu do tamtego przedmiotu podobnego i z przedstawień sądu (inaczej: sądów przedstawionych — H. H.), tyczących się owego podobnego przedmiotu. Często — rzecz jasna — wystarcza, jeśli obok przedstawienia podkładowego występuje już tylko jedno przedstawienie sądu. [1]

Tak więc pojęcie to nic inego jak „niedoszłe wyobrażenie", jak wyobrażenie, któremu amputowano „trzeci człon" — słowem: *pojęcie — to po prostu kikut wyobrażenia.* Oto teoria Twardowskiego „reprezentująca dziś . . . najwyższą chyba kulturę". Oto ostatnie słowo współczesnej gnoseologii.

Ponieważ w dodatku nie wszystkie wyobrażenia pochodzą od wrażeń zmysłowych — istnieje wszak „wyobrażenie przedmiotów psychicznych", całkowicie oderwane od wrażeń zmysłowych — istnieją zatem również „pojęcia przedmiotów psychicznych"; są to po prostu „niedoszłe wyobrażenia przedmiotów psychicznych". Twardowski wspomina zresztą wprost o tych „pojęciach przedmiotów psychicznych". Stwierdzając bowiem, że „wszelkie zatem pojęcia muszą się dać sprowadzić do wyobrażeń" — co już dobrze wiemy — pisze:

> Prawo to odnosi się nie tylko do pojęć przedmiotów fizycznych (materialnych), ale także do pojęć przedmiotów duchowych (psychicznych). Istnieją bowiem i takie pojęcia. Wszak posiadamy mniej lub więcej wyrobione pojęcie wrażeń, wyobrażeń, pojęć, sądów, wniosków, afektów itd. Cała psychologia obraca się właśnie w ich kole. [2]

[1] K. Twardowski: *O istocie pojęć*. Lwów 1924 s. 15
[2] K. Twardowski: *Wyobrażenia i pojęcia* s. 28

W jakim kole obraca się psychologia Twardowskiego, wiemy już dobrze. Jest to zaklęty krąg „doświadczenia wewnętrznego" odgrodzony chińskim murem od zewnętrznego świata, od materialnej, obiektywnie istniejącej, postrzegalnej zmysłowo rzeczywistości. Również „psychologiczna teoria pojęć" Twardowskiego nie przekracza tego muru. Tworzenie pojęć odbywa się w sferze czystego myślenia. Trudno tu zresztą mówić o *myśleniu,* skoro pojęcie — to tylko kikut wyobrażenia.

Lenin w znanej formule: „Od żywego postrzegania do abstrakcyjnego myślenia *i od niego do praktyki* — taka jest dialektyczna droga poznania *prawdy,* poznania obiektywnej rzeczywistości" [1], — wskazał właśnie miejsce pojęciowego, abstrakcyjnego myślenia w dialektycznym procesie poznania.

Lenin wskazał tu na to, iż abstrakcyjne myślenie pojęciowe stanowi wyższy szczebel poznania w stosunku do postrzegania zmysłowego, że stanowi ono zarazem wyższy szczebel w procesie poznania obiektywnej rzeczywistości. Lenin pisał:

> Abstrakcja *materii, prawa* przyrody, abstrakcja *wartości* itd., słowem *wszystkie* naukowe (prawidłowe, poważne, nie bzdurne) abstrakcje dają głębsze, wierniejsze, *pełniejsze* odzwierciedlenie przyrody. [2]

Lenin podkreślił, iż pojęciowe, abstrakcyjne myślenie pozwala nam głębiej poznać rzeczywistość, dotrzeć do istoty rzeczy, niż samo postrzeganie zmysłowe, ślizgające się po powierzchni zjawisk.

Wystarczy tylko przypomnieć te dwa lapidarne sformułowania Lenina, by tym jaskrawiej dostrzec całą nędzę „psychologicznej teorii pojęć" Twardowskiego. Oderwanie myślenia od rzeczywistości, odrzucenie materialistycznej teorii odbicia oraz karykaturalne zubożenie pojęciowego szczebla myślenia — oto elementy tej prawdziwej „nędzy filozofii".

Nędza ta pogłębia się jeszcze, gdy rozważymy rozumienie przez Twardowskiego *stosunku myślenia do mowy.* Zreferowana wyżej „psychologiczna teoria pojęć" doskonale obchodzi się bez mowy. „Przedstawienie podkładowe", „sądy przedstawione" — oto cegiełki, z których buduje się pojęcie, oto sztuczna, wymyślona konstrukcja, nie mająca nic wspólnego z rzeczywistym aspektem psychologicznym czy gnoseologicznym myślenia pojęciowego. Jaką rolę odgrywa tu mowa? Wszak i ona występuje — nie może nie występować — w teorii pojęć Twardowskiego.

---

[1] Lenin: *Filosofskije tietradi.* Moskwa 1947 s. 146—147

[2] Tamże s. 146

Okazuje się, że mowa odgrywa po prostu rolę środka... ekonomii myślenia.

> Wyłuszczonemu tutaj poglądowi na istotę przedstawień nienaocznych, czyli pojęć, można by uczynić zarzut, że wymaga rzeczy wprost niemożliwych. Mogłoby się mianowicie wydawać, jakoby utworzenie chociażby nawet nie bardzo skomplikowanego pojęcia wymagało tak długiego szeregu czynności psychicznych, iż umysł ludzki nie mógłby ich dokonać, *zwłaszcza w tak krótkim czasie, jakiego potrzeba na utworzenie pojęcia... Na szczęście jednak myśl ludzka rozporządza środkiem rozpraszającym te wątpliwości; środkiem tym jest mowa i umożliwione przez nią myślenie symboliczne i hemisymboliczne.* [1]

Tak więc w słowach, w nazwach, w wyrazach mowy nie znajdujemy żadnego odbicia obiektywnej rzeczywistości. Są one po prostu konwencjonalnymi „znakami" („symbolami") pojęć, wytwarzających się w immanentnym procesie tworzenia „nienaocznego kompleksu" przedstawienia podkładowego i sądów przedstawionych. Są znakami czysto umownymi.

Mamy tu więc jaskrawo wyrażone oderwanie języka od rzeczywistości, wyrażające się w oderwaniu języka od myślenia, w koncepcji słowa, które pełni funkcję konwencjonalnego „znaku" w stosunku do pojęcia, słowa nakładanego niejako na gotowe już pojęcia (gwoli — „ekonomii myślenia") i „symbolizującego" odtąd to pojęcie, mamy stworzone owe „fundamenty" dla immanentnego rozpatrywania języka, cechy istotnej filozofii semantycznej.

A oto — na zakończenie — „programowe" niejako ujęcie przez Twardowskiego stosunku mowy do myślenia zawarte w programie jego wykładu na ten temat w roku 1900:

> Mowa służy w pierwszym rzędzie do wyrażania naszych myśli... Pojedyncze wyrazy mowy i zdania z nich ułożone są więc znakami naszych myśli.
>
> Dlatego przypisujemy słowom pewne *znaczenia;* znaczeniem słowa jest myśl, którą wyraża i wywołuje. Obok wyrazów mowy istnieją jeszcze inne znaki, za pomocą których wyrażać możemy nasze myśli (np. migi); najdoskonalszymi ze wszystkich są jednak wyrazy mowy. Ich wyższość nad innymi sposobami wyrażenia myśli polega na następujących własnościach:
>
> 1) *zajmują najmniej czasu;*
> 2) *nie wymagają wielkiego wysiłku w zastosowaniu;*
> 3) można się nimi posługiwać na odległość;
> 4) można je utrwalać za pomocą pisma i druku;
> 5) można je w najrozmaitszy sposób łączyć i zestawiać, wskutek czego są zdolne oddawać nawet najzawilsze myśli, jako też najdrobniejsze różnice między nimi...

[1] K. Twardowski: *O istocie pojęć* s. 22 (podkreślenia — H. H.)

> Mowa ułatwia nam w wysokim stopniu zdanie sobie sprawy z naszych własnych myśli, *zmuszając nas do ułożenia tłoczących się w głowie myśli w pewne stałe formy* ... Słowa tedy rozdzielają to, co w naszej myśli jest ze sobą złączone, i tym sposobem *uporządkowują nasze myśli* ... Wreszcie *wyrazy mowy mogą nam zastąpić po części myśli do nich przywiązane, co wielce upraszcza wszelkie rozumowanie.* [1]

Uwypuklają się tu rysy znamienne dla koncepcji semantycznej Twardowskiego, mętnej zresztą i niekonsekwentnej. „Wyrażanie myśli przez język" polega na tym, że słowo jest jedynie znakiem dla myśli, sam proces myślenia, jak już widzieliśmy, dokonuje się bez pomocy słowa, niezależnie od języka. Język, słowo jest tylko znakiem nałożonym niejako na ten proces. Tak więc myślenie jest sferą odrębną i język jest odrębną, samodzielną sferą „znaków". Co decyduje o tym, że właśnie słowo pełni funkcję owego znaku? Decydują o tym czynniki czysto subiektywne: na arenę wkracza osławiony czynnik „ekonomii" — tym razem ekonomii czasu. O walorach języka decyduje to, iż zajmuje on najmniej czasu, nie wymaga wysiłku etc. Język jest tu rozpatrywany w całkowitym oderwaniu od procesu historycznego kształtowania się języka, w całkowitym oderwaniu od społeczeństwa, którego jest tworem, poza którym nie istnieje. Nie trudno dostrzec, jak pierwszy aspekt zagadnienia — oderwanie języka od myślenia — wiąże się z drugim — oderwaniem języka od społeczeństwa. Nie trudno również dostrzec, jak taka właśnie „immanentna" interpretacja języka przygotowuje „fundament" dla konsekwentnego wniosku: zastąpić jeden język innym, mniej „wygodne" znaki innymi, „wygodniejszymi" — tak spreparowany język staje się dogodnym terenem dla harców semantycznych, dla konwencjonalistycznej interpretacji języka, dla odradzania nominalizmu i interpretacji pojęć jako „pustych dźwięków" itd. Wprowadźmy jasność: Twardowski nie wyciągnął wszystkich tych konsekwencji, jego koncepcja semantyczna zbacza niekiedy na obiektywno-idealistyczne tory (to powodowało rozbieżności między Twardowskim a Kotarbińskim). Ale czego nie zrobił Twardowski — to zrobili jego uczniowie. Słusznie też Ajdukiewicz określa rolę Twardowskiego jako „przygotowanie gruntu" dla szkoły lwowsko-warszawskiej.

Warto jeszcze na marginesie zauważyć — dla podkreślenia pozytywistycznych koligacji Twardowskiego — iż jego koncepcja mowy jako środka „oszczędności czasu" pachnie na milę modyfikacją

[1] K. Twardowski: *Myśl i mowa. Program wykładu.* W broszurze *Odczyty Towarzystwa Oświaty Ludowej we Lwowie.* Lwów 1900. Odczyt VI. Cyt. według K. Twardowski: *Rozprawy i artykuły filozoficzne* s. 435—436 (podkreślenia — H. H.)

„zasady oszczędności myślenia" Macha i Avenariusa, którą ci obrali, jak wiadomo, „za podstawę teorii poznania" i na podstawie której „dowiedli", iż istnieję tylko ja i moje wrażenia.[1] Nie trudno zorientować się, iż zarówno u Twardowskiego, jak i u jego empiriokrytycznych mistrzów w tej dziedzinie punkt wyjścia zasady „ekonomii myślenia" jest ten sam: *stanowisko idealizmu.* Warto także wspomnieć, iż w przedmowie do wydanej w roku 1924 pracy *O istocie pojęć,* wykładającej teorię pojęć Twardowskiego, powołuje się on na „fikcjonalizm" Vaihingera — skrajnie subiektywistyczną odmianę „pozytywistycznego idealizmu" (jak sam Vaihinger nazywa „fikcjonalizm") — jako na „nowe potwierdzenie" swej teorii pojęć.[2]

Na czym polegało więc „przygotowanie", „założenie fundamentów" filozofii semantycznej przez „psychologiczną teorię pojęć" Twardowskiego?

Teoria pojęć Twardowskiego — uzupełniając dystynkcjonalizm „małej filozofii" — rzeczywiście stanowiła „solidny fundament", na którym można było dalej budować „gmach" idealistycznej filozofii semantycznej.

Twardowski budował swą teorię pojęć *na zupełnym odizolowaniu myślenia od rzeczywistości, na zaprzeczeniu materialistycznej teorii odbicia,* czego jaskrawym wyrazem była omawiana wyżej koncepcja „psychologii empirycznej" z jej „metafizycznymi konsekwencjami" w zakresie nieśmiertelności duszy.

Twardowski budował swą teorię pojęć na *zupełnym odizolowaniu mowy od myślenia pojęciowego.* Pojęcie wytwarza się bez udziału mowy — stanowi ono „niezwarty kompleks" przedstawienia podkładowego i sądów przedstawionych; gdy jest już gotowe — gwoli „ekonomii myślenia" niejako nakładamy na nie słowa, wyrazy mowy, przyklejamy je doń.

Sam Twardowski w swej „teorii pojęć" kładzie akcent na psychologiczny proces „tworzenia pojęć", na *pierwszy człon* rozerwanej przez siebie jedności: *myślenie* (uprzednio już oderwane od

[1] Por. krytykę «zasady oszczędności myślenia» Macha i Avenariusa u Lenina: *Materializm a empiriokrytycyzm* cyt. wyd. s. 192—198. Warto także przypomnieć, iż koncepcja słowa jako środka «ekonomii myślenia» przeszła również — w zmodyfikowanej postaci — do arsenału nominalistycznego w idealistycznej semantyce Kotarbińskiego. «Ekonomia stylu» jest wszak powodem, dla którego — według Kotarbińskiego — posługujemy się nazwami ogólnymi. Jeśli zestawimy to z charakterystyczną dla Kotarbińskiego tendencją do «likwidowania problemów pozornych», wywodzącą się też bezpośrednio od Macha — to koligacje pozytywistyczne zarówno Twardowskiego, jak i jego uczniów wystąpią jeszcze wyraźniej.

[2] Por. K. Twardowski: *O istocie pojęć* s. V—VI

rzeczywistości) — *język*. Jego wychowankowie ze szkoły lwowsko-warszawskiej nie interesują się już zagadnieniami „psychologicznymi". Ich domeną jest logistyka i semantyka, ich jedynym przedmiotem badania jest *drugi człon* rozerwanej jedności: *język*. Ale operacje już uprzednio dokonane przez Brentanę i Twardowskiego — oderwanie myślenia od rzeczywistości, a języka od myślenia — umożliwiały im właśnie absolutyzację języka, rozdęcie języka do roli jedynego przedmiotu poznania, analizy zaś językowej — do roli radykalnego środka rozwiązywania sporów filozoficznych, do roli metody budowania „naukowej" filozofii semantycznej.

Oczywiście musimy pamiętać, że Twardowski założył jedynie „fundament" pod tę filozofię. Musimy pamiętać o przytoczonej wyżej wskazówce Ajdukiewicza, iż filozofia szkoły lwowsko- warszawskiej kształtowała się nie tylko „pod wpływem szkoły austriackiej Franciszka Brentany, przejmującej za jego pośrednictwem pewne pierwiastki scholastyczne", ale iż do tego „gorliwie przez Twardowskiego propagowanego" nurtu dołączył się „element logistyczny, który . . . rozwija się przede wszystkim pod wpływem B. Russella, G. Fregego, dalej zaś E. Schroedera". Musimy pamiętać o zasygnalizowanym już wyżej wpływie Macha i Avenariusa. Musimy pamiętać również o tym, iż ukształtowana pod wszystkimi tymi wpływami filozofia semantyczna szkoły lwowsko-warszawskiej była „spokrewniona" z równocześnie budowanym neopozytywizmem Koła Wiedeńskiego, założonego zresztą przez uczniów Macha.

Dopiero pamiętając o wszystkich tych momentach, możemy właściwie ocenić i docenić rolę Twardowskiego jako założyciela „solidnego fundamentu" pod „gmach" filozofii semantycznej.

Poglądy dwóch spośród budowniczych tego „gmachu" — wybitnych uczniów Twardowskiego: Kotarbińskiego i Ajdukiewicza — zostały już poddane gruntownej krytyce ze stanowiska marksizmu.[1] Czekają natomiast jeszcze na szczegółowe opracowanie krytyczne poglądy filozoficzne Jana Łukasiewicza — jednego z „najstarszych i najwybitniejszych" uczniów Twardowskiego, jak nazywa go Ajdukiewicz[2], współzałożyciela szkoły lwowsko-warszawskiej. Nie wdając się w tym miejscu w ową analizę, pragniemy jedynie zasygnalizować, iż Łukasiewicz miał niewątpliwie szerszą od innych uczniów Twardowskiego płaszczyznę zbieżności poglądów filozoficznych z poglądami swego nauczyciela. Wydaje sie rzeczą niewątpliwą, iż rów-

[1] Por. wymienione wyżej prace: B. Baczki o Kotarbińskim i A. Schaffa o Ajdukiewiczu

[2] Por. K. Ajdukiewicz o. c. s. 401

nież jego działalność cechowała owa charakterystyczna dla Twardowskiego eklektyczna mieszanina elementów pozytywistycznych, subiektywno-idealistycznych z elementami jawnie obskuranckimi i fideistycznymi. [1]

Warto także zauważyć, iż Łukasiewicz — uznany przywódca naukowy szkoły lwowsko-warszawskiej — związany był jednocześnie węzłami najściślejszej współpracy filozoficznej z logicyzującymi kołami teologów katolickich w Polsce.

W roku 1936 bierze Łukasiewicz czynny udział w konferencji filozoficznej, zwołanej przez Naukowy Instytut Katolicki w Krakowie, poświęconej stosunkowi filozofii neotomistycznej do logiki matematycznej. Wygłasza na niej referat, kończący się inwokacją „filozofa wierzącego" do „Boga i myśli Jego". [2] Jest na konferencji tej zaprezentowany — w przemówieniu księdza Bocheńskiego — jako żywy łącznik między szkołą lwowsko-warszawską a teologią katolicką. Oto co np. powiedział wówczas ks. Bocheński:

> *Między logikami a teologami znajdujemy u nas, rzadko w innych krajach spotykane, stosunki życzliwej współpracy,* czego najbardziej przekonywającym dowodem jest obecność ich, z prof. Łukasiewiczem, chlubą logiki europejskiej, na czele na dzisiejszym zebraniu. [3]

---

[1] W ogłoszonej w roku 1906 rozprawie o przyczynowości Łukasiewicz otwarcie nawiązuje do neoscholastycznej „ogólnej teorii przedmiotu" Twardowskiego (por. J. Łukasiewicz: *Analiza i konstrukcja pojęcia przyczyny. Przegląd Filozoficzny* 1906 s. 163—164), nie wahając się — podobnie jak Twardowski — postawić wszystkich kropek nad i: „Żyjemy w świecie, któregośmy nie stworzyli, a który jest dziełem Wszechmogącego Boga . . ." (op. cit. s. 167). W 30 lat później — w roku 1936 — wysuwając agnostyczną tezę o „granicach rozumu", Łukasiewicz pisał: „W tych sferach leżących poza granicami rozumu jest dość miejsca na uczucia i przekonania religijne, które winny zresztą przenikać i całą naszą działalność rozumową" (J. Łukasiewicz: *Logistyka a filozofia. Przegląd Filozoficzny* 1936 s. 131). W tym okresie wysuwa Łukasiewicz czysto neopozytywistyczny program „reformy filozofii" (por. zwłaszcza J. Łukasiewicz: *O metodę w filozofii. Przegląd Filozoficzny* 1928 s. 3—5), wyraźnie powołując się na to, iż „podobne poglądy zdaje się wyznawać grono młodych filozofów, grupujących się w Uniwersytecie Wiedeńskim około profesora filozofii Schlicka" (chodzi tu o tzw. Koło Wiedeńskie — przyp. H. H.; J. Łukasiewicz: *O znaczeniu i potrzebach logiki matematycznej. Przegląd Filozoficzny* 1928 s. 614). Oto klasyczny przykład „żebraczej zupki" idealistycznego eklektyzmu — nie mniej klasyczny niż u samego Twardowskiego!

[2] Por. J. Łukasiewicz: *W obronie logistyki.* W książce *Myśl katolicka wobec logiki współczesnej. Studia Gnesnensia XV.* Poznań 1937 s. 26

[3] I. M. Bocheński O. P.: *Tradycja myśli katolickiej a ścisłość.* Tamże s. 27—28 (podkreślenia — H. H.)

„Rzadko w innych krajach spotykane stosunki życzliwej współpracy" — oto pocałunek przesłany szkole lwowsko-warszawskiej przez wybitnego przedstawiciela teologii katolickiej w Polsce, o. Innocentego Bocheńskiego.

*

Zbliżamy się do kresu naszej wędrówki „śladami myśli filozoficznej" Kazimierza Twardowskiego. Mogliśmy w toku wędrówki tej przekonać się, iż w filozofii jego zespoliły się dwa nurty: jawnie obskurancki, fideistyczny i ukrycie obskurancki, pozytywistyczny, tworząc „żebraczą zupkę" eklektyzmu. Mogliśmy przekonać się, iż w „zupce" tej nie ma nic nowego, nic oryginalnego: jeszcze jedna próba godzenia nauki z teologią, jeszcze jedna próba łączenia fideizmu z pozytywizmem, „empiryzmem", psychologizmem — wszystko to zaprawione jednym motywem naczelnym: nienawiścią do materializmu. Ileż już takich prób było, ile jest ich teraz . . .

Filozofia Kazimierza Twardowskiego nie mogła być zatem przedmiotem naszych zainteresowań z racji swych immanentnych walorów. Zajmowaliśmy się też Twardowskim pod jednym tylko kątem widzenia: *jako założycielem szkoły lwowsko-warszawskiej*, reprezentacyjnej szkoły filozoficznej dwudziestolecia międzywojennego, usiłującej — w osobach swych wybitnych przedstawicieli — po dziś dzień bronić swoich pozycji, jako „ultranaukowych". Toteż omówiliśmy bynajmniej nie wszystkie poglądy filozoficzne Twardowskiego. Jedna bowiem tylko strona zagadnienia zasługuje dziś jeszcze, o tyle o ile, na zainteresowanie: analiza poglądów filozoficznych założyciela szkoły lwowsko-warszawskiej może rzucić pewne nowe światło i na samą szkołę.

Nie przypadkowo też konfrontowaliśmy przez cały czas własne, autentyczne poglądy filozoficzne Twardowskiego z opiniami jego czołowych uczniów na temat tych poglądów. Na wstępie i w toku naszych wywodów zestawiliśmy szereg tych opinii — szereg, dodajmy, wcale niepełny. Konfrontacja taka jest nie bez znaczenia dla zrozumienia istoty, charakteru poglądów filozoficznych samej szkoły lwowsko-warszawskiej. Istota, charakter poglądów filozoficznych tego czy innego myśliciela ujawnia się przecież nie tylko w głoszonych przezeń tezach pozytywnych, lecz również — poprzez jego stosunek do innych filozofów. Czyż zaciekła, żarliwa nienawiść do Demokryta nie mówi niezmiernie wiele o całej postawie filozoficznej Platona? Czy pełen czci stosunek Kanta do Hume'a, który go „zbudził z drzemki dogmatycznej", nie rzuca światła na charakter idealizmu kantowskiego?

Konfrontacja autentycznych poglądów Twardowskiego z wypowiedziami o nim jego uczniów prowadzi do nieodpartego wniosku: stworzono *legendę o Twardowskim* — „odnowicielu" filozofii polskiej. Budowano latami, dziesięcioleciami konsekwentnie i pracowicie legendę o „naukowej", „antymetafizycznej", „antyspekulacyjnej", „czysto empirycznej" filozofii Twardowskiego. Legendę tę kontynuowano również i dziś, w nowych warunkach Polski Ludowej; głoszono ją m. in. na obradach Podsekcji Filozofii i Nauk Społecznych I Kongresu Nauki Polskiej w czerwcu-lipcu 1951 r., w licznych odczytach, artykułach i publikacjach przedstawicieli szkoły lwowsko-warszawskiej, ostatnio zaś — i to najmocniej — przemówiła ona z kart *Odpowiedzi* T. Kotarbińskiego, ogłoszonej w roku 1952 na łamach *Myśli Filozoficznej*.

Trzeba powiedzieć jasno i wyraźnie: *legenda ta nie ma nic wspólnego z rzeczywistością*. Filozofia Twardowskiego nie była filozofią *naukową*, była natomiast — starannie przemilczaną przez większość jego uczniów — filozofią skrajnie obskurancką, fideistyczną, klechowską.

Skąd więc legenda?

We wspomnianej *Odpowiedzi* próbował T. Kotarbiński zbyć sprawę półżartobliwą uwagą o „koleżeńsko-filozoficznych koligacjach i kumoterstwach", dodając przy tym — z wyraźną aluzją do Twardowskiego — iż nie odpowiada „nawet za najbliższych krewnych".

Cóż, historia filozofii zna wiele „koleżeńsko-filozoficznych koligacji i kumoterstw". Ale historia filozofii zna też przykłady, w jaki sposób można naprawdę uniknąć odpowiedzialności „nawet za najbliższych krewnych". *Amicus Plato, sed magis amica veritas* — te słowa wielkiego Stagiryty sprzed przeszło dwóch tysięcy lat (i nie były to tylko słowa — za nimi przyszła, jak wiadomo, druzgocąca krytyka idealizmu platońskiego) wytyczają drogę partii materializmu, *partii prawdy* w filozofii.

Na całej przestrzeni dziejów filozofię materialistyczną cechuje bojowy, nieprzejednany stosunek do idealizmu, do klechostwa. Jakiż stosunek do obskurantyzmu i klechostwa *we własnych szeregach* zajęła natomiast szkoła lwowsko-warszawska? Wśród czołowych przedstawicieli szkoły lwowsko-warszawskiej mamy filozofów — jak np. T. Kotarbiński — którzy uważają swoje poglądy filozoficzne za najbardziej konsekwentny materializm; tak konsekwentny, iż powołany do uprzątania pozostałości idealizmu z... materializmu dialektycznego. W omawianej *Odpowiedzi* Kotarbiński z jednej strony

zarzuca marksistom uprawianie „platonizującej reakcji", a z drugiej — wystawia hyperplatonizującemu fideiście Twardowskiemu cenzurkę człowieka, który nie myślał o niczym innym, jak o „unaukowieniu filozofii".

Gdzie tu Rzym a gdzie Krym? Czy w tym szaleństwie nie ma jakiejś metody?

Można by próbować tłumaczyć legendę o Twardowskim tym, iż szkoła lwowsko-warszawska, budując swe koncepcje filozoficzne na owym założonym przez Twardowskiego „solidnym fundamencie", była rzeczywiście przekonana o naukowości tego „fundamentu". Jeżeli nawet przyjąć mało prawdopodobne założenie, iż wieloletni uczniowie i przyjaciele Twardowskiego nic nie wiedzieli o jego jawnym obskurantyzmie filozoficznym, to i ta ewentualność wskazuje raz jeszcze na to, że koncepcja szkoły lwowsko-warszawskiej była z istoty swej, ze swych źródeł i korzeni — mimo tych lub innych różnic między poszczególnymi jej przedstawicielami, mimo pewnych elementów materializmu jednego z nich, zrównoważonych zresztą skrajnym fideizmem u innego — koncepcją idealistyczną, a szkoła jako całość była jedną z frakcji filozofii idealistycznej.

Co więcej: czyż zastąpienie bojowej i bezkompromisowej krytyki obskurantyzmu i klechostwa filozofii Twardowskiego (czego należałoby się przecież spodziewać po „naukowej", „antymetafizycznej", a nawet „materialistycznej" filozofii) — starannym „zabrązowaniem" poglądów Twardowskiego (to samo uprawiano — dodajmy nawiasem — w stosunku do Łukasiewicza) nie rzuca dodatkowego światła na funkcję ideologiczną szkoły lwowsko-warszawskiej?

Znaki zapytania można by mnożyć — nie pretendujemy do odpowiedzi na wszystkie z nich. Trwająca dyskusja nad poglądami filozoficznymi szkoły lwowsko-warszawskiej wniesie tu zapewne jeszcze wiele nowego. Zechcą w niej, być może, zabrać głos również sami przedstawiciele szkoły, nie ograniczając się tym razem do podtrzymywania legendy o Twardowskim, a wnosząc do dyskusji więcej elementów krytycznych i — samokrytycznych. Skoro pretenduje się bowiem do filozofii naukowej, a nawet do materializmu, byłoby chyba rzeczą najprostszą — zamiast zarzucać innym odstępstwo od materializmu — uprzątnąć zwały najobrzydliwszego obskurantyzmu filozoficznego i wymieść pajęczynę brązownictwa z *własnego* domu.

Henryk Holland

Andrzej Nowicki

Z dziejów ideologii watykańskiej w okresie imperializmu

Przez wiele stuleci, w okresach wczesnego, rozwiniętego i gnijącego feudalizmu, kościół rzymsko-katolicki — według klasycznego określenia Engelsa — „. . . otaczał ustrój feudalny aureolą łaski bożej". [1] Teologowie panującego kościoła dowodzili, że władza monarchów ustanowiona została przez samego boga i że z woli boga chłop pańszczyźniany powinien posłusznie i pokornie pracować na swoich świeckich i duchownych panów. Przywódców ludowych, protestujących przeciw wyzyskowi feudalnemu, kościół piętnował mianem heretyków, nakazując palić ich żywcem na stosie. Biskupi i inkwizytorzy znajdowali się stale w pierwszych szeregach krwawej akcji represyjnej przeciw wszelkim średniowiecznym ruchom antyfeudalnym. Ideologiczne i policyjno-śledcze usługi wyświadczane ustrojowi feudalnemu przez teologów i inkwizytorów katolickich nie były bezinteresowne. W okresie feudalizmu kościół rzymsko-katolicki był najbogatszym feudałem, największym z feudalnych wyzyskiwaczy pracy chłopskiej.

Kiedy w obrębie ustroju feudalnego rozwinęły się kapitalistyczne stosunki produkcji, kiedy między nowymi stosunkami produkcji a starą formą ustrojową zarysowała się wyraźna sprzeczność, doszło w sposób nieuchronny do ostrej walki między burżuazją a tą wielką potęgą feudalną i ideologiczną twierdzą feudalizmu, jaką przez wiele stuleci było papiestwo. Ale zwycięstwo kapitalizmu nad feudalizmem, chociaż niewątpliwie postępowe, było jedynie zmianą formy wyzysku mas ludowych, na których czoło wysuwa się teraz stale rosnąca liczebnie klasa robotnicza, klasa konsekwentnie rewolucyjna, dążąca do zniesienia wszelkiego wyzysku człowieka przez człowieka. Na tym

[1] Fryderyk Engels: *Rozwój socjalizmu od utopii do nauki.* Marks-Engels: *Dzieła wybrane.* Warszawa 1949 „Książka i Wiedza" t. II s. 93

tle dochodzi wszędzie do kompromisu i sojuszu burżuazji z częścią dawnych elementów feudalnych, które przystosowały się do nowych warunków ustrojowych. Na drodze ku imperialistycznemu stadium kapitalizmu burżuazja wyrzeka się kolejno wszystkich swoich dawnych postulatów demokratycznych i staje się chętnym odbiorcą najbardziej reakcyjnych elementów starej, przeżytej ideologii feudalnej.

Jednym z dostawców tej ideologii dla burżuazji mógł się stać Watykan, który w tym czasie z potęgi feudalnej zaczął się przekształcać w potęgę kapitalistyczną, a przystosowawszy się ekonomicznie do nowych warunków, zaczął do nich przystosowywać także swą ideologię. Historyczne znaczenie pontyfikatu Leona XIII polega na umiejętności wykorzystania przez tego papieża „szansy dziejowej" i wykazania burżuazji, że stara ideologia watykańska może z powodzeniem służyć imperialistycznemu stadium kapitalizmu, patronując sojuszowi kapitalistów z konserwatywnymi obszarnikami, sojuszowi, którego ostrze godziło w klasę robotniczą.

Głośna encyklika *Rerum novarum* z r. 1891 i inne antyrobotnicze encykliki i wypowiedzi papieża Leona XIII pokazywały burżuazji, jak użytecznym sprzymierzeńcem może być kościół katolicki w walce z zagrażającym kapitalizmowi ruchem robotniczym. Papież Leon XIII wykazywał także burżuazji doniosłość sprzymierzenia się z Watykanem jako potęgą polityczną, która za pośrednictwem nuncjatur może skłonić zarówno partie konserwatywno-katolickie (obszarników), jak nowopowstające partie katolicko-ludowe („chrześcijańsko-demokratyczne", „chrześcijańsko-społeczne", skupiające chłopów, drobnomieszczaństwo, a częściowo nawet i robotników) do pogodzenia się z kapitalizmem i do popierania imperialistycznej polityki rządów burżuazyjnych.

Wielkie znaczenie miało zwłaszcza stworzenie partii chrześcijańsko-demokratycznych, kierowanych przez Watykan i pomyślanych jako dywersja w ruchu demokratycznym, a częściowo nawet w ruchu robotniczym. Partie te — których koncepcję i ideologię nakreślił Leon XIII w encyklice *Graves de communi* z r. 1901 — są dziś głównymi bastionami obrony kapitalizmu w Niemczech zachodnich, w Austrii, we Włoszech i we Francji.

Encykliką *Au milieu* z r. 1892 Leon XIII wezwał katolików francuskich do uznania francuskiej republiki burżuazyjnej. Na antypruskie, separatystyczne, katolicko-konserwatywne centrum wpływał Leon XIII w duchu podporządkowania go imperialistycznej polityce rządu pruskiego. Duchowieństwu irlandzkiemu nakazywał papież, aby przeciwdziałało walce narodu irlandzkiego z imperializmem angielskim. Episkopatowi polskiemu Leon XIII kazał skłaniać du-

chowieństwo i naród polski do posłuszeństwa i uległości w stosunku do wszystkich trzech rządów zaborczych. Biskupi polscy wypełniali gorliwie te rozkazy papieskie, ponieważ w reakcyjnych rządach zaborczych widzieli pożądanego sojusznika polskich klas posiadających przeciw polskim robotnikom i chłopom.

