POLSKA AKADEMIA NAUK
KOMITET FILOZOFICZNY

MYŚL FILOZOFICZNA

4 (14)

PAŃSTWOWE WYDAWNICTWO NAUKOWE

1 9 5 4

POLSKA AKADEMIA NAUK
KOMITET FILOZOFICZNY

MYŚL FILOZOFICZNA

KWARTALNIK

4 (14)

1 9 5 4

KOMITET REDAKCYJNY

Redaktor naczelny: **Adam Schaff**
Zastępcy red. nacz.: **Józef Chałasiński, Julian Hochfeld**
Członkowie Komitetu Redakcyjnego: **Bronisław Baczko, Leszek Kołakowski, Leonard Sosnowski, Bogdan Suchodolski**

Adres Redakcji: Warszawa, ul. Nowy Świat 49, telefon 611-32

PAŃSTWOWE WYDAWNICTWO NAUKOWE — DZIAŁ CZASOPISM
Warszawa, Krakowskie Przedmieście 79

Nakład 4186 + 164 nadb.	*Oddano do składania 15.XI.1954*
Arkuszy druk. 24,5, ark. wyd. 30,75	*Podpisano do druku 15.I.1955*
Papier druk. sat. kl. V 70 x 100	*Druk ukończono w styczniu 1955*
Cena zł 15	*Zamówienie Nr 523* B-6-750

Stołeczne Zakłady Graficzne — Drukarnia Naukowa, W-wa, Śniadeckich 8

Karol Martel

O nowym charakterze działania praw ekonomicznych socjalizmu

Jest rzeczą znaną, że proces rozwoju społeczeństwa socjalistycznego różni się w sposób istotny od procesów rozwoju społeczeństw przedsocjalistycznych. Traci on tak charakterystyczny dla poprzednich formacji żywiołowy charakter. By wykonać swą misję historyczną, by zlikwidować wyzysk człowieka przez człowieka, klasa robotnicza musi nie tylko obalić kapitalizm: musi ona ponadto *zbudować* na jego gruzach nowy, socjalistyczny ustrój społeczny, który nie może powstać żywiołowo w łonie kapitalizmu. Toteż proletariat jest pierwszą w historii klasą, która zdobywszy władzę kieruje w sposób planowy całokształtem rozwoju życia społecznego. Najbardziej charakterystyczną cechą nowego ustroju jest to, że na jego powstanie i rozwój składa się świadoma twórczość milionowych mas pracujących pod kierownictwem partii i państwa, o czym świadczy zarówno historia budownictwa socjalizmu i rozwoju społeczeństwa socjalistycznego w Związku Radzieckim, jak i osiągnięcia budownictwa socjalistycznego w naszym kraju i innych krajach demokracji ludowej.

Jest to fakt o przełomowym znaczeniu historycznym. Po raz pierwszy w historii świadomość mas, działalność partii i państwa stają się podstawą planowej organizacji całokształtu życia społecznego, planowego kierownictwa wszystkimi procesami jego rozwoju. Naukowa polityka staje się podstawą rozwoju społeczeństwa.

Socjalizm — to ustrój, w którym ludzkość wychodzi z prehistorii, w którym ludzie, wyzwoleni z tyranii „ślepych sił rozwoju ekonomicznego", stają się świadomymi panami swych losów.

Gdzie tkwią źródła tego faktu? Czym wytłumaczyć nową rolę nadbudowy w warunkach społeczeństwa socjalistycznego, nową rolę partii i państwa jako organów kierownictwa życiem społeczeństwa? Czym wytłumaczyć nową rolę mas jako świadomych organizatorów i twórców procesu historycznego? Jak pogodzić te nowe, tak doniosłe zjawiska

z podstawową tezą materializmu historycznego o obiektywności procesu rozwoju historycznego, o jego *niezależności od woli i świadomości ludzi?*

Odpowiedzi na te pytania należy szukać w specyfice bazy socjalistycznej, w specyficznym charakterze działania praw ekonomicznych socjalizmu.

1. O pewnych cechach szczególnych bazy ekonomicznej socjalizmu i procesów rozwoju społeczeństwa socjalistycznego

Jeśli klasa robotnicza, jak wskazywaliśmy, jest pierwszą w historii siłą zdolną do zapewnienia społeczeństwu systematycznego kierownictwa procesem jego rozwoju, stałego podnoszenia jego ekonomiki i kultury — to dzieje się tak dlatego, że biorąc władzę w swe ręce dokonuje ona głębokich, rewolucyjnych przeobrażeń w stosunkach ekonomicznych i zmienia z gruntu istotę, charakter panującego dotąd ustroju ekonomicznego.

Wszystkie dotychczasowe rewolucje zmieniając sposób produkcji zachowywały własność prywatną środków produkcji. Zmieniały się jedynie formy własności prywatnej, np. własność niewolnicza na feudalną, feudalna — na kapitalistyczną. Ale własność prywatna pozostawała i pozostawał związany z jej istnieniem podział na pracującą większość i pasożytującą mniejszość, na klasy wyzyskiwanych i wyzyskiwaczy. Natomiast rewolucja socjalistyczna, przekształcając własność kapitalistyczną w ogólnonarodową, a w swym dalszym rozwoju także własność drobnotowarową w kolektywną, znosi tym samym prywatną własność środków produkcji na rzecz własności społecznej, socjalistycznej, likwidując ostatecznie podział społeczeństwa na wyzyskiwanych i wyzyskiwaczy, likwidując ostatecznie wyzysk człowieka przez człowieka.

Tu tkwi przyczyna rewolucyjnego przełomu, jakim jest zdobycie władzy przez proletariat. O tym bowiem, czy ludzie mogą kontrolować życie ekonomiczne, czy mogą wpływać na ostateczne rezultaty swych własnych działań gospodarczych czy też nie — decydują w ostatniej instancji obiektywne warunki ekonomiczne: sposób produkcji, a w szczególności charakter ustroju ekonomicznego społeczeństwa. Dopóki stosunki produkcji oparte są na prywatnej własności środków produkcji, dopóki są stosunkami wyzysku i ucisku klasowego, dopóty — nawet przy daleko idącym uspołecznieniu procesu produkcji, jak to się dzieje w warunkach kapitalizmu — bieg procesów ekonomicznych wymyka się spod kontroli społeczeństwa. Jeśli nawet jakieś klasy są w stanie wykorzystywać w swych interesach pewne prawa ekonomiczne (np. burżuazja — prawo wartości dodatkowej), nie zmienia to w niczym ży-

wiołowości całokształtu procesów gospodarczych. I w tym bowiem wypadku ludzie nie panują nad *ostatecznymi rezultatami* procesów ekonomicznych, i w tym wypadku społeczeństwo nie może występować w roli organizatora i kierownika życia gospodarczego. Dopiero wtedy, kiedy stosunki produkcji zostają oparte na społecznej własności środków produkcji, kiedy zlikwidowane zostają przeciwieństwa interesów ekonomicznych między ludźmi, ludzie uzyskują możliwość kontroli nad swym życiem ekonomicznym, możliwość jego planowej organizacji.

Prywatna własność środków produkcji dzieli i przeciwstawia sobie ludzi — własność społeczna łączy ich. We wszystkich klasowych formacjach, opartych na prywatnej własności środków produkcji, na proces produkcji składa się działalność gospodarcza odrębnych grup i jednostek, przy czym każda z nich dąży do własnych, odrębnych celów. W warunkach kapitalizmu produkcja staje się społeczna, więź ekonomiczna pomiędzy gospodarującymi jednostkami staje się coraz ściślejsza, lecz wskutek panowania własności prywatnej przejawia się ona wyłącznie w wymianie towarowej, opartej na prawie wartości, a jedynym regulatorem rozwoju ekonomicznego jest w tych warunkach konkurencja i anarchia.

W rezultacie — rozwój ekonomiczny kształtuje się jako wypadkowa wielkiej liczby nieskoordynowanych, sprzecznych dążeń i działań poszczególnych gospodarujących podmiotów, z których każdy chciałby osiągnąć swój własny cel, niezależnie od innych i kosztem innych. Właśnie dlatego, że dążenia każdej jednostki czy grupy krzyżują się z przeciwstawnymi dążeniami innych jednostek i grup — ostateczne rezultaty działań ludzkich z reguły nie mają nic wspólnego z dążeniami i celami, jakie poszczególni ludzie sobie stawiają. W ten sposób prywatna własność środków produkcji z samej istoty rzeczy przekreśla możliwość podporządkowania procesu rozwoju ekonomicznego społeczeństwa wspólnym, z góry wyznaczonym celom. Uniemożliwia ona planowy rozwój społeczeństwa. Prywatna własność środków produkcji, stwarzając taką sytuację, w której każda jednostka dąży do osiągnięcia swych bezpośrednich korzyści i nie troszczy się o dalsze społeczne konsekwencje swych działań, prowadzi do tego, że w społeczeństwie panują ślepe siły rozwoju ekonomicznego, które ludzie sami wprawili w ruch, ale których nie potrafią opanować.

Oczywiście, za przypadkową formą, w której występują rezultaty działań ludzi, kryje się tu określona konieczność ekonomiczna. Przejawia się w nich działanie obiektywnych praw ekonomicznych. Prawa te torują sobie drogę właśnie jako wypadkowa oddzielnych dążeń i działań jednostek, grup, klas, toczącej się między nimi walki.

Dlatego też dla historii społeczeństw klasowych charakterystyczne jest panowanie ślepych, niekontrolowanych sił rozwoju ekonomicznego nad ludźmi. Prawa produkcji towarowej — wskazywał Marks — mają to do siebie, że działają jak ślepa i niszcząca siła, że zachowują się w stosunku do ludzi jak dom, który pewnego dnia zupełnie niespodziewanie wali się nagle na głowę jego mieszkańców.

Istotnie — jedynym motywem działalności gospodarczej i poszczególnych kapitalistów i monopolistycznych zjednoczeń jest — i inaczej w warunkach kapitalizmu być nie może — pogoń za zyskiem. Pogoń za zyskiem prowadzi zaś nieuniknienie do stale zaostrzającego się przeciwieństwa interesów między proletariatem a burżuazją, do stałego przeciwieństwa interesów i stałej walki konkurencyjnej między poszczególnymi trustami i monopolami, a w rezultacie — do anarchii, do dysproporcji, do panowania żywiołu w życiu gospodarczym.

Tym właśnie tłumaczy się fakt, że podejmowane w krajach kapitalistycznych różne szarlatańskie próby wprowadzenia gospodarki planowej, zapowiedzi „zorganizowanej ekonomiki" okazywały się zawsze zwykłym oszustwem. Prawa ekonomiczne kapitalizmu z żelazną koniecznością pchają rozwój społeczeństwa kapitalistycznego raz po raz w objęcia kryzysu, czyniąc każdy okres pomyślności gospodarczej krótkotrwałym i złudnym, każdą koniunkturę — przedsionkiem nowego kryzysu.

Wskazując na żywiołowość rozwoju społeczeństw klasowych Engels pisał:

„Jeśli jednak przyłożymy tę miarę do historii ludzkości... to stwierdzimy, że panuje tu wciąż jeszcze olbrzymia dysproporcja między zamierzonymi celami a osiągniętymi rezultatami, że nadal dominują zjawiska nieprzewidziane, że siły niekontrolowane są o wiele potężniejsze niż siły planowo w ruch wprawiane." [1]

Przy obecnym stanie rozwoju produkcji sprzeczność między społecznym charakterem sił wytwórczych a prywatną własnością środków

---

[1] Engels: *Dialektyka przyrody*. Warszawa 1952 „Książka i Wiedza" s. 22

Omawiając ten sam problem w swej książce *Krach teorii planowego kapitalizmu* ekonomista radziecki L. Alter pisze:

„Nie oznacza to oczywiście, że państwo burżuazyjne w ogóle nie może oddziaływać na pewne procesy zachodzące w gospodarce kapitalistycznej. Może ono np. w pewnych granicach regulować ceny poszczególnych towarów, po to, by zabezpieczyć monopolom maksymalne zyski, pomaga monopolom prowadzić politykę zamrażania „płacy roboczej" robotników i jej obniżania, realizuje grabież podatkową mas dla wzmocnienia oligarchii finansowej, może w ograniczonym stopniu kontrolować stopę procentową itd. Ale po pierwsze, państwo burżuazyjne zawsze dokonuje tej «regulacji» w interesie monopoli kapitalistycznych, dla ich wzbogacenia, przez wzmożenie wyzysku i ograbianie mas pracujących...

produkcji, między społecznym wytwarzaniem a prywatnym przywłaszczaniem, występuje z całą siłą. Ustrój kapitalistyczny przeżył się już dawno i kontrola społeczeństwa nad biegiem procesów ekonomicznych stała się obiektywną koniecznością. *Katastroficzny rozwój kapitalizmu, a zwłaszcza działanie podstawowego prawa współczesnego kapitalizmu, jest jaskrawym dowodem, że w warunkach daleko posuniętego uspołecznienia procesu produkcji, w warunkach gdy rozwój sił wytwórczych związał w jedną całość niezliczonymi więzami wszystkie gałęzie gospodarki narodowej, dalszy żywiołowy rozwój społeczeństwa jest niemożliwy, konieczne jest opanowanie żywiołowych sił ekonomicznych i zastosowanie naukowej polityki ekonomicznej.* W tym celu jednak niezbędna jest likwidacja podstawowej sprzeczności kapitalizmu przez zniesienie własności prywatnej i przejście środków produkcji pod scentralizowany zarząd społeczeństwa. Rozwój ekonomiczny, koncentracja produkcji i jej coraz bardziej społeczny charakter *umożliwiają* zniesienie prywatnej własności środków produkcji a jednocześnie *zmuszają* ludzi do przejęcia ich na własność społeczeństwa. Jednakże realizacja tego zadania wymaga świadomej i zorganizowanej walki rewolucyjnej mas pracujących na czele z klasą robotniczą. Na straży własności prywatnej stoi burżuazja, jej państwo, jej organy fizycznego i duchowego ucisku mas. Tylko przez zaostrzającą się walkę klasową, prowadzącą do obalenia panowania burżuazji, tylko przez zwycięską rewolucję socjalistyczną i zdobycie władzy przez proletariat prowadzi droga do likwidacji kapitalistycznej własności prywatnej i związanego z nią panowania ślepych, żywiołowych sił rozwoju ekonomicznego.

O ile istnienie prywatnej własności środków produkcji pociąga za sobą konieczność żywiołowego rozwoju życia ekonomicznego i niemożliwość kontrolowania procesów ekonomicznych przez społeczeństwo — to istnienie społecznej własności środków produkcji pociąga za sobą możliwość i konieczność nieżywiołowego rozwoju życia ekonomicznego, możliwość i konieczność świadomego kierowania rozwojem ekonomiki przez społeczeństwo.

Na czym polega *możliwość* nieżywiołowego rozwoju ekonomiki socjalistycznej, możliwość kontrolowania przez społeczeństwo biegu procesów gospodarczych?

Po drugie, ingerując w interesie monopoli w oddzielne procesy, zachodzące w gospodarce kapitalistycznej, państwo burżuazyjne nie może jednakże wpływać w sposób decydujący na bieg społecznej produkcji i reprodukcji w całości, albowiem środki produkcji znajdują się nie w rękach państwa, a stanowią własność prywatną kapitalistów, w rezultacie czego cały proces reprodukcji jest podporządkowany żywiołowemu działaniu praw gospodarki kapitalistycznej".

Socjalistyczne stosunki produkcji, oparte na społecznej własności środków produkcji, w odróżnieniu od kapitalistycznych stosunków produkcji pozwalają podporządkować rozwój produkcji nie interesom jednostek — właścicieli środków produkcji (których już nie ma) — lecz interesom całego społeczeństwa; pozwalają więc dbać nie tylko o bezpośrednie rezultaty, ale też i o ostateczne konsekwencje procesów gospodarczych; pozwalają przewidywać, planować i w sposób świadomy organizować rozwój ekonomiczny społeczeństwa. Właśnie dzięki temu powstaje możliwość nieżywiołowego rozwoju społeczeństwa, tzn. takiego rozwoju, w którym rezultaty ekonomicznych działań ludzi stanowią nie wypadkową ich sprzecznych dążeń, a przeciwnie, zbiegają się z ich świadomie i planowo realizowanymi wspólnymi celami.

A więc społeczeństwo może osiągać swe wspólne cele. Ale nie znaczy to, że socjalizm otwiera drogi do dowolnego działania. Społeczeństwo jest w stanie realizować tylko takie cele, na które pozwalają obiektywne warunki i działające w nich prawa. Możliwość nieżywiołowego rozwoju ekonomiki oznacza więc jedynie, że socjalizm pozwala kierować rozwojem życia społecznego zgodnie z jego obiektywnymi prawami, pozwala wykorzystywać te prawa w interesie mas, poprzez kontrolę społeczeństwa nad ich działaniem.

Że tak jest istotnie, świadczą o tym najlepiej osiągnięcia rozwijającej się planowo socjalistycznej gospodarki Związku Radzieckiego i krajów demokracji ludowej. W charakterze socjalistycznej bazy ma swe źródło planowy rozwój gospodarki socjalistycznej w Związku Radzieckim, zwycięska realizacja kolejnych pięciolatek oraz osiągnięcia budownictwa socjalizmu i komunizmu, uzyskane dzięki gospodarce planowej. Tu mają swe źródło sukcesy socjalistycznego budownictwa w krajach demokracji ludowej. W krajach obozu socjalistycznego nie ma kryzysów, nie ma bezrobocia, albowiem socjalistyczne stosunki produkcji, likwidując sprzeczność między społecznym wytwarzaniem a prywatnym przywłaszczaniem, stawiając przed społeczeństwem wspólne cele i zadania, umożliwiają planowy, bezkryzysowy rozwój gospodarki, umożliwiają kontrolę społeczeństwa nad procesem produkcji.

O możliwościach nieżywiołowego rozwoju ekonomiki socjalistycznej świadczy m. in. i ten fakt, że społeczeństwo socjalistyczne jest w stanie skutecznie usuwać dysproporcje ekonomiczne, które powstają w toku jego rozwoju. Przykładem tego jest np. realizowana obecnie w Związku Radzieckim polityka, którą wytyczyły uchwały Plenum KC KPZR z września 1953 r. Wymieniając w sposób szczegółowy środki, których zastosowanie doprowadzi do likwidacji nienadążania rolnictwa radzieckiego za przemysłem, i mobilizując następnie masy do realizacji tych wytycznych, Komunistyczna Partia Związku Radzieckiego raz

jeszcze wykazała, że w warunkach ustroju socjalistycznego ludzie mogą kontrolować bieg procesów ekonomicznych, mogą w planowy sposób rozwijać gospodarkę i usuwać powstałe w toku rozwoju dysproporcje.

Podobnym przykładem usuwania dysproporcji ekonomicznych jest realizowana w naszym kraju linia polityki gospodarczej, którą wytyczyły uchwały IX Plenum, II Zjazdu i II Plenum KC PZPR. W uchwałach tych, zwłaszcza w uchwałach II Zjazdu, obok wysokiej oceny naszych dotychczasowych osiągnięć zostały głęboko zanalizowane powstałe w ciągu pierwszych czterech lat realizacji Planu Sześcioletniego dysproporcje ekonomiczne. Zjazd wskazał w szczególności na nadmierne nienadążanie rolnictwa za przemysłem, a także — przemysłu lekkiego za ciężkim. Na Zjeździe zostało, jak wiadomo, wysunięte hasło walki o szybszy wzrost stopy życiowej mas. Uchwały Zjazdu głoszą, że drogą do realizacji tego celu jest szybsza likwidacja dotychczasowych dysproporcji, zwłaszcza zaś przyspieszenie tempa rozwoju rolnictwa. Jednocześnie Zjazd wysunął cały program środków i metod realizacji tego zadania. Dotychczasowe rezultaty realizacji wysuniętego przez Zjazd programu — osiągnięcia w walce o wzrost produkcji rolnej, o dalszy rozwój spółdzielczości produkcyjnej, o zagospodarowanie nieużytków, a także nasze osiągnięcia w przemyśle — są niewątpliwym dowodem faktu, że panujący u nas ustrój demokracji ludowej stwarza obiektywne możliwości kontroli społeczeństwa nad rozwojem jego życia ekonomicznego, obiektywne możliwości skutecznej walki o właściwe proporcje, zapewniające wzrost dobrobytu i kultury mas oraz zbudowanie społeczeństwa socjalistycznego w naszym kraju.

W istocie rzeczy jednak sprawa polega nie tylko na możliwości nieżywiołowego rozwoju bazy ekonomicznej socjalizmu. W warunkach uspołecznionej gospodarki socjalistycznej nieżywiołowy rozwój ekonomiczny, kontrola społeczeństwa nad biegiem procesów gospodarczych są nie tylko *możliwe*. Stają się one także *konieczne*. Konieczność ta wynika z samej istoty bazy socjalistycznej.

Wraz z likwidacją własności prywatnej i powstaniem socjalistycznych stosunków ekonomicznych zmienia się gruntownie, zasadniczo bieg procesów ekonomicznych. Schodzą ze sceny stare prawa, prawa ekonomiczne kapitalizmu, i zaczynają działać nowe prawa, prawa ekonomiczne socjalizmu. Zmienia się wynikający z panujących w społeczeństwie stosunków ekonomicznych *cel* produkcji, zmieniają się *bodźce* jej rozwoju. Nowe warunki ekonomiczne, nowe prawa ekonomiczne stawiają przed społeczeństwem nowe zadania — trzeba rozwijać produkcję po to, by zapewnić maksymalne zaspokojenie potrzeb materialnych i kulturalnych ogółu. Nowe warunki pociągają też za

sobą nowe formy działalności ekonomicznej ludzi: planową, skoordynowaną działalność milionów ludzi dążących do wspólnych celów — zamiast walki konkurencyjnej i wynikającego z niej żywiołowego rozwoju procesów ekonomicznych. Uspołeczniona gospodarka socjalistyczna czyni świadomą organizację procesów ekonomicznych, świadomą koordynację wszystkich stron życia ekonomicznego, nie tylko możliwą, ale *jedynie możliwą*, konieczną formą istnienia i rozwoju społeczeństwa.[2]

W warunkach prywatno-kapitalistycznej własności środków produkcji, izolującej i przeciwstawiającej sobie członków społeczeństwa, jedyną *formą* rozwoju ekonomicznego była konkurencja i anarchia, a więc niekontrolowany *żywioł*. Już samo istnienie kapitalistycznych stosunków produkcji pociągało za sobą konieczność takiego właśnie, żywiołowego rozwoju procesów ekonomicznych. Natomiast w warunkach społecznej, socjalistycznej własności środków produkcji, która jednoczy członków społeczeństwa i stawia przed nimi wspólne cele, likwidując konkurencję i anarchię — *formą* rozwoju społeczeństwa, odpowiadającą charakterowi socjalistycznych stosunków ekonomicznych, staje się *plan*. Już sam fakt istnienia socjalistycznego sposobu produkcji

---

[2] O konieczności w ogóle można mówić co najmniej w dwojakim sensie, albo w tym, że jakieś zjawisko stanowi *konieczne następstwo* określonych warunków albo też w tym, że stanowi *niezbędny warunek* zaistnienia jakichś innych zjawisk i procesów. Kiedy jednak mówimy, że w warunkach określonego ustroju ekonomicznego konieczny jest taki a nie inny bieg procesów ekonomicznych, np. kiedy mówimy, że w warunkach socjalizmu konieczny jest planowy rozwój gospodarki, to w istocie rzeczy zawsze idzie nam o konieczność w obu tych znaczeniach jednocześnie. Albowiem istota procesów ekonomicznych rozwijających się na gruncie każdej bazy ekonomicznej polega zawsze na tym, że ich bieg składa się na stałą reprodukcję na coraz wyższym poziomie tych właśnie stosunków ekonomicznych — z których wyrastają — na istnienie i rozwój tej bazy. Właśnie w toku planowego rozwoju gospodarki socjalistycznej odtwarzają się ciągle na nowo, rozwijają się socjalistyczne stosunki produkcji. Właśnie poprzez anarchiczny, żywiołowy rozwój gospodarki kapitalistycznej odtwarzają się ciągle na nowo kapitalistyczne stosunki produkcji, rozwija się gospodarka kapitalistyczna. Okazuje się, że właśnie te procesy ekonomiczne, które wynikają z charakteru dawnych stosunków produkcji i są konieczne jako ich *następstwo*, stanowią jednocześnie *niezbędny warunek* stałego odtwarzania tych stosunków produkcji na coraz wyższym poziomie, a więc tym samym niezbędny warunek istnienia i rozwoju danej formacji.

W związku z tym w dalszych rozważaniach poświęconych zagadnieniu planowego rozwoju gospodarki socjalistycznej jako obiektywnej konieczności ekonomicznej i ściśle z nim związanemu zagadnieniu nowego, nieżywiołowego charakteru działania praw ekonomicznych socjalizmu, będziemy używać terminu „konieczność" w obu tych znaczeniach, bez specjalnego rozróżniania.

czyni koniecznym właśnie planowy i zorganizowany rozwój procesów ekonomicznych, planowe i zorganizowane powstawanie niezbędnych proporcji, planowe i zorganizowane kształtowanie się i doskonalenie socjalistycznych stosunków ekonomicznych.

Wyrazem tej konieczności jest działanie obiektywnego *prawa planowego, proporcjonalnego rozwoju.* Istota prawa planowego, proporcjonalnego rozwoju polega właśnie na tym, że społeczna własność środków produkcji czyni koniecznym wewnętrznie powiązany i harmonijnie skoordynowany rozwój gospodarki narodowej jako jednolitej całości. Rzecz prosta — harmonijna koordynacja wszystkich stron życia ekonomicznego, ich podporządkowanie jednolitemu celowi, w imię którego rozwija się gospodarka, nie może stanowić rezultatu żywiołowego procesu. Na zaistnienie tej koordynacji składa się m. in. ten fakt, że społeczeństwo, wychodząc z obiektywnych warunków i uwzględniając potrzeby swego rozwoju, w sposób *świadomy* i *zorganizowany* wprowadza niezbędne proporcje do całej gospodarki i zapewnia jej stały, planowy rozwój.

Tak więc treść prawa planowego, proporcjonalnego rozwoju, jego wymogi pozwalają nam zrozumieć, dlaczego nieżywiołowy rozwój społeczeństwa socjalistycznego, a więc tym samym stała planowa organizacja gospodarki, stała kontrola społeczeństwa nad biegiem procesów ekonomicznych, stanowią obiektywną konieczność w warunkach bazy socjalistycznej.

O tym samym zagadnieniu pisał Lenin, kiedy uzasadniając konieczność planowego rozwoju gospodarki wskazywał, że zadaniem socjalistycznej rewolucji jest „...przeistoczenie całego państwowego mechanizmu ekonomicznego w jedną wielką machinę, w organizm gospodarczy, pracujący w ten sposób, by setki milionów ludzi kierowały się jednym planem..." [3]

Istotnie, czy można sobie wyobrazić, że stały wzrost dobrobytu i kultury mas, który jest obiektywnym prawem i stanowi obiektywną konieczność w warunkach społeczeństwa socjalistycznego, może odbywać się w sposób żywiołowy? Niezbędna jest przecież w tym celu świadoma, zorganizowana walka o wzrost produkcji, o wzrost wydajności pracy, o oszczędność, o obniżkę kosztów własnych. Czy mogą w warunkach socjalizmu powstawać w sposób żywiołowy niezbędne dla społeczeństwa socjalistycznego proporcje między akumulacją a spożyciem, między przemysłem a rolnictwem, między różnymi gałęziami przemysłu? Wiemy przecież, że wszelkie pozostawienie tych

[3] Lenin: *Siódmy Zjazd RKP(b). Dzieła* t. 27 Warszawa 1954 „Książka i Wiedza" s. 81

spraw ich żywiołowemu biegowi powoduje fatalne w skutkach konsekwencje w postaci zaburzeń, które zachodzą w życiu ekonomicznym i które hamują rozwój gospodarki. W warunkach socjalizmu gospodarka narodowa musi stanowić jednolity „organizm gospodarczy", na którego pracę składa się podporządkowana jednemu planowi działalność milionów ludzi. Z samego faktu istnienia bazy socjalistycznej wynika więc nie tylko możliwość, ale i konieczność nieżywiołowego biegu życia ekonomicznego, jego świadomego i planowego organizowania i kontrolowania przez społeczeństwo. Skoro zaś tak jest, to nie ma nic dziwnego w tym, że rozwój ekonomiczny ma tu inny charakter niż w poprzednich formacjach. Po raz pierwszy w historii masy pracujące pod kierownictwem partii i państwa występują tu jako czynnik, świadomie organizujący życie ekonomiczne. Do państwa socjalistycznego należą podstawowe środki produkcji, ono skupia w swych rękach główne ośrodki dyspozycji gospodarczej i dzięki temu jest w stanie kierować organizacją całości procesów materialnego i duchowego życia społeczeństwa.

W ten sposób obiektywna konieczność planowego, proporcjonalnego rozwoju życia ekonomicznego, obiektywna konieczność kontroli społeczeństwa nad biegiem procesów ekonomicznych, wynikająca z charakteru bazy, znajduje swe odzwierciedlenie w świadomej, aktywnej działalności mas, w kierowniczej, organizatorskiej działalności partii i państwa, i realizuje się poprzez tę działalność.

Jednakże należy zdawać sobie sprawę z tego, że proces odzwierciedlenia obiektywnych konieczności rozwojowych bazy i interesów mas w świadomości społeczeństwa, w odpowiedniej działalności partii i państwa, nie jest automatyczny. Prawo planowego, proporcjonalnego rozwoju gospodarki socjalistycznej otwiera przed partią i państwem możliwość i stawia przed nimi zadanie prawidłowego kierowania życiem ekonomicznym społeczeństwa socjalistycznego. Stopień zaś, w jakim ta możliwość zostaje przekształcona w rzeczywistość, sposób, w jaki zostają zrealizowane obiektywne konieczności rozwoju ekonomicznego, zależy od działalności ludzi — od milionowych mas, które pod kierownictwem partii i państwa wykonują niezbędne dla rozwoju społeczeństwa zadania.

Z tego, że społeczeństwo sprawuje kontrolę nad swym życiem ekonomicznym, że występuje jako organizator procesów ekonomicznych, nie wynika jeszcze, że w warunkach bazy socjalistycznej zostaje całkowicie zlikwidowana wszelka żywiołowość procesów ekonomicznych. Byłoby rzeczą naiwną przypuszczać, że jesteśmy zdolni do całkowitego, absolutnego przewidywania wszystkich rezultatów naszej działalności ekonomicznej i do całkowitego panowania nad tymi rezultatami; nie

możemy we wszystkich szczegółach ani ich przewidzieć, ani opanować. Wymagałoby to przecież jakiegoś idealnego, absolutnego poznania i wykorzystania obiektywnych praw ekonomicznych, a poznanie nasze nigdy nie jest ani absolutnie zakończone i pełne, ani absolutnie bezbłędne. Dlatego nie jesteśmy w stanie przewidzieć i ogarnąć wszystkich konsekwencji rozwijających się procesów ekonomicznych. Życie jest bogatsze od naszych przewidywań, a „obiektywna logika ewolucji gospodarczej" (Lenin) nie może być wyczerpana przez nasze poznanie. Skoro więc sam plan gospodarczy, którego realizacja winna zapewnić kontrolę społeczeństwa nad rozwojem jego życia ekonomicznego, nie zabezpiecza nas jeszcze całkowicie przed żywiołowością poszczególnych procesów ekonomicznych i jej niszczącymi skutkami — to wynika stąd, że dla prawidłowego kierownictwa rozwojem gospodarki socjalistycznej nie wystarczy tylko ułożyć długofalowy plan i następnie go realizować, a trzeba jeszcze w toku jego realizacji śledzić czujnie procesy ekonomiczne, by na czas dostrzegać zarysowujące się niebezpieczeństwo dysproporcji i likwidować je w porę, dopóki dysproporcje te nie przyczyniły nam jeszcze poważnych trudności.[4]

Nie ulega np. wątpliwości, że u źródeł dysproporcji, jakie powstały w Związku Radzieckim w rozwoju gospodarki, u źródeł nienadążania rolnictwa za przemysłem i przemysłu lekkiego za przemysłem ciężkim — dysproporcji, które w chwili obecnej są przezwyciężane — poza *obiektywnymi* przyczynami, leżały także pewne przyczyny *subiektywne*. Jedną z przyczyn nienadążania rolnictwa za przemysłem było niedostateczne liczenie się z obiektywnymi koniecznościami rozwoju gospodarki kołchozowej, z wymogami prawa wartości w warunkach socjalizmu, a więc m. in. z koniecznością przestrzegania zasady materialnego zainteresowania kołchoźników i kołchozów, z koniecznością zapewnienia odpowiednio wykwalifikowanych kadr przewodniczących kołchozów, posiadających znajomość nowoczesnej, socjalistycznej go-

[4] W warunkach socjalizmu tylko takie procesy nazywamy żywiołowymi, które powstały wbrew świadomym dążeniom społeczeństwa, na skutek nieuwzględnienia przez nie tych czy innych wymogów obiektywnych praw ekonomicznych, i spowodowały takie czy inne dysproporcje w rozwoju gospodarczym. Nie wydaje nam się rzeczą słuszną traktowanie takich zjawisk, jak przekraczanie planów gospodarczych, rozwój racjonalizatorstwa, wynalazczości itd. jako zjawisk żywiołowych. Nie uważamy ich za żywiołowe dlatego, że powstają one na gruncie świadomej walki mas pracujących o realizację stojących przed społeczeństwem zadań, że są przygotowane przez wielką planową pracę organizatorską partii i państwa. Traktowanie tych zjawisk jako żywiołowych wydaje się nam niesłuszne także i z tego powodu, że stanowisko takie prowadzi do utożsamiania *inicjatywy* mas z *żywiołowością* procesów.

spodarki rolnej, i mechanizatorów, z koniecznością wprowadzenia bardziej racjonalnej gospodarki hodowlanej itd.

Nie ulega wątpliwości, że i w naszym kraju u źródeł nadmiernych dysproporcji między rozwojem przemysłu i rolnictwa, na które wskazał II Zjazd partii, poza przyczynami obiektywnymi, leżały również przyczyny subiektywne — niedocenianie konieczności koncentracji środków dla bardziej wszechstronnej pomocy indywidualnej gospodarce chłopskiej, jako warunku szybkiego wzrostu produkcji rolnej, zbytnie rozproszenie inwestycji w przemyśle, nie dość umiejętne stosowanie przez organizacje partyjne i organy administracji państwowej w terenie polityki sojuszu robotniczo-chłopskiego, trójjedynej formuły leninowskiej itd.

Polityka planowej likwidacji tych dysproporcji, przeprowadzana z powodzeniem w Związku Radzieckim, a także i u nas w kraju, stanowi jednak potwierdzenie tego faktu, że *żywioł* — choć nie jesteśmy w stanie całkowicie go zlikwidować — jest czymś obcym społeczeństwu socjalistycznemu.

Z wszystkiego tego wynika, że omawiając problem nieżywiołowego rozwoju społeczeństwa socjalistycznego należy zawsze uwzględniać skomplikowany charakter tego zagadnienia i unikać jednostronności i uproszczeń w jego traktowaniu.

Z jednej strony, trzeba stale pamiętać o tym, że właściwa kontrola społeczeństwa nad biegiem procesów ekonomicznych nie jest bynajmniej czymś raz na zawsze danym i zagwarantowanym w sposób automatyczny przez sam nieantagonistyczny charakter bazy.

Z drugiej jednak strony, błędem byłoby również niedocenianie tego faktu, że w warunkach bazy socjalistycznej społeczeństwo zawsze występuje w charakterze organizatora rozwoju ekonomicznego i zawsze, *lepiej czy gorzej*, kontroluje całokształt procesów gospodarki socjalistycznej, że gospodarka socjalistyczna w całokształcie swym rozwija się nieżywiołowo, pod kontrolą społeczeństwa. Inaczej nie mógłby się odbywać proces produkcji i reprodukcji w warunkach gospodarki socjalistycznej. W fakcie tym nie ma zresztą nic dziwnego, skoro z jednej strony istnieje baza socjalistyczna, która *pozwala* na kontrolę społeczeństwa nad biegiem procesów ekonomicznych i *wymaga* dla swego rozwoju takiej kontroli, z drugiej zaś strony, w tym właśnie kierunku działa partia i państwo, powołane do obsługiwania bazy, do realizowania jej potrzeb rozwojowych, do stałej troski o interesy mas. Ale dzieje się to lepiej lub gorzej, w zależności już nie od bazy i jej praw, a od tego, czy ludzie lepiej lub gorzej zdają sobie sprawę z rzeczywistych potrzeb rozwojowych bazy, z dróg, które prowadzą do realizacji celu

produkcji socjalistycznej, od tego, czy umieją czynić zadość tym potrzebom, realizować skutecznie ten cel.

Wraz z rozwojem społeczeństwa socjalistycznego rozszerza się zasięg panowania ludzi nad życiem ekonomicznym. Coraz bardziej ograniczona zostaje sfera żywiołowości, rozszerza się sfera planowania i kontroli społeczeństwa nad biegiem procesów ekonomicznych.

2. O nowym typie prawidłowości, nowym nieżywiołowym charakterze działania praw ekonomicznych socjalizmu

Wspólną cechą praw ekonomicznych socjalizmu i praw ekonomicznych poprzednich formacji jest ich obiektywność: produkcja, sposób produkcji, stosunki produkcji nigdy nie mogą rozwijać się w sposób dowolny, zależny od zachcianek i kaprysów ludzi. Procesy ekonomiczne każdej bazy mają postać określonych związków, w jakie wchodzą ze sobą ludzie w toku swej działalności ekonomicznej. Związki te są obiektywne, tzn. niezależne od woli i świadomości ludzi, natomiast zależne od istniejącego sposobu produkcji. Obiektywność — to kategoria gnoseologiczna. Kiedy mówimy, że prawa ekonomiczne — a więc określone związki, jakie zachodzą w życiu gospodarczym między ludźmi — są obiektywne, to chcemy powiedzieć, że związki te nie zależą od naszej woli i świadomości, że ludzie ich nie wymyślają, że nie mogą zatem ich zmieniać; przeciwnie, nasze poznanie w postaci praw ekonomii politycznej jest odbiciem określonych związków, jakie zachodzą w życiu ekonomicznym, w działalności ekonomicznej ludzi, przy czym związki te — zupełnie niezależnie od tego, jak je oceniamy i jak się do nich ustosunkowujemy — określają rozwój ekonomiczny społeczeństwa.

Jest rzeczą oczywistą, że *pod tym względem* nie ma różnicy między prawami ekonomicznymi kapitalizmu i socjalizmu. Zarówno w warunkach kapitalizmu, jak i w warunkach socjalizmu związki, w jakie wchodzą ludzie w toku swej działalności ekonomicznej, bieg procesów ekonomicznych — określone są przez istniejące formy własności, przez istniejące stosunki produkcji, przez zastane siły wytwórcze, mają więc charakter obiektywnie konieczny, są niezależne od woli i świadomości ludzi. Wyrazem tego jest obiektywność praw ekonomicznych nie tylko kapitalizmu, ale i socjalizmu. Wynika stąd, że np. prawo planowego, proporcjonalnego rozwoju jest tak samo obiektywnym prawem jak prawo konkurencji i anarchii. Planowy, proporcjonalny rozwój gospodarki narodowej jest tak samo obiektywnym procesem, tzn. jest tak samo uwarunkowany charakterem bazy socjalistycznej, jak rozwój gospodarki przez konkurencję i anarchię jest uwarunkowany charakterem bazy kapitalistycznej.

A więc wspólną cechą praw ekonomicznych socjalizmu i praw ekonomicznych poprzednich formacji jest to, że są one obiektywne, niezależne od nas.

Na tym tle staje się oczywistym błąd subiektywizmu, błąd woluntarystycznego podejścia do praw ekonomicznych socjalizmu.

Woluntarystyczne sformułowania były często publikowane w radzieckiej i polskiej literaturze ekonomicznej przed pojawieniem się pracy Stalina *Ekonomiczne problemy socjalizmu w ZSRR*. Sprowadzały się one do tezy, że „prawa ekonomiczne socjalizmu są rezultatem świadomej działalności ludzi", że „planowanie jest prawem ekonomicznym socjalizmu".

Odrywając świadomą działalność ludzi jako organizatorów życia ekonomicznego od obiektywnej podstawy ich działalności — od warunków i praw ekonomicznych, woluntaryzm prowadzi do przekreślenia obiektywności tych ostatnich. W woluntarystycznej interpretacji działanie praw zostaje uniezależnione od charakteru, od potrzeb rozwojowych, od specyfiki rozwojowej bazy i jej procesów. W konsekwencji prawa okazują się wtórne w stosunku do świadomości ludzi. Następuje utożsamienie obiektywnej i subiektywnej strony procesów społecznych: działania praw — z ich poznaniem i wykorzystaniem; obiektywnych konieczności rozwojowych bazy — ze świadomą działalnością państwa.

Odrywanie praw ekonomicznych od charakteru bazy, uzależnienie ich od woli i świadomości ludzi, prowadzi w istocie rzeczy do „likwidacji" obiektywnych praw ekonomicznych socjalizmu. Jest to konsekwencja wypaczania materialistycznej dialektyki bazy i nadbudowy. Oto bowiem proces rozwoju ekonomicznego społeczeństwa, który uzależniono całkowicie od woli państwa, okazuje się nie tylko nieżywiołowy, ale także traci cechy obiektywnego procesu. Znika w ten sposób materialność, pierwotny charakter bazy, zaś państwo z organu kontroli społeczeństwa nad biegiem procesów ekonomicznych, z aparatu, za pośrednictwem którego społeczeństwo wykorzystuje w swych interesach obiektywne prawa ekonomiczne, przekształca się w „twórcę" praw, kształtującego w sposób dowolny całe życie społeczne.

Do takich konsekwencji teoretycznych prowadzi negowanie obiektywności praw ekonomicznych socjalizmu. W dalszej części artykułu wskażemy też, jakie są praktyczno-polityczne konsekwencje takiego stanowiska.

Z tego jednak, że prawa ekonomiczne socjalizmu nie różnią się od praw ekonomicznych wszystkich poprzednich formacji pod względem obiektywności, nie wynika, by wolno było nie doceniać ich specyfiki.

Dla nauki i praktyki szczególnie ważna jest specyfika zjawisk i dlatego, badając prawa ekonomiczne socjalizmu, nie możemy się ograniczać wyłącznie do tego, co jest wspólne dla tych praw i praw poprzednich formacji. Błąd subiektywistycznej interpretacji problemu praw ekonomicznych socjalizmu polega nie na tym, że podkreśla ona specyfikę procesów i praw ekonomicznych socjalizmu, a na tym, że zniekształca, wypacza jej sens, jej charakter, prowadząc w ten sposób do absurdalnego wniosku o rzekomo nieobiektywnym charakterze tych praw.

Na czym więc polega specyfika praw ekonomicznych socjalizmu?

Jest ona związana z jakościową odrębnością bazy ekonomicznej socjalizmu i jej procesów.

Specyfika ta polega, po pierwsze, na tym, że działanie praw ekonomicznych socjalizmu — w odróżnieniu od działania specyficznych praw ekonomicznych poprzednich formacji — *poddaje się kontroli* społeczeństwa. [5] Była już mowa uprzednio o tym, że różnica ta wywodzi się z różnicy między charakterem stosunków produkcji w warunkach socjalizmu i w warunkach poprzednich formacji.

W warunkach społeczeństw antagonistycznych kontrola społeczeństwa nad działaniem praw jest niemożliwa. Prawa ekonomiczne pchają członków społeczeństwa nie do skoordynowanej działalności, a do wzajemnej walki i, w rezultacie, działają z reguły jako ślepa siła, która z żywiołową koniecznością narzuca się społeczeństwu.

Natomiast prawa ekonomiczne socjalizmu właśnie dlatego umożliwiają kontrolę społeczeństwa nad ich działaniem, że baza socjalistyczna ma u swych podstaw społeczną własność środków produkcji, jednoczącą ludzi i stawiającą przed nimi wspólne cele.

O różnicy, jaka zachodzi pod tym względem między prawami ekonomicznymi kapitalizmu i socjalizmu, można się łatwo przekonać, jeśli zestawić ze sobą działanie podstawowego prawa ekonomicznego kapitalizmu i podstawowego prawa ekonomicznego socjalizmu. Podstawowe prawo ekonomiczne kapitalizmu nie poddaje się kontroli społeczeństwa. Zapewniając maksymalne zyski monopolistom przez pauperyzację własnej ludności i ludności innych krajów oraz przygotowania wojenne pogłębia ono stale wszystkie sprzeczności kapitalizmu. W Stanach Zjednoczonych w ciągu ostatnich pięciu lat w związku z forsowną

[5] Przez *kontrolę nad działaniem praw* ekonomicznych rozumiemy taki stan rzeczy, przy którym społeczeństwo, wychodząc z analizy obiektywnych warunków ekonomicznych i uwzględniając działające w tych warunkach prawa, stawia sobie określone, wspólne, społecznie skoordynowane cele zgodne z tymi prawami, a następnie cele te realizuje przez odpowiednią organizację procesów ekonomicznych, opartą na wykorzystaniu tych praw.

polityką zbrojeń zyski monopoli wzrosły 12-krotnie, produkcja wzrosła o 20%. Jednakże jednostronny, oparty na zbrojeniach wzrost produkcji nie może być trwały, nie może na długą metę zapewnić rozwoju gospodarki kapitalistycznej. Okazuje się, że tylko w okresie od 1 lipca 1953 r. do marca 1954 r. produkcja przemysłowa Stanów Zjednoczonych spadła o 11%. Coraz liczniejsze są w chwili obecnej oznaki zbliżającego się kryzysu (gwałtowny wzrost towarów na składach, gwałtowny spadek zamówień, rosnące bezrobocie itd.).

Natomiast podstawowe prawo ekonomiczne socjalizmu, właśnie dlatego, że jest wyrazem wspólnych interesów, wspólnych celów zjednoczonych producentów socjalistycznych, jest w sposób systematyczny wykorzystywane do coraz skuteczniejszego zaspakajania potrzeb społeczeństwa i pozwala rozwój produkcji podporządkować kontroli i interesom ogólnospołecznym, jak o tym świadczy doświadczenie Związku Radzieckiego i krajów demokracji ludowej.

Jaskrawym wyrazem prawidłowego wykorzystania w interesach radzieckiego społeczeństwa podstawowego prawa ekonomicznego i innych praw ekonomicznych socjalizmu jest fakt, że dochód narodowy, który w warunkach socjalizmu stanowi uogólniający wskaźnik wzrostu bogactwa społecznego i dobrobytu mas, był w ZSRR w r. 1952 dwunastokrotnie wyższy niż dochód narodowy carskiej Rosji. Dzięki potężnemu rozwojowi sił wytwórczych w Związku Radzieckim w ciągu ostatnich 28 lat wzrosła w przybliżeniu 12-krotnie produkcja środków masowego spożycia. W chwili obecnej Związek Radziecki realizuje potężny program przyspieszonego rozwoju rolnictwa oraz przemysłu lekkiego i spożywczego. Realizacja tego programu winna w ciągu 2—3 lat zapewnić znaczne podniesienie poziomu zaopatrzenia ludności w artykuły żywnościowe i artykuły przemysłowe masowego spożycia. Już w chwili obecnej widoczne są pierwsze rezultaty realizacji tego programu. O ile w r. 1952 produkcja artykułów przemysłowych masowego spożycia wzrosła o 10,5%, to w r. 1953 wzrost ten wynosił już 12%, a w drugiej połowie 1953 r. — 14%.

Wielkie są też osiągnięcia w rolnictwie, uzyskane dzięki realizacji uchwał plenów KC KPZR z września 1953 r. i z lutego-marca 1954 r., zwłaszcza dzięki realizacji wielkiego planu zagospodarowania odłogów i ugorów.

Tą samą drogą, choć na innym etapie swego rozwoju, kroczy nasz kraj. Jak wiadomo — zgodnie z uchwałami II Zjazdu PZPR w ciągu dwóch lat (1954—1955) płace realne robotników i dochody pracujących chłopów winny u nas wzrosnąć, w rezultacie obniżki cen i wzrostu płac, o 15—20%. Po to jednak, aby osiągnąć ten cel konieczny jest

szybszy rozwój produkcji naszego rolnictwa, szybszy wzrost produkcji artykułów masowego spożycia, pełne wykorzystanie nowoczesnej techniki dla dalszego wzrostu wydajności pracy i obniżki kosztów własnych produkcji itd. Wyrazem pierwszych osiągnięć w realizacji tego programu były dwie obniżki cen, przeprowadzone w okresie od IX Plenum partii, które dały ludności razem ponad 10 miliardów zł oszczędności, jak również częściowe podwyżki płac niektórych kategorii pracowników (górnicy, nauczyciele, kolejarze i in.).

Wszystkie te fakty nie pozostawiają wątpliwości co do tego, że prawa ekonomiczne socjalizmu umożliwiają kontrolę społeczeństwa nad ich działaniem, że *mogą* być wykorzystywane w jego interesach.

Ale specyfika praw ekonomicznych socjalizmu polega nie tylko na tym. Drugą specyficzną cechą praw ekonomicznych socjalizmu jest bowiem to, że *wymagają* one kontroli społeczeństwa.

Jak mamy rozumieć twierdzenie, że prawa wymagają kontroli społeczeństwa? Czy nie przypisujemy tu prawom jakichś ludzkich cech?

Bynajmniej — idzie nam tu o obiektywne właściwości samych tych praw. By wyjaśnić to zagadnienie, spróbujemy i od tej strony porównać ze sobą prawa ekonomiczne kapitalizmu i prawa ekonomiczne socjalizmu.

Prawa ekonomiczne kapitalizmu nie tylko nie wymagają kontroli, ale wręcz na nią nie pozwalają. Stąd też cały proces reprodukcji odbywa się tu w sposób żywiołowy. Społeczeństwo kapitalistyczne, tak jak każde społeczeństwo w ogólności, wymaga określonego podziału pracy społecznej, określonych proporcji różnych dziedzin życia ekonomicznego (produkcji i konsumpcji, akumulacji i spożycia, przemysłu i rolnictwa, przemysłu lekkiego i ciężkiego itd.). Proporcje te określa podstawowe prawo ekonomiczne kapitalizmu, obecnie, w warunkach imperializmu — obiektywna konieczność zapewnienia maksymalnego zysku kapitalistycznego. Ale proporcje powstają tu zawsze w sposób żywiołowy, albowiem zarówno podstawowe ekonomiczne prawo kapitalizmu, jak i wszystkie inne prawa gospodarki kapitalistycznej działają — i muszą działać — w sposób żywiołowy. Rezultaty działania tych praw, a więc też charakter powstających tą drogą proporcji, zależy na każdym etapie rozwoju społeczeństwa od wyników walki konkurencyjnej między kapitalistami, a także od wyników walki proletariatu z burżuazją.

Wyrazem żywiołowego charakteru działania praw ekonomicznych kapitalizmu jest prawo konkurencji i anarchii. Prawo to określa charakter działania wszystkich praw ekonomicznych kapitalizmu, albowiem wszystkie te prawa torują sobie drogę przez konkurencję i anar-

chię. Dlatego też to właśnie prawo odgrywa rolę regulatora proporcji gospodarki kapitalistycznej. Prawo konkurencji i anarchii pozwala też zrozumieć, dlaczego prawa kapitalizmu w ogólności, z istoty rzeczy, nie poddają się kontroli społeczeństwa. Pozwala ono zrozumieć, dlaczego wynikająca z działania praw kapitalizmu proporcjonalność poszczególnych gałęzi produkcji jest zawsze oparta na dysproporcjach; wszak stanowi ona zawsze rezultat nie planowej organizacji i wewnętrznej koordynacji, a walki konkurencyjnej i żywiołowego rozwoju.

W warunkach socjalizmu proporcje życia ekonomicznego określa działanie podstawowego ekonomicznego prawa socjalizmu. Ale tu proces regulowania proporcji odbywa się zupełnie inaczej niż w warunkach kapitalizmu. Całokształt procesu reprodukcji odbywa się tu pod kontrolą społeczeństwa. Poprzez kontrolę społeczeństwa nad działaniem praw powstają tu konieczne proporcje, realizuje się cel produkcji socjalistycznej.

Fakt ten ma swe wytłumaczenie w nowym, nieżywiołowym charakterze działania praw ekonomicznych socjalizmu; wyrazem zaś nowego charakteru działania praw ekonomicznych jest prawo planowego, proporcjonalnego rozwoju. Tak jak prawo konkurencji i anarchii określa i tłumaczy żywiołowy charakter działania praw ekonomicznych kapitalizmu, żywiołowość powstających w rezultacie działania tych praw proporcji, tak prawo planowego, proporcjonalnego rozwoju określa i tłumaczy nieżywiołowy charakter działania praw enokomicznych socjalizmu, planowy, wewnętrznie skoordynowany charakter występujących tu proporcji. Z prawa planowego, proporcjonalnego rozwoju wynika konieczność świadomej realizacji wymogów obiektywnych praw ekonomicznych socjalizmu, konieczność sprawowania przez społeczeństwo kontroli nad działaniem tych praw. Właśnie dlatego w warunkach budownictwa socjalizmu i rozwoju społeczeństwa socjalistycznego tak wielką rolę odgrywa walka o realizację planów gospodarczych. Tylko świadomy, zorganizowany wysiłek mas pracujących, tylko uporczywa ich walka o realizację planowych wskaźników wzrostu produkcji, obniżki kosztów własnych, walka o podniesienie rolnictwa do poziomu rozwoju przemysłu, tylko stała troska o wydobycie wszystkich rezerw, jakie kryje w sobie ustrój socjalistyczny — może społeczeństwu zapewnić planowy wzrost jego sił materialnych i duchowych, stały wzrost dobrobytu i kultury mas.

Tak więc prawa ekonomiczne socjalizmu umożliwiają kontrolę społeczeństwa nad ich działaniem i jej wymagają. Ale to nie wszystko. Działanie tych praw *jest* z reguły, choć w różnym stopniu, *kontrolowa-*

ne przez społeczeństwo. Są to bowiem prawa procesów, które w swym całokształcie są organizowane przez partię i państwo, które rzeczywiście działają pod *kontrolą* społeczeństwa.

Te cechy specyficzne praw ekonomicznych socjalizmu mamy na myśli, kiedy mówimy o nowym, nieżywiołowym charakterze ich działania. Jednocześnie zaś należy z całą jasnością stwierdzić, że teza o nieżywiołowym charakterze działania praw socjalizmu nie ma nic wspólnego z woluntarystyczną tezą o tym, że prawa socjalizmu działają rzekomo wyłącznie jako poznane albo wyłącznie pod kontrolą społeczeństwa. Prawo planowego, proporcjonalnego rozwoju *umożliwia* kontrolę społeczeństwa i *wymaga* jej, jest prawem sposobu produkcji, który rozwija się pod kontrolą społeczeństwa. W tym właśnie sensie charakter działania tego prawa jest nieżywiołowy. Jednocześnie zaś wiemy, że jako obiektywne działa ono także wtedy, kiedy nie jest poznane. Inna sprawa, jakie są wówczas rezultaty działania tego prawa.

Wskazując na to, że w warunkach socjalizmu charakter działania praw jest inny niż w warunkach kapitalizmu, Marks stwierdza, że obiektywny związek między różnymi stronami życia ekonomicznego występuje tu już nie jako prawo, które w sposób żywiołowy narzuca się ludziom, a jako „prawo, które ogarnięte przez ich zbiorowy rozum i dlatego podległe mu, podporządkowuje proces produkcji ich wspólnej kontroli." [6]

W ten sposób w nowym, nieżywiołowym charakterze działania praw przejawia się cała — tak doniosła historycznie i rewolucyjna w swych skutkach — odmienność stosunków w bazie, odmienność w charakterze procesów rozwoju ekonomicznego społeczeństwa.

Spróbujmy z punktu widzenia sformułowanych wyżej specyficznych cech praw ekonomicznych socjalizmu zanalizować prawo planowego, proporcjonalnego rozwoju.

Prawo planowego, proporcjonalnego rozwoju jest wyrazem tego, że ekonomika socjalistyczna nie może rozwijać się inaczej niż przez określone, harmonijnie skoordynowane proporcje poszczególnych stron, poszczególnych dziedzin gospodarki socjalistycznej. Baza socjalistyczna pozwala nam kontrolować działanie tego prawa, podobnie jak wszystkich innych praw, tzn. pozwala odkrywać niezbędne dla jej rozwoju proporcje i wprowadzać je w sposób planowy; o ile tak postępujemy, możliwość zapewnienia planowego rozwoju gospodarki socjalistycznej przez planowe kierownictwo rozwojem życia ekonomicznego, możliwość, którą daje nam działanie tego prawa, przekształca się w rzeczywistość.