Mimo różnych przejściowych tarć i konfliktów — papiestwo zawsze zgodnie współdziałało z rządami burżuazyjnymi, gdy chodziło o walkę z ruchem robotniczym.

«Chrystianizacja kapitalizmu» czy kapitalizacja Watykanu

We wrześniu 1891 r. na zjeździe w Vicenzy przywódca katolików włoskich, hrabia Medolago-Albani, komentował z polecenia papieża Leona XIII encyklikę *Rerum novarum*. Komentarz ten jest doniosłym dokumentem historycznym, ukazującym, w jaki sposób dokonało się przejście katolickiej, półfeudalnej arystokracji włoskiej na pozycje kapitalistyczne. Hrabia Medolago-Albani trafnie zrozumiał, że encyklika *Rerum novarum,* wychodząc z założenia, że kapitalizm zwyciężył i powrót do czasów przedkapitalistycznych jest niemożliwy, wysuwa program „chrystianizacji kapitalizmu", polegający m. in. na zdobyciu przez Watykan silnych pozycji ekonomicznych w świecie kapitalistycznym. Tok rozumowania był taki: skoro proces koncentracji kapitału doprowadził do zlania się kapitału bankowego oraz kapitału przemysłowego w kapitał finansowy i władzę faktyczną zdobyła w świecie współczesnym oligarchia finansowa, Watykan sam musi się stać finansowym oligarchą, to znaczy przez zdobycie potęgi finansowej stać się jednym z decydujących czynników świata imperialistycznego. Posłuchajmy zresztą, co o ustroju kapitalistycznym mówił sam hrabia Medolago-Albani: „Cały ten system zawikłany, brudny, nie dający się wykorzenić . . . dla każdego, co się staje odeń zależnym, jest labiryntem bez wyjścia . . . łańcuchem, który dopóty opasuje ofiarę, dopóki jej nie pozbawi życia. I ten oto system, w mowie współczesnej nazywany systemem kapitalistycznym, osnuwa wszystkie istniejące banki i kasy z ich filiami." [1] Wniosek z tych słów był taki: działacze katoliccy muszą przystąpić do zakładania banków, wtedy łańcuch finansowych oligarchów nie będzie ich dławić, lecz właśnie oni staną się panami kapitalistycznego labiryntu. Jeden taki bank został założony przez hrabiego Medolago-Albani w Bergamo, „bezpośrednio po wyjściu encykliki *Rerum novarum,* a wzrastając szybko, stał się pierwowzorem dla licznych instytucji podob-

[1] *Przegląd Katolicki* 14 marca 1914 nr 11 s. 170

nych".[1] W roku 1902 było już ich 44, a w roku 1911 — 74. W zakładaniu „banków katolickich" wzięło czynny udział wyższe duchowieństwo katolickie na czele z kardynałem Sarto, późniejszym następcą Leona XIII, papieżem Piusem X.[2] Zadaniem tych banków, którym podporządkowano kasy parafialne, było wyciąganie oszczędności drobnym ciułaczom i oddawanie ich do dyspozycji czołowej ekipie spekulantów watykańskich, skupionych w Banco di Roma.

Przy okazji warto poświęcić chwilę uwagi sylwetce papieża Leona XIII jako inicjatora tej polityki „chrystianizacji kapitalizmu". „*Żądza zysku* — pisał członek Komisji Rewizyjnej Banku Neapolitańskiego, De Cesare — *popchnęła Leona XIII do lokowania sum ... w imprezy przemysłowe ... co doprowadziło do straty przez Stolicę Apostolską dwudziestu milionów lirów*".[3] Odpokutował za to prałat Folchi, ówczesny watykański minister finansów, na którego zwalono całą winę. Ale „w memoriale napisanym na własną obronę, prałat Folchi twierdził, że *do najbardziej ryzykownych spekulacji był popychany przez papieża*, który wyśmiewał jego bojaźliwość".[4] Ujawnienie tego faktu wywołało wielkie zgorszenie wśród ówczesnych katolików włoskich, a De Cesare zauważył, że „szczególna to figura, papież, który używa pieniędzy wiernych do hazardowych przedsięwzięć".[5]

Warto także przypomnieć, że papież Leon XIII utrzymywał ścisły kontakt ze stryjem obecnego papieża (Piusa XII), bankierem Pacellim. Ujawnił to w roku 1903 watykański korespondent paryskiego *Le Temps*, Galtier. „Leon XIII był zawsze doskonale poinformowany o kursach giełdowych — pisał Galtier. — Mogę twierdzić, że *papież wielokrotnie radził się pana Ernesta Pacellego ... prezesa Banco di Roma*."[6]

Kiedy Pacelli stanął na czele Banco di Roma, bank ten, z kapitałem 6 milionów lirów, znajdował się gdzieś na szarym końcu banków włoskich. Ale — jak pisze historyk francuski Pinon — „Ernest Pacelli umiał pozyskać zaufanie otoczenia papieża do tego stopnia, że papież

[1] Tamże

[2] Posiadam wyciąg z rejestru notariusza weneckiego z roku 1895, mianowicie akt założenia Banku św. Marka w Wenecji z wykazem stu założycieli, wśród których (na drugim miejscu) figuruje Jego Eminencja kardynał Sarto w towarzystwie 10 księży, 76 obywateli ziemskich, 8 kupców i 3 urzędników. (*Atto costitutivo del Banco San Marco, Società Anonima*, numer repertorium 5706, numer rejestru 101, wyciąg poświadczony pieczątką Banku św. Marka, s. 1-7)

[3] Raffaele De Cesare: *Papa Leone XIII e il conclave* s. 356

[4] Tamże

[5] Tamże

[6] Joseph Galtier: *Les Finances du Vatican. Le Temps* 8 sierpnia 1903

Leon XIII powierzył mu fundusze Stolicy Apostolskiej. Wpływ tych kapitałów umożliwił Bankowi Rzymskiemu szerokie rozwinięcie interesów"[1] i po kilkunastu latach prezesury Pacellego kapitał Banco di Roma wzrósł z 6 do 200 milionów, a więc przeszło trzydzieści trzy razy, wysuwając się w roku 1913 na pierwsze miejsce wśród prywatnych banków włoskich. W odróżnieniu od innych wielkich banków włoskich Banco di Roma posiadał wyraźny charakter instytucji klerykalnej, ściśle związanej z Watykanem. Drugą cechą charakterystyczną było to, że Pacelli uczynił z tego banku herolda, inicjatora imperialistycznej ekspansji kolonialnej Włoch, przygotowując i wywołując m. in. wojnę trypolitańską w r. 1911.

O tym, że wojna trypolitańska toczyła się „w spekulacyjnych interesach Banku Rzymskiego, klerykalnej instytucji finansowej, której działalność była dominującym czynnikiem spośród tych, które popchnęły rząd do wojny"[2], pisała w swoim czasie cała prasa europejska. Przyznał się do tego zresztą sam Ernest Pacelli w swym przemówieniu do akcjonariuszy Banku Rzymskiego:

> Powinno to być dla was powodem do słusznej dumy dowiedzieć się jeszcze raz, że jeżeli Włochy usadowiły się w Afryce Północnej, zawdzięczają to przede wszystkim akcji kapitałów waszego Banku ... Tę wielką zdobycz przygotowała Włochom cicha penetracja waszego Banku.[3]

Tym się tłumaczy fakt, że zaangażowany finansowo w imprezach Banco di Roma Watykan poparł całym swoim autorytetem tę wojnę kolonialną. Nawet ówczesne dzienniki warszawskie pisały o tym, że „papież (Pius X) wezwał duchowieństwo włoskie do modłów za pomyślność oręża włoskiego"[4], i podawały obszerne fragmenty z przemówień kardynałów i biskupów błogosławiących tę „typową wojnę kolonialną XX wieku"[5], będącą dowodem, że „burżuazja nie cofa się przed żadnymi zbrodniami dla zdobycia nowego źródła zysków".[6]

Turcja nie stawiała poważniejszego oporu, natomiast ludność Trypolitanii dokazywała cudów bohaterstwa w obronie swej niepodległości przed agresorami. Wojna się przeciągała i prezes Pacelli — w trosce o zyski swoich watykańskich udziałowców — wyrażał życzenie, aby jak najszybciej nastąpiła „generalna pacyfikacja niespokojnych plemion, które zwlekają z podporządkowaniem się no-

---

[1] René Pinon: *L'Europe et la guerre italo-turque. Revue des deux Mondes* 1 czerwca 1912 s. 609

[2] *The Economist* 31 sierpnia 1912 nr 3601 s. 409

[3] *L'Economista Italiano* 19 kwietnia 1913

[4] *Kurier Warszawski* 1 października 1911

[5] Lenin: *Zakończenie wojny Włoch z Turcją. Dzieła* wyd. IV ros. t. XVIII s. 309

[6] Tamże s. 310

wemu reżymowi". [1] Na czym zaś miała polegać ta „pacyfikacja", wyjaśnił jeszcze w listopadzie 1911 r. organ banków włoskich w artykule inspirowanym przez Banco di Roma:

> Misja cywilizowania ludności tubylczej to w świetle socjologii pozytywnej coś bardzo komicznego... *Ludy cywilizowane nigdy nie cywilizowały ludów barbarzyńskich, lecz je tępiły*... Tak było z mieszkańcami Ameryki i Australii... Tak będzie nieuchronnie... w całej Afryce i w Azji. *Tak powinniśmy czynić*, od samego początku, *w Trypolitanii i Cyrenaice*. [2]

W ciągu kilkunastu lat „pacyfikacji" kolonizatorzy włoscy wymordowali przeszło połowę ludności.

Na skutek tej zbrodni popełnionej na ludności trypolitańskiej, Banco di Roma wysunął się na pierwsze miejsce wśród banków włoskich, Watykan zaczął się stawać potęgą finansową, a rodzina Pacellich weszła w skład wielkokapitalistycznej oligarchii Włoch, co oczywiście nie pozostało bez wpływu na szybkie posuwanie się po szczeblach kariery kościelnej Eugeniusza Pacellego, późniejszego nuncjusza, kardynała-sekretarza stanu i wreszcie papieża (Piusa XII).

Podobnie jak we Francji, w Niemczech, w Stanach Zjednoczonych, tak i we Włoszech kilku prezesów największych banków było w rzeczywistości faktycznymi władcami kraju. Oto przykłady. 23 listopada 1893 r. na posiedzeniu włoskiego parlamentu został odczytany raport komisji poselskiej w sprawie nadużyć dokonanych przez Banca Romana i inne banki włoskie. Z raportu tego wynikało, że na przekupywanie prasy włoskiej gubernator Banca Romana, pan Tanlongo, wydał około pół miliona lirów. Dalej następował długi wykaz przekupionych czasopism. Wydatek opłacił się sowicie, ponieważ plejada przekupionych przez bank dziennikarzy systematyczną, zorganizowaną kampanią wyrobiła panu Tanlongo opinię nieskazitelnie uczciwego bankiera, stawianego wszystkim za wzór sumienności, ostrożności, rzetelności i uczciwości. Pod naciskiem „opinii publicznej" król włoski mianował go senatorem królestwa. A tymczasem ów „wzór uczciwości" dokonywał wielkiego oszustwa, polegającego na emisji powtórnie numerowanych banknotów na sumę 65 milionów lirów, z których on sam przywłaszczył sobie przeszło 28 milionów. [3] Inny przykład: jeden z dyrektorów Banca Commerciale Italiana oświadczył kiedyś cynicznie, że nie obawia się parlamentarnego dochodzenia nadużyć banku, ponieważ dwie trzecie posłów siedzi w portfelu

[1] *L'Economista Italiano* 19 kwietnia 1913
[2] *L'Economista dell'Italia moderna* 4 listopada 1911
[3] *L'Economista d'Italia* 7 maja 1893 s. 345

Banca Commerciale.[1] Wśród tych posłów znajdowali się niektórzy ówcześni i przyszli ministrowie.

Jak wspomnieliśmy wyżej, tuż przed I wojną światową klerykalny Bank Rzymski, związany z Watykanem, wysunął się na czoło banków włoskich, a więc nawet przed Banca Commerciale. Rzecz jasna, że i ten bank miał niejednego posła i ministra w swojej kieszeni. Obecny minister chadecki, a niegdyś wiceminister rządu Mussoliniego, Giovanni Gronchi, opowiadał, że kiedy posłowie ci chcieli przemawiać, wówczas przeciwnicy przerywali im, skandując: „Banco di Roma! Banco di Roma!"[2] w celu zwróceniu uwagi na ujawnioną zależność przemawiających od Banku Rzymskiego. Przed pierwszą wojną światową Banco di Roma finansował ruch nacjonalistyczny Corradiniego i Federzoniego, po wojnie finansował *popolarów* i faszystowski marsz na Rzym.[3] Faszystom potrzeba było tyle pieniędzy, że bank stanął wobec groźby bankructwa. Ale Mussolini był już premierem i — zresztą w sposób bezprawny — uratował bank watykański setkami milionów lirów wziętych z kasy państwowej. Prezes Banku Rzymskiego złożył wówczas — 29 września 1923 r. — na walnym zebraniu akcjonariuszy następujące oświadczenie:

> Działalność administracji Banku Rzymskiego będzie odtąd inspirowana poczuciem jeszcze większej odpowiedzialności i obowiązku wdzięczności względem faszystowskiego rządu.[4]

Wdzięczność wobec faszystowskiego rządu odczuwał również Watykan, a już najbardziej rodzina Pacellich. Bratanek prezesa Banku Rzymskiego, Franciszek Pacelli, mógł się wkrótce wywdzięczyć Mussoliniemu za to uratowanie rodzinnego banku przed bankructwem, doprowadzając ze strony watykańskiej do zawarcia sojuszu watykańsko-faszystowskiego w r. 1929 (pakty lateraneńskie). Sojusz ten przyniósł Watykanowi 1 miliard lirów w papierach państwowych i 750 milionów lirów w banknotach. Przekazaniem tych sum Watykanowi Mussolini zainteresował Watykan w popieraniu państwa faszystowskiego. Od tego czasu potęga finansowa Watykanu rośnie w zawrotnym tempie.

Wzrost potęgi finansowej Watykanu wzmacnia gorliwość, z jaką najwyżsi dostojnicy kościelni służą interesom oligarchii wielkokapitalistycznej.

---

[1] Filippo Tempera: *La guerra e la pace d'Italia insidiate dalla Banca Commerciale*. Rzym 1920 s. 12

[2] Domenico Russo: *Don Sturzo et le Parti Populaire Italien. Le Correspondant* t. CCLVI, zeszyt 1461 10 sierpnia 1923 r. s. 469

[3] *The Nineteenth Century and after* luty 1943

[4] Giacomo Matteotti: *Un anno di dominazione fascista* s. 13

Odbicie sojuszu Watykanu z wielką burżuazją w ideologii watykańskiej

Niektórzy historycy katoliccy wyolbrzymiają różnice indywidualne między poszczególnymi papieżami, forsując tezę, że z obiorem nowego papieża zwykle zmienia się kierunek polityki watykańskiej. Rozpowszechnia się zwłaszcza pogląd, jakoby pontyfikat papieża Piusa X był pod wszystkimi względami antytezą pontyfikatu Leona XIII. Wbrew temu jest rzeczą oczywistą, że zasadnicza wytyczna polityki Leona XIII, a więc *sojusz Watykanu z burżuazją na gruncie wspólnej obrony kapitalizmu przed ruchem robotniczym*, pozostała zasadniczą wytyczną polityki wszystkich następców Leona XIII, tzn. Piusa X, Benedykta XV, Piusa XI i Piusa XII, czyli wszystkich papieży epoki imperializmu.

Pius X, zanim jeszcze został papieżem, napisał dwadzieścia rozpraw o kwestii społecznej w „doskonałej zgodzie z myślą Leona XIII". [1] Świadczy o tym m. in. następujący fragment jego przemówienia z roku 1896, a więc właśnie z tego okresu, w którym z najbogatszymi ziemianami okolic Wenecji zakładał Bank św. Marka:

> Skąd pochodzą błędy tych wszystkich utopii ... o równości warunków itd. ... Wszystkie te teorie nie uznają upadku człowieka i jego degradacji ... Uznawać Jezusa Chrystusa to znaczy uznawać grzech pierworodny ... przyrodzone prawo cierpienia i rezygnacji ... Kto za fundament swych studiów przyjmuje Jezusa Chrystusa, zrozumie z łatwością tajemnice nierówności losów ludzi na ziemi, *nierówności koniecznej i nieuniknionej* ... Cokolwiek bądź się czyni, *zawsze będzie niemożliwe zrównanie ze sobą* stojących na pierwszym miejscu w świecie i stojących na ostatnim, *bogatych i biednych*. [2]

Żeby nie pozostawić żadnej wątpliwości co do tego, że mimo śmierci Leona XIII jego encykliki antyrobotnicze obowiązują w dalszym ciągu w całej rozciągłości, Pius X już w grudniu 1903 r. — w niecałe pięć miesięcy po objęciu rządów w kościele — ogłosił *Motu proprio* z własnym streszczeniem podstawowych tez z encyklik swego poprzednika. Czytamy tam m. in.: „*Nierówności stanu i mienia w społeczeństwach ludzkich są konieczne*" (powtórzone za encykliką *Quod apostolici);* „Prawo posiadania własności prywatnej, jako owocu pracy *lub* przemysłu (tzn. jako owocu pracy nie własnej, lecz cudzej — A. N.), w drodze spadku lub darowizny jest prawem naturalnym ..." (za *Rerum novarum);* „Obowiązki sprawiedliwości dla robotnika i rzemieślnika są te: ... nie szkodzić pracodawcom ani ich osobie, ani mieniu, *nawet w obronie swych praw powstrzymywać*

[1] René Bazin: *Papież Pius X.* Kraków 1935 Wyd. księży Jezuitów s. 132
[2] Tamże s. 132—133

się od aktów gwałtu i przemocy, swym wystąpieniom nie nadawać nigdy formy buntu" (za *Rerum novarum);* „Pojęcie demokracji chrześcijańskiej należy rozumieć w sensie ustalonym przez autorytet kościoła, dalekim od pojęcia demokracji socjalnej, a mającym za podstawę zasady wiary i moralności katolickiej także i w tym, aby *nie czynić zamachu, w żadnej formie, na prawo własności prywatnej"* (powtórzone za encykliką *Graves de communi).* Obok tych niedwuznacznych wypowiedzi, wyrażających zasadnicze aprobowanie kapitalistycznego prawa własności i zasadnicze potępienie walki robotników z wyzyskiem kapitalistycznym, *Motu proprio* zawierało pewną, minimalną zresztą, dozę demagogii społecznej, przedstawiającej obłudnie kościół jako opiekuna ubogich, uciśnionych i pokrzywdzonych. Z obawy jednak, aby tych frazesów o „obowiązkach" pracodawców i „obronie ubogich" nie wzięto na serio, Pius X dodał od siebie następujące ostrzeżenie:

> Niech pisarze katoliccy, broniąc sprawy ubogich, mają się na baczności, by nie używać wyrażeń, które w ludziach ubogich mogą wzbudzić odrazę lub nienawiść do wyższych klas. *Niechże nie mówią o rewindykacji, o sprawiedliwości, tam gdzie chodzi wyraźnie o miłosierdzie.* [1]

Walka Piusa X z ruchem robotniczym nie ograniczała się do słów. Mimo wydanego przez Watykan w roku 1874 zakazu *Non expedit,* zabraniającego katolikom brania udziału w wyborach, kardynał Sarto, zaniepokojony perspektywą zwycięstwa socjalistów w wyborach samorządowych, zmontował w Wenecji koalicję wyborczą katolików z liberałami. [2] Wkrótce zaś potem oświadczył: „Jeżeli zostanę papieżem, zniosę *Non expedit".* [3] Przyszedł rok 1905. Sarto był już papieżem, a wybuch rewolucji rosyjskiej 1905 r., wpływając na znaczny wzrost nastrojów rewolucyjnych również we Włoszech, utwierdził go w przekonaniu, że dalsze bojkotowanie wyborów przez katolików może doprowadzić do zbyt groźnego wzrostu reprezentacji socjalistycznej w parlamencie. Częściowe zniesienie bulli *Non expedit* nastąpiło zatem w encyklice z dnia 11 czerwca r. 1905, wydanej — jak pisze historyk katolicki Schmidlin — *„pod głębokim wrażeniem rosnącego niebezpieczeństwa socjalistycznego".* [4] Katolicy wzięli udział w wyborach 1906 i 1909 r., a w r. 1913 przywódca katolików włoskich, hrabia Ottorino Gentiloni, zawarł — z polecenia Piusa X — pakt przedwyborczy z liberałami, skierowany przeciw kandydatom robotniczym. A więc Pius X nie tylko nie zerwał z zainicjowaną

[1] Tamże s. 135—137
[2] Ferruccio de Carli: *Pio X e il suo tempo.* Florencja 1951 s. 62
[3] Josef Schmidlin: *Papstgeschichte der neuesten Zeit* t. III s. 64-65
[4] Tamże

przez Leona XIII polityką sojuszu Watykanu z burżuazją, ale umocnił ją i pogłębił. Patronując zaś reakcyjnym sojuszom politycznym katolików z liberałami (partią rządzącej burżuazji) przeciw socjalistom, papież Pius X pod pretekstem walki z „modernizmem" wyklinał jednocześnie tych księży i działaczy katolickich, którzy, jak pisze historyk katolicki Jemolo, „marzyli o pogodzeniu kościoła z demokracją, a jeżeli to możliwe, także z socjalizmem, sądząc, że praktyczna działalność kościoła nie powinna być oparta na sojuszu z klasami bogatymi". [1]

W tym samym duchu wydał encyklikę wkrótce po swym wyborze na papieża następca Piusa X, Benedykt XV. Nawiązując do szalejącej w tym czasie I wojny światowej, papież nie potępił ani jednym słowem prawdziwych winowajców wojny, tzn. imperialistów niemieckich, francuskich, rosyjskich, angielskich itd., ale starał się odwrócić od nich uwagę, wskazując na cztery inne źródła zła. Pierwszym było, według papieża, „osłabienie miłości", drugim „lekceważenie władzy" i „nieumiarkowana żądza niezależności". „Trzecim źródłem zła — powiadał papież — jest *walka klas*", prowadzona przez *„proletariat, którego pożądliwość zaprzecza prawu dzierżenia dóbr ziemskich i dąży do wydarcia ich przemocą,* zamiast je zdobywać wysiłkiem roztropnej pracy". [2] Streszczając dalszy ciąg tej encykliki, *Przegląd Katolicki* pisze, że Benedykt XV „wskazuje na wiekopomne encykliki Leona XIII jak na nić przewodnią w społecznej sprawie". [3]

Czwarty papież epoki imperializmu, Pius XI, dowiódł swej całkowitej solidarności z wytycznymi antyrobotniczych encyklik Leona XIII przede wszystkim w praktyce, torując faszystom drogę do władzy, a następnie zawierając z nimi w roku 1929 sojusz polityczny. Warto dodać, że program faszystów włoskich, podobnie jak faszystów austriackich, hiszpańskich, słowackich itd., nie był programem oryginalnym, ale w znacznej mierze czerpał natchnienie właśnie z encyklik Leona XIII. Zawarty w encyklice *Rerum novarum* z r. 1891 i powtórzony później przez Piusa X w roku 1903 program, głoszący, że „do rozwiązania kwestii robotniczej mogą się bardzo znacznie przyczynić sami pracodawcy i robotnicy przez tworzenie instytucji, przeznaczonych dla porozumienia się, zbliżania i łączenia tych dwóch klas między sobą" [4], stał się podstawą faszystowskiego korporacjonizmu. Żeby nie było żadnych wątpliwości, papież Pius XI dał wy-

[1] Arturo Carlo Jemolo: *Chiesa e stato in Italia negli ultimi cento anni.* Turyn 1949 s. 515

[2] *Przegląd Katolicki* 16 stycznia 1915 nr 3 s. 17

[3] Tamże

[4] René Bazin: *Papież Pius X* s. 136

raźną sankcję faszystowskiemu korporacjonizmowi specjalną encykliką, wydaną dla uczczenia 40 rocznicy *Rerum novarum* i zamanifestowania w ten sposób swojej całkowitej solidarności zarówno z polityką Leona XIII, jak i z polityką faszyzmu. Potwierdza to bardzo dobitnie w swej przedwojennej pracy o korporacjonizmie dzisiejszy czołowy publicysta *Tygodnika Powszechnego* ksiądz Jan Piwowarczyk, pisząc: „Istnieją dziś w świecie trzy zasadnicze formy ustrojowe, między którymi toczy się walka o zwycięstwo: liberalizm, kolektywizm w wydaniu marksowskim i korporacjonizm... *Do ważnych wydarzeń, które zagadnienie ustroju korporacyjnego narzuciły opinii świata, należy encyklika «Quadragesimo Anno» z 15 maja 1931 roku, zalecająca ten ustrój jako lekarstwo na niedomagania współczesnego życia gospodarczego*... Jest już szereg państw, które cały swój ustrój opierają na korporacjach. Są to *Włochy*... Austria i Portugalia. Są inne, które realizują niektóre postulaty korporacjonizmu..." Tu ksiądz Piwowarczyk otwiera nawias i podaje przykład: *„instytucje prawne zapobiegające walce klas w III Rzeszy Niemieckiej."* [1] Nasuwa się uwaga, że hitlerowskimi „instytucjami prawnymi zapobiegającymi walce klas" były przede wszystkim obozy koncentracyjne. Oto istotna przyczyna, być może, dla której nie tak dawno papież Pius XII udzielił swego błogosławieństwa hitlerowskiemu administratorowi obozów koncentracyjnych, Oswaldowi Pohlowi...

Pontyfikat Piusa XII [2]

Papież Pius XII nie tylko poszedł tą samą drogą antyrobotniczej polityki sojuszu Watykanu z wielką burżuazją, co czterej poprzedni papieże epoki imperializmu, ale jeszcze znacznie rozbudował nową ideologię watykańską, ideologię, która starą, feudalną doktrynę katolicką przystosowuje do potrzeb daleko posuniętego w procesie rozkładu, rozpadu, gnicia współczesnego imperializmu.

Jak niegdyś, w ciągu stuleci, papieże średniowieczni otaczali aureolą łaski bożej ustrój feudalny, tak obecnie papież Pius XII w licznych swych przemówieniach i listach upiększa, błogosławi, gloryfikuje gnijący imperializm, opromieniając aureolą łaski bożej wielkokapitalistyczne banki, wielkokapitalistyczną własność środków produkcji, kapitalistyczny handel i wielkokapitalistycznych oligarchów. Przemawiając na przykład do delegacji Banku Neapolitań-

[1] Ksiądz dr Jan Piwowarczyk: *Korporacjonizm i jego problematyka.* Poznań 1936 Wydawnictwo Rady Społecznej przy Prymasie Polski s. 7-9

[2] Rozdział ten jest skrótem większej pracy pt. *Papież Pius XII w świetle przemówień i listów,* która ukazała się w r. 1952 nakładem „Książki i Wiedzy".

skiego (przeszło 478 milionów lirów czystego zysku w roku 1950), papież powiedział:

> *Działalność waszego banku nie może nie przyciągać błogosławieństwa bożego dla waszych interesów i waszych różnorakich przedsięwzięć...* Wpływ i odpowiedzialność banków są potężne. *Banki* pośredniczą w kredycie i *finansują handel, rolnictwo i przemysł;* stąd wielka doniosłość społeczna ich działalności. [1]

W przemówieniu do delegacji Banku Włoskiego Pius XII powiedział:

> W świętej ewangelii boski Nauczyciel nie potępia bogactw... przeciwnie, ma pochwałę i nagrodę dla dobrego i wiernego sługi, który pomnożył otrzymane talenty, a przekleństwo i karę dla sługi leniwego, który zakopał pieniądze swego pana w ziemi, *zamiast powierzyć je tojs trapeksitajs, to znaczy bankierom, i otrzymać za to należny procent.* [2].

A do delegacji Banco di Roma, a więc tego banku, w którym przez wiele lat prezesem był jego stryj, a obecnie członkiem Rady jest papieski bratanek, powiedział Pius XII:

> Jeżeli pieniądz, nie bez słuszności, nazwano krwią organizmu gospodarki, to można powiedzieć, że *banki są sercem,* które powinno regulować jej obieg... *Finansista też może łączyć* swoje kompetencje i *wykonywanie swego zawodu* (finansowanie fabryk czołgów, bombowców, gazów trujących? Finansowanie agresji i eksploatacji kolonialnej? Finansowanie faszystowskich przewrotów? — A. N.) *z prawdziwym duchem ewangelicznym...* Dzięki duchowi chrześcijańskiemu, którym się kierujecie w waszej działalności zawodowej i w waszym postępowaniu osobistym, każdy z was przyczyni się do tego, *aby Bank Rzymski mógł jeszcze lepiej spełniać swoją funkcję, funkcję serca.* [3]

Porównanie bardzo trafne. Jak pisaliśmy wyżej, za prezesury Ernesta Pacellego Banco di Roma był sercem włoskiej ekspansji kolonialnej, sercem, które doprowadzało krew (tj. pieniądze) najpierw do ruchu nacjonalistycznego, potem do ruchu *popolarów,* a wreszcie do ruchu faszystowskiego (finansując marsz na Rzym); nie zrozumielibyśmy też podżegania ze strony papieża, kardynałów i biskupów do zaboru Trypolitanii w r. 1911, gdybyśmy nie wiedzieli, że organizujący tę wyprawę kolonialną Bank Rzymski był wówczas „sercem Watykanu" — zbiornicą kapitałów watykańskich. Z wydawnictw faszystowskich wiemy, że agenci Banku Rzymskiego znajdowali się także w pierwszych szeregach armii, udającej się na podbój Abisynii, aby na zdobywanych terenach natychmiast otwierać filie

[1] *Atti e discorsi di Pio XII* t. X s. 162—163
[2] Tamże t. XII s. 78—80
[3] *Discorsi e radiomessaggi di Sua Santità Pio XII* t. XII s. 113—114

Banku. Oto jedna z przyczyn, dla której tylu kardynałów i biskupów poparło całym swoim autorytetem faszystowską agresję, a Pius XII, ówczesny kardynał-sekretarz stanu, nazwał Mussoliniego „godnym naśladowania szefem rządu" i „światłym odnowicielem Rzymu". Skądinąd wiemy, że podczas II wojny światowej Watykan osiągał wielkie zyski z dostawy istotnych części do broni V-2 dla armii hitlerowskiej, a dziś zainteresowany jest finansowo w wojnie kolonialnej przeciw Republice Vietnamskiej jako udziałowiec amerykańsko-francuskiego Banku Indochin, który do niedawna monopolizował kolonialny wyzysk narodów południowej Azji. Dziś kapitał Banco di Roma wynosi miliard lirów. Kapitały watykańskie reprezentuje w tym banku w dalszym ciągu rodzina książąt Pacellich.

W końcu października 1951 r. papież przyjął uczestników międzynarodowej konferencji bankierów, m. in. Harveya Schwamma, prezesa nowojorskiej American Trust Company, A. Malana, prezesa południowo-afrykańskiego banku w Pretorii, i von Oppenheima, niemieckiego bankiera z Kolonii. Na początku swego przemówienia Pius XII jeszcze raz podkreślił „moralny i społeczny pożytek" z działalności wielkich banków kapitalistycznych, a następnie rozwinął myśl, że wszystkie rodzaje pracy ludzkiej mogą być zastąpione przez automaty, z wyjątkiem pracy bankiera:

> *Żadna maszyna i żaden wymyślny system nie zastąpią nigdy bankiera,* kierownika instytucji kredytowej, starającego się poznać klienta, aby mu odkryć to, co go może zainteresować, i pozyskać jego udział, a następnie ułatwić mu śledzenie — inteligencją i sercem — rozwoju przedsiębiorstwa, które zdecydował się finansować. [1]

Zręczny bankier rozwiązuje — zdaniem papieża — największe niedomagania społeczne. Są biedni wynalazcy, masy bezrobotnych i tchórzliwi ciułacze, u których kapitały śpią, nie przynosząc żadnego zysku. I oto zjawia się bankier, bierze od ciułaczy pieniądze, finansuje nimi wynalazek, zatrudnia bezrobotnych i wszyscy są szczęśliwi: wynalazca z realizacji wynalazku, robotnicy z otrzymania pracy, a najbardziej posiadacz kapitału z wysokich dywidend. Dzięki wam, o bankierzy — powiada papież — „spotykają się: kapitał, myśl i praca... zadanie wasze polega na skontaktowaniu ze sobą tych trzech czynników w ten sposób, aby przynosiły sobie wzajemnie korzyść... Oceniając bardzo wysoko waszą działalność i ducha, który nią kieruje, prosimy z całego serca dla niej, dla was i dla waszych rodzin o wszystkie łaski boże." [2]

[1] *Osservatore Romano* 26 października 1951 nr 27 795
[2] Tamże

Cała rzecz jednak nie w tym, że wielkich kapitalistów nie można zastąpić, ale w tym, że oni nie chcą być zastąpieni. Doświadczenie Związku Radzieckiego i krajów demokracji ludowej pokazało, że klasa wielkich kapitalistów jest zupełnie zbędna i że można zbudować ustrój społeczny nie oparty na wyzysku. Toteż masy ludowe krajów kapitalistycznych walczą o nacjonalizację przemysłu i banków, o likwidację klas pasożytniczych, o obalenie ustroju kapitalistycznego. W ramach sojuszu Watykanu z wielką burżuazją, Watykan oczywiście musi wyraźnie występować przeciw temu dążeniu mas ludowych.

„Uczynienie z upaństwowienia środków produkcji reguły publicznej organizacji gospodarki byłoby wywróceniem porządku rzeczy" — powiada papież Pius XII, nazywając często ten (kapitalistyczny) porządek rzeczy porządkiem ustanowionym przez boga. — „Gospodarka z natury rzeczy nie jest rzeczą państwa; przeciwnie, powinna być ona żywym wytworem wolnej inicjatywy jednostek i swobodnie tworzonych grup" (chodzi niewątpliwie o spółki akcyjne, kartele, trusty itd.). „Właściciel środków produkcji, kimkolwiek jest — mówi dalej papież — powinien pozostawać panem własnych decyzji gospodarczych. I jest rzeczą samo przez się zrozumiałą, że jego dochody powinny być wyższe od dochodów jego pracowników . . ." Po tego rodzaju oświadczeniach trudno nie wierzyć papieżowi, że „wielu przemysłowców, katolickich i niekatolickich, oświadczało wyraźnie w licznych okolicznościach, że jedynie społeczna doktryna kościoła jest w stanie dostarczyć elementów do rozwiązania kwestii społecznej". [1] Przemysłowcy mogli być istotnie tego zdania.