---

[6] Marks: *Kapitał* t. III wyd. ros. 1949 s. 267

Ale odkrywanie właściwych, niezbędnych dla rozwoju bazy proporcji i ich planowe wprowadzanie występuje wobec nas nie tylko jako *możliwość*, którą otwiera przed nami nowy charakter bazy i działanie tego prawa. Idzie o to, że bez świadomego, planowego wprowadzania niezbędnych dla rozwoju gospodarki socjalistycznej proporcji — proporcje te nie mogą tu powstać. Właśnie w tym sensie mówimy, że prawo to *wymaga* kontroli społeczeństwa nad jego działaniem.

Tak np. obiektywną koniecznością obecnego etapu rozwoju naszego kraju jest szybszy wzrost rolnictwa, nie nadążającego w swym dotychczasowym rozwoju za przemysłem. Konieczność ta wynika z faktu, że rozwojem naszej gospodarki rządzi prawo planowego, proporcjonalnego rozwoju, że gdybyśmy pozostawili dotychczasowe dysproporcje, to musiałoby to doprowadzić do zahamowania dalszego rozwoju gospodarczego naszego kraju i uniemożliwiłoby dalsze podnoszenie stopy życiowej mas, a więc, tym samym, realizację podstawowego celu wszystkich naszych wysiłków. Socjalistyczny charakter naszej gospodarki, dotychczasowe osiągnięcia gospodarcze naszego kraju, obiektywna sytuacja, w której żyjemy, sprawiają, że jesteśmy w stanie uwzględnić tę obiektywną konieczność, uczynić jej zadość przez koncentrację wysiłków na odcinku rolnictwa. Wyrazem tej możliwości jest program wysunięty przez II Zjazd partii, a także nasze dotychczasowe osiągnięcia w realizacji tego programu. Ale skuteczna walka o realizację tego programu jest nie tylko możliwa. Jest ona niezbędna, albowiem bez świadomej koncentracji sił na odcinku rolnictwa nie można doprowadzić do likwidacji jego nadmiernego zacofania, a szybszy wzrost rolnictwa jest przecież obiektywną koniecznością obecnego etapu rozwoju naszego kraju.

Ten przykład dowodzi, że odpowiednie, planowo-skoordynowane proporcje życia ekonomicznego są, co prawda, niezależne od nas, albowiem są określone przez wymogi obiektywnego prawa planowego, proporcjonalnego rozwoju; ale z drugiej strony, mogą one zaistnieć jedynie pod warunkiem świadomej działalności mas pod kierownictwem partii i państwa, mogą zaistnieć jedynie wtedy, kiedy społeczeństwo coraz lepiej panuje nad tym prawem i kontroluje jego działanie, kiedy coraz lepiej poznaje i wprowadza w życie niezbędne dla rozwoju gospodarki proporcje i usuwa dysproporcje.

Wynika stąd m. in. że obiektywna konieczność ekonomiczna, której wyrazem jest prawo planowego, proporcjonalnego rozwoju, posiada pewną cechę szczególną, odróżniającą ją od obiektywnych konieczności rozwojowych w warunkach kapitalizmu: konieczność ta nie realizuje się żywiołowo, przeciwnie, stawia ono społeczeństwo przed określo-

nymi zadaniami i wymaga realizacji tych zadań przez świadomą i skoordynowaną działalność mas. Konieczność istnienia odpowiednich, wewnętrznie skoordynowanych proporcji społeczeństwo musi sobie uświadomić i musi proporcje te wprowadzać. W ten i tylko w ten sposób realizuje się obiektywna konieczność planowego, proporcjonalnego rozwoju gospodarki socjalistycznej.

Ten nowy rodzaj konieczności jest charakterystyczny dla wszystkich praw ekonomicznych socjalizmu — wszystkie te prawa wymagają, by wyrażane przez nie konieczności były uświadomione i realizowane przez społeczeństwo.

Już to, że obiektywne konieczności, których wyrazem są prawa ekonomiczne socjalizmu, stawiają takie postulaty, że konieczności te realizują się nie drogą żywiołowego rozwoju gospodarki, a wymagają świadomej działalności, opartej na ich poznaniu i zmierzającej do ich realizacji — świadczy o tym, że mamy tu do czynienia ze szczególnym rodzajem konieczności ekonomicznych i wyrażających je praw. Zrozumienie zaś specyfiki działania praw ekonomicznych socjalizmu posiada zasadnicze znaczenie teoretyczne i praktyczne.

W warunkach kapitalizmu już sam fakt działania danego prawa ekonomicznego prowadzi w sposób żywiołowy do zadośćuczynienia jego wymogom: skoro istnieją obiektywne konieczności rozwojowe bazy kapitalistycznej, skoro działają obiektywne prawa ekonomiczne kapitalizmu, to w sposób żywiołowy muszą też występować — i występują rzeczywiście bez naszej świadomej interwencji — takie procesy, w których te konieczności się realizują, procesy, które czynią zadość wymogom tych praw. Skoro działa np. prawo wartości dodatkowej, to nie trzeba ogólnospołecznej organizacji procesów ekonomicznych, aby burżuazja, eksploatując klasę robotniczą, zgarniała zyski. Skoro działa prawo konkurencji i anarchii, to nie trzeba — co w tym wypadku jest rzeczą szczególnie oczywistą — żadnej ogólnospołecznej organizacji procesów ekonomicznych, aby poprzez walkę konkurencyjną, poprzez anarchię rozwijał się organizm gospodarki kapitalistycznej od koniunktury do kryzysu i od kryzysu do koniunktury.[7]

Tu tkwi więc przyczyna tego faktu, że w warunkach kapitalizmu, w odniesieniu do praw ekonomicznych kapitalizmu, nie istniał w praktyce problem stosunku między działaniem prawa, pojawieniem się określonej konieczności ekonomicznej, a „stawaniem się zadość" wy-

[7] Nie odnosi się to oczywiście do działania prawa koniecznej zgodności w warunkach kapitalizmu, albowiem nie jest to prawo kapitalizmu, a ogólne prawo ekonomiczne, które może sobie utorować drogę tylko pod warunkiem świadomej działalności postępowych sił społecznych.

mogom prawa, a więc realizacją tej konieczności. Obiektywne prawa kapitalizmu działały żywiołowo, tzn. że realizacja obiektywnych konieczności ekonomicznych nie wymagała żadnej świadomej interwencji społeczeństwa. Problem stosunku między obiektywnością praw a żywiołowym czy też nieżywiołowym charakterem ich działania, problem *charakteru działania* praw został wysunięty przez specyfikę bazy socjalistycznej i jej procesów, przez praktykę budownictwa socjalizmu i rozwoju społeczeństwa socjalistycznego.

3. O szczególnej roli mas pracujących, partii i państwa w rozwoju społeczeństwa socjalistycznego

Z tego, co zostało wyżej powiedziane, wynika, że naukowa polityka partii w warunkach społeczeństwa socjalistycznego polega na świadomym, planowym i zorganizowanym oddziaływaniu społeczeństwa na wszystkie procesy rozwoju społecznego.

Polega ona w szczególności na takim oddziaływaniu na warunki ekonomiczne, takim rozstawieniu sił oraz środków materialnych i ludzkich, aby procesy ekonomiczne, organizowane przez społeczeństwo, służyły realizacji obiektywnych konieczności rozwojowych socjalistycznej bazy, aby służyły zaspokojeniu materialnych i kulturalnych potrzeb społeczeństwa.

Skoro z charakteru bazy socjalistycznej, z treści praw ekonomicznych socjalizmu wynika możliwość i konieczność planowego rozwoju wszystkich dziedzin materialnego i duchowego życia społeczeństwa, możliwość i konieczność maksymalnego zaspakajania materialnych i kulturalnych potrzeb społeczeństwa — to zadanie stojące przed społeczeństwem polega na tym, by przez coraz lepsze poznanie i wykorzystanie tych praw, przez coraz lepszą kontrolę nad procesem produkcji w coraz większym stopniu przekształcać możliwość tę w rzeczywistość. Na tym właśnie polega rola naukowej polityki partii jako podstawy budownictwa socjalizmu i rozwoju społeczeństwa socjalistycznego.

Przy realizacji tej polityki społeczeństwo socjalistyczne stale, czyniąc to lepiej czy gorzej, wykorzystuje w swych interesach obiektywne prawa ekonomiczne i na tym opiera się jego istnienie i rozwój.

Z faktu nowego, nieżywiołowego charakteru działania praw ekonomicznych socjalizmu wynika jednak, że samo istnienie socjalistycznych stosunków produkcji, w których działają obiektywne prawa socjalizmu, nie daje nam jeszcze gwarancji stałego rozwoju produkcji w interesach budownictwa socjalistycznego, nie daje gwarancji zachowania niezbędnych proporcji rozwoju różnych dziedzin gospodarki, ani

wzrostu stopy życiowej, nie daje gwarancji zbudowania społeczeństwa socjalistycznego.

Prawa socjalizmu — podstawowe ekonomiczne prawo socjalizmu, prawo planowego, proporcjonalnego rozwoju, prawo podziału według pracy, prawo stale rosnącej wydajności pracy społecznej i inne — działały u nas od chwili, kiedy w rezultacie nacjonalizacji wielkiego i średniego przemysłu powstały socjalistyczne stosunki produkcji. Działanie tych praw nie zapewniło nam jednak automatycznie planowego rozwoju gospodarki, wzrostu dobrobytu mas, zwycięstwa socjalizmu w naszym kraju. Działanie tych praw dało nam jedynie możliwość realizacji tych zadań, postawiło nas przed koniecznością walki o ich realizację. Jeśli mamy dziś tak poważne osiągnięcia we wzroście naszych sił wytwórczych, w ekonomicznej samodzielności i potędze naszego kraju, we wzroście świadomości, kultury, dobrobytu mas — to jest to, obok nieocenionej pomocy Związku Radzieckiego, rezultat uporczywej walki, którą polskie masy pracujące pod kierownictwem partii i państwa toczyły w latach odbudowy gospodarczej, a następnie w okresie socjalistycznego uprzemysłowienia. Jest to rezultat walki o wykorzystanie tych wielkich możliwości rozwojowych, jakie stworzył ustrój demokracji ludowej, socjalistyczne stosunki produkcji i działające na ich gruncie prawa ekonomiczne. Nasze osiągnięcia nie spadły z nieba, nie powstały żywiołowo, „same przez się". Wszystko, co posiadamy, cośmy zbudowali, zostało wywalczone, wypracowane, wygospodarowane świadomym wysiłkiem mas pracujących.

Podobnie wygląda sprawa z obecnym zadaniem likwidacji dotychczasowych dysproporcji, szybszego wzrostu produkcji rolnictwa i przemysłu lekkiego, szybszego wzrostu stopy życiowej mas. W zadaniach tych znajdują odbicie wymogi obiektywnych praw ekonomicznych na obecnym kolejnym etapie naszego rozwoju, kiedy mamy już za sobą bardzo poważne rezultaty polityki uprzemysłowienia kraju. I w chwili obecnej jednak działanie obiektywnych praw ekonomicznych daje nam jedynie możliwość realizacji tych celów, nie gwarantując jej bynajmniej. To od nas zależy, a nie od samych praw, czy będziemy umieli wykorzystać te możliwości i przekształcić je w rzeczywistość. Walka o wzrost produkcji rolnej, o wzrost kultury gospodarki chłopskiej, o szybszy rozwój ruchu spółdzielczości produkcyjnej, o wykonywanie wskaźników finansowo-ekonomicznych w przemyśle itd. — wszystko to są środki, które muszą być uruchomione i do końca wykorzystane, jeśli możliwość, jaką wskazały uchwały II Zjazdu, ma być przekształcona w rzeczywistość.

Widzimy, że praktyka budownictwa socjalizmu i rozwoju społeczeństwa socjalistycznego wysuwa z całą ostrością problem *możliwości*

i *rzeczywistości*, wymagając ścisłego rozróżniania tych dwóch kategorii, tylko bowiem prawidłowe wykorzystanie praw rozwoju społecznego daje gwarancję systematycznego przekształcania możliwości w rzeczywistość, stałego, postępowego rozwoju społeczeństwa socjalistycznego.

Charakter kształtującej się bazy socjalistycznej i jej praw oraz istnienie państwa demokracji ludowej stwarza niebywałe dotąd możliwości wszechstronnego rozwoju całokształtu życia społecznego. Ale przekształcić te możliwości w rzeczywistość można jedynie przez wykorzystanie tych praw w interesach społeczeństwa. Idzie więc o to, żeby nasz wysiłek w kierunku wykorzystania praw był proporcjonalny do zasięgu i rozmiarów możliwości, jakie otwiera przed nami działanie tych praw. Rosnąca świadomość olbrzymich możliwości, jakie otwiera przed nami ustrój socjalistyczny, winna być potężnym bodźcem do stałego wzmagania tego wysiłku.

A co się dzieje wtedy, kiedy na poszczególnych odcinkach rozwoju gospodarczego i na poszczególnych jego etapach nie zdołaliśmy poznać w sposób właściwy wymogów praw ekonomicznych socjalizmu, kiedy nie umieliśmy ich uwzględnić odpowiednio w naszej działalności, kiedy nie wprowadziliśmy odpowiednich proporcji? W takim wypadku brak jest, oczywiście, niezbędnych proporcji dla rozwoju gospodarki socjalistycznej. Prawo planowego, proporcjonalnego rozwoju i inne prawa socjalizmu właśnie dlatego, że są obiektywne i wyrażają obiektywne konieczności rozwoju bazy, działają także i wtedy, kiedy nie są poznane i wykorzystane ze znajomością rzeczy. Ale działają wtedy w sposób żywiołowy. O ile się ich nie wykorzystuje jak należy, to proces produkcji wymyka się spod kontroli społeczeństwa. Nie uwzględniona przez nas w należytym stopniu konieczność istnienia określonych, planowo-skoordynowanych proporcji przejawia się wtedy we wstrząsach i zaburzeniach ekonomicznych, wywołanych przez dysproporcje. W ten sposób daje o sobie znać działanie prawa.

Z drugiej strony — niszczące skutki żywiołowego działania prawa, prędzej czy później, zmuszają ludzi do jego uwzględnienia i wykorzystania, do planowego i świadomego wprowadzenia niezbędnych proporcji, gdyż zakłócają rozwój społeczeństwa i godzą w jego interesy. A przecież stały postępowy rozwój społeczeństwa, służący zaspokojeniu potrzeb mas, jest w warunkach socjalizmu zarówno obiektywną koniecznością ekonomiczną, jak i celem dążeń członków społeczeństwa. Stąd jego kierownicze organy, partia i państwo, starają się usuwać wszelkie dysproporcje i całą swą działalność przystosowują do tego, aby uczynić zadość wymogom obiektywnych praw ekonomicznych, potrzebom rozwoju społeczeństwa, interesom mas. Taki jest m. in. sens uchwał IX Plenum i II Zjazdu partii.

W zaburzeniach, które powstają, kiedy nie poznajemy praw w sposób prawidłowy i nie czynimy zadość ich wymogom, i w tym, że żywiołowe działanie niekontrolowanych praw nie prowadzi do niezbędnych rezultatów, a jedynie dezorganizuje życie społeczeństwa i zmusza nas do tego, byśmy je opanowali i kontrolowali — właśnie w tych faktach przejawia się w szczególny sposób zarówno obiektywność praw ekonomicznych socjalizmu, jak i nowy, nieżywiołowy charakter ich działania.

Wynika stąd, że w rozwoju społeczeństwa socjalistycznego, obok strony obiektywnej — socjalistycznych stosunków ekonomicznych i działających na ich gruncie praw ekonomicznych socjalizmu — szczególnego znaczenia nabiera strona subiektywna, w postaci naukowej polityki partii i państwa, twórczej działalności mas, przy czym szczególna, specyficzna rola strony subiektywnej polega na tym, że społeczeństwo sprawuje tu kontrolę nad działaniem praw.

Teza o nieżywiołowym charakterze działania praw ekonomicznych socjalizmu posiada doniosłe znaczenie teoretyczne i praktyczne.

Nowy, nieżywiołowy charakter działania praw ekonomicznych socjalizmu jest źródłem, obiektywnym uzasadnieniem olbrzymiej twórczej roli partii i państwa socjalistycznego jako organizatorów procesów rozwoju ekonomicznego społeczeństwa. Właśnie z nieżywiołowego charakteru działania praw ekonomicznych socjalizmu wynika, że bez działalności państwa jako organizatora procesów ekonomicznych, bez działalności organów planowania gospodarczego, bez świadomej, pełnej poświęcenia i ofiarności walki mas, bez partii — przewodniej i kierowniczej siły rozwoju społecznego, opierającej swe działanie na poznaniu i czynieniu zadość wymogom obiektywnych praw ekonomicznych — niemożliwe byłoby istnienie społeczeństwa socjalistycznego, niemożliwy byłby jego stały rozwój, stały wzrost jego dobrobytu i kultury. Tylko więc wtedy, kiedy zdajemy sobie sprawę, na czym polega nowy, nieżywiołowy charakter działania praw ekonomicznych socjalizmu, potrafimy w pełni zrozumieć nową rolę czynnika subiektywnego, socjalistycznej nadbudowy, potrafimy w pełni zrozumieć źródła całej potężnej siły odwrotnego oddziaływania tej nadbudowy na bazę społeczeństwa. Tylko wtedy potrafimy zrozumieć, na czym polega historyczna rola mas pracujących jako twórców, budowniczych nowego społeczeństwa, jakie są źródła potężnych sił, które wyzwala ustrój socjalistyczny. Tylko wtedy potrafimy docenić fakt, że świadomość i aktywność mas oraz przewodnia i kierownicza rola partii stanowią potężne siły napędowe stałego, postępowego rozwoju społeczeństwa socjalistycznego.

Wskazywaliśmy już uprzednio, że nieumiejętność właściwej oceny specyfiki bazy socjalistycznej i jej procesów prowadzi do *woluntaryzmu*, do subiektywizmu, do absolutyzowania tej specyfiki i przekształcania praw ekonomicznych socjalizmu w twory dowolnej działalności państwa. Kto jednak nie liczy się z obiektywnymi warunkami rozwoju kraju, kto nie chce uwzględniać wymogów obiektywnych praw ekonomicznych, ten pozbawia się tym samym jedynego niezawodnego drogowskazu w walce. Woluntaryzm ekonomiczny stanowi zaprzeczenie naukowej polityki ekonomicznej. Uniemożliwia on prawidłowe przewidywanie i planowanie, przekształca politykę ekonomiczną w bezpłodne fantazjowanie, w awanturnictwo ekonomiczne, prowadzi nieuniknienie do krachu ekonomicznego, do klęski proletariatu. Jest więc rzeczą oczywistą, że wszelki woluntaryzm, wszelkie lekceważenie obiektywnych warunków, wymogów obiektywnych praw ekonomicznych, prowadzi w konsekwencji do przekreślenia olbrzymich możliwości tkwiących w działaniu tych praw, uniemożliwia ich przekształcenie w rzeczywistość.

Jednakże ten metafizyczny, niedialektyczny stosunek do charakteru bazy i specyfiki jej praw jest źródłem także innego błędu, mianowicie *fetyszyzacji praw* ekonomicznych socjalizmu.

Najogólniej rzecz biorąc, fetyszyzacja praw jest równoznaczna z przekonaniem o bezsilności człowieka wobec działania praw. Jest to więc stanowisko fatalistyczne, które ma swe źródło teoretyczne w błędnej, mechanistycznej interpretacji stosunku człowieka do praw przyrody i życia społecznego. Do błędów fetyszyzacji praw prowadzi utożsamianie ich obiektywności, ich niezależności od woli i świadomości ludzi, z rzekomą niemożliwością ich opanowania i wykorzystania w interesach człowieka. W konsekwencji stanowisko to nie pozostawia miejsca na świadomą, celową działalność ludzką, przekreśla jakiekolwiek możliwości wpływu ludzi na bieg otaczających ich wydarzeń, traktuje ludzi jak niewolników ślepych, żywiołowych sił panujących nad nimi w sposób fatalny.

O ile więc subiektywistyczna interpretacja praw wiąże się z absolutyzowaniem odrębności socjalistycznego sposobu produkcji i z niedostrzeganiem tego, co jest wspólne dla praw ekonomicznych kapitalizmu i socjalizmu, to fetyszyzowanie praw socjalizmu najczęściej ma swe źródło w ignorowaniu faktu jakościowego, nowego charakteru bazy socjalistycznej i w absolutyzowaniu tego, co łączy prawa ekonomiczne kapitalizmu i socjalizmu. Takie stanowisko nie pozwala dostrzec właśnie tego, co dzieli te prawa, co stanowi o *specyfice* praw ekonomicznych socjalizmu.

Fetyszyzacja praw ekonomicznych socjalizmu wyraża się w wierze w żywiołowy charakter ich działania, w żywiołowość procesów rozwoju społeczeństwa socjalistycznego; wiara zaś w żywiołowość procesów rozwoju społeczeństwa socjalistycznego prowadzi do niedocenienia konieczności wykorzystywania praw ekonomicznych socjalizmu w interesach społeczeństwa, do niedocenienia nowej roli świadomej działalności społecznej w procesie rozwoju społeczeństwa socjalistycznego. Dlatego też stanowisko to prowadzi nie tylko do błędów teoretycznych, ale także do poważnych i niebezpiecznych konsekwencji praktycznych.

Jeśli bowiem nie dostrzega się odmienności w *charakterze działania* praw ekonomicznych socjalizmu, jeśli nie widzi się, że prawa ekonomiczne socjalizmu wymagają kontroli społeczeństwa, to nie sposób również właściwie ocenić specyficznej roli partii i państwa socjalistycznego jako organizatorów życia społeczeństwa. Nie podobna bowiem w takim wypadku zrozumieć, na czym polega już nie tylko możliwość, ale *konieczność* świadomego i planowego *kierownictwa* całokształtem życia gospodarczego, i w związku z tym, na czym polega nowa jakościowa rola *polityki* partii i państwa jako podstawy ustroju socjalistycznego.

Z punktu widzenia fetyszyzacji praw, stanowiącej odmianę ekonomizmu i obiektywizmu w warunkach socjalizmu, działalność partii i państwa stanowi dodatek do *żywiołowego procesu*, dodatek, który może go opóźnić lub przyspieszyć, ale bez którego rozwój społeczeństwa może się obejść.

Jeśli zważyć, że w warunkach społeczeństwa socjalistycznego partia i państwo odgrywają rolę organizatorów całokształtu życia społecznego, że siła tych kierowniczych organów społeczeństwa stanowi czynnik o olbrzymim znaczeniu w jego rozwoju — to nie trudno zrozumieć całą błędność i szkodliwość tego rodzaju poglądów. Fetyszyzacja praw prowadzi do przekreślenia olbrzymiej roli partii i państwa w rozwoju społeczeństwa socjalistycznego, do oportunistycznego wleczenia się w ogonie mas. Ponadto fetyszyzacja praw prowadzi w praktyce do niedoceniania aktywności i inicjatywy samych mas. Podobnie jak polityka partii i państwa, świadomość mas jest dla fetyszystów czymś, co stanowi dodatek do żywiołowego rozwoju ekonomicznego, co wlecze się za nim i co bynajmniej nie jest niezbędnym warunkiem rozwoju ekonomicznego społeczeństwa. Stanowisko to prowadzi więc w praktyce do osłabienia walki o masy. Ponieważ jednak socjalizm może być wyłącznie dziełem świadomej działalności najszerszych mas, ponieważ właśnie świadomość socjalistyczna, zapał i entuzjazm mas, wynikające ze zna-

jomości praw rozwoju społecznego, są najpotężniejszą dźwignią rozwoju społeczeństwa socjalistycznego — to stanowisko takie jest równoznaczne ze skazaniem społeczeństwa socjalistycznego na upadek.

Fetyszyzacja praw stanowi teoretyczne źródło prawicowego oportunizmu i kapitulanctwa. Pociąga ono za sobą wiarę w żywiołowość procesów budownictwa socjalistycznego, w żywiołowe zamieranie walki klasowej, w samorzutne wrastanie społeczeństwa w socjalizm. W praktyce prowadzi to do przekreślenia roli partii jako przewodniej i kierowniczej siły budownictwa socjalistycznego, do jej oderwania od mas, do osłabienia czujności politycznej, do rezygnacji z walki z wrogiem klasowym — z kułakiem, spekulantem i sabotażystą, do odradzania się i restauracji kapitalizmu. Dlatego stanowisko to jest nie tylko błędne, ale jest też niezwykle niebezpieczne w swych konsekwencjach.

Z fetyszyzacją praw, pomieszaną zresztą z woluntaryzmem, mieliśmy do czynienia w polityce gomułkowszczyzny. Z przejawami oportunistycznej postawy politycznej, mającej swe źródło teoretyczne w fetyszyzacji praw, spotykamy się jeszcze i dziś w praktyce niektórych ogniw partyjnych, w ich stosunku do walki klasowej na wsi, w tym, że wierzą w żywiołowość rozwoju ruchu spółdzielczości produkcyjnej, w uginaniu się pod naciskiem kułaka i kapitulowaniu przed trudnościami, w przejawach biurokratyzmu i bezdusznego stosunku do człowieka, w rezygnacji z zadań uporczywej i długofalowej pracy politycznej w masach dla realizacji podstawowych, strategicznych zadań budownictwa socjalistycznego.

Już z tej pobieżnej charakterystyki widać, że zarówno absolutyzowanie specyfiki praw ekonomicznych socjalizmu, jak i niedocenianie tej specyfiki, zarówno woluntaryzm, jak i fetyszyzacja praw są jednakowo błędne i szkodliwe teoretycznie i praktycznie.

*

Polityka partii komunistycznej — to marksizm-leninizm w działaniu. Tak samo jak i teoria marksistowska, polityka partii stanowi połączenie „najwyższej ścisłości naukowej z rewolucyjnością". (Lenin).

Kiedy stwierdzamy, że polityka partii jest wierna zasadzie ścisłości naukowej, że jest oparta na nauce, to chcemy powiedzieć, że jej punktem wyjściowym jest zawsze naukowa, marksistowsko-leninowska analiza rzeczywistego stanu rzeczy — analiza istniejącego na danym etapie rozwoju społeczeństwa, stanu sił wytwórczych, panujących w nim stosunków ekonomicznych, układu sił klasowych i stanu walki klasowej, praw i tendencji, które torują sobie drogę poprzez tę walkę,

oraz zadań, które prawa rozwoju ekonomicznego, prawa walki klasowej, stawiają przed proletariatem.

Kiedy stwierdzamy, że polityka partii jest rewolucyjna, to chcemy powiedzieć, że partia nie może się ograniczać do ustalenia obiektywnego stanu rzeczy, do odkrycia praw, które działają, i tendencji rozwojowych, które torują sobie drogę. Partia właśnie po to bada obiektywny stan rzeczy, po to odkrywa prawa i tendencje rozwojowe, po to stara się poznać zadania, które bieg wydarzeń stawia przed proletariatem, aby te zadania następnie uświadomić masom, aby masy zmobilizować i zorganizować aby poprzez zaciętą walkę z wrogiem klasowym, z trudnościami rozwoju, prowadząc masy i krocząc na czele mas, zapewnić realizację tych zadań.

Obiektywne prawa rozwoju społeczeństwa stwarzają *możliwość* realizacji historycznych zadań proletariatu — obalenia kapitalizmu i zbudowania społeczeństwa komunistycznego — zaś rewolucyjna walka o wykorzystanie tych praw, do której partia organizuje i mobilizuje masy, stanowi jedyną drogę przekształcenia tej możliwości w *rzeczywistość*.

Z faktu, że w warunkach socjalizmu, podobnie jak we wszystkich poprzednich formacjach, stosunki produkcji nie zależą od woli i świadomości ludzi, że prawa ekonomiczne socjalizmu są obiektywne — wynika, że i tu punktem wyjściowym polityki partii musi być zawsze obiektywna analiza sytuacji, musi być obiektywne badanie warunków ekonomicznych i politycznych oraz działających na ich gruncie praw, badanie układu sił klasowych, poznanie zadań rozwoju ekonomicznego i walki klasowej, które obiektywna sytuacja na każdym etapie budownictwa nowego ustroju stawia przed masami pracującymi, przed partią i państwem socjalistycznym.

Natomiast z nowego, nieżywiołowego charakteru procesu rozwoju społeczeństwa socjalistycznego, z nowego, nieżywiołowego charakteru działania praw ekonomicznych socjalizmu, wynika nowa jakościowo rola mas, nowa rola partii i państwa jako budowniczych i twórców socjalistycznego społeczeństwa. Wynikają stąd również olbrzymie zadania stałego podnoszenia świadomości i aktywności, stałej mobilizacji milionów ludzi pracy, tworzących nowe życie. Socjalizm bowiem nie powstaje żywiołowo. Może on powstać — i powstaje rzeczywiście — w rezultacie świadomej działalności, aktywnej i ofiarnej walki z trudnościami ekonomicznymi, z wrogiem klasowym, walki całego ludu pracującego pod kierownictwem partii i państwa.

II Zjazd naszej partii, wysuwając przed społeczeństwem zadanie szybszego podniesienia stopy życiowej ludności przez przyspieszenie tempa wzrostu produkcji rolnej i produkcji towarów przemysłowych

masowego spożycia, przez wzrost usług komunalnych i budownictwa mieszkaniowego itd. — wychodził również z obiektywnej sytuacji ekonomicznej i politcznej naszego kraju, z wymogów obiektywnych praw ekonomicznych i zadań, które stawiają one przed społeczeństwem. W chwili obecnej, w rezultacie osiągnięć socjalistycznego uprzemysłowienia kraju, konieczny i możliwy jest szybszy wzrost produkcji rolnej, szybszy wzrost stopy życiowej mas. Wymaga tego realizacja celu produkcji socjalistycznej i stworzenie warunków dla dalszego szybkiego rozwoju naszej gospodarki. Wzrost produkcji rolnej konieczny jest do likwidacji nadmiernych dysproporcji, które zaczęły zagrażać poważnymi trudnościami ekonomicznymi. Zadania te wynikają więc bezpośrednio z wymogów podstawowego ekonomicznego prawa socjalizmu i prawa planowego, proporcjonalnego rozwoju. Szybszy wzrost produkcji rolnej oraz produkcji towarów przemysłowych masowego spożycia, szybszy wzrost stopy życiowej mas jest też niezbędny do umocnienia sojuszu robotniczo-chłopskiego i do dalszego rozwoju rewolucji socjalistycznej na wsi. Tego zaś wymagają nie tylko prawa ekonomiczne socjalizmu, ale także prawo koniecznej zgodności stosunków produkcji z charaktererem sił wytwórczych, określające ogólny kierunek przeobrażeń w okresie przejściowym.

Jednakże samo stwierdzenie tego, że na obecnym etapie konieczny i możliwy jest szybszy wzrost stopy życiowej mas, nie wystarczy. Cel ten trzeba zrealizować w praktyce, w życiu. Stąd olbrzymie zadania, które stają przed partią, przed wszystkimi jej ogniwami w terenie, przed związkami zawodowymi, przed organizacjami masowymi na wsi — zadania mobilizacji najszerszych mas do konsekwentnej realizacji wskazań II Zjazdu partii.

W chwili obecnej na terenie całego naszego kraju, w mieście i na wsi, toczy się zacięta walka. Jest to walka o wzrost aktywności i świadomości politycznej i produkcyjnej najszerszych mas. Jest to walka z konserwatyzmem i rutyną, z biernością i zacofaniem, z wrogiem klasowym. Wzmagając stale pracę polityczną na wsi, podnosząc świadomość i kulturę mas chłopskich, zapewniając im pomoc finansową, techniczną, kadrową, rozwijając spółdzielczość produkcyjną, zagospodarowując odłogi— osiągnęliśmy już pierwsze sukcesy we wzroście produkcji, w wydajności gospodarki rolnej. W fabrykach, w kopalniach, hutach toczy się zacięta walka o przedterminową realizację planów, o dodatkową produkcję, o oszczędność, o obniżkę kosztów własnych. Wygospodarowane w ten sposób środki pozwolą państwu realizować konsekwentnie politykę obniżki cen i wzrostu płac realnych oraz dochodów ludzi pracy.

Wielkie zadania, które wysunął II Zjazd, są wcielane w życie przez masy. Ich świadomość i ofiarność, ich aktywność i inicjatywa, stanowią czynnik *decydujący* o powodzeniu polityki gospodarczej, o wykorzystaniu olbrzymich możliwości systematycznego wzrostu dobrobytu i kultury społeczeństwa, jakie otwiera przed nami rozwijający się ustrój socjalistyczny i działające na jego gruncie prawa.

Karol Martel

Henryk Rosen

O kautskistowskiej koncepcji chrześcijaństwa pierwotnego

Karol Kautsky wiele uwagi poświęcił problemom genezy i rozwoju chrystianizmu. Poza *Pochodzeniem chrześcijaństwa,* które stanowi jego podstawowe dzieło w tej dziedzinie, poruszył on problem wczesnego chrześcijaństwa w *Poprzednikach współczesnego socjalizmu,* w *Tomaszu Morusie,* w *Die materialistische Geschichtsauffassung* oraz w licznych artykułach opublikowanych na łamach *Die Neue Zeit* — organu teoretycznego niemieckiej socjaldemokracji i Drugiej Międzynarodówki, którego był przez długie lata naczelnym redaktorem.

Chociaż od czasu napisania przez Kautskiego tych prac minęło lat kilkadziesiąt, krąg zwolenników kautskistowskiej koncepcji chrześcijaństwa pierwotnego nie zmalał, lecz raczej wzrósł. Należy to przypisywać szerokiemu popularyzowaniu i rozpowszechnianiu poglądów Kautskiego na genezę chrystianizmu. *Pochodzenie chrześcijaństwa,* które ujrzało światło dzienne w 1908 roku, zostało w języku niemieckim wydane kilkanaście razy oraz przetłumaczone na liczne języki obce, w tej liczbie na język polski. Pierwsze wydanie tej pracy Kautskiego ukazało się w Polsce w roku 1923, drugie w roku 1938, a trzecie niedawno — w 1950. Również te prace Kautskiego, które tylko fragmentarycznie poruszają problem pochodzenia chrześcijaństwa, jak na przykład *Poprzednicy współczesnego socjalizmu,* przetłumaczone zostały na wiele języków obcych i ukazały się w licznych wydaniach.

Szczególnie wielkiego zasięgu nabrała akcja rozpowszechniania poglądów Kautskiego w krajach kapitalistycznych. Głównym szermierzem w rozpowszechnianiu tam kautskistowskiej koncepcji chrześcijaństwa pierwotnego są partie socjaldemokratyczne. Nie jest to dziełem przypadku. Partie socjaldemokratyczne zachodniej Europy dawno wyrzekły się nawet szermowania frazesem marksizmu i otwarcie głoszą wrogie naukowemu socjalizmowi religianckie i fideistyczne poglądy. Stworzona przez Kautskiego antymarksistowska teoria o proletariackim

i komunistycznym charakterze chrześcijaństwa pierwotnego staje się w rękach kierownictwa tych partii jednym ze środków oddziaływania na masy członkowskie, wpajania w nie przekonania, że między ruchem robotniczym a religią chrześcijańską nie ma żadnych istotnych różnic. Krocząc śladami swojego mistrza współcześni ideologowie socjaldemokratyczni celowo zacierają zasadniczą różnicę między reakcyjnym charakterem chrześcijaństwa, odciągającego masy ludowe od walki z kapitalizmem, a rewolucyjnym ruchem robotniczym, zmierzającym do przebudowy ustroju społecznego.

Powtarzając perfidny chwyt utożsamiania religii z socjalizmem, chwyt praktykowany już przed z górą 50 laty przez niemieckich rewizjonistów, ideologowie zachodniej socjaldemokracji dochodzą zazwyczaj do wniosku, że „nie ma socjalizmu bez tej lub innej religii" (Henryk de Man) [1] lub że między socjalizmem a kościołem katolickim widać „pewną równoległość, możliwą zgodność, a przynajmniej nieprzeciwstawność wysiłków" (Leon Blum). [2]

Wysługujący się amerykańskiemu i rodzimemu imperializmowi współcześni socjalszowiniści zachodniej Europy zamiast marksistowskiej nauki o walce klasowej, o rewolucji socjalistycznej i dyktaturze proletariatu propagują przesiąknięte duchem religijnym doktryny spirytualizmu socjalistycznego, etycznego socjalizmu czy „humanistycznego socjalizmu". Wszystkie te doktryny „socjalistyczne" z wielką gorliwością głoszą chrześcijańską zasadę miłości bliźniego, która w warunkach systemu niewolnictwa najemnego sprowadza się do żądania, by robotnicy miłowali swoich wyzyskiwaczy. Nie przeszkadza to oczywiście zwolennikom „humanistycznego socjalizmu", kiedy dochodzą do władzy, w tłumieniu demonstracji i strajków, urządzanych przez walczące z wyzyskiem kapitalistycznym masy pracujące lub przez ludność kolonialną, która pragnie zrzucić z siebie jarzmo ucisku i eksploatacji.

Popieranie przez prawicę socjaldemokratyczną szkodliwej, na wskroś antymarksistowskiej koncepcji Kautskiego jest zrozumiałe i nie budzi żadnego zdziwienia. Nie można tego jednak powiedzieć o wydaniu *Pochodzenia chrześcijaństwa* w ramach Biblioteki Socjalizmu Naukowego w Polsce Ludowej w roku 1950. Opublikowanie pracy Kautskiego było poważnym błędem, gdyż przyczyniło się do silniejszego ugruntowania koncepcji, która w Polsce już przed wojną zdążyła zapuścić korzenie.

A przecież koncepcja Kautskiego jest niczym innym, jak tworem fantazji jej autora. Skonstruowane przez ideologa II Międzynarodówki

[1] Cyt. według książki Victora Leduca: *Czy marksizm stał się przeżytkiem?* Warszawa 1949 „Książka i Wiedza" s. 35

[2] Tamże s. 55

wczesne chrześcijaństwo nie ma nic wspólnego z faktycznym stanem rzeczy, ujawnionym przez badaczy zajmujących się problematyką genezy chrystianizmu. Zarówno nakreślona w *Pochodzeniu chrześcijaństwa* postać Jezusa, jak i gmina wczesnochrześcijańska są produktami fantazji Kautskiego. A fantazję Kautsky miał niezwykle bujną; pod tym względem przewyższał on nawet przedstawicieli protestanckiej szkoły racjonalistycznej, którzy bezpodstawnie wyłuskując to lub inne ziarno „prawdy" z utworów wczesnochrześcijańskich wykazali przynajmniej znajomość literatury przedmiotu. Kautsky natomiast — o czym wielokrotnie będziemy mieli okazję przekonać się — jest ignorantem w tej dziedzinie. Poza kilkoma dziełami teologów ze szkoły tybingeńskiej nie znał żadnych innych prac. Nic dziwnego, że jego koncepcja chrześcijaństwa pierwotnego nie opiera się na faktach naukowych, lecz na spekulacjach myślowych, a wyprowadzone wnioski często nie tylko nie odbiegają od teologicznych fikcji, ale wręcz pokrywają się z nimi.

Zanim przejdziemy do analizy poglądów Kautskiego na religię w ogóle i na chrystianizm w szczególności, musimy zatrzymać się krótko na stosunku niemieckiej socjaldemokracji do kwestii religii w okresie przed pierwszą wojną światową. Bez ogólnej charakterystyki postawy niemieckiej socjaldemokracji wobec problemu religii nie zrozumiemy bowiem obiektywnej ideologicznej i politycznej wymowy głoszonych przez Kautskiego poglądów.

W pierwszym programie niemieckiej socjaldemokracji, w Programie Gotajskim, który Marks poddał druzgocącej krytyce za zawarte w nim oportunistyczne tezy, religia została uznana za „sprawę prywatną". Punkt proklamujący religię jako sprawę prywatną został następnie włączony do Programu Erfurckiego (1891 r.). Oportuniści z kierownictwa niemieckiej socjaldemokracji i II Międzynarodówki (kierownicy niemieckiej socjaldemokracji byli równocześnie, jak wiadomo, leaderami II Międzynarodówki) interpretując opacznie tę zasadę nadawali jej taki sens, wedle którego w stosunku do partii religia jest sprawą prywatną. W ten sposób kierownicy niemieckiej socjaldemokracji wpajali w szeregowych członków socjaldemokracji niezgodne z marksizmem przekonanie, że wyznawanie światopoglądu religijnego przez członków partii robotniczej jest sprawą dla partii obojętną. A przecież jest rzeczą jasną, że wyznawca jakiejkolwiek religii stoi na gruncie teologicznego tłumaczenia zjawisk przyrodniczych i społecznych, a więc takiej ich interpretacji, która jest sprzeczna z filozofią marksistowską. Engels, za którego życia jeszcze przyjęty został Program Erfurcki, był zdecydowanym przeciwnikiem zasady, że religia jest sprawą prywatną

w stosunku do partii. Współtwórca naukowego socjalizmu uważał, że religia może być sprawą prywatną tylko wobec państwa. Dlatego też, gdy Engels napisał w 1891 r. przedmowę do pracy Marksa *Wojna domowa we Francji*, uważał za konieczne zaakcentować okoliczność, że *„w stosunku do państwa* religia jest jedynie sprawą prywatną". [3]

Na marginesie Engelsowskiej krytyki kierownictwa niemieckiej socjaldemokracji w kwestii proklamowania religii za sprawę prywatną członków partii Lenin pisał:

> Taktyka ta (uznanie religii za sprawę prywatną członków partii — H.R.) zdołała już obecnie stać się rutyną, zdołała zrodzić nowe wypaczenie marksizmu w kierunku przeciwnym — w kierunku oportunizmu. Zaczęto komentować tezę Programu Erfurckiego w tym sensie, że my, socjaldemokracja, nasza partia *uważa* religię za sprawę prywatną, że dla nas, jako socjaldemokratów, dla nas, jako partii, religia jest sprawą prywatną. Nie wszczynając bezpośredniej polemiki z tym poglądem oportunistycznym Engels w latach 90-tych uważał za konieczne zdecydowanie wystąpić przeciwko niemu nie w formie polemicznej, lecz pozytywnej. Mianowicie Engels uczynił to w formie oświadczenia umyślnie przezeń uwypuklonego, że socjaldemokracja uważa religię za sprawę prywatną *w stosunku do państwa*, lecz bynajmniej nie w stosunku do siebie, nie w stosunku do marksizmu, nie w stosunku do partii robotniczej.[4]

Tę samą okoliczność Lenin podkreślił również w artykule *Marksizm a rewizjonizm*. „...Profesorowie — pisał — odrabiali swą urzędową pensję przystosowując swe idealistyczne i «krytyczne» systemy do panującej «filozofii» średniowiecznej (tj. teologii), a rewizjoniści zbliżali się do nich starając się uczynić z religii «sprawę prywatną» nie wobec państwa współczesnego, lecz wobec partii klasy przodującej." [5]

Rewizjonistom, działającym w niemieckiej socjaldemokracji, zasada, wedle której religia jest sprawą prywatną członków partii, posłużyła za punkt oparcia w ich atakach na światopogląd marksistowski. Wystarczy przerzucić stronice wydawanego przez rewizjonistów czasopisma teoretycznego *Sozialistische Monatshefte*, aby się przekonać, jak niewiele, a czasem nawet zupełnie nie różnili się oni od uczonych burżuazyjnych, wykładających z wysokości katedr uniwersyteckich swoje dyscypliny naukowe w duchu średniowiecznej teologii. Tak np. niejaki Hans Müller, pragnąc wypaczyć i zniekształcić pogląd Marksa na religię jako „opium ludu", pisze: „Z aforystycznych wypowiedzi Marksa trudno się dowiedzieć, jaki był jego rzeczywisty stosunek do religii. W tych uwagach bardziej przemawiał namiętny socjalista niż uczony. Należy

---

[3] K. Marks i F. Engels: *Dzieła wybrane*. T. I Warszawa 1949 „Książka i Wiedza" s. 450

[4] Lenin: *Marks, Engels, marksizm*. Warszawa 1949 „Książka i Wiedza" s. 248

[5] Tamże s. 209

przyjąć, że przy lepszym zapoznaniu się z przedmiotem Marks... doszedłby do głębszych konkluzji... Coraz bardziej bowiem uświadamiamy sobie fakt, że socjalistyczny ideał sprawiedliwego i harmonijnie zorganizowanego społeczeństwa powiązany jest jak najściślej z ideami i wierzeniami religijnymi." [6] Ten absurdalny wywód był Müllerowi potrzebny do tego, aby domagać się zachowania i umocnienia wierzeń religijnych. Oddajmy zresztą głos samemu Müllerowi. „Uważam — wykrzykuje on pompatycznie — że jedno z najważniejszych zadań nowoczesnego socjalizmu polega na tym, aby zrewidować jego poglądy na religię, na jej istotę i rolę w rozwoju społecznym. Winniśmy zająć stanowisko odrzucające warstwę zadawnionych, przestarzałych przesądów, które nie pozwalają zwolennikom socjalizmu czerpać z jednego z najbogatszych źródeł siły, jakim jest religia." [7]

Identyczne myśli znajdujemy w różnych innych artykułach zamieszczonych na łamach *Socialistische Monatshefte*, jak np. w artykule Karola Nötzla *Zur ethischen Begründung des Socialismus* [8], Edmunda Fischera *Christentum und Sozialismus* [9], Pawła Kampffmeyera *Marxismus und Materialismus* [10], Wally Zeplera *Entwicklung.* [11] Z artykułu Fischera dowiadujemy się ponadto, że religie rozpowszechnione w Europie opierają się „na mozaistyczno-chrześcijańskiej nauce o miłości człowieka, o miłości bliźniego i o solidarności ludzkiej. Pod wpływem tej religijnej nauki znajduje się również ruch socjalistyczny. Z drugiej zaś strony również chrześcijaństwo coraz bardziej przesiąka duchem socjalistycznym." [12] Fischer powołuje się na epizod, który — jego zdaniem — dobitnie świadczy o wzajemnym powiązaniu socjalizmu i religii. „W wielkiej sali Domu Ludowego w Brukseli — pisze on — znajduje się olbrzymi portret Jezusa. Na pytanie, dlaczego portret Jezusa umieszczono w Domu robotniczym, jeden z socjaldemokratów belgijskich odpowiedział: to sprawa bardzo prosta, Jezus do nas należał, do socjalistów, a nie do kościoła, i my właśnie jesteśmy powołani do tego, aby ducha jego nauki rozpowszechnić po całym świecie." [13]

Przedstawiając religię chrześcijańską jako socjalistyczną, a Jezusa Chrystusa jako pierwszego komunistę, rewizjoniści znajdowali się cał-

[6] Hans Müller: *Das religiöse Moment in der sozialistischen Bewegung. Sozialistische Monatshefte* rocznik 1910 s. 1666

[7] Tamże s. 1669

[8] *Sozialistische Monatshefte* rocznik 1911 s. 1515—1517

[9] *Sozialistische Monatshefte* rocznik 1913 s. 1557—1561

[10] Tamże s. 1551—1557

[11] *Sozialistische Monatshefte* rocznik 1912 s. 218—230

[12] *Sozialistische Monatshefte* rocznik 1913 s. 1558

[13] Tamże s. 1560

kowicie pod wpływem reakcyjnej szkoły Harnacka, traktującej religię jako ostoję moralną dla ludu. Właściwie nie wiadomo, gdzie się kończą poglądy szkoły Harnacka, a zaczynają się poglądy rewizjonistów, tak dalece były one do siebie podobne. Rozważania Fischera o miłości bliźniego i solidarności ludzkiej, tzn. solidarności robotnika i kapitalisty, chłopa i obszarnika, do złudzenia przypominają twierdzenia Harnacka o tym, że chrześcijańska „tendencja solidarności i braterstwa nie jest cechą przypadkową, lecz istotnym elementem chrystianizmu" [14], że „chrześcijaństwo chce socjalizm opierający się na sprzecznych interesach ludzi zamienić w socjalizm opierający się na uświadomieniu duchowej ich jedności".[15]

O tym, że rewizjoniści propagowali poglądy szkoły Harnacka, zmierzające do krzewienia zasad religijnych, świadczyć może również wypowiedź byłego pastora, działacza niemieckiej socjaldemokracji, zagorzałego rewizjonisty Pawła Göhre. „W przeciwieństwie do Straussa i Bauera — pisał on — współcześni badacze w rodzaju Harnacka i Holtzmanna doszli do wniosku, że Jezus był w istocie postacią historyczną i że cztery ewangelie dają autentyczny opis jego życia. Tak więc chrześcijaństwo zostało stworzone przez władczą, w pełni harmonijną postać, przez jedynego nadczłowieka, którego zna historia. Ruch chrześcijański był wytworem Jezusa, a nie warunków historycznych." [16]

Kautsky, który w tym czasie pozował na „ortodoksalnego marksistę", zajmował wobec problemu stosunku socjaldemokracji do religii stanowisko zbliżone do rewizjonistów. Podobnie jak rewizjoniści uważał on, że religia jest sprawą prywatną członków partii. Aby teoretycznie uzasadnić to oportunistyczne hasło niemieckiej socjaldemokracji Kautsky stworzył antymarksistowską koncepcję dwóch rodzajów religii: wzniosłej religii indywidualnego ducha, zgodnej jakoby z zasadami socjaldemokracji, i religii dogmatycznej, narzuconej masom przez kościół.

W artykule *Sozialdemokratie und die katholische Kirche* zamieszczonym w roku 1902 w *Die Neue Zeit* Kautsky pisze:

> Bez sprecyzowania pojęcia religii nie można nic powiedzieć o działalności kościoła. Nie jest to jednak sprawa prosta. Pojęcie religii jest nieokreślone i zmienne, liczba jej definicji — legion. Można jednak różne religie sprowadzić do dwóch określonych rodzajów, które co prawda bardzo często się ze sobą miesza, ale które się nawzajem wykluczają. Z jednej strony terminem «religia» określa się indywidualny stan ducha, wzniesie-

[14] A. von Harnack: *Das Wesen des Christentums*. Wyd. V Lipsk 1901 s. 64
[15] Tamże
[16] Cyt. według pracy Eugen Losinskiego: *War Jesus Gott, Mensch oder Übermensch?* Berlin 1907 Buchhandlung „Vorwärts" s. 3

nie osobowości ponad jej chwilowe interesy, rodzaj etycznego, niepomiernego (überschwenglichen) idealizmu. Z drugiej strony rozumiemy przez religię historyczne zjawisko masowe, światopogląd, do którego masy dochodzą nie przez własne doświadczenie, lecz który przyjmują ze ślepą wiarą od jakiegoś autorytetu stojącego ponad nimi, czyniąc ten światopogląd normą swojego myślenia i swoich czynów... Religia jako sprawa serca jednostki i jako jej sprawa prywatna oraz historycznie ukształtowane religie światowe, stanowiące produkt rozwoju społecznego, nie tylko różnią się między sobą, lecz i bardzo często się kłócą; pierwsza nie uznaje bowiem dla swych przeżyć etycznych i metafizycznych żadnej innej linii przewodniej oprócz własnego sumienia, druga natomiast wymaga podporządkowania własnego sumienia autorytetowi, pretendującemu do nadprzyrodzonego pochodzenia.[17]

Jest rzeczą jasną, że kautskistowska koncepcja dwóch rodzajów religii nie ma nic wspólnego z marksizmem. Fałszywe jest twierdzenie Kautskiego, że „liczba definicji religii — legion". Istnieje tylko jedno marksistowskie określenie religii: religia jest wiarą w istnienie fantastycznych istot nadprzyrodzonych.[18] Równie niedorzeczne jest twierdzenie Kautskiego, że istnieją dwa rodzaje religii. Oceniając religie światowe jako wytwór rozwoju społecznego i nic nie mówiąc o społecznych źródłach indywidualnych wierzeń religijnych (których ogół, rzecz jasna, składa się na religie masowe) Kautsky milcząco zakłada, że te ostatnie posiadają jakieś pochodzenie nadprzyrodzone, niezależne od historii i miejsca. Doprawdy, groteskowo wyglądają takie wypowiedzi w ustach człowieka, który pretendował do miana czołowego teoretyka marksizmu. Wszystkie łamańce myślowe, cała ta akrobatyka terminologiczna i pojęciowa była Kautskiemu potrzebna do tego, aby idealizować religię i usprawiedliwić jej istnienie. Religia jako „wzniesienie osobowości ponad jej chwilowe interesy" jest w ujęciu Kautskiego zjawiskiem wzniosłym, etycznym, całkowicie zgodnym z socjalizmem. Dotyczy to również religii chrześcijańskiej, która, według Kautskiego, w założeniach swych jest religią komunistyczną i proletariacką, religią, która daje się całkowicie pogodzić z ruchem socjalistycznym. Zło tkwi, zdaniem Kautskiego, tylko w organizacji kościelnej, w klerze. To przeciwstawienie religii — organizacji kościelnej Kautsky określa w następujący sposób: „Nie zważając na to, że socjaldemokracja uważa i ogłasza wszelkie przekonania religijne za sprawę prywatną każdego człowieka, nie zważając na to, że doktryna chrześcijaństwa ewangelicznego zgodna jest z naszymi celami, socjaldemokracja w swej walce napotyka wrogi stosunek tego autorytetu kleru, z którego korzysta katolicyzm jako religia masowa." [19]

[17] *Die Neue Zeit* rocznik 1902/3 s. 5—6

[18] Por. Engels: *Anty-Dühring*. Warszawa 1949 „Książka i Wiedza" s. 310

[19] *Die Neue Zeit* cyt. rocznik s. 10

Zgodnie ze swoją koncepcją dwóch rodzajów religii pisał Kautsky również *Pochodzenie chrześcijaństwa.* Chrześcijaństwo pierwotne jest według Kautskiego ruchem komunistycznym, zupełnie podobnym do ruchu robotniczego. Dopiero stworzenie doktryny i organizacji kościelnej wnosi do chrześcijaństwa momenty reakcyjne.

Jest faktem bezspornym, że całkowite zignorowanie przez Kautskiego wypowiedzi Marksa i Engelsa o religii jako opium ludu, odizolowanie problemu religii od toczącej się w społeczeństwie antagonistycznym walki klasowej oraz idealizowanie przezeń wierzeń religijnych wywarły wielki wpływ na utrwalenie i umocnienie oportunistycznej zasady socjaldemokracji: „religia — sprawą prywatną członków partii". Kautskistowska koncepcja dwóch rodzajów religii przyczyniła się niewątpliwie do zacierania istotnych, zasadniczych różnic między religią a nauką, między światopoglądem teologicznym a marksizmem oraz między chrześcijaństwem a ruchem robotniczym. W oczach szeregowych członków partii socjaldemokratycznych, a zwłaszcza niemieckiej socjaldemokracji — największej z ówczesnych partii robotniczych, Kautsky był uznanym teoretykiem marksizmu. Nic dziwnego, że głoszone przezeń poglądy dotyczące religii wprowadziły członków partii socjaldemokratycznych w błąd, zaciemniały i obniżały ich świadomość klasową. Swoimi twierdzeniami o zgodności religii z ideałami socjaldemokracji Kautsky lał wodę na młyn rewizjonistów, którzy otwarcie zmierzali do zastąpienia materialistycznego światopoglądu religianctwem i fideizmem.

Analizując poglądy Kautskiego na pochodzenie chrystianizmu trzeba przede wszystkim zatrzymać się na stosunku Kautskiego do ewangelicznej opowieści o Jezusie Chrystusie i do ewangelicznej legendy o pochodzeniu chrześcijaństwa w ogóle.

Problem historyczności twórcy chrystianizmu jest — rzecz jasna — jednym z centralnych zagadnień, stojących przed każdym uczonym badającym ruch wczesnochrześcijański i obok tego problemu obojętnie przejść nie można. W *Pochodzeniu chrześcijaństwa* Kautsky wielokrotnie porusza problem historyczności Jezusa i za każdym razem rozwiązuje go w duchu legend ewangelicznych, tzn. przyjmuje istnienie mesjasza chrześcijańskiego. Tak na przykład Kautsky pisze:

> Inni mesjasze gromadzili tylko bandy powstańcze, które rozpraszały się w chwili niepowodzenia. Gdyby Jezus nie uczynił nic więcej, imię jego zapomniane byłoby wnet po przybiciu go do krzyża. Jezus jednak był nie tylko powstańcem, był przedstawicielem, być może założycielem organizacji, która przeżywszy go rozrastała się coraz silniej, coraz potężniej... Wnioskując na zasadzie analogii z innymi podobnymi organizacjami, których początki są nam lepiej znane, przyjąć możemy, że w Jerozolimie już przed Jezusem istniały ożywione nadziejami mesjanicznymi proletariackie

organizacje pomocy wzajemnej, że jakiś śmiały agitator-powstaniec, z pochodzenia Galilejczyk, imieniem Jezus, był najwybitniejszym przywódcą jednej z takich organizacji i poniósł za nią śmierć męczeńską.[20]

Czyniąc Jezusa żydowskim rewolucjonistą, ukrzyżowanym przez Rzymian za działalność wywrotową, Kautsky faktycznie akceptował centralną legendę ewangeliczną.