Papież pragnie, aby środki produkcji pozostały w rękach prywatnych kapitalistów; „rozwiązanie" kwestii społecznej w duchu chrześcijańskim ma polegać na tym, aby przy pozostawieniu wyzysku, wyzyskiwani żyli w zgodzie i braterstwie z wyzyskiwaczami. „Braterskie zbliżenie klas społecznych: jakże te słowa brzmią słodko i błogo dla ucha chrześcijańskiego — mówi papież — i jakże różnią się od krzyków nienawiści politycznej i rywalizacji społecznej." [2] „Błagamy Pannę Matkę Bożą . . . aby rozbłysła jak dar niebiański upragniona zgoda między wszystkimi klasami społecznymi" [3] — mówi papież kreśląc rozczulający obraz „ścisłej jedności i współpracy . . . panów i pań z wysokiego towarzystwa . . . z pokornymi pucybutami i sprzedawcami gazet". [4]

[1] Przemówienie z 7 maja 1949 do 400 delegatów Międzynarodowego Związku Katolickich Stowarzyszeń Pracodawców. *Atti e discorsi di Pio XII* t. XI s. 118-119

[2] *Atti e discorsi* . . . t. VII s. 153

[3] Encyklika *Auspicia quaedam* z 1 maja 1948. *Atti e discorsi* . . . t. X s. 109

[4] Tamże t. VII s. 32

Siedem stuleci przed Piusem XII czołowy teolog katolicyzmu, Tomasz z Akwinu, napisał, jaki jest główny warunek „pokoju społecznego" między wyzyskiwaczami a wyzyskiwanymi. Trzeba mianowicie, żeby umysł wyzyskiwanego nie był zanadto rozwinięty, żeby wyzyskiwani byli nieco ograniczeni, tępi, ciemni [1]; wtedy, i tylko wtedy będą chętnie pracować na wyzyskiwaczy, nie buntując się przeciw wyzyskowi. Zgodnie z tymi wywodami Tomasza z Akwinu, papież Pius XII, dążąc do zaprowadzenia „harmonii między klasami" [2], powiada:

Błagamy Najświętsze Serce Jezusa, aby zamknęło wasze uszy na doktryny, które głoszą rewolucję. [3]

Tym rewolucyjnym doktrynom, czyli marksizmowi, papież przeciwstawia ... faszystowski korporacjonizm. „Błędna doktryna — mówi papież pod adresem marksizmu — twierdzi, że wy, przedstawiciele świata pracy, i wy, posiadacze kapitałów, jesteście jakoby prawem natury przeznaczeni do zwalczania się w ostrej i nieubłaganej walce i że pokój w przemyśle może zostać osiągnięty jedynie za tę cenę ... to znaczy przez usunięcie jednego z elementów" (tj. przez likwidację klasy wyzyskiwaczy — A. N.). „Kolektywna organizacja gospodarki, która by nastąpiła w wyniku tego usunięcia, nie położy kresu sporom ... Toteż upragnionej zgody między pracą a kapitałem należy szukać na innej drodze ... Podstawą przyszłego ustroju społecznego powinna być jedność ... wysoka jedność, która ponad różnicami między pracownikami a pracodawcami łączy z sobą wszystkich współpracujących przy produkcji." [4] Żeby nie było wątpliwości co do tego, że papieżowi chodzi o wskrzeszenie faszyzmu, papież używa słowa *korporacja*. „Nasi Poprzednicy i My Sami — pisze papież w liście do katolików francuskich w lipcu 1946 r. — zajmowaliśmy się nieraz stroną moralną (sic!) nacjonalizacji przedsiębiorstw. Jest rzeczą oczywistą, że ... korzyści społeczne z nacjonalizacji są bardzo niepewne. Toteż uważamy, że *ustanowienie korporacji* we wszystkich gałęziach produkcji *byłoby bardziej korzystne*", [5] ponieważ „korporacyjna forma organizacji życia społeczno-gospodarczego sprzyja praktycznie doktrynie chrześcijańskiej, dotyczącej osobowości, ogółu, pracy i własności prywatnej". [6]

---

[1] J. J. Baumann: *Die Staatslehre des h. Thomas von Aquino*. Lipsk 1873 (uzupełnienia Tomasza z Akwinu do komentarza do *Polityki* Arystotelesa, paragraf pod tytułem: *Jacy powinni być niewolnicy)*

[2] *Atti e discorsi di Pio XII* t. VIII s. 259

[3] Tamże t. VII s. 200

[4] Tamże t. VIII s. 91—92

[5] Tamże s. 292

[6] Tamże

Obecnie, jak wiadomo, korporacjonizm faszystowski istnieje jedynie w Hiszpanii i Portugalii, to jest w dwóch krajach, z którymi Watykan pozostaje w szczególnie serdecznych stosunkach. Świadectwem „pokoju społecznego" zapewnianego przez dyktaturę klerykalno-faszystowską był np. wielki strajk w Barcelonie. Trzeba było wówczas, w marcu 1951 r., aż — bezskutecznej zresztą — interwencji papieża dla powstrzymania robotników hiszpańskich od strajku. Papież powiedział wtedy:

> Przez dwa tysiące lat kościół żył pośród jak najbardziej różnych struktur społecznych, poczynając od starożytnej, opartej na niewolnictwie, aż do nowoczesnego systemu ekonomicznego, który można scharakteryzować słowami: kapitalizm i proletariat. Otóż kościół nigdy nie głosił rewolucji społecznej, ale zawsze i wszędzie, od listu św. Pawła do Filemona aż po doktryny społeczne papieży XIX i XX stulecia, starał się usilnie, aby zwracano więcej uwagi na człowieka niż na sprawy ekonomiczne i techniczne i aby wszyscy w miarę swych możliwości żyli życiem chrześcijańskim i godnym istoty ludzkiej. Z tego też względu *kościół broni prawa prywatnej własności, uważając to prawo za zasadniczo nietykalne.* [1]

Wspomniany przez papieża Filemon był właścicielem niewolnika, który zbiegł od niego do apostoła Pawła. Paweł, uważając prawo prywatnej własności Filemona za nietykalne, kazał zbiegłemu niewolnikowi powrócić z powrotem do swego pana. „Odesłałem go" — powiada Paweł w liście do Filemona (wiersz 11) — „abyś go miał wiecznie" (wiersz 15). Kierowany tą samą ideą, wydał i Pius XII robotnikom hiszpańskim zakaz strajkowania, mówiąc im, że nie powinni się buntować przeciwko ustrojowi kapitalistycznemu, ponieważ *„zawsze będzie istniała nierówność ekonomiczna"*. Wynika z tego, że „zamiast walki klas, między pracodawcami a robotnikami powinna panować zgoda i współpraca". [2] Po co strajkować? — pytał często Pius XII robotników włoskich — istnieje przecież znacznie lepszy sposób osiągnięcia porozumienia między robotnikami a kapitalistami, mianowicie ... wspólna modlitwa! „Mówimy do katolickich robotników i przedsiębiorców — powiada Pius XII — rozwiązujcie trudności i spory, jakie powstają między wami, także *przy pomocy modlitwy.*" [3] Kiedy zaś wspólna modlitwa nie pomaga i robotnicy nadal stoją twardo przy swoich żądaniach, wówczas Pius XII nie jest wcale przeciwny użyciu policji.

Po przemówieniu papieża, które miało zapobiec wybuchowi strajku w Hiszpanii, *zastrajkowało* 12 marca 1951 r. *pół miliona robotni-*

[1] *Osservatore Romano* 12—13 marca 1951 nr 27 605
[2] Tamże
[3] List do katolików niemieckich z 15 sierpnia 1950. *Atti e discorsi di Pio XII* t. XII s. 199

ków hiszpańskich. Dyktator Franco ogłosił stan wyjątkowy. Do portu w Barcelonie zawinęło przeszło 40 okrętów wojennych. Do miasta wkroczyły nowe oddziały policji i wojska. W wielu punktach doszło do krwawych starć policji z ludnością. Rozpoczęły się masowe aresztowania i brutalne represje policyjne. W podobny sposób tłumione są strajki przez policję chadecką we Włoszech. A istotnym uzupełnieniem papieskiej doktryny społecznej są papieskie błogosławieństwa i wskazówki dla policji. Oto fragmenty jednego z przemówień papieża Piusa XII do dwóch tysięcy absolwentów Włoskiej Szkoły Policji:

> Z żywą radością witamy was, ukochani synowie, którzy pod kierownictwem waszych czujnych przełożonych i instruktorów przygotowujecie się do objęcia stanowisk policyjnych ... Państwo powierza wam misję utrzymania i obrony pokoju, bezpieczeństwa i spokoju publicznego ... Waszym zadaniem jest również zapobieganie wykroczeniom przeciw porządkowi publicznemu oraz stosowanie represji. Jest to misja godna szczególnego szacunku, zwłaszcza w takich czasach jak dziś, kiedy musi być wykonywana wśród różnorakich i stale odnawiających się niebezpieczeństw agitacji! [1]

W dalszym ciągu papież podkreśla *antyludowy charakter funkcji policjanta w ustroju kapitalistycznym.* „Zdarza się — mówi — że strażnik porządku i dyscypliny *nie zawsze* i nie we wszystkich okolicznościach *spotyka się z życzliwością ludu*", wtedy zwłaszcza, kiedy musi walczyć „z manifestacjami niespokojnej nadwrażliwości", to znaczy z robotnikami, protestującymi przeciw likwidowaniu fabryk włoskich w ramach planu Marshalla, z chłopami, maszerującymi z łopatami na ugory obszarnicze, i z demonstracjami ruchu obrońców pokoju. Zdarza się wtedy, że policja daje salwę karabinową w tłum, zabija robotników i robotnice, rani, kaleczy, bije pałkami. Żeby policja nie wahała się, papież apoteozuje jej ohydną funkcję, nazywając ją *„służbą bożą".* [2]

Od «amerykanizmu» do amerykanizacji Watykanu

Od drugiej wojny światowej sojusz Watykanu z wielką burżuazją posiada konkretną postać *politycznej zależności Watykanu od amerykańskiego imperializmu.* Polityczne przejawy tej zależności są doskonale znane: oddanie zachodnio-europejskich partii chrześcijańsko-demokratycznych (w Niemczech zachodnich, we Włoszech, w Austrii, we Francji itd.) do dyspozycji imperialistom amerykańskim i przekształcenie ich w główną bazę polityczną amerykańskich przygotowań do nowej wojny światowej; oddanie znacznej części wschodnio-euro-

[1] *Atti e discorsi* ... t. VIII s. 302
[2] Tamże s. 304

pejskich episkopatów na usługi amerykańskich planów dywersji w krajach demokracji ludowej; papieska aprobata dla planu Marshalla, ruchu „jedności" europejskiej, agresywnego paktu atlantyckiego i remilitaryzacji Niemiec zachodnich; kampania oszczerstw przeciw Związkowi Radzieckiemu, krajom demokracji ludowej i ruchowi robotniczemu na całym świecie itd.

Jeśli chodzi o kampanię oszczerstw, to wydawałoby się, że Watykan prowadzi ją z własnej inicjatywy, ponieważ jest ona znacznie starsza od wyraźnego podporządkowania się Watykanu imperializmowi amerykańskiemu. Niemniej są na to dowody, że w chwili obecnej ta watykańska kampania prowadzona jest pod dyktando amerykańskich imperialistów. W styczniu ubiegłego roku pojawiły się mianowicie w prasie brytyjskiej i amerykańskiej ataki prasowe na radiostację watykańską za to, że w ciągu grudnia 1950 roku z mniejszą jakoby niż zazwyczaj intensywnością wykorzystywała „materiały antyradzieckie". Z obroną radiostacji watykańskiej wystąpił natychmiast *Osservatore Romano*, usprawiedliwiając się przed niezadowolonym Waszyngtonem, że przecież względnie mniejsza ilość ataków na Związek Radziecki w grudniu 1950 r. została zrównoważona zwiększoną intensywnością ataków na Czechosłowację. Dalszy ciąg artykułu był przyrzeczeniem (istotnie dotrzymanym), że na przyszłość, zarówno w programie radiostacji watykańskiej, jak i w samym *Osservatore Romano*, nie będzie się już zdarzać *„una diminuzione nell'intensità e nell'uso del materiale antisovietico abitualmente adoperato"* (zmniejszanie się intensywności i zużytkowywania materiału antyradzieckiego zazwyczaj wykorzystywanego [1]).

Aktów politycznych, świadczących o zależności Watykanu od imperialistów amerykańskich, omawiać na tym miejscu nie będziemy. Zajmuje nas tu inne zagadnienie, mianowicie, *jak wyraża się ta zależność Watykanu od amerykańskiego imperializmu w ideologii watykańskiej.*

Wpływ ideologiczny amerykańskiego imperializmu na Watykan dokonywa się przede wszystkim poprzez episkopat amerykański, który już od czasów Leona XIII hołduje swoistej ideologii tzw. „amerykanizmu". Twórcą „amerykanizmu" był teolog amerykański, ksiądz Izaak Tomasz Hecker (1819—1888), były metodysta nawrócony na katolicyzm. Przyjąwszy katolicyzm, Hecker wniósł do nowego wyznania obszerny bagaż idei kalwińskich, które odtąd na zawsze już miały zabarwić katolicyzm amerykański.

[1] *Osservatore Romano* 10 stycznia 1951 nr 27 552

U podłoża „amerykanizmu" leżało teologiczne przeciwstawienie „cnotom nadprzyrodzonym" (umartwianie się, kontemplacja itd.) „cnót naturalnych", polegających na *„eksploatacji przyrodzonych sił człowieka w celu jak najwydatniejszego zwiększania majątku"*. [1] Poczynając od końca XIX wieku biskupi amerykańscy twierdzili, że „duch czasu" wymaga, aby kościół katolicki nie przeszkadzał katolikom w korzystaniu ze wszelkich okazji wzbogacenia się; przeciwnie, w interesie kościoła leży zachęcanie katolików do zdobywania pieniędzy wszelkimi sposobami, bo dzięki temu kościół katolicki stanie się bogatszy i potężniejszy. Innymi słowy, chodziło *o sankcję katolicyzmu dla burżuazyjnego stylu życia, o uświęcenie procesu zdobywania pieniędzy,* o dostrzeganie w powodzeniu życiowym, w pomyślnym stanie interesów widomego znaku błogosławieństwa bożego, jak to już od kilku stuleci głosiła ideologia kalwińska.

Istotną cechą „amerykanizmu" było dążenie do „unifikacji" wielonarodowej i wielojęzycznej masy katolików w Ameryce przede wszystkim przez brutalne wynaradawianie przybywających do Ameryki „za chlebem" Polaków i innych Słowian. Biskupi „amerykaniści" nie mieli żadnych skrupułów w posługiwaniu się kościołem w celu amerykanizowania emigrantów, których chcieli jak najszybciej uformować w jednolitą masę, łatwo poddającą się manewrom kapitalistów.

Trzecią ważną cechą „amerykanizmu" było dążenie episkopatu amerykańskiego do współpracy z kościołami protestanckimi na terenie społecznym, to znaczy na płaszczyźnie wspólnej walki z ruchem robotniczym. [2] Różnice między wyznaniami musiały zejść na dalszy plan wobec konieczności zespolenia sił burżuazji do walki z niebezpieczeństwem socjalistycznym.

Wszystkie te motywy były dość bliskie poglądom samego Leona XIII i być może nie doszłoby do konfliktu, gdyby nie czwarty moment, mianowicie dążenie episkopatu amerykańskiego do uniezależnienia się od Rzymu, do decydowania o sprawach amerykańskich w swoim własnym zakresie i kierowania się w posunięciach kościoła katolickiego w Ameryce wyłącznie interesami burżuazji amerykańskiej. To przepełniło miarę i w r. 1899 „amerykanizm" został potępiony przez papieża. Wkrótce potem przybył jednak do Watykanu amerykański arcybiskup Ireland, przywódca „amerykanistów", i zmusił Watykan do kapitulacji przed „amerykanizmem". [3] Papież mu-

[1] Stanisław Piekarski: *Amerykanizm. Prawdy i herezje.* Warszawa 1930

[2] Thomas T. Mc Avoy: *Americanism, fact and fiction. The Catholic Historical Review* lipiec 1945 s. 139

[3] Ksiądz Peter E. Hogan: *Americanism and the Catholic University of America. The Catholic Historical Review* lipiec 1947 s. 190

siał wyjaśnić, że potępił nie „amerykanizm" *(the americanism)*, ale tylko to, co przez to słowo rozumiano w kilku diecezjach francuskich *(l'américanisme)*. Komentując te wydarzenia pisarz katolicki William Teeling przypuszcza, że *o kapitulacji Watykanu przed amerykanizmem zadecydowały amerykańskie dolary*. „Amerykanizm" pozostał oficjalną ideologią amerykańskiego episkopatu, ale „od roku 1899 do dnia dzisiejszego żaden papież nie potępił amerykanizmu. Przyczyną tego było — przypuszcza Teeling — zdaje się to, że *„Ameryka dostarczała* (Watykanowi) *coraz więcej pieniędzy"*. [1]

Oceniając „amerykanizm" jako całość, można powiedzieć, że stanowił on próbę przystosowania katolicyzmu do potrzeb amerykańskiej burżuazji. W pierwszej fazie chodziło przy tym tylko o sankcję religijną dla „amerykańskiego stylu życia", o akceptowanie praktyki wynaradawiania mniejszości narodowych i sprzymierzania się z innymi kościołami na gruncie wspólnej akcji antyrobotniczej oraz o niewtrącanie się Rzymu do spraw amerykańskich. Z biegiem czasu jednak nastąpiło przejście imperializmu amerykańskiego od hasła: „Ameryka dla Amerykanów" do hasła: „Cały świat dla Amerykanów", a wraz z tym zmienił się i charakter „amerykanizmu" katolickiego. Tę zmianę przewidywano już od dawna. M. in. profesor uniwersytetu paryskiego, Maurice Pernot, zastanawiał się, czy *ta kapitulacja Watykanu przed amerykanizmem* nie zachęci biskupów amerykańskich do ekspansji amerykanizmu, do *próby amerykanizacji katolicyzmu europejskiego i samego Watykanu* [2], i przewidywał (w latach dwudziestych), że Watykan w najbliższych latach coraz bardziej będzie ulegał wpływom amerykańskim.

Zapowiedź tej ekspansji znajdowała się już w teologii księdza Heckera, twórcy „amerykanizmu", który w drugiej połowie XIX wieku głosił, że *przyszłość świata należy do rasy anglosaskiej i w jej ręce przejdą wkrótce również losy kościoła katolickiego na całym świecie.* [3] W rozwijaniu teorii o nadchodzącej anglosaskiej erze w dziejach kościoła katolickiego brał czynny udział m. in. kardynał Gibbons [4]. Nie jest też wcale przypadkiem, że teorię tę przypomniał episkopat amerykański w roku 1945. Georges Young jeszcze w lipcu 1929 roku [5], a Teeling w 1937 roku wysuwali propozycję obioru Amerykanina pa-

[1] William Teeling: *The Pope in politics*. Londyn 1937 s. 150
[2] Maurice Pernot: *Le Saint-Siège, l'Eglise Catholique et la politique mondiale*. Paryż 1929 wyd. II s. 211
[3] Thomas T. Mc Avoy o. c. s. 143
[4] *Le Temps* 5 sierpnia 1903
[5] *The New Republic* 31 lipca 1929

pieżem i przeniesienia stolicy papieskiej do Ameryki.[1] Ostatnio zaś coraz częściej wysuwana jest przez prasę amerykańską kandydatura kardynała Spellmana na następcę Piusa XII.

Nie będziemy się zajmować zestawianiem teologicznych tez „amerykanizmu" z teologią Piusa XII. Cytowaliśmy już obszernie wypowiedzi Piusa XII, gloryfikujące ludzi robiących wielkie pieniądze, owych „niezastąpionych" bankierów, „finansistów, łączących wykonywanie swego zawodu z prawdziwym duchem ewangelicznym" itd. Wszystko to jest bardzo zbliżone do gloryfikowania „amerykańskiego stylu życia" przez „amerykanistów". Chodzi jednak o rzecz istotniejszą od tych zewnętrznych podobieństw ideologicznych. „Amerykanizm" jest próbą przystosowania katolicyzmu do potrzeb amerykańskiego imperializmu — to jest jego istota. I taka sama jest istota nowych teorii teologicznych Piusa XII, będących naginaniem plastycznego zresztą katolicyzmu do potrzeb reakcyjnej, agresywnej polityki amerykańskiego imperializmu.

Andrzej Nowicki

[1] William Teeling o. c. s. 157

U początków myśli marksistowskiej w Polsce

Ludwik Krzywicki: STUDIA SOCJOLOGICZNE. WYBÓR. Wybrał i wstępem poprzedził Adam Schaff. Warszawa 1951. Państwowy Instytut Wydawniczy. Stron 460.

Oceniając nowowydany zbiór *Studiów socjologicznych* Ludwika Krzywickiego, trzeba mieć na uwadze dwie sprawy: znaczenie historyczne prac w nim zawartych oraz ich aktualną wartość naukową.

Trudno jednak ustosunkować się do prac zamieszczonych w zbiorze nie biorąc pod uwagę *całokształtu* działalności naukowej i publicystycznej Ludwika Krzywickiego, tym bardziej że wydawca nowych[1] *Studiów socjologicznych* kierował się przy wyborze uzasadnioną tendencją przedstawienia współczesnemu czytelnikowi nie jakiejś „przeciętnej" dorobku uczonego, ale tych przede wszystkim prac, w których Krzywicki świadomie próbuje stosować teorię i metodę materializmu historycznego.

Omówimy więc kilka spraw dotyczących osoby Ludwika Krzywickiego i jego działalności, które wiązały go z ruchem robotniczym w Polsce lub odeń oddalały.[2]

Na wstępie jednak zajmiemy się niektórymi fałszywymi poglądami o Ludwiku Krzywickim, popularnymi w okresie międzywojennym i dotąd jeszcze gdzieniegdzie pokutującymi.

Wymienimy dwa najbardziej typowe.

---

1 W 1923 r. wydany został zbiór prac Krzywickiego pt. Studia Socjologiczne, z którego zapożyczona została nazwa do niniejszego wydania z 1951 r. Obu tym wydaniom wspólna jest tylko jedna praca: Idea a życie, która stanowiła cz. I w wydaniu starym. Pozostałe dwie części: (cz. II) Z psychologii życia zbiorowego oraz (cz. III) Typy zawodowe zastąpione zostały w wydaniu z 1951 r. przez prace: Rozwój społeczny wśród zwierząt i u rodzaju ludzkiego oraz Rozwój moralności — obydwie drukowane po raz pierwszy w Poradniku dla Samouków. Wybór wzbogacono przez dodanie dwu poważnych i bardzo cennych studiów Krzywickiego z historii społeczeństw pierwotnych, a mianowicie: Ustroje społeczno-gospodarcze w okresie dzikości i barbarzyństwa (Warszawa 1914) oraz Społeczeństwo pierwotne, jego rozmiary i wzrost (Warszawa 1937).

2 Nie zamierzamy szczegółowo analizować dorobku Krzywickiego w zakresie teorii materializmu historycznego, co jest przedmiotem rozważań A. Schaffa we Wstępie do Studiów Socjologicznych. Nie pretendujemy także do oceny niezwykle wielostronnej spuścizny naukowej uczonego — szczególnie w dziedzinie etnologii i historii społeczno-gospodarczej — tak z punktu widzenia jej znaczenia dla historii nauki polskiej, jak i aktualnej wartości naukowej. Idzie nam o szkicowe zarysowanie warunków, w jakich ukształtował się Krzywicki — uczony i działacz, o próbę wyjaśnienia ideologicznej i politycznej funkcji jego dzieł z punktu widzenia dróg kształtowania się i rozwoju teoretycznej myśli marksistowskiej w Polsce.

Reformistycznie usposobieni sympatycy i uczniowie Krzywickiego głosili, że był on „twórczym marksistą", który w wielu istotnych punktach wzbogacił teorię materializmu historycznego [1] (idzie tu głównie o koncepcje czynnika antropologicznego, typów zawodowych oraz podłoża historycznego), a w swej działalności społeczno-politycznej „wzniósł się ponad spory partyjne" i walkę dwu nurtów w ruchu robotniczym, stając się nieskrępowanym przez partyjne ograniczenie, najwybitniejszym ideologiem socjalizmu w Polsce. [2]

Koncepcja ta jest antymarksistowskim zniekształceniem charakteru działalności teoretycznej i politycznej Krzywickiego, jest ponadto zarówno oportunistycznym wykoślawieniem samej nauki materializmu historycznego (którego rzecznikami są w tym rozumieniu Brzozowski, Abramowski i Kelles-Krauz [3]), jak i wypaczeniem obrazu sytuacji ideologicznej i politycznej w polskim ruchu robotniczym. Rewizjonizm i idealizm Brzozowskich i Abramowskich został w ten sposób utożsamiony z marksizmem i materializmem, a burżuazyjny oportunizm — nazwany socjalizmem. Zrównanie zaś Krzywickiego pod względem teoretycznym i politycznym z jawną agenturą burżuazji w ruchu robotniczym jest niezgodne z prawdą i krzywdzące uczonego.

Według drugiego poglądu (zresztą pozornie tylko różniącego się od poprzedniego), wywodzącego się z kół burżuazyjnych socjologów uniwersyteckich, Krzywicki przezwyciężył „ograniczoność" marksizmu, zamienił młodzieńczą, materialistyczną „tendencyjność" na właściwy uczonemu „obiektywizm" i dzięki temu stał się jednym z czołowych socjologów polskich." [4]

Krzywicki *z lat ostatnich* był istotnie dla liberalizujących ideologów burżuazji niegroźny, a czasem mógł być nawet pożyteczny — można go było chwalić za „człowieczeństwo" i „heroizm", bo porzucił „ortodoksyjny" marksizm i socjalizm.

Socjologowie burżuazyjni dobrotliwie przymknęli oczy na „błędy młodości" — materializm i socjalizm młodego Ludwika; objawili częstą w takich wypadkach „wielkoduszność" — któżby się małostkowo spierał o szczegóły za cenę uznania go za swego. Burżuazyjna socjologia polska wykazywała w tym zakresie dużo politycznego taktu i przenikliwości; gra warta była przecież świeczki — szło o wyrwanie polskiemu obozowi postępowej myśli materialistycznej jeszcze jednej postaci.

Ugłaskano niebezpiecznego niegdyś marksistę, zapomniano mu (stosując metodę przemilczeń) materialistyczne „wybryki", a politycznie postawiono obok takich „socjalistów", jak Kelles-Krauz, Abramowski, Brzozowski, z których dwaj ostatni byli właściwie ideologicznymi prekursorami faszyzmu w Polsce.

Inicjacja Krzywickiego do grupy burżuazyjnych socjologów nie była jednak *całkowitym* bezprawiem, nie była gwałtem dokonanym nad umarłym i nie mogącym się bronić uczonym. Krzywicki mógł się bronić — a nie bronił się. Mógł protestować — a nie protestował. W tym wyraziła się jego postawa teoretyczna i polityczna, znamienna dla ostatniego okresu jego życia — sprzeniewierzenie się ideałom młodości z okresu walk w szeregach «Wielkiego Proletariatu».

Krzywicki przeżył historię zwycięstw i klęsk ruchu robotniczego w

---

1 Ludwik Krzywicki. Praca zbiorowa poświęcona jego życiu i twórczości. Warszawa 1938 Instytut Gospodarstwa Społecznego s. 91, 92

2 Tamże s. CXXXII, CXXXIII

3 Por. A. Schaff: Geneza i rozwój filozofii marksistowskiej. Warszawa 1950 „Książka i Wiedza" rozdz. XIII, XIV, XV

4 Por. Przegląd Socjologiczny 1939 t. VII s. 3—5 oraz 1949 t. X s. 16—17

Polsce: od «Wielkiego Proletariatu» do KPP.

Błędem byłoby uznać Krzywickiego tylko za widza tych walk, za człowieka „z boku". Uczony i działacz społeczny tej miary nigdy nie jest w sytuacji biernego obserwatora, bowiem działalność jego (niezależnie często od intencji osobistych) zawsze wspomaga jedną ze stron walczących.

Krzywicki — początkowo marksista i rewolucjonista — dał się uwieść burżuazyjnemu obiektywizmowi, co zmniejszyło wartość jego dorobku teoretycznego w wielu punktach; uwierzył w ponadpartyjność uczonego, co niejednokrotnie umożliwiło wykorzystywanie jego pracy przez partie wrogie proletariatowi (często wbrew subiektywnym intencjom twórcy); uwierzył, że legalność jest jedynym powietrzem uczonego i nie poczuł, jak zatrute i zgubne było dla uczonego to powietrze, którego dopływ regulowany był ręką cenzora kierowaną przez burżuazyjny rząd przy pomocy zaprzedanych mu ideologów.

Ta „tragedia pomyłek" Ludwika Krzywickiego, uczonego i działacza, doprowadziła go do *oderwania się od partii rewolucyjnej*, od ruchu robotniczego, zamknęła mu oczy na współczesność, wyrwała z jego marksizmu rewolucyjnego ducha — związek z praktyką walki mas — pozostawiając tylko martwy schemat ekonomiczny, mało użyteczny w poznawaniu i przekształcaniu rzeczywistości.

*

Ludwik Krzywicki, urodzony w Płocku w 1859 r., należy do tej kategorii zubożałej szlacheckiej inteligencji, która w warunkach rozpadu feudalizmu i wzrostu układu kapitalistycznego, w warunkach feudalno-militarystycznego ucisku narodowego caratu, wydała w Polsce w XIX w. wielu wybitnych rewolucjonistów i demokratów.

Ideologia wzrastającego w siły kapitalizmu polskiego, znana pod nazwą „warszawskiego pozytywizmu", rewolucyjne, proletariackie wstrząsy na Zachodzie (Francja), chłopsko-demokratyczne w Rosji — wywoływały głęboki oddźwięk polityczny i ideologiczny wśród młodego pokolenia inteligentów (przeważnie szlacheckiego pochodzenia), któremu zacofanie ekonomiczne i carat pętały skrzydła.

Poczynając od lat siedemdziesiątych, atmosferę polityczną i ideologiczną Królestwa w coraz silniejszym stopniu określa zderzenie ideologii burżuazyjnej z socjalistyczną, proletariacką, usuwające w cień znamienną dla wczesnego okresu pozytywizmu walkę burżuazji z przeżytkami feudalizmu w Polsce. W miarę zaostrzania się i rozszerzania podstawowego konfliktu epoki: burżuazja — proletariat, słabnie młodzieńczy zapał walki, a wzrasta ugodowość burżuazji w stosunku do politycznych i ekonomicznych pozycji feudalizmu; walkę tę podejmuje proletariat i doprowadza ją konsekwentnie do zwycięskiego końca dopiero w Polsce Ludowej.

A oto jak załamywały się te konflikty epoki w życiu młodego, niezwykle chłonnego intelektualnie i wrażliwego społecznie Ludwika Krzywickiego, wychowanego przez szlachecko-urzędnicze środowisko domowe na tradycjach walk narodowo-wyzwoleńczych, a w szczególności powstania 1863 r.:

> „W szkole wydawano pisma uczniowskie pisane w jednym egzemplarzu. Grendyszyński w siódmej klasie zaczął wydawać pisemko *Jutrzenka* o charakterze literacko-naukowym, kierunku, można by dziś określić, solidarystycznego... Krzywicki niezadowolony z jego kierunku, nieco później zaczął wydawać podobne pisemko *Praca*, w duchu naiwnego, nieświadomego saint-simonizmu, do którego doszedł samorzutnie w konsekwencji wywodów ówczesnego pozytywizmu o znaczeniu pracy... Wierny swym, wygłaszanym w piśmie, poglądom Krzywicki uczy się

wtedy stolarki oraz tokarki i chce możliwie szybko stać się pracownikiem produkcyjnym . . .

. . . Opisy walk Komuny odczytywał Ludwik z niebywałym przejęciem. Właściwie nie rozumiał i nawet nie mógł rozumieć istoty tego ruchu. Przecież obecność polskich nazwisk, jak Jarosława Dąbrowskiego, wśród całego zastępu wybitnych komunardów, a poniekąd również i sympatyczny względem Komuny ton sprawozdań o tym ruchu, umieszczanych w *Gazecie Polskiej*, zdziałały, że całym sercem śledził tragedię krwawiącego Paryża, którego ówczesne dzieje w dziesięć lat później miały wywrzeć na niego taki wpływ przemożny.

Zainteresowany sprawozdaniami z pierwszych procesów politycznych w Rosji, dziadek (Ludwika Krzywickiego — A. O.) dostawał numery liberalnych rosyjskich gazet . . . Lektura ta odegrała w przyszłości ogromną rolę w rozwoju i ugruntowaniu przekonań Ludwika.

Znajdował tam nowe hasła swobody politycznej, które go pociągały i dawały nową podnietę do walki z caratem, zachętę i wiarę w jej pomyślność i konieczność. Otrząsał się z bierności: w atmosferze zwyciężonego i rozbrojonego kraju *znajdował tam* (tzn. w Rosji — A. O.) *zachętę do buntu*. Żarzyła się w nim tęsknota do jakiegoś czynu, trawiły go jakieś nieokreślone pragnienia, aż póki nie zdołał znaleźć dla siebie właściwej drogi . . ." [1]

W 1878 r. Krzywicki przyjeżdża do Warszawy, wstępuje na uniwersytet (studiuje matematykę); poza pracą naukową szuka jakichś możliwości działalności społeczno-politycznej (z przywiezionymi już z Płocka tendencjami w kierunku społecznego radykalizmu).

Warszawą wstrząsa dreszcz pierwszych świadomie socjalistycznych ruchów proletariatu, kierowanych przez Ludwika Waryńskiego.

W 1878 r. proletariat Warszawy śle adres z okazji powstania Północnego Związku Robotników Rosyjskich. Liberalny Aleksander Świętochowski — nestor warszawskiego pozytywizmu — rzuca pierwsze gromy na socjalistów.

W tajnych kółkach robotniczych, wespół z rewolucyjną młodzieżą studencką, zachłannie czytane są, po raz pierwszy przetłumaczone na język polski broszury Marksa, Liebknechta, Lafargue'a. A młody Ludwik, pozbawiony jeszcze kontaktów z pierwszymi grupami socjalistycznymi, rozczytuje się w procesach rewolucjonistów walczących z caratem w Rosji — wedle słów własnych — „jak gdyby w nowoczesnych żywotach Plutarcha". [2]

W 1881 r. odnajduje wreszcie to, czego szukał — kontakty organizacyjne z grupą studentów-proletariatczyków, dopiero co wypuszczonych z więzienia, które odsiadywali za działalność socjalistyczną.

Na Uniwersytecie Warszawskim powstaje sieć kółek studenckich o charakterze radykalno - socjalistycznym. Rozpoczynają się pierwsze demonstracje polityczne, m. in. skierowane przeciw polityce rusyfikacyjnej.

Zawiązuje się silna więź ideowo-polityczna z walczącym ludem Rosji i jego organizacjami politycznymi.

Oto jak charakteryzuje te nastroje wśród radykalnej młodzieży uniwersyteckiej biograf Krzywickiego:

> „A w poszukiwaniu sprzymierzeńca młode pokolenie w osobach najbardziej wyrobionych swoich przedstawicieli zwróciło swój wzrok ku bohaterom, którzy w Rosji ginęli za ukochanie wolności i za prawa ludu. Za wzorem ojców swoich, w duchu zaczęto powtarzać: *za waszą i na-*

[1] Ludwik Krzywicki. Praca zbiorowa... cyt. wyd. s. XIX, XX, XXI, XXII (podkreślenia — A. O.)

[2] Tamże s. XXIII

szą wolność. *Narodnaja Wola* odrzekła im tym samym zwrotem. Rozpoczyna się pomiędzy jednymi i drugimi braterstwo broni, *oparte ze strony Rosjan na uznaniu praw Polski do samodzielnego bytu państwowego.*

Przełom wśród młodzieży uniwersyteckiej dokonywał się równocześnie z inną przemianą, którą były narodziny ruchu robotniczego. Niebawem widoczne stawało się stopniowe, ale całkowite przeobrażanie się — jak dotąd niezupełnie jeszcze skrystalizowanych, przecież mających wyraźne akcenty buntu — nastrojów studenckich, obecnie zapłodnionych przez idee i hasła niesione ze środowisk rosnącego ruchu robotniczego". [1]

W tym to okresie Krzywicki zaczyna studiować *Kapitał* Marksa i rozpoczyna pracę agitacyjną w ramach ogólnej działalności «Proletariatu». Wespół ze Stanisławem Krusińskim przystępuje do prac przygotowawczych nad tłumaczeniem I tomu *Kapitału*, co było zadaniem o wielkiej doniosłości ideologicznej, wymagającym niemałych wysiłków i odwagi.

Swą działalność publicystyczną rozpoczyna Krzywicki w 1882 r. debiutując w *Przeglądzie Tygodniowym* artykułem *Ziemianie o mieszczanach.*

Aresztowania carskiej policji dosięgają najwybitniejszych działaczy «Proletariatu» — zagrażają wreszcie samemu Krzywickiemu.

Lata emigracji politycznej (1883—1886) spędza Krzywicki na intensywnej pracy nad *Kapitałem*, której towarzyszy korespondencja z Engelsem, przechowywana przez Krzywickiego do końca życia z niezwykłą troską i pietyzmem. Opracowuje opublikowany w 1884 r. w *Walce Klas* program wydawnictwa *Biblioteka dzieł treści społeczno-ekonomicznej;* utrzymuje z Zurichu bliskie kontakty z najwybitniejszymi w owym okresie przedstawicielami socjaldemokracji niemieckiej: Liebknechtem, Beblem, Kautskim, Bernsteinem, a następnie z Mehringiem.

Ta teoretyczna i polityczna atmosfera dojrzałej socjaldemokracji niemieckiej, w której tkwiły zalążki późniejszego rewizjonizmu i oportunizmu, wycisnęła na Krzywickim trwałe piętno. Z tego okresu datuje się zdobyte na Zachodzie uwielbienie dla legalnych, za wszelką cenę, form walki proletariatu. [2]

W Paryżu wreszcie związany jest Krzywicki z emigracyjnym ośrodkiem «Proletariatu», jest jednym z współredaktorów *Walki Klas* i *Przedświtu.*

Podczas całego pobytu na emigracji zabiega o utrzymanie ścisłej więzi z krajem, biorąc m. in. udział w legalnym czasopiśmiennictwie (współpracuje głównie z *Przeglądem Tygodniowym*).

Po powrocie do kraju rozpoczyna się w latach 1886—1891 niestrudzona działalność publicystyczna Krzywickiego na łamach *Prawdy, Głosu, Gazety Polskiej* i *Przeglądu Tygodniowego.*

W *Prawdzie* prowadzi Krzywicki dział recenzji naukowych, wśród których zamieszcza systematycznie omówienia ukazujących się (szczególnie w języku polskim) dzieł klasyków marksizmu (np. Karola Marksa *Pisma pomniejsze w trzech tomach,* [3] *Osiemnasty brumaire'a Ludwika Bonaparte* [4] i inne); pisze dziesiątki artykułów o aktualnej problematyce politycznej z życia krajów Zachodu (Belgii, Francji, Anglii, Niemiec, Włoch) oraz recenzje poświęcone krytyce najnowszych kierunków w socjologii (np. Spencer, Gumplowicz) aż do recenzji z dzieł spirytystycznych, którymi fascynowali

[1] Tamże s. XXVII (podkreślenie A. O.)

[2] Tamże s. XLV

[3] Recenzja Krzywickiego z t. I P i s m p o m n i e j s z y c h została wydana w Paryżu w 1886 r.; recenzja z t. III — w 1890 r. w P r a w d z i e

[4] Recenzja w P r a w d z i e w 1890 r.

się ludzie w drugiej połowie XIX w., a wraz z nimi grono warszawskich pozytywistów.

Na szczególną uwagę zasługują artykuły teoretyczne Krzywickiego, poświęcone podstawowym zagadnieniom materializmu historycznego, z których część zamieszczona została w omawianym zbiorze *Studiów socjologicznych*.[1]

Poważne miejsce w ówczesnej publicystyce Krzywickiego zajmują artykuły demaskujące wyzysk kapitalistyczny i właściwe kapitalizmowi zwyrodnienia (np. artykuły *Robotnik fabryczny*, *Kto winien*).[2]

Ta otwarta propaganda marksizmu, związana z atakami na kapitalizm, demaskująca jego jawnych chwalców lub naiwnych poprawiaczy, doprowadziła Krzywickiego do wojny z legalnymi pismami burżuazyjnymi (które coraz bardziej zatracały nawet pozory liberalizmu), do zamknięcia przed nim niektórych z nich, oraz do istnej orgii napaści i oszczerstw organizowanych przeciw niemu przez różnych — stołecznych i prowincjonalnych — nacjonalistycznych pismaków burżuazyjnych.

Krzywicki był w owym okresie nie tylko propagandystą teorii marksizmu, ale i aktywnym jej rzecznikiem; posługiwał się nią z powodzeniem w walce politycznej, oczyszczał grunt dla przyjęcia teorii i praktyki naukowego socjalizmu w szerokich kręgach robotniczych i inteligenckich, rozwiewał szkodliwe iluzje zakorzenione wewnątrz rewolucyjnego ruchu proletariatu w Polsce, które hamująco wpływały na jego dalszy rozwój.

Nad dwiema pozycjami publicystycznymi warto się szczegółowiej zatrzymać, gdyż trafnie ilustrują one ówczesną rolę Krzywickiego jako teoretyka-ideologa.

Idzie nam tutaj o polemikę z ówczesnymi tendencjami późno-narodnickimi, reprezentowanymi przez *Głos*[3], oraz o walkę z anarchizmem.[4]

Obydwie te polemiki noszą cechy nie tylko teoretycznych sporów, ale mają wyraźnie polityczny charakter i znaczenie, zatarte nieco ze względu na ograniczenia cenzury. Są one dowodem, że w środowisku polskich marksistów skupionych wokół «Wielkiego Proletariatu» ciągle pogłębiała się znajomość teorii socjalizmu naukowego, przede wszystkim w wyniku walk klasowych, którym «Proletariat» przewodził, oraz międzynarodowych doświadczeń ruchu robotniczego.

Ponadto omawiane prace wskazują na wysoki stopień dojrzałości teoretycznej i politycznej Krzywickiego. W stosunku do tego cały następny okres jego życia jest już tylko stopniowym i pogłębiającym się w miarę lat regresem ideologicznym, a w odniesieniu do wielu dziedzin wiedzy — także naukowym.

W 1889 r., w *Prawdzie* publikuje Krzywicki artykuł *Obłąkańcy przewrotu*, w którym stawia sobie za cel *przeciwstawienie stanowiska socjaldemokra-*

[1] Oprócz artykułów zamieszczonych w omawianym zbiorze ukazały się następujące: Materialistyczne pojmowanie dziejów ludzkości (Prawda 1889) oraz Świadomość w rozwoju społecznym (Prawda 1890) — cz. I Materialistyczne pojmowanie dziejów, cz. II Synteza przyszłości, cz. III Warunki historyczne

[2] Prawda 1890

[3] Ludwik Krzywicki: Złudzenia demokratyczne. Prawda 1889 (publikowane w 6 częściach: I. Zamiast wstępu; II. Widoki ekonomiczne oddzielnych grup ludowych; III. Drobna własność wśród ustroju pieniężno-towarowego; IV. Wytwórczość małej własności. Wartość ideałów chłopomańskich; V. Programy a życie; VI. Ogólny zarys dalszego biegu); oraz Tymczasowy obrachunek. Prawda 1890

[4] Ludwik Krzywicki: Obłąkańcy przewrotu. Prawda 1889 (w dwóch częściach)

cji anarchizmowi (w zagadnieniach tyczących zarówno teorii społecznej, jak i praktyki walki rewolucyjnej) oraz zdemaskowanie bazy społecznej anarchizmu, jego klasowej funkcji w ruchu robotniczym:

„Zazwyczaj sądzi się, że oba wzmiankowane ruchy różnią się tylko w wyborze środków. Jest to błąd, gdyż różnica dotyczy całokształtu i teoretycznych twierdzeń i celów społecznych . . .

. . . Rozwój społeczny nie jest żadnym patologicznym procesem, jak mniemają anarchiści, jest to po prostu jedna z dziedzin ogólnej ewolucji. W rzeczywistości jest postępowy, bo zmierza nie ku ujarzmieniu, lecz przeciwnie — ku wyzwoleniu jednostki i zapewnieniu jej całkowitego rozkwitu . . .

. . . Anarchizm w nędzy widzi nędzę, społeczna demokracja [1] — postęp, w swym samorozwoju zaprzeczający indywidualizmowi ekonomicznemu. Pierwszy buduje swój ustrój «idealny» *a priori* na podstawie subiektywnych pożądań, druga szuka go w kierunku rozwoju społecznego . . .

. . . Anarchizm odrzuca branie udziału w walce politycznej: parlamenty są to tylko «ględzarnie», zajmowanie się polityką, zdradą przeciw jednostce, bo przyznaniem maszyny społecznej, gniotącej osobnika, forma rządu — rzeczą obojętną. Skłania się on raczej do sądu «im gorzej, tym lepiej». Społeczna demokracja zgadza się najzupełniej co do krytyki życia parlamentarnego, ale jakkolwiek sądzi, iż państwo jako szczególna organizacja społeczna, oparta na antagonizmach i przywilejach klasowych, wskutek dokonywającego się rozwoju ekonomiczno-społecznego, powędruje kiedyś do archiwum dziejowego, przecież jednocześnie przyjmuje je jako formę historyczną, w której urzeczywistni się rozwiązanie nowoczesnej kwestii społecznej. Zdobycie jak najswobodniejszej ustawy państwowej uważa się za rzecz największej wagi, gdyż ona pozwala wprowadzić tłumy na arenę polityczną i organizować je w klasowo-polityczną partię, a nadto wdraża do samodzielności i uczestniczenia w zarządzie społeczeństwem. Wychodząc z założenia, iż rozwój zasadza się na wzroście świadomości klasowej, popiera wszystko, co prowadzi ku temu; tym się tłumaczy, iż organizuje ona nawet związki robotnicze w celu uregulowania płacy itp. Anarchizm stawiając na dewizę «wszystko dla jednostki, przez jednostkę» i zamknąwszy drogę zarówno dla politycznej, jak i klasowej organizacji, widzi jeden środek: protest czynny, tj. gwałtowne działanie. Organy jego oddychają krwią i gwałtem, pełno tu zaleceń sztyletu, dynamitu itp.

Widząc w jednostce nie narzędzie warunków, ale świadomego ich obrońcę i kierownika, stosują oni w praktyce «teorię wielkich mężów» i sądzą, iż od usunięcia osoby zmieni się maszyneria rozwoju, zapominając, iż jednostka jest zawsze pojedynczym trybem poruszanym przez inne . . .

. . . Społeczna demokracja uważa siebie za wytwór wielkiego przemysłu, na anarchizm zaś spogląda jako na dziecko niższych form produkcji, które jeszcze nie znikły pod obuchem kapitalizmu . . . I ideały przyszłe wysnute są według rzemieślniczego otoczenia . . . — tylko rzemiosło może marzyć o tym, ażeby wytwórca władał własnym wytworem i zajmował się jego wymianą, bo robotnik fabryczny wie doskonale, iż nie podobna określić, w jakiej cząstce maszyny lub igiełki zakrzepła jego praca.

[1] Tj. socjalizm — termin zmieniony ze względu na cenzurę (A. O.)

Zresztą anarchizm znalazł sprzymierzeńca, gdzie na pozór najmniej mógł się go spodziewać.

Gdy przed laty poczęła się w Austrii organizować demokracja społeczna, celowo przeciwstawiono jej anarchizm, aż póki w ciemnych tłumach nie zohydzono programu rozwojowej walki klasowej i nie rozsadzono tworzących się kadrów zorganizowanej partii robotniczej. Wtedy wzięto się i do anarchistów... Narzędzie przestało być użyteczne... Wszędzie, gdzie zaczyna tworzyć się klasowo-praktyczna partia, pojawia się oślepiony fanatyzmem anarchista w nieodłącznym towarzystwie *agent-provocateur'a*. Ktoś z współczesnej demokracji wyrzekł, iż anarchizm jest klapą bezpieczeństwa przeciw świadomej i skutecznej działalności najmitów..." [1]

W tym samym okresie w kilku kolejnych numerach *Prawdy* ukazują się *Złudzenia demokratyczne* oraz *Tymczasowy obrachunek*.

Krzywicki podejmuje polemikę z lwowskim *Przeglądem Społecznym* — który jest propagatorem „drobnomieszczańskich złudzeń" — na temat rozwoju kapitalizmu na wsi. Polemikę tę prowadzi następnie w artykułach skierowanych przeciw *Głosowi* reprezentującemu w owym czasie pokrewne tendencje.

Polemika ta jest wyrazem ogólnej prawidłowości rozwoju ideologii socjalistycznej szczególnie w krajach kapitalistycznych ekonomicznie zacofanych, z przewagą gospodarki chłopskiej. Pamiętajmy, że wokół tych zagadnień, podstawowych z punktu widzenia przyszłej rewolucji proletariackiej, toczyła się w Rosji walka teoretyczna i polityczna między marksistami a narodnikami, rozpoczęta przez Plechanowa [2], a kontynuowana i doprowadzona przez Lenina [3] do zwycięstwa — do całkowitego, teoretycznego i politycznego rozgromienia narodnictwa.

W wyniku tych samych potrzeb ideologicznych powstały omawiane artykuły Krzywickiego.

Warto zwrócić uwagę, że kapitalistyczne rozwarstwienie wsi polskiej jasne było dla polskiej myśli marksistowskiej już w XIX w. — tym bardziej więc uwidocznia się reakcyjny charakter agraryzmu oraz tych prądów w polskiej socjologii burżuazyjnej epoki imperializmu, które w swych założeniach teoretycznych wspierały agraryzm.

Artykuły z cyklu *Złudzenia demokratyczne* Krzywicki zaopatruje w znamienną dedykację: *„Poświęcone ludziom, którzy gotowi na wszelką ofiarę dla ludu, krom jednej — przysiedzenia fałdów nad nauką społeczną"*. [4]

Krzywicki poddaje przede wszystkim krytyce wprowadzone przez demokratyczno - drobnomieszczańskich ideologów pojęcie „ludu", w imię którego i dla którego proklamują oni swe działanie:

„Jakoż, czym jest ów «lud» z jego żądaniami? Czy stanowi on zbio-

[1] Krzywicki: Obłąkańcy przewrotu. L. c. s. 426, 438

[2] Por. Plechanow: Nasz i raznogłasija. Soczinienija. Moskwa Gosizdat wyd. III t. II; Anarchizm i socjalizm. Soczinienija cyt. wyd. t. IV; Przyczynek do zagadnienia rozwoju monistycznego pojmowania dziejów. Warszawa 1948 „Książka"; O roli jednostki w historii. Warszawa 1947 „Książka"

[3] Por. Lenin: Co to są „przyjaciele ludu" i jak oni wojują przeciwko socjaldemokratom? Dzieła. Warszawa 1950 „Książka i Wiedza" t. I; Spis chałupników guberni permskiej z roku 1894/95 i ogólne zagadnienia przemysłu „chałupniczego". Dzieła cyt. wyd. t. II; Rozwój kapitalizmu w Rosji. Dzieła wyd. IV ros. t. III

[4] Prawda 1889 s. 64

rowisko jednolite interesów, harmonijnie splatających się w jedną dążność społeczną, którą byśmy mogli uważać za wyrażenie życzeń każdej oddzielnej, jeśli już nie jednostki, tedy grupy ludowej? Chyba nie. Przeciwnie, przyglądając się ludowi z bliska, z łatwością dojrzeć możemy żądania, nawzajem sobie przeczące i wrogie. Chłop-posiadacz, gospodarujący na jakichś 15 morgach, a chłop-najmita, służący u niego jako parobek, wytwórca-rzemieślnik a spożywca-włościanin, kramikarz a robotnik fabryczny, wszystko to są typy ludowe . . ." [1]

Stwierdzenia te służą Krzywickiemu do jasnego sformułowania rozbieżności między naukowym socjalizmem a utopistami drobnomieszczańskimi, co do klasy, której działalność ma być podstawą przebudowy społeczeństwa:

„Tymczasem demokratyzm zdawkowy, rządzący się zasadami «zdrowego rozsądku» i nienawiścią ku «doktrynerstwu», zupełnie nie uwzględnia ani istoty społeczeństwa, ani też widoków właściwych oddzielnym grupom ludowym na przyszłość. W chaotycznym zbiorowisku interesów, które zawarł pod nazwą «lud», objął rzeczy najrozmaitsze. Znalazło się tu i rzemiosło, przedstawiające staroczesną warstwę produkcyjną, ginącą wskutek zjawienia się nowych metod wytwarzania, i najmictwo fabryczne, powstające właśnie w wyniku zapanowywania tych ostatnich . . .

Wobec tego prądom demokratycznym, o ile głoszą podporządkowanie wszystkich społecznych żądań żądaniom «ludu», przeciwstawiamy tę prawdę, że rozwój społeczny tylko o tyle uwzględnia nasze pragnienia, o ile one są odbiciem dynamicznych dążności jego. Zamiast więc wcielania w życie ideałów tego różnobarwnego zbiorowiska, skutecznie popierać możemy tylko dążące w zgodzie z rozwojem sił wytwórczych i dopiero na podstawie tego ostatniego walczyć o humanitarniejsze ukształtowanie społeczeństwa. Takie postawienie sprawy zmusza nas do zerwania z hasłami dawnego demokratyzmu . . . Drogi nasze są różne: ich — to zaspokojenie żądań «ludu», nasze — stanięcie na gruncie warstw, przed którymi rozwój społeczny ściele szeroką przyszłość i przy tym jedynie tych, w interesie których spoczywa najhumanitarniejsze rozwiązanie obecnych niedomagań." [2]

Analizując szczegółowo „widoki ekonomiczne" oddzielnych grup „ludowych" Krzywicki stwierdza, że jedyną mającą przyszłość klasą, której rozwój kapitalizmu *nie rozkłada* (jak to ma miejsce w odniesieniu do chłopa i rzemieślnika), ale *scala ją i organizuje*, jest proletariat, czyli — mówiąc jego językiem — „klasa najmitów fabrycznych."

Bardzo ciekawe i wnikliwe są uwagi Krzywickiego o walce klasowej na wsi oraz sojuszu kułacko-obszarniczym na gruncie gospodarki kapitalistycznej:

„Każdy włościanin, odkąd posiada tyle ziemi, że nie potrzebuje żadnego postronnego zarobku, zwłaszcza zaś kiedy poczyna używać najmitów, przestaje stać w jakimkolwiek antagonizmie do dworu. Wprawdzie może tu istnieć nienawiść, lecz będzie ona spuścizną po dawnych «dobrych» czasach, wynikiem serwitutów i innych nieporozumień ówczesnej epoki, ale przenigdy przeciwstawności interesów ekonomicznych." [3]

Dużo miejsca w tych pracach Krzywickiego zajmuje analiza sytuacji biednego i średniego chłopstwa, rujnowanego przez działanie kapitalistycznych praw rynku. [4]

[1] Tamże s. 64

[2] Tamże s. 66

[3] Tamże s. 77

[4] Tamże s. 88 i nast.

Z prawdziwą pasją polityczną wydrwiwa w związku z tym chłopomańskie mity wiejskiej sielanki oraz reakcyjne utopie wyprowadzenia chłopa z kapitalistycznej niewoli np. przez zorganizowanie taniego kredytu państwowego.

Zaznaczyć jednak trzeba, że nawet w tym okresie, ilekroć zbliża się Krzywicki do teoretycznego rozwiązania konkretnego problemu zdobycia władzy przez proletariat, do zagadnienia *dyktatury proletariatu*, poprzestaje bądź na niewiele mówiących ogólnikach (jak w polemice z anarchistami, kiedy przeciwstawia im pozytywne rozwiązanie zagadnienia sposobu i form objęcia władzy przez proletariat), bądź też dochodzi do wniosków teoretycznie i politycznie fałszywych, przeciwstawnych teorii i praktyce rewolucyjnego marksizmu.

Jaskrawo widać to na przykładzie kwestii chłopskiej. Krzywicki widzi klasowe rozwarstwienie chłopstwa i walkę klasową na wsi, ale to nie doprowadza go do zrozumienia i uznania konieczności sojuszu robotniczo-chłopskiego w rewolucji burżuazyjno-demokratycznej ani w rewolucji proletariackiej. Nie widzi doniosłego znaczenia tego sojuszu dla realizacji dyktatury proletariatu; wprost przeciwnie, stwierdza, że dążenia robotnika i chłopa „płyną przeciwnymi sobie strumieniami". [1]

Ten podstawowy błąd, zawarty już w najwcześniejszych jego pracach, w miarę lat będzie coraz bardziej się pogłębiał (czego wyrazem jest m. in. *Kwestia agrarna* wydana w 1903 r.), aż doprowadzi Krzywickiego do zupełnego niezrozumienia istoty rewolucji proletariackiej w epoce imperializmu — do niezrozumienia światowego znaczenia Wielkiego Października.

Na tle powyższej charakterystyki tego okresu życia Krzywickiego, jasne staje się powstanie prac (zamieszczonych w nowowydanych *Studiach socjologicznych)* poświęconych analizie podstawowych zagadnień materializmu historycznego, wśród których najwięcej uwagi poświęcał autor *powstawaniu idei i ich roli w procesie historycznym*, poddając drobiazgowej analizie mechanizm funkcjonowania idei.

Krzywicki pracami tymi wprowadził teorię materializmu historycznego do nauki polskiej.

A. Schaff we *Wstępie* do *Studiów socjologicznych* dokładnie zajmuje się poszczególnymi elementami teorii idei Krzywickiego, wyróżniając i analizując następujące: 1) *geneza idei społecznej*, 2) *wędrówka idei*, 3) *teoria podłoża historycznego*, 4) *czynnik antropologiczny*, 5) *więź społeczna*, 6) *granice stosowalności materializmu historycznego*. Zwraca uwagę na twórcze rozwiązanie przez Krzywickiego zagadnienia warunków powstawania określonych idei społecznych, na wnikliwość analizy historycznej tego procesu; podkreśla, iż cenne jest u Krzywickiego wykazanie swoistej autonomii zjawisk ideologicznych w związku z ich uwarunkowaną społecznie zdolnością do rozprzestrzeniania się.

Z drugiej strony A. Schaff wykazuje, że wprowadzenie przez Krzywickiego czynników „uzupełniających" materializm historyczny (jak *podłoże historyczne* i *czynnik antropologiczny)* nie wzbogaca stanowiska Krzywickiego jako marksisty, ale zuboża je, ze względu na idealistyczne konsekwencje tej teorii, jej teoretyczny i metodologiczny eklektyzm.

Jeżeli zaś idzie o koncepcję więzi społecznej, to i tutaj Krzywicki, ulegając wpływom biologizmu socjologicznego, popada w sprzeczność ze stanowiskiem materializmu historycznego, upatrując różnicę między społeczeństwem zwierzęcym a ludzkim w tym, że to ostatnie „jest spojone *świadomym*

1 Tamże s. 64

celem, a na wyższym etapie *ideą społeczną*". [1]

Błędność tezy Krzywickiego o granicach stosowalności materializmu historycznego pochodzi stąd, że za decydujący czynnik rozwoju w społeczeństwach pierwotnych uznaje on nie rozwój sił wytwórczych, ale przyrost ludności; zaprzeczając zaś stosowalności materializmu historycznego dla społeczeństwa bezklasowego, powstałego w wyniku obalenia kapitalizmu, czyni ustępstwo na rzecz idealizmu historycznego. [2]

Reasumując, o pracach Krzywickiego z cyklu *Idea a życie*, pisanych w latach dziewięćdziesiątych XIX w., powiedzieć można, co następuje:

1) *W odróżnieniu od płytkich zwolenników materializmu historycznego, często spotykanych w tym okresie w Europie zachodniej* (o czym pisze Engels w znanym liście do Schmidta z 1890 r. [3]), wypaczających marksizm w kierunku wulgarnego materializmu ekonomicznego, Krzywicki wykazuje dużą wnikliwość i kulturę teoretyczną w zakresie znajomości materializmu historycznego.

2) *Rozważania teoretyczne nie są dla Krzywickiego bynajmniej celem samym w sobie, ale powstają z potrzeby teoretycznego uzasadnienia określonej praktyki społecznej — obalenia kapitalizmu*, czemu daje wyraz m. in. w następujących słowach:

> „Czy przypominacie sobie ... mistrza Panglosa, tego optymistę od stóp do głowy? ... Jednak zachodzi niejaka różnica pomiędzy mistrzem Panglosem a tegoczesnymi filozofami-optymistami. *On opiewał chłosty, które był odczuł na własnym karku, ci zaś swymi wywodami chcieliby utrzymać plagi, pod którymi jęczy osiemdziesiąt procent ludzkości, albowiem wychwalanie teraźniejszości i wykazywanie bezsilności ludzkiej sprowadza się do żądania, ażeby wszystko pozostało w obecnym stanie, w którym panowie filozofowie są zwolnieni od mozołów i spożywają kęski co najwybrańsze ...*
>
> Z tego, cośmy rzekli, czytelnik pojmie, że zgoła *nie jesteśmy zwolennikami panów filozofów doradzających wobec spraw publicznych bezczynne siedzenie z założonymi rękami*. Teraźniejszość nas nie tylko nie zadowala, ale przejmuje jak największą odrazą. Zarysy przyszłości ... występują przed nimi w jasnej barwie, jako konieczne następstwo dążności zradzanych i potęgowanych przez dzisiejszą fazę ewolucji społecznej.
>
> Wprawdzie zdrowy chłopski rozum, będący zresztą obecnie przede wszystkim rozumem mieszczańskim, sądzi, że ludzkość dobiegła kresu rozwoju w dzisiejszej więzi społecznej. Ale ów zdrowy rozsądek, tak stary jak głupota ludzka, nigdy nie zdoła pojąć tego, co wymyka się poza ramy dotychczasowe. Swego czasu nie mógł zrozumieć, jako ziemia jest okrągła." [4]

3) *Jakkolwiek w pracach tych przeważa naukowa tendencja materialistyczna*, to *jednak* (o czym była mowa w związku z tezami *Wstępu* A. Schaffa) *nie są one wolne od teoretycznego eklektyzmu i ustępstw na rzecz idealizmu historycznego.*

Mówiąc o blaskach okresu wczesnej działalności teoretycznej i politycznej Krzywickiego (1881—1892), należy również zwrócić uwagę na cienie (o niektórych z nich wspomnieliśmy w związku z kwestią chłopską). Są to przede wszystkim: *obiektywizm* — brak partyjnego stosunku do nauki —

[1] Studia socjologiczne. Wstęp s. 31

[2] Tamże s. 33, 34

[3] Marks-Engels: Dzieła wybrane. Warszawa 1949 „Książka i Wiedza" t. II s. 464—465

[4] Studia socjologiczne s. 43—45 (podkreślenia A. O.)

i wiążące się z tym *niewidzenie partyjnego charakteru walki materializmu z idealizmem*, co prowadzi do *rewizjonistycznych konsekwencji oderwania materializmu historycznego od dialektyczno-materialistycznych podstaw filozoficznych.*

Zilustrujemy to na przykładach:

Krzywicki rozpoczynając swoje studia społeczne pozostawał pod silnym wpływem filozofii pozytywistycznej z jednej strony, z drugiej — biologizujących kierunków socjologicznych, tak popularnych w owym okresie.

Nie spotykamy w jego dorobku naukowym i publicystycznym żadnych prób rewizji założeń filozofii pozytywistycznej, co było oznaką nie tylko żywiołowego ulegania jej wpływom, ale i przejmowania wielu jej założeń do rozważań socjologicznych.

Zaśmiecenie wielu prac Krzywickiego przez elementy idealizmu socjologicznego (o czym mówiliśmy poprzednio) ma źródło w tym właśnie uleganiu wpływom filozofii pozytywistycznej.

Krytyki burżuazyjnej socjologii, reprezentowanej w owym okresie głównie przez spencerowski organicyzm, Krzywicki nie doprowadzał nigdy do końca, często wręcz nie dostrzegając jej klasowego ograniczenia i funkcji, np. przy ocenie socjologii Gumplowicza.[1] Widział niedorzeczność wielu podstawowych założeń tych kierunków, krytykował je za „sobkostwo klasowe",[2] nie zdobył się jednak na ich pełną, prawidłową krytykę i ocenę.

Krzywicki nie rozumiał związku *między proletariacką partyjnością a obiektywnością marksizmu* jako nauki o prawach rozwoju przyrody i społeczeństwa. Stąd jego złudzenie i próba przekonania czytelników, że marksizm (szczególnie materializm historyczny) staje się powszechnie przyjętą teorią i metodą współczesnej mu nauki burżuazyjnej:

> „Zresztą materialistyczne pojmowanie jest dzisiaj — np. w Niemczech lub Austrii — przewodnią myślą zarówno społeczno-zachowawczych jak i społeczno-przewrotowych kierunków. Obu chodzi o złamanie jednych, utrzymanie innych stosunków rzeczowych — odpowiednio do celów . . .
>
> . . . Jak widzimy, *pojmowanie materialistyczne* . . . jest wyznawane *przez bardzo dalekie i wrogie sobie partie polityczne*. Właśnie to jest najlepszym dowodem jego słuszności." [3]

Wyjaśniając zaś nazwę „materialistyczne, pojmowanie dziejów" Krzywicki powiada:

> „«Materialistyczne» pojmowanie dziejów społecznych, dzięki wspólnej nazwie, bezustannie mieszają z materializmem filozoficznym, *jakkolwiek oba te pojęcia mogą być* najzupełniej od siebie niezależne." [4]

Krzywicki mógł przezwyciężyć omawiane powyżej słabości teoretyczne, gdyby dalej rozwijał swą teorię w żywej łączności z ruchem rewolucyjnym, w szeregach partii proletariatu i wyciągał wnioski z jej zwycięstw i porażek. Ale polityczne odejście od ruchu, brak wyczucia jego tętna, usunięcie się w zacisze legalizmu — oznaczające nic innego jak oportunistyczną w istocie niechęć Krzywickiego do brania udziału w walce klasowej — doprowadziło do pogłębienia tych rys i załamań. Marksizm Krzywickiego zwietrzał, jego postawa polityczna uległa skrzywieniu, co uwidocznił już rok 1905, lata 1914—1918, a następnie cały okres międzywojennego dwudziestolecia.

Zatrzymaliśmy się dłużej nad wczesnym okresem działalności Krzywickie-

[1] Por. Prawda 1888 s. 413—423
[2] Tamże s. 220
[3] Krzywicki: Materialistyczne pojmowanie dziejów. Prawda 1889 s. 233 (podkreślenie A. O.)
[4] Tamże s. 185 (podkreślenie A. O.)

go, bowiem wtedy stał się on uczonym-materialistą, związał się z nauką marksizmu, posiadł wielki kapitał teoretyczny i metodologiczny, którego nie umiał jednak do końca wykorzystać i pomnożyć, choć czerpał z niego pełną garścią aż do śmierci.

*

Zaostrzenie się walki klasowej, znamionujące przejście kapitalizmu w jego ostatnią, imperialistyczną fazę, łączy się ze wzmożonym naciskiem burżuazji na ruch robotniczy. Ponieważ dotychczasowe stare metody okazały się mało skuteczne, rządy i partie burżuazyjne coraz częściej chwytają się metod rozsadzania partii proletariackich od wewnątrz, przekupując środkami płynącymi z imperialistycznego zysku nadzwyczajnego pewne warstwy klasy robotniczej i pewne grupy ruchu robotniczego — arystokrację robotniczą i biurokrację związkową.