Czym uzasadnia Kautsky hipotezę o historyczności Jezusa? Wysuwa on dwa argumenty, które — jego zdaniem — przekonująco przemawiają za historycznością postaci mesjasza chrześcijańskiego. Pierwszym i podstawowym argumentem jest galilejskie pochodzenie Chrystusa. „Było ono — pisze Kautsky — czymś bardzo niedogodnym dla mesjasza, który musiał pochodzić z rodu Dawidowego, toteż uciekano się do wybiegów najdziwaczniejszych, byleby kazać Galilejczykowi urodzić się w mieście Dawidowym. Gdyby Jezus był tylko wytworem wyobraźni gminy nastrojonej mesjanicznie, nikomu nie przyszłoby na myśl ogłaszać go za Galilejczyka. Możemy więc uważać jego pochodzenie galilejskie, a tym samym jego istnienie, za fakt przynajmniej prawdopodobny." [21]

Tak więc galilejskie pochodzenie Jezusa świadczyć ma o historyczności mesjasza chrześcijańskiego. Rozpatrzmy ten argument Kautskiego i zobaczmy, czy rzeczywiście świadczy on o istnieniu Jezusa.

Jest rzeczą powszechnie wiadomą, że Żydzi oczekiwali, iż mesjasz, który zjawi się w celu wyzwolenia „wybranego narodu" spod jarzma innych narodów, pochodzić będzie z rodu króla Dawida. Ponieważ Dawid wywodził się rzekomo z judejskiej miejscowości Betlejem, oczekiwano, że mesjasz urodzi się właśnie w tym mieście. [22]

Już Bruno Bauer wykazał niezbicie, że autorzy opowieści ewangelicznych, licząc się z nastrojami i uczuciami żydostwa, w łonie którego powstała religia chrześcijańska, przy konstruowaniu tych opowieści sięgali przeważnie do materiału zawartego w Starym Testamencie.[23] Jaskrawym przykładem konstruowania opowieści ewangelicznych na podstawie Starego Testamentu mogą być właśnie narodziny Chrystusa

---

[20] K. Kautsky: *Pochodzenie chrześcijaństwa.* Warszawa 1938 Wydawnictwo „Europa" s. 240—241. (Powołuję się na wydanie z roku 1938, gdyż zawiera ono całość pracy Kautskiego. W wydaniu „Książki i Wiedzy" z roku 1950 pominięty został rozdział *Chrześcijaństwo a socjaldemokracja,* w którym Kautsky występuje bezpośrednio przeciw niektórym tezom Engelsa dotyczącym charakteru społecznego gminy wczesnochrześcijańskiej).

[21] Tamże s. 253

[22] Por. np. proroctwo Micheasza (V, 1 i nast.).

[23] B. Bauer: *Kritik der evangelischen Geschichte der Synoptiker.* Lipsk 1841 s. 8 i nast.

w Betlejem.[24] Mimo że Jezusa nazywano „nazarejczykiem" (tzn. logicznie biorąc Jezus powinien był pochodzić z Nazaretu), urodził się on według ewangelii Mateusza i Łukasza — zgodnie z oczekiwaniami Żydów — w judejskim Betlejem.

W celu umotywowania narodzin Chrystusa w Betlejem ewangelia według Łukasza opracowała skomplikowaną opowieść o tym, że namiestnik rzymski Kwiriniusz przeprowadził za czasów Augusta w Judei spis ludności w miejscu urodzenia. W związku z tym Józef i znajdująca się w ciąży Maria zmuszeni byli udać się do Betlejem. Opowieść ta, jak wszystkie inne opowieści ewangeliczne, jest wytworem fantazji jej autora. W momencie, kiedy rzekomo miał się urodzić Jezus, Judea była samodzielnym państwem i żadnego namiestnika rzymskiego w niej nie było. Judea była zaanektowana przez Rzymian w 6 roku n. e.; sporządzono wprawdzie wtedy spis ludności, ale w miejscu zamieszkania. i nie było potrzeby przenosić się z jednej miejscowości do drugiej.

I tutaj dochodzimy do istoty zagadnienia. Przedstawiając sprawę w ten sposób, że Jezus jakoby urodził się w Betlejem, i równocześnie wiążąc jego biografię z jakimś galilejskim miastem „Nazaret" — ewangeliści zapewne dysponowali legendą, która Jezusa przedstawiała jako „nazarejczyka". Ta okoliczność daje Kautskiemu — jak widzieliśmy — podstawę do przypuszczenia, że Jezus był postacią historyczną.

W rzeczywistości sprawa przedstawia się wręcz odwrotnie, niż sądzi Kautsky. Jedną z największych zdobyczy współczesnego religioznawstwa — przynajmniej w zakresie badań nad genezą chrystianizmu — stanowi właśnie fakt wykrycia i niezbitego udowodnienia mityczności rzekomego założyciela religii chrześcijańskiej. Kautsky albo nie czytał dzieł przodujących religiologów końca XIX i początków XX w., Johna M. Robertsona i Williama B. Smitha, albo też kompletnie zignorował dokonane przez nich odkrycia. Najciekawszą rzeczą jest jednak to, że galilejskie pochodzenie Chrystusa, a więc fakt, który

[24] W tym miejscu niesposób nie zacytować bardzo charakterystycznej wypowiedzi protestanckiego profesora teologii Ottona Pfleiderera. Wypowiedź ta niedwuznacznie świadczy o tym, że nie tylko przedstawiciele szkoły mitologicznej, negujący istnienie Chrystusa — jak Bruno Bauer — lecz nawet teologowie zwrócili uwagę na fakt ścisłej zależności życiorysu Jezusa od tekstu Starego Testamentu. Pfleiderer pisze: „Oni (ewangeliści — H. R.) stawiali przed sobą zadanie uzasadnienia mesjanicznej misji Jezusa przy pomocy opisów i proroctw Starego Testamentu... Z chwilą jednak, gdy zaczęli szukać, mogli w Starym Testamencie łatwo znaleźć słowa i opisy, które dawały się zastosować do życia Jezusa. W ten sposób można było całego Jezusa Chrystusa wyczytać z ksiąg Starego Testamentu." *(Das Urchristentum. Seine Schriften und Lehren.* Bd. I Berlin 1902 s. 16—17).

Kautsky starał się wykorzystać w celu uzasadnienia historyczności Jezusa, stało się punktem wyjściowym dla wykazania mityczności mesjasza chrześcijańskiego. Smith i Robertson przekonująco udowodnili, że określenie „nazarejczyk" pochodzi nie od miasta Nazaret, bo takiego w pierwszych wiekach naszej ery w ogóle nie było (poza źródłami chrześcijańskimi nie znajdujemy nazwy tego miasta w żadnym innym dokumencie; nie wspomina o nim ani Talmud, wyliczający nazwy 63 miast galilejskich, ani Józef Flawiusz, który w *Wojnie żydowskiej* i *Autobiografii* wymienia szczegółowo wszystkie miasta galilejskie, ani Filon Aleksandryjski, ani w ogóle nikt inny), lecz od hebrajskiego słowa *nazar,* oznaczającego „obrońcę", „stróża".[25] Smith i Robertson wykazali, że przed powstaniem chrześcijaństwa istniała żydowska sekta nazarejczyków, której bóstwem kultowym był Jezus-hanozri, Jezus-obrońca. Słowo Jezus (po hebrajsku Jehoszua lub Jeszua) znaczy dosłownie „pomocnik Jahwe". Takim pomocnikiem Jahwe według Starego Testamentu był początkowo mityczny Mojżesz, a po jego śmierci Jeszua (Jezus), syn Nuna.[26] Nazarejczycy oczekiwali, że mesjaszem, który ma nadejść, będzie legendarny wódz narodu żydowskiego — Jeszua.[27]

Dotarł do nas ciekawy dokument, dobitnie świadczący o tym, że przedchrześcijańska sekta nazarejczyków, czcząca Jezusa, nie jest fikcją i rzeczywiście istniała. Żyjący w IV w. Epifaniusz przy wyliczaniu heretyckich sekt przedchrześcijańskich wspomina o nazarejczykach, „którzy istnieli przed Chrystusem i nic o Chrystusie nie wiedzieli".[28] Poza nazarejczykami istniała jeszcze inna sekta przedchrześcijańska, również oczekująca, że zbawicielem narodu żydowskiego będzie Jehoszua, a mianowicie sekta naaseńczyków.[29] U Hipolita, autora dzieła skierowanego przeciw heretykom, zachował się hymn, w którym Jezus prosi ojca (Jahwe), aby mu zezwolił uratować błądzące w ciemno-

---

[25] Por. W. B. Smith: *Der vorchristliche Jesus.* Giessen 1906 s. 57 i nast.; J. M. Robertson: *Geschichte des Christentums.* Frankfurt am Main 1910 s. 22 i nast. (wydanie angielskie ukazało się w 1902 r.); A. Drews: *Die Christusmythe.* Wyd. IV Jena 1910 s. 26 i nast.; S. Lublinski: *Die Entstehung des Christentums aus der antiken Kultur.* Jena 1910 s. 197 i nast; G. Brandes: *Die Jesus-Sage.* Berlin 1925 s. 75—76

[26] *Deuteronomium* XXXI, 23

[27] Por. J. M. Robertson: *Geschichte des Christentums* cyt. wyd. s. 22; por. także R. J. Wipper: *Powstanie literatury chrześcijańskiej.* Warszawa 1950 „Książka i Wiedza" s. 81

[28] W. B. Smith: *Der vorchristliche Jesus* cyt. wyd. s. 62

[29] Nawet teologowie protestanccy zmuszeni byli przyznać, że naaseńczycy istnieli przed powstaniem chrystianizmu; por. Otto Pfleiderer: *Das Urchristentum. Seine Schriften und Lehren* cyt. wyd. Bd. II s. 81—82

ściach dusze ludzkie.[30] W papirusie, znalezionym pod koniec ubiegłego stulecia, a *odnoszącym się do czasów przedchrześcijańskich*, czytamy m. in.: „Zaklinam cię na boga hebrajczyków — Jezusa." [31]

Żydowskie sekty przedchrześcijańskie przeszły długą ewolucję, zanim na ich bazie zrodził się chrystianizm. Religia chrześcijańska nabierając charakteru kosmopolitycznego przystosowała się do potrzeb świata pogańskiego; odżegnała się ona od swoich poprzedników, którzy nie pragnęli zerwać z judaizmem, i ogłosiła ich heretykami.

Pozostały jednak zapewne ślady związku Jezusa z nazarejczykami, skoro ewangeliści konstruując w II w. biografię Jezusa uwzględnili również fakt, że Jezus znany był wśród wierzących jako „nazarejczyk", i kazali mu przebywać w mieście o takiej nazwie.

O tym, że sami ewangeliści nic nie wiedzieli o rzeczywistych przyczynach, które spowodowały skojarzenie nazwy „Jezus" z terminem „nazarejczyk", świadczy najlepiej fakt, iż ewangelia według Mateusza uzasadniając przebywanie Jezusa w Nazarecie pisze: „Aby się wypełniło, co zapowiedziane jest przez proroków, iż nazarejczykiem nazwany będzie" (Mat. II, 23). Ewangelia według Mateusza zastosowała tutaj, jak zwykle, metodę dostosowania szczegółów z życia Jezusa do proroctw Starego Testamentu. O ile jednak w innych wypadkach metoda ta jest zrozumiała, to w danym wypadku nie daje się ona absolutnie tłumaczyć przepowiedniami proroków judejskich. Jeżeli bowiem w innych wypadkach ewangelie powołują się na proroctwa, które rzeczywiście zawarte są w Starym Testamencie, to przepowiedni „nazarejczykiem nazwany będzie" — mimo najlepszych chęci w *Starym Testamencie nie znajdziemy*. Przepowiedni takiej w księgach Starego Testamentu w ogóle nie ma.

Wszystkie wymienione okoliczności razem wzięte dowodzą przekonująco, że wbrew poglądowi Kautskiego nazarejskie pochodzenie Chrystusa nie tylko nie świadczy o jego historyczności, lecz przeciwnie — w zupełności potwierdza mityczność tej postaci.

Drugim argumentem Kautskiego, przy pomocy którego usiłuje on uzasadnić swoją hipotezę o istnieniu Chrystusa, jest ukrzyżowanie Jezusa. Wydarzenie to było, jego zdaniem, dla chrześcijaństwa „tak niedogodne, że nie można przypuścić, aby było wymyślone".[32]

Każdy, kto choć trochę orientuje się w zagadnieniach religioznawstwa, musi być zaskoczony tą argumentacją Kautskiego. Idea cierpiącego bóstwa, które ponosi śmierć, aby zbawić grzeszne dusze ludzkie,

---

[30] Por. A. Drews: *Die Christusmythe* cyt. wyd. s. 23

[31] Tamże s. 26

[32] *Pochodzenie chrześcijaństwa* cyt. wyd. s. 254

była częścią składową niemal wszystkich doktryn religijnych starożytnego Wschodu. Wystarczy tutaj wskazać na umierających i zmartwychwstających bogów religii wschodnich, jak np. Marduka, Tammusa, Attisa, Adonisa, Ozyrysa, Mitrę. Idea cierpiącego, umierającego a następnie zmartwychwstającego boga odzwierciedlała początkowo — w ustroju wspólnoty pierwotnej — proces o niezwykłej doniosłości dla plemion rolniczych, a mianowicie: wymieranie świata roślinnego jesienią i jego ponowne rodzenie się na wiosnę. Następnie jednak — w społeczeństwie niewolniczym — idea ta nabrała głębokiego sensu społecznego. Kapłani wszystkich religii wschodnich wpajali bowiem w wierzących przekonanie, że ofiara poniesiona przez Ozyrysa, Adonisa itd. nie idzie na marne, że bogowie swoją śmiercią przyczyniają się do zbawienia dusz grzesznych ludzi, zapewniając im szczęśliwe życie pozagrobowe. Wyobrażenie o odkupicielskiej śmierci zbawiciela odciągnąć miało masy ludowe od walki z ustrojem skazującym ich na wegetację i nędzę oraz łamać ich rewolucyjne nastroje.

Idea męczeńskiej śmierci zbawiciela, który ofiaruje swoje życie, aby uratować grzeszne dusze ludzkie, cechowała w pewnym stopniu także religię mozaistyczną.[33] W utworze przypisanym Izajaszowi (rozdz. LIII), a także w *Księdze psalmów* (psalm XXII) znajdujemy nader plastyczne opisy męczeńskiej śmierci mesjasza. Nie trzeba być bardzo przenikliwym, aby zobaczyć, że w opisach tych zawarte są prawie wszystkie szczegóły śmierci Chrystusa. Ewangeliści mieli więc bardzo ułatwioną pracę i niezbyt musieli się wysilać, aby wymyślić sposób śmierci Jezusa oraz warunki, w jakich śmierć ta nastąpiła, przy czym i tutaj — rzecz oczywista — nie zabrakło motywu powoływania się na proroctwa judejskie. Dodać należy, że podana przez ewangelie forma uśmiercenia Chrystusa — ukrzyżowanie — jest wynikiem pewnego nieporozumienia. Opracowując opowieść o męczeńskiej śmierci Jezusa najstarszy z ewangelistów[34] miał przed sobą tekst Starego Testamentu nie w oryginale hebrajskim, lecz w przekładzie greckim, zamieszczo-

[33] Dużo materiału faktycznego na temat judejskiej idei cierpiącego mesjasza przytacza Emil Schürer w swojej pracy *Die Geschichte des jüdischen Volkes im Zeitalter Jesu Christi*. Lipsk 1890 s. 465 i nast. oraz Arthur Drews w *Die Christusmythe* cyt. wyd. s. 30 i nast.

[34] Dotychczas nie rozstrzygnięta została kwestia, jaką ewangelię należy uznać za najstarszą. Większość religiologów — w tej liczbie Smith i Drews — skłania się do przypuszczenia, że za najwcześniejszą ewangelię należy uznać ewangelię według Marka i że późniejsi ewangeliści opierali się na niej, wprowadzając tylko te lub inne zmiany. Uzasadniając to stanowisko Brandes pisał: „Najstarszą ewangelią jest ewangelia według Marka, ponieważ krótko streszcza fakty i jest skąpa, gdy chodzi o cuda. Nie zna ona ani rodowodu Jezusa, ani jego cudownego naro-

nym w tzw. *Septuagincie*. W przekładzie greckim hebrajskie słowo oznaczające „pal", „drzewo" niesłusznie przetłumaczono jako *stauros* — krzyż. Wśród Żydów śmierć na krzyżu nie była znana. Wieszali oni przestępców na drzewach, przywiązując im ręce i nogi sznurem, wskutek czego skazańcy umierali z pragnienia, od gorąca i z wycieńczenia.[35] Natomiast krzyż był u Żydów pojęciem wprost przeciwstawnym pojęciu śmierci. Terminem tym oznaczano bowiem mityczne drzewo życia, które wedle teologii judejskiej znajdowało się w raju i posiadało cudowną moc zbawienia dla ludzi, którzy za życia nie byli grzesznikami.[36] Na skutek pomieszania tych dwu pojęć — drzewa zbawienia i krzyża oraz na skutek fałszywej interpretacji sensu Starego Testamentu ewangeliści sporządzili opis męczeńskiej śmierci Chrystusa na krzyżu.[37]

Religia chrześcijańska, nawiązując do wierzeń religijnych świata pogańskiego i judaizmu, opracowała koncepcję, wedle której cała ludzkość przeżarta jest przez grzech. Doczesną zapłatą za grzechy ludzkie — głosiło chrześcijaństwo — są opłakane porządki ziemskie, które skazują ludzi na nędzę, pracę ponad siły lub ubóstwo moralne. Religia chrześcijańska wpajała w wierzących nadzieję na pośmiertną rekompensatę, a w charakterze gwarancji tej zapłaty propagowała naukę o odkupicielskiej śmierci pomazańca i pośrednika boskiego, Jezusa Chrystusa. W artykule *Bruno Bauer a wczesne chrześcijaństwo* Fryderyk Engels ze specjalnym naciskiem podkreślił, iż idea cierpiącego mesjasza jest centralną ideą ewangeliczną, która w niemałym stopniu przyczyniła się do tego, że chrystianizm stał się religijnym dopełnieniem imperium rzymskiego, religią o zasięgu światowym. Engels pisze:

> ...Chrześcijaństwo uderzyło w strunę, która znalazła żywy oddźwięk w niezliczonych sercach. Na wszystkie żale z powodu ciężkich czasów oraz z powodu nędzy moralnej i materialnej chrześcijańskie poczucie grzechu

dzenia się z dziewicy, ani innych opowieści z jego dzieciństwa. Jeżeli Mateusz i Łukasz przytaczają znacznie więcej szczegółów, to nie dlatego, że mieli dostęp do źródeł, których Marek nie znał, lecz dlatego, że o Jezusie wiedziano tym więcej, im bardziej oddalano się od czasów, w których żył." (G. Brandes: *Die Jesus-Sage* cyt. wyd. s. 58).

[35] Por. Arthur Drews: *Die Christusmythe* cyt. wyd. s. 107—108

[36] Tamże s. 114 i nast.

[37] Akademik R. J. Wipper uważa, że pierwszym autorem, który interpretował tekst Izajasza i XXII psalmu w ten sposób, że dopatrywał się w tych utworach przepowieści ukrzyżowania Jezusa, był twórca *Listu Barnaby*. Wedle Wippera *List Barnaby* powstał wcześniej niż ewangelie, a ewangeliści zapożyczyli dużo szczegółów — w tej liczbie ukrzyżowanie Chrystusa — z tego właśnie utworu. (Por. R. J. Wipper: *Powstanie literatury chrześcijańskiej* cyt. wyd. s. 179 i nast.).

odpowiadało: tak jest i inaczej być nie może; za zepsucie świata ponosisz winę ty sam, winni są wszyscy, twoje i wasze własne zepsucie. A gdzie znalazłby się człowiek, który mógłby temu zaprzeczyć? Mea culpa! Żaden człowiek nie mógł wyprzeć się tego, że ponosi część winy za ogólne nieszczęście. Uznanie tego faktu stało się przesłanką zbawienia duchowego, głoszonego w tym czasie przez chrześcijaństwo. A zbawienie duchowe było wymyślone w ten sposób, że mógł je zrozumieć każdy członek dowolnej gminy wyznaniowej. Wszystkim bowiem starym religiom właściwe było wyobrażenie o odkupicielskiej ofierze, która mogła złagodzić gniew boga. Czyż nie był to podatny grunt dla przyswojenia sobie idei o pośredniku, który dobrowolnie składa swoje życie w ofierze, aby raz na zawsze odkupić wszystkie grzechy ludzkości? Tak więc szeroko rozpowszechniona idea o tym, że ludzie sami ponoszą winę za powszechne zepsucie, znalazła swój jasny wyraz w chrześcijaństwie w postaci poglądu, iż każdy człowiek jest grzeszny; równocześnie chrześcijaństwo stworzyło w odkupicielskiej ofierze swojego założyciela łatwo zrozumiałą dla wszystkich formę wewnętrznego zbawienia od zepsutego świata, pociechę w sferze własnej świadomości, do czego wszyscy tak namiętnie dążyli. W ten sposób chrześcijaństwo udowodniło swoją zdolność do stania się religią światową, i to w dodatku religią odpowiadającą akurat ówczesnemu społeczeństwu.[38]

Zacytowaliśmy tu obszernie wypowiedź współtwórcy naukowego socjalizmu o znaczeniu odkupicielskiej śmierci dla religii chrześcijańskiej, aby wykazać, że idea męczeńskiej ofiary Chrystusa wynikała z samej istoty chrześcijaństwa, przenoszącego wyzwolenie uciskanych i wyzyskiwanych mas ludowych z ziemi do nieba, że bez tej idei religia chrześcijańska straciłaby rację bytu. W świetle tego faktu jaskrawo ujawnia się ignorancja Kautskiego, który nie rozumiejąc (a może nie chcąc rozumieć?) istotnego sensu idei odkupicielskiej śmierci Jezusa doszedł do absurdalnego wniosku, że śmierć ta świadczy o historyczności rzekomego twórcy chrystianizmu.

Kautsky sam widocznie zdawał sobie sprawę, że powoływanie się na ewangelie przy uzasadnianiu historyczności Jezusa nie jest zbyt przekonujące. Dlatego też zaraz na wstępie swojego *Pochodzenia chrześcijaństwa* uciekł się do dodatkowego argumentu. Usiłuje on zawartą w jednej z prac Tacyta znaną wzmiankę o Chrystusie i o prześladowaniach chrześcijan za czasów Nerona przedstawić jako prawdziwą. Wzmiankę tę Kautsky komentuje następująco: „Świadectwo to na pewno nie jest falsyfikatem wprowadzonym przez chrześcijanina dla obrony sprawy chrześcijaństwa.“ [39]

Krytyczna analiza fragmentu Tacyta dotyczącego Chrystusa i chrześcijan wskazuje na coś wręcz przeciwnego, niż twierdzi Kautsky. Okre-

[38] K. Marks i F. Engels: *Dzieła* t. XV wyd. ros. s. 609—610
[39] *Pochodzenie chrześcijaństwa* cyt. wyd. s. 9

słenie „chrześcijanie", przypisywane Tacytowi, nie było za czasów Nerona jeszcze znane. Żaden z greckich lub rzymskich pisarzy I w. n. e. nie używa tej nazwy. Sami chrześcijanie nazywali siebie jessejczykami, nazarejczykami, ebionitami, braćmi, narodem bożym, dziećmi Abrahama, świętym narodem, świętymi [40], a nazwa „chrześcijanie" została im nadana dopiero w II w.[41] Pierwszym utworem, w którym zawarte jest to określenie, są napisane w drugiej połowie II w. *Dzieje apostolskie.*[42] Dlatego jest nie do pomyślenia, aby Tacyt, pisząc około 117 roku (a nie około 100 r., jak zaznacza Kautsky) XV tom swoich *Roczników,* używał terminu „chrześcijanie". Poza tym jest również niemożliwe, „aby Tacyt, który dobrze znał język grecki, uznał wyraz «Chrystus» za imię własne".[43] Nieprawdopodobne jest także, aby w Rzymie znajdowała się wtedy — jak rzekomo napisał Tacyt — „ogromna ilość chrześcijan".[44]

Jak widzimy wzmianka Tacyta posiada — wbrew temu, co pisze Kautsky — wszelkie znamiona fałszerstwa, dokonanego przez przepisywaczy chrześcijańskich.

Jest rzeczą zrozumiałą, iż uznanie historyczności Jezusa Chrystusa szło u Kautskiego w parze z akceptowaniem ewangelicznej legendy o pierwotnej gminie chrześcijańskiej, istniejącej jakoby w Jerozolimie w pierwszym wieku naszej ery. Kto bowiem uznaje prawdziwość opowieści o istnieniu Chrystusa musi nieuchronnie wyprowadzić również wniosek, iż chrześcijaństwo było wytworem tej postaci i że powstało ono w Palestynie w pierwszej połowie pierwszego wieku naszej ery. Kautsky, nie dysponując żadnymi dowodami, które by uzasadniały słuszność jego tezy o palestyńskim pochodzeniu pierwotnej gminy chrześcijańskiej, zmuszony jest powoływać się na *Dzieje apostolskie.* Kautsky pisze: „Pierwsza komunistyczna gmina mesjaniczna utworzyła się w Jerozolimie. Nie mamy najmniejszych powodów do powątpiewania o słuszności tego twierdzenia *Dziejów apostolskich.*" [45]

Kautsky uznaje więc *Dzieje apostolskie* za źródło historyczne, z którego można czerpać dane o pierwotnym chrześcijaństwie. Zupełnie innego zdania w tej sprawie są jednak najpoważniejsi badacze ruchu wczesnochrześcijańskiego. Wystarczy tutaj wskazać na Smitha. Drew-

---

[40] Por. A. v. Harnack: *Die Mission und Ausbreitung des Christentums in den ersten drei Jahrhunderten.* Bd. I Lipsk 1915 s. 384—390

[41] Por. R. J. Wipper: *Powstanie literatury chrześcijańskiej* cyt. wyd. s. 23

[42] Tamże s. 23 i nast.

[43] A. B. Ranowicz: *Wczesne chrześcijaństwo.* W zbiorze *Wybrane zagadnienia historii religii i ateizmu.* Warszawa 1954 „Czytelnik" s. 270

[44] Tamże

[45] *Pochodzenie chrześcijaństwa* cyt. wyd. s. 244

sa, Robertsona, Lublinskiego, Ranowicza, Wippera. Wszyscy oni zgodnie uważają, że *Dzieje apostolskie* — podobnie zresztą jak inne utwory Nowego Testamentu — nie zawierają faktów historycznych, lecz opowiadają o zmyślonych wydarzeniach, które mają na celu uświetnić chrześcijaństwo i pokazać jego wyższość nad innymi religiami.[46] Nawet Pfleiderer przyznaje, że „w opowieściach apostolskich mamy do czynienia... z kompozycjami dowolnymi, w których autor tak każe mówić swoim bohaterom, jak podług niego w danych okolicznościach mówić by oni powinni". Kautsky, który sam przytacza tę wypowiedź Pfleiderera, zaopatruje ją w komentarz: „Wszystko to jest bardzo słuszne." [47] Nie przeszkadza mu to jednak zaprzeczyć samemu sobie i w innym miejscu, gdy jest to dlań wygodne, uznać *Dzieje apostolskie* za źródło historyczne.

Abstrahując od tego, że mamy liczne dowody wskazujące na diasporę judejską jako na miejsce powstania chrystianizmu, nawet pobieżna tylko analiza *Dziejów apostolskich* doprowadzić musi do wniosku, iż wiadomości w nich zawarte są nieprawdziwe. W rozdziale VI *Dziejów* mowa jest o sukcesach, które chrystianizm odniósł niedługo po śmierci Chrystusa. W szóstym wersecie tego rozdziału czytamy: „I rosło słowo Boże, i pomnażał się bardzo poczet uczniów w Jerozolimie: wielkie też mnóstwo kapłanów było posłuszne wierze". W związku z tym twierdzeniem o szybkim rozpowszechnieniu się religii chrześcijańskiej i przystąpieniu do niej „wielkiego mnóstwa" kapłanów natychmiast wyłania się pytanie: czy jest do pomyślenia, aby w pierwszej połowie I w. n. e. istniała w Jerozolimie silna gmina chrześcijańska, skoro żyjący w tym czasie i opisujący szczegółowo stosunki palestyńskie Filon i Józef Flawiusz nic o niej — jak to wynika z ich dzieł — nie wiedzieli? Na to pytanie można oczywiście odpowiedzieć tylko w sposób negatywny.

W tym samym rozdziale VI oraz w rozdziale VII mowa jest o ukamienowaniu gorliwego agitatora chrześcijańskiego, św. Stefana, a w rozdziale VIII — o wielkim prześladowaniu chrześcijan po śmierci Stefana. I znowu nasuwa się pytanie: dlaczego Filon i Józef nic o tych wydarzeniach nie wiedzieli? Dlaczego nie zostawili żadnej, choćby najmniejszej wzmianki o prześladowaniach chrześcijan? Poza tym niesposób nie zauważyć sprzeczności i wypaczeń rzeczywistości zawartych w tych fragmentach *Dziejów*, które dotyczą prześladowania zwolenników chrystianizmu. Tak na przykład mówi się o tym, że „wszczęło się

[46] Por. np. R. J. Wipper: *Powstanie literatury chrześcijańskiej* cyt. wyd. s. 197 i nast.

[47] *Pochodzenie chrześcijaństwa* cyt. wyd. s. 14

onego czasu wielkie prześladowanie przeciw zborowi, który był w Jerozolimie, i rozproszyli się wszyscy po krańcach Ziemi Judzkiej i Samarii, oprócz apostołów" (VIII, 1). W ten sposób autor *Dziejów apostolskich* wysuwa śmieszne wręcz twierdzenie, iż prześladowania godziły w chrześcijan, że tak powiemy, szeregowych, nie obejmując ich przywódców. Niemiecki uczony Lublinski zaopatruje tę wiadomość w następujący — zupełnie słuszny — komentarz: „Dziwny to był doprawdy fanatyzm prześladowczy, który po zwycięstwie tolerował wrogich przywódców i pozwalał im na dalsze uprawianie wrogiej propagandy." [48]

Nieco dalej spotykamy w *Dziejach* opowieść o herszcie pogromców i przyszłym apostole Saulu, który „dysząc groźbą i morderstwem przeciw uczniom Pańskim przyszedł do najwyższego kapłana i prosił o listy do Damaszku do bóżnic, iż jeżliby tam znalazł tą drogą idących mężów albo niewiasty (tzn. chrześcijan — H. R.), aby ich związanych przywiódł do Jerozolimy" (IX, 1—2). Tę opowieść — podobnie jak wszystkie inne zawarte w *Dziejach apostolskich* — ocenić należy jako zupełnie niedorzeczną, znajdującą się w jaskrawej sprzeczności z faktami. Wiadomo bowiem, że jurysdykcja Sanhedrynu jerozolimskiego rozciągała się wyłącznie na Judeę i nie obejmowała samodzielnego, niezależnego od Judei miasta, jakim był Damaszek.[49]

Te i inne jawnie fałszywe dane, przytoczone w *Dziejach apostolskich,* świadczą o tym, że niesposób poważnie traktować treści tego utworu Nowego Testamentu. Nie mówiąc już o wyraźnej tendencyjności *Dziejów* wspomnieć trzeba również o tym, że zostały one napisane dopiero w drugiej połowie II wieku naszej ery [50], a więc długo po zawiązaniu się zalążków chrystianizmu. Najprawdopodobniej sam autor tego dzieła nie wiedział, w jakich krajach powstały pierwsze gminy chrześcijańskie.[51] Wyprowadzając ruch chrześcijański z Judei przystosował on treść swojego dzieła do opowieści ewangelicznych o Jezusie, który rzekomo spędził ostatni okres swojego życia w Jerozolimie i tam zginął, zostawiając w nim swych uczniów. Poza tym autor *Dziejów,* przedstawiając Jerozolimę jako punkt wyjściowy chrystianizmu, kierował się jeszcze jedną tendencją. W Jerozolimie znajdowała się czczona przez Żydów całego świata świątynia zniszczona przez Rzymian podczas wojny judejskiej we wrześniu 70 r. naszej ery. Otóż

[48] S. Lublinski: *Das werdende Dogma vom Leben Jesu.* Jena 1910 s. 67

[49] Por. W. B. Smith: *Der vorchristliche Jesus* cyt. wyd. s. 26—27; S. Lublinski: *Das werdende Dogma vom Leben Jesu* cyt. wyd. s. 67

[50] Por. R. J. Wipper: *Powstanie literatury chrześcijańskiej* cyt. wyd. s. 197 i nast.

[51] Por. W. B. Smith: *Der vorchristliche Jesus* cyt. wyd. s. 29 i nast.

wiążąc początki chrześcijaństwa z Jerozolimą autor *Dziejów* — podobnie zresztą jak ewangeliści — chciał wykazać, że chrystianizm jest prawowitym spadkobiercą judaizmu [52], co wynika zresztą z dogmatyki kościelnej, traktującej pojawienie się Jezusa jako koniec religii mozaistycznej [53], która nie chciała uznać twórcy chrześcijaństwa za syna i pomazańca boskiego.

Wbrew twierdzeniu Kautskiego, że chrześcijaństwo powstało w Judei, religia ta była wytworem diaspory żydowskiej. Przyznają to nawet teologowie protestanccy w rodzaju Harnacka [54], aczkolwiek uznanie chrześcijaństwa za produkt rozwoju diaspory jawnie przeczy ewangelicznemu schematowi o genezie chrześcijaństwa.

Najwcześniejsze dzieła chrześcijańskiej literatury teologicznej powstały w najsilniejszych ośrodkach diaspory: w Egipcie i Azji Mniejszej. W kraju faraonów jeszcze przed powstaniem judejskim przeciw Rzymianom, tzn. przed rokiem 66 n. e., napisany został *Pasterz* Hermasa.[55]

Tam też, mniej więcej w tym samym czasie, powstała *Nauka dwunastu apostołów*.[56] W Azji Mniejszej w okresie powstania antyrzymskiego w roku 67 lub 68 opracowane zostało *Objawienie Jana*.[57]

Dlaczego właśnie diaspora żydowska, a nie Judea, była ośrodkiem powstawania nowej religii? Dlatego, że w diasporze judejski bóg plemienny Jahwe pod wpływem kontaktu teologii judejskiej z szeroko rozpowszechnioną na Wschodzie zwulgaryzowaną filozofią grecką i rzymską, zwłaszcza stoicką, zatracił swój charakter narodowy, przekształcając się w boga wszechświata i całej ludzkości; również dlatego, że odcięci od świątyni jerozolimskiej Żydzi diaspory zaniechali wykonywania wielu praktyk rytualnych swojej religii i wskutek obcowania z innymi ludami łatwiej sobie przyswajali wiele pojęć filozofii greckiej. W diasporze judejskiej zwulgaryzowana filozofia stoicka, propagująca monoteizm i nieśmiertelność duszy, zlała się ze zwulgaryzowaną teologią żydowską. „Zwulgaryzowana filozofia monoteistyczna —

---

[52] Por. S. Lublinski: *Das werdende Dogma vom Leben Jesu* cyt. wyd. s. 68

[53] „Bo Chrystus koniec zakonu ku sprawiedliwości wszelkiemu wierzącemu." (I. Rzym. rodz. X wiersz 4).

[54] Por. A. v. Harnack: *Die Mission und Ausbreitung des Christentums...* cyt. wyd. Bd. I s. 3 i nast.; P. Wendland: *Die hellenistisch-römische Kultur in ihren Beziehungen zu Judentum und Christentum.* Tübingen 1912 s. 166

[55] Por. R. J. Wipper: *Powstanie literatury chrześcijańskiej* cyt. wyd. s. 39 i nast.

[56] Tamże s. 61 i nast.

[57] Por. Engels: *Przyczynek do dziejów wczesnego chrześcijaństwa.* K. Marks i F. Engels: *Dzieła* t. XVI cz. II wyd. ros. s. 416; por. także Wipper: *Powstanie literatury chrześcijańskiej* s. 103 i nast.

pisze Engels — spotkała się ze zwulgaryzowaną religią, która obdarowała ją zupełnie wykształconą ideą jedynego boga. W ten sposób przygotowany został grunt, na którym u Żydów przeróbka zwulgaryzowanych idei filonowskich mogła wytworzyć chrześcijaństwo, a ono, gdy już zostało stworzone, mogło być przyjęte przez Greków i Rzymian." [58]

Nasze rozważania nad stosunkiem Kautskiego do ewangelicznej legendy pochodzenia chrystianizmu dobiegają końca. Rozważania te doprowadzają do wniosku, że we wszystkich kluczowych zagadnieniach dotyczących genezy religii chrześcijańskiej, a mianowicie: historyczności Jezusa, okresu i miejsca powstania chrystianizmu — Kautsky stał na gruncie legend ewangelicznych. Kautsky uznawał historyczność postaci mesjasza chrześcijańskiego, a co za tym idzie, głosił, że religia ta powstała w początkach I w. n. e. Również w ślad za ewangeliami i *Dziejami apostolskimi* Kautsky wywodził cały ruch chrześcijański z Judei, czyniąc pod tym względem poważny krok wstecz nawet w porównaniu z protestancką szkołą teologiczną, która traktowała chrześcijaństwo jako wytwór nie tylko Palestyny, ale również — a nawet przede wszystkim — diaspory. Tak więc, mimo że na pierwszy rzut oka wydaje się to nieprawdopodobne, jest faktem niezaprzeczalnym, iż pod pozorami marksistowskiej analizy Kautsky lansował antynaukową — zgodną z sasadniczymi założeniami ewangelii — koncepcję pochodzenia religii chrześcijańskiej.

Obecnie przejdziemy do omówienia kautskistowskiego ujęcia społecznego charakteru chrześcijaństwa pierwotnego.

We wszystkich swoich pracach poświęconych gminie wczesnochrześcijańskiej Kautsky występuje z tezą o proletariackim i komunistycznym charakterze ruchu wczesnochrześcijańskiego. W artykule *Das neueste Leben Jesu,* wyjaśniając czytelnikowi swoją metodę badania chrześcijaństwa pierwotnego, Kautsky zaznacza:

> Próbowałem wykryć tendencje panujące w pierwotnej gminie chrześcijańskiej opierając się nie tylko na źródłach, które do nas dotarły, lecz posługując się również analogiami z późniejszymi, lepiej nam znanymi zjawiskami tego samego rodzaju, z różnymi opozycyjnymi, heretyckimi sektami średniowiecza i reformacji. I gdy w taki sposób ustaliłem, że wspólną cechą łączącą wszystkie te ruchy jest ich charakter proletariacki, zająłem się porównaniem proletariatu tamtego okresu z proletariatem współczesnym, a także wykrywałem podobieństwa i różnice między nimi.[59]

Tę samą okoliczność, tzn. proletariacki charakter ruchu wczesnochrześcijańskiego, Kautsky podkreśla również w książce *Die materia-*

---

[58] Engels: *Bruno Bauer a wczesne chrześcijaństwo* l. c. s. 604

[59] *Die Neue Zeit* rocznik 1911 s. 43

listische Geschichtsauffassung, pisząc: „Członkami gmin wczesnochrześcijańskich byli wolni proletariusze.“ [60] Natomiast w uprzednio wspomnianym artykule *Sozialdemokratie und die katholische Kirche* znajdujemy takie oto sformułowanie Kautskiego w sprawie proletariackiego charakteru ruchu wczesnochrześcijańskiego: *„Chrześcijaństwo pierwotne* zbliżone jest bardziej do ruchu socjalistycznego niż wszelkie ruchy nowoczesne, gdyż jest ono — podobnie jak ruch socjalistyczny — pochodzenia *proletariackiego.*“ [61]

Jak wynika z szeregu jego wypowiedzi na ten temat [62], Kautsky przez „wolnych proletariuszy“ rozumie lumpenproletariat, elementy zdeklasowane, rekrutujące się ze zrujnowanych drobnych posiadaczy, żywioły niepracujące i utrzymywane przez rzymskie państwo niewolnicze. Określenie „proletariat“, którego Kautsky używa w stosunku do tych elementów, jest zupełnie nieuzasadnione. Starożytny lumpenproletariat był organicznie związany z niewolniczym sposobem produkcji, który powołał do życia tę warstwę nierobów i pasożytów. Latyfundia i wielkie warsztaty rzemieślnicze, funkcjonujące w oparciu o pracę niewolniczą, zrujnowały drobnych właścicieli — chłopów i rzemieślników, którzy nie mogąc konkurować ze znacznie tańszą pracą niewolniczą utracili swe środki produkcji. Lecz pogarda dla pracy fizycznej będącej wówczas udziałem niewolników oraz taniość tej pracy przeszkodziły wolnym nędzarzom zamienić się w proletariuszy. Stawali się oni darmozjadami utrzymywanymi przez państwo.

Mechaniczne przeniesienie przez Kautskiego pojęcia „proletariat“ na nieproduktywne elementy rzymskiego społeczeństwa niewolniczego zaciera zasadniczą różnicę między pasożytniczym charakterem tych elementów żywiących się kosztem społeczeństwa a proletariatem, z którego pracy utrzymuje się społeczeństwo burżuazyjne. Twórcy naukowego socjalizmu niejednokrotnie podkreślali, że stosowanie terminu „proletariat“ w odniesieniu do lumpenproletariatu rzymskiego i przedstawienie tego ostatniego jako siły społecznej podobnej do klasy robotniczej jest głęboko niesłuszne i wypacza rzeczywisty charakter społeczny obu tych klas. Tak np. Marks powołując się na Sismondiego pisze:

> Zapomina się o głębokim powiedzeniu Sismondiego: proletariat rzymski żył kosztem społeczeństwa, podczas gdy społeczeństwa współczesne żyją kosztem proletariatu. Wobec tak zasadniczo odmiennych warunków mate-

---

[60] *Die materialistische Geschitsauffassung.* Bd. I Berlin 1927 Dietz-Verlag s. 80

[61] *Die Neue Zeit* rocznik 1902/3 s. 80

[62] Por. jego pracę *Sozialdemokratie und die katholische Kirche,* zamieszczoną w *Die Neue Zeit* rocznik 1902/3 s. 6—7, a także *Pochodzenie chrześcijaństwa* cyt. wyd. s. 35, 39, 299

rialnych i ekonomicznych starożytnej i współczesnej walki klas również zrodzone przez nie twory polityczne nie mogą mieć więcej ze sobą wspólnego niż arcybiskup z Canterbury z arcykapłanem Samuelem.[63]

W innym miejscu czytamy u Marksa:

W różnych miejscach *Kapitału* wspominałem o losie, który stał się udziałem plebejuszy starożytnego Rzymu. Początkowo byli to wolni chłopi uprawiający swoje drobne działki. Następnie bieg rzymskiej historii doprowadził do ich wywłaszczenia. Ten sam czynnik, który spowodował oddzielenie ich od środków produkcji i egzystencji, pociągnął za sobą nie tylko utworzenie wielkiej własności ziemskiej, lecz również powstanie wielkich kapitałów pieniężnych. W ten sposób pewnego pięknego dnia okazało się, że z jednej strony istnieją wolni ludzie, pozbawieni wszystkiego oprócz swojej siły roboczej, a z drugiej dla eksploatacji ich pracy — właściciele wszystkich przywłaszczonych bogactw. Cóż zaszło? Rzymscy proletariusze zostali nie najemnymi robotnikami, lecz po prostu darmozjadami, którymi bardziej pogardzano niż niedawno «poor whites» (białymi biedakami) południowej części Stanów Zjednoczonych, a wraz z tym rozwinął się nie kapitalistyczny, lecz niewolniczy sposób produkcji. W ten sposób wydarzenia zdumiewająco do siebie podobne, ale zachodzące w różnych środowiskach historycznych, doprowadzają do zupełnie odmiennych rezultatów.[64]

Również Engels kilkakrotnie wskazywał na ogromne różnice zachodzące między sytuacją materialną i polityczną pozbawionych środków produkcji warstw społeczeństw przedkapitalistycznych a klasą robotniczą. Jedna z tych wypowiedzi Engelsa posiada dla nas szczególnie wielką wartość, gdyż bezpośrednio dotyczy Kautskiego. Analizując określenie „proletariat", używane przez Kautskiego w odniesieniu do zdeklasowanych elementów średniowiecza, Engels w liście do Kautskiego pisze:

...Wraz ze znikaniem feudalnych więzów elementy te stają się *poprzednikami* proletariatu... Ty mówisz o proletariuszach — wyrażenie jest nieścisłe, gdyż obejmuje również tkaczy, których znaczenie zupełnie słusznie stwierdzasz; ale dopiero od *czasu,* gdy pojawili się zdeklasowani, nie należący do cechu wyrobnicy tkaccy i o tyle tylko, o ile istnieli, możesz ich zaliczać do proletariatu. W tej kwestii jest jeszcze wiele do nadrobienia.[65]

Engels zwraca więc Kautskiemu uwagę, że niesłusznie stosuje termin „proletariat" w stosunku do zdeklasowanych elementów średniowiecza. Elementy te — poucza Engels Kautskiego — dopiero w okresie rozkładu stosunków feudalnych i w początkach kapitalizmu stają się

---

[63] Marks: *Osiemnasty brumaire'a Ludwika Bonaparte* (przedmowa do drugiego wydania). Marks-Engels: *Dzieła wybrane* t. I Warszawa 1949 „Książka i Wiedza" s. 225—226

[64] K. Marks i F. Engels: *Dzieła* t. XV wyd. ros. s. 377—378

[65] K. Marks i F. Engels: *Listy wybrane.* Warszawa 1951 „Książka i Wiedza" s. 629

poprzednikami współczesnego proletariatu. Z tego wynika, że określenie „proletariat" nie odpowiada socjalnemu charakterowi zdeklasowanych elementów formacji feudalnej. Tym bardziej określenie to jest niesłuszne w stosunku do zdeklasowanych elementów okresu niewolnictwa.

Dotychczas podkreślaliśmy tylko jedną różnicę między rzymskimi próżniakami, nazywanymi przez Kautskiego „proletariatem", a klasą robotniczą. Obecnie należy zaakcentować również drugą różnicę, bardzo istotną dla ukazania antymarksistowskiej reakcyjnej wymowy kautskistowskiej koncepcji o proletariackim charakterze chrześcijaństwa pierwotnego.

W ustroju niewolniczym jedyną siłę rewolucyjną stanowią niewolnicy. Klasa niewolników nie była wprawdzie nosicielem wyższego sposobu produkcji i nie reprezentowała postępu sił wytwórczych; jej sytuacja klasowa nie stwarzała perspektyw na przejęcie przez nią samą władzy politycznej i stworzenie bardziej postępowego ustroju społecznego. Jednakże rewolucyjna walka niewolników przeciwko ustrojowi skazującemu ich na najgorszą nędzę i barbarzyński wyzysk była jednym z decydujących czynników, które przyspieszały upadek rozkładającej się formacji niewolniczej, osłabiały przeżyty ustrój, a tym samym przyspieszały zastąpienie go nowym, feudalnym sposobem wytwarzania. Klasą zdecydowanie reakcyjną był natomiast wychwalany przez Kautskiego lumpenproletariat, który wskutek sytuacji życiowej, w której się znajdował, mianowicie wskutek zależności od karmiącego i utrzymującego go państwa niewolniczego, nie tylko nie zmierzał do obalenia istniejącego ustroju społecznego, lecz wręcz przeciwnie: zainteresowany był w zachowaniu niewolniczego sposobu produkcji.

Mimo to Kautsky bez skrupułów upodobnia ruch wczesnochrześcijański do ruchu robotniczego; więcej nawet — czytając dzieła Kautskiego niesposób miejscami oprzeć się wrażeniu, że autor identyfikuje charakter wczesnego chrześcijaństwa z rewolucyjną walką klasy robotniczej. Nic dziwnego, skoro Kautsky rozpatruje chrześcijaństwo pierwotne jako ruch rewolucyjny, który zmierza do osiągnięcia tych samych celów, do jakich dąży klasa robotnicza, tzn. do obalenia władzy wyzyskiwaczy i zbudowania społeczeństwa socjalistycznego. Po zapoznaniu się z taką metodą badań już bez zdziwienia słuchamy twierdzeń Kautskiego, że proletariackie chrześcijaństwo pierwotne „oczekiwało rychłej rewolucji i obalenia całego dotychczasowego porządku społecznego" [66], że „dążyło właśnie do wyzwolenia od nędzy materialnej na

[66] *Pochodzenie chrześcijaństwa* cyt. wyd. s. 263

tym świecie i bynajmniej nie przenosiło królestwa bożego na tamtą stronę grobu".[67]

Gdybyśmy poważnie traktowali tego rodzaju twierdzenia Kautskiego, musielibyśmy nieuchronnie dojść do wniosku, że między dążeniami chrześcijaństwa pierwotnego a dążeniami ruchu robotniczego nie ma istotnych różnic. Chrześcijaństwo pierwotne jest bowiem w ujęciu Kautskiego ruchem proletariackim i rewolucyjnym, posiadającym takie same znamiona, jakie cechują rewolucyjną walkę klasy robotniczej. Ta teza Kautskiego jest głęboko niesłuszna z trzech powodów. Po pierwsze: wbrew ujęciu Kautskiego chrystianizm nie posiadał charakteru proletariackiego; po drugie: antyczny lumpenproletariat nie tylko nie miał charakteru rewolucyjnego — jak twierdzi Kautsky — lecz stanowił klasę reakcyjną; po trzecie: religia chrześcijańska, podobnie jak wszelka religia, nie stawiała przed sobą celu wyzwolenia uciskanych i wyzyskiwanych mas ludowych, nawołując bowiem wiernych, aby przystępowali do królestwa niebieskiego, chrześcijaństwo nie dążyło do przekształcenia królestwa ziemskiego. Ten ostatni problem wiąże się ściśle z zagadnieniem kautskistowskiego ujmowania społecznej funkcji religii, o którym niżej będzie mowa.

Abstrahując od faktu, że Kautsky wypaczył charakter antycznego lumpenproletariatu, nazywając go proletariatem i upodobniając go do klasy robotniczej, kautskistowskie określenie ruchu wczesnochrześcijańskiego jako proletariackiego z innego jeszcze względu nie odpowiada rzeczywistemu stanowi rzeczy. Idzie mianowicie o to, że przeważającą większość w gminie wczesnochrześcijańskiej stanowili nie lumpenproletariusze — jak twierdzi Kautsky — lecz niewolnicy, wyzwoleńcy i przedstawiciele uciskanych przez Rzym narodów.

Dla Kautskiego największymi autorytetami w kwestii charakteru ruchu wczesnochrześcijańskiego są burżuazyjni uczeni w rodzaju Pöhlmanna czy Friedländera. Nic dziwnego więc, że Kautsky uważa, iż „wszyscy badacze godzą się na to, że pierwotna gmina chrześcijańska obejmowała wyłącznie żywioły proletariackie i że sama była organizacją proletariacką".[68] Pisząc „wszyscy badacze" Kautsky zapomina dodać „burżuazyjni". Kautsky nie uznaje w ogóle ogromnego znaczenia badań Engelsa dla oświetlenia genezy chrystianizmu. Engels — jak wiadomo — miał zupełnie inny pogląd na charakter społeczny ruchu wczesnochrześcijańskiego. Ujawniając klasowy charakter chrześcijaństwa pierwotnego Engels pisał: „Chrześcijaństwo w okresie swojego powstawania było ruchem uciśnionych: występowało ono początkowo jako

[67] Tamże s. 298
[68] Tamże s. 211

religia niewolników i wyzwoleńców, ludzi biednych i pozbawionych praw, ujarzmionych lub rozproszonych przez Rzym narodów.“ [69] Kautsky oczywiście wiedział doskonale, jaki był pogląd Engelsa na tę sprawę. W zakończeniu swojego *Pochodzenia chrześcijaństwa* Kautsky polemizuje z poglądem Engelsa i wysuwa wobec niego „pewne zastrzeżenia“.[70] Jakie to są zastrzeżenia? Otóż Kautsky uważa, że „chrześcijaństwo nie może być nazwane religią niewolników, ponieważ dla niewolników nic nie uczyniło“.[71] Kautsky idealizuje, a nawet gloryfikuje wczesne chrześcijaństwo, ogłaszając je za ruch rewolucyjny, walczący o wyzwolenie społeczne antycznego proletariatu. „Chodziło im (chrześcijanom — H. R.) — pisze — nie tylko o zrzucenie jarzma władców obcych, lecz o zrzucenie wszelkiego jarzma — nawet tego, które nałożone zostało przez rodaków.“ [72]

W celu uzasadnienia tezy o rewolucyjnym charakterze ruchu wczesnochrześcijańskiego Kautsky wyszukał w ewangeliach takie opowieści, które według niego w zupełności tę tezę potwierdzają. Jako na dowód rewolucyjności pierwszych chrześcijan powołuje się on m.in. na słowa Jezusa przytoczone w ewangelii Mateusza: „Nie mniemajcie, żebym przyszedł puszczać pokój na ziemię, nie przyszedłem puszczać pokoju, ale miecz“ (Mat. X, 34).[73] Dla badacza zajmującego się problematyką genezy chrystianizmu ten dowód Kautskiego, świadczący rzekomo o rewolucyjności Jezusa i jego zwolenników, brzmi — trudno użyć innego określenia — nieco humorystycznie. Rozdział X ewangelii według Mateusza, w którym zawarte są przytoczone słowa Jezusa, opowiada o prześladowaniach chrześcijan za czasów powstania Bar-Kochby (132—135).[74] Judeo-chrześcijanie, którzy wierzyli w bliskie nadejście mesjasza oraz królestwa bożego, wysunęli podczas powstania hasło niesprzeciwiania się złu i zajęli wobec okupanta rzymskiego postawę antynarodową, za co byli bezlitośnie tępieni przez Sanhedryn i żydowskich nacjonalistów — faryzeuszy.[75] Dlatego też ewangelia według Mateusza każe Chrystusowi wypowiadać zdania:

---

[69] Engels: *Przyczynek do dziejów wczesnego chrześcijaństwa* l. c. s. 409

[70] *Pochodzenie chrześcijaństwa* cyt. wyd. s. 298

[71] Tamże

[72] Tamże s. 242

[73] Por. *Pochodzenie chrześcijaństwa* s. 233, a także tegoż autora *Jesus der Rebell* w *Die Neue Zeit* cyt. rocznik s. 45

[74] Por. S. Lublinski: *Der urchristliche Erdkreis und sein Mythos* s. 215—216

[75] Por. R. J. Wipper: *Powstanie literatury chrześcijańskiej* cyt. wyd. s. 128—129

A strzeżcie się ludzi, albowiem wydawać was będą... radzie i w zgromadzeniach swoich biczować was będą... I wyda brat brata na śmierć i ojciec syna i powstaną dzieci przeciwko rodzicom i będą ich zabijać. I będziecie w nienawiści u wszystkich dla imienia jego; ale kto wytrwa do końca zbawiony będzie. A gdy was prześladować będą w tym mieście uciekajcie do drugiego; bo zaprawdę powiadam wam, że nie obejdziecie miast izraelskich, aż przyjdzie Syn człowieczy... A nie bójcie się tych, którzy zabijają ciało, lecz duszy zabić nie mogą, ale raczej bójcie się tego, który może i duszę i ciało zatracić w piekielnym ogniu. Wszelki tedy, który by mię wyznał przed ludźmi, wyznam ja go też przed Ojcem moim, który jest w niebiosach. A kto by się mnie wyparł przed ludźmi, wyprę się go i Ja przed Ojcem moim, który jest w niebiosach. Nie mniemajcie, żebym przyszedł puszczać pokój na ziemię, nie przyszedłem puszczać pokoju, ale miecz. Bom przyszedł, aby rozerwanie uczynić między synem a ojcem jego, i między córką a matką jej, także między synową i świekrą jej. I nieprzyjaciółmi będą człowiekowi domownicy jego. Kto miłuje ojca albo matkę więcej niż mnie, nie jest mnie godny, a kto miłuje syna albo córkę więcej niż mnie, nie jest mnie godny (Mat. X, 17, 21—23, 28, 32—37).

Jak widzimy, ewangelia według Mateusza mówi o prześladowaniu chrześcijan, o zażartej walce między judeo-chrześcijanami a zwolennikami starej religii mozaistycznej, walce przebiegającej często wewnątrz wielu rodzin, w których skład wchodzili zarówno chrześcijanie, jak i obrońcy starych tradycji *Pięcioksięgu* Mojżesza. W tym kontekście słowa „nie przyszedłem puszczać pokoju na ziemię, ale miecz" nie oznaczają nic innego jak rozłam wewnątrz żydostwa i walkę między patriotycznie nastrojonymi faryzeuszami z jednej strony a odstępcami od judaizmu, tzn. chrześcijanami — z drugiej.[76] Trzeba było niemało ignorancji i gorączkowych poszukiwań dowodów potwierdzających skonstruowaną *a priori* tezę, aby — jak to uczynił Kautsky — wysnuć stąd wniosek o rewolucyjności wczesnego chrześcijaństwa.