Wyrazem tego nacisku jest rozłam w polskim ruchu robotniczym, który dokonał się z powstaniem PPS.

Od tej pory datuje się także w Polsce walka rewolucyjnego, marksistowskiego nurtu o przezwyciężenie rozłamu, o rozbicie wpływów oportunistycznych, o związanie mas robotniczych na trwałe z rewolucyjną ideologią marksistowską, o zjednoczenie polskiego ruchu robotniczego na gruncie tej ideologii — walka zakończona dopiero po zwycięstwie proletariatu w państwie ludowym powstaniem Polskiej Zjednoczonej Partii Robotniczej.

Podobnie więc, jak niemożliwe jest dla filozofa i polityka wzniesienie się ponad walkę klas, tak też niemożliwe jest wzniesienie się ponad walkę oportunizmu z rewolucyjnym marksizmem. Co więcej, doświadczenie historyczne wskazuje, że wszystkie takie „partie środka" w filozofii są w istocie rzeczy zamaskowanym ustępstwem na rzecz idealizmu, a w ideologii partii robotniczych — na rzecz oportunizmu.

Im bardziej zaostrza się walka klasowa między proletariatem a burżuazją, tym zacieklejsza staje się walka w łonie ruchu robotniczego między rewolucyjnym internacjonalizmem proletariackim a burżuazyjnym nacjonalizmem i oportunizmem. W tej walce powstał, dojrzał i zwyciężył leninizm — marksizm epoki imperializmu.

Ludwik Krzywicki, patrząc z „bezpartyjnej" platformy ideologicznej, nie widział kierunku rozwoju rewolucji proletariackiej, oddalał się od rewolucyjnej praktyki i twórczego materialistycznego dorobku lat młodości, zbliżając się politycznie do stanowiska reformizmu, a teoretycznie — do pozycji określanych przez Lenina mianem „struwizmu". [1]

Pierwszym wyraźnym symptomem oddalenia się Krzywickiego od ruchu robotniczego jest jego stosunek do rewolucji 1905 r.

W okresie wielkiego politycznego natarcia proletariatu na carat, gdy kształtowała się leninowska teoria rewolucji, gdy SDKPiL prowadziła proletariat na barykady walcząc o sojusz z proletariatem Rosji przeciw nacjonalistycznemu separatyzmowi PPS, Krzywicki zdoby-

[1] Lenin w pracy K r a c h II M i ę d z y n a r o d ó w k i (D z i e ł a. Warszawa 1951 „Książka i Wiedza" t. XXI s. 225—226) pisze: „Struwizm — to nie tylko rosyjskie, lecz, jak szczególnie wyraźnie wykazują ostatnie wypadki, międzynarodowe dążenie teoretyków burżuazji do zabicia marksizmu «łagodnością», do zduszenia go w objęciach za pomocą pozornego uznania «wszystkich» «prawdziwie naukowych» stron i elementów marksizmu, w y ł ą c z a j ą c «agitatorską», «demagogiczną», «blankistowsko-utopijną» jego stronę. Innymi słowy: wziąć z marksizmu to wszystko, co jest do przyjęcia dla liberalnej burżuazji, wraz z walką o reformy, wraz z walką klasową (bez dyktatury proletariatu), wraz z «ogólnikowym» uznaniem «ideałów socjalistycznych» i zastąpieniem kapitalizmu «nowym ustrojem», a odrzucić «tylko» żywą duszę marksizmu, odrzucić «tylko» jego rewolucyjność".

wa się tylko na „wyznanie wiary" — *Sic itur ad virtutem* — tak niegroźne, a politycznie tak nieokreślone, że zasłużyło na pochwałę nie tylko oportunistycznych socjaldemokratów, ale i niektórych otwarcie burżuazyjnych socjologów.

Sic itur ad virtutem [1] jest wymownym świadectwem, jak daleko pozostał Krzywicki poza ruchem; jest to głos inteligenta pełnego podziwu dla siły ruchu robotniczego, upatrującego w nim możliwość „moralnego odrodzenia człowieka", ale nie głos ideologa, teoretyka i polityka śledzącego ruch mas, idącego wraz z nim i wytyczającego mu drogi na przyszłość.

Nic też dziwnego, że w tym właśnie okresie powstaje przedmowa do *Materializmu ekonomicznego* Kelles-Krauza, będąca poważnym ustępstwem Krzywickiego na rzecz idealizmu. [2]

Oportunizm socjaldemokratycznych przywódców partii II Międzynarodówki doprowadza ich, z chwilą wybuchu pierwszej wojny światowej, do jawnej zdrady idei socjalizmu i proletariackiego internacjonalizmu — powoduje rozpad II Międzynarodówki.

Krzywicki, ulegając w tym okresie oportunizmowi PPS, ulegał i socjalszowinizmowi. Niepodległość stała się bielmem, które zakryło mu oczy na walkę klasową, na krwawe zduszenie w latach 1918—1919 przez rząd burżuazyjny „niepodległej" Polski (w którym zasiadali „socjaliści" — prawicowi przywódcy PPS) walki proletariatu o władzę.

Krzywicki przestaje rozumieć historię, nie rozumiejąc nowych prawidłowości epoki imperializmu, uogólnionych przez Lenina i Stalina, nie rozumiejąc, że „imperializm to przeddzień rewolucji proletariackiej". Przestaje zajmować się polityką, staje się po trosze gabinetowym uczonym, a ilekroć zabiera głos na tematy tyczące współczesności, razi jego ograniczoność teoretyczna i ślepota polityczna przy całej ogromnej erudycji, jaką zawsze dysponuje, przy zamiłowaniu do ściągania i wykorzystywania nowych materiałów, przy wrażliwości na nędzę społeczną, której istnienie zawsze go moralnie niepokoi.

W 1926 r. wychodzi skrypt wykładów wygłoszonych przez Krzywickiego w SGH pt. *Wstęp do historii ruchów społecznych*, z których m. in. dowiadujemy się, że „państwo nowoczesne (imperialistyczne — A. O.) ... z praworządnego przekształca się w państwo zadań i celów kulturalnych", a więc zakłada biblioteki, doświadczalnie naukowe, mnoży ubezpieczenia społeczne, zmniejsza liczbę godzin pracy, [3] ale ze względu na realizację *tych zadań* musi zwiększać podatki — wobec czego państwo to zyskuje w proletariacie gorącego rzecznika, a wroga we włościaninie, któremu „w gruncie rzeczy obca jest państwowość współczesna z jej zadaniami i obowiązkami". [4]

W 1933 r., w przedmowie do *Pamiętników bezrobotnych*, obrazujących straszliwą i beznadziejną nędzę ludzi pracy w faszystowskiej Polsce, Krzywicki ostrzega rząd burżuazyjny przed „gniewem mas":

> „Ale w zastoju istnieje jeszcze inna strona, znaczenia pierwszorzędnego.
>
> Chodzi o nastroje tłumów dotkniętych klęską bezrobocia. Tam wśród tych tłumów odsuniętych od jedynego źródła utrzymania, jakim jest praca, z konieczności narasta jakiś osad stanów uczuciowych, dotychczas nieznanych wcale albo nieznanych w takim napięciu. Kiełkują tam poglądy mocno zabarwione niezadowoleniem, a nieraz i chęcią odwetu. Narastają i kiełkują żywioło-

[1] Krzywicki: S i c i t u r a d v i r t u t e m. Warszawa 1907 wyd. I

[2] S t u d i a s o c j o l o g i c z n e. W s t ę p s. 11

[3] Krzywicki: W s t ę p d o h i s t o r i i r u c h ó w s p o ł e c z n y c h. Warszawa 1926 Bratnia Pomoc WSH s. 125

[4] Tamże s. 126

wo z dnia na dzień, z tygodnia na tydzień. Dlatego *Pamiętniki bezrobotnych* są nie tylko opowieścią, mającą ocknąć sumienie ludzkie, ale także książką dla ludzi dbałych o przyszłość, dla polityków, dla mężów stanu, aby wiedzieli, co tam w głębi narasta w duszach ludzkich.

Rzecz ciekawa, u wielu daje się wyczuwać jakiś żal, niekiedy niejasny, jak gdyby zamglony, a niekiedy wyraźny do Niepodległej Polski, iż pozwala na srożenie się takiej klęski: w głowie nie może im się pomieścić, ażeby ta niepodległa nie zdołała ukrócić kryzyzu . . .

. . . I wreszcie jeszcze jeden winowajca . . . Są to organizacje państwowe. Patrzy się tam na państwo jako na potęgę, która na wszystko ma środki, wszystkiemu może zaradzić. A ponieważ *państwo jest również bezradne i bezsilne*, rodzi się żal do niego i do Niepodległej Polski." [1]

Podobny ton dominuje i w przedmowie do *Pamiętników chłopów*, świadcząc o tym, że Krzywicki zapomniał naukę Marksa, której popularyzacji w Polsce poświęcił tyle sił i uczucia w okresie swej młodości.

Poszukując trwałych wartości w dorobku naukowym Krzywickiego okresu międzywojennego dwudziestolecia, nie można ich znaleźć w jego pracach poświęconych współczesności, której Krzywicki (przy swoich założeniach teoretycznych) nie mógł zrozumieć, choć był inicjatorem wielu wydawnictw i badań cennych ze względu na zgromadzone materiały, demaskujące wyzysk kapitalistyczny. [2]

Wysiłek badawczy skoncentrował Krzywicki w tym okresie głównie na społeczeństwach pierwotnych, pisząc szereg prac o poważnej wartości naukowej, wśród których na czoło wysuwają się: *Primitive Society and its vital statistics* [3] oraz dotąd pozostająca w rękopisach *Horda pierwotna*.

I w tej dziedzinie czynił Krzywicki ustępstwa na rzecz idealizmu (szczególnie w pracach z lat ostatnich); upoważniało to niektórych socjologów burżuazyjnych (np. Znanieckiego)do uważania go za prekursora funkcjonalizmu w etnologii. Mimo to, z całego dorobku Krzywickiego, tak różnorodnego i obfitego, prace te dla współczesnej nauki o społeczeństwie mają chyba wartość najtrwalszą. Zamieszczenie niektórych z nich w nowych *Studiach socjologicznych* powiększa wartość zbioru dla współczesnego czytelnika.

Ludwik Krzywicki to ważne ogniwo w rozwoju myśli marksistowskiej w Polsce, w rozwoju naszej materialistycznej nauki o społeczeństwie. Niedocenianie jego zasług byłoby błędem równie niewybaczalnym, jak próba pasowania go na „twórczego marksistę".

Analiza dorobku naukowego Krzywickiego, w związku z jego drogą życiową jako teoretyka i działacza, jest niezwykle interesująca z punktu widzenia procesów, które dokonywały się w życiu ideologicznym narodu, i pouczająca dla naszych pracowników naukowych, wskazuje bowiem, że siła i trwałość teorii płynie z jej związku z życiem, z walką mas. Naruszenie przez uczonego dialektycznej jedności teorii i praktyki prowadzi do naruszenia obiektywnej wartości jego badań naukowych.

Ludwik Krzywicki — doniosła pozycja w historii polskiej nauki i publicystyki społecznej — czeka na wszechstronne i pełne opracowanie monograficzne.

Alina Osiadacz

[1] Pamiętniki bezrobotnych. Warszawa 1933 IGS s. VI, VIII, IX (podkreślenia A. O.)

[2] Por. prace Instytutu Puławskiego, Instytutu Gospodarstwa Społecznego, Instytutu Spraw Społecznych

[3] W tłumaczeniu polskim z uzupełnieniami wyszła ta praca pod tytułem Społeczeństwo pierwotne, jego rozmiary i wzrost.

O marksistowskie literaturoznawstwo w Polsce

Stefan Żółkiewski: STARE I NOWE LITERATUROZNAWSTWO. SZKICE KRYTYCZNO-NAUKOWE. Instytut Badań Literackich. Studia historyczno-literackie t. I. Wrocław 1950. Wydawnictwo Zakładu Narodowego im. Ossolińskich. Stron VII + 148 + 4 nlb.

Wyraz „walka" pojawia się tak często na kartach książki Stefana Żółkiewskiego nie dla stylistycznej ornamentacji. Przypomina słusznie o atmosferze, w jakiej prace te powstawały, o celu, któremu były przyporządkowane. Sześć studiów i artykułów zebranych w tomie *Stare i nowe literaturoznawstwo* pisanych było od jesieni 1949 r. do jesieni 1950 r. w związku z kolejnymi zadaniami naukowymi i organizacyjnymi postępowej polonistyki, której ośrodkiem stał się Instytut Badań Literackich. Rozprawa *O literaturoznawstwie burżuazyjnym epoki imperializmu w Polsce* była rozrachunkiem uzasadniającym przejęcie *Pamiętnika Literackiego* przez IBL i gruntowne przekształcenie oblicza naukowego tego czasopisma. Referat *Aktualny etap walki o marksistowskie literaturoznawstwo w Polsce* nadawał linię przewodnią obradom zjazdu polonistycznego w maju 1950 r., artykuł *Aktualna problematyka historii literatury polskiej* podsumowywał jego wyniki. Wreszcie szkic *O radzieckich instytucjach naukowo-literackich* i praca *Metody i warunki planowania badań polonistycznych* były propozycjami organizacyjnymi w stronę Kongresu Nauki Polskiej, opartymi o studium doświadczeń radzieckich.

Książka Żółkiewskiego jest zjawiskiem znamiennym dla procesu dojrzewania, upartyjnienia marksistowskiej myśli naukowej w Polsce. Jest przykładem kształtowania się nowego typu naukowca, dla którego świadomość społecznej funkcji jego dyscypliny wobec budownictwa socjalistycznego jest integralną częścią świadomości metodologicznej. Jest przede wszystkim — i to jest najwłaściwsza chyba perspektywa oceny tej książki — skutecznym narzędziem walki o przełom marksistowski w polonistyce.

Żółkiewski w swym referacie Kongresowym mówi:

> „Walka o postępową polonistykę rozgrywa się na gruncie zagadnień metodologicznych, teoretyczno- i historyczno-literackich, dydaktycznych i organizacyjnych, a wreszcie dotyczy samego ideału nauki i naukowca. Walka toczy się o rzeczywiście nowatorskie i naukowe podstawy metodologiczne badań literackich, o literaturoznawstwo marksistowskie. Walka toczy się zatem o marksistowską rewizję historii literatury polskiej, zarówno jej sądów ogólnych, jak i szcze-

gółowych... o powiązanie badań naukowo-literackich z wielkimi zadaniami wychowania człowieka socjalistycznego, z praktycznymi potrzebami nowej, jednolitej szkoły, z potrzebami dydaktycznymi uniwersytetu... o nową organizację badań polonistycznych, o zwycięstwo zasady zespołowej, planowej i społecznie celowej pracy nad rutyną anarchistycznego chałupnictwa... o naukę związaną z życiem swego kraju, służącą potrzebom narodu, naukę współbudującą socjalizm... o stworzenie jak najbardziej sprzyjających rozwojowi polonistyki warunków pracy, o wykorzystanie całego jej cennego dorobku, o przestrzeganie zasad naukowej sumienności, ciągłości pracy, o włączenie w ten proces możliwie wszystkich sił naukowych." [1]

Prace Żółkiewskiego niewątpliwie spełniały w tej walce funkcję awangardową: wyznaczały kierunek uderzenia, atakowały problemy centralne, miały wśród polonistów największy rezonans społeczny. Trzeba przy tym podkreślić, że *Stare i nowe literaturoznawstwo* utrwala tylko część tej jakże skutecznej i sugestywnej działalności propagandowej (w najgłębszym tego słowa znaczeniu), wychowawczej, inspirującej, jaką od lat szerzy Stefan Żółkiewski z trybuny konferencji naukowej, z uniwersyteckiej katedry, w pracowni Instytutu Badań Literackich.

Warunki i potrzeby walki podyktowały z jednej strony odważne sięgnięcie do całej kluczowej problematyki badań literackich (nieraz za cenę dużej kondensacji i nawet pewnej szkicowości wykładu), z drugiej — wyraźnie zaostrzoną, polemiczną kierunkowość studiów Żółkiewskiego. W żadnym wypadku nie jest to książka „akademicka" w tradycyjnym tego słowa znaczeniu. I dobrze, że nią nie jest. „Ważną sprawą — pisze Żółkiewski — nie jest subtelne cieniowanie sądów i dosypywanie jeszcze swojej miarki uzupełnień. Ważną sprawą na dziś jest jasne zrewidowanie zasadniczych stanowisk" (s. 113).

Temperament publicystyczny autora, dosadność sformułowań dobrą oddały tej pracy przysługę: nie zamącając naukowej ścisłości wywodów, spotęgowały społeczną efektywność książki, która jako pierwsza zapełnia — częściowo przynajmniej — lukę dotkliwie odczuwaną przez nauczycieli, studentów, pracowników naukowych.

Cóż bowiem znajdował na półce bibliotecznej adept polonistyki szukający przewodnika teoretycznego? Kto miał go wprowadzać w problemy literaturoznawstwa? Pół wieku licząca pozytywistyczna *Metodyka historii literatury polskiej* Chmielowskiego (1899) czy historyczno-filologiczny *Wstęp do literatury polskiej* Korbuta (1924)? Eklektyczny zbiór ogólników nazwany przez Tadeusza Grabowskiego *Wstępem do nauki literatury* (1927)? Liczne studia Zygmunta Łempickiego propagujące całą nowszą niemiecką humanistykę idealistyczną od Diltheya do Heideggera? Formalistyczny *Wstęp do badań nad dziełem literackim* Kridla (1936)? Fenomenologiczne próby wglądu w istotę dzieła literackiego Romana Ingardena?

Bez przewodnika jakże trudno było młodemu poloniście o światopoglądzie marksistowskim zdobyć się na krytyczny stosunek do burżuazyjnego literaturoznawstwa, oddzielić w nim elementy wartościowe i przydatne dla syntezy marksistowskiej od jego schorzeń i jadów. Prawda — dość rychło udostępniono czytelnikowi prace Lenina i Plechanowa o literaturze. Ale artykuły Lenina bez komentarza nie ujawnią początkującemu poloniście całej głębi i wszechstronności swej proble-

[1] Stefan Żółkiewski: Badania nad literaturą polską. Dorobek, stan i potrzeby. Z powodu I Kongresu Nauki Polskiej. Warszawa 1951 Państwowy Instytut Wydawniczy s. 5—6

matyki teoretycznej, prace Plechanowa zaś wydano bez niezbędnych wyjaśnień i sprostowań. Nie rozwiązywały one zresztą wielu konkretnych problemów, jakie nastręcza idealistyczne literaturoznawstwo. Zdarzało się więc, że młody polonista szukał np. argumentów przeciw naturalistycznej teorii kultury u Znanieckiego, przeciw formalizmowi — u Kołaczkowskiego czy Borowego. [1]

Pojawienie się książki Żółkiewskiego zmieniło zasadniczo tę paradoksalną sytuację na uniwersytetach, a przede wszystkim spełniło poważną rolę w pogłębieniu przygotowania teoretycznego polonistów-nauczycieli, a zwłaszcza naukowców.

Przedmowa — nazywając nauczycieli i studiującą młodzież głównym adresatem książki — niesłusznie zwęża jej zasięg. Książka przeznaczona jest przede wszystkim dla naukowej kadry polonistycznej. Zwraca się do młodych polonistów, ale zwłaszcza do tych, którzy wstąpili już na drogę samodzielnej pracy naukowej. Zwraca się do dojrzałych naukowców — zarówno do tych, którzy nie uzgodnili jeszcze świadomości metodologicznej ze swą postępową postawą ideowo-polityczną, jak i do tych, którzy zbliżają się do marksistowskiego literaturoznawstwa i zasady jego stosują coraz owocniej w swej praktyce badawczej. [2]

Zgodnie z dyrektywami metody marksistowskiej, tezy teoretyczne formułuje Żółkiewski nie na drodze formalnej, pozahistorycznej analizy pojęć, lecz jako uogólnienie konkretnych interpretacji historyczno-literackich (konstruktywnych lub polemicznych), którymi książka bogato jest nasycona. „Teoria literatury — mówi Żółkiewski — to uogólnienie wyników badań nad dynamiką literatury" (s. 63).

Studia Żółkiewskiego pisane były w okresie, kiedy w pedagogice uniwersyteckiej i produkcji naukowej górowała jeszcze tradycyjna polonistyka, kiedy szczupła i jakże młoda kadra naukowa o ambicjach marksistow-

[1] Tu trzeba sformułować poważny zarzut w stronę instytucji wydawniczych, które nie pomyślały o tym, by poprzez tłumaczenia prac radzieckich zaradzić tej sytuacji. Ukazywały się i ukazują popularne broszurki (nie zawsze najlepiej dobrane), ale do tej pory nie ma np. przekładu jakże instruktywnej książki B. Mejłacha Lenin i problemy literatury rosyjskiej (1947); nie postarano się o dokonanie wyboru prac radzieckich z zakresu teorii realizmu socjalistycznego. Teoria literatury L. Timofiejewa wywołała w Związku Radzieckim poważne zastrzeżenia; ale przecież przekład tej na pewno niedoskonałej, lecz marksistowskiej w swej zasadniczej koncepcji książki mógł być pożyteczny — w warunkach, gdy źródłem teoretycznej wiedzy o literaturze była (i jest jeszcze niekiedy) Teoria poezji polskiej A. G. Bema (1899) i formalistyczna Poetyka Tomaszewskiego (książka M. R. Mayenowej Poetyka opisowa stawia sobie tylko cele opisowe). Znacznie poprawiłyby sytuację przekłady wzorowych pod względem metodologicznym radzieckich prac historyczno-literackich, ale tych do tej pory nie doczekaliśmy się. Dla zobrazowania sytuacji wydawniczej w tej dziedzinie wystarczy zresztą fakt, że nie ma dotąd polskiego przekładu wypowiedzi Marksa i Engelsa o literaturze i sztuce, brak również przekładów prac krytycznych Bielińskiego i Czernyszewskiego, artykułów Gorkiego (poza referatem O literaturze), wystąpień Żdanowa w sprawach literatury.

[2] Zasięg oddziaływania książki byłby na pewno jeszcze rozleglejszy, gdyby Żółkiewski osiągnął (prawda, że szczególnie trudną przy tym temacie) większą jasność i przystępność wykładu, zwłaszcza w studium O literaturoznawstwie burżuazyjnym epoki imperializmu w Polsce. Nasyceniu tekstu bardzo specjalną terminologią towarzyszy tu charakterystyczne dla stylu Żółkiewskiego (i w zasadzie korzystne) zbliżenie składni do swobodnego toku języka „mówionego". Nie powinno to jednak prowadzić do pewnych niejasności i niedbałości stylistycznych, których nie usunęła autorska korekta, np.: „Taką strukturą był np. liryzm determinujący ramy strukturalne określonego gatunku literackiego, rozwijającego się przez wieki, którego każdy przejaw wyrażał w swoich strukturalnych ramach różne osobowości..." (s. 53). Zob. także niepoprawny składniowo fragment ze s. 42, cytowany dalej w tekście.

skich w znacznej części dopracowywała się dopiero do świadomości metodologicznej, kiedy miała za sobą zaledwie krótki etap pracy naukowej. W takiej sytuacji całkowicie uzasadniona była koncepcja studiów łączących konsekwentnie wykład marksistowskiej nauki o literaturze z krytyką zasad starego literaturoznawstwa.

Żółkiewski wyróżnia w literaturoznawstwie burżuazyjnym okresu imperializmu dwa główne nurty: diltheyizm i formalizm; umieszcza je na tle dwóch kierunków filozoficznych okresu: idealizmu obiektywnego i konwencjonalizmu jako odmiany idealizmu subiektywnego.

Konwencjonalizm (terminu tego używa Żółkiewski w sensie jak najbardziej ogólnym, dla oznaczenia poglądów, które wartość poznawczą postępowania naukowego uzależniają jedynie od konsekwentnego systemu dyrektyw metodologicznych i jego formalnie poprawnego zastosowania) odegrał w historii metod literaturoznawstwa rolę stosunkowo niewielką. Uczestniczył w świadomości metodologicznej formalistów rosyjskich (np. Żirmunski wyraźnie przestrzega przed „realizmem metodologicznym", w wyniku którego rozpatrywanie utworów literackich jako „systemu chwytów", ta „dowolnie obrana metoda badania utworu utożsamia się z samym jego przedmiotem, umownie obrane zadanie — z ostateczną i jedyną istotą rozważanego zagadnienia" [1]), w swym zaś neopozytywistycznym wariancie stał się podstawą lingwistycznej interpretacji dzieła literackiego. Poza tym, przeniesienie konwencjonalizmu na teren humanistyki było niemożliwe do zrealizowania „wobec nieistnienia języków sformalizowanych, wobec nieuchwytności praktycznej wszystkich reguł składniowych języków humanistyki, tak bliskich językowi etnicznemu, a nie językowi logiki matematycznej" (s. 38).

Niemniej Żółkiewski przeprowadza zasadniczą polemikę z konwencjonalizmem, bo kierunek ten — szermując hasłami antymetafizycznymi i antyidealistycznymi, zewnętrznymi rygorami naukowości — posiadał nawet po wojnie sporą atrakcyjność dla polonistów szukających poza marksizmem dróg unaukowienia swej dyscypliny.

Żółkiewski, wskazawszy na subiektywno-idealistyczne podłoże konwencjonalizmu, pisze:

> „O sensowności twierdzeń nie stanowi dowolnie (bo dowolnie!) wyodrębniony język jakiejś metody rzekomo wyczerpującej problematykę danej dziedziny, język poprawny z punktu widzenia aksjomatyki i formalnych (powszechnie obowiązujących wszelkie języki) reguł składniowych. O sensowności i adekwatności pojęć stanowi właśnie zespół sprawdzianów pozaformalnych, merytorycznych, najwyższych uogólnień całego systematu wiedzy o świecie... Unaukowienie to nie jest uporządkowanie czystych kategorii w myśl reguł obowiązujących w świecie konstrukcji formalnych, nie dotyczących rzeczywistości, jaką (chyba: *jakim* — H. M.) jest logika w interpretacji jej teoretyków epoki imperializmu (logika tylko ekstensjonalna — według neopozytywistów). Unaukowienie to jest budowanie szczegółowych dyscyplin jako części ogólnego systematu wiedzy o świecie, o wspólnych założeniach metodologicznych, będących uogólnieniem wyników badań" (s. 42).

W konkretnych pracach historyczno-literackich — jak już wspomniałem — zdecydowanie przeważał diltheyizm. Zrywał on z naturalizmem i psychologizmem — ale były to tylko pozory teoretycznego pogłębienia humanistyki. W rzeczywistości diltheyizm stanowił regres w stosunku do pozyty-

[1] Wiktor Żirmunski: W sprawie metody formalnej. Życie Literackie 1947 zesz. 3—4 s. 67

wistycznych koncepcji kultury; w przeciwieństwie do nich rezygnował bowiem z poszukiwania prawidłowości życia społecznego — w okresie imperializmu zbyt niebezpiecznych ideologicznie dla burżuazji. Przez wyodrębnienie autonomicznej sfery duchowości, której obiektywizacją miały być fakty literackie, ten typ humanistyki sterował zdecydowanie w kierunku idealizmu obiektywnego. Przez postawę idiograficzną likwidował właściwie zagadnienia dynamiki, a więc poszukiwanie praw rozwoju literatury. Przez akcentowanie swej odrębności gnoseologicznej — którą miało być „rozumienie", a nie wyjaśnianie zjawisk kulturowych — pozbywał się wszelkich intersubiektywnych sprawdzianów, otwierał wrota tendencjom irracjonalistycznym, poznaniu intuicyjnemu, „bezpośredniemu doświadczeniu wewnętrznemu"; kiedy indziej głosił agnostycyzm lub świadome tworzenie mitów o przeszłości.

Dzieło literackie jako wyraz osobowości twórczej (a osobowość ta budowana była na podstawie subiektywnego „rozumienia" utworu literackiego) — oto perspektywa poznawcza właściwego diltheyizmu. Dzieło literackie jako struktura artystyczna, jako system chwytów, później jako „wyżej zorganizowana wypowiedź językowa" — a wyodrębnianie elementów konstytutywnych (dominanty) i konsekutywnych tej struktury dokonywane było dowolnie na podstawie subiektywnego jej „rozumienia" — oto perspektywa poznawcza formalizmu.

Ale i szkole Diltheya, i formalizmowi, pomimo tendencji idiograficznych, właściwe są próby stworzenia swoistej systematyki humanistycznej. I oto osobowość twórcza zostaje podporządkowana różnym typom subiektywnego życia duchowego (ponadczasowe typy postaw życiowych i światopoglądowych, wyobraźni artystycznej). Dzieło literackie traktowane jest jako obiektywizacja struktur kulturowych — wartości moralnych i estetycznych, typów duchowości zamkniętej epoki historycznej, porządków stylowych, gatunkowych struktur artystycznych. Odkrywanie w faktach kulturowych tych struktur i ich „rozumienie" uznane zostaje za właściwe zadanie humanistyki. Dzieje kultury przekształcają się w dzieje krążenia, krzyżowania i rozmnażania tych hipostaz, przez każdego teoretyka na nowo „odkrywanych", najczęściej przy tym pojmowanych w duchu idealizmu obiektywnego, rzadziej — konwencjonalistycznie, jako konstrukcje intelektualne, jako „idealne typy" rzeczywistych zjawisk społecznych.

A problemy dynamiki literatury? Teza zasadnicza to spontaniczność tworzenia kulturowego, nieuchwytność jego prawidłowości, przekreślenie pojęcia rozwoju w kulturze. Niekiedy pojawiają się mitologiczne próby „wahadłowej" interpretacji przemian szeregu artystycznego (np. forma renesansowa i barokowa u Wölfflina) lub formalistyczna teza o „automatyzacji" i „odpowszednieniu" chwytów jako istocie przemian literackich. W każdym razie postępowanie idiogenetyczne, poszukiwanie „konieczności rozwojowych" wewnątrz autonomicznie różnicującego się szeregu kulturowego lub, co najwyżej, zespołu szeregów kulturowych, zdecydowane odrzucanie ich materialnego uwarunkowania pozostaje panującą zasadą interpretacyjną. Jeżeli zasada ta jest łamana, badacze poprzestają na stwierdzaniu analogii lub współzależności między różnymi dziedzinami rzeczywistości społecznej.

Trzeba dodać, że zaplątana w sprzecznościach humanistyka burżuazyjna okresu imperializmu nie zdobyła się na konsekwentną syntezę kulturologiczną. W r. 1930 Emil Ermatinger stwierdzał melancholijnie:

> „Stan rzeczy w niemieckiej wiedzy o literaturze jest w chwili obecnej tak zagmatwany, jak jeszcze nigdy od czasu jej istnienia... Nie ma żadnej jednolitej idei kierowni-

czej. Metody, szkoły, kierunki zwalczają się tak ostro i tak są z sobą sprzeczne, iż ich przedstawiciele często nie rozumieją się wcale wzajemnie. Nawet w kwestii najprostszych logicznych podstaw sądu literackiego panuje niepewność". [1]

Żółkiewski najszczegółowiej zajął się szkołą diltheyowską i przeprowadził przekonywającą, dobrze umotywowaną krytykę jej założeń. Natomiast formalizm omówiony został bardziej skrótowo. A przecież problem ten z wielu względów zasługuje na dokładniejsze rozpatrzenie. Pogłębienia wymaga interpretacja ideologiczna formalizmu: nie wystarczy doszukiwać się jego źródeł klasowych tylko pośrednio, poprzez ideologiczny sens konwencjonalizmu jako zaplecza filozoficznego.

Formalizm w badaniach literackich, a więc izolowanie literatury od życia społecznego, ignorowanie jej sensu poznawczego i wychowawczego, przy absolutyzacji walorów artystycznych, mógł być niekiedy genetycznie związany z subiektywnym — słabym i zagmatwanym — sprzeciwem inteligencji twórczej wobec rzeczywistości imperialistycznej. Obiektywnie, w swej funkcji społecznej, służył interesom ideologicznym burżuazji, uzasadniając antyrealistyczne kierunki literatury, sprzyjając wyjałowieniu jej z treści społecznych. Ta proburżuazyjna funkcja ideologiczna formalizmu staje się szczególnie widoczna w życiu kulturalnym krajów budujących socjalizm, gdzie pod znakiem formalizmu wyraźnie występują rzecznicy hamowania i utrudniania rozwoju realizmu socjalistycznego; i nie jest przypadkiem, że dziś — wbrew estetyce opartej o światopogląd katolicki — *Tygodnik Powszechny* udziela tak życzliwej gościny propagandzie formalizmu.

[1] Cyt. z artykułu Kridla Przełom w metodyce badań literackich. Przegląd Współczesny 1933 t. XLIV s. 154

Ale formalizm również z innych względów zasługuje na precyzyjną analizę teoretyczną. Obecny zwrot historii literatury i krytyki ku badaniom formy artystycznej niewątpliwie połączony jest z pewnym niebezpieczeństwem recydywy schorzeń formalistycznych. Z drugiej strony — przezwyciężenie marryzmu w lingwistyce i stylistyce wprowadza dosyć istotne korektury do marksistowskiej oceny dawniejszych prac stylistycznych i wersyfikacyjnych. Żółkiewski słusznie stwierdza poznawczą przydatność niektórych szczegółowych prac w tej dziedzinie. Ale czy rezultaty ich są do przyjęcia w całości jako neutralna „baza opisowa" dla metodologicznie, światopoglądowo różnych interpretacji? Chyba nie.

> „Nie ma opisu neutralnego. Opis jest zależny od interpretacji, gdyż ona wyznacza elementy konstytutywne i konsekutywne dzieła. A interpretacja z kolei wyznaczona jest przez pojmowanie dynamiki rozwoju literatury. Wiedza tworzy całość wzajemnie zależnych postępowań, od pierwszego kroku do ostatniego. Nie ma neutralnych punktów wyjścia, o wszystkich decyduje bądź naukowy, bądź nienaukowy pogląd na świat. Stanowisko bądź idealizmu, bądź materializmu" (s. 17).

Tak ograniczone uznanie przydatności rezultatów niektórych prac formalistycznych z zakresu języka artystycznego dotyczy późniejszego okresu działalności formalistów. Idzie tu o kierunek, który, próbując tworzyć wiedzę o literaturze na przedłużeniu fonologicznej teorii języka, interpretował dzieło literackie jako „wyżej zorganizowaną strukturę językową". Wiedzę o literaturze miała zastąpić wiedza o materiale językowym, w którym dzieło zostało wyrażone — koneksje z neopozytywizmem są tu zupełnie wyraźne. Tak więc za cenę nieadekwatnej definicji dzieła literackiego, za cenę wyrzeczenia się właściwej problematyki lite-

raturoznawczej starano się „unaukowić" badania literackie.

Scharakteryzowane tu dwie główne koncepcje burżuazyjnego literaturoznawstwa okresu imperializmu, występujące zresztą w rozmaitych odmianach, na gruncie polskim tylko w nielicznych wypadkach były w pełni uświadomione i konsekwentnie realizowane w praktyce. Co je z sobą łączy? Izolowanie osobowości pisarza od jego sytuacji klasowej, dzieła od rzeczywistości, procesu rozwoju literatury od ogólnego procesu rozwoju społecznego. Żółkiewski trafnie wskazuje na klasową funkcję ideologiczną tych koncepcji:

> „Służyły petryfikacji ustroju, nie stojąc już wprawdzie na teoretycznym stanowisku głoszącym otwarcie jego trwałość, ale teoretycznie negując wszelki rozwój, przeciwstawiając mu swobodne krążenie i zastępowanie jednych idealnych wzorów kulturowych, porządków stylowych, typów życia duchowego, struktur osobowości i struktur całości kulturowych, przez inne ... Funkcja społeczna tej metodologii i funkcja społeczna nauki zbudowanej na jej podstawie była obroną tezy, iż teoretycznie przewidziane, historyczną, klasową analizą poparte dążenia do rewolucyjnych zmian społecznych o określonym kierunku są naukowym nieporozumieniem. Wszelkie zmiany, których granice wyznaczają zresztą właściwe odwiecznej tradycji kulturalnej konwencjonalne wzory kulturowe i typy życia duchowego, są możliwe tylko w świecie ducha. Ustrój jest przeto czymś niezmiennym, jest niejako czystym środowiskiem, w którym dokonywa się twórczość duchowa" (s. 32, 33).

Klasowy charakter tej nauki uwidaczniał się w jej skrajnych, idealistycznych założeniach epistemologicznych (irracjonalizm, intuicjonizm, świadome tworzenie mitów, konwencjonalizm), manifestował się otwarcie w systemie wartościowania literackiego. Diltheyizm przerzucał ocenę z dzieł literackich na zobiektywizowane w nich typy życia duchowego. W ramach tego założenia działała już wyraźnie klasowa motywacja ocen, widoczna w nawrocie do średniowiecza, w rehabilitacji literatury okresu reakcji katolickiej, w niechętnym stosunku do Oświecenia, w apoteozie Młodej Polski, która miała stanowić ukoronowanie rozwoju naszej literatury.

Inna sytuacja wytworzyła się w pracach formalistycznych — tu albo panował pluralizm estetyczny, oceniający dzieło literackie tylko ze względu na sprawność autora w realizacji swych zamierzeń artystycznych (wydaje mi się — wbrew Żółkiewskiemu — że takie stanowisko jest bardziej charakterystyczne dla formalizmu niż diltheyizmu), albo mniej lub więcej jawna absolutyzacja jednej z poetyk epoki imperializmu. W ostatnim swym stadium — w okresie lingwistycznej interpretacji dzieła literackiego — formalizm, w imię swoiście rozumianej „naukowości", rezygnuje w ogóle z ocen, co zresztą w ostatecznym efekcie prowadziło do utrwalania panujących wstecznych ocen literackich.

Koncentrując krytykę na szkole Diltheya, formalizmie i konwencjonalistycznych próbach reformy humanistyki, autor pominął polemikę z epigonami metody historyczno-filologicznej i z eklektykami w badaniach literackich. Jakkolwiek trudno mówić o bezpośredniej aktualności tych metod, trzeba się liczyć z faktem, że one właśnie dominowały w tradycyjnej polonistyce epoki imperializmu.

O najbardziej reprezentatywnych dla niej wielkich monografiach Juliusza Kleinera pisze K. Wyka, że są one „przykładem takiego współżycia idiografizmu z biografistyką, psychologią i filologią, że żadne z tych ujęć nie jest zdolne zapanować nad pozostałymi,

a w konsekwencji brak jest owym monografiom jednolitej zasady konstytutywnej". [1] Również cytowana jako przykład formalizującego diltheyizmu praca Pigonia o Orkanie jest raczej przykładem eklektyzmu w badaniach literackich. I jeśli wysypkę formalistyczną i neopozytywistyczną przechodziła po wojnie spora część najmłodszej polonistyki, to prace typu Kołaczkowskiego nie stanowią dziś na pewno niebezpieczeństwa metodologicznego dla młodego polonisty. Natomiast niewątpliwe wartości poznawcze zawarte w niektórych pracach historyczno-filologicznych i eklektycznych mogą być niekiedy przyczyną nieporozumień. Trzeba czujnej świadomości metodologicznej, by umieć przyswoić sobie i krytycznie wyzyskać ich zdobycze szczegółowe, odrzucając zdecydowanie ich idealistyczną i klasowo zniekształconą koncepcję ogólną, ich podłoże teoretyczne.

Żółkiewski słusznie nawołuje do czujności wobec tradycyjnej polonistyki, zwłaszcza wobec polonistyki okresu imperializmu. Zarazem jednak zwalcza nihilistyczny, lekceważący stosunek do dotychczasowego dorobku historiografii i krytyki literackiej. Postawę autora cechuje szacunek wobec wielkich jej postaci, jak Chmielowski czy Brückner, troska, by nie uronić nic z tego, co zachowało częściowo choćby naukową przydatność:

> „Nie trzeba ... zapominać, że w przyczynkach, w pracach gromadzących materiały, w analizach dokumentów literackich, w rozprawach typu książki Krzyżanowskiego o romansie polskim XVI wieku czy wielu artykułów z *Reformacji w Polsce* zawiera się poważny i pozytywny dorobek nauki polskiej. Na tym dorobku trzeba budować przyszłość nauki. Walka o metody marksistowskie nie oznacza odrzucenia empirycznych osiągnięć przeszłości. Przeciwnie, oznacza pełne ich wyzyskanie w przeciwieństwie do zakusów likwidatorskich «reform» nauki o literaturze formalistów" (s. 75).

Szeroko rozbudowaną, uzasadnioną bogatym materiałem przykładowym ocenę dotychczasowego dorobku polonistycznego dał Żółkiewski (w oparciu o referaty zjazdu polonistycznego z 1950 r., zebrane w tomie *O sytuacji w historii literatury polskiej*) w swoim referacie na Kongresie Nauki Polskiej. Konkretne osiągnięcia zostały tu zebrane ze szczególną troskliwością. Niemniej podkreśla autor, że „jako całość poszukiwania te były obiektywnie częścią klasowego arsenału ideologicznego burżuazji. Taki był ich sens i funkcja społeczno-polityczna". [2]

To uogólnienie wywołało głos polemiczny Kazimierza Budzyka pt. *O trwałe wartości w nauce*. Niesposób jednak zgodzić się z jego argumentacją. Autor bowiem opiera się na wywodzie, w którym mówiąc o nauce ma na myśli nie konkretne, historycznie zmienne formy świadomości społecznej, lecz wyabstrahowane kolejne etapy opanowywania przez człowieka prawdy obiektywnej; umieszcza na jednej płaszczyźnie dyscypliny matematyczno-przyrodnicze i humanistyczne, jakkolwiek stopień ich powiązania z określoną bazą ekonomiczną i określonymi klasami jest odmienny; przez zjawiska klasowe *sensu stricto* lub „nadbudowowe" rozumie te tylko zjawiska społeczne, których wartość nie wykracza poza wąski, doraźny i egoistyczny interes walczącej klasy.

[1] Kazimierz Wyka: Stan badań i potrzeby nauki o literaturze romantyzmu polskiego. W pracy zbiorowej O sytuacji w historii literatury polskiej. Warszawa 1950 Państwowy Instytut Wydawniczy s. 196

[2] Żółkiewski: Badania nad literaturą polską... Cyt. wyd. s. 52

Niesłuszne przesłanki prowadzą Budzyka do niesłusznej obserwacji, że „nauka o literaturze staje się dziedziną ideologii klasowej, ilekroć zajmuje stronnicze pozycje klasy, w której interesie występuje, o której panowanie walczy" [1]; jak gdyby mogła zaistnieć sytuacja inna, jak gdyby w społeczeństwie klasowym mogła istnieć „bezstronna" nauka społeczna! — złudzenie tylekroć zwalczane przez Lenina. Zdaniem Budzyka nauka traci „wartości trwałe z punktu widzenia poznawczego", przestaje być nauką, jeżeli angażuje się po stronie jakiejś klasy społecznej.

Dalsze wywody autora obalają te fałszywe tezy: Budzyk stwierdza, że zaangażowanie ideologiczne po stronie klas postępowych sprzyja wzrostowi poznawczych wartości nauki, a więc klasowość bynajmniej nie wyklucza „naukowości". Nie wycofuje się natomiast Budzyk ze swej zasadniczej tezy, że klasowość sama przez się nie jest naturalną i konieczną cechą nauki o literaturze. [2]

Cóż na to odpowiedzieć? Oczywiście, w przyszłym społeczeństwie bezklasowym nauka o literaturze nie będzie posiadała cech klasowych — o tyle nie są więc one jej cechami „naturalnymi i koniecznymi". Ale mówimy przecież o literaturoznawstwie współczesnym. Na tym terenie istotnie nie można dowieść, że każda publikacja materiałowa, każdy sąd, każda szczegółowa interpretacja tradycyjnego literaturoznawstwa służyła bezpośrednio i tylko „wąskiemu, doraźnemu i egoistycznemu interesowi walczącej klasy" (burżuazyjnej). Ale cały wywód Żółkiewskiego wykazuje, że panująca tendencja wyboru dziedzictwa literackiego, panująca tendencja jego wartościowania, panująca tendencja jego interpretacji — w ostatnim okresie zdecydowanie idealistyczna — służyła nie doraźnym, lecz właśnie trwałym interesom klasowym burżuazji, sprzyjała umacnianiu jej bazy. Szczegółowe osiągnięcia literaturoznawstwa burżuazyjnego faktu tego nie zmieniają; szczegółowe osiągnięcia dostępne są nawet burżuazyjnej ekonomii politycznej, której klasowego charakteru nie da się zakwestionować.

Leninowska dyrektywa metodologiczna, sformułowana w stosunku do ekonomii i filozofii burżuazyjnej, w pełni odnosi się również do burżuazyjnego literaturoznawstwa:

> „Zadanie marksistów polega na tym, aby umieć przyswoić sobie i krytycznie opracować te zdobycze, które nauka zawdzięcza tym sługom (burżuazji, jak nazywa Lenin burżuazyjnych ekonomistów i filozofów — H. M.) ... i *umieć* odrzucić ich reakcyjną tendencję, umieć przeprowadzić *własną* linię i walczyć z *całą linią* wrogich nam sił i klas". [3]

Burżuazyjnemu literaturoznawstwu przeciwstawia Żółkiewski metodę marksistowską, która umożliwiając najgłębsze współcześnie osiągalne poznanie rzeczywistości, potrafi sprostać dzisiejszym zadaniom społecznym nauki o literaturze.

Przełomowość pracy Żółkiewskiego na terenie naszego literaturoznawstwa polega na tym, że wprowadza ona kryterium praktyki społecznej, a więc postępowej funkcji społecznej nauki, jako sprawdzian jej wartości poznawczej:

> „Świadomość metodologiczna jest istotnie pełna, gdy pamięta o wszystkich rygorach rządzących realnym procesem życiowym. Realnym procesem życiowym badawczego działania uczonego w konkretnym

1 Kazimierz Budzyk: O t r w a ł e w a r t o ś c i w n a u c e. R o z w a ż a n i a p o k o n g r e s o w e. P a m i ę t n i k L i t e r a c k i 1951 zesz. 2

2 Por. tamże s. 398

3 Lenin: M a t e r i a l i z m a e m p i r i o k r y t y c y z m. D z i e ł a. Warszawa 1949 „Książka i Wiedza" t. XIV s 391

czasie i konkretnym społeczeństwie, w konkretnej sytuacji walki klasowej. Pełna świadomość metodologiczna nie może nie liczyć się ze społecznym, klasowym charakterem nauki. Rygory poprawności teorii są także polityczne, społeczne. Trzeba bowiem krytycznie przemyśleć znacznie więcej rygorów różnego typu, aniżeli wyobrażali sobie konwencjonaliści, aby osiągnąć pewność prawdziwości twierdzenia. Istotnym bowiem sprawdzianem teorii jest praktyka. I to nie ta wąsko rozumiana przez pragmatystów praktyka osobista, ale praktyka pojmowana społecznie, historycznie, praktyka rewolucyjna swego czasu" (s. 43).

Książka Żółkiewskiego przechodzi obok zagadnienia cech specyficznych literatury i mimochodem tylko porusza problem realizmu — są to niewątpliwie istotne jej luki. Trzeba natomiast przyznać całkowitą słuszność autorowi, że osią swych rozważań uczynił zagadnienie marksistowskiej interpretacji literatury jako ideologii klasowej. Precyzyjne, niezwulgaryzowane doprowadzenie tej problematyki do świadomości polonistów stanowiło i stanowi nadal centralne zadanie metodologiczne literaturoznawstwa. Żółkiewski rozpatruje ją na klasycznym wzorze interpretacyjnym — artykułach Lenina o Tołstoju, w których twórczość wielkiego pisarza rosyjskiego zanalizowana została po pierwsze jako (klasowo kierunkowe) odzwierciedlenie obiektywnej rzeczywistości, po drugie jako wyraz dążeń ideologicznych określonej klasy (patriarchalnego chłopstwa), po trzecie jako narzędzie walki klasowej.

Zagadnienie teorii odbicia w odniesieniu do literatury czeka jeszcze na dokładne, naukowe opracowanie. Tu warto nadmienić, że termin ten (zgodnie zresztą z szeroką interpretacją jego zakresu daną przez Lenina w *Materializmie a empiriokrytycyzmie)* w pracach z dziedziny literaturoznawstwa stosowany jest w trzech wyraźnie zróżnicowanych znaczeniach. Wydobyć je można przez zestawienie obok siebie takich tez o literaturze: 1. literatura jest odbiciem poglądów i nastrojów określonej klasy społecznej; 2. literatura jest odbiciem materialnego życia społeczeństwa; 3. literatura jest odbiciem rzeczywistości obiektywnej (przede wszystkim społecznej, ze względu na swoisty „antropocentryzm" literatury, o której pisał kiedyś Gorki, że trzeba by ją nazwać „człowiekoznawstwem").

Pomińmy tezę pierwszą, gdzie wyraz „odbicie" użyty jest w sensie odległym od problematyki teorii odbicia i oznacza po prostu, że w utworach literackich są wyrażone i utrwalone (mniej lub bardziej bezpośrednio, mniej lub bardziej konsekwentnie) poglądy i nastroje określonej klasy. Tak np. pisze Lenin:

> „Tołstoj odzwierciedlił wezbraną nienawiść, dojrzałe już dążenie do lepszego życia, pragnienie uwolnienia się od przeszłości — a zarazem niedojrzałość marzycielstwa, politycznej ciemnoty, rewolucyjnej mięczakowatości". [1]

Innymi słowy:

> „Tołstoj jest wielki jako wyraziciel idei i nastrojów, które wytworzyły się w psychice milionowych rzesz chłopstwa rosyjskiego w okresie poprzedzającym rewolucję burżuazyjną w Rosji". [2]

Teza druga stwierdza: stopień rozwoju literatury i kierunkowość spełnianych przez nią funkcji (poznawczo-oceniających i normatywnych) są genetycznie określone przede wszystkim przez warunki materialnego życia społeczeństwa, wśród których na literaturę bezpośrednio albo stosunkowo najbliżej — bo poprzez inne formy świadomości społecznej — oddziaływają sto-

[1] Lenin: O literaturze. Artykuły i fragmenty. Warszawa 1951 „Książka i Wiedza" s. 23

[2] Tamże s. 19

sunki produkcji i związana z nimi walka klasowa. Termin „odbicie" oznacza tu zatem stosunek zdeterminowania literatury jako formy świadomości społecznej przez „byt społeczny". W tym znaczeniu pisze Lenin:

> „Sprzeczności w poglądach Tołstoja — to sprzeczności nie tylko jego własnej myśli, lecz odzwierciedlenie niezmiernie skomplikowanych, sprzecznych warunków, wpływów społecznych, tradycji historycznych, które określały psychikę różnych klas i różnych warstw społeczeństwa rosyjskiego w okresie *po* reformie, lecz *przed* rewolucją". [1]

Innymi słowy:

> „Okres lat 1862—1904 był w Rosji taką właśnie epoką ... która mogła i musiała zrodzić naukę Tołstoja nie jako coś indywidualnego, nie jako kaprys lub silenie się na oryginalność, lecz jako ideologię warunków życia, w których faktycznie przebywały milionowe rzesze w ciągu określonego czasu". [2]

Natomiast teza trzecia mówi, że przedmiotem poznania (tzn. odbicia w ścisłym sensie gnoseologicznym) jest dla literatury rzeczywistość społeczna — a więc zarówno materialne życie społeczeństwa, jak i zjawiska jego świadomości społecznej. Odbicie to może być poznawczo mniej lub więcej prawdziwe lub też może obraz rzeczywistości mitologizująco przekształcać; tu z reguły należą „rzeczywistości fantastyczne" kreowane przez pisarza (por. znaną wypowiedź Marksa: „Jeżeli w całej ideologii ludzie i ich stosunki ukazują się jak w ciemni optycznej, odwróceni do góry nogami, to zjawisko to tak samo wynika z ich historycznego procesu życiowego, jak odwrócenie przedmiotów na siatkówce z ich bezpośredniego procesu fizycznego." [3]).

Poznanie może tu odnosić się też do rzeczywistości obiektywnej, ale minionej *(Faraon, Ogniem i mieczem)*, lub współczesnej, ale nie tej, na której dzieło literackie wyrasta (np. obraz Paryża w *Lalce*).

W tym znaczeniu mówi Lenin o odbiciu rzeczywistości w literaturze:

> „Epoka, do której należy L. Tołstoj i która znalazła niezwykle plastyczne odbicie zarówno w jego genialnych utworach artystycznych, jak i jego nauce — to epoka po r. 1861, a przed 1905". [4]

Innymi słowy:

> „W szeregu genialnych utworów, napisanych w ciągu obejmującego więcej niż półwiecze okresu swej działalności literackiej, malował przeważnie starą, przedrewolucyjną Rosję, w której i po r. 1861 stosunki pozostały na poły pańszczyźniane — Rosję wiejską, Rosję obszarnika i chłopa". [5]

W pracy Żółkiewskiego zwraca uwagę bardzo instruktywne rozróżnienie między leninowską analizą twórczości Tołstoja jako wyrazu dążeń określonej klasy i analizą jej jako narzędzia walki klasowej, a więc rozróżnienie między problemem genezy a problemem funkcji społecznej dzieł literackich. Lenin charakteryzuje twórczość Tołstoja jako wyraz dążeń ideologicznych patriarchalnego chłopstwa (notabene w tym znaczeniu używa sformułowania „Tołstoj jako zwierciadło rewolucji rosyjskiej"), ale stwierdza zarazem, że tołstojowska krytyka państwa, kościoła, prywatnej własności ziemskiej jest politycznym narzędziem pracującym dla sprawy rewolucyjnego proletariatu:

1 Tamże s. 29
2 Tamże s. 61

3 K. Marks i F. Engels: Wybrane pisma filozoficzne 1844—1846. Warszawa 1949 „Książka i Wiedza" s. 53—54
4 Lenin: O literaturze... Cyt. wyd. s. 57
5 Tamże s. 25

„Studiując utwory artystyczne Lwa Tołstoja rosyjska klasa robotnicza pozna lepiej swoich wrogów . . ."[1]

Tak więc funkcja ideologiczna utworu literackiego bywa wielostronna, skomplikowana, może wychodzić poza to klasowe podłoże ideologiczne, które go ukształtowało; odnosi się to przede wszystkim do utworów realistycznych, które w tym stopniu, w jakim głoszą prawdę o swojej rzeczywistości, służą najbardziej postępowym dążeniom swego czasu, choćby pisane były z pozycji ideologicznych znajdujących się nawet daleko „na prawo" od tych dążeń.

Taka propozycja interpretacyjna rozwiązuje — jak mi się wydaje — pozorną sprzeczność między tezą, podkreślaną przez naukę radziecką, o ludowym charakterze *(narodnost')* twórczości wielkich pisarzy przeszłości, a jej niewątpliwymi powiązaniami z ideologią klasy panującej. O ludowym charakterze twórczości pisarza należy mówić nie tylko w tych wypadkach, gdy dokonywa się zerwanie pisarza z klasą panującą i przejście jego na pozycje mas ludowych. Puszkin jest ludowym pisarzem rosyjskim — choć był wyrazicielem ideologii postępowej szlachty. Ludowy charakter twórczości wielkiego pisarza to *stopień* zgodności między jego widzeniem i oceną życia społecznego a widzeniem i oceną dokonaną ze stanowiska historycznych interesów mas ludowych. Genetyczne przyczyny tego zjawiska są różne — czasem jest to istotnie świadome, całkowite lub częściowe solidaryzowanie się pisarza z klasą wyzyskiwaną, ale czasem tylko obiektywna zbieżność oceny, wywołana bądź krytyką wewnątrzklasową, bądź antagonizmami między klasami posiadającymi (np. częsty wypadek przenikliwej krytyki kapitalizmu z pozycji feudalnych).

Tezy te są dyskusyjne; w każdym razie w takich wypadkach konieczna jest przenikliwa i subtelna analiza; wyzbyć się należy schematu traktującego pisarza jako zawsze konsekwentne medium klasy panującej; przecież czasem w jednym nawet dziele obserwujemy krzyżowanie się tendencji będących rezultatem ideologicznego oddziaływania antagonistycznych klas społecznych *(Przedwiośnie)*.

Częstym błędem naszych prac historyczno-literackich było to, że nie dostrzegały one oddziaływania dążeń i nastrojów mas ludowych na poglądy pisarzy, poprzestając tylko na wyprowadzaniu ich z ideologii najbardziej postępowej frakcji klasy panującej.

Wiele możemy się tu nauczyć od literaturoznawstwa radzieckiego, które od dawna przekreśliło wulgarne koncepcje Pierewierzewa. Przykład tego literaturoznawstwa jest zresztą wciąż obecny na kartach książki. Precyzja metodologiczna, rozmach połączony z planowością, związek z życiem i potrzebami współczesności, patriotyczny pietyzm wobec wielkich tradycji narodowych i szerokość horyzontów nacechowana proletariackim internacjonalizmem, wreszcie świetnie rozbudowane i zorganizowane formy instytucjonalne — wszystkie te cechy nauki radzieckiej zostały przez Żółkiewskiego pokazane bardzo przekonywająco.

Jak wspomniano, w centrum rozważań autora znajduje się klasowa interpretacja zawartości dzieła literackiego i problem dynamiki literatury. Natomiast zagadnienie stylu (rozumianego przez autora jako specyficznie literackie, artystyczne elementy dzieła) zostało omówione tylko w aspekcie zależności kształtu artystycznego utworu od jego założeń ideologicznych.

Ta jednostronność była obiektywnie uzasadniona:

„Zasadniczą sprawą jest właśnie interpretacja literatury jako elementu nadbudowy i ideologii, jako siły aktywnej wobec bazy, jako siły społecznie aktywnej, jako odbicia

[1] Tamże s. 45

rzeczywistości, ale i jako wyrazu ideologii klasowej, i jako narzędzia walki klasowej. O te zasadnicze przeobrażenia metodologiczne literaturoznawstwa walczyliśmy dotąd. Walka ta trwa i winna trwać dalej". [1]

Dodajmy, że dopiero przełomowe prace Stalina o języku stworzyły warunki do płodnych studiów marksistowskich nad formą językową dzieł literackich. Pierwsze ich rezultaty, przede wszystkim studia Ważyka nad wersyfikacją, prowadzą do następującego wniosku:

„Nawet tak bezpośrednio powiązana z językiem i jego prawami sfera dzieła literackiego, jak jego struktura wierszowa, tylko w bardzo określonym stopniu pozwala swą dynamikę, kierunki rozwojowe, dominanty rozwojowe tłumaczyć wewnętrznymi prawami rozwoju, wewnętrznymi determinantami struktury języka. Zasadniczo zależy i ona od procesów społecznych, od funkcji ideologicznej literatury jako narzędzia walki. A o rozwoju narzędzi walki społecznej decydują ogólne prawa rozwoju społecznego". [2]

Rzecz jasna, że te cechy językowe utworu, które zdeterminowane są przez gramatykę języka ogólnonarodowego (np. akcentuacja czy fleksja), nie spełniają funkcji ideologicznej. Ale funkcję taką pełnić może już sam wybór dokonywany przez pisarza w słownictwie danego języka (np. inwazja wulgaryzmów i prowincjonalizmów w okresie romantyzmu, archaizacja Młodej Polski) i jego składniowych dyrektywach, tym bardziej zaś takie zjawiska stylistyczne, jak metafora i porównanie, które w samej swej strukturze kryją pewne tezy epistemologiczne. [3]

Oczywiście zawsze trzeba się tu wystrzegać niebezpieczeństwa wulgaryzacji, trzeba się liczyć z umownością niektórych środków poetyckiego uogólniania rzeczywistości. Przykład aż absurdalny w swojej jaskrawości: metafora animizująca u Majakowskiego bynajmniej nie świadczy o pozostałościach animizmu w światopoglądzie tego poety...

Omawiając problem wartościowania utworów literackich Żółkiewski wysuwa kryterium postępowej lub wstecznej funkcji społecznej jako uniwersalne kryterium oceny, postępową funkcję społeczną uzależnia od realizmu, realizm określa jako historycznie osiągalną wartość poznawczą dzieła literackiego (s. 20).

W związku z tym zwrócić należy uwagę na pewne teoretyczne i metodologiczne nieporozumienie, z jakimi spotkać się można w naszych pracach historyczno-literackich i krytycznych. Przyjmuje się w nich niekiedy, jako kryterium realizmu, dostrzeżenie przez pisarza doniosłych zjawisk społecznych. Mniejsza w tej chwili o to, że zwykła rejestracja to na pewno za mało — truizmem jest już teza, że o realizmie można mówić wtedy dopiero, gdy powstaje plastyczny obraz literacki, narzucający się czytelnikowi jako konkretna, oglądowa rzeczywistość.

Błąd głębiej ukryty polega na tym, że nie bierze się pod uwagę słusznej oceny przedstawionych zjawisk jako niezbędnego składnika realizmu. Pisze się wówczas: „Obiektywna wymowa faktów zwycięża fałszywą interpretację i ocenę daną przez autora". Można się z tym zgodzić, jeżeli ta interpretacja to tylko luźno doczepiona wstawka komentatorska; ale jeżeli jest ona głęboko wtopiona w utwór, jeżeli wyra-

[1] Żółkiewski: Tezy Stalina o języku a metodologia badań literackich. Pamiętnik Literacki 1951 zesz. 2 s. 348
[2] Tamże s. 352
[3] Por. ciekawe uwagi M. R. Mayenowej w rozprawie O poetyce. Pamiętnik Literacki 1951 zesz. 2 s. 376 i n.

żona jest przez sposób budowy postaci, przez tok akcji, przez „stylistyczną aurę" otaczającą przedstawiane w utworze zjawiska — wówczas nie wolno jej ignorować, nie wolno utożsamiać naszej oceny, całkowicie z zewnątrz wniesionej, z „wymową obiektywną utworu". Czy rzeczywiście przyznamy *Rodzinie Połanieckich* wysoką wartość realistyczną dlatego, że zawiera ona jaskrawe fakty kompromitujące moralność burżuazyjną (spekulacja zbożem w okresie głodu), skoro wszystkimi dostępnymi środkami artystycznymi autor stara się pozyskać sympatię dla swego bohatera i „uwznioślić" jego działalność?

Uwagi Engelsa o realizmie Balzaka są tu tylko pozornym kontrargumentem; Engels wyraźnie przecież podkreśla, że Balzak wbrew „własnym sympatiom klasowym i przesądom politycznym ... *widział* nieuchronność upadku swoich ulubionych arystokratów i pisał o nich jako o ludziach nie zasługujących na lepszy los ... *widział* ludzi przyszłości tam, gdzie w owym czasie jedynie można było ich znaleźć". [1]

Stare i nowe literaturoznawstwo sygnalizuje tylko tak częsty w obecnych dyskusjach problem trwałych wartości w literaturze, tj. takich własności utworów literackich, które zapewniają im wielowiekową aktywność estetyczną. Artykuły Żółkiewskiego i Wyki, szerzej omawiające ten problem, słusznie akcentują tezę, że „w tej dziedzinie nie można dać poprawnych uogólnień poza konkretnymi badaniami historyczno-literackimi", a „dotychczasowa wiedza mówi nam, że trwałość osiągają dzieła walczące o sprawy ludu, o postęp w danej epoce". [2]

Uwydatnienie związku między historyczną postępowością a wartościami trwałymi posiada szczególne znaczenie na tle nieporozumień, jakie wynikają niekiedy w związku z tą trudną sprawą.

Nieporozumienie pierwsze: jeżeli utwór posiada trwałą wartość, to widocznie nie należał do żadnej z minionych nadbudów, gdyż: a) nadbudowy te broniły ustrojów eksploatatorskich, historycznie obcych nam interesów klasowych, b) nadbudowa — według Stalina — „żyje niedługo, ulega likwidacji i znika wraz z likwidacją i zniknięciem danej bazy". [3] Jak wiadomo, pierwsza z tych przesłanek jest błędna — minione nadbudowy spełniały w pewnych okresach postępową funkcję społeczną; druga z przesłanek jest fałszywie zinterpretowana: likwidacja nadbudowy jako strukturalnej całości określonych poglądów i odpowiadających im instytucji nie oznacza wcale tego, że poszczególne jej elementy nie mogą przetrwać i zachować się w przekształconej postaci w świadomości ideologicznej następnej epoki.

Nieporozumienie drugie to pogląd, że im bardziej „ponadczasowe" sprawy utwór porusza, im luźniej więc jest związany z historyczną aktualnością — tym większa szansa jego trwałości. Zaprzecza temu nieporozumieniu cała historia literatury; ostają się w niej właśnie te utwory, które jak najściślej są związane z historyczną aktualnością, mówiąc ściślej — ze sprawą historycznego postępu. Największy zasięg uogólnienia, ogarniającego zjawiska społeczne różnych klas społecznych, narodów i epok, zyskują właśnie te postacie literackie, które najkonkretniej mówią o prawdzie swojego czasu *(Don Kichot, Tartuffe, Martwe dusze)*, a nie na

[1] K. Marks i F. Engels: Listy wybrane. Warszawa 1951 „Książka i Wiedza" s. 527

[2] Żółkiewski: Tezy Stalina o języku a metodologia badań literackich. L. c. s. 347. Por. także K. Wyka: O powodach trwałości dzieła sztuki. Pamiętnik Literacki 1951 zesz. 2

[3] Stalin: Marksizm a zagadnienia językoznawstwa. Warszawa 1950 „Książka i Wiedza" s. 8

przykład celowo „ogólnoludzkie" i „ponadczasowe" abstrakcje ekspresjonistów.

Nieporozumienie trzecie to recydywa starego idealistycznego poglądu, że w dorobku literatury istnieją jakoby wartości „wieczne", powszechne — wspólne dobro wszystkich klas społecznych. Tezie tej na każdym kroku zaprzecza choćby nasza współczesność. Zaprzecza jej choćby ta walka o spadek kulturalny, jaka toczy się dziś we Francji, gdzie wielkich tradycji narodowych bronią jedynie masy ludowe, podczas gdy burżuazja coraz brutalniej i cyniczniej z nimi zrywa — wyrzeka się Kartezjusza, pogardza Wiktorem Hugo, a odgrzebuje za to... markiza de Sade.

Walka o wybór trwałych wartości w dziedzictwie literackim toczy się również w polonistyce: dla Wacława Borowego szczytem literatury XVIII w. są poezje religijne Benisławskiej; dla Jana Kotta — realizm Krasickiego, polityczna pasja Zabłockiego i Jasińskiego. Jest więc rzeczą jasną, że w selekcji i ocenie dziedzictwa literackiego decydującą rolę odgrywa dobór ideologiczny, dokonany zgodnie z potrzebami klasowymi. I dlatego nie wystarczy mówić o trwałych wartościach literatury; zawsze trzeba uzupełniać: trwałych — dla kogo, dla jakiej klasy społecznej? Prawda, Mickiewicz był genialnym pisarzem i dla Róży Luksemburg, i dla Artura Górskiego. Ale jeśli Róża Luksemburg widziała w Mickiewiczu wielkiego poetę wolności, to Górski wysuwał na pierwszy plan to, co w twórczości Mickiewicza było — posługując się słowami Lenina o Tołstoju — „wyrazem jego przesądu, a nie jego rozumu, co należy w nim do przeszłości, a nie do przyszłości". [1]

Autor kilkakrotnie podkreśla, że marksistowskie literaturoznawstwo to nie ciasne podwórko „socjologii literatury", dokąd chcieliby je zepchnąć zwolennicy eklektyzmu i dokąd pozwalali się czasem spychać niektórzy adepci marksizmu. Głos Żółkiewskiego spełnił tu ważną rolę ostrzegawczą i wyjaśniającą:

> „Marksizm w nauce o literaturze nie polega na przyporządkowaniu literaturoznawstwu jakiejś jednej problematyki, np. socjologicznej. Badamy dzieło literackie jako dzieło ludzkie, jako dzieło człowieka, którego istota «jest w swojej rzeczywistości całokształtem stosunków społecznych». Trzeba tu rozważyć różne zakresy problemów i estetycznych, i historycznych, i biograficznych, i psychologicznych. Równouprawniamy je wszystkie" (s. 73).