Zmierzając za wszelką cenę do wykazania rewolucyjnego charakteru gminy wczesnochrześcijańskiej Kautsky operuje jeszcze kilkoma innymi argumentami mniej więcej tego samego rodzaju, co uprzednio wspomniany. Ograniczymy się do przytoczenia jednego z nich. Wszystkie ewangelie (Mat. XXI, 12—13; Mar. XI, 15—17; Łuk. XIX, 45—46; Jan II, 14—16) opisują scenę wypędzenia ze świątyni handlarzy i mieniaczy pieniędzy. Treść tego opisu sprowadza się do tego, że Jezus po wejściu do świątyni jerozolimskiej zobaczył sprzedawców wołów i gołębi oraz mieniaczy pieniędzy. Traktując ich obecność jako profanację świątyni, Chrystus wypędził z świątyni wszystkich handlarzy i mieniaczy pieniędzy, a stoły z pieniędzmi powywracał. Na tej podstawie Kautsky sądzi, że tradycja ewangeliczna nawiązała do jakiegoś pow-

[76] Por. A. Drews: *Das Markus-Evangelium als Zeugnis gegen die Geschichtlichkeit Jesu.* Jena 1921 s. 25

stania, któremu towarzyszyło przepędzenie przez rewolucjonistę Jezusa bankierów i kupców ze świątyni.[77] Na długo przed napisaniem przez Kautskiego *Pochodzenia chrześcijaństwa* nawet teolodzy protestanccy uznali, że wszystkie szczegóły opisanej przez ewangelistów sceny wygnania handlarzy z świątyni są nieprawdziwe i mają zgoła fantastyczny charakter,[78] gdyż handlarze nie mieli prawa znajdować się w świątyni ani nawet w przylegającym doń dziedzińcu, lecz tylko na placach przed świątynią; w ich czynnościach nie tylko nie było nic sprzecznego z prawem religijnym i tradycją, ale przeciwnie — były one konieczne do składania ofiar i opłacania danin dla świątyni.[79] Z chwilą jednak gdy okazuje się, że cała scena z przepędzeniem handlarzy jest fikcją, traci ona również wszelkie znaczenie jako rzekomy dowód rewolucyjności chrześcijaństwa pierwotnego.

Dalszą konsekwencją traktowania wczesnego chrześcijaństwa jako organizacji proletariackiej i rewolucyjnej było przedstawienie przez Kautskiego pierwotnego chrystianizmu jako ruchu komunistycznego. Ta okoliczność jeszcze dobitniej utwierdza nas w przekonaniu, że Kautsky po prostu utożsamiał charakter chrześcijaństwa pierwotnego z charakterem rewolucyjnego ruchu klasy robotniczej. I tak pisze on: „...Praktyczne tendencje komunistyczne są jedną z najważniejszych cech życia duchowego pierwszych chrześcijan“ [80]; w innym znów miejscu powiada: „Spodziewać się należy, że organizacja o składzie i dążeniach tak wybitnie proletariackich winna by posiadać wyraźne dążenia komunistyczne. Rzeczywiście też znajdujemy liczne dowody tych dążeń.“ [81]

Te liczne dowody „komunizmu wczesnego chrześcijaństwa“ są zawarte — jak się okazuje — w *Dziejach apostolskich*. Dowiadujemy się więc znowu, że *Dzieje apostolskie* służyć mogą, zdaniem Kautskiego, jako źródło historyczne, tym razem dla odtworzenia komunistycznego charakteru pierwotnej gminy chrześcijańskiej. Dla udowodnienia tezy o komunizmie pierwszych chrześcijan Kautsky powołuje się na następujące dwa fragmenty *Dziejów apostolskich:* „I trwali w nauce apostolskiej i w uczestnictwie łamania chleba i w modlitwach... Wszyscy też, którzy wierzyli, byli po społu i wszystko mieli wspólne. Osiadłości

---

[77] *Pochodzenie chrześcijaństwa* cyt. wyd. s. 234

[78] Por. np. Emil Schürer: *Die Geschichte des jüdischen Volkes im Zeitalter Jesu Christi.* Bd. II cyt. wyd. s. 224 i nast.

[79] Por. R. J. Wipper: *Powstanie literatury chrześcijańskiej* cyt. wyd. s. 138

[80] Kautsky: *Poprzednicy współczesnego socjalizmu.* Warszawa 1949 „Książka i Wiedza“ s. 32

[81] *Pochodzenie chrześcijaństwa* cyt. wyd. s. 216

i majętności sprzedawali i podzielali nimi wszystkie, jak każdemu było potrzeba" (*Dz. ap.* II, 42—45); „A mnóstwo wierzących było serce jedno i dusza jedna, ani żaden z nich to, co miał, swym nazywał, ale było im wszystko wspólne. Bo żadnego między nimi nie było niedostatecznego, gdyż którzykolwiek mieli role albo domy, sprzedawszy przynosili zapłatę za one, co sprzedawali, i kładli przed nogi apostolskie. I rozdawano każdemu, ile komu było potrzeba" (*Dz. ap.* IV, 32—35); Kautsky powołuje się nadto na przypowieść z piątego rozdziału, gdzie mowa jest o Ananiaszu i jego żonie Safirze, którzy za zatrzymanie dla siebie części majątku zostali ukarani śmiercią.

Przeciw kautskistowskiej tezie o komunistycznym charakterze chrześcijaństwa pierwotnego można przytoczyć szereg argumentów.

1) Żaden z utworów Nowego Testamentu — poza *Dziejami apostolskimi* — nie wspomina o komunizmie wczesnego chrześcijaństwa. O wspólnocie majątkowej pierwszych chrześcijan nie mówią również liczne apokryfy, które do nas dotarły. Czy jest do pomyślenia, aby literatura wczesnochrześcijańska, która bardzo szczegółowo opowiada o różnych stronach życia pierwszych chrześcijan, nie wspominała ani słowem o wspólnocie majątkowej, gdyby ona istniała? Byłoby to tym bardziej nie do pomyślenia, gdybyśmy w ślad za Kautskim poważnie traktowali wiadomość zawartą w IV rozdziale *Dziejów*, że liczba chrześcijan jerozolimskich (wyłącznie mężczyzn) wynosiła pięć tysięcy (*Dz. ap.* IV, 4). Wraz z żonami i dziećmi musiałoby w takim razie zamieszkiwać w Jerozolimie kilkanaście tysięcy chrześcijan. Zakładając — jak czyni to Kautsky — że mieli oni wszystko wspólne, stanowiliby ogromny kolektyw, który rzucałby się każdemu w oczy. Tymczasem jednak nigdzie nie znajdujemy ani jednej — choćby najmniejszej — wzmianki o kolektywnej gospodarce pierwszych chrześcijan.

2) Nikt z przeciwników chrześcijan w starożytności nie zarzucał im, że przeprowadzają eksperymenty komunistyczne. Natomiast wiemy, że zarzucano im (np. Celsus), iż chętnie przyjmowali do swych gmin niewolników i biedaków.

3) *Dzieje apostolskie* (IV, 36—37) wspominają jako o fakcie godnym uwagi, iż jeden z chrześcijan — Józef z Cypru — sprzedał swoją rolę, a pieniądze, uzyskane z tej transakcji, wręczył apostołom. Jest rzeczą zrozumiałą, że przy istnieniu wspólnoty majątkowej *Dzieje* nie miałyby potrzeby wspominać o tym — jak wynika z kontekstu — wyróżniającym się na tle ówczesnego życia chrześcijan czynie Cypryjczyka.

4) Niesposób pogodzić opowieści *Dziejów* o komunizmie pierwotnej gminy chrześcijańskiej („mieli wszystko wspólne") z twierdzeniem za-

mieszczonym w tym samym utworze, że chrześcijanka Maria posiadała swój własny dom (XII, 12). Ta okoliczność nie tylko przemawia przeciwko teorii o komunizmie chrześcijaństwa pierwotnego, lecz świadczy ponadto o tym — na co wskazał w swoim czasie Andrzej Niemojewski — iż nie ma takiego dzieła Nowego Testamentu, które nie zawierałoby twierdzeń ze sobą sprzecznych i wzajemnie się wykluczających.

Argumenty przez nas wysunięte wykazują — jak się wydaje — bezpodstawność kautskistowskiej tezy o komunizmie pierwszych chrześcijan. Pozostaje jednak do wyjaśnienia zagadnienie innego rodzaju. Dlaczego autor *Dziejów apostolskich* przedstawiał gminę jerozolimską jako komunistyczną? Czym tłumaczy się zamieszczenie w tym utworze opisu o wspólnocie majątkowej i równości członków pierwszych gmin chrześcijańskich? Wydaje się, że akcenty równościowe, które znajdujemy w *Dziejach,* objaśnić należy pragnieniem tej równości, dążeniem do niej ze strony uciskanych mas ludowych. Autor *Dziejów apostolskich,* dając wyraz temu pragnieniu niewolników i biedaków, kreśli fantastyczny obraz gospodarki komunistycznej — wymarzony ideał wszystkich wyzyskiwanych i uciemiężonych. Pamiętać należy o słowach Engelsa odnoszących się do wczesnego chrystianizmu: „Chrześcijaństwo znało tylko *jedną* równość wszystkich ludzi, równość w grzechu pierworodnym, która zupełnie odpowiadała jego charakterowi jako religii niewolników i uciśnionych.“ [82] Sens tej myśli Engelsa jest zupełnie jasny: ponieważ niewolnicy nie byli zdolni — a w ówczesnych warunkach historycznych inaczej być nie mogło — do obalenia władzy wyzyskiwaczy i zorganizowania społeczeństwa na komunistycznych zasadach, zmuszeni byli nadać swojemu pragnieniu równości formę religijną, tzn. fantastyczną, a ideał tej równości przenieść do dziedziny życia pozagrobowego.

W życiu rzeczywistym, a nie religijnym, fantastycznym, sprawa przedstawiała się jednak wręcz odwrotnie, niż opisują to *Dzieje apostolskie.* Wiadomo nam, że chrześcijaństwo pierwotne nie zniosło żadnej z współczesnych mu instytucji politycznych i ekonomicznych. Na przykładzie listów apostoła Pawła można się przekonać, że bogaci chrześcijanie posiadali niewolników, wyzyskiwali i uciskali ich.

O Kautskim pisał kiedyś Lenin, że zna nieomal na pamięć wszystkie dzieła Marksa i Engelsa, a cytaty z nich starannie poszufladkował, aby je w odpowiedniej chwili wyciągnąć. Traktując chrześcijaństwo pierwotne jako ruch komunistyczny i powołując się przy tym na Nowy Testament, Kautsky jednak widocznie „zapomniał“ o Engelsie, który w swoim czasie krytykował francuskich komunistów za głoszenie po-

[82] Engels: *Anty-Dühring* cyt. wyd. s. 102

glądu, iż wczesny chrystianizm miał charakter komunistyczny. Engels pisał:

> Jedno jest zresztą znamienne: wówczas, gdy socjaliści angielscy są przeważnie wrogo ustosunkowani do chrześcijaństwa i zmuszeni są do znoszenia wszystkich przesądów religijnych narodu istotnie chrześcijańskiego, komuniści francuscy, należący do narodu, którego niewiara jest powszechnie znana, są osobiście chrześcijanami. Jedno z ich haseł głosi, że chrześcijaństwo jest komunizmem. Usiłują oni dowieść tego m. in. za pomocą Biblii, powołując się na komunizm, w którym rzekomo żyli kiedyś chrześcijanie. Wszystko to świadczy jednak tylko o tym, że ci dobrzy ludzie nie są bynajmniej najlepszymi chrześcijanami, jakkolwiek uważają siebie za takich, w przeciwnym bowiem wypadku lepiej znaliby Biblię i wiedzieliby, że w Biblii na korzyść komunizmu można komentować zaledwie kilka wierszy i że cały duch tej doktryny jest mu równie wrogi jak każdemu światopoglądowi racjonalistycznemu w ogóle.[83]

W celu pogodzenia teorii o domniemanym komunizmie chrześcijaństwa z faktem posiadania niewolników przez bogatych chrześcijan Kautsky zapożyczył od teologa Pfleiderera schemat ewolucji socjalnej chrystianizmu. Schemat ten jest bardzo prosty. Zgodnie z jego założeniami istniało najpierw — w pierwszym wieku — chrześcijaństwo proletariackie i rewolucyjne, a następnie — po kilkudziesięciu zaledwie latach — gmina chrześcijańska gwałtownie zmieniła swój charakter klasowy, przekształcając się z organizacji proletariackiej w organizację o charakterze jaskrawo plutokratycznym.[84] Tłumaczy się to, według Pfleiderera, tym, że do gmin chrześcijańskich przystępowali znudzeni życiem bogacze, którzy chcieli sobie zapewnić spokojny, umiarkowany żywot pośmiertny. Z chwilą jednak, gdy do gmin chrześcijańskich zaczęły napływać elementy z klas posiadających, proletariat został zepchnięty na dalszy plan i pozbawiony poprzednich wpływów. Zmiana społecznego oblicza chrześcijaństwa zarysowuje się, zdaniem Pfleiderera, wyraźnie na przykładzie dwóch ewangelii: ewangelii według Łukasza i ewangelii według Mateusza. Pierwsza z nich miała mieć, jego zdaniem, charakter proletariacki i rewolucyjny, gdyż powstała na początku II w., gdy w gminie ton nadawał proletariat, druga natomiast, stworzona jakoby w kilkadziesiąt lat później, była ewangelią dla ludzi bogatych.[85]

Tę samą koncepcję, którą głosił reakcyjny profesor teologii, powtórzył marksista Karol Kautsky; powtórzył z najmniejszymi szczegóła-

---

[83] K. Marks i F. Engels: *Gesamtausgabe*. Band II Erste Abteilung Berlin 1930 s. 441

[84] Por. O. Pfleiderer: *Die Entstehung des Christentums*. München 1905 s. 67—68

[85] Por. tamże oraz tegoż autora *Das Urchristentum. Seine Schriften und Lehren*. Bd. I cyt. wyd. s. 423—424 i s. 560

mi, nie dodając do twierdzeń Pfleiderera ani jednej własnej myśli. Gdy czyta się słowa Pfleiderera o nienawiści proletariatu do bogaczy występującej jakoby w ewangelii według Łukasza i o przebiegłej rewizjonistycznej redakcji Mateusza, który stępił rewolucyjne ostrze wypowiedzi Jezusa [86], a następnie zestawia się je z analizą charakteru klasowego i ewolucji socjalnej wczesnego chrześcijaństwa, dokonaną przez Kautskiego [87], widoczne jest, że Kautsky całkowicie ulega teorii Pfleiderera. Słowo w słowo powtarza za nim, że w ewangelii według Łukasza „znajdujemy dowody wprost dzikiej nienawiści ku bogaczom". [88] Tymi dowodami są według Kautskiego: opowieść o bogaczu i Łazarzu, przypowieść o bogatym młodzieńcu oraz błogosławieństwo ubogich w tzw. kazaniu na górze.

Przypatrzmy się bliżej wymienionym dowodom, świadczącym rzekomo o proletariackim i rewolucyjnym duchu ewangelii według Łukasza. W przypowieści o Łazarzu i bogaczu (Łuk. XVI, 19—31) mowa jest o człowieku bogatym, który narusza przykazania boskie i gnębi biedaków, a po swojej śmierci idzie do piekła. Natomiast schorowany biedak Łazarz, któremu bogacz nie chciał udzielić pomocy, idzie do raju, prosto na łono Abrahama. Smażony przez ognie piekielne bogacz prosi Abrahama, żeby przysłał doń Łazarza, by zwilżył jego spieczone wargi. Abraham nie czyni jednak zadość jego życzeniu uzasadniając to tym, że bogacz winien cierpieć męki piekielne, ponieważ za życia mu się dobrze powodziło. Czy z tej przypowieści można wyciągnąć sformułowany przez Kautskiego wniosek o „wyraźnym przejawie zemsty klasowej grup uciśnionych"? Nie ulega wątpliwości, że w utworach literatury wczesnochrześcijańskiej, a zwłaszcza w apokryfach, które nie weszły w skład Nowego Testamentu, znaleźć można pewne — aczkolwiek dość nikłe — ślady niechęci do bogaczy. Co się zaś tyczy argumentów Kautskiego, świadczących jakoby o rewolucyjnym duchu ewangelii według Łukasza, to są one zupełnie nieprzekonujące. Opowieść o bogaczu i Łazarzu nie jest pochodzenia chrześcijańskiego, lecz judejskiego. Świadczy o tym niezbicie fakt, iż w kilku wierszach aż osiem razy wspomniane jest imię Abrahama, a dwa razy Mojżesza. Nie ilustruje ona — jak słusznie wskazuje akademik Wipper — jakiejś nowej zasady moralnej, lecz tylko powtarza zawarte w Starym Testamencie tradycyjne przestrogi pod adresem ludzi bogatych. [89] Sens tej opowieści sprowa-

---

[86] Por. O. Pfleiderer: *Das Urchristentum...* cyt. wyd. s. 561

[87] Por. *Pochodzenie chrześcijaństwa* cyt. wyd. s. 214—216 oraz tegoż autora *Poprzednicy współczesnego socjalizmu* cyt. wyd. s. 34

[88] *Pochodzenie chrześcijaństwa* s. 214

[89] Por. R. J. Wipper: *Powstanie literatury chrześcijańskiej* cyt. wyd. s. 301

dza się do zalecenia, by ludzie bogaci nie znęcali się nad biedakami, lecz traktowali ich w bardziej humanitarny sposób. Takie podejście do sprawy obchodzenia się z niewolnikami i biedakami było zgodne z duchem czasu, w którym zostały napisane ewangelie. Pamiętać bowiem należy, że ewangelie zostały ostatecznie opracowane w drugiej połowie II w., tzn. w czasie, gdy na skutek ujawnienia się pierwszych symptomów kryzysu systemu niewolniczego rząd rzymski złagodził prawo niewolnicze, a filozofia stoicka domagała się bardziej ludzkiego traktowania niewolników.

O rewolucyjności ruchu wczesnochrześcijańskiego nie świadczy również ten fragment ewangelii według Łukasza, który mówi o bogatym młodzieńcu (Łuk. XVIII, 18—27).[90] Na zapytanie bogatego młodzieńca, co należy czynić, aby otrzymać żywot wieczny, Jezus odrzekł, że należy przestrzegać dziesięciu przykazań, a ponadto rozdać swój majątek ubogim. Ponieważ młodzieniec nie zdradzał wielkiej ochoty do wyrzeczenia się majątku, Jezus rzekł: „Jak trudno, co mają pieniądze, wnijdą do królestwa bożego. Albowiem łatwiej jest wielbłądowi przejść przez ucho igielne, niż bogaczowi wnijść do królestwa bożego". Gdy usłyszeli to apostołowie, zapytali zdumieni: „I któż może być zbawiony?" Na swoje zapytanie usłyszeli kapitalną wprost odpowiedź: „Co jest niemożebne u ludzi, możebne jest u Boga". Już na pierwszy rzut oka widać, że wspomniana przypowieść składa się z dwóch części. W części pierwszej, w której jest mowa o rozdawaniu majątku, widać wyraźne ustępstwo ze strony autora ewangelii na rzecz głoszących zasady ubóstwa i ascezy ebionitów (od hebrajskiego słowa *ebionim* — biedni) — poprzedników późniejszych mnichów. Natomiast część druga, w której ewangelista za pośrednictwem Jezusa radzi bogaczom, aby się nie niepokoili o zbawienie, gdyż troszczy się o to Bóg — harmonizuje w pełni z całością ewangelii, przepojonej duchem służalczości wobec klas posiadających.

To samo dotyczy błogosławieństwa w tzw. kazaniu na górze, gdzie Łukasz przytacza hasło „błogosławieni ubodzy" (Łuk. IV, 20) w odmiennym sformułowaniu niż u Mateusza, który podaje wersję „błogosławieni ubodzy duchem". Błogosławieństwo to również miało na celu zadowolić ebionitów, którzy wyznając inne poglądy niż autor ewangelii „wysławiali ubóstwo i uważali je za stan szczególnie miły bogu, bliski osiągnięcia rajskiej szczęśliwości".[91]

---

[90] Nawiasem mówiąc przypowieść o bogatym młodzieńcu zawarta jest również w ewangelii według Mateusza (Mat. XIX, 16—26), ocenionej przez Kautskiego jako „rewizjonistyczna" i „reakcyjna".

[91] R. J. Wipper: *Powstanie literatury chrześcijańskiej* cyt. wyd. s. 316

Na tych przypowieściach kończą się ustępstwa na rzecz ebionizmu oraz łagodnego obchodzenia się z biedakami. Zaiste trudno na tej podstawie dojść do konkluzji Kautskiego, że w ewangelii Łukasza „znajdujemy dowody dzikiej nienawiści do bogaczy". Ogólny światopogląd autora ewangelii nie pozostawia bowiem żadnych wątpliwości co do jego sympatii społecznych. Można wymienić mnóstwo przykładów świadczących o tym, że ewangelia według Łukasza — podobnie zresztą jak inne ewangelie — jest tak daleka od zasad rewolucyjnych i komunistycznych, jak niebo od ziemi. Co więcej, przykłady te dowodzą jednocześnie głębokiej sympatii autora tej ewangelii do wyzyskiwaczy i nieukrywanej wrogości do niewolników. Tak np. w rozdziale XVII, 7—10 znajdujemy sentencję Jezusa: „A któż z was, co by miał sługę orzącego lub paszącego, powie mu, gdy wróci z pola: Pójdź a usiądź za stół? Czyż nie powie mu raczej: Przygotuj mi wieczerzę, a przepasz mi i usługuj mi, dopóki się nie najem i nie napiję, a potem ty będziesz jadł i pił? Czy podziękuje słudze temu, iż uczynił to, co mu było rozkazano? Nie sądzę. Tak i wy: gdy uczynicie wszystko, co wam rozkazano, mówcie: Słudzy nieużyteczni jesteśmy, bo cośmy byli powinni uczynić, uczyniliśmy". Sentencja ta świadczy o tym, dla jakiego środowiska społecznego została napisana ewangelia: była ona przeznaczona dla właścicieli niewolników, dla elementu rekrutującego się z klasy panującej.

Nieprzyjazny stosunek autora ewangelii według Łukasza do niewolników można wykazać również na podstawie przypowieści o niewolniku, który nie wywiązywał się z obowiązków wobec swego pana, za co został srogo pobity (Łuk. XII, 12—17), a także na przykładzie przypowieści o rozrachunku z niewolnikami (Łuk. XIX, 12—17), w której Jezus m. in. oświadcza: „Zaprawdę powiadam wam, iż wszelkiemu, który ma, będzie dane, a od tego, który nie ma, i to, co ma, będzie od niego odjęte". Takich przykładów można przytoczyć o wiele więcej. Ponadto podkreślić należy niezwykle przychylny stosunek ewangelii według Łukasza do celników, którzy przedstawieni są jako ludzie bogobojni, czczący Jezusa. W związku z tym warto przypomnieć, kim byli celnicy i jaką rolę odegrali za czasów rzymskiego panowania w Palestynie. Celnikami byli ludzie bogaci, którzy na polecenie administracji rzymskiej egzekwowali podatki, nałożone na miejscową ludność. W celu zaspokojenia nadmiernych apetytów namiestnika rzymskiego, a także dla osiągnięcia maksymalnych zysków osobistych, celnicy stosowali wobec swoich rodaków różne szykany, do osadzania w więzieniu i torturowania włącznie. Poza tym celnicy trudnili się lichwą, wypożyczając pieniądze na niezmiernie ciężkich warunkach. Nic dziwnego, że byli oni najbardziej znienawidzonymi ludźmi w Palestynie. Dlatego też okre-

ślenia „celnik" i „rozbójnik" występują w Talmudzie jako synonimy. [92]

W świetle powyższych faktów staje się jasne, jakiego wypaczenia prawdy dopuścił się Kautsky, usiłując w ślad za Pfleidererem ewangelię, która idealizuje działalność celników, przedstawić jako proletariacką i rewolucyjną.

Zupełnie pozbawione podstaw jest również twierdzenie Pfleidererа-Kautskiego, że ewangelia według Mateusza powstała w kilkadziesiąt lat po ukazaniu się ewangelii według Łukasza. Wszystkie ewangelie kanoniczne zostały napisane w krótkich odstępach czasu, w połowie II w., a ostatecznie zredagował je heretyk Marcjon w latach sześćdziesiątych-siedemdziesiątych II stulecia. [93] Nie może więc być mowy o redakcji pierwotnej Łukasza i redakcji rewizjonistycznej Mateusza, jak tego pragną Pfleiderer i Kautsky.

Nie kusząc się w tym miejscu o oświetlenie problemu, który winien być przedmiotem oddzielnej monografii, chcielibyśmy jedynie zwrócić uwagę na kilka istotnych spraw, związanych z zagadnieniem klasowego charakteru chrześcijaństwa pierwotnego.

Uczony-marksista, zajmujący się problemem społecznego charakteru wczesnego chrystianizmu, znajduje w dziełach twórców naukowego socjalizmu wypowiedzi o ogromnej doniosłości metodologicznej, które winny stać się punktem wyjściowym dla słusznego ujmowania tego zagadnienia. W swoich pracach poświęconych chrześcijaństwu pierwotnemu Engels zaznacza, że członkami gmin wczesnochrześcijańskich byli przeważnie ludzie „ujarzmieni i obciążeni". [94] Jednocześnie współtwórca naukowego socjalizmu wyjaśnia, spośród jakiego elementu rekrutowali się ci ludzie. Engels zalicza do nich przede wszystkim niewolników, następnie wyzwoleńców, pozbawionych praw biedaków, obciążonych długami rolników i rzemieślników oraz wielomilionową ludność krajów podbitych i ujarzmionych przez Rzym. [95] W skład ludności krajów okupowanych przez Rzym wchodzili jednak nie tylko ludzie pracy. Engels podkreśla, że należeli do nich również przedstawiciele klas posiadających i wyzyskujących, którzy w stosunku do władzy cesarskiej byli pozbawieni niemal tak samo praw, jak nie-

---

[92] Por. Nedarim III, 4; Baba-Kama X, 2—3

[93] Por. R. J. Wipper: *Powstanie literatury chrześcijańskiej* cyt. wyd. s. 158 i nast.

[94] Por. K. Marks i F. Engels: *Dzieta* t. XVI cz. druga wyd. ros. s. 422 i t. XV s. 603—604

[95] Tamże t. XVI cz. druga s. 422—423

wolnicy w stosunku do swych panów. [96] Engels zwraca tutaj uwagę na niezwykle ważny problem, pomijany przez uczonych burżuazyjnych. W odróżnieniu od uczonych burżuazyjnych i teologów Engels nie traktuje gminy wczesnochrześcijańskiej *en bloc*, lecz ujmuje ją jako zbiór różnorodnych pod względem społecznym ugrupowań, między którymi nie tylko nie ma jedności i wspólnoty interesów, ale przeciwnie, toczy się między nimi zacięta walka klasowa. Tłumacząc, że walka ta spowodowana została zawiłym charakterem społecznego ruchu wczesnochrześcijańskiego, Engels pisze: „Ta gmatwanina wyraża się w stworzeniu licznych sekt, walczących ze sobą co najmniej z taką samą zaciętością, z jaką walczyły ze wspólnym wrogiem zewnętrznym." [97]

Wskazówki Engelsa w sprawie społecznego charakteru gmin wczesnochrześcijańskich mają dla marksistowskich badaczy chrześcijaństwa pierwotnego ogromne znaczenie metodologiczne. Można z nich wyprowadzić dwa niezmiernie ważne wnioski. Wynika z nich, po pierwsze, że nie może być mowy o jakimś jednolitym chrześcijaństwie pierwotnym, w którym panuje pełna idylla, jak to przedstawiali różni uczeni burżuazyjni w rodzaju Meyera i Harnacka; wczesne chrześcijaństwo należy traktować jako zbiór różnorodnych ugrupowań społecznych, które wkładały w dogmatykę religijną odmienną treść społeczną. Wynika z nich, po drugie, że dokumentów wczesnochrześcijańskich nie można analizować z punktu widzenia dążeń jednej klasy społecznej (jak czynili to Pfleiderer i Kautsky, którzy ewangelię według Łukasza rozpatrywali jako rewolucyjną, a ewangelię według Mateusza jako rewizjonistyczną i reakcyjną), lecz należy je ujmować z takiego punktu widzenia, który uwzględniłby walkę miedzy różnymi warstwami społecznymi wchodzącymi w skład gmin wczesnochrześcijańskich.

Ta ostatnia okoliczność tłumaczy nam na przykład, dlaczego w ewangeliach, obok jaskrawo wyrażonej tendencji do obrony ustroju niewolniczego, znajdujemy również ślady niechęci do bogaczy. Ewangelie kanoniczne, opracowane w połowie II w., gdy w gminach chrześcijańskich górę wzięły elementy umiarkowane, odzwierciedlały jednak w pewnym stopniu antyplutokratyczne nastroje uciskanych mas ludowych, biorących udział w ruchu wczesnochrześcijańskim. Tutaj należy szukać źródeł wspomnianych wyżej ustępstw autora ewangelii według Łukasza na rzecz demokratycznego ruchu ebionitów, jak również napiętnowania bogactwa i bogaczy w liście Jakuba do 12 pokoleń żydowskich (Jakub V. 1—7).

[96] Tamże t. XV s. 606
[97] Tamże t. XVI cz. druga s. 419

Ta sama okoliczność wyjaśnia także występowanie akcentów antyplutokratycznych i demokratycznych w apokryfach [98]; niektóre z nich z tego powodu zapewne nie zostały włączone do Nowego Testamentu, gdyż napiętnowanie bogactwa nie leżało — rzecz jasna — w interesach klas posiadających, które w połowie II w., w okresie powstawania episkopatu, zaczęły kierować gminami chrześcijańskimi.

Jak należy wytłumaczyć zwycięstwo odniesione w ruchu wczesnochrześcijańskim przez elementy konserwatywne, reprezentujące interesy klas posiadających? Według Kautskiego zagadnienie to rozwiązuje się w sposób następujący. Najpierw chrześcijaństwo miało charakter proletariacki i komunistyczny, potem zaś — po zniszczeniu Jerozolimy w 70 r. — „zabite zostały rewolucyjne tendencje gminy wczesnochrześcijańskiej". [99] Aby móc nadal utrzymywać gminę, chrześcijańscy agitatorzy werbowali do ruchu chrześcijańskiego ludzi bogatych, którzy, zniechęceni życiem, chętnie przystępowali do chrześcijaństwa, przeznaczając dużo pieniędzy na potrzeby gminy. W zamian

---

[98] Nie miejsce tutaj na szczegółową analizę społecznych idei utworów apokryficznych. Chcielibyśmy jednak przy okazji podkreślić, że Kautsky w ogóle nie zwrócił uwagi na te utwory literatury wczesnochrześcijańskiej, w których rzeczywiście można się dopatrzyć pewnych tendencji demokratycznych, woląc — zgodnie z pfleidererowskim schematem — obracać się w sferze ideologicznej interpretacji dwóch ewangelii kanonicznych. Pewne — aczkolwiek bardzo nieznaczne — akcenty egalitarystyczne oraz żądanie, aby wszyscy ludzie utrzymywali się z pracy swoich rąk, można znaleźć w *Nauce Dwunastu Apostołów (Didache)* — jednym z najstarszych utworów chrześcijańskich. Utwór ten wysuwa nawet wobec proroków żądanie, aby pracowali fizycznie jako rzemieślnicy — jeżeli chcą żyć wśród wiernych, tzn. chrześcijan (por. *Didache* XII, 3). Z drugiej jednak strony — trzeba to z całym naciskiem podkreślić — *Nauka Dwunastu Apostołów* zalecała niewolnikom, aby byli bezwzględnie posłuszni swoim panom. W rozdziale IV, 11 czytamy: „Wy zaś niewolnicy posłuszni bądźcie panom swoim w pełnym czci strachu, gdyż są oni dla was na podobieństwo Boga".

Słowa ostro piętnujące stosunek bogaczy do biedaków znajdujemy w apokryficznej ewangelii Hebrajczyków. Tak np. opowieść o bogaczu, sformułowana w ewangeliach kanonicznych w bardzo oględny sposób, posiada w ewangelii tej bez porównania głębszą wymowę antyplutokratyczną. Na zalecenie Jezusa, aby sprzedał swój majątek i rozdał go biednym, bogacz „podrapał się w głowę, gdyż nie spodobało mu się to. I rzekł mu Pan: Jak możesz mówić, że wypełniłeś zakon i nakazy proroków? Napisano bowiem w zakonie: trzeba kochać bliźniego jak siebie samego; patrz jednak i zobaczysz, że wielu twoich braci, synów Abrahama, pokrytych jest brudem, zdycha z głodu, gdy dom twój pełen jest różnych bogactw, nic z tego jednak do nich nie dociera. I zwrócił się do Szymona, ucznia swego, który przy nim siedział: Szymonie, synu Jona, łatwiej przejdzie wielbłąd przez ucho igielne, niż bogacz do nieba" (rozdz. VII).

[99] *Pochodzenie chrześcijaństwa* cyt. wyd. s. 263

za to chrześcijaństwo wyrzekło się swojej rewolucyjnej ideologii, zastępując ją oportunizmem i ideą solidaryzmu klasowego. [100]

Nie trudno dostrzec, że w rozważaniach Kautskiego na temat zmiany klasowego oblicza chrześcijaństwa pierwotnego brak zupełnie powiązania tego zagadnienia z funkcją społeczną religii. Nie należy się temu dziwić. Skoro religia wczesnochrześcijańska miała charakter proletariacki i komunistyczny, nie mogła ona — rzecz jasna — hamować, osłabiać walki z ustrojem niewolniczym, lecz, jak twierdzi Kautsky, służyła sprawie przekształcenia porządku społecznego, sprawie wyzwolenia proletariatu spod jarzma eksploatatorów. Przyjmując burżuazyjny punkt widzenia na religię jako ideologię postępową, niosącą realną pomoc ludziom pracy, Kautsky zamknął sobie drogę do słusznego ujmowania problemu objęcia kierownictwa w gminie wczesnochrześcijańskiej przez klasy posiadające.

Zmiany, które zaszły w charakterze społecznym ruchu wczesnochrześcijańskiego, przekształcenie się christianizmu z religii prześladowanej w religię państwową, należy, jak się wydaje, objaśnić zupełnie inaczej, niż czyni to Kautsky.

Masy ludowe, a w pierwszym rzędzie okrutnie wyzyskiwani niewolnicy, usiłowali w okresie panowania rzymskiego niejednokrotnie zrzucić z siebie jarzmo ucisku i eksploatacji, lecz wszystkie powstania, włączając nawet największe — Spartakusa i sycylijskie — zostały krwawo zdławione. Bezsilne wobec systemu niewolnictwa masy ludowe zrezygnowały z dalszej walki zbrojnej z rzymskim państwem niewolniczym i zwróciły się do religii, szukając w niej pocieszenia i rekompensaty za swój marny ziemski los. „Dziesiątki i setki razy w ciągu wieków usiłowały masy pracujące — pisze Stalin — zrzucić z karku ciemiężców i stać się panami swego losu. Ale za każdym razem rozbite i pohańbione musiały odstąpić, tając w duszy poczucie krzywdy i upokorzenie, nienawiść i rozpacz i wznosząc wzrok ku nieznanym niebiosom, gdzie spodziewały się znaleźć wybawienie.“ [101]

Religia wczesnochrześcijańska, podobnie zresztą jak wszelka religia, nie była — wbrew ujęciu Kautskiego — narzędziem rewolucyjnego przeobrażania świata. Dając ludziom pracy iluzoryczne pocieszenie, odciągała ich od walki klasowej, paraliżowała, hamowała i osłabiała wszelkie poczynania w dziedzinie walki z klasami posiadającymi i z broniącym interesów właścicieli niewolników państwem cezarów. Dlatego też religia chrześcijańska była od samego początku swojego

[100] Por. tamże s. 263—270

[101] Stalin: *Na zgon Lenina. Przemówienie na II Wszechzwiązkowym Zjeździe Rad 26.I.1924 r. Dzieła* t. 6 Warszawa 1951 „Książka i Wiedza“ s. 56

istnienia najzupełniej nieszkodliwa dla ówczesnego ustroju społecznego. Najlepszym świadectwem tej nieszkodliwości jest fakt, że wszystkie idee społeczne pierwszych gmin chrześcijańskich miały charakter eschatologiczny, były związane z oczekiwanym przez nie bliskim końcem świata. Gorące pragnienie wyzwolenia od nędzy i ucisku oraz dążenie do całkowitej równości miały być przeto realizowane dopiero po ponownym pojawieniu się pomazańca boskiego i jego zwycięstwie nad siłami zła. W życiu doczesnym zaś ideologia chrześcijańska propagowała na użytek gminy nastroje pogodzenia się z przykrą rzeczywistością, rozładowując w ten sposób energię rewolucyjną mas pracujących. W tej właśnie okoliczności należy szukać wytłumaczenia faktu, że wszystkie utwory literatury wczesnochrześcijańskiej nawoływały niewolników do uległości i posłuszeństwa w stosunku do ich panów. Nawet uczeni burżuazyjni przyznali, że religia chrześcijańska nie zmierzała do poprawy sytuacji życiowej mas pracujących, że nie posiadała żadnego programu przeobrażeń społecznych. Tak np. Kalthoff, który podobnie jak Kautsky traktował ruch wczesnochrześcijański jako komunistyczny, pisze: „Międzynarodowy komunizm kościoła miał swój punkt ciężkości na zewnątrz tego świata, zasadzał się on na przesłankach metafizycznych, a nie na rzeczywistych faktach ekonomicznych. Był to program religijny, który znalazł swoją interpretację i zastosowanie w postaci kanonu kościelnego, encyklik i bull papieskich.“ [102] Inny uczony burżuazyjny, Wendland, wskazywał, że „nauka religijna Jezusa nie zawierała w sobie nic takiego, co nazwać można programem społecznym. Chrześcijaństwo nie zmierzało do dokonania zmian w porządkach społecznych. Nie może być mowy także o tendencji kościoła do wyzwolenia niewolników.“ [103]

Praktyka godzenia się chrystianizmu z istniejącym ustrojem społecznym musiała nieuchronnie osłabiać pozycje mas ludowych, biorących udział w ruchu wczesnochrześcijańskim, powodując za to coraz większe grawitowanie chrystianizmu w stronę klas posiadających. Nigdzie, w żadnym z dzieł literatury pierwotnego chrześcijaństwa, bez względu na to, czy zostało ono napisane przed powstaniem episkopatu, czy też po utworzeniu się hierarchii kościelnej, nie widzimy żądań zniesienia istniejących porządków społecznych. Wszystkie one, poczynając od *Pasterza* Hermasa i *Didache*, a kończąc na listach apostoła Pawła, propagują zasadę niesprzeciwiania się złu, przenosząc

[102] A. Kalthoff: *Das Christus-Problem. Grundlinien zu einer Sozialtheologie*. Wyd. II Lipsk 1903 s. 61

[103] P. Wendland: *Die hellenistisch-römische Kultur in ihren Beziehungen zu Judentum und Christentum* cyt. wyd. s. 231—232

wyzwolenie od nędzy na płaszczyznę życia pozagrobowego. Gdy przedstawiciele klas posiadających przekonali się, że religia chrześcijańska nie stanowi żadnego niebezpieczeństwa dla istniejącego ustroju społecznego, a nawet przeciwnie — dzięki nieuznawaniu różnic narodowych i uproszczeniu kultu przyciąga do siebie ogromną ilość ludzi pracy, dając im złudne pocieszenie duchowe — zaczęli oni masowo przystępować do gmin wczesnochrześcijańskich. Tym też tłumaczy się fakt, że już na początku IV wieku cesarz Konstantyn uważał za możliwe uczynić religię chrześcijańską panującą religią w imperium rzymskim.

Omawiając kautskistowskie ujęcie treści i istoty klasowej ruchu wczesnochrześcijańskiego kilkakrotnie poruszaliśmy pobieżnie stosunek Kautskiego do funkcji społecznej chrześcijaństwa pierwotnego. Należy obecnie na tym nader ważnym problemie zatrzymać się nieco dłużej.

Wiadomo, że klasycy marksizmu-leninizmu traktowali wszelką religię jako opium ludu i dla ludu.[104] Religia stwarza bowiem dla uciskanych i wyzyskiwanych mas ludowych wizję nieosiągalnego na ziemi, urojonego, iluzorycznego szczęścia w życiu pośmiertnym, hamując w ten sposób walkę klasową ludzi pracy. Z tego punktu widzenia Marks i Engels odsłaniali również istotę religii chrześcijańskiej i funkcję społeczną, jaką pełni ona w społeczeństwie podzielonym na klasy antagonistyczne. W artykule *Komunizm «Przeglądu Reńskiego»* z roku 1847 Marks z całym naciskiem podkreślił antyludowy i antyhumanitarny charakter religii chrześcijańskiej, pisząc:

> Społeczne zasady chrześcijaństwa usprawiedliwiały antyczne niewolnictwo, uświetniały poddaństwo średniowieczne i potrafią w razie potrzeby bronić również — jakkolwiek z płaczliwą miną — ucisku proletariatu. Społeczne zasady chrześcijaństwa przenoszą do nieba... zapłatę za doznane podłości, a tym samym usprawiedliwiają kontynuację tych podłości na ziemi. Społeczne zasady chrześcijaństwa tłumaczą wszystkie nikczemności ciemiężycieli wobec ciemiężonych sprawiedliwą karą za grzech pierworodny lub za inne grzechy albo próbami, na które Pan w swej nieskończonej mądrości wystawia dążących do zbawienia... Społeczne zasady chrześcijaństwa wychwalają tchórzostwo, pogardę dla samego siebie, uniżoność, pokorę, uległość — wszystkie właściwości cechujące kanalię, lecz proletariat nie chce być traktowany jak kanalia, dla niego odwaga, godność ludzka, duma i poczucie niezależności o wiele ważniejsze są od chleba. Społeczne zasady chrześcijaństwa są obłudne, a proletariat jest rewolucyjny.[105]

---

[104] Por. K. Marks i F. Engels: *Wybrane pisma filozoficzne 1844—1846*. Warszawa 1949 „Książka i Wiedza" s. 14; Lenin: *O stosunku partii robotniczej do religii. Marks, Engels, marksizm* cyt. wyd. s. 254

[105] K. Marks i F. Engels: *Gesamtausgabe*. Bd. VI Berlin 1932 s. 278

Charakterystyka ta dotyczy nie tylko chrześcijaństwa współczesnego, lecz i pierwotnego. Marks zaznacza w swym artykule, że chrześcijaństwo miało 1800 lat czasu dla ujawnienia swego rzeczywistego oblicza.

Na reakcyjny charakter religii chrześcijańskiej wielokrotnie wskazywał również Engels. W szczególności akcentował on okoliczność, że chrześcijaństwo nie zmierzało do dokonania rewolucyjnych przeobrażeń społecznych, lecz przeciwnie, obiecując ludziom pracy błogosławione życie w raju, odciągało masy pracujące od walki z istniejącym ustrojem społecznym i utrwalało ich bezsilność wobec systemu niewolniczego. Tak np. Engels w *Przyczynku do dziejów wczesnego chrześcijaństwa* pisał: „Chrześcijaństwo chciało dokonać reform społecznych nie na tym świecie, lecz w zaświatach, w niebie, w życiu wiecznym, po śmierci, w mającym nastąpić w niedalekiej przyszłości «królestwie tysiącletnim».“ [106] W tym samym artykule Engels wskazuje, że pracujące i ujarzmione masy imperium rzymskiego nie widziały realnego wyjścia z sytuacji, w której się znajdowały, i w związku z tym zapytuje:

> Gdzie znajdowało się wyjście, gdzie był ratunek dla ujarzmionych, uciskanych i zubożałych — wyjście, wspólne dla tych różnych grup ludzi z obcymi sobie lub nawet sprzecznymi interesami?

I odpowiada:

> Takie wyjście znalazło się, lecz nie na tym świecie. W ówczesnych bowiem warunkach wyjście to mogło być znalezione tylko w religii. I wtedy otworzył się inny świat. Dalsze istnienie duszy po śmierci ciała weszło stopniowo wszędzie w ogólnie przyjęty symbol wiary. Coraz bardziej wierzono również w to, że zmarłe dusze czeka jakaś nagroda lub kara za ich postępowanie na ziemi. Zresztą, co się tyczyło nagrody, sprawa nie była zupełnie pewna; w starożytności ludzie byli zbyt żywiołowymi materialistami, żeby nie przekładać życia ziemskiego nad królestwo cieni; życie pozagrobowe uważano u Greków raczej za nieszczęście. Lecz oto zjawiło się chrześcijaństwo, ustosunkowało się poważnie do nagród i kar na drugim świecie, stworzyło raj i piekło i znalezione zostało wyjście, które zaprowadziło cierpiących i zapracowanych z naszego nędznego świata bezpośrednio do wiecznego raju.[107]

Okoliczność, że chrześcijaństwo przenosiło wyzwolenie społeczne na tamten świat, do dziedziny życia pozagrobowego, świadczy o tym, że obiektywnie odgrywało ono rolę wsteczną. Marzenie o królestwie tysiącletnim, głoszenie zasady bierności, idea samoponiżenia i pokory — wszystko to czyniło z chrześcijaństwa ideologię głęboko reakcyjną i jed-

---

[106] K. Marks i F. Engels: *Dzieła* tom XV wyd. ros. s. 421

[107] Tamże s. 423

nocześnie przyczyniało się do utrwalenia porządków niewolniczych. Tak więc, mimo udziału niewolników i plebejuszy, chrześcijaństwo miało od samego początku swego istnienia charakter reakcyjny.

Stało się tak właśnie dlatego, że uciskane masy ludowe — w tej liczbie niewolnicy — nie potrafiły w skuteczny sposób podjąć walki z wyzyskiwaczami i zmuszone zostały do szukania ucieczki od rzeczywistości w religii chrześcijańskiej. Z tego wynika, że reakcyjne ostrze ideologii chrześcijańskiej godziło w te elementy społeczne, które najwcześniej tę religię wyznawały i popierały. Dlatego też twórcy naukowego socjalizmu wielokrotnie podkreślali, że chrześcijaństwo było produktem rozkładu niewolniczego sposobu produkcji, mając na myśli to, że odzwierciedlało ono upadek i rozkład systemu niewolniczego z jednej strony, a bezsilność i niemoc wyzyskiwanych mas ludowych — z drugiej. Tak np. Marks i Engels pisali, że „chrześcijaństwo poprzedził całkowity krach antycznych porządków światowych" i że „chrześcijaństwo było po prostu wyrazem tego krachu". [108] Tę samą myśl znajdujemy również w *Manifeście Komunistycznym:* „Gdy świat starożytny chylił się ku upadkowi, dawne religie zostały zwyciężone przez religię chrześcijańską." [109]

Fakt, że chrześcijaństwo było odbiciem bezsilności mas, że głosiło zasadę niesprzeciwiania się złu, postulat podporządkowania się wyzyskiwaczom czynił tę religię niezwykle użyteczną dla obrony interesów właścicieli niewolników, dla utrwalenia ich panowania klasowego. Dlatego też weszło ono w IV wieku w skład nadbudowy ideologicznej ustroju niewolniczego.

Tego wszystkiego nie rozumiał, czy też nie chciał rozumieć, Kautsky. Jak już uprzednio wskazaliśmy, występując przeciw tezie Marksa i Engelsa o reakcyjnym charakterze religii, Kautsky uważał, że chrześcijaństwo zmierzało do społecznego wyzwolenia antycznego proletariatu. „...Chrześcijaństwo pierwotne — pisał Kautsky — dążyło właśnie do wyzwolenia od nędzy materialnej na tym świecie i bynajmniej nie przenosiło królestwa bożego na tamtą stronę grobu. Okoliczność ostatnia powiększa jeszcze podobieństwo ze współczesnym ruchem robotniczym." [110]

Ujmując chrześcijaństwo jako ruch rewolucyjny Kautsky opracował zgoła fantastyczną koncepcję dialektycznego rozwoju chrystianiz-

---

[108] K. Marks i F. Engels: *Über Kunst und Literatur.* Berlin 1949 Verlag Bruno Heuschel u. Sohn s. 293

[109] K. Marks i F. Engels: *Manifest Komunistyczny. Dzieła wybrane* t. I Warszawa 1949 „Książka i Wiedza" s. 43

[110] *Pochodzenie chrześcijaństwa* cyt. wyd. s. 298

mu. Zgodnie z tą koncepcją chrześcijaństwo przeszło proces dialektycznego przekształcenia się w swoje przeciwieństwo. Oto w jaki sposób Kautsky sformułował ideę o dialektycznym rozwoju chrystianizmu:

> Widzieliśmy już, że chrześcijaństwo zwyciężyło dopiero wtedy, gdy stało się swym własnym przeciwieństwem; że w chrześcijaństwie zwyciężył nie proletariat, lecz wyzyskujący go i panujący nad nim kler; że chrześcijaństwo zwyciężyło nie jako organizacja rewolucyjna, lecz jako podpora najsilniejsza starego ucisku i wyzysku; że wreszcie chrześcijaństwo nie tylko nie usunęło władzy cesarskiej, niewolnictwa, nędzy mas i koncentracji bogactw w rękach nielicznych, lecz wprost przeciwnie — wszystko to umocniło. Chrześcijaństwo zorganizowane, czyli kościół, zwyciężył dzięki temu, że zaparł się swych celów pierwotnych i walczył o proste ich przeciwieństwo.[111]

Pogląd ten, biegunowo przeciwstawny twierdzeniu Engelsa, zgodnie z którym chrześcijaństwo od samego początku „chciało dokonać reform społecznych nie na tym świecie, lecz w niebie", pozostaje w jaskrawej sprzeczności z Engelsowską analizą funkcji społecznej pierwotnego chrystianizmu. Engels, który traktował religię jako „opium ludu", nie mógł — rzecz jasna — nic pisać o „dialektycznym przekształceniu" wczesnego chrześcijaństwa. Aby uzasadnić brak wzmianek o „dialektyce" rozwoju gminy wczesnochrześcijańskiej w pracach Engelsa, Kautsky tłumaczy, że Engels, który wszechstronnie zbadał społeczny charakter chrześcijaństwa pierwotnego, jakoby nie interesował się tym — zdaniem Kautskiego kluczowym, centralnym — zagadnieniem rozwoju chrystianizmu. „Engels szczegółowo zestawia chrześcijaństwo pierwotne z międzynarodówką robotniczą — pisze Kautsky — nie zastanawia się jednak nad dalszym rozwojem obu tych organizacji. Dialektyczne przekształcenia chrześcijaństwa nie zajmowały go; a niewątpliwie, gdyby był poświęcił nieco studiów tym sprawom, byłby znalazł we współczesnym ruchu robotniczym zalążki przekształceń podobnych." [112]

W twierdzeniu tym jaskrawo zarysowuje się tendencja do gloryfikacji religii wczesnochrześcijańskiej. Religia chrześcijańska w ujęciu Kautskiego to nie produkt rozkładu społeczeństwa niewolniczego, nie opium ludu, nie element składowy reakcyjnej nadbudowy ówczesnego ustroju społecznego, lecz ideologia rewolucyjna, służąca sprawie przekształcenia świata, sprawie usunięcia nędzy i wyzwolenia ludzi pracy.

Bylibyśmy jednak w błędzie, gdybyśmy sądzili, że przy ogólnie słusznej koncepcji historycznej Kautsky w sposób opaczny, niemarksistowski potraktował wyłącznie religię chrześcijańską. Nie stawialiśmy

[111] Tamże s. 297

[112] Tamże s. 298—299

sobie za zadanie wykrywanie wypaczeń i zniekształceń historycznych, dokonanych przez Kautskiego w tej części *Pochodzenia chrześcijaństwa,* która omawia stan i rozwój ekonomiki oraz ruchy polityczne i społeczne w imperium rzymskim. Należy jednak podkreślić, że niemarksistowskie ujmowanie przez Kautskiego genezy, treści, istoty i dynamiki rozwojowej chrystianizmu wynika u niego z niemarksistowskiego, burżuazyjnego oświetlenia całości procesu historycznego. Kautskistowskie ujęcie historii starożytnego Rzymu nie ma nic wspólnego z dialektyką; jest ono typowym przykładem metafizycznego podejścia do procesu rozwoju społecznego.

Krocząc śladami reakcyjnych historyków burżuazyjnych — Ludwika Friedländera [113], Eduarda Meyera [114], Roberta Pöhlmanna [115] — Kautsky identyfikuje gospodarkę niewolniczą z gospodarką kapitalistyczną, dochodząc w ten sposób do wniosku, że w starożytności istniał już kapitalizm, jego podstawowe klasy społeczne — burżuazja i proletariat, oraz ruch komunistyczny. Tutaj właśnie, w metafizycznej i burżuazyjnej koncepcji historycznej Kautskiego, szukać należy przede wszystkim teoretycznych źródeł jego traktowania elementów pasożytniczych starożytnego Rzymu jako proletariatu i ujmowania religijnego ruchu wczesnochrześcijańskiego jako proletariackiego i komunistycznego. Z tej ogólnej koncepcji rozwoju społecznego wynikają również twierdzenia Kautskiego o istnieniu w starożytnym Rzymie klasy kapitalistów i kapitalistycznych przedsiębiorstw akcyjnych [116] oraz jego fałszywy pogląd, że „społeczeństwo rzymskie w czasie rodzącego się chrześcijaństwa stało na progu kapitalizmu współczesnego". [117]

Wszystkie te i podobne twierdzenia Kautskiego mogły stwarzać sugestię, iż kapitalizm jest najwyższym wytworem rozwoju antycznego społeczeństwa, że wraz z upadkiem starożytnego kapitalizmu ginie również społeczeństwo starożytne, że ewolucja socjalna nie może wykroczyć poza granice kapitalizmu, że zwycięstwo socjalizmu jest niemożliwe. Jako ilustracja tej burżuazyjnej, reakcyjnej teorii cykliczności, której hołdował również Kautsky, posłużyć może właśnie jego koncepcja treści i istoty społecznej ruchu wczesnochrześcijańskiego. Rewolucyjny i socjalistyczny ruch starożytnego proletariatu — chrze-

---

[113] Por. *Darstellungen aus der Sittengeschichte Roms.* Bd. I Lipsk 1889

[114] Por. *Die wirtschaftliche Entwicklung des Altertums.* Jena 1895 s. 24, 28, 58, 63

[115] Por. *Geschichte des antiken Kommunismus u. Sozialismus.* Bd. II München 1901 s. 110, 120 i nast., s. 533

[116] *Pochodzenie chrześcijaństwa* cyt. wyd. s. 64

[117] Tamże

ścijaństwo — nie potrafił, mimo najlepszych chęci i zamierzeń jego przedstawicieli, zmienić istniejącego stanu rzeczy. Można stąd wnosić, że bardzo zbliżony — zdaniem Kautskiego — do chrześcijaństwa pierwotnego ruch komunistyczny w ustroju kapitalistycznym nie ma szans na obalenie panowania burżuazji. Tego wniosku Kautsky co prawda nie sformułował, ale cała treść jego *Pochodzenia chrześcijaństwa* nieodparcie go sugeruje.

Nic dziwnego, że kautskistowska koncepcja chrześcijaństwa pierwotnego spotkała się z niezmiernie życzliwym, rzec można gorącym przyjęciem ze strony wrogów marksizmu. Wszystkie tezy Kautskiego dotyczące genezy, treści i istoty klasowej wczesnego chrześcijaństwa powtórzone zostały niemal dosłownie w książeczce, napisanej przez czołowego rewizjonistę niemieckiego Maxa Maurenbrechera, a zatytułowanej — aby nie było żadnych wątpliwości co do poglądów autora — *Der geschichtliche Jesus.* [118] Dokładnie te same poglądy, które rozpowszechniał Kautsky, znajdujemy również w pracach ideologa oportunistycznej PPS — Feliksa Perla. [119]

Wpływ szkodliwej koncepcji Kautskiego był tak wielki, że przeniknął nawet do szeregów uczciwych działaczy robotniczych, wiernych sprawie rewolucji proletariackiej. Świadczy o tym fakt, że np. Franciszek Mehring skłaniał się ku przyjęciu kautskistowskiej koncepcji komunistycznego charakteru chrześcijaństwa pierwotnego, a także tezy Kautskiego o istnieniu rzekomego twórcy chrystianizmu. [120] Mehring nie był tutaj odosobniony. Wielka plastyczność opisów gminy wczesnochrześcijańskiej, jasność i przejrzystość myśli, atrakcyjność wykładu Kautskiego spowodowały, że idee, zawarte w *Pochodzeniu chrześcijaństwa* i w innych dziełach Kautskiego omawiających m. in. zagadnienie genezy chrystianizmu, znalazły szerokie rozpowszechnienie w ruchu robotniczym.