> „Ale nie może to być jednoznaczne z zapoznaniem zasady *społecznej hierarchizacji tematów* prac naukowych i zasady dążenia do *poprawności metodologicznej prac badawczych*. Często oskarża się marksistów o nieuznawanie *równouprawnienia problematyki naukowej*, co jest nieprawdą, i milczkiem przemyca się przy okazji postulat *anarchii w wyborze tematyki naukowej i eklektyzmu w metodologii nauk*" (s. 109).

Najpilniejszym zadaniem polonistyki jest skupienie wszystkich sił wokół nowej syntezy historii literatury polskiej. Zadanie to konkretyzuje się we wzajemnie uzależnionych pracach, poświęconych problemom szczegółowym, i próbnych ujęciach syntetycznych. Największy wysiłek badawczy należy się tradycjom postępowym i realistycznym, przemilczanym lub zniekształconym przez burżuazyjną naukę i krytykę. Poprzez ich wydobycie i uprzystępnienie masom ludowym polonistyka staje się potężnym narzędziem budowania kultury socjalistycznej w Polsce, narzędziem kształtowania świadomości narodu socjalistycznego.

[1] Lenin: O literaturze... Cyt. wyd. s. 32

Osobnego — bardziej planowego i systematycznego — wysiłku wymaga ocena twórczości współczesnej; trzeba równocześnie podjąć badania folklorystyczne, prowadzić studia nad językiem utworów literackich, pracować nad zagadnieniami teorii literatury.

Potrzeby wychowawczo-społeczne decydują o równoległym podjęciu prac podręcznikowych, komentatorskich i popularyzacyjnych. Wreszcie — sama dyscyplina naukowa stawia swoje postulaty: edycje krytyczne, bibliografie, gromadzenie źródeł i dokumentów literackich . . .

Ogrom zadań. Jak je wykonać? Doświadczenia radzieckie pozwalają dać odpowiedź na to pytanie. Mieści się ona w takich oto postulatach: zhierarchizowanie prac zgodnie z potrzebami nauki o literaturze, stworzenie ogólnokrajowego planu badań polonistycznych, kolektywna metoda jego realizacji, zorganizowanie instytucji naukowej uprawnionej do koordynacji i planowania w skali krajowej, uporządkowanie stanu organizacyjnego katedr polonistycznych, urealnienie budżetu czasu naukowca przeznaczonego na pracę naukową, śmiałe wysuwanie nowych kadr, a zarazem intensywne ich kształcenie.

Tak więc książka Żółkiewskiego — rys jakże znamienny dla nauki marksistowskiej — z rozważań teoretycznych i metodologicznych wysnuwa wnioski praktyczne :ustala metody planowania, wytycza kierunki badań, zgłasza propozycje organizacyjne.

Szczegółowa analiza tych postulatów (które częściowo zresztą zostały już zrealizowane, a praktyka potwierdziła ich słuszność) nie należy do niniejszej recenzji, która nie wyczerpuje zresztą zagadnień poruszonych w bardzo treściwej książce Żółkiewskiego — szkicuje tylko z grubsza jej problematykę, zapisuje jej marginesy tam, gdzie podpowiadają to rezultaty badań i dyskusji polonistycznych ostatniego dwulecia. Jeżeli wysunęły one polonistykę na jedno z przodujących miejsc wśród dyscyplin humanistycznych — poważna w tym zasługa przypada temu zasobowi wiedzy, inspiracji i pomocy, jaką świadczy aktywowi polonistycznemu nowatorska książka Stefana Żółkiewskiego.

Henryk Markiewicz

Światopoglądowe znaczenie nauki Pawłowa

„Można śmiało powiedzieć, że niepowstrzymany rozwój nauk przyrodniczych zatrzymał się po raz pierwszy od czasów Galileusza przed najwyższym odcinkiem mózgu, czyli, mówiąc ogólnie, przed narządem, od którego zależą najbardziej skomplikowane stosunki zwierząt ze światem zewnętrznym. I zdaje się, stało się to nie bez przyczyny, tu bowiem mózg, który w najwyższej swojej postaci mózgu ludzkiego stwarzał naukę przyrodniczą, sam stał się jej obiektem". [1]

Wytłumaczenie najbardziej złożonych czynności życiowych zwierząt — ich zachowania się, ich funkcji psychicznych — stanowiło najtrudniejsze zadanie nauki fizjologicznej. Nauka wieku XIX dostarczyła wielu danych o budowie ośrodkowego układu nerwowego, nie potrafiła jednak wyjaśnić, jaki jest mechanizm funkcji psychicznych. Uczeni idealiści usiłowali uświęcić ten stan, głosząc osławionym *ignorabimus* Du Bois Reymonda tezę o zasadniczej niepoznawalności zjawisk psychicznych. Psychologia idealistyczna, oderwana od badań fizjologicznych, konstruowała najrozmaitsze pozbawione naukowych podstaw teorie o „duszy".

Lenin w ten sposób scharakteryzował stanowisko idealistycznej psychologii:

„Metafizyk-psycholog roztrząsał kwestię: czym jest dusza? Już sama metoda była niedorzeczna. Nie można rozprawiać o duszy, zanim się nie wytłumaczy w szczególności procesów psychicznych; postęp powinien polegać tutaj właśnie na porzuceniu ogólnych teorii i konstrukcji filozoficznych na temat, czym jest dusza, i na umiejętności postawienia na gruncie naukowym badania faktów charakteryzujących te lub inne procesy psychiczne". [2]

Lenin domagał się od uczonych, aby „odrzucili filozoficzne teorie dotyczące duszy i zabrali się wprost do badania materialnego podłoża zjawisk psychicznych — procesów systemu nerwowego". [3]

Dokonanie przełomu w fizjologii, postawienie na naukowym, materialistycznym gruncie badań nad najwyższymi czynnościami życiowymi zwierząt i człowieka jest zasługą wielkiego rosyjskiego i radzieckiego badacza Iwana Piotrowicza Pawłowa (1849—1936). Pawłow dokonał szeregu wybitnych odkryć w wielu dziedzinach fizjologii, szczególnie w zakresie ogólnej fizjologii układu nerwowego, zwłaszcza zaś w dziedzinie trofiki nerwowej (wpływu układu nerwowego na przemianę materii w tkankach), fizjologii krążenia i trawienia. Szczególnie jednak wielkie znaczenie posiadają prace Pawłowa nad fizjologią wyższych czynności nerwowych; doprowadziły go one do stworzenia i rozwinięcia teorii odruchów warunkowych. Wychowany na

[1] I. P. Pawłow: Przyrodoznawstwo i mózg. Wybór pism. Warszawa 1951 Państwowy Zakład Wydawnictw Lekarskich s. 187—8

[2] Lenin: Co to są «przyjaciele ludu». Dzieła. Warszawa 1950 „Książka i Wiedza" t. I s. 144

[3] Tamże

rosyjskiej filozofii materialistycznej, na dziełach Bielińskiego, Hercena, Czernyszewskiego, Dobrolubowa, Pisariewa, na pracach znakomitego rosyjskiego fizjologa-materialisty, „ojca fizjologii rosyjskiej", Sieczenowa, który pierwszy sformułował pogląd o odruchowym charakterze czynności psychicznych, Pawłow stał na stanowisku materialistycznym, stawiał sobie za zadanie obiektywne badanie procesów zachodzących w naturze:

> „Przyrodoznawstwo to praca umysłu ludzkiego, skierowanego ku przyrodzie i badającego ją bez wszelkich komentarzy i pojęć zapożyczonych ze źródeł innych niż sama przyroda". [1]

Podstawowe wiadomości o fizjologii wyższych czynności nerwowych

Fizjologię wyższych czynności nerwowych rozumie Pawłow jako naukę o wytwarzaniu związków ustroju z otoczeniem, o wytwarzaniu dynamicznej równowagi między organizmem a warunkami zewnętrznymi. Pawłow bada wzajemne stosunki ustroju i środowiska zgodnie z zasadami nauki o ewolucji. Ustroje najprostsze, pierwotniaki, przystosowują się do ustawicznych zmian środowiska zewnętrznego dzięki tropizmom, to znaczy bezpośrednim reakcjom ustroju na zmiany fizycznych i chemicznych czynników środowiska. W miarę rozwoju gatunków rolę czynnika, który z jednej strony integruje wszystkie czynności złożonego ustroju w jedną organiczną całość, a z drugiej strony realizuje złożone przystosowanie się do zmian środowiska zewnętrznego, obejmuje układ nerwowy.

Podstawowym mechanizmem czynności układu nerwowego, zasadniczą formą przystosowania się zwierzęcia do otoczenia jest *odruch*, zdefiniowany przez Pawłowa jako *określona przez ściśle prawo reakcja organizmu na bodziec, dochodząca do skutku przy pomocy układu nerwowego*. Pawłowowska definicja odruchu znacznie modyfikuje poprzednie określenia tego zjawiska. Przed Pawłowem bowiem uważano za odruch jedynie nieświadomą, mimowolną, wrodzoną reakcję organizmu na warunki środowiska. Pawłow znacznie rozszerzył pojęcie odruchu. Rozumie on przez odruch każdą reakcję organizmu na bodziec, zachodzącą za pośrednictwem układu nerwowego. Charakteryzując ogólnie teorię odruchów, Pawłow podaje jej trzy fundamentalne zasady:

> „Teoria czynności odruchowej opiera się na trzech zasadach dokładnego badania naukowego: po pierwsze, na zasadzie determinizmu, to jest impulsu, powodu, przyczyny każdego działania, każdego efektu; po drugie, na zasadzie analizy i syntezy, to jest z początku rozłożenia całości na części, na jednostki, a następnie znowu stopniowego składania całości z jednostek, z elementów; wreszcie na zasadzie strukturalności, to jest rozmieszczenia przejawów działania siły w przestrzeni, przystosowania dynamiki do struktury". [2]

Zgodnie z tymi zasadami pawłowowska definicja odruchów kładzie nacisk na najistotniejszą biologiczną cechę odruchu — jego zależność od otaczającego środowiska. Czynność organizmu jest zdeterminowana przez procesy zachodzące w świecie zewnętrznym, jest od nich ściśle uzależniona za pośrednictwem układu nerwowego. Czynności nerwowe nie są ruchami tajemniczej duszy; są to procesy zachodzące w określonej substancji materialnej, układzie nerwowym; procesy odruchowe za-

[1] Pawłow: Połnoje sobranije trudow. Moskwa-Leningrad 1949 Izdatielstwo Akadiemii Nauk t. III s. 58

[2] Pawłow: Odpowiedź fizjologa psychologom. Wybór pism cyt. wyd. s. 355—356

chodzą w komórkach nerwowych wzdłuż określonych dróg nerwowych. Droga procesu odruchowego, zwana łukiem odruchowym, składa się z trzech zasadniczych elementów: z receptora, czyli części odbierającej bodźce, w której energia bodźca zewnętrznego ulega przekształceniu na energię pobudzenia nerwowego, konduktora, czyli części, w której odbywa się przewodzenie i kojarzenie podniet nerwowych, i efektora — części wykonawczej, realizującej odpowiedź ustroju na bodziec.

Szeroka grupa zjawisk odruchowych znana była w fizjologii przed Pawłowem. Wprowadzenie pokarmu do jamy ustnej zwierzęcia wywołuje wydzielenie się śliny i soków trawiennych; zadziałanie bodźca bólowego na receptory skórne wywołuje odruch obrony — natychmiastowe cofnięcie drażnionej części ciała lub ucieczkę; podrażnienie zakończeń nerwowych górnych dróg oddechowych przez ciało obce wywołuje odruch kaszlowy, usuwający to obce ciało z krtani. Wszystkie te odruchy zabezpieczając przystosowanie się ustroju do środowiska mają istotne znaczenie dla zabezpieczenia egzystencji organizmu.

Dla odruchów tych charakterystyczna jest ich specyficzność: każda z opisanych reakcji powstaje tylko pod wpływem bezpośredniego działania odpowiedniego bodźca, i na odwrót, dany bodziec wywołuje zawsze tę samą reakcję. Pawłow powiada, że pomiędzy daną reakcją a określoną czynnością ustroju istnieje *stałe połączenie*. Z powodu względnej stałości tego rodzaju związków między środowiskiem a ustrojem oraz ich względnej niezależności od osobniczej historii ustroju nazywa je Pawłow *odruchami bezwarunkowymi* lub *związkami stałymi*. Odruchy bezwarunkowe stanowią dorobek rozwoju gatunku, są wrodzone. Ich łuk odruchowy biegnie przez niższe odcinki układu nerwowego: rdzeń kręgowy, rdzeń przedłużony, ośrodki podkorowe mózgu. Odruchy bezwarunkowe ze względu na swą stałość stanowią powiązanie funkcji ustroju tylko z względnie niewielu zjawiskami środowiska i wystarczyłyby do pełnego przystosowania ustroju do środowiska tylko, gdyby samo środowisko było względnie stałe, nie ulegało zmianom. Jednakże przyroda otaczająca zwierzę znajduje się w ciągłym ruchu i rozwoju, więc dla precyzyjnego, najbardziej dokładnego przystosowania ustroju do środowiska konieczny jest bardziej doskonały mechanizm. Wykrycie tego mechanizmu przez Pawłowa stanowiło klucz do zrozumienia zachowania się ustroju w niesłychanie różnorodnych, nieustannie zmiennych warunkach środowiska. Pozwoliło ono wytłumaczyć ogromną kategorię czynności organizmu, poczynając od najelementarniejszych procesów, a kończąc na skomplikowanych zjawiskach psychicznych. Pawłow odkrył mianowicie zjawisko, które określił jako *odruch warunkowy* — „czasowe połączenie nerwowe niezliczonych czynników świata otaczającego, odbieranych przez zwierzę przy pomocy receptorów, z określonymi czynnościami organizmu". [1]

Odruch warunkowy powstaje wtedy, gdy działanie jakiegoś obojętnego dotąd dla ustroju bodźca zbiega się wielokrotnie w czasie z jakąś czynnością organizmu. Jeśli na przykład wielokrotnie pokazywać psu zielone światło jednocześnie z podawaniem pokarmu, to po pewnej ilości powtórzeń sam widok zielonego światła (w naturalnych warunkach obojętny dla psa lub wywołujący tylko reakcję orientacyjną) zacznie wywoływać wydzielanie śliny i soków trawiennych, stanie się bodźcem typowej reakcji pokarmowej. Zielone światło stało się sygnałem podawania pokarmu. W korze mózgowej zwierzęcia powstało połączenie, spięcie

[1] Pawłow, Adrian, Sherrington: M ó z g i j e g o m e c h a n i z m. Warszawa 1945 „Czytelnik" s. 145

pomiędzy dwoma ogniskami pobudzenia — jednym wywołanym przez bodziec pokarmowy, drugim przez bodziec sygnalizujący. Wytworzył się pokarmowy odruch warunkowy na światło, powstało *połączenie czasowe* między bodźcem świetlnym a reakcją pokarmową. Charakter wytworzonego połączenia zależy od warunków, w których ono powstaje. Ten sam bodziec świetlny, skojarzony np. z reakcją naczyniowo-ruchową na zmianę temperatury, stałby się bodźcem warunkowym odruchu naczyniowo-ruchowego.

W przeciwieństwie do odruchów bezwarunkowych odruch warunkowy jest nabyty w ciągu życia osobniczego. Jego łuk odruchowy przebiega przez najwyższe odcinki kory mózgowej. Kora mózgu jest narządem odruchów warunkowych, narządem odbierającym i przekazującym ogromną ilość sygnałów wpływających na rozmaite czynności organizmu. Dzięki sygnalizacyjnej działalności kory mózgowej ustrój może reagować na najbardziej subtelne zmiany środowiska, uzyskuje ogromnie plastyczne przystosowanie się do wiecznie zmiennego, rozwijającego się otoczenia. Odruch warunkowy jest więc podstawowym mechanizmem wyższych czynności nerwowych, podstawowym elementem życia psychicznego zarówno zwierząt wyższych, jak człowieka.

Należy podkreślić, że Pawłow nie utożsamiał działalności psychicznej człowieka z wyższą czynnością nerwową zwierząt, nie sprowadzał wszystkich zjawisk psychicznych do najprostszych odruchów warunkowych. Jedną z zasadniczych różnic między czynnością wyższych ośrodków nerwowych człowieka a zwierzęcia poznamy w rozdziale o dwóch układach sygnalizacyjnych. Pawłow przestrzega przed nadmiernym upraszczaniem, mechanicznym przenoszeniem na człowieka wiedzy uzyskanej przy badaniu zwierząt, bez uwzględnienia swoiście ludzkich cech wyższych czynności nerwowych. W wykładach o czynności mózgu Pawłow pisze:

„Jeżeli wiadomości otrzymane z doświadczeń nad zwierzętami wyższymi, dotyczące czynności serca, żołądka i innych narządów tak podobnych do ludzkich, można stosować do człowieka jedynie zachowując odpowiednie ostrożności, stale sprawdzając, czy rzeczywiście w obydwu przypadkach zachodzi podobieństwo w czynnościach tych narządów, to jakąż ogromną rezerwę należy zachować przy przenoszeniu dopiero co otrzymanych po raz pierwszy ścisłych wiadomości przyrodniczych o wyższej działalności układu nerwowego zwierząt na wyższą działalność człowieka. Przecież właśnie ta działalność w sposób tak uderzająco jaskrawy wyróżnia człowieka spośród innych zwierząt i stawia go tak niezmiernie wysoko ponad całym światem zwierzęcym. Byłoby wielką lekkomyślnością uważać pierwsze kroki fizjologii kory mózgowej (nauki, której program jedynie jest całkowicie opracowany, lecz oczywiście nie treść) za jakieś rozwiązanie olbrzymiego zadania dotyczącego najwyższego mechanizmu natury ludzkiej. Dlatego też nadmierna schematyzacja w obecnym stadium pracy nad tym przedmiotem świadczyłaby niewątpliwie o ograniczeniu myślenia. Jednak ... po tym, co zostało przytoczone na poprzednich wykładach, wątpię, czy można nie zgadzać się, że najbardziej ogólne podstawy wyższej działalności układu nerwowego, związanej z korą mózgową, są takie same u zwierząt wyższych i u ludzi; dlatego również i elementarne zjawiska tej działalności powinny być w obu tych przypadkach jednakowe, i to

zarówno w stanach normalnych, jak i patologicznych." [1]

Odruch warunkowy jest, jak mówiliśmy, nabytą cechą zwierzęcia. Odruch bezwarunkowy zaś jest wrodzony. Pawłow zaznaczał jednak, że nie ma nieprzebytej granicy między odruchami warunkowymi a bezwarunkowymi:

„Jest rzeczą bardzo prawdopodobną, że niektóre z nowowytworzonych odruchów warunkowych, jeżeli warunki życia nie ulegają żadnej zmianie w szeregu pokoleń, stają się stałymi." [2]

W ten sposób Pawłow formułuje nader ważną tezę materialistycznej biologii o dziedziczeniu cech nabytych i daje jeszcze jedno potwierdzenie dialektycznej tezy o względności różnic, płynności granic między zjawiskami w przyrodzie.

Odruchy warunkowe powstają na podstawie istniejących u zwierzęcia odruchów bezwarunkowych. Skoro już powstały, oddziaływają z kolei na całą czynność odruchową ustroju, wpływają i na odruchy bezwarunkowe, modyfikują je, stapiając się niejako z nimi w złożone akty odruchowe.

Dzięki opracowaniu metodyki ilościowego badania reakcji pokarmowej Pawłow osiągnął możliwość badania własności odruchów warunkowych. Probówka przyłożona do przetoki gruczołu ślinowego stała się okienkiem, które pozwalało wejrzeć w czynności mózgu, nieosiągalnego przedtem dla badania fizjologicznego. Pawłow pierwszy w historii myśli ludzkiej badał czynności *nieuszkodzonego* mózgu w *nieuszkodzonym* ustroju.

Metoda odruchów warunkowych pozwoliła na stwierdzenie, że wyższe czynności nerwowe podlegają określonym ścisłym prawom fizjologicznym; pozwoliła też na ustalenie tych praw. Podstawowymi procesami zachodzącymi w układzie nerwowym, a także w korze mózgowej są ściśle ze sobą związane i oddziaływające na siebie procesy *hamowania i pobudzenia.*

Badanie powstawania, utrwalania się i zanikania związków czasowych pozwoliło na poznanie prawidłowości rządzących tymi procesami.

Pawłow ustalił, że siła pobudzenia w korze mózgowej zależy od siły bodźca. Im silniejszy jest bodziec, tym silniejsza jest reakcja ustroju. Prawo to, zwane zasadą stosunku sił, działa tylko przy bodźcach o sile nie przekraczającej pewnej wielkości granicznej.

Szczególnie ważne znaczenie dla poznania wyższych czynności nerwowych miało zbadanie zjawisk hamowania.

W korze mózgowej występują dwie odmiany hamowania — pierwszą nazywa Pawłow hamowaniem stałym, bezwarunkowym lub zewnętrznym, drugą zaś hamowaniem warunkowym, korowym lub wewnętrznym.

Hamowanie bezwarunkowe występuje również i na niższych piętrach układu nerwowego, jest ono wrodzone, rozwija się w mózgu natychmiast po zadziałaniu bodźca. Powstaje ono bądź w wyniku „konkurencji" dwu ośrodków nerwowych — wtedy, gdy pobudzenie jednego ośrodka hamuje czynności innego — bądź też wtedy, gdy siła działającego bodźca przekracza wytrzymałość fizjologiczną odbierającej go komórki nerwowej: taki zbyt silny bodziec miast pobudzenia wywołuje hamowanie. Ilustracją pierwszego rodzaju hamowania bezwarunkowego może być następujący przykład: jeśli w czasie wywoływania odruchu warunkowego na światło rozlegnie się dźwięk dzwonka, natychmiast ustaje wydzielanie śliny, pies przybiera postawę czujną, powstaje reakcja orientacyjna. Dźwięk dzwonka hamuje odruch pokarmowy. Hamowanie zewnętrzne stanowi mechanizm fizjologiczny odwracania uwa-

[1] Pawłow: W y k ł a d y o c z y n n o ś c i m ó z g u. Warszawa 1951 Państwowy Zakład Wydawnictw Lekarskich s. 330—331

[2] Por. Pawłow: R z e c z y w i s t a f i z j o l o g i a m ó z g u. W y b ó r p i s m cyt. wyd. s. 203

gi (postronny hałas przeszkadza słuchaniu wykładu, ból uniemożliwia skupienie myśli itp.).

Szczególnie istotne znaczenie posiada wykryte przez Pawłowa *hamowanie warunkowe* (korowe, wewnętrzne). Występuje ono wtedy, gdy bodziec warunkowy wielokrotnie nie jest wzmacniany przez bodziec bezwarunkowy. Jeśli na przykład po wytworzeniu warunkowego odruchu pokarmowego na światło pokazywać zwierzęciu tylko światło nie podając przy tym pokarmu, wydzielanie śliny stopniowo opada do zera. Bodziec warunkowy przestaje działać i dopiero po jakimś czasie odpoczynku zastosowanie bodźca warunkowego wywołuje wydzielanie śliny z poprzednią siłą. Ten rodzaj hamowania warunkowego nazywa Pawłow wygasaniem. Hamowanie warunkowe nie jest zwykłym ustaniem, zaniknięciem odruchu. Nie jest również wyrazem zmęczenia komórek kory mózgowej czy narządów wydzielniczych. Dowodzi tego choćby fakt, że jeśli w czasie działania bodźca hamującego zadziałać jakimś bodźcem postronnym (np. dzwonkiem), natychmiast powraca wydzielanie śliny z pełną siłą. Hamowanie stanowi więc proces czynny, odmienny od zwykłego zanikania odruchów, proces przeciwstawny pobudzeniu.

Poza *wygasaniem odruchów* istnieją jeszcze inne odmiany hamowania warunkowego: *różnicowanie* powstaje wtedy, gdy z kilku podobnych bodźców warunkowych wzmacniać tylko niektóre; bodźce nie wzmacniane stają się wtedy bodźcami hamulcowymi; *hamowanie opóźniające* wynika w warunkach przedłużania czasu między zastosowaniem bodźca warunkowego i wzmacnianiem go przez bodziec bezwarunkowy; reakcja organizmu występuje wtedy nie natychmiast po zadziałaniu sygnału, lecz po pewnym okresie, w którym odruch jest zahamowany. Gdy stan hamowania obejmuje nie jakiś wąski zespół komórek, lecz całą korę mózgową — następuje sen.

Procesy pobudzenia i hamowania w ośrodkowym układzie nerwowym podlegają określonym prawom.

Podstawowymi prawami rządzącymi pobudzeniem i hamowaniem są: *promieniowanie, koncentracja i indukcja wzajemna.* Promieniowanie stanów pobudzenia i hamowania polega na rozprzestrzenianiu się po korze mózgowej stanu wynikłego w jednym z punktów kory. O ile na przykład mechaniczne drażnienie jakiegoś punktu skóry stało się bodźcem wywołującym odruch warunkowy, to drażnienie sąsiednich punktów skóry również wywołuje reakcję. Zjawisko to tłumaczy się rozchodzeniem się, promieniowaniem stanu pobudzenia na sąsiednie punkty kory mózgowej, w których znajdują się zakończenia nerwowe tych sąsiednich punktów skóry. Stan pobudzenia wychodzący z jednego punktu kory po rozszerzeniu się na grupę sąsiednich komórek ześrodkowuje się następnie w punkcie wyjściowym, ulega koncentracji. Pawłow ustalił, że słabe i bardzo silne stany pobudzenia promieniują na okoliczne komórki, stany zaś średniej siły ulegają koncentracji. Podobnie jak w zjawiskach pobudzenia, ulegają również promieniowaniu i koncentracji stany hamowania.

Indukcja wzajemna procesów nerwowych polega na tym, że wokół skoncentrowanego stanu pobudzenia powstaje sfera zahamowania (indukcja ujemna) i na odwrót, na obwodzie skoncentrowanego ogniska zahamowania powstaje stan pobudzenia (indukcja dodatnia).

Obok indukcji stanów pobudzenia i hamowania, polegającej na ich wytwarzaniu się w sąsiednich obszarach mózgu w jednym i tym samym czasie — istnieje indukcja wyrażająca się w *następowaniu stanów po sobie:* po ustaniu stanu pobudzenia występuje w jego ognisku stan zahamowania i na odwrót.

Do kory mózgowej czuwającego zwierzęcia dochodzi w każdej chwili

ogromna ilość bodźców zarówno z zewnętrznego, jak i wewnętrznego środowiska ustroju; kora w każdej chwili stanowi ustawicznie zmienną mozaikę wzajemnie na siebie oddziaływających punktów pobudzenia i hamowania. Dzięki tej ogromnej zmienności kora realizuje najsubtelniej adaptację ustroju do otoczenia.

Określając podstawowe prawidłowości rządzące procesami fizjologicznymi w mózgu, Pawłow daje, zgodnie z materialistyczną zasadą wiązania funkcji narządu z jego strukturą, wytłumaczenie lokalizacji funkcji w korze mózgowej. Pawłow traktuje korę mózgową jako zespół analizatorów. W analizatorach tych odbywa się analiza zjawisk świata zewnętrznego i środowiska wewnętrznego, rozkładanie podrażnień, dopływających do narządów zmysłów, na elementy proste.

Zarazem w korze mózgowej dzięki współdziałaniu całego zespołu analizatorów odbywa się synteza poszczególnych podrażnień, wiązanie ich z rozmaitymi ośrodkami wykonawczymi, z rozmaitymi czynnościami ustroju.

Materialistyczno-dialektyczny charakter nauki Pawłowa

Teoria Pawłowa o wyższych czynnościach nerwowych zwierząt i człowieka stanowi przełom w rozwoju nauk biologicznych i posiada ogromne znaczenie dla rozwoju filozofii. Pawłow zadał z pozycji nauk przyrodniczych potężny cios idealizmowi. Rozwój nauki, rozszerzając z każdym nowym odkryciem wiedzę ludzką o świecie, wypierał idealizm z coraz to nowych pozycji. Osiągnięcia fizyki, chemii, astronomii obaliły idealistyczno-religijny pogląd na materię nieorganiczną; rozwój biologii, poczynając od epokowych dzieł Darwina, obalił idealistyczny pogląd na rozwój świata żywego. Ostatnią kryjówką idealizmu w naukach przyrodniczych było zagadnienie czynności psychicznych. Naukowe wytłumaczenie procesów psychicznych, praw rządzących tymi procesami, wykazanie możliwości naukowego przewidywania i kierowania procesami zachodzącymi w mózgu rozbiło wszelkie „teorie" o „nadprzyrodzonej duszy". Pawłow pokazał, że „duszę można wziąć w ręce, wziąć do laboratorium, na psach tłumaczyć prawa jej działania".[1]

Pawłow nie tylko dał naukowe uzasadnienie podstawowej materialistycznej tezy, że psychika, świadomość jest wytworem wysoko zorganizowanej materii, że „czynności psychiczne są wynikiem fizjologicznej czynności określonej masy mózgu", ale pokazał, w jaki sposób powstają czynności psychiczne w mózgu.

Punktem wyjścia całej nauki Pawłowa o organizmach żywych, o ich zachowaniu, o czynnościach psychicznych jest materialistyczno-dialektyczna teza o jedności środowiska i organizmu, o kierowniczej roli środowiska zewnętrznego w rozwoju organizmu. Cała przyroda jest ze swej istoty materialna, organizm żywy stanowi część przyrody, nierozerwalnie powiązaną z otaczającym światem. Rozwój przyrody, rozwój środowiska zewnętrznego prowadzi do coraz dalej idącego doskonalenia się organizmu, do powstawania coraz wyższych form zorganizowanej materii. Psychika nie jest czymś oderwanym od materii, stanowi wytwór materii, cechę nabytą przez nią na wysokim szczeblu rozwoju. Jest ona wyrazem związku środowiska zewnętrznego i ustroju, jest formą przystosowania ustroju do środowiska. Dialektyczne twierdzenie o wszechzwiązku zjawisk legło u podstaw teorii Pawłowa.

Ta sama dialektyczno-materialistyczna teza o jedności środowiska i organizmu stanowi fundament miczurinowskiej biologii.

---

[1] Pawłowskije sriedy. Izdatielstwo Akadiemii Nauk t. II s. 430

Pawłowowską koncepcję wyższych czynności nerwowych przenika zasada ewolucjonizmu, zasada rozwoju.

Pawłow pokazuje, jak wraz z rozwojem świata organicznego, wraz z rozwojem coraz to wyższych form organizmów żywych, rozwijają się coraz wyższe, coraz doskonalsze formy przystosowania się ustroju do środowiska, coraz wyższe rodzaje odbicia wpływów środowiska przez ustrój. Stalin uogólniając zdobycze nauk przyrodniczych tak formułował ewolucję czynności nerwowych:

„Niesłuszna jest myśl, jakoby idea i w ogóle strona duchowa w swym rozwoju poprzedzała przyrodę i w ogóle stronę materialną. Na świecie nie było jeszcze istot żywych, gdy istniała już tak zwana zewnętrzna, nieorganiczna przyroda. Pierwsza żywa istota — protoplazma — nie posiadała żadnej świadomości (idei), była obdarzona tylko zdolnością reagowania na podniety i pierwszymi zawiązkami czucia. Następnie stopniowo rozwijała się u zwierząt zdolność doznawania wrażeń, przechodząca powoli w świadomość, odpowiednio do tego jak rozwijał się ich system nerwowy". [1]

Nauka Pawłowa pokazuje, jak od najprostszych form oddziaływania środowiska poprzez związki stałe do połączeń czasowych komplikuje się i rozwija analiza i synteza zjawisk świata zewnętrznego, rozwija się odruch.

Nauka Pawłowa przyrodniczym ugruntowaniem leninowskiej teorii odbicia

Nauka Pawłowa ma dla materializmu dialektycznego ogromne znaczenie również jako przyrodnicze uzasadnienie słuszności jego zapatrywań na drugą stronę zagadnienia stosunku świadomości i materii, stronę, którą Engels określa w następujący sposób:

„W jakim stosunku pozostają nasze myśli o otaczającym nas świecie do tego świata? Czy nasze myślenie zdolne jest poznać świat rzeczywisty, czy możemy w swych wyobrażeniach i pojęciach o rzeczywistym świecie uzyskać wierne odzwierciedlenie rzeczywistości?" [2]

Teoria poznania materializmu dialektycznego, najpełniej sformułowana przez Lenina w jego genialnej pracy *Materializm a empiriokrytycyzm*, stwierdza, że świadomość będąc wytworem wysoko zorganizowanej materii jest *odbiciem rzeczywistości* istniejącej niezależnie od poznającego umysłu i poza nim. Mózg ludzki i aparat zmysłów człowieka, będąc najwyższym osiągnięciem ewolucji układu nerwowego zwierzęcia w kierunku zapewnienia coraz to bardziej adekwatnego reagowania ustroju na środowisko, jest *przystosowany* do poznawania obiektywnych cech rzeczywistości. Lenin w *Materializmie a empiriokrytycyzmie* podkreśla, że warunkiem biologicznego przystosowania człowieka do środowiska jest należyte odzwierciedlenie zjawisk świata zewnętrznego. [3] Intelektualnie poznanie człowieka jest najwyższą formą odbicia obiektywnych cech rzeczywistości.

Omawiając w *Zeszytach filozoficznych* dziedziny wiedzy stanowiące podstawę dialektyki i teorii poznania, Lenin wymienia historię poszczególnych nauk, historię rozwoju umysłowego dziecka, rozwoju umysłowego zwierząt, historię języka, psychologię i fizjologię narządów zmysłów. Nauka o wyższych czynnościach nerwowych jest więc jedną z najważniejszych

[1] Stalin: Anarchizm czy socjalizm? (pierwszy wariant). Dzieła. Warszawa 1949 „Książka i Wiedza" t. I s. 389

[2] F. Engels: Ludwik Feuerbach i zmierzch klasycznej filozofii niemieckiej. Warszawa 1950 „Książka i Wiedza" s. 19

[3] Por. Lenin: Materializm a empiriokrytycyzm. Dzieła. Warszawa 1949 „Książka i Wiedza" t. XIV s. 203

podstaw leninowskiej teorii odbicia. Zwróćmy uwagę na niektóre wnioski z nauki Pawłowa uzasadniające teorię odbicia.