Badacz chrześcijaństwa pierwotnego spostrzega jednak za sugestywnymi opisami i gładkimi frazesami głęboko fałszywą, niezgodną z rzeczywistością treść. Kautskistowska koncepcja genezy chrystianizmu i społecznego charakteru chrześcijaństwa pierwotnego, jako nienaukowa i niemarksistowska, winna być całkowicie wyeliminowana z naszego religioznawstwa.

Henryk Rosen

---

[118] M. Maurenbrecher: *Der geschichtliche Jesus.* Berlin 1910 Buchhandlung „Vorwärts"

[119] Por. np. F. Perl: *Komunizm w pierwotnym chrześcijaństwie.* Warszawa 1907

[120] Por. F. Mehring: *Der Ursprung des Christentums. Die Neue Zeit* rocznik 1908 s. 280—293

Bronisław Baczko i Leszek Kołakowski

Tradycje naukowego socjalizmu i zadania marksistowskiej historiografii filozoficznej*

1. Rozważania niniejsze mają na celu zwrócenie uwagi na doniosłość badań historyczno-filozoficznych w dobie potężnego starcia sił postępu i socjalizmu z obozem reakcji i wojny. Pierwszorzędnym zadaniem marksistowskiej historiografii filozoficznej jest uprzytomnienie sobie perspektyw swojego uczestnictwa w ogólnoświatowej walce o materialne i moralne zwycięstwo idei socjalizmu i braterstwa narodów nad ideologią rasowej i narodowej nienawiści, ucisku, grabieży i wojen, w walce o zwycięstwo nauki nad zabobonem i ciemnotą, o społeczne i umysłowe wyzwolenie ludzkości. Historia filozofii, która nie uświadamia sobie swojej roli i wagi w walce politycznej, stacza się nieuchronnie do poziomu jałowego kronikarstwa, staje się inwentarzem zabytków archiwalnych, zamiast być aktywną bronią społecznego postępu. Dla nas historia filozofii nie jest wspomnieniem o przeszłości, jest ona ogółem społecznego doświadczenia dziejów walki ideologicznej o naukową interpretację świata, doświadczeniem, które nauka historii ma za zadanie organizować i wykorzystywać, podobnie jak każde doświadczenie społeczne, dla skuteczniejszej walki o te ideowe przeobrażenia, bez których dokonania nie jest możliwy tryumf socjalizmu, emancypacja człowieka z haniebnych warunków niewoli i uciemiężenia. Socjalizm naukowy widzi w nauce historii filozofii kolektywną pamięć wielowiekowych zmagań przeciwstawnych poglądów na świat i kształtowania się, w toku tych zmagań, historycznych przesłanek marksizmu.

Wszakże nie tylko na tym polega udział historycznej tradycji w aktualnych starciach ideowych, stanowiących jedną z form walki

* Referat wygłoszony w Berlinie na polsko-niemieckiej konferencji (11—13 czerwca 1954) poświęconej problemom metodologii historii filozofii.

klasowej proletariatu przeciwko siłom wstecznictwa. Nauka historii filozofii jest nie tylko zasobem własnych doświadczeń; jest ona także naukowym uzasadnieniem bezspornego prawa, jakie ma dzisiaj socjalizm naukowy do stanowienia autentycznej reprezentacji rzeczywistych interesów każdego poszczególnego narodu i całej ludzkości. Tradycja kulturalna jest niezmiernie ważnym składnikiem więzi narodowej, głównym czynnikiem świadomości narodowej każdego narodu. Dlatego też tylko ten ruch, który może wylegitymować się wielką tradycją narodową, który umie okazać, że jest rzeczywistym spadkobiercą postępowej tradycji, może zarazem słusznie rościć sobie prawo do występowania jako rzecznik całego narodu i jego interesów, jako rzeczywisty nosiciel jego dalszego rozwoju. Dlatego walka dwóch ideologii w dzisiejszym okresie jest między innymi walką o tradycje — walką o prawo nazywania się autentycznym kontynuatorem i spadkobiercą wielkiej tradycji kulturalnej ludzkości.

Dla ideologów burżuazji walka ta jest niezwykle utrudniona a główną jej formą mogą być tylko przemilczenia i fałszerstwa. Burżuazja współczesna, która tylekroć już ujawniała swoje brutalne, ludobójcze oblicze, burżuazja uwstecznionа, która porzuciła sztandar wolności narodów i demokracji, musi również wyrzec się świetnej tradycji swoich własnych dziejów ideowych, musi odżegnać się od całej postępowej tradycji myśli burżuazyjnej dawnych wieków, która dziś może być jedynie świadectwem jej beznadziejnego upadku.

Burżuazja obecnie niezdolna jest do kontynuowania postępowych tradycji myśli burżuazyjnej, które stały się teraz tradycjami nowej postępowej klasy — proletariatu. Burżuazja chciałaby jednak uchodzić nadal za spadkobiercę owych tradycji. Dlatego też zmuszona jest tradycje te fałszować i zniekształcać, a wielki i cenny dorobek myśli ludzkiej dawnych wieków wtłaczać przemocą w ramy własnego obskurantyzmu i własnego wstecznictwa. W każdym kraju ideologowie reakcji w beznadziejnej walce z sukcesami ruchu robotniczego usiłują przedstawić marksizm jako niezgodny z tradycjami kultury narodowej; głównym celem burżuazyjnej historiografii filozoficznej jest odebranie ruchowi rewolucyjnemu tradycji światopoglądowej przez odpowiednie zniekształcenie i fałszowanie dziejów filozofii i myśli społecznej. Z drugiej strony, usiłuje ona tradycją historyczną wylegitymować i usprawiedliwiać swoją dzisiejszą nikczemność i w tym celu musi także naginać dzieje filozofii do swoich politycznych zadań, deformować tradycje postępowe, wydobywać i gloryfikować wszystkie zjawiska wsteczne i obskuranckie w historii myśli filozoficznej.

Wielkim zadaniem naukowej historiografii filozoficznej jest ukazanie postępowej tradycji ludzkości jako tradycji naukowego socjalizmu,

obrona całej wartościowej spuścizny ideowej przed fałszerstwem i przemilczaniem, wykazanie, że marksizm jest jedynym prawomocnym dziedzicem całego dorobku teoretycznego ludzkości.

2. Walka przeciwko fałszowaniu dziejów filozofii przez historyków burżuazyjnych, to przede wszystkim obrona tradycji materializmu. W burżuazyjnej historiografii, usiłującej pozbawić ruch robotniczy jego filozoficznej przeszłości, kwestionuje się materializm wszystkich niemal wybitnych filozofów materialistów lub takich, którzy jeszcze w ramach idealizmu wnosili wkład w dzieło wyzwolenia myśli filozoficznej z obciążeń religijnych. Nie ma prawie ani jednego materialisty w dziejach, którego nie poddawanoby dzisiaj podobnym fałszerskim zabiegom. Z Demokryta usiłuje się robić empiriokrytyka, Lukrecjusza przerobić na egzystencjalistę, Spinozę przedstawić jako irracjonalistę i mistyka, z Descartesa uczynić kontynuatora św. Augustyna, Tomasza More'a ukazać jako męczennika papizmu i rzymskiego kościoła, materialistom francuskiego Oświecenia wmówić agnostycyzm, kulturę Renesansu zaprezentować jako nieudolną kontynuację średniowiecza a zarazem w scholastyce odnaleźć szczytowe osiągnięcia filozoficznego rozwoju. Obok prób kanonizowania postępowej filozofii w celu jej ideologicznego unieszkodliwienia i uświęcenia w zdeformowanej postaci, historiografia burżuazyjna gloryfikuje najbardziej wrogie nauce i najbardziej wsteczne tradycje filozoficzne i społeczne, których kontynuacji wątpliwy zaszczyt może sobie istotnie przypisać: obok Tomasza z Akwinu, którego doktryna bynajmniej nie tylko w oczach urzędowych ideologów kościoła uchodzi od dawna za jedną z najwyższych zdobyczy myśli filozoficznej, a którego społeczne teorie stały się uzasadnieniem i uświęceniem faszystowskiego państwa — modny się stał w czasach imperializmu irracjonalizm neoplatończyków; „dorobek" Berkeley'a i Hume'a cieszy się niesłabnącym wzięciem kierunków pozytywistycznych; z tradycji późniejszych Malthus został na nowo „odkryty" dla potrzeb pseudonaukowego usprawiedliwienia agresji imperialistycznej i wojny biologicznej. Tam, gdzie jest to możliwe, fałszowanie dziejów filozofii dokonuje się nadto w drodze przemilczania tradycji materialistycznej i postępowej — wystarczy uprzytomnić sobie kompletne zlekceważenie, jakie notorycznie burżuazyjna historiografia okazuje Gassendiemu czy epikurejczykom-materialistom włoskiego Renesansu, lub całkowite ignorowanie wielkiego wkładu, jaki wniosła w rozwój filozoficzny wspaniała filozofia materialistyczna rosyjskich rewolucyjnych demokratów. Historiografia polskiej filozofii jest tu również dobitnym przykładem, nad którym wypadnie się jeszcze niżej zatrzymać.

Walka o zdemaskowanie tych fałszerskich zabiegów, walka o wydobycie postępowej tradycji przemilczanej, o przywrócenie autentycznego oblicza postępowej tradycji sfałszowanej, o ukazanie rzeczywistej antynaukowej zawartości tradycji wstecznej, walka o rewindykację całej wielkiej tradycji filozoficznej, do której bezprawnie pretenduje ideologia współczesnej burżuazji, *obrona historii filozofii jako historii tradycji naukowego socjalizmu* — oto główne zadanie, którego realizacja włącza naukową historiografię marksistowską w ogólną walkę przeciwko ideologii obozu imperializmu i wojny.

3. Niezmiernie doniosłym zadaniem jest także walka przeciwko próbom wykorzystania historii filozofii dla potrzeb politycznego kosmopolityzmu stojącego na usługach wojen zaborczych i polityki kolonialnej, a dziś służącego polityce podporządkowania Europy amerykańskiemu imperializmowi. Popularny dziś w polityce imperialistycznej program rasistowskiej koncepcji cywilizacji, program przeciwstawiania kultury Zachodu i Wschodu dla okazania niższości przyrodzonej narorów orientalnych, by usprawiedliwić agresję i wyzysk kolonialny, a obecnie w szczególności usprawiedliwić agresję wojenną przeciwko krajom obozu demokracji, program ten ma również wylegitymować się „uzasadnieniem" historycznym m. in. w zakresie historii filozofii i myśli społecznej. Wtłaczanie dziejów filozofii w kosmopolityczne kategorie „kultury europejskiej" jest częścią przez atlantyckich filozofów praktykowanych prób zastąpienia faktycznego podziału świata na wyzyskiwanych i wyzyskiwaczy — podziałem geograficznym, przeciwstawiającym dwa jakoby nie dające się pogodzić „kręgi kulturowe". Ten bynajmniej nie mało znaczący przyczynek do usprawiedliwienia agresywnej polityki imperialistów poprzez wykazanie rzekomej wyższości narodów Zachodu, „na którą — jak pisze znany francuski historyk filozofii Bréhier — patrzymy dzisiaj niejako jak na prawo natury" — ma zarazem na celu wykazanie, że naukowy socjalizm jest wytworem swoiście rosyjskim, który mógł być zaszczepiony w krajach Wschodu jedynie dzięki osobliwościom „duszy wschodniej", a którego „zachodnio-europejska umysłowość" nie może sobie przyswoić. Znane dzieła watykańskich ideologów, jezuity Gustawa Wettera i dominikanina Innocentego Bocheńskiego, poświęcone „krytyce" materializmu dialektycznego, są z tego punktu widzenia niezmiernie charakterystyczne: jedną z głównych tendencji tych filozofów, którzy jawnie łączą swoją filozoficzną aktywność z perspektywami wojny atomowej, jest próba radykalnego przeciwstawiania „świata Zachodu" obcej i niezrozumiałej dla niego „duszy rosyjskiej", której odrębność ma być wytłumaczeniem sukcesu, jaki marksistowska ideologia uzyskała u narodów

Związku Radzieckiego. Burżuazyjna historiografia filozoficzna usiłuje też zignorować lub zlekceważyć wielki wkład ludów wschodnich w postęp światowej myśli filozoficznej, a dzieje kultury tych narodów, które wyzwoliły się z panowania kapitału, oraz narodów kolonialnych przedstawić jako echa przodującej i jedynie twórczej kultury Zachodu. Tym sposobem usiłuje się bronić polityki kolonialnej jako rzekomej kontynuacji rzekomej misji cywilizacyjnej, która przypadła w udziale wyższej kulturze w stosunku do ras upośledzonych, a wcielana jest w życie drogą ujarzmienia ekonomicznego, politycznego i ideologicznego słabszych narodów.

Widać stąd, jak niezmiernie doniosłe zadania stoją przed marksistowską historiografią, która ma demaskować fałszywość i reakcyjność takich koncepcji, walczyć nieustępliwie o jedność nauki światowej, ukazać dorobek filozoficzny poszczególnych narodów, mający ogólnoludzkie znaczenie, wydobyć piękną i cenną tradycję filozoficzną ludów Wschodu, obnażyć fałsz teorii dwóch przeciwstawnych kultur i tym sposobem przysłużyć się sprawie przyjaźni między narodami. sprawie walki politycznej o równouprawnienie narodów, o prawo samostanowienia i suwerenności, walczyć przeciwko wszelkim doktrynom rasistowskim, nacjonalistycznym, kosmopolitycznym. Historia filozofii ma potwierdzić marksistowską tezę, głoszącą, że nie ma narodów „gorszych" i „lepszych", twórczych kulturalnie i tylko biernie przejmujących cudze zdobycze, a więc w konsekwencji narodów „z natury" przeznaczonych do panowania i z „natury" predestynowanych do uległości i poddaństwa, że każdy naród wnosi swój wkład w ogólnoludzki postęp kulturalny i każdy ma prawo swobodnego stanowienia o swoim losie i swojej przyszłości.

Ukazując proces powstawania i rozwoju problemów filozoficznych oraz prób ich naukowego rozstrzygania, historia filozofii, jako historia kształtowania się ideologicznych przesłanek marksizmu, ma także za zadanie przedstawić rozstrzygnięcia tych problemów w świetle nauki współczesnej i w tej postaci uczy ona również naukowego, marksistowskiego poglądu na świat.

1. Z zagadnień metodologii badań nad postępowymi tradycjami filozofii

Dotychczasowe rozważania dotyczyły, mówiąc najogólniej, głównych zadań ideologicznych naukowej historiografii filozoficznej, społecznej determinanty, która określa kierunek działalności historyków-marksistów i nadaje sens ich naukowym wysiłkom. Problem teoretycznych narzędzi, które winny być do tego celu użyte, jest znacznie bar-

dziej zawiły. Pragniemy obecnie rzucić pewne uwagi, dotyczące kryteriów historycznych, dających się stosować w pracy nad analizą postępowych tradycji filozoficznych. Zagadnienie, na które chcielibyśmy szczególnie zwrócić uwagę — to zagadnienie metody badań nad genealogią i historyczną tradycją naukowego socjalizmu w zakresie filozofii i teorii społecznej.

1. Punktem wyjścia rozważań, dotyczących kryterium oceny doktryn filozoficznych z punktu widzenia postępowości, jest ustalenie roli filozofii w ideologicznej nadbudowie społeczeństw klasowych. Filozofia jest poglądem na świat wyrażonym teoretycznie, jest sformułowaniem i teoretycznym usprawiedliwieniem zasad, które kierują społecznym postępowaniem i społecznymi postawami ludzi. Filozofia, wyrażająca zatem światopogląd określonych klas, bierze w każdej epoce historycznej aktywny udział w walce o utrwalenie lub obalenie istniejących stosunków produkcji i wznoszącej się nad nimi nadbudowy.

Naczelna reguła metodologiczna historyczno-filozoficznych dociekań — marksistowska zasada partyjności filozofii, oparta jest więc na odkryciu obiektywnej prawidłowości historycznego rozwoju walki klasowej na terenie filozofii. Podział filozoficznych kierunków na dwa przeciwstawne obozy przyjmujemy nie dlatego, żeby miał być „wygodny", ani dlatego, że spełnia formalne warunki poprawności podziału. Jest on nie po prostu równouprawniony z innymi poprawnymi formalnie podziałami; odkrywa on bowiem podstawowe *prawo* historycznego rozwoju filozofii jako rozwoju walki materializmu z idealizmem, której wszelkie problemy filozoficzne są ostatecznie podporządkowane i która określa sposób ich rozwiązania w poszczególnych doktrynach. Ponieważ walka ta jest postacią walki klasowej w szczególnej dziedzinie nadbudowy, jaką stanowi pogląd na świat, ponieważ każda z tak wyróżnionych partii filozoficznych stanowi odbicie interesów klasy, zasada partyjności jako reguła metodologiczna każe nam rozważać każdą historyczną doktrynę, z jednej strony, jako uczestnika określonego etapu historycznego walki materializmu z idealizmem, z drugiej strony, jako narzędzie określonej klasy zaangażowanej w tej walce.

Jednakże doktryny filozoficzne nie są jedynie narzędziami określonych klas pragnących narzucić pewne sposoby postępowania społecznego swoim wyznawcom; gdyby tak było, należało by wszelkie teorie ontologiczne i teoriopoznawcze traktować po prostu jako półfabrykaty poglądów politycznych, co prowadziłoby do swoistego pragmatyzmu historycznego. Doktryny filozoficzne są także pewną wiedzą o świecie, którą ocenia się nie tylko z punktu widzenia jej przynależności klasowej, ale z punktu widzenia poznawczego postępu i wkła-

du, jaki wniosły w naukowe pojmowanie rzeczywistości. Jeżeli punktem wyjścia naszych rozważań o historii filozofii jest stwierdzenie przełomowej roli, jaką marksizm odegrał w dziejach myśli filozoficznej, to nie mamy oczywiście zamiaru traktować marksizmu jako objawienia, w którym wszystkie problemy filozoficzne zostały rozstrzygnięte i na którym rozwój filozoficzny musi się automatycznie skończyć. Wychodzimy z założenia, że wartość poznawcza określonej filozofii jest zdeterminowana klasowo — nie w tym sensie, żeby jakikolwiek interes klasowy decydował o stopniu adekwatnego odbijania świata przez dowolny dany pogląd, ale w tym sensie, że sama dążność do obiektywnego poznania świata jest klasowo uwarunkowana, a realizacja tej dążności jest nadto uzależniona od aktualnego poziomu wiedzy naukowej. Wychodzimy więc z założenia, że w interesie klas postępowych leży obiektywna wiedza o świecie i rządzących nim prawach, przy czym zainteresowanie to podlega ograniczeniom bądź ze względu na interesy klasowe — jak to zwłaszcza ma miejsce w przypadku postępowych myślicieli burżuazyjnych, którym eksploatatorskie interesy ich klasy muszą częściowo deformować obraz rzeczywistości (w szczególności w teoriach społecznych) — bądź ze względu na ograniczone możliwości oparcia się na zdobyczach wiedzy naukowej, co jest szczególnie ważne w ocenie przedmarksowskich ideologii plebejskich. Marksizm jest jedyną filozofią, która ze względu na swoją klasową genezę zainteresowana jest w bezwzględnie obiektywnym poznaniu rzeczywistości, wolnym od wszelkich mistyfikacji i zniekształceń obrazu świata wynikłych z pobudek klasowych, i zarazem — filozofią zdolną do oparcia się na zdobyczach zaawansowanego rozwoju nauk. Jako filozofia klasy, której wyzwolenie jako klasy jest zarazem wyzwoleniem całej ludzkości, marksizm zdolny był uczynić z filozofii naukę, a więc dokonać całkowitej emancypacji myśli filozoficznej z wszelkich ograniczeń klasowych, z wszelkiego oddziaływania wyobrażeń religijnych, i na tym właśnie stworzeniu warunków nieskrępowanego rozwoju myśli filozoficznej, podległego tym samym prawom co rozwój każdej nauki, polega jego rola wyjątkowa i przełomowa w historii filozofii.

Przypominając te ogólne założenia, chcielibyśmy zwrócić uwagę na pewne metodologiczne problemy i trudności związane z zastosowaniem zasady partyjności przy badaniu filozoficznej tradycji marksizmu.

Chodzi w szczególności o uniknięcie dwóch niebezpieczeństw, które szczególnie groźne są na obecnym etapie walki ideologicznej, a które mogą powstać przy mechanicznym, ahistorycznym stosowaniu zasady partyjności; pierwsze z nich, to niebezpieczeństwo ograniczania *a priori* tradycji materializmu dialektycznego, negowania dorobku dok-

tryn filozoficznych, które nie mogą uchodzić za materialistyczne, a które wniosły jednak pewien dorobek do rozwoju filozofii i myśli społecznej.

Drugie z tych niebezpieczeństw, to spotykane niekiedy tendencje do ahistorycznego ignorowania różnic między postępowymi i reakcyjnymi doktrynami przeszłości, traktowania narodowego dorobku kulturalnego jako „jednego potoku", co prowadzi do włączenia reakcyjnych doktryn do genealogii marksizmu, sprowadza poszukiwanie historycznej tradycji do eklektycznej selekcji materiałów z wszystkich możliwych kierunków i zaciera tym samym podstawową linię podziału obozów filozoficznych.

2. Dzieje filozofii przedmarksowskiej przedstawiają się nam jako dzieje powstawania światopoglądowych przesłanek dla naukowego materializmu, jako proces stopniowego wyzwalania się myśli filozoficznej z ograniczeń narzucanych jej przez sytuację klasową i poziom nauki, proces dokonujący się w walce materializmu z idealizmem i gromadzący w toku tej walki obiektywną wiedzę o najogólniejszych prawach rządzących światem oraz doskonalący umiejętność naukowej interpretacji rzeczywistości. Szukamy filozoficznej tradycji socjalizmu naukowego we wszystkich tych zjawiskach ideologicznych, które proces ten realizowały i przyspieszały, postępowość lub wsteczność określonej doktryny oceniamy z punktu widzenia jej roli w tym historycznym procesie.

Ta ogólna zasada stosowana do doktryn burżuazyjnych, istniejących w okresie, kiedy działa już rozwinięta filozofia naukowego socjalizmu, przesądza z góry, oczywiście, ocenę tych doktryn jako reakcyjnych, antynaukowych i hamujących postęp myśli filozoficznej, którego jedynym nosicielem jest w tym czasie ideologia klasy robotniczej. Wszystkie te kierunki oceniamy jako wytwarzane przez nadbudowę kapitalistycznego społeczeństwa różne środki obrony przed postępami ruchu robotniczego, jako różne formy reakcji na marksizm, niezdolne na skutek swojej klasowej genezy do obiektywnego, zgodnego ze stanem współczesnej wiedzy wyjaśniania świata, i sprzeczne dlatego z postępami nauk.

Nie narusza tej generalnej oceny okoliczność, że w stosunku do krajów zacofanych w rozwoju kapitalistycznym, jak Rosja, Chiny czy Polska, potrzebna jest pewna elastyczność w chronologii, pozwalająca uznać za postępowe pewne teorie działające wprawdzie współcześnie z rozwojem marksizmu w innych krajach, a jeszcze niezdolne do osiągnięcia jego teoretycznego poziomu, lecz ze względu na swoistą sytuację tych krajów stanowiące najwyższy możliwy dla nich poziom filozo-

ficznego postępu. Tak właśnie traktujemy doktryny, związane z ideologią rewolucji agrarnej w XIX wieku w Rosji i w Polsce, doktryny wyrażające najbardziej dla tych krajów postępową w owym okresie tendencję społeczną: okoliczność, że twórczość filozoficzna Hercena i Czernyszewskiego rozwijała się w okresie już czynnego ruchu socjalistycznego na Zachodzie, nie może spowodować pomniejszenia ich postępowej roli, którą oceniamy ze względu na poziom rozwoju krajów, gdzie ci myśliciele działali.

Trudności istotne w stosowaniu tego ogólnego kryterium pojawiają się przy badaniu filozofii przedmarksowskiej. Żadna z tych filozofii nie jest związana z klasą, która jednocześnie spełniałaby szereg warunków, pozwalających jej uwolnić się całkowicie od społecznych i gnoseologicznych ograniczeń w kształtowaniu swego poglądu na świat: tj. klasą nie zainteresowaną w utrzymaniu jakiejkolwiek formy wyzysku, a zarazem będącą nosicielem postępu sił wytwórczych i zdolną do oparcia się na osiągnięciach wiedzy naukowej.

Na skutek tego postęp w filozoficznej interpretacji świata i przygotowywanie historycznych przesłanek marksizmu dokonywały się bardzo różnorodnymi drogami, a naukowy światopogląd marksistowski opierał swój rozwój na dorobku światopoglądowym różnych klas, o ile wnosiły one swój wkład do postępów wiedzy o prawach przyrody i społeczeństwa. Chodzi nam zatem o uprzytomnienie sobie — w najogólniejszym zarysie — tych dróg i o wskazanie takich kryteriów, które pomogłyby nam w szczególności uniknąć wspomnianych niebezpieczeństw.

3. Zasadniczym jest tu, oczywiście, kryterium dzielące kierunki filozoficzne na dwa przeciwstawne obozy. Znaczy to, że w poszukiwaniu tradycji filozoficznej marksizmu zwracamy się przede wszystkim do doktryn materialistycznych przeszłości. Materializm w swoim rozwoju dziejowym był nierozerwalnie związany z postępami nauk przyrodniczych i stanowił jedno z najskuteczniejszych narzędzi walki ideologicznej klas postępowych przeciwko wstecznictwu, ciemnocie i fideizmowi. Jednakże wszelki materializm przedmarksowski znamionują — w mniejszym lub większym stopniu — pewne słabości, wiążące się nie tylko z niedostatecznym poziomem nauk przyrodniczych, z którymi związany był jego rozwój, ale i z jego klasową genezą. Materializm przedmarksowski jest z reguły (poza nielicznymi wyjątkami) filozoficznym wyrazem interesów postępowych klas *posiadających*. Taki charakter ma w szczególności cały materializm epoki kształtowania się stosunków kapitalistycznych w łonie feudalnego społeczeństwa: filozofia Bernardino Telesio i Giordano Bruno, filozofia Bacona,

Spinozy i Gassendiego, materialistyczna filozofia angielska XVII i XVIII wieku, materialistyczna filozofia francuskiego Oświecenia — wszystkie te formy rozwoju materializmu stanowią filozoficzne odbicie interesów postępowej burżuazji w różnych fazach jej rozwoju i walki. Okoliczność ta jest zrozumiała, skoro się zważy, że tylko klasy posiadające mogły dysponować wykształceniem i znajomością osiągnięć nauki, od których postęp myśli materialistycznej jest uzależniony; że nadto pogląd na świat burżuazji związany był z postępem technicznym, którego burżuazja była nosicielem, a który domaga się filozofii sprzyjającej postępom wiedzy przyrodniczej, kierującej zainteresowania ludzi ku badaniu przyrody, głoszącej zaufanie do rozumu ludzkiego i wiarę w jego możliwości poznawcze. Dlatego walka materializmu z idealizmem w filozofii przedmarksowskiej toczy się z reguły między wstecznymi i postępowymi klasami posiadającymi, wyraża więc na ogół konflikt wstecznej bazy z tą klasą posiadającą, która będąc nosicielem nowych stosunków produkcyjnych jest zarazem przedstawicielem wszystkich warstw zainteresowanych w obaleniu anachronicznych porządków. Dzieje przedmarksowskiego materializmu stanowią główną linię filozoficznej tradycji socjalizmu naukowego.

Ale uznanie, że linia ta zawiera wszystko, czym rozwój poprzedniej filozofii przyczynił się do ukształtowania naukowego poglądu na świat, byłoby drastycznym zniekształceniem rzeczywistości i przedsięwzięciem niejako „sekciarskim", radykalnie a fałszywie zwężającym zakres dziejowej spuścizny marksizmu.

Nie wolno nam zapominać o elementach cennych, zawartych w doktrynach w całości idealistycznych, o ile przezwyciężały one — jakkolwiek w sposób idealistyczny — metafizyczny charakter przedmarksowskiego materializmu i tym sposobem zdołały — w szczególności w zakresie rozwoju dialektycznej interpretacji świata — zapewnić sobie udział w postępie poznawczym ludzkości. Przykład — jeśli pominiemy dialektykę pojęć starożytnych idealistów — może tutaj stanowić filozofia Leibniza, a szczególnie, rzecz jasna, filozofia heglowska, bez której nie mógłby powstać socjalizm naukowy.

Wreszcie, jeśli spojrzymy na dzieje filozofii nie tylko z punktu widzenia wyrażonej w nich walki w obrębie klas posiadających, ale również z punktu widzenia walki uciskanych i wyzyskiwanych mas z klasami posiadającymi, dostrzeżemy bogatą i godną skrupulatnego zbadania dziedzinę, w której poszukiwać należy filozoficznej tradycji marksizmu.

Tradycję tę kształtują dzieje ideologii rewolucyjnych przedproletariackich ruchów plebejskich. W zakresie teorii społeczeństwa ma-

terializm ideologów burżuazyjnych doznawał ze zrozumiałych powodów szczególnie widocznych ograniczeń, jakkolwiek nie można negować wielkiej roli, jaką teorie społeczne materialistów odegrały w przezwyciężaniu teokratycznych mitologii feudalizmu i w stworzeniu świeckiej, opartej na filozoficznym materializmie, nauki społecznej. Z reguły wszakże były one oparte na zasadach uznania możliwości harmonii klasowej wyzyskiwanych i wyzyskiwaczy oraz uznania nierówności społecznej i własności prywatnej za urządzenia naturalne i nie budzące zastrzeżeń. Główny wkład ideologii plebejskich w tradycje kształtowania się naukowego poglądu na świat polega na przenikliwym dostrzeganiu różnych zjawisk życia społecznego, na ujawnianiu walki klasowej w społeczeństwie i na tworzeniu przesłanek naukowego socjalizmu, przeważnie w formach utopijno-komunistycznych, głoszących hasła zniesienia różnic klasowych i własności prywatnej, powszechnej organizacji pracy społecznej i likwidacji wyzysku. W doktrynach plebejskich, wyrastających z reguły z rewolucyjnej walki mas o przekształcenie rzeczywistości społecznej, wielokrotnie spotykamy — jakkolwiek niedojrzałe i nieudolne — próby połączenia teoretycznej analizy rzeczywistości społecznej z rewolucyjną działalnością mas, zmierzającą do jej przeobrażenia. Wystarczy porównać np. współczesne sobie poglądy na świat Hobbesa i Winstanleya lub ideologię dwóch nurtów — plebejskiego i burżuazyjnego — w polskim arianizmie XVI i XVII wieku, ażeby stwierdzić, jak wówczas wyraźnie łączą się materialistyczne tendencje burżuazyjnych myślicieli ze społecznym konserwatyzmem i ugodowością i jak z drugiej strony myśliciele plebejscy, mimo swoją filozoficzną nieporadność, niekiedy mistyczne skłonności i znacznie większą zależność od wyobrażeń religijnych, umieją zdobyć się na polityczny radykalizm, bezwzględne potępienie ucisku społecznego i wyzysku, negację społecznych stosunków opartych na własności prywatnej i przemocy władzy państwowej. Sytuacje te są zrozumiałe, skoro się zważy, że ideologie plebejskie, znacznie mniej związane z postępem przyrodoznawstwa i postępem technicznym, w znacznie większym stopniu muszą ulegać naciskowi wstecznej panującej nadbudowy i tylko z trudnością i powoli wyzwalają się ze światopoglądu idealistycznego, zwłaszcza zaś z wyobrażeń religijnych. Nie można przy tym pomijać faktu, że rozwojowa tendencja tych doktryn zbliża je w historycznym procesie ku materialistycznemu poglądowi na świat i wzmacnia elementy racjonalistyczne kosztem rugowania form religijno-mistycznych; jest to widoczne choćby z porównania ideologii średniowiecznych powstań chłopskich z tendencjami np. ruchu diggerów w angielskiej rewolucji burżuazyjnej lub babuwizmu

w okresie rewolucji francuskiej, a także i z całego historycznego rozwoju przedmarksowskich ideologii plebejskich, które znajdują swoje piękne zakończenie w materializmie rosyjskich rewolucyjnych demokratów.

W rosyjskim materializmie XIX wieku po raz pierwszy przedmarksowska ideologia klas uciskanych znajduje wyraz w formie konsekwentnego materializmu, materializm przestaje być własnością oświeconych przedstawicieli burżuazji; jest on jednocześnie doniosłą próbą przezwyciężenia mechanistycznych ograniczoności dawnego materializmu. W filozofii tej, której twórczość Czernyszewskiego daje wyraz najbardziej rozwinięty, odnajdujemy liczne elementy dialektycznej, dynamicznej interpretacji świata — zarówno przyrody, jak życia społecznego, zbliżenia się do rozumienia determinującej roli walki klasowej w rozwoju społecznym, przezwyciężanie w teorii poznania płaskiego, nominalistycznego empiryzmu, znajdujemy daleko posunięte zrozumienie klasowego charakteru filozofii i ujęcie swojej własnej działalności filozoficznej jako narzędzia rewolucji społecznej. Pewnym jest, że materializm rosyjskich rewolucyjnych demokratów przygotował bezpośrednio recepcję marksizmu na gruncie rosyjskim i to m. in. stanowi jego nieprzemijającą zasługę.

Nie traktując bynajmniej tych trzech dziedzin historycznej tradycji jako trzech niezależnych i równorzędnych niejako linii genealogicznych, filozofia marksistowska z żadnej z nich nie rezygnuje. Zadaniem naukowej historiografii jest skrupulatne uwzględnienie wartościowych osiągnięć poznawczych ich wszystkich jako czynników sprzyjających w historycznym procesie późniejszemu powstaniu naukowego poglądu na świat — rozważenie ich wkładu do postępu myśli filozoficznej i uznanie za swoją własną prehistorię teoretyczną.

4. Uznając zatem rozwój materializmu filozoficznego za naczelną linię genealogiczną marksizmu wskazujemy równocześnie na uwarunkowane historycznie różnorodne szlaki rozwoju myśli materialistycznej. Niezbędnym warunkiem ustrzeżenia się od drugiego ze wspomnianych niebezpieczeństw, warunkiem odróżnienia rzeczywiście postępowych i cennych elementów określonej doktryny przeszłości — choćby występujących w zmistyfikowanej postaci — od jej składników reakcyjnych, jest stosowanie historycznych kryteriów przy kwalifikowaniu danej doktryny do tej właśnie linii. Zasada partyjności filozofii jest skutecznym narzędziem badania przeszłości tylko wówczas, gdy stosuje się ją w oparciu o historyczną analizę sił klasowych, które powoływały do życia daną doktrynę filozoficzną, oraz jej funkcji w walce

ideologicznej w konkretnych warunkach historycznych rozwoju danego narodu.

Ocena doktryn filozoficznych przeszłości z punktu widzenia współczesności, tj. z punktu widzenia marksizmu jako przełomu w dziejach filozofii, a więc ocena ze względu na późniejszy etap, w którego przygotowaniu filozofia badana stanowiła dziejową fazę, nie może być żadną miarą negacją zasadniczego postulatu historyzmu w metodologii historii filozofii. Ocena kierunków filozoficznych i ich wkładu w proces wyzwalania myśli filozoficznej z gnoseologicznych i klasowych ograniczeń może być tylko oceną historyczną. Nic polega ona na mechanicznym zestawianiu zawartości badanej filozofii z treścią marksizmu i na stwierdzeniu, jakie poszczególne zdania tego systemu okażą się prawdziwe,a jakie fałszywe w świetle współczesnego materializmu. Stosując jałową i fałszywą metodę formalnego porównywania tekstów, przypuszczalnie nie zdołalibyśmy niemal nic wartościowego ocalić z takich systemów, jak filozofia Dunsa Scota, Averroesa, a nawet Giordano Bruno czy Descartesa. Ocena historyczna jest przede wszystkim oceną roli doktryny w walce filozoficznej i o tyle jest oceną roli, jaką odegrała ona w procesie kształtowania się naukowego poglądu na świat i wyzwalania filozofii z ograniczeń, stwarzanych przez sytuację klasową i poziom nauk. Postęp w filozofii jest zawsze postępem w stosunku do ideologii panującej; stąd mamy prawo mówić o materialistycznych tendencjach, powstających nierzadko w systemach w całości idealistycznych, niezdolnych bowiem do całkowitej emancypacji z wpływu panujące nadbudowy, a postępowych, o ile dokonywały tej emancypacji, choćby częściowo i niepełnie. Postępowość doktryny jest zawsze zrelatywizowana w stosunku do panującej w danej epoce walki ideologicznej, a walka materializmu z idealizmem dokonuje się często, wskutek zbyt przemożnego ciążenia ideologicznej władzy klas wstecznych, między obozami, z których oba musielibyśmy potraktować — badając je w oderwaniu od historii — jako idealistyczne, z których jeden wszakże wyraża materialistyczne dążności. Jest najzupełniej jasne, że z punktu widzenia materializmu jest np. rzeczą zgoła obojętną, czy się uznaje, że bóg działa w sposób konieczny czy też, że działa na mocy swobodnych postanowień, albo czy zna on tylko uniwersalia czy również rzeczy jednostkowe; w abstrakcyjnym ujęciu każde z tych stanowisk jest równie idealistyczne i żadne nie może uchodzić za „bardziej podobne" do marksizmu niż przeciwstawne mu. Nie ulega wszakże wątpliwości, że np. stwierdzenie Awicenny, iż działania boga podlegają konieczności i że nie ma on wolnej woli, odrębnej od rozumu, wyrażało w jego epoce deterministyczną tenden-

cję wymierzoną przeciw fatalistycznym wierzeniom Islamu i okazjonalizmowi mottekaleminów i było próbą — zmistyfikowaną i naiwną — obrony stałości praw rządzących światem, obrony wiary w dające się poznać powszechne prawidłowości natury; o ile więc było ono obroną możliwości istnienia nauki przeciwko religijnym przesądom, które uzależniając bieg rzeczy w przyrodzie od nieobliczalnych kaprysów boskich obezwładniały człowieka wobec przyrody, a wszelką naukę dezawuowały z góry jako niemożliwą — o tyle stwierdzenie to było historycznie doniosłe w przygotowaniu przesłanek deterministycznej interpretacji świata, a więc w kształtowaniu się zalążków materializmu średniowiecznego.

Przykłady tego rodzaju, jak powstawanie w epoce feudalizmu dążności materialistycznych, rodzących się w łonie scholastycznych systemów, niezdolnych do całkowitego przezwyciężenia nacisku kościelnych wierzeń, można mnożyć obficie. Wszystkie one wskazują na potrzebę historycznej oceny zjawisk ideologicznych z punktu widzenia roli, jaką badana doktryna odegrała w walce ideologicznej, w procesie wyzwalania się filozofii z religijnych i idealistycznych obciążeń.

Należy przy tym zauważyć, że postępowe i materialistyczne tendencje znajdują nierzadko zmistyfikowany i idealistyczny sposób wyrazu i że w ocenie historycznej konieczne jest odróżnianie istotnej treści doktryny, często *explicite* nie sformułowanej, a wyrażonej w takiej formie, na jaką pozwalała ideologiczna sytuacja epoki. Kartezjańskie *cogito*, zakładające świadomość indywidualną jako jedyny, bezpośrednio dany i pierwszy przedmiot poznania, jest niewątpliwie, rozważane samo w sobie, pomysłem idealistycznym, który zresztą, jak wiadomo, stał się ważnym historycznym źródłem nowożytnego subiektywizmu; historycznie pojęte oddziałało ono jednakże jako zasada autonomii, niezależności rozumu ludzkiego, jako hasło radykalnego odrzucenia wszelkich autorytetów scholastycznych, jako wyraz dążności do wyzwolenia umysłu ludzkiego z więzów objawienia i powag uznanych. Postępowa i materialistyczna w swej istocie zasada samodzielności rozumu i zaufania do jego poznawczych możliwości znalazła formę swojego wyrazu w fałszywym przekonaniu o możliwości znalezienia całej wiedzy w samej aktywności myślącego podmiotu. W takich wypadkach tradycja marksizmu nie wiąże się, oczywiście, z „czystą" treścią reakcyjnej idei, ale z postępową tendencją, którą ta idea wyraża. Spinoza posłużył się tak jawnie teologicznym narzędziem jak dowód ontologiczny nie po to, by dowieść istnienia boga, ale po to, by dowieść logicznej konieczności istnienia przyrody, a więc, by okazać logiczną niemożliwość stworzenia świata — czyli logiczną

niemożliwość istnienia transcendentnego boga-stwórcy. Ten historyczny paradoks nie spowoduje przecież, byśmy dowód ontologiczny włączyli do skarbnicy marksistowskiej tradycji filozoficznej, jakkolwiek należy do niej bez wątpienia antyteologiczna i antyreligijna tendencja, którą przy pomocy tego teologicznego narzędzia zamierzał Spinoza umocnić.

Doktryny takie, jeśli nawet wyrażane są w formie idealistycznej i nie są w stanie przezwyciężyć całkowicie nacisku panującej nadbudowy, odgrywają w całości swego społecznego funkcjonowania rolę postępową, ale odgrywają ją nie dzięki tym formom ujawniającym słabości klasy — która te ideologie rodzi — i zależność jej ideologów od teologicznego sposobu myślenia, ale wbrew tym formom, które stanowią czynnik hamujący filozoficzny radykalizm myślicieli i stępiający materialistyczne ostrze systemu. Sytuacja ta wychodzi na jaw dobitnie w przypadku ideologii plebejskich: rewolucyjny ruch proletariatu, spadkobierca pięknego dorobku wszystkich rewolucyjnych ruchów mas ludowych, uznaje za swoją — wielką tradycję ludowej reformacji niemieckiej, jej utopijny komunizm, jej polityczną bezkompromisowość i wiarę w samodzielną aktywność ludu, jej hasła likwidacji wyzysku, panowania klasowego i własności prywatnej, nie wiążąc przez to swojej tradycji z chiliastyczną wiarą Münzera w królestwo chrystusowe; będąc spadkobiercą walki ruchów husyckich o równość powszechną i zniesienie różnic klasowych nie zalicza przecież do swoich tradycji zasady przyjmowania komunii pod dwiema postaciami, w której m. in. wyrazili husyci swoje pragnienie równości społecznej. Okoliczność, że ruchy chłopskie antyfeudalne musiały często przybierać swoją rewolucyjną ideologię w kostium religijno-mistycznych wierzeń, tak samo nie spowoduje, byśmy z piedestału kilkowiekowego rozwoju nauki mieli z pogardą odrzucić i zignorować postępową treść ich nauki, obciążoną balastem wpływów feudalnej nadbudowy, jak również nie skłoni nas, by za swoje dziedzictwo uznać właśnie ową skorupę religijną, hamującą ich rewolucyjne porywy, mimo iż zdajemy sobie sprawę, że sytuacja społeczna umożliwiała tylko taki, religijno-mistyczny sposób wyrażania postępowej tendencji społecznej.

Zbyteczne chyba raz jeszcze powtarzać, że zasada historycznej relatywizacji w ocenie kierunków filozoficznych w najmniejszym stopniu nie popada w sprzeczność z zasadą ich merytorycznej oceny z punktu widzenia prawdy i fałszu, z punktu widzenia zawartego w nich postępu poznawczego i wartości, jakie wniosły w obiektywną wiedzę o świecie. Przeciwnie, łatwo zauważyć, że możliwość oceny merytory-

cznej ze względu na współczesny stan wiedzy, a więc oceny względnej prawdziwości badanej doktryny, jest warunkiem poprawnego wartościowania jej historycznej postępowości, która może być zrozumiana jedynie jako wkład — choćby wyrażony w formie zmistyfikowanej — do rzeczywistej znajomości świata i jego praw.

Zasada relatywizacji historycznej nie wystarcza jednak jeszcze dla należytej oceny poszczególnych idei filozoficznych. Niezmiernie ważnym postulatem metodologicznym jest uwzględnianie zależności pomiędzy treścią poszczególnej idei filozoficznej a całością doktryny, w której jest ona zawarta. Ta sama myśl może być postępowa lub wsteczna nie tylko w zależności od epoki, w jakiej się pojawia; jej rola zależy również od całości systemu, którego stanowi cząstkę, od jej podporządkowań i związków z całością doktryny. Systemy filozoficzne nie są konjunkcjami niezależnych zdań, ale organicznymi całościami, których składniki nabierają określonego sensu w zależności od swojej funkcji w ramach całości. Prostym przykładem, ujawniającym doniosłość przestrzegania tego postulatu, są dzieje zasady sensualizm był wtedy wyłącznie narzędziem deprecjacji nauki i rozumu we. W swojej „czystej" treści zasada ta jest zawarta zarówno w filozofii Tomasza z Akwinu, jak w filozofii Bacona. Ale jakże odmienna jest w obu wypadkach zawartość tego samego stwierdzenia. W filozofii Tomasza z Akwinu zasada ta połączona była z inną, głoszącą, że celem człowieka jest kontemplacja boga; sensualistyczne stanowisko prowadziło do wniosku, że „naturalne" poznanie, jako nie pozwalające człowiekowi wznieść się do tej wiedzy, która jest mu naprawdę potrzebna, nie może doprowadzić człowieka do jego celu i że wobec tego cel człowieka leży na innym świecie; oraz, że nadto wiedza „naturalna" musi być uzupełniona światłem objawienia. Ten pseudosensualizm był wtedy wyłącznie narzędziem deprecjacji nauki i rozumu ludzkiego; przeciwnie, empiryzm baconowski wychodził z założenia, że wiedza doświadczalna jest nie tylko jedynie możliwą, ale nadto jedynie cenną i człowiekowi potrzebną, że przy jej pomocy można uzyskać tę znajomość rzeczywistości, którą warto posiąść i która sama ma być narzędziem technicznego postępu. Rzekomy empiryzm tomistyczny był całkowicie na usługach kościelnego obskurantyzmu, a zadaniem jego było wykazanie małej wartości wiedzy naukowej i konieczności objawienia; dlatego empiryzm Bacona, broniący wartości nauki i wartości doświadczenia, służący umocnieniu zaufania do wiedzy ludzkiej, a nie krzewieniu pogardy dla niej, nie tylko różnił się od tamtego, ale był mu wręcz przeciwstawny. Ta zależność treści poszczególnej idei filozoficznej od kontekstu, w którym zostaje wypo-

wiedziana, od tendencji, której jest w ramach całego systemu podporządkowana, musi być uwzględniona w historiografii naukowej jako jeden z naczelnych postulatów metodologicznych; bez jego przestrzegania badaniom historycznym grozi zejście do poziomu bezmyślnego porównywania tekstów, które może dać wyniki najbardziej fantastyczne.

Ahistoryczne porównywanie izolowanych fragmentów systemów filozoficznych, oderwanych od historycznych warunków i sił klasowych, którym służyły, jest też narzędziem, pospolicie używanym przez burżuazyjną historiografię do zafałszowania rzeczywistego obrazu dziejów filozofii, w szczególności do zatarcia podstawowej linii podziału, dzielącej filozofów na materialistów i idealistów.

W wyniku szukania takich „podobieństw" opartych na zestawieniach poszczególnych wypowiedzi, uniezależnionych od całości systemów, okazuje się np. — co można wyczytać w pracach niektórych historyków burżuazyjnych — że Kant był odnowicielem filozofii indyjskiej, że Spinoza jest następcą mistyków żydowskich, że *si fallor, sum* Augustyna zostało po prostu powtórzone przez Kartezjusza, albo że marksistowska zasada walki przeciwieństw ma swoje źródła w doktrynie Proklosa. Ta metoda porównywania poszczególnych, izolowanych fragmentów różnych filozofów i opierania badań historycznych na szukaniu zupełnie dowolnie wybranych wątków ideologicznych, zacierającą faktyczny podział obozów filozoficznych, została podniesiona do godności systemu metodologicznego w antyhistorycznej typologii szkoły diltheyowskiej. Upatrywanie formalnych podobieństw między teoriami najzupełnie przeciwstawnymi łączy się oczywiście z przeciwstawianiem filozofii o tendencjach zbieżnych, czego przykładem jest pospolite w burżuazyjnej historiografii przeciwstawianie tej samej w zasadzie materialistycznej tendencji, znajdującej swój odmienny wyraz w empiryzmie angielskiej filozofii XVII wieku i w racjonalistycznej filozofii Descartesa czy Spinozy.

5. Należy zwrócić uwagę na jeden jeszcze, szczególnie ważny dziś ze względu na swą doniosłość ideologiczną, problem metodologiczny. Jednym z rozpowszechnionych narzędzi idealistycznej historiografii, służącym kosmopolitycznemu zniekształcaniu dziejów filozofii, jest ujmowanie doktryn filozoficznych poszczególnych krajów jedynie jako recepcji wpływów innych ośrodków. Prowadzi to w szczególności do tego, że dostrzega się twórcze ośrodki myśli filozoficznej Odrodzenia czy Oświecenia jedynie w Europie zachodniej, Włoszech lub Francji, przy czym traktuje się polskie Odrodzenie czy też rosyjskie Oświe-

cenie jedynie jako rezultat zewnętrznych oddziaływań, biernej recepcji gotowych już doktryn.

Marksizm musi odrzucić możliwość istnienia jakiejś filozofii absolutnie receptywnej, czysto naśladowczej; wszelkiego rodzaju „renesanse" w dziejach kultury i wszelkie recepcje jakiejś doktryny filozoficznej w innej epoce lub na innym gruncie nigdy nie mogą być wyjaśnione jej immanentną ekspansywnością, ale jedynie warunkami społecznymi i ideologicznymi środowiska recepującego. Sama nazwa „wpływy" jest właściwie nie do przyjęcia, sugeruje bowiem fałszywie jednostronne oddziaływanie „wpływającego" i pasywność zupełną odbiorców. Faktycznie zaś wszystkie recepcje filozoficzne mogą być wyjaśnione jedynie aktywnością środowiska odbiorczego. Tak zwany wpływ jest więc z reguły poszukiwaniem przez domniemany przedmiot wpływu w istniejących już, współczesnych lub przeszłych doktrynach — rozwiązań, których domaga się jego własna sytuacja. Nie istnieje w dziejach kultury zjawisko zmartwychwstania ideologii przeszłości, a jedynie zjawisko korzystania z zastanego dorobku kulturalnego przez ideologów innych klas dla ułatwienia sobie własnych rozstrzygnięć. Wszelkie recepcje nie są ponadto bierną imitacją, ale przetworzeniem zastanego materiału tradycji w sposób zdeterminowany społecznymi potrzebami klasy, która do tej tradycji sięga; żadna doktryna filozoficzna nie jest twórcą innej doktryny. Precyzyjna świadomość metodologiczna historyka filozofii jest w tym zakresie szczególnie doniosła, skoro zważymy, że antyhistoryczna metoda tłumaczenia genetycznego poglądów filozoficznych przez odwoływanie się do historycznych „wpływów" jest jednym z głównych narzędzi, przy których pomocy reakcyjna historiografia stara się pokazać kulturalną bezpłodność i przyrodzoną niższość umysłową tych narodów, które imperialistyczni zaborcy przeznaczają w swych zamierzeniach na łup agresji i eksploatacji ekonomicznej. Nie zmniejsza to, rzecz jasna, potrzeby dociekań nad historycznym rodowodem i ideowymi tradycjami każdej filozofii badanej, wskazuje tylko na konieczność uwolnienia tych dociekań od błędnej teoretycznie i reakcyjnej politycznie metody poszukiwania „wpływów". Wadliwie jest postawiony problem, który by żądał odpowiedzi na pytanie: jaka filozofia przeszłości ukształtowała poglądy tego lub owego filozofa? Można pytać jedynie: jakie potrzeby społeczne i ideologiczne epoki sprawiły, że ten czy ów filozof lub kierunek filozoficzny poszukiwał teoretycznej pomocy w tych właśnie, a nie innych kierunkach przeszłości? W stosunku do badań nad polską filozofią sprawa ta posiada szczególną doniosłość, z uwagi na to, że cała burżuazyjna historiografia traktowała dzieje polskiej myśli

filozoficznej i społecznej jako zbiór obcych refleksów, kolejnych ech, które rodziły w Polsce różne prądy filozofii europejskiej.

Ostatni z poruszonych problemów, jak i niektóre poprzednie, wzmiankowane jedynie w postaci najogólniejszej, chcielibyśmy obecnie skonkretyzować na problematyce, która stoi w centrum naszej pracy badawczej — na zagadnieniach historii polskiej filozofii.

2. Postępowe tradycje polskiej myśli filozoficznej i społecznej w walce narodu polskiego o pokój i socjalizm

Rzeczywistość budownictwa socjalizmu w naszym kraju w pełni potwierdziła prawdziwość tezy o ideologii socjalistycznej jako spadkobiercy i kontynuatorze całego postępowego dorobku kulturalnego i naukowego przeszłości.

W każdej kulturze narodowej, jak wskazywał Lenin, istnieją, choćby nierozwinięte, elementy kultury demokratycznej i socjalistycznej, ponieważ w każdym narodzie są masy wyzyskiwane, których warunki życiowe nieuchronnie rodzą ideologię demokratyczną i socjalistyczną. Do tych postępowych, demokratycznych i socjalistycznych elementów naszej kultury narodowej nawiązała Polska Ludowa. Wynikało to z samej istoty procesu budownictwa socjalistycznego w naszym kraju.

Podkreślając, że powstanie Polski Ludowej stanowi historyczny zwrot w dziejach naszego narodu, który po raz pierwszy w swej historii uzyskał możliwość świadomego kształtowania swych losów, partia i rząd wskazywały i wskazują, że nasza dzisiejsza rzeczywistość i dzisiejsze zdobycze są realizacją wielowiekowych dążeń wyzwoleńczych polskich mas ludowych.

Polska Zjednoczona Partia Robotnicza, kierownicza siła naszego narodu, wykazuje nieustanną troskę o wydobycie wszystkich postępowych tradycji naszej przeszłości, bohaterskich zrywów polskich mas ludowych, a zwłaszcza klasy robotniczej, w walce z uciskiem i wyzyskiem.

Zadaniem naszym, polskich historyków filozofii i myśli społecznej, jest wniesienie swojego wkładu do wielkiej pracy nad wydobyciem dorobku postępowej myśli naszej przeszłości i udostępnieniem go szerokim masom ludowym.

Zadanie to może być wykonane jedynie tylko w walce z burżuazyjną ideologią, jedynie w toku radykalnego przezwyciężania fałszów i przemilczeń, które są dziełem reakcyjnej historiografii. Ogólne stwierdzenia o stosunku burżuazji do dorobku filozoficznego przeszłości w całej pełni potwierdzone zostały przez obraz dziejów polskiej myśli

filozoficznej i społecznej, pozostawiony nam przez polską burżuazyjną historiografię.

Niechlubna to zaprawdę spuścizna. Tradycje, zwłaszcza nowożytnej polskiej myśli filozoficznej i społecznej, sprowadzano świadomie do skrajnego idealizmu, próbując w szczególności przedstawić mesjanizm i ideologię religijną jako „narodową filozofię" polską.

Trzeba powiedzieć, że ten obraz polskiej myśli filozoficznej został skwapliwie podchwycony i przejęty przez zachodnią burżuazyjną historiografię. Warto może, dla ilustracji, powałać się na pewne powszechnie znane i popularne ogólne zarysy historii filozofii. Tak np. w znanym zarysie historii filozofii francuskiego historyka filozofii Bréhiera nie znalazło się niemal w ogóle miejsce ani dla materialistycznych tradycji polskiego Odrodzenia, ani dla materializmu Oświecenia polskiego. Natomiast w rozdziale poświęconym reakcyjnej filozofii religijnej pierwszej połowy XIX wieku w Europie znalazło się — obok Kierkegaarda — miejsce dla „mesjanizmu polskiego".

Do godności reprezentowania całej polskiej myśli filozoficznej tego okresu pasowany został Hoene-Wroński, przedstawiciel najbardziej reakcyjnych sił społecznych, który skrajny swój idealizm i wsteczną doktrynę społeczną oferował wszystkim niemal ówczesnym władcom Europy — od papieża do Ludwika Filipa — jako skuteczny środek walki z socjalizmem.

Na mistyka i kosmopolitę został również pasowany przez Bréhiera, wielki polski myśliciel i poeta narodowy — Adam Mickiewicz.

Sięgnijmy do innego przykładu, do tak reprezentatywnej dla burżuazyjnej historiografii historii filozofii Überwega. Również i tam mesjanizm uznany zostaje, obok pozytywizmu, za główny kierunek polskiej myśli filozoficznej XIX wieku, a najwybitniejsi działacze i myśliciele polskiego Oświecenia, zdecydowani materialiści — Staszic i Kołłątaj — scharakteryzowani jako poprzednicy mesjanizmu, jedynie dlatego, że zajmowali się problematyką narodu.

W parze z tą gloryfikacją polskiej reakcyjnej filozofii i myśli społecznej szło całkowite przemilczanie materialistycznej tradycji polskiej filozofii lub też w najlepszym wypadku całkowite zniekształcanie jej prawdziwego oblicza i interpretowanie jej w duchu pozytywizmu. Poza nawias historii filozofii i myśli społecznej zostały usunięte koncepcje filozoficzne i społeczne, związane z ruchem wyzwoleńczym polskich mas ludowych — od wczesnych doktryn plebejskich okresu Odrodzenia aż do dojrzałej myśli rewolucyjno-demokratycznej połowy XIX wieku, nie mówiąc już, rzecz jasna, o rozwoju myśli marksistowskiej w Polsce. Natomiast reakcyjne koncepcje filozoficzne przeszło-

ści, jak najszerzej propagowane przez radio i prasę, przenikające do podręczników dla młodzieży szkolnej, zatruwały jej świadomość, służyły umacnianiu religianctwa i nacjonalizmu.

Burżuazyjna historiografia wyrządziła szkodę naszej kulturze narodowej, zubożając ją o to, co w dorobku naszej myśli przeszłości było najcenniejsze. Prowadziło to też do całkowicie fałszywego, niezgodnego z prawdą przedstawienia wkładu naszej myśli postępowej do dorobku ogólnoludzkiej kultury.

Naszym zadaniem, w ramach ogólnych badań nad przeszłością naszego narodu, jest odkłamanie tego obrazu.

Prace nad badaniem historii polskiej filozofii i myśli społecznej, zgodne z założeniami marksistowskiej metodologii, dopiero się rozpoczęły — trwają one zaledwie 2—3 lata; ale już w toku tych badań odsłonił się nam obraz całkowicie różny od tego, który można znaleźć zarówno w polskiej burżuazyjnej historiografii, jak i u Überwegów. Chcielibyśmy tu jedynie na dwóch przykładach bliżej skonkretyzować ogólne postulaty metodologiczne, które zostały wyżej wysunięte, wskazując, jak stosowanie marksistowskiej metodologii — w miarę naszych możliwości i umiejętności — otworzyło przed polskimi historykami filozofii nowe horyzonty i możliwości badawcze.

Pierwsze z tych dwóch zagadnień — to sprawa polskiej myśli filozoficznej i społecznej okresu Odrodzenia.

W ubiegłym roku została w naszym kraju, w związku z 410 rocznicą śmierci Kopernika, przeprowadzona poważna praca naukowo-badawcza nad całokształtem dorobku naukowego Polski w XV i XVI wieku.

Prace badawcze wykazały błędność dwóch niezmiernie typowych dla burżuazyjnej historiografii koncepcji. Po pierwsze, wykazały one całkowitą fałszywość i wsteczność tych teorii, które usiłują zamazać różnicę między myślą filozoficzną i społeczną Odrodzenia a scholastyką. Nie trudno dostrzec, jaki ma sens twierdzenie Santayany, że „Renesans jedynie kontynuował to wszystko, co było żywe i piękne w wiekach średnich", czy też stwierdzenie Whiteheada, że „Renesans był to ostatni przejaw wieków średnich" i że „Tomasz z Akwinu byłby zeń zadowolony".

Tego rodzaju koncepcje podpierane pseudonaukowymi badaniami zmierzają do zatarcia, zafałszowania światopoglądowego, antyscholastycznego ostrza Odrodzenia, do wyjałowienia humanizmu Odrodzenia z jego rzeczywistych idei — wyzwolenia człowieka spod władzy ciemnoty i przesądu, służą apologii i rehabilitacji najwsteczniejszych wytworów kulturalnych średniowiecza.

Polska myśl naukowa okresu Odrodzenia wyrastała w ostrej, zaciętej walce ze scholastyką, była ostrym narzędziem walki przeciwko feudalnej nadbudowie osłaniającej się religijno-scholastycznym autorytetem. Dotyczy to przede wszystkim dorobku naukowego Mikołaja Kopernika, a zwłaszcza światopoglądowego znaczenia jego odkrycia. Nie wszystko jednak zostało dotąd zrobione dla wydobycia zarówno podstaw światopoglądowych odkrycia kopernikowskiego, jak i jego doniosłości filozoficznej. Jest jednak rzeczą niewątpliwą, zarówno w świetle badań astronomów, jak i filozofów, że całym swoim ostrzem wymierzone ono było w scholastyczno-feudalny obraz świata i że wszelkie próby, w rodzaju duhemowskiej negacji waloru światopoglądowego odkrycia Kopernika, służą temu samemu celowi „przypodobania się św. Tomaszowi".

Dotyczy to również polskiej myśli społecznej tego okresu. Polska filozofia społeczna XV i XVI wieku wydała wielką plejadę humanistów na czele z wybitnym teoretykiem państwa, prawa i moralności — Andrzejem Fryczem Modrzewskim. Dorobek polskiego humanizmu, występującego w obronie wolności i praw człowieka, domagającego się sprawiedliwości dla plebejuszów, wyrastał w walce przeciwko feudalnej doktrynie podziału stanowego i przyrodzonej nierówności ludzi.

Nie chodzi nam o wnikanie w szczegóły — całokształt naszych badań całkowicie potwierdził tezę, że kulturę Odrodzenia, a w szczególności dorobek filozoficzny tej epoki można zrozumieć jedynie wówczas, gdy ujmuje się go w procesie wyzwalania się myśli ludzkiej z okowów scholastyki, w walce ze scholastyką, gdy ujmuje się go z punktu widzenia kształtowania się pierwiastków nowego, materialistycznego spojrzenia na świat.

W toku badań nad polskim Odrodzeniem potwierdziła się również w całej pełni fałszywość i reakcyjność innej burżuazyjnej koncepcji, sprowadzającej historię Odrodzenia jedynie do ruchu społecznego i umysłowego Europy zachodniej. Koncepcja ta znalazła odbicie także w polskiej burżuazyjnej historiografii traktującej polskie Odrodzenie bądź po prostu jako odblask włoskiego Renesansu, bądź też jako zwykły nawrót do literatury starożytnej, która dotarła do Polski za pośrednictwem Włoch. Z tą koncepcją było związane między innymi traktowanie np. Kopernika jako wyizolowanego zjawiska, genialnego przebłysku, który przypadkowo jedynie pojawił się w Polsce; szło to zresztą z reguły w parze zarówno z poddawaniem w wątpliwość polskości Kopernika, jak i z doszukiwaniem się odkrycia idei heliocentryzmu w średniowieczu. Badania nad polskim Odrodzeniem wykazały, że Polska była w tym okresie jednym z niezmiernie ważnych ośrodków

nauk przyrodniczych i postępowej myśli filozoficznej. Dorobek naukowy Kopernika związany jest z wielkim rozkwitem nauk przyrodniczych, w szczególności astronomii, w Polsce tego okresu, między innymi z nauczycielem Kopernika, wybitnym astronomem Wojciechem z Brudzewa. Rozkwit nauk przyrodniczych, filozofii i myśli społecznej w Polsce tego okresu nie był, rzecz jasna, przypadkowy — był on przejawem głębokich przemian społecznych dokonujących się w kraju.

Myśliciele polskiego Odrodzenia byli najściślej związani z tymi siłami społecznymi — rodzącym się mieszczaństwem i częścią szlachty, które były zainteresowane w dalszym rozwoju stosunków towarowo-pieniężnych, w rozwoju sił wytwórczych, w przezwyciężaniu (aczkolwiek niekonsekwentnie, w ograniczonym zakresie) skostniałych stosunków feudalnych.

Postać Kopernika — użyjmy raz jeszcze tego przykładu — staje się pełna, wyrazistsza, urasta do miary owych „olbrzymów myśli, charakteru, wszechstronności i wiedzy", o których mówił Engels, gdy nie odłącza się Kopernika-astronoma od Kopernika-ekonomisty walczącego o uzdrowienie monety w Polsce, od Kopernika-inżyniera budującego wodociągi we Fromborku i Kopernika-polityka walczącego z Krzyżakami o polskość Warmii. Tak ma się, rzecz jasna, sprawa nie tylko z Kopernikiem. Cały humanistyczny nurt naszej myśli społecznej wysuwał swoje ogólnoludzkie ideały na gruncie określonych konfliktów i problemów społecznych naszego kraju.

Jednym z centralnych problemów twórczości Frycza-Modrzewskiego był problem walki z prawem o mężobójstwie, konkretną szlachecką ustawą, zezwalającą szlachcicowi okupywać się grzywną pieniężną za zabicie chłopa. Na gruncie walki z tą feudalno-szlachecką ustawą rozwija Modrzewski swoją koncepcję równości ludzi wobec prawa, swoją koncepcję wyższości osobistych zalet człowieka, niezależnie od stanu, nad przywilejem urodzenia, swoją koncepcję państwa otaczającego równą opieką wszystkich ludzi, swoją — jedną z pierwszych w literaturze światowej — śmiałą i postępową obronę pokoju i potępienie wojen zaborczych. Powiązanie dorobku polskiego Odrodzenia z konkretnymi warunkami walki klasowej owej epoki w naszym kraju pozwoliło inaczej spojrzeć również na bogatą spuściznę filozoficzną jednego z odłamów polskiej reformacji, tzw. Braci Polskich, zwłaszcza na jego bogaty plebejski nurt. Oczywiście, podkreślając głęboką więź polskiego Odrodzenia z konkretnymi warunkami społecznymi naszego kraju, nie zmierzamy bynajmniej do odizolowania go od całego owczesnego dorobku kultury europejskiej. Przeciwnie, w całej pełni wydobywamy te związki, które łączyły działaczy polskiego Odrodzenia za-

równo z dorobkiem kultury włoskiej i jej myślą materialistyczną, jak i z Erazmem z Rotterdamu czy Melanchtonem, podobnie jak w całej pełni staramy się uwypuklić znaczenie przewrotu kopernikańskiego dla rozwoju filozoficznego Galileusza i Giordano Bruno.

Przejdźmy do drugiego z zapowiedzianych przykładów: chodzi tu o dorobek polskiej myśli filozoficznej i społecznej pierwszej połowy XIX wieku. Wspomnieliśmy już o zafałszowanym obrazie, jaki w tym zakresie pozostawiła burżuazyjna historiografia.

Powstała w tej sytuacji oczywista i nie dająca się utrzymać sprzeczność między reakcyjną, nacjonalistyczną filozofią rekomendowaną jako „narodowa" i reprezentatywna dla epoki a całym procesem historycznym narodu polskiego tej samej epoki, w której Polacy walczyli na barykadach całej Europy pod dumnym hasłem „za waszą i naszą wolność", epoki bohaterskich zrywów mas ludowych w walkach narodowo-wyzwoleńczych. Celem naszych badań było zatem opracowanie tych prądów i kierunków, które były związane z walką narodu polskiego o wyzwolenie narodowe i społeczne, wydobycie z zapomnienia publikacji nie wznawianych od stu przeszło lat, świadomie przemilczanych przez polską burżuazję, publikacji, które powstały w toku ostrej, zaciętej walki politycznej i społecznej polskiego obozu demokratycznego i w których tkwiły rzeczywiste, trwałe wartości naszej myśli filozoficznej i społecznej. Obraz walki filozoficznej i społecznej w Polsce tego okresu, który staramy się dziś odtworzyć, nie ma nic wspólnego z obrazem, który konstruuje historiografia burżuazyjna.

Polska postępowa myśl filozoficzna połowy XIX wieku wyrosła w zaciętej walce z ludźmi takimi, jak Cieszkowski, Hoene-Wroński i in., którzy byli wyrazicielami bądź jawnie reakcyjnych, bądź też szlachecko-liberalnych kół, a których ideologia już w omawianym okresie była sprzeczna z interesami narodu polskiego, z jego walką rewolucyjno-wyzwoleńczą. Polska myśl demokratyczna tej epoki dojrzewała w miarę dojrzewania ówczesnego polskiego ruchu rewolucyjno-wyzwoleńczego — od szlacheckiego rewolucjonizmu do rewolucyjnego demokratyzmu. Szczególną doniosłość posiada wydobycie plebejskich, rewolucyjno-demokratycznych nurtów myśli społecznej tego okresu. Tacy myśliciele i działacze polityczni, jak Edward Dembowski, Stanisław Worcell, Tadeusz Krępowiecki, Adam Mickiewicz, potrafili bardzo głęboko ująć problem kształtowania się narodu, napełnić ludową, demokratyczną treścią pojęcie patriotyzmu, łącząc je z hasłem międzynarodowej solidarności ludów i z walką przeciw nacjonalizmowi.

Jest rzeczą niezmiernie charakterystyczną, że burżuazyjna historiografia, chętnie włączając do dziejów filozofii doktryny polityczno-społeczne przedstawicieli klas posiadających, eliminowała z nich doktryny plebejskie, powołując się na ich prymitywizm, nienaukowość itd. Tymczasem właśnie doktryny plebejskie, aczkolwiek często przyobleczone w religijną formę na skutek swej zależności od panującej ideologii i ograniczoności klasowej — potrafiły dać niezmiernie głębokie spojrzenie na procesy społeczne, na walkę klas w społeczeństwie itp.

W Polsce właśnie nurt demokratyczny wytworzył niezmiernie ciekawe doktryny postępu i rozwoju społecznego. Wielki polski historyk Lelewel próbuje ująć całą historię Polski jako historię ludu, podkreślając decydującą rolę mas w historii i ujmując proces dziejowy z punktu widzenia walki klasowej, walki mas chłopskich ze szlachtą. Z rewolucyjno-demokratyczną postawą nierozerwalnie związany był socjalizm utopijny, który wyrósł u nas w specyficznych warunkach kryzysu ustroju feudalnego i odzwierciedlał interesy mas chłopskich i plebejskich, co warunkowało jego treść, odmienną np. od francuskiego socjalizmu utopijnego. Ideologia nurtu rewolucyjno-demokratycznego, w miarę swojego dojrzewania, korzystając z dorobku ówczesnej filozofii, w szczególności z dorobku klasycznej filozofii niemieckiej, dorasta również do materialistycznych pozycji światopoglądowych, czego wyrazem był rozwój filozoficzny Edwarda Dembowskiego— wybitnego polskiego rewolucjonisty i filozofa.

Bliższa charakterystyka całego dorobku polskiej myśli filozoficznej i społecznej tej epoki wykracza, oczywiście, poza ramy niniejszej pracy. Wydaje się jednak, że przytoczona, ogólna z natury rzeczy, charakterystyka wystarcza dla wykazania politycznej i metodologicznej doniosłości tezy o partyjności historii filozofii, o konieczności jak najściślejszego wiązania historii rozwoju myśli filozoficznej i społecznej z konkretnymi warunkami walki klasowej w danym kraju, konieczności możliwie najpełniejszego sięgania do tych wszystkich elementów, które w ideologiach przeszłości wnosiły swój wkład do rozwoju postępowej myśli ludzkiej.

Przytoczyliśmy dwa przykłady z zakresu pracy badawczej nad historią polskiej filozofii i myśli społecznej, aby uwypuklić pewną centralną myśl, posiadającą doniosłe znaczenie metodologiczne i polityczne dla całokształtu badań historyków filozofii.

Każdy naród, jak wskazywał Stalin, zarówno duży, jak mały, posiada swoje cechy swoiste i wnosi swój wkład do dorobku kultury ogólnoludzkiej. W koncepcjach dwóch rzekomo przeciwstawnych kul-

tur — Wschodu i Zachodu, fałszywość naukowa doskonale kojarzy się z reakcyjnością polityczną. Historia filozofii i myśli społecznej może i powinna odegrać istotną rolę w walce z ideologią imperializmu, w szczególności w walce z takimi doktrynami, jak kosmopolityzm i nacjonalizm. Historia dorobku myśli ludzkiej zadaje kłam koncepcjom szkalującym poszczególne narody, uznającym jedne narody za niższe, a monopolizującym dla innych rzekomy prymat w ogólnoludzkim dorobku kulturalnym.

Postępowe idee przeszłości odgrywają doniosłą rolę w dziele zbliżenia narodów — świadectwem tego były międzynarodowe obchody ku czci Awicenny, Kopernika i innych, zorganizowane przez Światową Radę Pokoju. Uroczyście obchodzone w Niemczech rocznice Herdera i Goethego wykazały, jak doniosłą rolę odgrywa postępowy dorobek myśli filozoficznej przeszłości w dziele walki o zjednoczenie narodu niemieckiego. Historia filozofii, ucząc, jak mimo wszystkich przeszkód materialistyczny światopogląd torował sobie zwycięsko drogę w walce z obskurantyzmem i wstecznymi siłami społecznymi, odgrywa wielką rolę w walce, którą ideologia pokoju toczy dziś z ideologią ciemnych sił wojny i agresji. Rola historii filozofii jako nauki jest w tej walce ideologicznej tym większa, że w naszych krajach, w których dzięki władzy ludowej dokonuje się olbrzymia rewolucja kulturalna, tradycje przeszłości w coraz większym stopniu przestają być własnością jedynie wąskiego stosunkowo kręgu uczonych, a w coraz większym stopniu zostają udostępnione najszerszym masom. Międzynarodowa współpraca w zakresie badania historii myśli filozoficznej i społecznej rozszerza wspólny front pracy nad zbliżeniem między narodami, front walki o zwycięstwo tych sił społecznych, które dziś kontynuują dorobek najszczytniejszych idei humanizmu naukowego i społecznego postępu.

Bronisław Baczko i Leszek Kołakowski

Anna Śladkowska

Stosunek polskiej filozofii połowy XIX wieku do klasycznej filozofii niemieckiej*

1. Okres po powstaniu listopadowym, a w szczególności lata czterdzieste XIX stulecia są dla Polski okresem głębokich przemian społeczno-politycznych i ideologicznych. Są to lata przełomu dwóch formacji, lata napiętej sytuacji rewolucyjnej, lata wielkiego antyfeudalnego zrywu mas ludowych i bohaterskiej, przesyconej duchem braterstwa narodów walki narodowo-wyzwoleńczej Polaków — walki, która wybiegała daleko poza granice ich własnego kraju. Są to zatem lata właśnie ze względu na swój rewolucyjny, głęboko demokratyczny i patriotyczny nurt serdecznie nam bliskie; i z tego względu należą one do okresów najbardziej może w dziejach Polski przez reakcyjną historiografię zakłamanych.

Toteż gdy nasza partia postawiła przed historykami, a więc i przed historykami filozofii, zadanie wydobycia z wieloletniego zapomnienia najwspanialszych tradycji narodu polskiego, zwróciliśmy się przede wszystkim do tych właśnie lat, których zryw rewolucyjny bezpośrednio poprzedził wzniesienie się walki o wyzwolenie społeczne i narodowe na nowy, w jej rozwoju najwyższy etap — etap ruchu proletariackiego. W toku podjętych badań musieliśmy, rzecz jasna, przeciwstawić się temu obrazowi, jaki pozostawiła nam tradycyjna historiografia; musieliśmy rozbić jej fałsze, jej przemilczenia i mity. Niejeden z tych mitów siłą długotrwałego wpajania przetrwał po dziś dzień, choć może w zmienionej nieco postaci. Taką właśnie koncepcją reakcyjnej filozoficznej historiografii, której ślady pokutują jeszcze, była sprawa stosunku polskiej filozofii połowy XIX w. do niemieckiej filozofii klasycznej, przede wszystkim — do Hegla.

---

* Referat wygłoszony w Berlinie na polsko-niemieckiej konferencji (11—13 czerwca 1954 r.) poświęconej problemom metodologii historii filozofii.

W dziejach polskiej filozofii przedmarksowskiej nie było zapewne myśliciela, który w równym stopniu skupiałby na sobie uwagę, jak w latach czterdziestych Hegel i jego doktryna. Określony do Hegla stosunek stał się niemal niezbędnym składnikiem wszelkiej filozoficznej wypowiedzi. Opinie i sądy o wielkim myślicielu niemieckim, wykłady heglowskiej filozofii — niezależnie od tego, w jakim stopniu słuszne, kompletne i wierne — przepełniają ówczesne czasopisma. Na kanwie nauki Hegla, wokół czerpanych z niej bądź bezpośrednio, bądź z drugiej ręki motywów, rozwijają się poglądy teoretyczne szeregu polskich filozofów. Zjawisko to jest tak symptomatyczne i uderzające, że wyjaśnienie go staje się pierwszą potrzebą historyka-marksisty.

Potrzeba ta jest tym pilniejsza, iż w kręgu na pozór jednorodnej heglowskiej czy też z Hegla wywodzącej się problematyki obracają się zarówno myśliciele reakcyjni, jak postępowi, zarówno ideologiczni reprezentanci polskiego szlachecko-burżuazyjnego liberalizmu — Cieszkowski, Trentowski, Kremer, jak i ideolog i teoretyk agrarnej rewolucji, rewolucyjny demokrata Dembowski.

Problemowi tzw. polskiego heglizmu, problemowi recepcji Hegla w Polsce, poświęcono w literaturze późniejszej wiele miejsca, wykorzystując go do całkowitego filozoficznego zafałszowania obrazu tego okresu. W ujęciu zagadnienia opierano się przede wszystkim na idealistycznym potraktowaniu procesu recepcyjnego jako procesu wpływów, filiacji idei, dokonującego się poza i ponad konkretnymi warunkami społeczno-politycznymi, poza konkretnymi potrzebami współczesnej walki ideologicznej. Jeśli zdarzały się próby jakiejś interpretacji przyczyn owej filiacji, ograniczano się z zasady do wyliczenia pewnych przyczyn natury zewnętrznej lub wtórnej (bliskość ośrodków niemieckich, poważna liczba Polaków na uniwersytetach niemieckich) bądź też wysuwano wręcz fantastyczne koncepcje. Jako przykład może tu służyć teoria Kühnego, według której Hegel przyciągał Polaków dzięki swej sympatii dla starożytnych Aten, Polacy bowiem, polska szlachta mianowicie „in sich Nachklänge athenischen Lebens, des athenischen Demos hatten." [1] Nie trudno zauważyć, iż tego rodzaju wpływologiczne koncepcje sprzeczne są z samej swej istoty z podstawowymi założeniami materializmu historycznego, opierają się na całkowitym negowaniu decydującej roli podłoża ekonomicznego i klasowego w genezie ideologii, na negowaniu pierwotności bazy w stosunku do nadbudowy. Nie trudno też zauważyć, że żądło polityczne takich koncep-

[1] W. Kühne: *Polen und die Philosophie Hegels.* W zbiorze: *Hegel bei den Slaven.* Reichenberg 1934 s. 11

cji — nie jedyne zresztą — to obrona kosmopolityzmu, ukryta pod hasłem „europejskości" polskiej kultury, to obrona teorii — „wschód-zachód", wykorzystana zresztą potem przez ideologów zarówno polskiego, jak niemieckiego faszyzmu.

Konsekwentnym przedłużeniem tego immanentnego ujęcia problemu recepcji Hegla w Polsce w połowie XIX w., nie wykraczającego poza sferę czystych idei, był wyprodukowany przez burżuazyjną historiografię szczególny obraz toczących się podówczas walk filozoficznych.

W kręgu filozofii heglowskiej, jak juz wspomniano, kształtowały się wówczas poglądy filozoficzne nie tylko szeregu ideologów obozu reakcji, ale i czołowych myślicieli postępowych, przede wszystkim — Dembowskiego. Na pozór sprawia to wrażenie jednej światopoglądowej płaszczyzny, co znakomicie ułatwiło robotę późniejszym burżuazyjnym historykom filozofii. Przemilczając treść społeczną i ideologiczną poszczególnych kierunków, pomijając fakty kłopotliwe, za jedyne kryterium podziału obozów filozoficznych przyjęto formułę: za lub przeciw Heglowi. W rezultacie powstał powszechnie przyjęty przez całą polską tradycyjną historiografię schemat głównego sporu filozoficznego epoki — sporu między zwolennikami a przeciwnikami Hegla, czyli, inaczej mówiąc, między tzw. polskim heglizmem a filozofią katolicką, ona to bowiem głównie przeciw Heglowi występowała. Myśliciele postępowi, o ile w ogóle była o nich mowa, zakwalifikowani zostali wraz z Trentowskim, Cieszkowskim i in. do wspólnego obozu polskich heglistów.

Tak więc interpretacja stosunku polskiej filozofii w połowie XIX w. do Hegla stała się klasyczną ilustracją tego, w jaki sposób idealistyczna metodologia łączy się ze społecznym zapotrzebowaniem burżuazji na fałszowanie historii. W oparciu o programowe abstrahowanie od sytuacji społeczno-politycznej, w oparciu o idealistyczną koncepcję „wpływów", wydobyto w szerokiej perspektywie historycznej uboczny konflikt ideologiczny — konflikt już nawet nie drugo- ani trzeciorzędny — odpowiednio ubarwiono go i rozdęto, podczas gdy zasadniczy konflikt walki klasowej został z pola widzenia całkowicie wyeliminowany. Postępowy nurt polskiej myśli filozoficznej, zneutralizowany przez rozpatrywanie go w aspekcie Hegla i heglizmu, zniknął z historii, rozpłynął się w mętnym morzu tzw. polskiego heglizmu.

2. Filozofia lat czterdziestych w Polsce rozwijała się w warunkach zaostrzonych antagonizmów klasowych i narastającej rewolucyjnej sytuacji. Kryzys feudalno-pańszczyźnianego ustroju, przejawiający się z jednej strony w rozkładzie gospodarczym, z drugiej strony, w ro-

snącym wrzeniu mas, przybierał na sile. „Władza arystokracji w Polsce — pisała o tym okresie *Nowa Gazeta Reńska* — dziś jest ... przeżyta i podkopana... rolnictwo, źródło istnienia narodu polskiego, ulegnie ruinie, jeśli poddany lub pańszczyźniany chłop nie stanie się wolnym posiadaczem ziemi".[2] Obalenie feudalizmu, przejście do kapitalizmu, burżuazyjno-demokratyczne przemiany ustrojowe, taka była historyczna perspektywa ówczesnej Polski, takie było obiektywne zadanie dojrzewającej w łonie mas rewolucji.

Walka o radykalne obalenie przeżytych form społecznych musi, rzecz jasna, natrafiać na zaciekły opór klas wstecznych. W warunkach nadciągającej antyfeudalnej rewolucji zagrażającej przywilejom ekonomicznym i politycznym klasy panującej, jej panowaniu i jej mieniu, cały wysiłek tej klasy zmierza i zmierzać musi do przeciwdziałania rewolucji, do jej stłumienia. Rzecz jasna, że temu celowi służy również filozofia tej klasy.

W okresie nas tu interesującym, w ideologii polskiej reakcji ukształtowują się dwa skrzydła. Na skrajnej prawicy znajdują się jawni apologeci pańszczyzny, odrzucający wszelką perspektywę jakichkolwiek społeczno-politycznych przemian. Ich płaszczyznę ideologiczną cechuje jawna zdrada narodowa, fanatyczna nienawiść do mas i pogarda dla nich, idealizacja świetnej szlacheckiej przeszłości; wszystko to przepojone jest obskurantyzmem i religianctwem, ideą ustanowionego przez boga niezmiennego porządku rzeczy. Rządy zaborcze i katolicyzm, podtrzymujące ten ład — oto najpewniejsi sojusznicy tego odłamu, o którym czołowy ideolog polskiej demokracji — Dembowski, powie, iż „zbawienie widzi w absolutyzmie, pietyzm katolicki zachowując za główny żywioł".

Nie jest to jednak jedyna ideologia ówczesnej reakcji polskiej, a co więcej nie jest to, w szczególności w latach czterdziestych, jej ideologia reprezentatywna. Przemiany społeczne, zachodzące w tym okresie w Polsce, nowe perspektywy rozwoju ekonomicznego, jakie otwiera przed szlachtą droga kapitalistycznych przekształceń, a przede wszystkim wzrastający opór mas chłopskich — wszystko to sprawia, że decydującą rolę w obozie reakcji zaczyna odgrywać ideologia liberalna, wyrażająca interesy obszarnictwa wkraczającego na kapitalistyczny tor rozwoju oraz związanej z nim ekonomicznie i politycznie słabej, tchórzliwej burżuazji. Program polityczny liberałów — to klasyczny program „pruskiej drogi" rozwoju kapitalizmu, odgórnej kosztem mas i przeciw masom przeprowadzonej reformy, program wysunięty w obliczu realnego niebezpieczeństwa antyfeudalnego ruchu mas.

[2] *Debata polska we Frankfurcie. Myśl Filozoficzna* 1953 nr 3(9) s. 74

podjęty jako próba przeciwdziałania temu ruchowi, sparaliżowania go, opanowania sytuacji drogą ustępstw.

Nie wolno — rzecz jasna — nie doceniać różnic, jakie istniały pomiędzy tymi dwoma skrzydłami polskiej reakcji. W walce politycznej i ideologicznej ich waga nie była jednakowa. Kontrofensywna pozycja liberalizmu, właściwa mu demagogia, nieodłącznie towarzyszący mu frazes postępu i patriotyzmu, którym liberalizm upiększał swoją treść wrogą ludowi i sprzeczną z najżywotniejszymi społecznymi i narodowymi potrzebami Polski — czyniły zeń szczególnie niebezpieczne oparcie dla wrogów demokracji i rewolucji. Należy jednak mocno podkreślić, iż oba skrzydła polskiej reakcji wyrażały interesy jednej i tej samej klasy, były obroną obszarniczej własności i obszarniczego panowania, obroną przed rewolucją, przed ruchem mas; a rozbieżności między nimi dotyczyły jedynie, jak mówił Lenin, „rozmiarów i form ustępstw", ustępstw, które zresztą nie tylko nie naruszały w niczym uprzywilejowanego położenia tej klasy, ale przeciwnie, położenie to umacniały.

Analogiczny stosunek zachodzi między doktrynami filozoficznymi — które teoretycznie podbudowywały ideologię obrońców pańszczyzny i ideologię liberałów — między filozofią katolicką a tzw. polską filozofią narodową. W odróżnieniu od jawnego obskurantyzmu katolików, przedstawiciele filozofii narodowej występują jako szermierze intelektualnego postępu, jako polscy kontynuatorzy filozofii najbardziej nowoczesnej, a nawet nie tylko kontynuatorzy, ale i rzekomi twórcy nowych idei, przezwyciężających jej ograniczenie. Jest to charakterystyczna dla postawy liberalizmu ofensywność ideologiczna, charakterystyczna giętkość, demagogia, która czyni ją szczególnie niebezpieczną, ale która zarazem najbardziej uwydatnia jej podstawową treść: kontrrewolucyjność. Kontrrewolucyjność stanowi istotę zarówno filozofii katolickiej z jej średniowieczną apoteozą hierarchii społecznej, jak i reformistycznych koncepcji tzw. filozofii narodowej. Dlatego też w sprawach zasadniczych okazują się one gałęziami jednego drzewa. Łączy je wspólny rodowód, wspólny cel i wspólna podstawa światopoglądowa. Oba nurty rosną z lęku przed rewolucyjną praktyką i rewolucyjną teorią, oba służą też jednej sprawie: zapobiec rewolucji, obudzić nienawiść do demokratycznej i rewolucyjnej ideologii, przeciwstawić jej idealistyczny, fideistyczny, reakcyjny światopogląd, uświęcający ustrój, którego bronią. Nie za lub przeciw Heglowi, lecz za lub przeciw rewolucji, za lub przeciw najżywotniejszym interesom społecznym i narodowym Polski toczyła się wówczas walka ideologiczna; przeciwstawne w niej siły reprezentowali nie zwolennicy i przeciwnicy Hegla, lecz z jednej strony przedstawiciele obozu reakcji, a z drugiej,

przedstawiciele obozu postępu — przywódcy i ideologowie polskiego ruchu rewolucyjnego i narodowo-wyzwoleńczego.

W trzecim i czwartym dziesięcioleciu XIX w. ruch rewolucyjny i narodowo-wyzwoleńczy przeszedł znamienną ewolucję, polegającą na stopniowej jego radykalizacji. W warunkach zaostrzającego się kryzysu feudalizmu, odbijając narastający rewolucyjny konflikt, w oparciu o doświadczenie walk narodowo-wyzwoleńczych (w szczególności w oparciu o historyczną lekcję klęski powstania listopadowego, które nie potrafiło uczynić sprawy narodowej sprawą mas), ruch ten stopniowo przezwyciężał ciążącą na nim szlachecką ograniczoność, coraz konsekwentniej przechodził na pozycje bliskie masom — demokratyczne i rewolucyjne. Był to oczywiście proces rozwojowy nie łatwy, pełen trudności i wahań, stąd też charakterystycznym zjawiskiem ideologicznym stają się w tym okresie tzw. ugrupowania „półśrodkowe", niedojrzałe, chwiejne, rozdzierane przez wewnętrzne sprzeczności. Niemniej jednak, w latach czterdziestych rewolucyjny demokratyzm kształtuje się, gruntuje i krzepnie.

Charakteryzując rewolucyjny demokratyzm, Lenin pisał: „...być demokratą oznacza — liczyć się w rzeczywistości z interesami większości, a nie mniejszości ludu, być rewolucjonistą oznacza — burzyć w sposób najbardziej stanowczy i bezwzględny wszystko to, co jest szkodliwe i co się przeżyło." [3]

W imię interesów większości, w imię rewolucyjnej walki z tym, co się przeżyło, wystąpili polscy rewolucyjni demokraci, wysuwając ideę i program agrarnej demokracji jako życiową konieczność rozwoju społecznego Polski — ideę rewolucji agrarnej jako warunek narodowego wyzwolenia. Była to — w warunkach gdy proletariat nie ukształtował się jeszcze jako klasa — pierwsza w dziejach stosunkowo dojrzała ideologia mas uciskanych, chłopskich i plebejskich, wyrażająca ich interesy i przewodząca im w walce o odzyskanie niepodległości, o całkowite obalenie feudalizmu, o maksymalne, w ówczesnych warunkach historycznych, zaspokojenie ich potrzeb. Stąd też jej maksymalna w okresie przedproletariackim rewolucyjność.

Jakie były podstawy światopoglądowe obozu postępu, jak skutecznie przeciwstawiał się on w dziedzinie teorii obozowi reakcji i jaki jest jego w tej dziedzinie dorobek? Obserwujemy tu ten sam charakterystyczny proces stopniowej radykalizacji, proces niełatwego, bolesnego zrywania ze starym, wyłaniania i rozwoju teorii nowej, oryginalnej, przesyconej rewolucyjną śmiałością.

---

[3] Lenin: *Grożąca katastrofa i jak z nią walczyć. Dzieła wybrane* t. II Warszawa 1949 „Książka i Wiedza" s. 96—97

Jeśli uprzednio polska myśl postępowa wypowiadała się głównie w doktrynie politycznej i społecznej — choć nie brak w niej było i istotnych elementów światopoglądowych, takich jak bojowy antyobskurantyzm, racjonalizm i tak znamienny dla polskich teorii społecznych historyzm — to ukształtowanie się rewolucyjnego demokratyzmu oznacza i tu nowy etap. W warunkach ówczesnej Polski tylko na gruncie rewolucyjno-demokratycznej postawy wobec rzeczywistości, tylko na gruncie konsekwentnego przeciwstawienia się feudalnej bazie można było przeciwstawić się do końca feudalnej nadbudowie wraz z jej instytucjami, jej religią i jej filozofią; istniejącej organizacji społecznej przeciwstawić ideę społecznej rewolucji i socjalistyczną utopię, religii — ateizm, idealizmowi — materializm.

Taka jest prawidłowość rozwojowa polskiej postępowej myśli połowy XIX w., taki jest społeczny rodowód jej światopoglądowego dorobku, który w okresie przed pojawieniem się samodzielnego ruchu robotniczego stanowi jej najwyższe osiągnięcie, zarówno w dziedzinie koncepcji społecznych, jak i filozoficznych.

Jak w świetle powyższej analizy przedstawia się sprawa recepcji Hegla? Szczegółowe omówienie tego problemu poprzedzimy pewnymi, wynikającymi z toku dotychczasowych rozważań, stwierdzeniami ogólnymi.

Po pierwsze: Zjawisko „polskiego heglizmu" nie istnieje w historii, jest stworzoną przez burżuazyjną historiografię fikcją. Służy ono zafałszowaniu obrazu walk ideologicznych poprzez sprowadzenie zarówno filozofii postępowej, jak reakcyjnej do wspólnego formalnego mianownika, jakim jest fakt nawiązywania przez nie do Hegla.

Po drugie: Analogiczną fikcją, pełniącą tę samą funkcję fałszowania historii, jest wysuwany na pierwszą linię spór między zwolennikami a przeciwnikami Hegla. Co najwyżej można mówić o rozbieżnościach między filozofią katolicką a tzw. polską filozofią narodową, ale rozbieżności te istnieją w ramach jednego światopoglądu idealistycznego i fideistycznego o tej samej w gruncie rzeczy genezie i funkcji klasowej.

Po trzecie: W rzeczywistości walka ideologiczna w Polsce w połowie XIX w. toczyła się między obozem rewolucji a obozem kontrrewolucji, między filozofią broniącą politycznej i ekonomicznej dominacji klas panujących a filozofią, która była teoretycznym wyrazem rewolucyjnej walki o obalenie tej dominacji.

Po czwarte. Jest przeto rzeczą oczywistą, iż zagadnienia recepcji Hegla w Polsce nie można rozpatrywać poza i ponad ową główną linią walki, ale że wyjaśnić to zagadnienie można tylko i wyłącznie na jej

gruncie. Okaże się wówczas, iż recepcja ta, jej kierunek, jej zasięg i jej charakter określane były przez ideologiczne potrzeby kierunków, które recepcji dokonywały, że stosownie do tego kształtowało się zarówno nawiązywanie, jak i modyfikacja recepowanej doktryny.

3. Dla potwierdzenia powyższej tezy rozpatrzmy przykładowo sprawę stosunku do Hegla dwóch przedstawicieli przeciwstawnych obozów ideologicznych, Augusta Cieszkowskiego i Edwarda Dembowskiego.

O Cieszkowskim, w szczególności o jego *Prolegomenach do historiozofii*, pisano wiele. Temu wybitnemu i — podkreślamy to — najmniej brutalnemu ideologowi liberalizmu, o znacznym filozoficznym wykształceniu, po dziś dzień towarzyszy pewien mit, jeden z nieprzezwyciężonych mitów burżuazyjnej historiografii. Przypisuje mu się mianowicie znaczną rolę w przezwyciężeniu ograniczoności heglowskiej dialektyki i kwalifikuje go się nawet — na podstawie opartej na nieporozumieniu interpretacji *Prolegomenów* — do lewicy heglowskiej.

Edward Dembowski w pracach polskich historyków filozofii zaledwie zasługiwał na wzmianki, przy tym traktowano go oczywiście jako niedowarzonego „polskiego heglistę", a o wartości jego młodzieńczych rozważań sądzono, iż nie można jej nawet porównać z Cieszkowskim czy Trentowskim.

Dembowski należy do tych postaci, do tych bohaterów polskiego ruchu rewolucyjnego i narodowo-wyzwoleńczego, które, jak wskazywał towarzysz Bierut, dopiero dziś w Polsce Ludowej wracają z mroków historii do narodu. Jego dorobek teoretyczny, wyraz i podbudowa jego rewolucyjnego demokratyzmu dopiero dziś mogą zostać w pełni ocenione. Pełnej dojrzałości Dembowski nie osiągnął. Zginął w wieku lat 24 w rewolucji, której był plebejskim przywódcą. Niemniej jednak jego społeczne i filozoficzne poglądy stanowią szczytowy etap rozwoju polskiej przedmarksowskiej myśli postępowej.

I liberał Cieszkowski, i rewolucyjny demokrata Dembowski byli w filozofii uczniami Hegla, rozwijali się w oparciu o heglizm, czerpiąc zeń elementy potrzebne do ich teoretycznych rozstrzygnięć.

Idealiści polscy przejmowali z filozofii Hegla przede wszystkim jego koncepcję historiozoficzną, według której historię stanowi rozwój idei, przejawiającej się w tzw. „duchu narodowym". Historia narodów, z których każdy wypełnia swoją misję — oto była właściwa osnowa, na której rozwijała się polska filozofia narodowa, na której snuł swoje spekulacje również jej najwybitniejszy, najbardziej — by tak rzec — „filozoficzny" reprezentant, Cieszkowski.

Teoria historiozoficzna Cieszkowskiego, wyłożona w jego *Prolegomenach*, opiera się na wyróżnieniu trzech zasadniczych epok dziejo-

wych, w tym epoki przyszłości, stanowiącej syntezę dwóch poprzednich. Dawało to niektórym historykom filozofii asumpt do przypisywania Cieszkowskiemu przezwyciężenia sprzeczności, w jaką popadała dialektyka heglowska z apologią junkierskiego państwa pruskiego — i do twierdzenia, iż Cieszkowski nie tylko nawiązał do dialektyki, ale ją twórczo rozwinął.

W rzeczywistości ani Cieszkowski, ani nikt inny z pośród tzw. filozofów narodowych do dialektyki nie nawiązywali. Tym, co łączyło ich z Heglem, była nie dialektyka, lecz jej mistyczna skorupa, heglowski idealizm, w szczególności idealistyczna koncepcja *Volksgeistu*. Z całego bogactwa heglowskiej „metody rewolucyjnej" pozostała tu jedynie naga formuła triady, uzasadniająca nadejście owej epoki przyszłości, jak mówił Cieszkowski, czy trzeciej ery, jak mówili inni. W połączeniu z koncepcją *Volksgeistu*, rozwoju dziejów poprzez narody, służy ona jako teoretyczne podmurowanie i teoretyczny wyraz szlachecko-burżuazyjnego nacjonalizmu: uzasadnia ona przyszłe panowanie w świecie narodu polskiego, który z racji swych cech szczególnych ma do spełnienia misję połączenia w syntezę obu epok poprzedzających. Heglowskie zamknięcie cyklu rozwojowego nie zostaje — rzecz jasna — bynajmniej przez wprowadzenie takiej kategorii przyszłości zniesione, a jedynie jego granica ulega pewnemu przesunięciu w czasie, zgodnie z interesem polskiej reakcji. Sam Cieszkowski w *Prolegomenach* mówi zresztą wręcz o epoce przyszłości jako o „teleologicznym zakończeniu historii". Skądinąd treść społeczna owej epoki nie wychodziła nigdy poza obszarniczo-burżuazyjny ideał, osiągany drogą stopniowych reform. Był to — podobnie jak u Hegla państwo pruskie — faktyczny kres historycznego rozwoju.

O ile jednak heglizm był dogodnym punktem wyjścia dla nacjonalistycznych, historiozoficznych spekulacji filozofii narodowej, o tyle był dla niej nie do strawienia jako system — przy całym swym dogłębnym fideizmie — panlogiczny, oparty na absolutyzacji rozumu. Narastająca w obozie demokratycznym walka z religią i kościołem, wiążąca się bezpośrednio z rewolucyjnymi postulatami, czyniła obronę wiary bezpośrednim zadaniem reakcyjnej filozofii. Heglowski panlogizm, z którego młodohegliści tymczasem wyciągnęli wniosek o konieczności krytyki religii, służyć tu jej nie mógł. Można by powiedzieć, iż niejako poprzez Feuerbacha rośnie w polskiej filozofii narodowej nieufność i coraz głębsza niechęć do heglowskiej idei absolutnej. Jest to też główny front ataku na Hegla (co łączy zresztą filozofię narodową z filozofią katolicką), oskarżonego o panteizm i „spinozyzm". Nie bóg — idea absolutna, lecz chrześcijański bóg osobowy miał stać się ka-

mieniem węgielnym filozofii. Taka jest treść przeprowadzonej przez Cieszkowskiego krytyki Hegla; w tym kierunku — wprowadzenia boga osobowego — zmierza „modyfikacja" heglizmu przez polską filozofię narodową.

Obok sprawy boga osobowego, drugą zasadniczą płaszczyzną „przezwyciężania" Hegla przez filozofię polskiej reakcji była krytyka absolutnego idealizmu z punktu widzenia jaźni indywidualnych. Zdaniem Cieszkowskiego, Hegel popada w spinozyzm, zanurza wszystko w duchu absolutnym, roztapia osobowe w bezosobowym. Jaźń indywidualna i nieśmiertelna — to wkład polskiej filozofii narodowej w heglowski system. Batalia, jaką podjął Cieszkowski w tej sprawie, bezpośrednio skierowana przeciw Heglowi, w rzeczywistości nie była niczym innym, jak filozoficzną transpozycją strachu liberała przed masami, przed ich ruchem, a zarazem odpowiedzią ideologa liberalizmu na powszechnie przyjętą i coraz głębiej pojmowaną przez obóz demokratyczny teorię o masach ludowych jako samodzielnym podmiocie historii.

Cieszkowskiego teoria jaźni indywidualnych wiązała się też najściślej z wypracowaną przezeń zasadą, która również częstokroć interpretowana bywa jako przezwyciężenie heglowskiego abstrakcjonizmu, mianowicie z zasadą czynu. W rzeczywistości „czyn" Cieszkowskiego nie był niczym innym, jak nawrotem do koncepcji fichteańskich, a naturalnie z pojęciem praktyki, z pojęciem realnej, zmysłowej działalności nie miał nic wspólnego. Był to „czyn" odnoszący się wyłącznie do sfery świadomości, do sfery aktywności wyłącznie moralnej. W epoce, której najistotniejszym znamieniem był rosnący ruch mas, w epoce, która bezpośrednio poprzedzała rewolucyjny czyn lat 1846—1848, wysunięcie na pierwszy plan pojęcia indywidualnego, moralnego czynu miało jednoznaczny ideologiczny sens.

A zatem zarówno pozytywny, jak negatywny stosunek Cieszkowskiego i całej tzw. filozofii narodowej do Hegla, zarówno sięgnięcie do jego filozofii, jak i jej krytyka (u większości przyjmująca zresztą nader napastliwą formę) — to sięgnięcie i krytyka z prawego skrzydła, z pozycji polskiej reakcji, wzbogaconej w porównaniu z Heglem o doświadczenie rewolucyjnej sytuacji w Polsce. Stosunek do Hegla okazuje się zdeterminowany przez stosunek do toczącej się w Polsce walki politycznej i ideologicznej, przez określone miejsce w tej walce. Dlatego też droga, po której pójdzie polska filozofia postępowa, w szczególności Dembowski, jest wręcz przeciwstawna linii obozu reakcji.

Również dla Dembowskiego teoretycznym punktem wyjścia był Hegel — mędrzec berliński, jak go nazywał w swych wczesnych pi-

smach Dembowski. Ale był to Hegel inny niż ten, na którego powoływała się filozofia narodowa. Nie do reakcyjnego schematu historiozoficznego, ani do idealistycznego systemu nawiązał kształtujący się rewolucyjny demokrata. Próbując stworzyć teorię, która wbrew reakcyjnej apologii przeszłości uzasadniałaby związane z przyszłością nadzieje obozu postępowego, Dembowski podjął wielką heglowską myśl ciągłego rozwoju i postępu; od tej pory dialektyka stała się organiczną częścią składową jego poglądów. Ale też w jego ujęciu uległa ona daleko idącym przekształceniom — nabrała nowej, odmiennej niż u Hegla, treści. Odrzucił Dembowski przede wszystkim ciążące na niej i sprzeczne z jej duchem ograniczenie: kres rozwoju. Ani byt, ani społeczeństwo takiego kresu nie znają, „ludzkości nie powie nikt — tu, a nie dalej". Powiązana z utopijno-socjalistycznym ideałem, przesycona humanizmem teoria nieskończonego „biegu uspołecznień" Dembowskiego, oparta na przekonaniu o prawidłowości i konieczności postępu, była sztandarową teorią ówczesnego polskiego ruchu rewolucyjnego, poważną bronią ideologiczną w walce z mitem „wiecznych" społecznych ładów, źródłem rewolucyjnego optymizmu.

Rzeczywistą „algebrą rewolucji" stała się jednak dialektyka Dembowskiego wówczas, gdy jej ogólną i podstawową tezę o rozwoju i postępie splótł nierozerwalnie z tezą drugą, mówiącą, jak rozwój ten się dokonuje, jakie są jego źródła i drogi realizacji. Przeprowadzając z rewolucyjnych pozycji generalny atak na wszelki liberalizm, wszelki eklektyzm i połowiczność, Dembowski w wyjątkowo cennej teoretycznie i politycznie pracy pt. *Kilka myśli o eklektyzmie* dociera do głębokiego ujęcia procesu rozwoju jako rozwoju poprzez walkę przeciwieństw, poprzez walkę nowego ze starym.

Myśl o tym, iż w osnowie ruchu leży sprzeczność, jest znakomitym osiągnięciem Hegla, choć skądinąd wiadomo, że synteza heglowska na wyższych szczeblach rozwoju idei wypełniała się metafizyczną treścią, zasadą nie walki, a godzenia przeciwieństw. Znamienne jest jednak, iż myśl ta u Dembowskiego, notowana uprzednio w sposób jedynie formalny, w całej okazałości zjawia się dopiero wówczas, gdy ukształtował się on w pełni jako ideolog, podnoszących się do szturmu na feudalizm mas ludowych; ale też odgrywa ona wówczas inną niż u Hegla rolę. Jest to teoretyczne odzwierciedlenie obiektywnej rewolucyjnej sytuacji, ostrego klasowego konfliktu między szlachtą i chłopstwem, a zarazem — teoretyczne uzasadnienie programu konsekwentnej rewolucyjnej walki. „W najogólniejszym określeniu postęp — pisze Dembowski — jest starciem się sprzecznych żywiołów, które przez walkę z sobą i odpowiednią przewagę jednych nad drugimi układają

się w organizm i są postępem, życiem, dlatego tylko, że ciągle, z coraz nowymi pierwiastkami walkę tę powtarzają". W uznaniu tej właśnie walki „sprzecznych żywiołów", reakcyjnego z postępowym, starego z nowym, za siłę napędową rozwoju, tkwi wielkie filozoficzne nowatorstwo Dembowskiego a zarazem najdonioślejszy politycznie nurt jego filozoficznej teorii.

Nawiązując do dialektyki Hegla, Dembowski, jak widzimy, nigdy nie akceptował doktryny heglowskiej jako całości wraz z jej skażoną koncepcją rozwoju historycznego, jej retrospektywnością i reakcyjnymi wnioskami społecznymi. Wychodząc z Hegla, równocześnie odchodził on od reakcyjnych elementów jego filozofii. W miarę ideologicznego dojrzewania Dembowskiego, ten proces oddalania się od Hegla, proces krytyki heglizmu, postępował naprzód i pogłębiał się.

Znaczny wpływ na kształtowanie się u Dembowskiego takiego właśnie stosunku do Hegla miała niewątpliwie broszura Engelsa *Schelling und die Offenbarung*. Przewodnia wskazówka Engelsa, by „wyciągnąć wszystkie wnioski" z filozofii heglowskiej, która, rewolucyjna w zasadach, jest w konsekwencjach swych umiarkowana, a nawet konserwatywna — była zgodna z tendencją Dembowskiego, wyrażała jednak tę tendencję w sposób ostry i jasny. Pomogła Dembowskiemu sprecyzować myśli, które dotychczas występowały u niego w dość mglistej postaci.

Nerwem krytyki Hegla, której dokonał Dembowski, jest problematyka społeczna, zawarta w heglowskiej teorii o rozumności rzeczywistości. Dembowski idzie, podobnie jak Bieliński, ku rewolucyjnej dialektyce poprzez krytykę tej właśnie tezy, idzie po drodze ukazanej potem przez Engelsa w *Ludwiku Feuerbachu*.

Powtarzając początkowo za Heglem wnioski o doskonałości rzeczywistości, o tym, że wszystko co rzeczywiste jest rozumne, nie dostrzegając nawet możliwości odmiennej, a w sformułowaniach Hegla implicite zawartej interpretacji, Dembowski jako rewolucyjny demokrata już wkrótce potem dociera do tej interpretacji samodzielnie: za rzeczywiste i rozumne uznane zostaje przez niego to, co postępowe, co w rzeczywistości posiada przed sobą przyszłość. Nierozumne, nierzeczywiste, acz istniejące, jest natomiast to, co się przeżyło, co jest dziś wsteczne.

Na takim teoretycznym gruncie kształtuje się dojrzała ocena Hegla dana przez Dembowskiego, ocena chwytająca istotną zawartą w heglizmie sprzeczność. „Heglizm — pisze Dembowski — cierpi zło społeczne istniejące, a przez to nie zostaje doprowadzony do swych ostatecznych wypadków".

Równolegle przebiega u Dembowskiego drugi nurt krytyki filozofii Hegla: dotyczy ona juz nie tylko wewnętrznej sprzeczności między dialektyką a systemem, ale wręcz samej dialektyki Hegla, jej idealistycznego charakteru. Osią jej jest również problematyka społeczna, stopniowo przerastająca w światopoglądowe uogólnienie.

Dialektyka nigdy nie była dla Dembowskiego problemem logiki w heglowskim sensie tego słowa. W jego teorii rozwoju jako rozwoju poprzez walkę sprzecznych żywiołów walczą ze sobą klasy, chłopi i szlachta; pojawia się i stopniowo zyskuje coraz większą wagę konkretny materiał historycznego rozwoju Polski. Była to dialektyka, która wyrastała przede wszystkim z uogólnienia społecznych doświadczeń, rewolucyjnej działalności i działalności tej sama z kolei służyła. Inaczej mówiąc była problemem nie logiki, lecz działania. Ale takie potraktowanie dialektyki musiało z konieczności popadać w konflikt z jej idealistycznym charakterem, w szczególności z idealizmem typu heglowskiego, który wywodząc rzeczywistość, również rzeczywistość społeczną, z logicznych kategorii, czynił ludzkość jedynie biernym receptorem niejako nakładających się na nią z góry dziejów.

Z taką to „logicznością" dialektyki ścierał się Dembowski-rewolucjonista niemal od pierwszej chwili, w szczególności właśnie w problematyce filozofii dziejów, uparcie poszukując takich w niej teoretycznych rozwiązań, które stwarzałyby możliwości dla działalności ludzkiej, dla aktywności człowieka.

Podstawą koncepcji historiozoficznej Dembowskiego jest przejęta od Lelewela, pogłębiona i zradykalizowana, teoria o roli mas ludowych w historii, teoria bezpośrednio wyrosła z doświadczeń walk rewolucyjnych w Polsce i wyrażająca płomienną wiarę demokratycznej ideologii w siły ludu. Jak bardzo dzieli ona Dembowskiego od Hegla i młodoheglistów! Jej światopoglądowy sens mierzy bezpośrednio w idealizm. Nie idea sama z siebie tworzy historię, ani nie tworzy jej jednostka. Historię tworzą masy ludowe, one są nosicielem nowych społecznych ideałów i one wcielają te ideały w życie, one realizują postęp. Co leży u podstaw ruchu mas — tego Dembowski nie rozumiał i rozumieć nie mógł, ale ważny problem krytyki heglowskiego idealizmu został przez niego postawiony. Idea nie bytuje transcendentnie poza rzeczywistością, ale ożywia samą rzeczywistość, dialektyka — to nie logika rozwoju idei, ale dialektyka *wewnątrz* świata. Nie było to, rzecz jasna, jeszcze przezwyciężenie idealizmu: idea pozostawała nadal ideą. Ale był to wyłom w idealizmie, wyłom dużej wagi. Dalsza ewolucja Dembowskiego miała wyłom ten pogłębić.

Dla oznaczenia owej idealnej, choć nie transcendentnej osnowy bytu, która zastąpić miała heglowską ideę absolutną, wprowadził Dembowski kategorię twórczości. Miała ona udobitnić tezę, iż, jak pisze Dembowski, „byt sam z siebie i siebie tworzy", nie jest zależny od jakiegokolwiek innego bytu, rozwija się, a nie jest rozwijany. Niewątpliwie u źródeł tak pojmowanej przez Dembowskiego filozofii twórczości leżała *antyidealistyczna* tendencja światopoglądowa, wzmocniona przez głęboki i charakterystyczny dla Dembowskiego ateizm. Jednakże owa antyidealistyczna tendencja miała otrzymać stosunkowo dojrzały wyraz dopiero po długotrwałych i nie łatwych szamotaniach. W roku 1845, w pięknej pracy pt. *Myśli o przyszłości filozofii* sformułował Dembowski zalążki materialistycznego i powiązanego z dialektyką światopoglądu: rozumiana dotąd idealistycznie twórczość utożsamiona została z poruszającą się, rozwijającą się w wiecznym procesie tworzenia substancją zmysłową, jak pisał, z materią jako jedyną osnową bytu. Z triumfem, z poczuciem pełnego wyzwolenia od majaków idealizmu zwraca się Dembowski w *Myślach o przyszłości filozofii* przeciw Heglowi, przeciw mistrzowi, od którego wyszedł i przeciw któremu przez całe życie się buntował. Jest to podsumowanie całego jego dotychczasowego rozwoju, całej dotychczasowej krytyki heglizmu — ostatni jej akcent, ale akcent najistotniejszy.