Czynności nerwowe nie przebiegają przypadkowo, zachodzą one według ściśle określonych praw. Związki czasowe, asocjacje powstają nie dowolnie, lecz są *wynikiem wpływu środowiska na ustrój*, stanowią *odbicie* własności otaczającego świata.

Narządem myślenia, narządem odbijającym świat zewnętrzny jest układ nerwowy, a zwłaszcza kora mózgowa.

Nauka Pawłowa pokazuje, dzięki jakim własnościom narządu odbijania mózg nie tylko odbija świat zewnętrzny, ale również odbija go wiernie:

> „Myślenie zawsze zaczyna się od asocjacji, od syntezy, następnie do tej syntezy przyłącza się analiza. Analiza ma swą podstawę z jednej strony w zdolności analitycznej naszych receptorów, zakończeń obwodowych, z drugiej zaś strony w procesie hamowania, rozwijającym się w korze mózgowej i oddzielającym to, co nie odpowiada rzeczywistości, od tego, co odpowiada rzeczywistości (tzn. oddzielającym związki nieistotne, nietypowe dla rzeczywistości, przypadkowe, od związków istotnych, wyrażających *prawidłowe* powiązanie zachodzących w rzeczywistości zjawisk — I. W.)." [1]

Praca analizatorów, a zwłaszcza procesy hamowania warunkowego pozwalają na różnicowanie między zjawiskami istotnymi a nieistotnymi, pozwalają na wychwytywanie z całego ogromu bodźców zjawisk i związków istotnych. Przypadkowe, nieistotne zbiegi okoliczności w świecie zewnętrznym zostają dzięki pracy mechanizmów korowych odróżnicowane, odpowiadające im odruchy warunkowe ulegają zahamowaniu. Tym tłumaczy się fakt, że mózg odbija adekwatnie związki między zdarzeniami zachodzącymi w świecie zewnętrznym. „Myśl nasza w każdej chwili jest kierowana przez rzeczywistość". [2]

Należy tu zwrócić uwagę na ogromne znaczenie filozoficzne pawłowowskiej nauki o analizatorach. Dla Pawłowa analizator jest narządem przekształcającym energię podrażnienia zewnętrznego w energię procesów nerwowych.

Analizatory służą do przyjmowania, przewodzenia bodźców świata zewnętrznego. Narządy zmysłów stanowią niejako czułki wysunięte ku środowisku i przyjmujące podniety płynące ze środowiska. Rozwój ewolucyjny analizatorów dokonywa się *pod wpływem środowiska* i jest wyrazem kierującej roli środowiska w rozwoju organizmu.

Pawłowowska teoria analizatorów wykazuje z przyrodniczego punktu widzenia niesłuszność teorii „fizjologicznego" idealizmu, dla którego wrażenie zmysłowe nie stanowiło obrazu otaczającej rzeczywistości, lecz było w najlepszym razie symbolem rzeczy i zjawisk (Helmholtz) lub też takim procesem w układzie nerwowym, dla którego bodziec zewnętrzny stanowi tylko czynnik wyzwalający, lecz nie wpływający na jego charakter (Müller, Verworn; tzw. „prawo" swoistej energii narządów zmysłów). Badania Pawłowa i jego szkoły nad analizatorami stanowią przyrodnicze potwierdzenie miażdżącej krytyki idealizmu „fizjologicznego", której dokonał Lenin w *Materializmie a empiriokrytycyzmie*, i dostarczają marksistowsko-leninowskiej teorii odbicia bogatego materiału przyrodniczego.

---

1 Pawłowskije sriedy. Cyt. wyd. t. II s. 585—586

2 Tamże t. I s. 190

Nauka o pierwszym i drugim układzie sygnalizacyjnym i jej znaczenie

Szczególnie ważne znaczenie posiada dla filozofii dział nauki Pawłowa, rozwinięty przez uczonego w ostatnich latach jego działalności — nauka o wyższych czynnościach nerwowych człowieka. Pisaliśmy już wyżej, że Pawłow nie utożsamia bynajmniej psychiki ludzkiej z wyższymi czynnościami nerwowymi zwierząt:

> „W rozwijającym się świecie zwierzęcym na szczeblu człowieka pojawił się nadzwyczajny dodatek do mechanizmów czynności nerwowej. Dla zwierzęcia sygnałami ze świata rzeczywistego są prawie wyłącznie podrażnienia i ich ślady w półkulach mózgowych, podrażnienia dochodzące do specjalnych komórek wzrokowych, słuchowych i innych receptorów organizmu. Wszystko to i my mamy jako wrażenia, czucia, postrzeżenia . . . Jest to pierwszy system sygnalizujący rzeczywistość, wspólny nam i zwierzętom. Słowo zaś stworzyło drugi, specjalnie nasz system sygnalizujący rzeczywistość, jest ono sygnałem pierwszych sygnałów . . . Poza tym właśnie słowo zrobiło z nas ludzi . . ." [1]

Tak więc wszystkie zwierzęta wyższe posiadają pierwszy układ sygnałów, który przyjmuje, analizuje i syntetyzuje bodźce płynące ze świata zewnętrznego. U człowieka prócz pierwszego układu działa drugi układ sygnałów, który przyjmuje, analizuje i syntetyzuje bodźce stanowiące sygnały bodźców warunkowych. Bodźcem dla drugiego układu sygnałów jest słowo. Słowo, swoisty bodziec sygnalizacji międzyludzkiej, jest równie materialnym bodźcem, jak bodźce działające na pierwszy układ sygnałów, jest to jednak bodziec znacznie bardziej ogólny, uogólniający bodźce pierwszego układu sygnałów.

Zwróćmy uwagę na swoistość mowy ludzkiej jako systemu sygnałów. Również dla zwierząt słowo jako pewien mniej czy bardziej skomplikowany zespół dźwięków może być sygnałem — bodźcem odruchu warunkowego, podobnie jak może nim być dźwięk trąbki czy metronomu. Wiadomo, że na przykład u małpy, psa lub papugi można wytworzyć stereotypową reakcję na słowo. Ale jedynie dla człowieka słowo staje się *sygnałem sygnałów:* człowiek może dzięki odbiorowi sygnałów słownych poznawać, odzwierciedlać w swej świadomości zjawiska, które nie znalazły się w zasięgu jego zmysłów, i adekwatnie odpowiadać na nie swym zachowaniem.

Drugi układ sygnałów stanowi fizjologiczną podstawę abstrakcyjnego myślenia ludzkiego. Powstaje on jako wynik społecznego współżycia ludzi i jako warunek rozwoju swoiście ludzkich form tego współżycia. Czynnikiem kształtującym drugi układ sygnałów była praca, *współpraca* ludzi zmuszająca do wzajemnego sygnalizowania sobie bodźców zmysłowych, do stałego doskonalenia tej sygnalizacji. „Wpierw praca, a następnie i wraz z nią mowa — oto dwa główne bodźce, pod których wpływem mózg małpi przekształcił się stopniowo w mózg ludzki" — pisał Engels. [2]

Istnienie drugiego układu sygnałów sprawia, że dla człowieka środowiskiem determinującym jego zachowanie, postępowanie jest przede wszystkim środowisko społeczne. Dlatego nie można badać człowieka poza warunkami społecznymi, w których działa. Obcowanie z ludźmi kształtuje jego reakcje na bodźce płynące doń ze świata material-

[1] Pawłow: O d r u c h w a r u n k o w y. W y b ó r p i s m cyt. wyd. s. 239—240

[2] Engels: R o l a p r a c y w p r o c e s i e u c z ł o w i e c z e n i a m a ł p y. Marks-Engels: D z i e ł a w y b r a n e. Warszawa 1950 „Książka i Wiedza" t. II s. 72

nego. W zależności od szczebla rozwoju produkcyjnej praktyki ludzkiej, w zależności od sytuacji społecznej człowieka, w zależności od przekazanego mu za pomocą drugiego układu sygnałów doświadczenia społecznego, w zależności od wychowania, które w wielkiej mierze jest oddziaływaniem poprzez drugi układ sygnałów — bodźce nabierają dla niego takiego a nie innego znaczenia, determinują w określony sposób jego zachowanie. Nauka Pawłowa jest wymierzona przeciwko „biologizmowi", „darwinizmowi socjalnemu" usiłującemu podciągnąć pod te same prawidłowości zachowanie człowieka i zwierzęcia, a zwłaszcza usiłującemu zwierzęcą walką o byt wytłumaczyć złożone społeczne postępowanie ludzkie.

Drugi układ sygnałów, warunkujący myślenie abstrakcyjne, wyrasta z pierwszego układu sygnałów. Wrażenie, czucie zmysłowe stanowi podstawę myślenia pojęciowego. Pierwszy układ stale wpływa na czynności drugiego układu sygnałów. I na odwrót, drugi układ sygnałów stale wpływa na działalność pierwszego, modyfikuje ją (stąd nie można identyfikować pierwszego układu sygnałów u ludzi i zwierząt). Dlatego nie można mówić o dwu izolowanych, odrębnych układach, lecz o dialektycznym współdziałaniu tych dwu układów w jednolitym ustroju ludzkim.

Badania doświadczalne prowadzone przez Iwanowa-Smoleńskiego potwierdzają słuszność tezy Pawłowa o ścisłym powiązaniu pierwszego i drugiego układu sygnalizacyjnego u człowieka. Badanemu polecano wykonywać jakąś prostą czynność — na przykład naciskać dźwignię przyrządu rejestrującego — i czynność tę kojarzono w czasie z działaniem bodźca — na przykład zielonego światła. Po odpowiedniej ilości powtórzeń powstawał odruch warunkowy na zielone światło — badany pod wpływem zielonego światła bez polecenia wykonywał ruch. Otóż okazało się, że bez wszelkich zabiegów o wywołanie nowego odruchu można bodziec bezpośredni — błysk zielonego światła — zastąpić słowami „zielone światło", wymawianymi przez eksperymentatora. Podobnie działał napis „zielone światło", a u ludzi znających obce języki reakcję wywoływało również wypowiadanie lub pokazywanie słowa-bodźca w obcym języku. Widać tu, jak bodźce działające na pierwszy układ sygnalizacyjny (światło) i na drugi (słowo) są dzięki współdziałaniu układów sygnalizacyjnych ściśle ze sobą związane. Widać tu też swoistość działania drugiego układu sygnałów: wrażenie słuchowe (słowo mówione) i wrażenie wzrokowe (słowo napisane) zostają w nim jako sygnały sygnałów utożsamione, gdy są sygnałami *tego samego* bodźca działającego na pierwszy układ sygnalizacyjny, w danym wypadku — sygnałami zielonego światła.

Szczególnego znaczenia nabiera pawłowowska koncepcja dwu układów sygnałów w świetle prac tow. Stalina o marksizmie w językoznawstwie.

Towarzysz Stalin uogólniając zdobycze nauki, między innymi dane fizjologii pawłowowskiej, dał naukową, marksistowską charakterystykę języka jako środka porozumiewania się i wymiany myśli miedzy ludźmi. Język, uczy Stalin, jest zjawiskiem bezpośrednio związanym z myśleniem, rejestruje on i utrwala w słowach i zdaniach wyniki pracy umysłowej, osiągnięcia poznawcze ludzi i umożliwia wymianę myśli w społeczeństwie ludzkim:

> „Język należy do zjawisk społecznych działających przez cały czas istnienia społeczeństwa . . .
>
> . . . W historii ludzkości język dźwiękowy stanowi jedną z tych sił, które pomogły ludziom wyodrębnić się ze świata zwierzęcego, połączyć się w społeczeństwa, rozwinąć swe myślenie, organizować produkcję społeczną, prowadzić skuteczną wal-

kę z siłami przyrody i dojść do tego postępu, jak mamy obecnie". [1]

W pracach Pawłowa marksistowska nauka o języku zyskuje podstawę i uzasadnienie fizjologiczne.

Z drugiej zaś strony, stalinowskie prace o językoznawstwie wytyczają nowe perspektywy badań fizjologicznych nad pierwszym i drugim układem sygnalizacyjnym i stanowią potężny bodziec dla dalszego rozwoju fizjologii.

Nauka o dwu układach sygnałów wskazuje na jedność myślenia i języka, stanowi uzasadnienie tezy Marksa o języku jako materialnej rzeczywistości myśli.

Nauka Pawłowa wskazuje na czynny, przekształcający świat charakter ludzkiego poznania. „Człowiek przede wszystkim postrzega rzeczywistość przez pierwszy układ sygnałów, potem staje się panem rzeczywistości dzięki drugiemu układowi sygnałów (słowu, mowie, myśleniu naukowemu)". [2]

Znaczenie teorii Pawłowa dla dalszego rozwoju nauki psychologii

Budując naukę o wyższych czynnościach nerwowych Pawłow nie tylko stworzył nową dziedzinę fizjologii i udostępnił badaniu naukowemu zagadnienia przedtem dlań niedostępne. Pawłow stworzył podstawy dla przebudowy całej fizjologii, biologii, psychologii i nauk pokrewnych.

Pawłow wykazał, że do poznania funkcji żywego ustroju konieczne jest ujmowanie go jako całości, w której wszystkie części są ze sobą powiązane, oddziaływają na siebie, przy czym regulatorem ich funkcji jest układ nerwowy. Wykazał, że konieczne jest badanie ustroju w jedności z otaczającym środowiskiem. Ten nowy, w istocie swojej dialektyczny pogląd na ustrój przeciwstawia się starej, analitycznej fizjologii, wykazuje całą jej ograniczoność i bezpłodność.

„Klasykiem" tej analitycznej fizjologii, która niezmiernie szkodliwie oddziałała na rozwój patologii, był niemiecki fizjolog XIX wieku, Virchow, który traktował organizm jako sumę, pewnego rodzaju federację komórek, życie uważał za zwykłą sumę procesów życiowych komórek, a w procesie chorobowym widział wyłącznie skutek uszkodzenia określonej grupy komórek. Metafizyczne poglądy Virchowa nie uwzględniały znaczenia ustroju jako całości, odrywały organizm od otaczającego środowiska i w ogólno-teoretycznych sformułowaniach pokrywały się z koncepcjami „fizjologicznych" idealistów. Teorie Virchowa przeciwstawiały się nauce o ewolucji i prowadziły do przyjęcia w medycynie założeń genetyki formalnej. W praktyce medycznej virchowianizm oznaczał ciasny lokalizacjonizm w pojmowaniu choroby, prowadził do ślepego empiryzmu.

Nowe ujęcie fizjologii przez Pawłowa stanowi przełom w jej rozwoju. Od Pawłowa otwiera się nowa era fizjologii, nauki opartej na światopoglądzie naterializmu dialektycznego. Nic więc dziwnego, że istnieje głęboka łączność między fizjologią Pawłowa i całą pozostałą biologią radziecką. Materializm dialektyczny daje postępowej nauce biologicznej jasność perspektyw, pozwala na coraz pełniejsze poznanie praw rozwoju przyrody organicznej i na pokierowanie tym rozwojem dla dobra ludzkości.

W całej swej twórczości naukowej występuje Pawłow jako materialista. Należy podkreślić, że w przeciwieństwie do żywiołowego, naiwnego materializmu przyrodniczego wielu badaczy — Pawłow jest zdecydowanym, konsekwentnym bojownikiem materialistycznego poglądu na świat.

Pawłow bezkompromisowo zwalcza idealistów w fizjologii i psychologii, demaskuje ich wsteczne stanowisko niezależnie od pseudonaukowej frazeologii,

[1] Stalin: Marksizm a zagadnienia językoznawstwa. Warszawa 1950 „Książka i Wiedza" s. 20, 43

[2] Pawłowskije sriedy. Cyt. wyd. t. I s. 239

jaką usiłują oni osłonić prawdziwe oblicze swych „teorii". Znana jest często cytowana obecnie polemika Pawłowa z neurofizjologiem angielskim, Sherringtonem, który w swym wykładzie *Mózg i jego mechanizm* twierdził, że czynności psychiczne nie mają nic wspólnego z mózgiem. Równie ostro występuje Pawłow przeciw idealistycznym teoriom Lashleya, przedstawiającym intelekt jako tajemniczą funkcję niezróżnicowanej energii. Szczególnie zacięcie walczył Pawłow przeciw psychologom-idealistom — zwolennikom tzw. psychologii postaci, Claparède'owi i bergsoniście Janetowi, ostro krytykował idealistyczne koncepcje Wundta.

Pawłow jasno rozumiał, że teoria odruchów uderza w idealistyczne koncepcje w naukach przyrodniczych. Wielokrotnie przytacza on wypowiedź Sherringtona z roku 1912: „Pańskie poglądy nie będą miały powodzenia w Anglii, ponieważ pachną materializmem". W roku 1935 Pawłow stwierdził:

> „Nasze odruchy warunkowe spotykają się z poważnymi przeszkodami w głowach ludzkich przesiąkniętych dualizmem (dualistami lub animistami nazywał Pawłow idealistów — I. W.). Tu mamy zderzenie ... dualistycznego pojmowania człowieka z monistycznym. Powinniśmy również rozumieć i to, że odruchy warunkowe stanowią zupełnie osobliwą pozycję w świecie fizjologicznym, ponieważ wielu odnosi się do nich niechętnie ze względu na swój dualistyczny światopogląd. To jest zupełnie wyraźne. Odruchy warunkowe torują sobie drogę. Wciąż walczą one z dualizmem, który naturalnie nie ustępuje ze swoich pozycji". [1]

Walka przeciwko idealizmowi w fizjologii i psychologii była dla Pawłowa walką o taką teoretyczną podstawę tych nauk, która daje gwarancję ich rozwoju.

Ten mistrz eksperymentu, uczony, który mówił, że fakty stanowią powietrze dla uczonego — podkreślał zarazem ogromne znaczenie teorii dla nauki. Asratian przytacza ulubione powiedzenie Pawłowa: „Jeśli nie masz w głowie teorii, nie zobaczysz i faktów". Teoria pozwala na prawidłowe zrozumienie otrzymywanych w doświadczeniu faktów, pozwala głębiej wniknąć w związki między zjawiskami, wskazuje drogę badaniu naukowemu. Teoria daje możność przewidywania, wytycza słuszny kierunek badań. „Jedna sprawa — mówił Pawłow — stosować coś nie znając sposobu działania, inna zaś — sytuacja niezmiernie wygodna — jasno wiedzieć, co robić". [2]

Teoria pozwala rozwijać praktykę, wykorzystać zjawiska przyrody dla dobra człowieka:

> „Obecnie fizjologia w szerokim znaczeniu tego słowa wraz z innymi naukami pozytywnymi stopniowo czyni z człowieka istotę silną, która nie tylko coraz bardziej wprzęga żywioły ziemi w swą służbę, ale stopniowo opanowuje swój własny żywioł w imię coraz trwalszego, coraz mniej zależnego od ciemnego losu, szczęścia." [3]

Nauka Pawłowa jest wzorem teorii przyrodniczej, która dając słuszne uogólnienia wytycza drogę rozwojowi całego szeregu nauk.

Dając naukowe wytłumaczenie praw rządzących czynnościami i zachowaniem ustroju w rozmaitych warunkach środowiska, w rozmaitych stosunkach z otoczeniem, tłumacząc złożone zależności zachodzące w organizmie zdro-

[1] Por. Pawłow: Wpływ światopoglądu idealistycznego na stosunek uczonych do nauki o odruchach warunkowych (Środa 6. XI. 1935 r.). Wybór pism cyt. wyd. s. 535—536

[2] Pawłow: Połnoje sobranije trudow. Moskwa 1946 t. II s. 135

[3] Rukopisi Pawłowa. Izdatielstwo Akadiemii Nauk s. 136

wym i chorym, nauka Pawłowa staje się przyrodniczą podstawą współczesnej teorii medycyny.

Tłumacząc procesy psychiczne w ich jedności z procesami cielesnymi, nauka Pawłowa otwiera drogę współczesnej naukowej psychologii. Olbrzymie znaczenie ma nauka Pawłowa dla pedagogiki, dla rozwoju nauk rolniczych (hodowla).

Ogromną wreszcie wagę posiada nauka Pawłowa dla filozofii. Stanowi ona triumf myśli materialistycznej w naukach biologicznych, podbudowuje danymi przyrodniczymi światopogląd materializmu dialektycznego. Jest jeszcze jednym potwierdzeniem słuszności słów Engelsa, że „przyroda jest kamieniem probierczym dialektyki i trzeba przyznać nowoczesnemu przyrodoznawstwu, że dostarczyło dla tej próby nadzwyczaj obfitego, co dzień rosnącego materiału i wykazało tym samym, że w przyrodzie wszystko w ostatniej instancji dzieje się dialektycznie, a nie metafizycznie.“ [1]

O dalszy rozwój nauki Pawłowa

W grudniu 1951 r. minęło pięćdziesiąt lat od chwili, gdy Iwan Pawłow rozpoczął swe badania nad wyższymi czynnościami nerwowymi. W ciągu tego półwiecza nastąpił wspaniały rozwój teorii odruchów, przed poznającym umysłem ludzkim otworzyły się nowe, szerokie horyzonty. Nauka Pawłowa niezmiernie wzbogaciła naszą wiedzę o świecie, jest jednym z najwybitniejszych osiągnięć nauki światowej. Jest to nauka nieustannie rozwijająca się, pobudzająca do rozwoju inne nauki, stanowiąca potężny oręż walki przeciwko idealizmowi i obskurantyzmowi.

Jeśli chodzi o dalszy rozwój fizjologii pawłowowskiej, szczególnie cenne są badania niektórych uczniów i współpracowników Pawłowa, zwłaszcza prace *Bykowa* i jego szkoły nad rolą kory mózgowej w regulacji czynności narządów wewnętrznych i nad interocepcją — czynnością wewnętrznych narządów odbiorczych ustroju, sygnalizujących korze mózgowej, co się odbywa w organizmie. Następnie — prace *Asratiana* nad rolą kory mózgowej w kompensacji zaburzonych czynności ustroju, prace *Pietrowej* nad nerwicami doświadczalnymi i rolą osłabienia kory mózgowej w powstawaniu rozmaitych procesów chorobowych, prace *Iwanowa-Smoleńskiego* nad patofizjologią wyższych czynności nerwowych człowieka, prace *Sperańskiego* nad rolą układu nerwowego w powstawaniu procesów chorobowych i wiele innych. W oparciu o naukę Pawłowa opracowano cenne metody lecznicze i zapobiegawcze — wspomnieć zwłaszcza należy metodę leczenia snem, dającą pomyślne wyniki w leczeniu choroby wrzodowej, nadciśnieniowej, niektórych nerwic i chorób psychicznych.

W nauce polskiej teoria Pawłowa, stanowiąca najwyższy osiągnięty etap rozwoju fizjologii, znajduje coraz żywszy oddźwięk w pracach badawczych i praktyce lecznictwa. Ważne znaczenie dla zapoznania ogółu lekarzy, fizjologów i biologów polskich z nauką Pawłowa miała krynicka konferencja naukowa w grudniu 1951 r. i prace przygotowawcze do tej konferencji.

Ignacy Wald

[1] Engels: Rozwój socjalizmu od utopii do nauki. Marks-Engels: Dzieła wybrane. Warszawa 1949 „Książka i Wiedza“ t. II s. 121

Z zagadnień metodologii badań historyczno-filozoficznych

Redakcja «Myśli Filozoficznej» otrzymała list od czytelnika, który przygotowuje pracę naukową z zakresu historii filozofii. List zawiera m. in. pytania natury metodologicznej, na które odpowiadamy.

Pytanie 1. W jakim sensie można mówić o wpływie bazy na ideologię konkretnego filozofa;czy tylko za pośrednictwem idei politycznych? Czy bierze się tu pod uwagę przede wszystkim praktyczne skutki danej ideologii w dziedzinie społeczno-ekonomicznej bezpośrednio, czy w łańcuchu poglądów, dających dopiero w ostatnim ogniwie ów skutek?

Pytanie 2. Czy można mówić o postępie wewnątrz samej filozofii (bo w tym wypadku powstają wielkie trudności w wyszukiwaniu przyczyn w bazie), czy raczej zwrócić uwagę na jej skutki dla nauk i praktyki społecznej?

Pytanie 3. Czy z tego, że skutek danego poglądu jest korzystny dla danej grupy czy klasy, wynika, że owa grupa czy klasa musiała być promotorem tego poglądu?

Pytanie 4. Ideolog nie zawsze musi być świadomy tego, jakiej klasie służy. Jakimi zatem drogami oddziałują na niego wpływy?

Odpowiedź.

1. Różne elementy różnych doktryn filozoficznych są ostatecznie skierowane przeciwko określonej bazie społecznej albo ku jej utrzymaniu. Jednakże mogą tę funkcję spełniać nie tylko bezpośrednio, tj. przez głoszenie poglądów o bezpośrednich wnioskach politycznych, ale także przez oddziaływanie na różne elementy nadbudowy, która przecież wywiera na bazę odwrotny wpływ i służy jej umacnianiu. Prawo, religia, organizacja nauki nie są elementami bazy, jednakże poszczególne doktryny filozoficzne lub elementy poszczególnych doktryn mogą mieć na celu krzewienie jakichś przekonań, dotyczących tych właśnie czynników życia społecznego (np. sprawa emancypacji nauki od teologii w filozofii średniowiecznej). Pewne odłamy klas panujących w danej epoce, nie zainteresowane przecież bezpośrednio w likwidacji istniejącej bazy, mogą wskutek swoich interesów klasowych domagać się jednak pewnych zmian w nadbudowie i dawać temu wyraz w swojej filozofii (w tym samym przykładzie: pewne warstwy klas panujących społeczeństwa, feudalnego, rozwijające siły wytwórcze, mogą być zainteresowane w emancypacji nauki jako środka, potrzebnego np. dla potrzeb nawigacji; a jednocześnie nie żywią one przy tym wcale żadnych dążeń, zmierzających do obalenia istniejących stosunków produkcji). W ogóle: idee filozoficzne mogą obsługiwać daną bazę lub przeciwstawiać się jej bądź bezpośrednio, bądź za pośrednictwem różnych innych elementów nadbudowy. Może też się zdarzyć, że klasa nie zainteresowana w likwidacji danej bazy społecznej, pośrednio przyczynia się jednak do jej podważenia przez wywieranie pewnych zmian w nadbudowie.

2. Można mówić o postępie w ramach wyabstrahowanej, „czystej" świadomości społecznej. Postęp techniczny, tj. rozwój sił wytwórczych jest podstawą postępu umysłowego (rozwoju poznania, wyzwalania się z przesądów religijnych itd.) i uzależnia go od siebie, jednak postęp umysłowy nie jest oczywiście po prostu częścią postępu technicznego. Zgodnie z marksistowskim punktem widzenia, postęp w zakresie filozofii polega na zbliżaniu się myśli filozoficznej ku materializmowi dialektycznemu, przy czym ogniwami tego postępu mogą być również niekiedy niematerialistyczne doktryny. A więc oprócz stwierdzenia, jakiej klasie społecznej służy określona doktryna filozoficzna, należy stwierdzić, jaka jest jej rola w sytuacji ideologicznej epoki i czy w rozwoju filozofii stanowi ona krok naprzód w wyzwalaniu się filozofii od teologii, w zbliżeniu się do materializmu (w tym celu trzeba oczywiście ujmować każdą doktrynę w jej walce z innymi). Jest to tym bardziej potrzebne, że filozofia rozwija się w pewnym zakresie samodzielnym impetem, wskutek czego może ona niekiedy wyprzedzać rozwój sił wytwórczych w danym kraju lub pozostawać za nim w tyle. Zależy to od różnych czynników, jak np. tradycje filozoficzne istniejące w danym kraju, działający współcześnie wpływ ideologiczny innych krajów itd.

3. Zasada *is fecit cui prodest* ma w praktyce codziennej wartość heurystyczną. W dociekaniach nad klasowym obliczem jakiejś filozofii pytamy jednak głównie: *cui prodest?* Tego, jaka klasa jest twórcą określonej doktryny, nie można, oczywiście, rozstrzygnąć przez powołanie się na pochodzenie klasowe lub sytuację klasową jej bezpośrednich twórców, gdyż to często zawodzi. Pytamy więc przede wszystkim, dla jakiej klasy dana ideologia jest korzystna. Jednak tym nie możemy się zadowolić, gdyż interesy pewnych klas na pewnych etapach mogą być zbieżne. Tak np. rewizjonizm w ruchu robotniczym był głównie ideologią arystokracji robotniczej, a zarazem była to ideologia korzystna dla burżuazji i krzewiona przez nią dla klasy robotniczej. Powiadamy z tej racji, że partie rewizjonistyczne były „przewodnikiem" wpływów burżuazji na klasę robotniczą. W ogóle bywa tak, że jakaś klasa panująca inaczej mówi we własnym środowisku, a inaczej do mas ludowych. A więc i tu nie można dać żadnej ogólnej reguły na stwierdzenie klasowego charakteru filozofii. Trzeba historycznie zbadać, w jakich środowiskach dana ideologia krzewiła się przede wszystkim, jak reagowali na nią przedstawiciele ideowi innych klas oraz określone instancje klasowe (państwa, kościoły, uczelnie itd.). Przeprowadzenie analizy tego rodzaju jest trudne, jak zresztą metodologia marksistowska w historii filozofii wymaga w ogóle przy zastosowaniu nieporównanie więcej wysiłku i pracy, niż badania uprawiane zwykłymi sposobami burżuazyjnej historiografii filozoficznej.

4. Ideolog nie musi i najczęściej nie może mieć świadomości swojej klasowej przynależności jako ideologa. Pod tym względem zresztą nie jest on w innej sytuacji niż jego klasa. Samowiedza klas społecznych, zarówno panujących, jak i uciskanych wyjąwszy klasę robotniczą), nigdy nie jest trafnym wizerunkiem jej rzeczywistego klasowego położenia. Przeciwnie, klasy widzą same siebie w obrazie zmistyfikowanym. Ideolog może więc wiedzieć, jakim celom służy jego filozofia np. w stosunku do nauki, religii, polityki, bez świadomości, że rzecznikiem tych dążeń jest jakaś określona klasa społeczna. A skoro wytworzy się i ukształtuje określona atmosfera ideologiczna, filozofowie, którzy w niej wyrastają, kontynuują dzieło swoich poprzedników często bez żadnej świadomości wniosków, jakie można wysnuć z rozwijanych przez nich poglądów. Atmosferę zaś stwarzają potrzeby klasowe. Pyta-

nie o drogi, jakimi potrzeby klasowe dochodzą do świadomości ideologa, dotyczy kwestii ogólnej, jakimi drogami cała klasa uświadamia sobie swoje potrzeby klasowe. Powstawanie społecznej świadomości klasowej jest na ogół procesem długotrwałym i powolnym, dokonującym się żywiołowo w oparciu o wielokrotnie powtarzaną i odnawianą praktykę społeczną. W toku tego procesu klasy nie muszą być bynajmniej nieomylne, nawet jeśli chodzi o własne interesy. Sposób zaś oddziaływania owej ukształtowanej już lub kształtującej się świadomości klasowej i świadomości klasowych potrzeb na poszczególną jednostkę — ideologa, filozofa — nie może bodaj być ujęty przez żadne prawo ogólne i wymagałby po prostu wnikliwych studiów biograficznych, które rzadko kiedy są do przeprowadzenia w należytych rozmiarach w stosunku do dawnych twórców; nie zawsze zresztą są one tak dalece interesujące dla historyka filozofii, którego obchodzi filozof przede wszystkim jako wyraziciel pewnego rodzaju świadomości społecznej. W tej sprawie (powstawania świadomości społecznej) radzimy przestudiować dokładnie listy Marksa i Engelsa o materializmie historycznym oraz te partie z *Ideologii niemieckiej*, które opublikowane są po polsku w *Wybranych pismach filozoficznych* Marksa i Engelsa.

SPIS TREŚCI

O Konstytucji Polskiej Rzeczypospolitej Ludowej. Przemówienie Prezydenta RP Bolesława Bieruta wygłoszone na posiedzeniu Sejmu Ustawodawczego 18 lipca 1952 r. 3

*

Wielkie dziedzictwo humanizmu i racjonalizmu 24

*

Leszek Kołakowski — Avicenna — lekarz dusz i ciał 36

Ibn Sina (Avicenna). *Biografia* 56

Mieczysław Brahmer — Leonardo — «człowiek nieuczony» . . 67

Józef Chałasiński — Wiktor Hugo i Ernest Renan. *Dwa nurty liberalnego intelektualizmu* 84

*

Stanisław Skowron i Ryszard Wróblewski — Zagadnienie żywej substancji 106

*

Marek Fritzhand — O sytuacji w etyce polskiej 131

*

Józef Zawadzki — Niektóre zagadnienia marksistowskiej teorii agrarnej w pracach Lenina 163

Z POSTĘPOWYCH TRADYCJI MYŚLI SPOŁECZNEJ W POLSCE

«Wielki Proletariat» — pierwsza partia klasy robotniczej w Polsce. *Z okazji 70-lecia powstania* 201

W SPRAWIE METODY BADAŃ SPOŁECZNYCH

Adam Schaff — Metoda dokumentów osobistych a społeczne badania terenowe. *Szkic krytyczny* 221

KRYTYKA I POLEMIKA

Henryk Holland — Legenda o Kazimierzu Twardowskim . . . 260

IDEOLOGICZNE OBLICZE IMPERIALIZMU

Andrzej Nowicki — Z dziejów ideologii watykańskiej w okresie imperializmu 313

BIBLIOGRAFIA

Alina Osiadacz — U początków myśli marksistowskiej w Polsce . 334

Henryk Markiewicz — O marksistowskie literaturoznawstwo w Polsce 349

KONSULTACJE

Ignacy Wald — Światopoglądowe znaczenie nauki Pawłowa . . 365

LISTY DO REDAKCJI

Z zagadnień metodologii badań historyczno-filozoficznych . . 379