Gdzie tkwiły źródła tej wewnętrznej światopoglądowej rewolucji Dembowskiego, jaką było powstanie *Myśli o przyszłości filozofii* wraz z nieocenionym ładunkiem materialistycznej myśli?

Niewątpliwie znaczny wpływ na rozwój Dembowskiego ku materializmowi wywarł Engels, w którego znanej Dembowskiemu broszurze o Schellingu poprzez idealizm przebijała już silna materialistyczna tendencja. Bezsporny jest również wpływ Feuerbacha, którego Dembowski znał i na którego w *Myślach* się powoływał. Prawdziwym jednak źródłem, prawdziwym motorem rozwoju filozoficznego Dembowskiego był jego rewolucyjny demokratyzm, jego rewolucyjna postawa wobec rzeczywistości. Jak długo teoria pozostaje teorią idealistyczną, tak długo popadać musi w sprzeczność z rewolucyjną praktyką, a której przecież w założeniu swym miała służyć. Toteż idealistyczny charakter zasady twórczości — a tak do roku 1845 rozumiał tę kategorię Dembowski — mimo wszelkich jego wysiłków, tak czy inaczej przenosił twórczość ludzką, ludzką działalność w dziedzinę spekulacji, w dziedzinę pojęć; natomiast Dembowski rewolucjonista rozumiał ją przecież jako twórczość praktyczną, rewolucyjną. Sprzeczność między „żyjącą, rzeczywistą, zmysłową" twórczością, rozumianą jako rewolucyjna praktyka dziejowa mas, a idealistyczną teorią implikującą nierewolu-

cyjne wnioski, mogła zostać rozwiązana jedynie przez wyłonienie teorii, która uznałaby „rzeczywisty, zmysłowy" charakter samego bytu. Tę sprzeczność rozwiązywały właśnie *Myśli o przyszłości filozofii*, formułując, wprawdzie w sposób zalążkowy i nie wolny jeszcze od idealistycznych obciążeń, materialistyczne idee.

Myśli o przyszłości filozofii są ostatnią w zasadzie pracą filozoficzną Dembowskiego. Zginął w niespełna rok później, w ostatnim okresie życia oddany bez reszty rewolucyjnej działalności. Zawarty w nich zarys materialistycznego światopoglądu nigdzie już nie znalazł dalszego rozwinięcia. Mimo to, kierunek, w jakim myśl Dembowskiego poszłaby dalej, gdyby nie przedwczesna jego śmierć, wydaje się nie ulegać wątpliwości. Materializm Dembowskiego, związany nierozerwalnie z próbą materialistycznego ujęcia dialektyki, choć wyrażony tylko w zalążkowej postaci, w swojej rozwojowej tendencji stanowi ten sam rodzaj filozofii, jaką jej nadali rosyjscy rewolucyjni demokraci.

4. Przedstawiono powyżej dwie linie nawiązywania do Hegla przez polską filozofię połowy XIX w. i dwie linie krytyki. Konfrontacja ich społecznych i światopoglądowych treści, ich wartości teoretycznej nie nastręcza wątpliwości. Ilustrują one dobitnie grunt, na którym dokonywała się recepcja heglowskich idei. W każdym konkretnym wypadku chodziło o zaspokojenie przy ich pomocy pewnych realnych wyrosłych na polskim gruncie ideologicznych potrzeb. Natomiast źródeł tak wyjątkowo szerokiego oddziaływania ideologicznego Hegla należy szukać w samych właściwościach jego filozofii. Jej dwoistość, jej wewnętrzna sprzeczność sprawiają, iż staje się ona podstawą, na której kształtują się kierunki różne co do swej treści społecznej i filozoficznej. Dlatego też wyjaśnienie stosunku filozofii polskiej do nauki Hegla, prześledzenie rozwojowych linii i tendencji tego stosunku, pozwala nam lepiej, głębiej zrozumieć samego Hegla, zrozumieć treść jego doktryny, uchwycić to, co było w niej twórcze i cenne, a co reakcyjne, hamujące, wsteczne.

Dialektyka Hegla była orężem wymierzonym w osiemnastowieczny materializm, ale był to potężny oręż, ostatnia wielka broń idealizmu, która „jakby igrając rozprawiła się z całą dawniejszą logiką i metafizyką". Toteż jej spadkobiercami nie mogli stać się heglowscy diadochowie, reprezentujący „proces rozkładu gnilnego ducha absolutnego". Engels powie o nich, iż nie wiedzieli, co począć z dialektyką. Widzieliśmy to choćby na przykładzie Cieszkowskiego. Podjąć dialektykę Hegla, nawiązać do niej we właściwym znaczeniu tego słowa mogli tylko ideologowie klas postępowych, zainteresowanych w rewolucyjnym przekształceniu rzeczywistości. Młodohegliści — pisał Engels —

nie poszli po ciernistej drodze polityki. Młodohegliści pozostawali izolowani od ludu niemieckiego, ich ideologia wyrażała bezradność niemieckiej burżuazji w walce z feudalizmem. Dlatego też nie mogli pojąć historycznego znaczenia „rewolucyjnej metody" Hegla. Drogą nawiązywania mogła tu stać się tylko owa właśnie „ciernista ścieżka" polityki, ciernista ścieżka rewolucyjnej działalności, która nie jest przecież niczym innym, jak wykrywaniem obiektywnej dialektyki rzeczywistości.

Po to jednak, by stać się rzeczywistą algebrą rewolucji dialektyka musiała przyjąć inną postać niż u Hegla: z ruchu abstrakcji musiała stać się ruchem rzeczywistości, musiała spleść się nierozerwalnie z materializmem. Było to zadanie tylko na miarę ideologów proletariatu. Tylko w ich ujęciu dialektyka materialistyczna stała się „najlepszym narzędziem pracy" i „najskuteczniejszym orężem walki o nowy świat", jak mówi Engels. Ale w tym właśnie kierunku, po ciernistej drodze polityki idą i rewolucyjni demokraci. Jest wielką ich zasługą, że wychodząc z pozycji klasy uciskanej, dostrzegli oni i rozwinęli rewolucyjną treść dialektyki i umieli ją stosować w praktycznej politycznej walce, że dostrzegli dalej i teoretycznie ukazywali związek dialektyki z materializmem, choć nigdy nie zdołali do końca przezwyciężyć jej abstrakcjonizmu i spekulatywności. Wielcy myśliciele rosyjscy XIX w. bezpośrednio podeszli — jak mówi Lenin — do dialektycznego materializmu. Dembowski zaledwie na tę drogę wkroczył. Ale również u źródeł jego osiągnięć leży wielkie dziedzictwo Hegla, które zdołał — odpowiadając na potrzeby swego czasu — podjąć, rozwinąć i oddać na służbę sprawie rewolucji społecznej.

Anna Śladkowska

Tadeusz Kroński

Walka wokół Kanta w Polsce pierwszych dziesięcioleci XIX wieku*

Przyczynek do rozumienia prawdziwej i fałszywej wspólnoty kulturalnej

Są dwa środki, którymi rozporządza reakcyjna burżuazja, kiedy potrzebne jej jest sfałszowanie tradycji współżycia dwu narodów. Pierwszy, bardziej znany, nie wymagający wyjaśnień, polega na takiej selekcji i interpretacji, a niekiedy wręcz na takim fałszowaniu wydarzeń, by stosunki obu krajów sprowadzić do wzajemnych aktów nienawiści i wojen. Drugi środek, wydawałoby się, przeciwstawny, w gruncie rzeczy posiada tę samą treść klasową i tak samo służy interesom klas reakcyjnych. Pozornie polega on na kultywowaniu tego, co narody łączy, na wyszukiwaniu wzajemnych wpływów, recepcji itd., z tym jednak zastrzeżeniem, że przez narody rozumie się tu klasy posiadające. Nie ulega wątpliwości, że taka „tradycyjna przyjaźń", oparta na wspólnocie kulturalnej klas reakcyjnych, nie tylko nie pomaga narodom w zbliżeniu wzajemnym, lecz je od siebie oddala.

Z bogactw filozofii niemieckiej polscy uczeni burżuazyjni najchętniej nawiązywali do Kanta jako, ich zdaniem, nie tylko największego filozofa niemieckiego, ale też i tego, który wywarł szczególnie doniosły wpływ na myśl polską. Dla Herdera nie było miejsca w polskich podręcznikach historii filozofii; Feuerbach był ledwo wspominany na marginesie; Hegel ze względu na swą dialektykę nie cieszył się w Polsce, przynajmniej od lat sześćdziesiątych ubiegłego wieku, dobrą sławą. Za to Kanta wykładano u nas szeroko, poświęcając mu specjalne monografie.

---

* Referat wygłoszony w Berlinie na polsko-niemieckiej konferencji (11—13 czerwca 1954 r.), poświęconej problemom metodologii historii filozofii.

Najpoważniejszym niewątpliwie czynnikiem, który w pierwszej połowie XX stulecia sprzyjał u nas kultowi dla filozofii Kanta, była walka, jaką reakcja polska prowadziła z ruchem robotniczym.

Burżuazja polska, podobnie jak burżuazja niemiecka i rosyjska, znalazła ideologiczny instrument do walki z filozofią marksistowską między innymi w neokantyzmie, który z kolei wywoływał zainteresowanie historyków dla samego Kanta i sprzyjał recepcji jego filozofii w Polsce. Cel zainteresowań uczonych polskich był jasny. „Kantyzm polski", tj. recepcja filozofii Kanta w pierwszej połowie XIX w., miał służyć jako ważki argument historyczny na poparcie tezy o idealistycznym charakterze filozofii polskiej. Podkreślając znaczenie recepcji Kanta w Polsce, uczeni reakcyjni usiłowali pomniejszyć rolę, jaką w rozwoju kultury polskiej odegrał materializm naszego Oświecenia.

Filozofią Kanta, tj. idealizmem Kanta, zainteresowały się u nas w pierwszych latach XIX w. koła reakcyjne i one to zajęły się propagandą tej filozofii jako systemu, który — jak mówił główny zwolennik Kanta w Polsce, Szaniawski — „wstrząsnął umysłami upojonymi wdziękami przewrotnej cywilizacji". W Niemczech Kant stał się punktem wyjścia nie tylko dla reakcyjnej spekulacji idealistycznej, ale i dla rozwoju dialektyki idealistycznej, której szczytowe osiągnięcia wieńczy genialne dzieło Hegla. Lapidarna, a jednak tak jasna i ostra formuła Mehringa o idealizmie niemieckim, stanowiącym reakcję na materializm, ale nie krok wstecz wobec niego, dotyczy niewątpliwie nie tylko osiągnięć idealistycznej dialektyki Fichtego, Schellinga i Hegla, ale i filozofii Kanta. Kantowski idealizm transcendentalny, obdarzający świadomość władzą organizowania wrażeń, posiadał i swój aspekt racjonalny — uderzał w kontemplatywny, bierny charakter koncepcji poznania materialistów metafizycznych.

W Polsce, na skutek splotu rozmaitych okoliczności, które w najwyższym stopniu utrudniały dogłębną analizę poglądów Kanta, filozofia jego wystąpiła tylko jako doktryna wsteczna w pełnym znaczeniu tego słowa. Nie odnosi się to, oczywiście, do tych dzieł filozofa, również znanych na naszym gruncie, które nie należały do rdzenia systemu Kanta. Była więc w Polsce znana rozprawa *O wiecznym pokoju* — została wydana po polsku już w 1797 r. w Warszawie. Wzbudziła zainteresowanie w kołach patriotycznych, postępowych, zainteresowanie zrozumiałe choćby ze względu na artykuł drugi, piętnujący „przechodzenie państwa pod moc i panowanie innego", i piąty — zabraniający mieszania się do spraw wewnętrznych innego kraju. Zainteresowanie to — rychło zresztą wyparte przez zainteresowanie dla Herdera, któ-

rego poglądy, choćby ze względu na pozytywną ocenę narodów słowiańskich, przykuły na długo umysły pisarzy polskich (stając się jednym z ideologicznych źródeł tak postępowych, jak i reakcyjnych koncepcji historiozoficznych) — nie miało jednak znaczniejszych konsekwencji „Wieczny pokój" pozostał na gruncie polskim incydentem bez większego znaczenia.

Wcześnie, bo już w 1802 r., ukazała się praca J. K. Szaniawskiego poświęcona etycznym koncepcjom w starożytności, w której ten ideologiczny wódz polskiej reakcji w początkach XIX stulecia, oddając hołd filozofii niemieckiej, wyraził życzenie, by Polaków i Niemców, ścisłym pobratymstwem filozofii spojonych, różniły tylko języki. Filozofem który miał dwa narody do owego pobratymstwa zbliżyć, był Kant.

Polski ruch kantowski, który przez szereg lat odgrywa poważną rolę w polskich ośrodkach intelektualnych, przede wszystkim w Warszawie i Krakowie, był w pierwszych dwu dziesięcioleciach XIX w. instrumentem walki z ideologią obozu postępowego, z Oświeceniem. Poważne przeobrażenia, jakie nastąpiły w życiu polskim pod koniec XVIII w., towarzyszące im wzmożone tętno aktywności gospodarczej — przede wszystkim rosnąca liczba i znaczenie manufaktur mieszczańskich (obok królewskich) oraz olbrzymie ożywienie handlu i wzrost miast polskich — sprzyjały naturalnemu, w warunkach tworzącego się układu kapitalistycznego, wzrostowi zainteresowań dla nauk przyrodniczych oraz rozwojowi koncepcji postulujących przekształcenie stosunków społecznych. Na Oświecenie polskie składał się nie tylko żywiołowy materializm przyrodników polskich — Staszica czy braci Śniadeckich — lecz także radykalna krytyka podstaw ideologicznych ustroju feudalnego, śmiała myśl społeczna, rozwijana przez pisarzy postępowego bloku szlachecko-burżuazyjnego, który transponując na platformie politycznej interesy kół zainteresowanych w rozwoju gospodarczym kraju wystąpił do walki z oligarchią arystokratyczną.

Przeobrażeniom gospodarczym, teoriom naukowym o charakterze materialistycznym odpowiadał proces kształtowania się narodu burżuazyjnego. Koncepcje społeczne odbijają ten proces adekwatnie. Staszic broniąc interesów emancypującego się mieszczaństwa występuje ostro przeciw „panom", identyfikującym naród z magnaterią i bogatą szlachtą. Jedynie utworzenie jednego narodu ze szlachty i mieszczaństwa „pozwoli utworzyć silną i wolną Rzeczpospolitą" — pisał Staszic. Pod koniec XVIII stulecia proces rozwarstwienia społeczeństwa czyni dalsze postępy. W łonie obozu postępowego poczyna się wyodrębniać nawet kierunek radykalny, tzw. polski jakobinizm, ogarniający zdeklasowaną drobną szlachtę i drobnomieszczaństwo. Nurt

ten znajduje swój wyraz ideologiczny w koncepcjach społecznych Jezierskiego. Ten wielki pisarz społeczny Oświecenia polskiego wyraźnie występował już jako rzecznik „pospólstwa", klas nieposiadających. „Arystokraci — pisał Jezierski — mają znaczenie w kraju, nabyte niesłusznością, tak jak złodzieje mają dostatki, nabyte kradzieżą..." Zastanawiając się nad istotą narodu nie tylko postuluje wejście doń wszystkich stanów bez wyjątku i równość praw dla wszystkich, ale podkreśla szczególną wagę pospólstwa — plebsu, który nazywa „stanem najpierwszym". Szlachta jest kosmopolityczna, właściwym nosicielem narodu jest plebs; on jest tym elementem, dzięki któremu naród zachowuje swą odrębność. Poglądy Jezierskiego były wyrazem rewolucyjnych nastrojów w łonie radykalnego mieszczaństwa polskiego. W r. 1794, w tzw. insurekcji warszawskiej plebs otwarcie już występuje przeciw magnaterii polskiej, szukającej w caracie oparcia przeciw nabrzmiewającym prądom rewolucyjnym. Powstanie ludu warszawskiego udobitniło fakt istotnego związku, jaki zachodził między radykalną, antyfeudalną ideologią postępowego odłamu mieszczaństwa i drobnej szlachty a politycznym ruchem, zmierzającym do odzyskania niepodległości państwa. Dla magnaterii trzeci rozbiór Polski, ostateczny upadek państwa, nie był bynajmniej klęską. Wprost przeciwnie — nie tracąc nic ani ze swych majątków, ani ze swych przywilejów z ufnością oczekiwała ona od państw zaborczych pomocy w walce z ruchem postępowym, który zagrażał jej uprzywilejowanemu stanowisku. Jeżeli przed powstaniem, które uświadomiło magnaterii siłę idei rewolucyjnych, obóz ten tu i ówdzie próbował walczyć z postępową ideologią Oświecenia za pośrednictwem swych ideologów [1], to po insurekcji, a zwłaszcza po trzecim rozbiorze walka ta przybrała postać wielkiej, zorganizowanej ofensywy na pozycje Oświecenia. Recepcja idealizmu Kanta na gruncie polskim miała stać się jednym z odcinków frontu feudalnej akcji kontrrewolucyjnej w Polsce.

Walka polskich zwolenników Kanta z materializmem Oświecenia nie była bynajmniej tylko reakcją na przeszłość. Do specyfiki rozwoju filozofii polskiej należy fakt, że Oświecenie, które w naszym kraju wystąpiło późno, późno też wygasło. W tym samym czasie, kiedy reakcja polska przystąpiła do szturmu na Oświecenie, powstawały najwybitniejsze dzieła polskich uczonych. Drugi tom *Teorii jestestw organicznych* Jędrzeja Śniadeckiego wyszedł dopiero w r. 1811, a właśnie w tym dziele znakomity uczony wystąpił między innymi przeciw religii, sprowadzając uczucia religijne do niebezpiecznych dla

[1] Perfidnie nazywając polski ruch postępowy „francuszczyzną" mobilizowano szowinizm szlachecki do walki z rzekomym „kosmopolityzmem".

zdrowia „przeobrażeń chemicznych w nerwach". Słynna rozprawa Staszica o Karpatach ukazała się w 1816 r., a właśnie w niej uczony po raz pierwszy wystąpił z postulatem traktowania świata przyrody i świata ludzkiego jako jedności. Człowiek — głosił Staszic — nie jest niczym innym jak późnym tworem rozwoju przyrody, późnym ogniwem długiego procesu ewolucji. W *Rodzie ludzkim* ogłoszonym w latach 1819—1820 Staszic mówi wręcz, że przebieg historii posiada te same prawa, które rządzą przyrodą, które rządzą i rodzeniem, i ewolucją planet. Z koncepcji tych wyciągał Staszic wnioski o naturze społecznej, wnioski bezpośrednio niepokojące klasy reakcyjne. Wobec faktu — twierdził — że rozwija się zarówno przyroda, jak i jej wytwór, cywilizacja, prawa ustanowione przez państwa nie są święte, lecz także „muszą zmieniać się i postępować". Poglądy te, głoszone w kołach postępowych, zanim jeszcze zostały opublikowane wywołały zrozumiałą wściekłość reakcji, tym bardziej, że ideologia Oświecenia polskiego, chociaż po rozbiorach społecznie mniej radykalna, śmiało i bezpośrednio atakowała obskurantyzm religijny jako źródło zacofania kraju.

Szaniawski i jego poplecznicy nie maskowali nawet swych zainteresowań filozofią Kanta jakimikolwiek względami natury teoretycznej. W rozprawach i artykułach poświęconych Kantowi nader rzadko wdawali się w analizę koncepcji kantowskich, podkreślając prawie wyłącznie te tylko ich momenty, które można było bezpośrednio wyzyskać w walce z materializmem Oświecenia polskiego. „Gminnemu i płytkiemu" Oświeceniu, które „podkopało wszelkie podstawy moralności i religii", przeciwstawiano filozofię Kanta i systemy z niej wynikłe, nacechowane „czułym poszanowaniem dla prawd religijnych i moralnych". Wigura, główny zwolennik Szaniawskiego, całą wartość filozofii Kanta widział w tym, że „ożywiła na powrót człowieczeństwo, przez Francuzów i Anglików zniżone aż do zezwierzęcenia". Obaj filozofię kantowską uważali za „przewrót kopernikański", dzięki któremu można umysły ludzkie, zajęte dotychczas wyłącznie przyrodoznawstwem i polityką, skierować „ku swemu wnętrzu", „umysł ludzki zmusić, by krążył wokół siebie". Filozofia Kanta była zresztą dla tych jej polskich zwolenników tylko odskocznią do propagowania idei Fichtego, a przede wszystkim Schellinga; była raczej apelem, hasłem odwrotu od idei Oświecenia aniżeli filozoficznym wyznaniem wiary. Idealizm Kanta był potrzebny po to, by umysły społeczeństwa odsunąć od rewolucyjnych idei Oświecenia. Tam, gdzie idealizm ten groził podkopaniem ortodoksyjnej religijności, rozprawiono się z nim szybko, nie troszcząc się o konsekwencje płynące stąd dla systemu kantowskiego. I tak Szaniawski przypisywał między innymi bogu i duszy real-

ny byt, do którego człowiek wznosi się siłą „żywej intuicji". Intuicyjny ogląd boga nie mógł wprawdzie zmieścić się w ramach systemu Kanta, pozwolił jednak Szaniawskiemu uczynić Kanta bardziej strawnym dla mas reakcyjnej, katolickiej szlachty. To, co w filozofii Kanta było tylko tendencją — godzenie się z ortodoksją chrześcijańską — polscy zwolennicy filozofa wmontowali *per fas et nefas* w jego system jako przynależny doń element. W ten sposób kantyzm wypełniał jeszcze lepiej postulat „wyższej użyteczności", którą widział w nim Szaniawski i jego przyjaciele.

Byłoby oczywiście niesłuszne przypuszczać, że filozofia Kanta była głównym ideologicznym instrumentem reakcji feudalnej w Polsce na przełomie wieków XVIII i XIX. W swej walce z Oświeceniem reakcja czerpała też z innych źródeł. Takim źródłem był katolicyzm — zawsze zresztą gotowy w Polsce do ataku na pozycje postępowe. Ale do walki z Oświeceniem służyła też historiozofia Herdera, obiektywnie postępowa, przede wszystkim filozofia Schellinga. Schelling skupił zresztą na sobie największe nadzieje ideologów reakcji polskiej, którzy nie bez słuszności widzieli w jego koncepcji państwa podstawę teoretyczną do walki z „atomistycznymi", tj. burżuazyjnymi koncepcjami społecznymi.

Szaniawski-kantysta bardzo szybko przeszedł zresztą do obozu Schellinga. Z początkiem trzeciego dziesięciolecia XIX w. reakcja polska porzuca filozofię Kanta na rzecz Schellinga. Gołuchowski — naczelny ideolog reakcji polskiej następnej po Szaniawskim formacji ideologicznej — wystąpi wręcz z krytyką filozofii Kanta, która jako „sceptyczna" uczyniła „nieprzystępnymi" dla człowieka takie przedmioty jak bóg i dusza nieśmiertelna (wspomnieliśmy wyżej, że Szaniawski, świadomy tego niebezpieczeństwa, uzupełnił Kanta swoistą koncepcją idei boga i duszy). Ale wpływy Schellinga, a potem reakcyjną recepcję pewnych stron systemu Hegla przez polskich mesjanistów poprzedziła w Polsce propaganda Kanta. Kant miał odwrócić społeczeństwo od materializmu i postępowych idei społecznych. Takie i tylko takie zadanie postawił mu Szaniawski, najbardziej namiętny propagandysta filozofii Kanta w Polsce. Georges Politzer w swej rozprawie poświęconej Bergsonowi scharakteryzował neokantyzm jako „pierwszą linię kontrofensywy reakcyjnej", za którą formuje się cała wierna armia idealizmu. *Mutatis mutandis* da się to samo powiedzieć o propagandzie kantyzmu w Polsce w początkach XIX w.

Propaganda ta spotkała się ze zdecydowaną repliką ideologów polskiego Oświecenia.

Kołłątaj pisał, że kantyzm jest chorobą, która zaraża mierne głowy; Staszic — że filozofia Kanta oznacza cofnięcie się do Platona. Nie można powiedzieć, żeby sądy o Kancie, które znaleźć można w korespondencji polskich filozofów Oświecenia, opierały się na wnikliwej analizie jego dzieł. Dotyczy to również krytyki Kanta u Jana Śniadeckiego. Musimy jednak pamiętać, że była to nie tyle krytyka Kanta, ile krytyka „polskiego kantyzmu", tego dziwnego tworu, na który składały się dodatki — interpolacje katolickie, elementy schellingianizmu i udobitnione akcenty antymaterialistyczne. Kantem zainteresowano się u nas późno; kiedy zaczęto go czytać, rozumiano go już w aspekcie tego rozwoju myśli idealistycznej, który nastąpił po Kancie — w aspekcie Fichtego i Schellinga, i szalejącej w kraju reakcji katolickiej. Stąd odpowiedź, jaką kantyzmowi polskiemu dali pisarze Oświecenia, była wyjątkowo brutalna. Kant — pisano — nawiązuje do średniowiecza, mąci w głowach narodu, który się dopiero zaczął uczyć.

Z lewej strony, tj. ze stanowiska materializmu atakowali Kanta niemal wszyscy myśliciele Oświecenia polskiego. Najpełniejszą wszakże odpowiedź na kantyzm w Polsce dał Jan Śniadecki, matematyk, astronom, filozof i wielki organizator życia naukowego w Polsce.

Polemika Jana Śniadeckiego z kantyzmem zdobyła sobie na ogół złą reputację u polskich uczonych burżuazyjnych. Zarzucano mu płytkość, a przede wszystkim słabą znajomość filozofii Kanta. Nie bez słuszności — Jan Śniadecki znał Kanta w zasadzie „z drugiej ręki", z opracowań francuskich. Niemniej jednak polemika polskiego uczonego z idealizmem Kanta świadczy o żywotności ideologii Oświecenia w naszym kraju jeszcze w drugim dziesięcioleciu XIX w. Kant — pisał Śniadecki — jest idealistą, bo „odrywa duszę od zmysłów", jest dogmatykiem, bo w sposób nieuprawniony zakłada istnienie form zmysłowości i kategorii rozsądku; jego aprioryzm jest najzupełniej nieuzasadniony, nienaukowy, bo nie ma takich wyobrażeń, które by nie posiadały swego źródła w doznaniu zmysłowym. „Kant jest podobny do człowieka, który po dobrym obiedzie rozmyśla o utrzymaniu życia organicznego bez żadnych pokarmów." Jest agnostykiem, bo jego analiza procesu poznawczego podkreśla wprawdzie rolę zmysłów, ale odmawia im jednocześnie możliwości zdobycia wiedzy prawdziwej.

Śniadecki nie oszczędził i etyki Kanta, zarzucając jej idealistyczne oderwanie człowieka od stosunków społecznych, w których żyje: „Moralność wynika ze stosunku człowieka do innych, społeczeństwo jest pierwszym warunkiem i źródłem moralności." Krytyka etyki Kanta zasługuje tu na szczególną uwagę. Polscy zwolennicy Kanta uważali jego naukę o „imperatywie kategorycznym" za potężny instrument do wal-

ki z rewolucyjnymi tendencjami Oświecenia. „Ducha prawodawstwa — pisał Szaniawski — każdy w sobie znajdować powinien." Ze stanowiska reakcji jest to najzupełniej zrozumiałe. Autonomiczność woli, którą propagował ten ideolog reakcji polskiej, była najlepszą obroną przed rewolucyjnymi — w stosunku do ustroju feudalnego — koncepcjami, wyprowadzającymi normy moralne ze stosunków społecznych. Stąd jego entuzjazm dla etycznej doktryny Kanta; stąd negatywny stosunek Śniadeckiego, który widział w niej ideologiczną zaporę, utrudniającą postęp społeczny.

Antykantowskie pisma Śniadeckiego wywołały żywy oddźwięk w całym kraju. Jeden z przyjaciół Śniadeckiego pisał do niego: „Cios, któryś zadał kantystom, jest śmiertelny. Pewnie uratuje z czasem młodzież polską." Jest to wzruszająca naiwność pisarza Oświecenia polskiego, który uwierzył w możliwość zahamowania ideologicznej ofensywy reakcji polskiej przeciw polskiemu ruchowi postępowemu za pomocą perswazji. Popularność filozofii Kanta w Polsce istotnie wygasła, nie tyle może pod wpływem krytyki Śniadeckiego, ile ewolucji ideologii obozu konserwatywnego, który kantyzmem posłużył się tylko jako odskocznią do koncepcji jawnie reakcyjnych.

Tak — w wielkim skrócie — wyglądała walka wokół Kanta w pierwszym dziesięcioleciu XIX w. Walka ta jest może mniej interesująca ze stanowiska historii filozofii traktowanej immanentnie — powierzchowność analizy tekstów filozofa cechowała obie strony — jest natomiast niewątpliwie ważna dla historyka ruchów społecznych. W sporze o Kanta znalazła odbicie walka dwóch wrogich obozów politycznych: konserwatystów i obozu liberalnego, którego zwolennikiem był Śniadecki. Obóz ten miał, jak mówiliśmy, mocno stępione ostrze polityczne — działał po insurekcji, która mogła przerazić i postępowych działaczy Oświecenia, działał w warunkach niewoli politycznej narodu, w warunkach sprzyjających aktywności reakcji polskiej, posiadającej wówczas silne zaplecze ideologiczne w całej Europie. Niemniej jednak obóz ten nie rezygnował z oporu przeciw narastającej ofensywie reakcyjnej. Krytyka filozofii Kanta, jaką dał Śniadecki, spotkała się ze złym przyjęciem u polskich historyków burżuazyjnych, którzy bez szczególnych trudności wykrywali i podkreślali jej błędy. Śniadecki uzyskał chlubną kartę w burżuazyjnej historiografii polskiej jako organizator życia naukowego, jako astronom, lecz nie jako filozof i „antykantysta". Jest to zrozumiałe. Uczeni reakcyjni wszystkich krajów dbali i dbają o idealistyczny, wsteczny aspekt tradycji narodowej. Polscy uczeni burżuazyjni nie są tu wyjątkiem. Dla uratowania idealistycznej linii tradycji narodowej zapominali chętnie nawet o swym szo-

winizmie szlachecko-burżuazyjnym i obskuranckiej niechęci do narodu niemieckiego, byleby uratować „polskiego Kanta". Szaniawski chciał na Kancie oprzeć „braterstwo polsko-niemieckie". Inny idealista polski, jeden z najbardziej reakcyjnych, Bronisław Trentowski, pozostawał pod tak silnym urokiem wstecznych koncepcji idealizmu niemieckiego, że Niemców nazwał „jasną pochodnią ludzkości", a księcia Badenii, w której przebywał, „zastępcą Boga". Ale ta miłość do Niemiec i filozofii niemieckiej była tylko wysublimowaną nienawiścią do postępu.

Burżuazja imperialistyczna lubiła rozprawiać o wzajemnym „poznawaniu się" narodów. Hasło: „musimy się lepiej poznać", było jednym z najczęściej głoszonych haseł, a kryła się za nim nie tyle pustka, ile raczej bardzo dobitna, reakcyjna treść. Oznaczało ono: szukajmy wspólnych ideologicznych motywów walki z ruchem postępowym. Polscy burżuazyjni uczeni dobrze wiedzieli, czego szukać w „recepcji Kanta w Polsce". Jeden z nich, autor monografii *Kant w Polsce* pisał, że walce, jaką polscy zwolennicy Kanta prowadzili z materializmem, „przyświecała wielka myśl" obrony wolności, religii i ojczyzny, bo na Kanta patrzono ze stanowiska narodowego. Stanowisko „narodowe", o którym pisał autor monografii, było tożsame, oczywiście, ze stanowiskiem jego klasy. Zwolennicy Kanta w Polsce działali „narodowo", ponieważ bronili religii i atakowali materializm.

W łonie każdego narodu są dwie kultury i każda z nich posiada jednoznaczny, klasowy charakter. Istnieje, jak uczył Lenin, kultura feudalna i burżuazyjna oraz kultura demokratyczna i socjalistyczna. A ponieważ tak jest, są też dwa rodzaje wspólnoty, dwa rodzaje braterstwa między narodami, oparte na dwóch typach ich tradycji kulturalnej — wspólnota reakcyjna i wspólnota oparta na elementach demokratycznych, socjalistycznych; pierwsza z nich jest zresztą z reguły wspólnotą fałszywą. Tak jak niemożliwa jest trwała i wierna przyjaźń między klasami burżuazyjnymi dwóch narodów, tak też nietrwałe jest ich „braterstwo" ideologiczne. Jeden z najbardziej reakcyjnych pisarzy francuskich Emil Boutroux pisał w setną rocznicę śmierci Kanta, że jego filozofia wyraża najistotniejsze i najszczytniejsze dążenia natury ludzkiej. Ten sam autor pisał w 1915 r., że filozofia niemiecka, razem z Kantem i Fichtem, negując zdrowy rozum, który uznaje istnienie świata poza świadomością (jak gdyby Boutroux był mniej idealistyczny od Kanta i Fichtego!) stała się matką „brutalnych Niemiec współczesnych". [2]

[2] Por. *Études d'histoire de la philosophie allemande* 1926 s. 92—219

Tak więc nauka burżuazyjna nie pomoże nam w szukaniu wspólnoty między narodami; nie znajdziemy jej również w „recepcji" Kanta czy innego filozofa w Polsce. Historia filozofii jest historią materializmu, a przeto zdrowa, autentyczna wspólnota kulturalna i tradycja oprzeć się muszą na tym, co w filozofii danych narodów leżało na linii rozwojowej materializmu.

Nie było zadaniem naszego wykładu pokazanie tej tradycji, tak bogatej w Niemczech i Polsce. Na przykładzie problemu Kanta w Polsce staraliśmy się pokazać, czego za wspólnotę kulturalną uważać nie należy. Dlatego mówiąc o Kancie ograniczyliśmy się wyłącznie do problemu recepcji w Polsce jego idealizmu, nie wspominając o jego okresie przedkrytycznym, który stanowi dziś przedmiot wnikliwych dociekań uczonych Niemieckiej Republiki Demokratycznej.

Tadeusz Kroński

Janina Wojnar

Tradycje solidarności i braterstwa narodu polskiego i niemieckiego w postępowej ideologii I połowy XIX w.*

Piękną dziedziną naszych postępowych tradycji, dziedziną o niezwykle ważnym, aktualnym znaczeniu politycznym są tradycje solidarności i braterstwa ludów. Idee patriotyzmu i międzynarodowej solidarności ludów rodziły się i kształtowały w ostrej walce klasowej.

Idee socjalistycznego patriotyzmu i internacjonalizmu stanowią istotną treść ideologii mas pracujących. Poiawiają się one i rozwijają w okresie walki z ustrojem kapitalistycznym. Nauka marksizmu-leninizmu wskazała drogę do pełnej ich realizacji w życiu, dokumentując w swej praktyce, że jedynie proletariat jest konsekwentnym bojownikiem o wolność, suwerenność i pełny rozkwit kulturalny narodów, rzeczywistym obrońcą i budowniczym pokojowego współżycia między narodami.

Narody niemiecki i polski po raz pierwszy — po objęciu władzy przez masy pracujące — przystąpiły do kształtowania trwałych dobrosąsiedzkich stosunków, których podstawą jest granica pokoju na Odrze i Nysie.

Realizujemy dziś te marzenia mas ludowych, te idee, które wysuwali najbardziej postępowi, rewolucyjni działacze i myśliciele wieków poprzednich. Jesteśmy dziś jedynymi ich spadkobiercami. Sięgając do tych tradycji uczymy się lepiej i głębiej rozumieć przełom, jaki dokonał się w stosunkach między naszymi narodami. Widząc trudną, zdobywaną często w zmaganiach walki klasowej, przypłacaną krwią najwierniejszych bojowników o postęp drogę do dzisiejszych osiągnięć, doceniamy pełniej przyjaźń naszych narodów i gotowi jesteśmy jeszcze mocniej jej bronić.

Szczególne znaczenie dla walki ideologicznej, wspólnie prowadzonej przez niemiecką i polską klasę robotniczą na obecnym etapie —

---

* Referat wygłoszony w Berlinie na polsko-niemieckiej konferencji (11—13 czerwca 1954 r.), poświęconej problemom metodologii historii filozofii.

walki o pokój między narodami, walki z rasizmem i wszelkimi postaciami kosmopolityzmu — ma znajomość wspólnego frontu walki z reakcją, który tworzył się w wiekach ubiegłych.

Wydobywając dziś i ukazując tradycje braterstwa naszych narodów, kształtujące się w walce o postęp społeczny, jesteśmy w pełni świadomi wielkiej roli, jaką winny one odegrać w naszej współczesnej walce ideologicznej.

Nie przypadkowo burżuazyjna historiografia pomijała i fałszowała te tradycje. Burżuazja — dążąc do rozniecenia rasowej nienawiści, sprzyjającej polityce wyzysku i grabieży nie tylko własnej klasy robotniczej, ale i innych narodów — była zainteresowana w tworzeniu mitu o odwiecznej wrogości narodu niemieckiego i polskiego.

Jako przedstawiciele postępowego frontu ideologicznego reprezentujemy klasę, która jest zainteresowana w poznaniu obiektywnych prawidłowości rozwoju społecznego, w poznaniu obiektywnej prawdy i która ma pełne możliwości zrealizowania zasady partyjnej obiektywności. Zadaniem naszym, jako historyków filozofii, jest również ukazanie — w oparciu o naukową metodologię — jak kształtowała się w dziejach idea patriotyzmu i internacjonalizmu. Winniśmy pokazać zarówno jej siłę, jak i słabość, na konkretnych etapach walki ideologicznej. Interesują nas, jako historyków myśli społecznej, zarówno ogólne prawidłowości, jak i specyfika kształtowania się postępowej ideologii na poszczególnych etapach jej rozwoju w różnych krajach i okresach.

Bezcenne dyrektywy metodologiczne, jakie daje nam marksizm-leninizm dla wyjaśniania procesu kształtowania się ideologii, a w szczególności dla wyjaśnienia zjawiska patriotyzmu i internacjonalizmu, stanowią w naszej pracy nieodzowne narzędzie. Im lepiej będziemy umieli nim się posługiwać, tym głębsza będzie nasza analiza, bardziej wartościowe jej wyniki.

Dlatego też parę słów poświęcimy tym najbardziej ogólnym wskazaniom metodologicznym. Nie wyczerpiemy, oczywiście, zagadnienia, zasygnalizujemy tylko niektóre problemy.

Słowa: patriotyzm i internacjonalizm, wymawia się prawie zawsze razem, nie można bowiem w rzeczywistości oddzielić prawdziwej miłości do ojczyzny od szacunku dla innych narodów.

Lenin wskazywał, że patriotyzm „to jedno z najgłębszych uczuć, utrwalonych dzięki istnieniu w ciągu wieków i tysiącleci odosobnionych ojczyzn". [1] Należy więc mieć przed oczyma ten długowieczny

[1] Lenin: *Cenne wyznania Pitirima Sorokina. Dzieła* t. 28 Warszawa 1954 „Książka i Wiedza" s. 184

proces w całej jego linii rozwojowej, różnorodności i skomplikowaniu. W każdym okresie historycznym patriotyzm uzyskiwał inną treść społeczną, zmieniającą się w zależności od warunków, od klas społecznych, które toczyły walkę o postęp, o rozwój narodu.

Dyrektywa metodologiczna, jaką daje Lenin w liście do Inesse Armand, odnosząca się do wszelkich procesów i zjawisk społecznych, ma szczególne znaczenie dla wyjaśnienia dróg kształtowania się patriotyzmu i jego odzwierciedlenia ideologicznego: „Cały duch marksizmu, cały system wymaga, aby każdą tezę rozpatrywać: *a.* tylko historycznie, *b.* tylko w związku z innymi tezami, *c.* tylko w związku z konkretnymi doświadczeniami historii. Ojczyzna to pojęcie historyczne. Czym innym jest sprawa ojczyzny w epoce lub, ściślej mówiąc, w momencie walki o zniesienie ucisku narodowego, czym innym w momencie, gdy ruch narodowy pozostał daleko w tyle."[2]

Nie ma żadnego patriotyzmu „w ogóle". Występował dawniej i istnieje obecnie patriotyzm o określonej treści społecznej, patriotyzm konkretnych warstw i klas społecznych. Jakościowo inny jest socjalistyczny patriotyzm i internacjonalizm klasy robotniczej, inne treści zawierał patriotyzm mas ludowych w końcu XVIII w. czy na początku XIX w. Ale każdy z nich rodzi się w konkretnej walce klasowej, w trakcie rozwiązywania zadań, jakie stoją na drodze walki o postęp społeczny. Patriotyzm kształtujący się w okresie nowożytnym wiązał się ściśle z procesem formowania się narodu burżuazyjnego. Sprzeczności narodu burżuazyjnego zarysowują się już u progu jego narodzin i znajdują swe odzwierciedlenie w tendencjach do przeciwstawienia patriotyzmowi mas ludowych nacjonalizmu burżuazyjnego.

I właśnie dlatego, że patriotyzm mas ludowych rodził się w walce społecznej, w walce rewolucyjnej o obalenie klas wyzyskujących, wiązał się nierozłącznie z kształtującą się solidarnością międzynarodową.

Ponieważ w poprzednich referatach omawiano problematykę z okresu pierwszej połowy XIX w., zatrzymamy się nad tradycjami solidarności i braterstwa narodu niemieckiego i polskiego, które zrodziły się w tym czasie.

*

Specyficzna była sytuacja polska w pierwszej połowie XIX w. W kraju podzielonym między trzech zaborców — carską Rosję, monarchistyczne Prusy i Austrię — dokonywał się w walce ludu polskiego o wyzwolenie społeczne i narodowe proces kształtowania się narodu burżuazyjnego. Rozwój elementów układu kapitalistycznego stanowił

[2] Lenin: *Inesse Armand. Dzieła* t. 35 wyd. ros. s. 200

decydujący warunek i podłoże całego tego procesu. Ale właśnie utrata suwerenności państwowej, groźba represji narodowościowych stały się przyczyną, że obiektywny proces kształtowania się narodu burżuazyjnego znalazł szczególnie mocne odbicie w postępowej ideologii. Już w końcu XVIII w. problem narodu zajmował poważne miejsce w ideologii przedstawicieli Oświecenia, takich jak Kołłątaj, Staszic czy Jezierski.

Zainteresowanie kwestią narodową wzrosło w połowie XIX w. Uzyskane w walce klasowej i narodowo-wyzwoleńczej doświadczenia coraz wyraźniej uwydatniały przed postępowymi działaczami i ideologami związek, jaki zachodzi między walką ludu polskiego o wyzwolenie społeczne i narodowe a walką antyfeudalną, prowadzoną przez postępowe siły innych narodów. Bezpośrednia walka z reakcyjnymi rządami w Europie, z międzynarodową reakcją społeczną uczyła polski obóz demokratyczny widzieć przyjaciół w ludach innych krajów, a wrogów w ich rządach. Skomplikowany proces kształtowania się polskiego narodu burżuazyjnego i wewnętrzne sprzeczności, które w nim występowały, znajdowały równocześnie swój wyraz ideologiczny.

Sprawa polska stała się w tym okresie niejako kryterium postępowości. Zagadnienie wyzwolenia narodowego Polski w warunkach narastającej fali rewolucyjnej w Europie przestało być sprawą jednego narodu, wyrosło do centralnej sprawy w walce o rewolucję wszystkich narodów. „Dzięki powstaniu krakowskiemu, sprawa polska z narodowej, którą była dotąd, stała się sprawą wszystkich narodów; z kwestii sympatii, którą była dotąd, stała się kwestią zainteresowania wszystkich demokratów" — stwierdził Engels w przemówieniu wygłoszonym w Brukseli w 1848 r.

Ideologowie demokratycznego nurtu coraz wyraźniej zdają sobie sprawę z jedności interesów narodów Europy w ich walce przeciw feudalnemu wyzyskowi.

Idea solidarności z wszystkimi narodami walczącymi o swe wyzwolenie społeczne urasta do naczelnej zasady politycznej i ideologicznej.

Edward Dembowski, rewolucyjny demokrata polski, pięknie wyraził internacjonalizm w jednej ze swych prac:

> Lud i ludzkość jednym są; albowiem ludzkość jest ogółem wszechludów, lud zaś każdy jeden ten sam interes ma, co inny lud, co wszechludy; kto miłuje lud polski, miłuje i lud niemiecki, i lud francuski, miłuje każdy lud, miłuje ludzkość, bo wszędzie lud jednakim jest, tylko mniej lub więcej pognębionym, tylko mówiącym różnymi językami; kto by o tym powątpiewał, snadź uważa narody za królów czy królów za narody, a dzieje za regestr bitew.

Utożsamienie przez Dembowskiego narodów z masami wyzyskiwanymi i pokazanie, że interes ich jest wspólnym interesem wszystkich ludów, wiązało się w jego ideologii z przekonaniem, że pełne braterstwo ludów i wyzwolenie narodowe mogą być dokonane po obaleniu wyzysku społecznego. Jego internacjonalizm wyrastał z radykalizmu społecznego i stanowił w tym okresie wyraz najwyższych osiągnięć polskiego nurtu rewolucyjno-demokratycznego.

Fakt ucisku narodowego wysunął przed Polakami konieczność zajęcia jakiegoś stanowiska wobec innych narodów, szczególnie sąsiedzkich.

Obóz polskiej reakcji — głosząc pseudopatriotyczne frazesy — występuje z ideami kosmopolitycznymi i dąży zarazem do budzenia szowinizmu narodowościowego, rozniecania nienawiści do innych narodów, których rządy były faktycznymi gnębicielami ludu polskiego.

Jedynie nurt demokratyczny odciął się zdecydowanie od tej reakcyjnej ideologii i rozpoczął walkę o świadomość narodową, której jednym z elementów była solidarność z demokratycznym nurtem innych narodów. Tylko ideologowie demokratycznego nurtu wyraźnie widzieli związek walki o przemiany społeczne w Polsce z sojuszem z ludami Europy — jako jej nieodłącznym elementem.

W akcie założenia Towarzystwa Demokratycznego Polskiego, reprezentującego postępowy obóz antyfeudalny, czytamy: „Polska wcieli się do ogólnych wyobrażeń, do ogólnego postępu, gdy w niej prawa ludzkości w najobszerniejszym znaczeniu rozwijać się będą."

Walka z nienawiścią do innych narodów, a przede wszystkim walka z poglądem, że ludy Rosji, Niemiec i Austrii są odpowiedzialne za politykę zaborczą, stała się jednym z ważniejszych elementów walki o demokratyczną ideologię. Demaskując politykę reakcyjnych rządów, przedstawiciele demokratycznego nurtu w walce narodowo-wyzwoleńczej (jedna z sekcji TDP) głosili: „Nienawiść narodu przeciwko narodowi jakiego bądź kraju, z jakiegokolwiek bądź czerpana źródła .. [jest] środkiem sprzecznym z demokratyczną zasadą wzniecania, rozwijania i utrzymywania moralnej potęgi ludu polskiego."

Idea solidarności międzynarodowej była dorobkiem obozu postępu w konkretnej walce narodu polskiego o wyzwolenie społeczne i narodowe, toczonej w końcu XVIII w. i w pierwszej połowie XIX w.

W tych ramach ogólnego braterstwa ludów kształtował się stosunek demokratycznej Polski do demokratycznych Niemiec. Wiązał się on ściśle z narastaniem w Niemczech ruchów rewolucyjnych w latach trzydziestych, w okresie, gdy w Polsce po upadku powstania listopa-

dowego (będącego w swej istocie powstaniem arystokratycznym) elementy radykalne bądź rozproszyły się po kraju, bądź wyemigrowały.

Sam fakt powstania narodowego w Polsce obudził żywioły demokratyczne Niemiec i zmobilizował je do wystąpienia w obronie narodu polskiego.

Takie fakty jak organizowanie zjazdów i manifestacji pod hasłem zbratania z ludem polskim świadczą o pojawieniu się nowych form, wyrażających kształtujące się stosunki solidarności i braterstwa między naszymi narodami. Dowodzą tego zjazdy młodzieży uniwersyteckiej we Frankfurcie i Stuttgarcie w latach 1831—1832, manifestacja ludowa w Hambach w Palatynacie, na której jeden z uczestników wzniósł okrzyk: „Niech żyją wolne, zjednoczone Niemcy, niech żyją Polacy, sprzymierzeńcy niemieccy, niech żyją Frankowie, bracia Niemców, szanujący naszą narodowość i samodzielność, niech żyje każdy naród, który zrywa kajdany i wiąże się z nami sojuszem wolności, niech żyje ojczyzna, suwerenność ludu, związek narodów!"

Po upadku powstania listopadowego demokraci niemieccy wystąpili z wyrazami prawdziwej przyjaźni dla narodu polskiego, wierząc mimo tej klęski w jego przyszłość.

Piękny stosunek Heinego do sprawy polskiej wyraził się pamiętnymi słowami: *„Nein, Polen ist nicht verloren... Mit seiner politischen Existenz ist sein wirkliches Leben noch nicht abgeschlossen."* Był to w tym okresie dowód prawdziwie demokratycznej postawy.

Rewolucyjne ruchy na terenie Niemiec wciągnęły do aktywnej walki demokratyczne elementy polskie. Braterstwo wspólnej walki zaczęło łączyć demokratów niemieckich i polskich. Idee solidarności wyrastały z konkretnej rzeczywistości i znajdowały w niej potwierdzenie.

Zarówno demokraci polscy, jak i niemieccy występowali przeciw feudalnemu zacofaniu, walczyli o przekształcenie panujących stosunków.

Bezpośrednie sąsiedztwo i skomplikowana sytuacja polityczna stawiały przed demokratami obu krajów, jako konieczność, jasne postawienie kwestii wzajemnych stosunków.

Jednym z reprezentatywnych ideologów polskiego nurtu demokratycznego był w tym okresie Joachim Lelewel, którego tak wysoko cenili Marks i Engels. Lelewel-demokrata był wielkim przyjacielem narodu niemieckiego. Łączyły go również więzi osobistej przyjaźni z przedstawicielami demokracji niemieckiej. Wśród jego rozległej korespondencji znajdujemy między innymi listy do Jana Wirtha z 1832 roku, w których pisze o nienaruszalnej przyjaźni obu narodów. W swej odezwie do Zgromadzenia Frankfurckiego Lelewel pisał:

> Ja z mojej strony, jeżeli nie mogę powstrzymać się od narzekania na to, co się stało w dostojnym Zgromadzeniu, niosę zarazem słowo braterstwa Niemcom w przekonaniu, że nie będzie ono odrzucone ani zganione... My Polacy znajdziemy tysiąc sposobów przekonania wielkiego narodu niemieckiego o naszych braterskich usposobieniach. Żaden wyraz zniewagi nie potrafi ich osłabić, żadne powieści zmyślone dla osłabienia naszych kroków, żadne potwarze, pogłoski nie potrafią ich przytłumić ani ich odmienić. Wiemy, że człowiek nieszczęśliwy i uciśniony nie znajduje sprawiedliwości. Przyjdzie czas, kiedy my Polacy, przywróceni do niepodległości w dawnych granicach, i wielki naród niemiecki, uwolniony z więzów dynastycznych, żyć będziemy w pokoju i miłości braterskiej.[3]

Głęboką treść tych słów i ich dalekowzroczność widzimy dziś w pełni.

Problem, który stanął przed Lelewelem w połowie ubiegłego wieku, narodził się w związku z narastającą rewolucją burżuazyjno-demokratyczną. Nawet gdyby istniały wówczas warunki do jej realizacji, rewolucja taka nie mogłaby rozwiązać do końca kwestii stosunków między narodem niemieckim i polskim. Lelewel, formułując piękną myśl o braterstwie i dobrosąsiedzkich stosunkach między naszymi narodami, wykracza poza te ograniczenia i mimo że nie potrafi nakreślić realnych dróg przemian, wysuwa — jako przedstawiciel demokratycznego nurtu — perspektywy dalsze, walczy o trwałą solidarność obu narodów w walce o postęp.

Stosunek do sprawy Niemiec stał się w latach czterdziestych XIX w. jednym z programowych założeń demokratów polskich. Jasne było dla nich, że istnieje ścisły związek między walką o demokratyzację i zjednoczenie Niemiec a walką o demokrację agrarną w Polsce. Dlatego też problem solidarności z demokratycznym ruchem niemieckim zajmuje wiele miejsca w ówczesnej postępowej publicystyce polskiej.

Wyraźnie zarysowano linię wspólnych interesów z demokratycznymi Niemcami, odżegnując się od pruskiego despotyzmu.

„Wstręt i obrzydzenie do germańskiego drapiestwa łatwo może pomieszać pojęcia — pisano w *Demokracie Polskim* — i nie odróżnić demokracji niemieckiej od monarszego germanizmu... Monarszy germanizm to nasz wróg śmiertelny, Polska niepodległa musiałaby się na nowo łamać z nim i walczyć na zabój... Jedna tylko demokratyczna jednolitość Niemiec wyrwie to zło z korzeniem, utnie łeb ohydny i przybije go na wieki do grobowej deski."[4]

To, że demokraci polscy uświadomiali sobie, iż z jednej strony są demokratyczne Niemcy i demokratyczna Polska, a z drugiej — rządy

---

[3] Lelewel: *Polska, dzieje jej i rzeczy*. T. XX Poznań 1864 s. 565—566

[4] *Demokrata Polski* z 7.VII.1849 s. 107—109

monarchiczne i cała reakcja, jest pięknym wyrazem naszych postępowych tradycji.

Demokraci polscy zdawali sobie sprawę, że jednym z decydujących warunków demokratyzacji Niemiec jest sprawa ich zjednoczenia. W piśmie cytowanym już poprzednio czytamy: „Jedność Niemiec to śmierć monarszego germanizmu, grób odwiecznego nam wroga... Każda kropla krwi przelana w sprawie jedności nie wypłynie zmarnowana, bo będzie dla podźwignięcia Matki-Ojczyzny."

Samo jednak uznanie konieczności powstania demokratycznych, zjednoczonych Niemiec nie decydowało jeszcze wówczas o radykalizmie społecznym postępowej ideologii. Należało bowiem odpowiedzieć na jeszcze jedno pytanie, a mianowicie, jaką drogą ma się dokonać przekształcenie feudalnych i rozdrobnionych narodowości w jeden demokratyczny naród niemiecki. Samo życie wysunęło wówczas to zagadnienie i żądało jego rozwiązania.

Droga do prawdziwie demokratycznych Niemiec mogła być w istocie tylko jedna — droga rewolucyjna, zarazem unicestwiająca feudalne przeżytki i jednocząca w interesie całego narodu rozbity kraj.

Demokraci polscy odpowiedzieli na to pytanie czynem, włączając się do ruchu rewolucyjnego — jak np. w Badenii, gdzie pod dowództwem Mierosławskiego brała udział w rewolucyjnych walkach cała grupa Polaków — lub też występując na froncie ideologicznym do walki o ideę rewolucyjnego sojuszu narodów, skierowanego przeciw wyzyskiwaczom. W *Demokracie Polskim* czytamy:

> Arystokracja to niemiecka, płód zwichniętego systemu feudalnego, stała się niewyczerpanym źródłem ucisku wewnątrz i łupiestwa na zewnątrz... Grafy, barony, rytery niemieckie w rycerskiej zbroicy lub krzyżackim habicie ciągnęły jak wędrowna szarańcza, jak drapieżne ptactwo wietrzące krew i ścierwo... Zwycięstwo rewolucji i zniesienie wszelkich przywilejów, jedność polityczna i społeczna odmieni te nałogi... Dawne względem nas grzechy nie ciążą na narodzie, ale na jego monarchizmie, na jego arystokracji. Nie naród przeto niemiecki jest wrogiem naszym, ale monarchizm i arystokracja pruska i austriacka, ale dynastia Hohenzollernów i Habsburgów.[5]

Entuzjazm dla rewolucji badeńskiej zmusił zarazem polskich rewolucyjnych demokratów do zdecydowanego odcięcia się od Sejmu Frankfurckiego. W ich charakterystyce Sejmu Frankfurckiego widzimy wyraźnie wpływ Marksa i Engelsa, czerpanie wiadomości z *Nowej Gazety Reńskiej:*

> Sejm Frankfurcki, bękart wyborów powszechnych, zrodzony pod wpływem monarchizmu i odwiecznej biurokracji, był stekiem najsromotniej-

[5] *Demokrata Polski* z 7.VII.1849

szych przywar starego germanizmu. Koalicja kontrrewolucyjna, dziś jawna, ale zawiązana skrycie, zaraz po ogłoszeniu Rzeczypospolitej Francuskiej rzuciła go w środek Niemiec, aby dążność rewolucyjną zwichnąć i zbezwładnić, aby rewolucję, że tak rzekniem, zasejmować na śmierć. Sejm więc Frankfurcki w przeważnej większości, pomimo ludowego początku, pomimo liberalnych pozorów i krzyków, nie mógł być nigdy niczym innym jak narzędziem monarchizmu, wrogiem rewolucji i homogenii niemieckiej.[6]

Ta zdecydowana, ostra ocena prowadzi do dalszego stwierdzenia, że „rewolucja niemiecka ma niezaprzeczalne prawa do naszej sympatii i udziału. Jest ona integralną częścią ogólnego europejskiego działania i pożądanym łącznikiem między Polską a Zachodem. Ugaszona w jednym miejscu musi zatlić się w drugim i wybuchnie prędzej czy później w gwałtowny nie do stłumienia pożar."

Idea solidarności narodu niemieckiego i polskiego uzyskała nową treść — nasycona została treścią rewolucyjną. Sojusz ten to już nie ogólnikowe pojęcie o braterstwie ludów, ale świadome powiązanie walki o wyzwolenie społeczne z walką o pokój między narodami, zdobywany drogą rewolucyjną. Sprawa polska włączona została do sprawy ogólnej rewolucji jako nierozerwalnie z nią związana. W *Demokracie Polskim* czytamy:

Niemcy monarchiczne, Niemcy federacyjne... to nasz wróg śmiertelny; to sprawdzenie starego przysłowia: że póki świat światem, nie będzie Niemiec Polakowi bratem. Niemcy zaś wyzwolone, Niemcy jednolite politycznie i społecznie... to naród sąsiadujący z nami spokojnie i poczciwie, to zadanie kłamstwa raz na zawsze owemu przysłowiu i urzeczywistnienie solidarnego ludów braterstwa. Jednolitość przeto Niemiec, ale jednolitość zupełna, zarazem polityczna i społeczna... jest sprawą ogólnej rewolucji... a więc i sprawą Polski.[7]

Czytając dziś te słowa wyczuwamy ich głęboką aktualność. W tym między innymi tkwi siła postępowej myśli — rozwiązując konkretne zadania historyczne, wyrażając określone treści społeczne daje ona równocześnie perspektywę rozwoju społecznego, daleko wykraczającą poza możliwości ówczesnej realizacji; i dzięki temu pomaga nam bezpośrednio w naszej obecnej walce politycznej i ideologicznej, staje się orężem, w który możemy uzbroić nasze narody przeciw jadowi nacjonalizmu i szowinizmu.

Idea solidarności narodu niemieckiego i polskiego kształtowała się w rewolucyjnej walce mas ludowych. Ale rewolucyjni demokraci polscy XIX w. nie byli w stanie dojść do konsekwentnie rewolucyjnego patriotyzmu i internacjonalizmu. Brak było wówczas w Polsce bazy

[6] Tamże

[7] *Demokrata Polski* z 9.VI.1849 s. 93

społecznej, rosnącej w siłę klasy robotniczej, która jest jedyną klasą do końca rewolucyjną.

Rewolucyjny sojusz kształtował się już wówczas w walce. Nie można nie wspomnieć o udziale Fryderyka Wilhelma Wolffa w śląskim rewolucyjnym ruchu polskich i niemieckich mas pracujących w okresie Wiosny Ludów.

Przełom, jakim było w dziejach rozwoju naukowego światopoglądu powstanie marksizmu, wystąpił z całą wyrazistością i w dziedzinie kształtowania się idei patriotyzmu i internacjonalizmu. Marks i Engels wysunęli przed proletariatem wszystkich krajów rewolucyjny program, z pasją walczyli przeciw uciskowi narodowemu, formułując ideę proletariackiego internacjonalizmu. Oto słowa Engelsa:

> My demokraci niemieccy jesteśmy szczególnie zainteresowani w wyzwoleniu Polski. Właśnie niemieccy książęta skorzystali z rozbiorów Polski, właśnie niemieccy żołnierze uciskają jeszcze dziś Galicję i Poznań. Nam Niemcom, a przede wszystkim nam demokratom niemieckim musi zależeć na tym, aby zmyć tę hańbę z naszego narodu. Żaden naród nie może stać się wolnym, a jednocześnie w dalszym ciągu uciskać inne narody. Niemcy nie mogą się więc stać wolne bez wyzwolenia Polski od ucisku niemieckiego. Dlatego też interes Polski i Niemiec jest wspólny, dlatego też demokraci polscy i niemieccy mogą współpracować w imię wyzwolenia obu narodów.[8]

Powstanie ruchu robotniczego w Polsce otworzyło nową kartę w dziejach kształtowania się solidarności i braterstwa narodów niemieckiego i polskiego. Marksistowski rewolucyjny patriotyzm i internacjonalizm stawał się ideologią klasy robotniczej i jej partii, zdobywaną w praktyce rewolucyjnej i doświadczeniach społecznej walki.

Piękne tradycje solidarności narodu niemieckiego i polskiego, rewolucyjnego sojuszu, który kształtował się w połowie ubiegłego wieku, stanowią jeden z etapów na drodze do dzisiejszych naszych zwycięstw. Sięganie do tych tradycji uczy nas i utwierdza w przekonaniu o słuszności naszej drogi, staje się bezpośrednim argumentem w walce ideologicznej, którą toczymy dziś w imię szczęścia wszystkich ludzi pracy, pragnących trwałego pokoju i przyjaznej współpracy między narodami.

Tak jak w przeszłości najbardziej postępowi przedstawiciele narodu polskiego przyłączyli się do ówczesnej walki, tak dziś naród polski, nauczony doświadczeniami historii, przyłącza się do walki z grożącym światu wojną militaryzmem niemieckim.

Przynosimy dziś do Berlina, do tego miasta, które jest rzeczywistym symbolem walki nowego ze starym, piękne tradycje solidarności i braterstwa narodu polskiego i niemieckiego. Jesteśmy pokoleniem, które

---

[8] Engels: *Przemówienie o Polsce*. Londyn 29.XI.1847

zapoczątkowało pełną realizację socjalistycznego internacjonalizmu, tworząc warunki do coraz szerszej i głębszej przyjaźni i współpracy między naszymi narodami. Dlatego też spada na nas obowiązek wydobycia z postępowych tradycji tego wszystkiego, co pokazuje, jak w zmaganiach i walce kształtowała się przez długie lata idea solidarności demokratycznych Niemiec i Polski.

Trwałości przełomu, jaki dokonał się w stosunkach między naszymi narodami, dowodzą głębokie korzenie, z których wyrosła dzisiejsza przyjaźń demokratycznego narodu niemieckiego i budującego podstawy socjalizmu narodu polskiego.

Janina Wojnar

Tadeusz Kroński

Dzieło Ludwika Feuerbacha

W przedmowie pisanej w 1843 r. do drugiego wydania *Istoty chrześcijaństwa* Ludwik Feuerbach, odpowiadając z właściwą sobie porywczością na „bzdurne i prefidne sądy o swym dziele", odwołał się do przyszłości, która miała lepiej aniżeli współczesność ocenić jego myśli. „Zasadnicze myśli dzieła — pisał — chociaż nie *w ten sposób*, w jaki zostały one tu napisane i w jaki mogły być napisane, staną się na pewno własnością ludzkości, bo tym, co się teraz im przeciwstawia, są tylko próżne, bezsilne i sprzeczne z naturą ludzką iluzje i przesądy." [1]

W tej goryczy i niechęci do świata współczesnego mu, podobnie jak i w wizji przyszłego triumfu, wyraża się niemal precyzyjnie nie tylko historyczny idealizm myśliciela przypisującego ideom, w tym wypadku iluzjom i przesądom, byt samodzielny wobec obiektywnych warunków czasu, ale i związany z nim antropologizm metafizyczny — przekonanie, że zapory utrudniające zwycięstwo jego myśli runą kiedyś dlatego po prostu, że nie odpowiadają naturze gatunku ludzkiego.

Feuerbach pisząc swe wezwanie nie przypuszczał jednak, jak niesprawiedliwy był wobec swego losu. Bo właśnie wtedy, kiedy konserwatywne koła miotały nań gromy oburzenia, przeżywał swe najpiękniejsze dni sławy i nadziei. Potem prawie natychmiast przyszły długie lata, kiedy zainteresowanie Feuerbachem wygasło niemal zupełnie. Ale na początku lat czterdziestych bano się Feuerbacha. Z tego właśnie okresu twórczości wielkiego ateisty pochodzi szyderczy czterowiersz młodego Fryderyka Engelsa, malujący adekwatnie nastrój paniki, jaką w niemieckich kołach reakcyjnych wywołała propaganda Feuerbacha:

On sam ateuszy jest armią bezecnych,
On sam diablich kruczków skarbcem jest wszetecznych,
On sam całym potokiem oszczerstw, że aż strach,
Pomóżcie wszyscy święci — straszliwy Feuerbach.[2]

[1] *Ludwig Feuerbachs sämtliche Werke*. T. VII Stuttgart 1903 s. 293

[2] Tekst czterowiersza zaczerpnięty z *Einheit* 1954 nr 5. Oryginał brzmi:

Er selbst ein ganzes Heer von frechen Atheisten,
Er selbst ein Schatz von argen Teufelslisten,
Er selbst ein ganzer Strom von Lästerung und Schmach.
Er ist, hilf Sankt John — der grause Feuerbach!

Feuerbach pisząc swe pełne goryczy wezwanie nie był bynajmniej osamotniony w swej walce. W tym samym czasie, kiedy klerykalni czytelnicy jego *Istoty chrześcijaństwa* myśleli o nim z nienawiścią, kiedy policja bawarska coraz częściej nawiedzała jego dom w Bruckbergu, Marks i Engels byli pełni entuzjazmu dla jego pism. Jeszcze w lutym 1845 r. Engels pisząc do Marksa obiecywał sobie współpracę z Feuerbachem, chociaż ten oświadczył, że mimo swój komunizm nie wcześniej będzie „reprezentował go piórem, aż załatwi się ostatecznie z łajnem religii". [3]

Już jednak w liście do Marksa z października 1846 r. Engels analizując *Istotę religii* Feuerbacha stwierdza, że nie przynosi ona nic nowego w stosunku do jego poprzednich pism. Od tego czasu wzmianki o autorze *Istoty chrześcijaństwa* ukazują się w korespondencji twórców socjalizmu naukowego coraz rzadziej, aż wreszcie na długo przestają się pojawiać w ogóle. Dopiero w kwietniu 1867 r. Marks w liście do przyjaciela przypomni sobie Feuerbacha, ale jakże boleśnie dla wielkiego ateisty. Marks pisze o miłej niespodziance, jaka go spotkała u Kugelmanna, u którego bawił; Kugelmann podarował mu mianowicie egzemplarz *Świętej rodziny* i okazuje się, że książki tej nie muszą się z Engelsem wstydzić, „mimo że kult Feuerbacha działa teraz na człowieka humorystycznie". [4]

Przyczyną milczenia Marksa i Engelsa na temat Feuerbacha, przyczyną zupełnej ich rezygnacji ze współpracy z filozofem nie było bynajmniej odstępstwo Feuerbacha od swych zasad. Feuerbach pozostał sobie całkowicie wierny. Do samego końca swych dni utrzymywał w sobie ten sam żar ateisty, który tak urzekał kiedyś Marksa i Engelsa. Przegraną rewolucji 1848/49 r. uznał za katastrofę. W korespondencji Feuerbacha wydanej i pieczołowicie „wyselekcjonowanej" przez jego biografa, burżuazyjnego historyka Bolina, widać nawet wyraźne ślady osobistych przykrości, które dotknęły go ze strony bawarskiej policji, wzmacniającej teraz, kiedy „porządek" został przywrócony, czujność nad płomiennym ateistą. „Rząd — pisał Feuerbach w liście do jednego z przyjaciół — obserwuje wszystko, podobnie jak przyrodnicy, za pomocą *uzbrojonych* oczu. Żandarmi i śludzy policyjni są jego teleskopami i mikroskopami. Nic więc dziwnego, że w każdym obcym, który zahaczy o Bruckberg, widzi propagandę londyńską, w każdej parze ludzi — organizację demokratyczną, w słowach wypowiedzianych w obecności czterech lub najwyżej ośmiu osób — mowę do

[3] Karl Marx — Friedrich Engels: *Briefwechsel*. T. I Berlin 1949 s. 19
[4] Tamże t. III s. 458

narodu."[5] Feuerbach, mimo że nie wziął osobiście udziału w powstaniu badeńskim, pozostał do końca szczerym republikaninem.[6]

W 1870 r. Feuerbach został opłacającym składki członkiem socjaldemokratycznej partii robotniczej. Pogrzeb Feuerbacha — jak twierdzi Bolin — był najbardziej imponującą demonstracją socjaldemokracji, jaką kiedykolwiek widziała Norymberga. Tysiące robotników z Norymbergi, Fürth i innych miast Frankonii podążały za trumną. Na przedzie pochodu niesiono czerwony sztandar. Przedstawiciel partii socjaldemokratycznej wygłosił mowę żałobną. Rokrocznie składano na grobie Feuerbacha w imieniu norymberskiej socjaldemokracji wieniec z czerwoną szarfą.[7]

Najlepszy okres twórczości Feuerbacha przypadł na początek czterdziestych lat XIX wieku. *Istota chrześcijaństwa* ukazała się w 1841 r., *Tymczasowe tezy o reformie filozofii* w 1842 r., *Zasady filozofii przyszłości* w 1843 r. Po tym krótkim okresie *akmé* nastąpiły długie lata, które Feuerbach wypełnił wprawdzie pracowicie rozszerzając i modyfikując koncepcje swojej młodości, ale żadnego dzieła naprawdę twórczego już nie napisał.

*

Feuerbachowski okres wzlotu przypadł na niesłychane dotąd w dziejach Niemiec lata fermentu politycznego i światopoglądowego. Był to czas, w którym radykalna burżuazja niemiecka, produkt gorączkowej intensyfikacji życia gospodarczego Niemiec po reformach Steina, po unii celnej, podniosła wreszcie głowę marząc o całkowitej emancypacji kraju od wciąż tamujących ekonomiczny wzrost Niemiec reliktów feudalnych. Wyrazem tych emancypacyjnych dążeń był inspirowany przez Heinego i Börnego ruch młodoniemiecki, a po jego rozgromieniu przez rządy niemieckie — działalność młodohegelistów. Młodohegliści — Strauss, bracia Bauer i inni — toczyli walkę z feuda-

[5] *Ausgewählte Briefe von und an Ludwig Feuerbach.* T. II Lipsk 1904 list nr 210

[6] Jego aktywność polityczna w okresie wiosny ludów była więcej niż skąpa. Był wprawdzie we Frankfurcie, gdzie obserwował obrady parlamentu, był też na tamtejszym kongresie demokratycznym, ale to i wszystko. Z tego okresu pochodzi apel ogłoszony w demokratycznym piśmie *Didascalia* i podpisany przez grupę studentów heidelberskich: „Szlachetny myślicielu, szlachetny duchu! Godzina Twej działalności wybiła! Jutrzenka prawdy zaczyna oświetlać swym blaskiem wolny świat... Ty byłeś tym, który z niewielu innymi dodawałeś nam otuchy i ufności wtedy, gdy pełni odrazy do kłamstwa uczonych uciekaliśmy ze zhańbionych uniwersytetów niemieckich szukając prawdy."

[7] Por. Wilhelm Bolin: *Ludwig Feuerbach.* Stuttgart 1891 s. 340

lizmem przede wszystkim na płaszczyźnie krytyki religii. Religia, popierana wtedy z wszystkich sił przez rządy niemieckie, stała się jednym z głównych instrumentów ideologicznych reakcji w jej walce z irredentą burżuazyjną.

Burżuazyjne podręczniki historii filozofii — np. Überweg — omawiają zwykle koncepcje Feuerbacha w kontekście młodoheglowskim, krzywdząc przez to filozofa; przez udobitnianie podobieństw powierzchownych zacierają one olbrzymie różnice, jakie zachodziły między autorem *Istoty chrześcijaństwa* a ludźmi typu Brunona Bauera. Podobieństwo było tylko zewnętrzne: sprowadzało się ono do tego, że tak dla młodoheglistów, jak dla Feuerbacha zasadniczą płaszczyzną zainteresowań była krytyka religii. Różnice natomiast sięgały bardzo głęboko. Dotyczyły one przede wszystkim zupełnie inaczej rozumianej funkcji społecznej, którą pełnić miała walka z religią. Walka ta była np. dla Bauera postulatem wynikającym z filozofii Hegla; na jej marginesie, na marginesie idealizmu heglowskiego snuł swój plan walki z religią, przeświadczony o tym, że zmiana świadomości sprowadzi nieuchronnie zmianę warunków obiektywnych świata.

Dlaczego właśnie wokół koncepcji religijnych Hegla rozgorzał cały ten „teologiczny" spór, który w istocie miał tylko posłużyć jako pretekst do walki z feudalizmem? Abstrahując w tej chwili od faktu, że dla Hegla religia stanowiła co prawda wyższy od sztuki, ale niższy od filozofii etap rozwoju ducha absolutnego, najciekawszym momentem w heglowskiej filozofii religii była zawarta *implicite* w jego pismach młodzieńczych krytyka chrześcijaństwa ze stanowiska „racji stanu". Religia chrześcijańska, dla której konserwatysta Hegel posiadał zresztą kult, była, jego zdaniem, o tyle niebezpieczna, że dzieląc świat na doskonały („tamten") i niedoskonały („doczesny") skazywała człowieka na izolację od spraw ziemskich. Chociaż formalnie takie stanowisko można by uznać za postępowe, naprawdę jego funkcja społeczna była na wskroś reakcyjna. Stawiając bowiem problem: religia — społeczeństwo, świat „tamten" — świat „doczesny" Hegel był najdalszy od podkopywania autorytetu religii. Szło mu po prostu o pogodzenie chrystianizmu z silnym państwem na wpół feudalnym, o pogodzenie religii, nieodzownej dla „porządku", z postulatami junkiersko-burżuazyjnego nacjonalizmu.[8]

[8] Henri Niel w swym wstępie do francuskiego wydania heglowskich wykładów o dowodach istnienia boga (*Les preuves de l'existence de Dieu*. Paryż 1947) dowodzi, że „Hegel mimo całego klimatu religijnego, w którym skąpana jest jego myśl, jest tym właśnie filozofem, który najbardziej przyczynił się do zwycięstwa ateizmu" (s. 26). Burżuazyjny uczony nie wspomina oczywiście, o jaki ateizm chodzi, traktując go formalnie jako „niewiarę w boga". W tym jednak rzecz, że kry-

Koncepcja heglowska stała się formalną odskocznią dla młodoheglistów i dla Feuerbacha. Ale sens, jaki nadali iej młodohegliści, był zupełnie inny niż ten, który jej nadał Feuerbach. Młodohegliści widzieli w religii przede wszystkim element irracjonalny, z którym należy walczyć, bo na istniejącym szczeblu „samowiedzy" tamuje ona dalszy rozwój, a więc *tout court* religię należy znieść. Wrogość młodoheglistów wobec religii łączyła się z wrogością wobec narodu. „Masa" była religijna, więc z „masą" (dla jej „dobra") należało walczyć. „Wszystkie wielkie dzieła dotychczasowej historii — pisał B. Bauer — dlatego nie miały większego powodzenia i chybiały w zaraniu, ponieważ interesowała się nimi masa." [9] Pogarda i nienawiść do „masy" szły w parze z uwielbieniem dla państwa pruskiego. Młodohegliści byli najdalsi od myśli, by widzieć w nim instrument ucisku. Mieli doń pretensję tylko o to, że było chrześcijańskie, że otaczało religię szczególną opieką. „Prusy — pisał Ruge jeszcze w 1839 roku — stają się co do swej istoty katolickie. Tu tkwi słabość Prus i tu niebezpieczeństwo dla wolnych Niemiec". Ale „my chcemy być z Prusami, my chcemy wziąć udział w światowym ruchu, któremu jest przeznaczone, że wyjdzie z pruskiego ducha..." [10] W okresie ostatecznego rozkładu młodoheglizmu B. Bauer wystąpił zresztą jako zdecydowany wróg rewolucji. „Wszyscy ci — pisał — którzy w socjalizmie znaleźli nowe słowo... nie przyznając się do tego sami przed sobą, reprezentują tylko interesy gnuśnej masy" (*träge Masse*). [11]

Dla Feuerbacha sprawa walki z religią przedstawiała się zgoła inaczej. Formalnie bardziej aniżeli młodohegliści nawiązał do heglowskiej koncepcji chrześcijaństwa, nadał jej jednak znaczenie absolutnie nowe. Religia — dowodził — jest szkodliwa, religia nie wychowuje ludzi dla świata doczesnego. Ale podczas gdy Heglowi w jego „wątpliwościach" religijnych chodziło o „dobro państwa" jako realizację absolutu, Feuerbachowi chodziło po prostu o walkę z ludzką krzywdą. Podczas gdy Hegel widział najwyższy — dotąd — stopień urzeczywistnie-

tyka religii, w szczególności religii chrześcijańskiej, posiada niekiedy reakcyjną funkcję społeczną: zazwyczaj wtedy, gdy „ateistą" jest idealista, jak miało to miejsce właśnie w wypadku Hegla, a potem u prekursorów faszyzmu i u samych faszystów. Nie tylko to jest ważne dla „kwalifikacji ateistycznej", że ktoś formalnie neguje istnienie boga, ale i to, w jakim celu to czyni. Właśnie na terenie niemieckiej filozofii idealistycznej trzeba nam być szczególnie ostrożnymi i nie zapominać o marksistowskim postulacie historyzmu w ocenie poglądu filozofa. Formalnie H. Niel ma na pewno słuszność. Rzecz tylko w tym, by „ateizmu" Hegla nie mieszać z ateizmem materialistycznym.

[9] Cyt. za A. Cornu: *Karl Marx*. Paryż 1934 s. 351

[10] Tamże s. 31

[11] Tamże s. 361

nia wolności w monarchii pruskiej, Feuerbach marzył o republice jako o jedynym sprawiedliwym ustroju. „Tylko wtedy, gdy zniesiesz religię — pisał Feuerbach — zdobędziesz prawo do republiki, bo w religii chrześcijańskiej masz *swą republikę w niebie*, a więc nie potrzebujesz jej. Przeciwnie: tu musisz być sługą, bo inaczej niebo byłoby niepotrzebne.“ [12] Podczas gdy Hegel zabiegał o to, by jakoś zespolić cześć dla religii z kultem państwa, Feuerbach wyraźnie i stanowczo postulował zniesienie religii na rzecz polityki. „Polityka musi stać się naszą religią“ — pisał. Nienawiść Feuerbacha do religii nie miała więc nic wspólnego z „areligijnymi“ rozważaniami Hegla, mimo że formalnie posłużyła się stanowiskiem wielkiego dialektyka-idealisty. U schyłku swej działalności naukowej powtórzy jeszcze Feuerbach swój pogląd na religię jako na nieprzyjaciółkę rodzaju ludzkiego. Nie o silne państwo jako wcielenie wolności chodziło Feuerbachowi. Dla tego — powie wówczas Feuerbach — kto myśli o nirwanie lub o świecie nadzmysłowym, „ludzkie cierpienie jest niczym, przynajmniej, jeśli chce być konsekwentny.“ [13] Walka z religią miała u Feuerbacha aspekt wyraźnie humanistyczny, którego u Hegla i u młodoheglistów brak zupełnie. [14]

Feuerbach, w przeciwieństwie do młodoheglistów, których koncepcje rozwijały się w zasadzie w ramach heglizmu, odgadywał jakby, że olbrzymie przemiany gospodarcze i społeczne muszą znaleźć swe odbicie również na płaszczyźnie ideologicznej, w filozofii. W artykule *O konieczności reformy filozofii* mówił wyraźnie, że stara epoka skończyła się bezpowrotnie: „W miejsce wiary pojawia się niewiara, w miejsce biblii — rozum, w miejsce religii — polityka, nieba — ziemia, modlitwy — praca, piekła — nędza materialna, chrześcijanina — człowiek.“ [15] Trzeba — nawoływał — dać nową filozofię ludziom, filozofię niechrześcijańską. Ale by stworzyć filozofię niechrześcijańską, należy wpierw wiedzieć, czym jest teologia. Odpowiedź na to pytanie otwiera feuerbachowskie *Tezy tymczasowe:* „Tajemnicą teologii jest antropologia“. Ta lakoniczna formuła przewija się we wszystkich dziełach filozofa. Jest to alfa i omega jego działalności naukowej, w niej streszcza się cały Feuerbach. Twierdzenie to znaczy, że wszystkie dogmaty, wszystkie arkana religii, i to każdej religii, można wyjaśnić na

[12] *Sämtliche Werke* cyt. wyd. t. II s. 222

[13] Tamże t. X s. 278

[14] Następujący aforyzm Feuerbacha adekwatnie przedstawia jego poglądy: „Jaka jest różnica między ludem a hołotą? Kiedy hołota robi to, czego chce rządzący, albo co wydaje mu się pożyteczne, jest ludem; w przeciwnym razie jest lud hołotą“ (*Sämtliche Werke* cyt. wyd. t. X s. 315).

[15] *Sämtliche Werke* cyt. wyd. t. II s. 219

podstawie samej antropologii — nauki o człowieku. To znaczy: wszystko, co wierzący chrześcijanin wypowiada o bogu, i nie tylko o bogu, ale o „trójcy świętej", o nieśmiertelności duszy, o tajemnicy „wieczerzy pańskiej" itd., posiada swoje uzasadnienie w przymiotach gatunku ludzkiego, w jego tęsknotach i potrzebach. Gdyby jakimś cudem — dowodził Feuerbach — rozumne istoty zamieszkujące inną planetę, jeżeli takie są, dowiedziały się o dogmatach tej czy innej religii rozpowszechnionej na naszym świecie, czy wnosiłyby z nich, że istnieje bóg, że dusze ludzi są nieśmiertelne? Nie, wnosiłyby z nich jedynie, że świat nasz zamieszkują istoty myślące. Z definicji, którą mieszkańcy ziemi utworzyli o bogu, wyciągano by tylko wnioski dotyczące mieszkańców ziemi.[16] I tak twierdzenie o bogu jako istocie wszechwiedzącej oznacza w rzeczywistości tylko wszechwiedzę ludzkiego gatunku. Tomasz z Akwinu twierdził, że bóg jest wszechwiedzący, ponieważ „zna najdrobniejsze szczegóły". Bóg, według tego filozofa katolickiego, posiada wiedzę, która nie tylko obejmuje włosy na głowie człowieka wszystkie razem, a więc niezróżnicowane, jako „czuprynę", ale zna każdy włos poszczególny. Ale owa boska wiedza, będąca jedynie tworem wyobraźni, staje się poznaniem prawdziwym u przyrodnika, który operuje teleskopem i mikroskopem. Przyrodnik „policzył gwiazdy na niebie, jajeczka we wnętrznościach ryb i motyli, cętki na skrzydełkach owadów". To samo dotyczy boskiego przymiotu wszechobecności. W teologii przymiot ten jest czystą fantazją, ale człowiek uczynił go rzeczywistością. Podczas kiedy jeden człowiek obserwuje księżyc czy planetę Uran, inny bada wnętrzności gąsienicy. Podczas kiedy jeden astronom bada daną gwiazdę z obserwatorium europejskiego, inny bada tę samą gwiazdę znajdując się w Ameryce.[17] Bóg — głosi chrześcijaństwo — jest dobry. Ale i ten przymiot boga jest w istocie tylko wyabstrahowaną dobrocią przyrody, jej użytecznością usamodzielnioną jako samoistna istota. Człowiek jest egotystą z natury. Wierzy, że wszystko, cokolwiek się dzieje, służy jego interesom. Jest pewny, że wówczas spotyka go nieszczęście, gdy wykroczy przeciw bogu, od którego wyprowadza wszystko dobre. Bóg, istota absolutna, jest istotą człowieka. „To, czym dla człowieka, jest bóg, to jego własny duch". Albo: „Tajemnicą niewyczerpanej pełni przymiotów bożych jest tylko tajemnica istoty ludzkiej jako istoty nieskończenie różnorakiej, o nieskończonych możliwościach *(unendlich bestimmbar)*, a jednak właśnie

[16] Por. Ludwig Feuerbach: *Philosophie der Zukunft. Kleine philosophische Schriften.* Lipsk 1948 s. 33

[17] Por. tamże s. 101—102

dlatego zmysłowej."[18] Zmysłowość istoty ludzkiej znajduje swe adekwatne odbicie w zmysłowości boga i nieba, wszystkich dogmatów i instrukcji kościoła. Zmysłowość boga chrześcijańskiego wyraża się choćby w jego obrazie, jaki w swej wyobraźni tworzy sobie o nim chrześcijanin. Podobnie zmysłowość nieba, które chrześcijanin wyobraża sobie po prostu jako miejsce, gdzie zadowolni wszystkie pragnienia, które nękają go w świecie „doczesnym". Czym nędzniejsze jest jego życie rzeczywiste, tym bogatsze jest jego niebo, tym szczęśliwszy, wspanialszy i bogatszy jest bóg. Rzecz w tym, by odebrać bogu i niebu ich przymioty i oddać je z powrotem człowiekowi, bo są one w swej istocie jego własnością. Rzecz w tym, by zrealizować niebo ziemskie.

Tak — w krótkim rzucie — wygląda feuerbachowska koncepcja przedmiotów kultu religijnego jako wyalienowanych tworów samego człowieka: bóg jest jedynie istotą człowieka, którą sam człowiek w swej wyobraźni umieścił na zewnątrz siebie, jako byt transcendentny. Pojęcie alienacji, kluczowe w koncepcjach Feuerbacha, odegrało rolę zasadniczą w jego krytyce idealistycznej filozofii niemieckiej. Podobnie jak istotę boga, tak i ducha absolutnego, ideę absolutną wyjaśniał Feuerbach sprowadzając je do człowieka, do jego procesów myślenia. Logika Hegla, zupełnie podobnie jak teologia, odrywa od człowieka i absolutyzuje to, co do człowieka należy — jego myśl. Podobnie jak wszystko to, co istnieje na ziemi, w przyrodzie, w psychice ludzkiej, znalazło się w niebie, tak i to, co istnieje w naturze: ilość, jakość, miara, istota itd. znalazło się w „niebie boskiej logiki". System heglowski uczynił to samo, co zrobiła teologia — oderwał człowieka od niego samego. „Stąd ta tortura, którą zadaje on naszemu duchowi. To, co nasze, mamy teraz myśleć jako nie nasze, mamy abstrahować od sensu, w którym coś jest tym, czym jest, tj. mamy myśleć o tym *bez sensu*, mamy ująć to w *bezsensie* absolutu."[19] Dlatego mimo wszystko, mimo heglowskiej negacji transcendentnego charakteru boga, system Hegla i cały w ogóle idealizm wyrasta z tego samego korzenia co religia — z *alienacji* człowieka.

Myśli te, porozsypywane w *Istocie chrześcijaństwa*, w *Tezach tymczasowych*, w *Filozofii przyszłości* i innych drobnych rozprawach i artykułach Feuerbacha, spotykały się, jak wiadomo, z entuzjastycznym przyjęciem w kołach radykalnej inteligencji niemieckiej. Te myśli właśnie — w szczególności feuerbachowska krytyka Hegla, feuerbachowska próba wyjaśnienia „tajemnicy" Hegla przez „tajemnicę" teologii, przez kategorię alienacji — wzbudziły zachwyt Marksa i Engelsa, walczących

[18] *Das Wesen des Christentums. Sämtliche Werke* t. VI cyt. wyd. s. 28
[19] *Philosophie der Zukunft* l. c. s. 127

wówczas z młodoheglowską modyfikacją heglizmu, zachwyt, który tak dobitny wyraz znalazł w *Świętej rodzinie:* „Kto zniszczył dialektykę pojęć, wojnę bogów, znaną tylko filozofom? Feuerbach. Kto na miejsce starych rupieci, na miejsce «nieskończonej samowiedzy» postawił — wprawdzie nie «znaczenie człowieka» (jak gdyby człowiek mógł mieć inne jeszcze znaczenie prócz tego, że jest człowiekiem) — ale w każdym razie człowieka? Feuerbach i tylko Feuerbach." [20]

Antyreligijny i antyidealistyczny motyw doktryny Feuerbacha i jego okresu twórczego będzie stanowić oś organizacyjną wszystkich jego koncepcji filozoficznych przez całe życie. Jest to myśl, że religia jest szkodliwa, ponieważ odziera człowieka z jego przymiotów i tworząc raj w zaświatach skazuje doczesny ludzki świat na nędzę. Nie filozofowanie, ale walka z religią jest obowiązkiem ludzi dobrej woli, bo — jak głosi słynny aforyzm Feuerbacha — „filozofia dotyczy tylko człowieka myślącego, religia dotyczy człowieka zmysłowego, praktycznego".[21] Mówiąc o „praktycznym, zmysłowym" aspekcie religii, miał tu Feuerbach na myśli jej „wyalienowany" charakter. Znieść religię, to znaczy znieść jej alienację, a znieść alienację, to znaczy znowu na miejsce religii starej, chrześcijańskiej, wprowadzić religię nową — politykę: „Polityka ma być naszą nową religią". Antyidealizm, ściślej, antyheglizm Feuerbacha znajduje znów wyraz w aforyzmie, który jeszcze bardziej aniżeli pierwszy zwraca uwagę swym formalnym podobieństwem pewnych jego elementów z myślami Marksa (11 teza o Feuerbachu, niektóre sformułowania w *Przyczynku do krytyki heglowskiej filozofii prawa,* a w szczególności to, w którym Marks postuluje przeobrażenie krytyki teologii w krytykę polityki, a także to, które z genialną lapidarnością ujmuje stosunek Marksa do dialektyki Hegla: „U niego stoi ona na głowie. Trzeba ją postawić na nogi, żeby wyłuskać racjonalne jądro z mistycznej skorupy"). „Hegel — powie Feuerbach — stawia człowieka na głowie, ja stawiam go na nogi tkwiące w geologii." [22] Mimo pozorów podobieństwa zaznaczają się jednak i formalne różnice między tymi sformułowaniami Marksa i Feuerbacha — religia... geologia... Różnice te odbijają całą przepaść między autorem *Istoty chrześcijaństwa* a twórcą naukowego socjalizmu. Feuerbach, mimo swych wielokrotnych deklaracji o prymacie polityki wobec teorii, o nadejściu dla ludzkości nowej, „politycznej" ery, nie tylko nie opracował dla niej teoretycznych podstaw, ale w wielu wypadkach oddziałał na ruch postępowy hamująco. Feuerbach, mimo swych wielkich zasług w walce z idealizmem heglow-

[20] *Die heilige Familie.* Berlin 1953 s. 211
[21] *Sämtliche Werke* cyt. wyd. t. X s. 319
[22] Tamże s. 318

skim, nie postawił człowieka na nogi; postawił go tylko na nogi „tkwiące w geologii". Różnica kapitalna. Umieszczając nogi człowieka w „geologii", Feuerbach nie tylko nie postawił go na ziemi, ale zawiesił w abstrakcyjnej próżni; bo wyrwał go — jak się okazało — ze stosunków społecznych, metafizycznie odhistorycznił i wyabsolutyzował. Odebrał mu prawą ręką to, co mu dał lewą. Oddał człowiekowi to, co zabrał mu Hegel — myśl, którą dialektyk-idealista umieścił jako ideę poza człowiekiem, ale odebrał człowiekowi to, co dał mu Hegel — rozwój historyczny, rozwój poprzez walkę przeciwieństw. Błędy Feuerbacha występują jasno na tle jego rozważań „antropologicznych".

Zasadą, która Feuerbachowi jednocześnie umożliwiła i ograniczyła jego koncepcje, był antropologizm. Feuerbach przyjmował istnienie ludzkiego gatunku niezróżnicowanego, obdarzonego jako taki określonymi przymiotami, pragnieniami itd., których istotę wypowiada religia. Często traktuje się metafizyczny charakter antropologizmu Feuerbacha w sposób nazbyt uproszczony, zacierając przez to istotną słabość jego filozofii. Nie na tym bynajmniej polega ograniczoność Feuerbacha, jego brak zrozumienia dla dialektyki, że ten wielki materialistyczny myśliciel uważał człowieka za twór wieczny, nie podlegający zmianom. Otóż przeciwnie, Feuerbach nie tylko „uznawał", że człowiek rozwija się poprzez stulecia, ale poświęcił tej sprawie piękne i głębokie rozważania w swych *Wykładach o istocie religii*, bardzo ostro, niemal drastycznie stawiając problem rozwoju rodzaju ludzkiego. „Człowiek — pisał — żyjący w XVII wieku nie mógłby w żadnym wypadku być ojcem człowieka XIX wieku, nawet gdyby nie było między nimi odstępu czasowego, ponieważ zbyt wielki byłby odstęp jakościowy między ich obyczajami, nawykami, ideami, poglądami — a wszystkie te rzeczy wyciskają swe piętno nawet na samym ciele." [23]

Niedialektyczność Feuerbacha w jego koncepcji ludzkości polega więc nie na naiwnej wierze w „wiecznego człowieka", ale na tym, że wyrwał on rodzaj ludzki ze stosunków społecznych, że sprowadzając religię do „ziemi", do podstawy ziemskiej nie rozumiał, że złudzenie religii nie jest po prostu ideologiczną transpozycją jakiejś „ludzkości", ale społeczeństwa rozdartego przez sprzeczności. „Że podstawa ziemska odrywa się sama od siebie i utrwala w obłokach jako samodzielne państwo — pisze Marks w 4 tezie o Feuerbachu — da się wytłumaczyć jedynie samorozdarciem i samozaprzeczeniem tej ziemskiej podstawy". Dla Feuerbacha zatem religia była wyalienowanym tworem jednoli-

[23] L. Feuerbach: *Wykłady o istocie religii*. Warszawa 1953 Państwowe Wydawnictwo Naukowe s. 106

tego *ex definitione*, nieklasowego w swej istocie społeczeństwa (ludzkości).

Przyjmując niezróżnicowany społecznie (nie targany sprzecznościami) charakter ludzkości (społeczeństwa), brnął już Feuerbach dalej — aż do kultu państwa. „Celem państwa — pisał w *Wykładach o istocie religii* — może być tylko kształtowanie prawdziwych, doskonałych ludzi..." [24] W państwie jeden człowiek uzupełnia drugiego. Państwo jest „praktycznym przeciwieństwem wiary religijnej". Oczywiście feuerbachowska koncepcja państwa nie miała nic wspólnego z filozofią Hegla czy młodoheglistów. W koncepcji Feuerbacha państwo realizuje tylko społeczną naturę gatunku ludzkiego, nie „ucieleśnia" ducha ani heglowskiej „wolności". Głoszona dwadzieścia czy trzydzieści lat wcześniej odegrałaby na pewno postępową rolę. Ale Feuerbach wierzył w swe „państwo" w warunkach nabrzmiewającej walki między proletariatem a klasami posiadającymi, głosił swą koncepcję państwa wtedy, gdy Marks i Engels całą siłą swej argumentacji zwrócili się przeciw teorii nadklasowego państwa uzasadniając jego nierealność. Na zawadzie do tego prawdziwie wolnego państwa stoi tylko religia, bo uniemożliwia prawdziwą wolność. Państwo jest zaprzeczeniem religii, bo jest tworem czysto ziemskim. Feuerbach nie posuwa się w swej wierze w państwo aż tak daleko, jak robili to młodohegliści. Wiemy, jak gorącym był przede wszystkim republikaninem, jak nienawidził absolutyzmu, jaką pogardą otaczał instytucję policji. Ale mimo to, mimo całego jego humanitaryzmu i demokratyzmu, bardziej był bliski — jeśli mowa o jego „filozofii państwa" — młodoheglistom aniżeli Marksowi i Engelsowi. Marks pisząc swą idealistyczną jeszcze pracę, jaką była *Krytyka heglowskiej filozofii prawa*, ukończona prawdopodobnie jeszcze przed wyjazdem do Francji, pisząc swe artykuły do *Gazety Reńskiej* wyraźnie unaocznił już sobie i wyraźnie podkreślał klasowy charakter społeczeństwa i państwa współczesnego. Marks krytykując Hegla za jego kult państwa przezwyciężył „mędrca berlińskiego". Ale druzgocąc go swą nową koncepcją społeczną umiał później wykorzystać jednocześnie jego dialektykę „stawiając ją na nogi", tj. pokazując, jak rozwój społeczny odbywa się drogą walki przeciwieństw, wskazując na walkę klas jako sprężynę rozwoju społecznego. Feuerbach obnażył co prawda genialnie idealizm heglowski jako nową postać teologii, ale dialektyki swego dawnego mistrza nie rozumiał. Nie przejął od Hegla jego kultu państwa, ale nadał mu za to charakter metafizyczny. Państwo jego nie było wprawdzie „realizacją wolności", ale za to było emanacją wiecznej, ludzkiej natury.

[24] *Wykłady...* cyt. wyd. s. 242

Z wiarą w państwo łączył Feuerbach w naturalny sposób swój słynny postulat miłości jako lekarstwa na wszystkie bolączki świata. Człowiek — głosił — może żyć tylko w społeczeństwie. Istota człowieka może realizować się jedynie w jedności człowieka z człowiekiem. Ponieważ poza człowiekiem, swym bliźnim, człowiek istnieć nie może, zatem najwyższym, pierwszym prawem, które obowiązuje ludzkość, jest prawo miłości. „Homo homini Deus est — oto najwyższa zasada praktyczna, oto punkt zwrotny w historii powszechnej." [25] Miłość odgrywa naczelną rolę w religii, jest jej istotą, ale ta urzeczywistniona w religii miłość jest produktem alienacji. Dopóki zatem istnieje religia, dopóty stosunki międzyludzkie muszą być oparte na egoizmie, na braku wzajemnego szacunku i miłości. Wystarczy zniszczyć religię, by „naturalna" dla ludzkiego gatunku miłość „powróciła" do człowieka, by człowiek zrealizował swoją istotę. Marks pokazał w 8, 9 i 10 tezie gnoseologiczne źródło „społecznej" doktryny miłości. Feuerbach nie widział, że samo „usposobienie" religijne jest wytworem społecznym (teza 7). Ale dlaczego tego nie widział? Oto dlatego, że był materialistą metafizycznym, kontemplatywnym, i jako taki nie mógł się wznieść do zrozumienia człowieka w aspekcie jego działalności praktycznej, społecznej. Ale kto nie rozumie „praktycznej", „społecznej" istoty człowieka, nie rozumie też stosunków międzyludzkich i nie potrafi się wznieść poza „postrzeganie poszczególnych jednostek w «społeczeństwie obywatelskim»" (teza 9). Feuerbach umieścił, jak mówi, nogi człowieka w „geologii". To znaczy — zrozumiał niewątpliwie błędność koncepcji Hegla, który uzależnił ludzkość od idei absolutnej, będącej przecież tylko wyabstrahowanym, wyabsolutyzowanym myśleniem konkretnego człowieka, ale umieszczając go w „geologii", unieruchomił go zarazem, zapomniał, że człowiek nie tylko podlega działaniu przyrody („geologia") [26], ale zmienia ją, a zmieniać ją może tylko pozostając w określonych warunkach społecznych. „Przemysł i handel, wytwórczość i wymiana potrzeb życiowych warunkują ze swej stronv i są znów warunkowane co do ich form przez podział, strukturę różnych klas społecznych..." [27] Feuerbach-materialista metafizyczny, nie rozumiejąc aktywnego aspektu istoty ludzkiej, nie zna też innych stosunków międzyludzkich, jak miłość i przyjaźń.[28]

---

[25] *Das Wesen des Christentums* l. c. s. 326

[26] W swym artykule o Moleschocie (*Sämtl. Werke* t. X s. 41) Feuerbach sformułował drastycznie swoje stanowisko w osławionym aforyzmie: „Człowiek jest tym, co je" („Der Mensch ist was er isst").

[27] K. Marks i F. Engels: *Wybrane pisma filozoficzne 1844—1846.* Warszawa 1949 „Książka i Wiedza" s. 78

[28] Por. tamże s. 80

W specyficznych warunkach, w których rozwijała swą aktywność budząca się dopiero irredenta burżuazyjna, w warunkach powstawania proletariatu przemysłowego „społeczne" koncepcje Feuerbacha odegrały rolę społecznie szkodliwą. Feuerbachowska miłość zawierająca *implicite* negację walki klas została w pełni wyzyskana przez rozsadzających młody niemiecki ruch robotniczy „prawdziwych socjalistów", którzy właśnie w filozofii Feuerbacha widzieli teoretyczne uzasadnienie swej politycznej działalności. „Kiedy wymienia się Feuerbacha — pisał jeden z głównych przedstawicieli tego kierunku, Karol Grün — wymienia się całą pracę filozofii od Bacona z Werulamu do dzisiaj, to jest mówi się, czego w ostatniej instancji filozofia chce i co oznacza, to znaczy ma się człowieka jako ostatni rezultat historii powszechnej. Pewniej, bo gruntowniej wziąć się można wtedy do dzieła, niż kiedy dyskutujemy o wynagrodzeniu za pracę, o konkurencji, o brakach konstytucji... Zdobyliśmy człowieka, który pozbył się religii... czystego, prawdziwego człowieka."[29] Właśnie wpływy filozofii Feuerbacha na „prawdziwych socjalistów", a i na „Związek Sprawiedliwych" zadecydowały o tym, że twórcy naukowego socjalizmu musieli przeciw niej tak energicznie wystąpić. Przyczyną sympatii dla Feuerbacha w kręgach niemieckiej drobnej burżuazji była koncepcja harmonii społecznej, zawarta *implicite* w jego idei państwa — realizatora dążeń „gatunku ludzkiego", państwa ponadklasowego. Dochodziła do tego frazeologia „czynu" (polityka przyszłością świata). Prawda, że koncepcje Feuerbacha ściśle łączyły się z jego szczerym, namiętnym ateizmem; niestety efektywną bojowość tego ateizmu w służbie postępu w znacznym stopniu neutralizował kontekst, w którym występował. Dalszy rozwój poglądów społecznych Feuerbacha udobitnił tylko tym wyraźniej błędy jego koncepcji z lat czterdziestych. W pracy *O spirytualizmie i materializmie* pisanej w latach 1863—1865 wystąpił co prawda namiętnie przeciw etyce idealistycznej, atakując m. in. imperatyw kategoryczny Kanta — ale za co? Za to, że „antropologię" zamienia na „tryb życzący". Za to, że przynależne „naturze ludzkiej", samemu życiu cnoty zamienia w idealistyczne „oby".[30] Znowu kusząca formuła: „życie" zamiast spekulacji idealistycznej. Ale to „życie" widział znowu Feuerbach poza rozwojem, bo poza aktywnością człowieka, poza historią, a więc poza walką klas. Szukając oparcia dla swej moralności znalazł je, podobnie jak encyklopedyści, w dążeniu do szczęścia, w egoizmie. Ale Francuzi głosząc swe poglądy na sto lat przed Feuer-

[29] Cyt. za *Ideologią niemiecką (Die deutsche Ideologie.* Berlin 1953 Dietz Verlag s. 523).

[30] *Sämtliche Werke* cyt. wyd. t. X s. 289

bachem wystąpili jako ideologowie burżuazji rewolucyjnej. Feuerbach powtarzając Helwecjusza w sześćdziesiątych latach XIX wieku był już rzecznikiem burżuazji z początków jej rozkładu.

Czym jest socjalizm, tego nie zrozumiał Feuerbach nigdy. I to mimo swych studiów nad *Kapitałem*, który nazwał „wspaniałą krytyką ekonomii politycznej". W liście do jednego z przyjaciół (w 1863 r.) pisał, że socjalizm posiada, jego zdaniem, skłonność do fanatyzmu. „Wydaje mi się — precyzował swą myśl — że każde stanowisko, które nie przyznaje jednostce prawa do poglądu przeciwstawnego, przechodzi w fanatyzm i despotyzm." [31] Dla Feuerbacha-radykała i materialisty metafizycznego socjalizm nie mógł być oczywiście niczym innym jak „stanowiskiem". Ludzkość z nogami „tkwiącymi w geologii" nie podlega obiektywnym prawom rozwoju społecznego, a nie podlegając im może zawsze mieć tylko „stanowiska".

*

Niemniej, mimo wszystkie braki i ograniczenia, pewne koncepcje Feuerbacha odegrały bardzo znaczną — i to w pozytywnym sensie — rolę w historii filozofii. Krytyka idealizmu heglowskiego, sprowadzenie „absolutu" do żywego człowieka — zwróciły na siebie uwagę Marksa i Engelsa. Feuerbachowską kategorię alienacji (bóg tworem człowieka, „sprowadzenie teologii do antropologii") zużytkował młody Marks w swej walce z heglowską i młodoheglowską koncepcją państwa. [32]

Formalnie dużą rolę odegrała również feuerbachowska koncepcja alienacji w marksowskich *Manuskryptach ekonomiczno-politycznych*, w których młody Marks mówi o fakcie wyalienowania przez robotnika swojej własnej istoty w towarze. Istotnie studium Feuerbacha jest nieodzowne dla poznania dróg kształtowania się myśli twórców naukowego socjalizmu. Tylko poprzez studium Feuerbacha, podobnie jak poprzez studium Hegla i francuskich utopistów, przełomowy, rewolucyjny charakter marksizmu staje się jasny.

Wielką rolę posiada w historii cywilizacji ateizm Feuerbacha. Nie wolno nam istoty tego ateizmu sprowadzać tylko do jego błędów, zapominać o żarliwości, namiętności Feuerbacha, z którą ten wielki hu-

[31] *Ausgewählte Briefe...* cyt. wyd. list nr 289

[32] Podobną rolę do tej, jaką Feuerbach przypisywał religii, widział młody Marks w „państwie idealnym" Hegla i młodoheglistów. Oczywiście trzeba pamiętać, że potrzebę przezwyciężenia idealistycznej doktryny państwa i prawa nie budziła u Marksa lektura Feuerbacha, ale praktyka polityczna, zrozumienie klasowej istoty państwa, do którego doszedł już jako redaktor *Gazety Reńskiej*.

manista, posiadający przy tym olbrzymią erudycję w zakresie historii religii, walił jak taranem w obskurantyzm swych czasów. Koncepcja boga-produktu człowieka obiegała w czterdziestych latach cały świat, przerażając ideologów reakcji swą konsekwencją. Na Feuerbacha patrzano wtedy — m. in. polskie koła katolickie i mesjanistyczne — jako na „komunistę", bo, jak wyraził się Trentowski, Feuerbach „zamordował boga".

Inaczej wyglądała sytuacja na froncie ideologicznym w drugiej połowie XIX wieku, inaczej wygląda dziś. Wówczas ateizm niekoniecznie odgrywał postępową rolę. Przykładem Dühring, przykładem Strauss, który znalazł się w obozie junkiersko-pruskim. Ale sytuacja zaczęła zmieniać się radykalnie już od przełomu XIX i XX wieku, kiedy burżuazja przerażona rozwojem ruchu robotniczego wyraźniej uświadomiła sobie rolę, jaką na ideologicznym froncie walki z postępem posiada religia. Jeżeli w drugiej połowie swego życia Feuerbach stał się autorem mało czytanym („przyćmił" go z jednej strony materializm wulgarny, z drugiej Schopenhauer), to po śmierci zapomniała o nim burżuazja niemal zupełnie. Wydawano go jeszcze i w pierwszych latach „republiki weimarskiej", ale zainteresowania dla jego filozofii równać nie można z tym, które w krajach burżuazji budzili idealiści niemieccy, filozofia angielska XVII i XVIII wieku, Spinoza, Leibniz czy Kartezjusz. Jest rzeczą zastanawiającą, że u nas, aż do czasów Polski Ludowej, ani jedno z dzieł Feuerbacha nie zostało udostępnione w języku polskim. Dopiero Polska Ludowa zatroszczyła się o wydanie *Wykładów o istocie religii*. Rzeczywiście — argumentacja Feuerbacha jest mało strawna dla fideistycznej publiczności burżuazyjnej. Nikt z filozofów przedmarksowskich tak drastycznie jak Feuerbach nie postawił sprawy rozbratu między religią i nauką: „Wierzę w boga, to znaczy: wierzę, że nie ma przyrody, że nie ma żadnej konieczności. Trzeba wyrzec się albo wiary w boga, albo fizyki, astronomii i fizjologii." [33] Żelazna konsekwencja, z którą Feuerbach rozwijał swą myśl, namiętność, z jaką bronił swej tezy, odstręczała od niego pisarzy burżuazyjnych, którzy brnąc w agnostycyzm i fideizm woleli wszakże nie oglądać istoty swych poglądów w tak ostrym, jaskrawym świetle, w jakim pokazał je kiedyś Feuerbach. Ostrość stawiania sprawy ateizmu nie zyskiwała mu także zwolenników — w każdym razie w naszym stuleciu: „Ateizm, który unika światła, to ateizm niegodny i jałowy." [34]

To prawda, że swe bojowe poglądy łączył Feuerbach z koncepcjami fałszywymi, szkodliwymi, i że sam poszedł w fałszywym kierunku.

[33] *Wykłady o istocie religii* cyt. wyd. s. 247
[34] Tamże s. 315

Całe życie pozostał wierny sobie, ale ta wierność dotyczyła tylko jego koncepcji, nie twórczego ogniska tych koncepcji, nie zasady ich powstania i rozwoju. Bo ogniskiem i zasadą ich był bunt przeciw porządkowi reakcji, pragnienie przezwyciężenia jego głównej ideologii — chrześcijaństwa. Rozwijający się ruch proletariacki sparaliżował jego energię rewolucyjną. Koncepcje zostały, ale rewolucyjne ich źródło przestało bić. Feuerbach, „wierny" sobie, nie rozumiał oczywiście powodów swej niepopularności: przestano go jednocześnie i kochać i nienawidzieć. Marks i Engels odsunęli się odeń całkowicie, burżuazja miała zaś dostateczne powody, by odnosić się doń nieufnie. W goryczy i smutku spędził ostatnie ponad dwadzieścia lat swego życia. W jednym z listów z lat sześćdziesiątych nazwał się człowiekiem, którego „udziałem stał się nieszczęśliwy los: jedni uważają go za głupca, drudzy za zbrodniarza." „Chwilami — pisał — wydaje mi się, że jestem niczym i nie dokonałem niczego." [35]

Do Feuerbacha zastosować można ustęp z *Fenomenologii ducha*, w którym wielki dialektyk pisząc o problemie rozbratu między cnotą a biegiem świata stwierdza, że rozbrat ten jest w istocie pozorny, że istnieje on tylko dla „rycerza cnoty". W rzeczywistości bieg świata nie zwycięża cnoty, ale tylko tę jej postać, ten jej wyraz, który jest mu przeciwny. Bieg świata zwycięża tylko „nieistotną abstrakcję", nie cnotę samą. Transponując myśl Hegla na język realny i stosując ją zarazem do Feuerbacha, dałoby się powiedzieć: ludzkość odsunęła się od Feuerbacha w drugiej połowie jego życia. Nie znaczy to bynajmniej, by „bieg świata", rozwój ludzkości poszedł w kierunku fideistycznym, by ateizm zbankrutował. Prawdziwa „cnota" — ateizm zbankrutować nie może. To, co odpadło, co „bieg świata" pokonał, to tylko postać, jaką Feuerbach nadał swemu ateizmowi, i to, co uczyniło go anachronicznym. Ateizm Feuerbacha, podobnie jak ateizm materialistów francuskich, przejęła — ale w postaci odpowiadającej rozwojowi historycznemu — filozofia marksistowska. Czy to znaczy jednak, że wobec faktu uzyskania przez ateizm postaci naukowej można Feuerbacha nie czytać? Lenin ostro przeciwstawił się lekceważeniu dawnych ateistów. W pracy *O stosunku partii robotniczej do religii*, stwierdzając bezwzględną wrogość marksizmu do religii, pisał, że jednak „materializm dialektyczny Marksa i Engelsa idzie dalej niż encyklopedyści i Feuerbach, stosując filozofię materialistyczną w dziedzinie historii, w dziedzinie nauk społecznych". [36] Czy wynika stąd, że można „dawnych ateistów" nie czytać? W pracy *O znaczeniu wojującego materializmu* dał

[35] *Ausgewählte Briefe...* cyt. wyd. list nr 273

[36] Lenin: *Marks, Engels, marksizm*. Warszawa 1949 „Książka i Wiedza" s. 249

Lenin bezwzględną odprawę tym, którzy tak uważają. Lenin wyraźnie nalega w tej pracy na studiowanie i popularyzowanie dawnej ateistycznej literatury, piętnując poglądy, że można jej nie czytać, bo jest przestarzała, jako „rzekomo naukowe sofizmaty". Lenin wyraźnie postuluje w swej pracy, by dawać masom „jak najróżnorodniejszy materiał z dziedziny propagandy ateistycznej" dla „zbudzenia ich z religijnej śpiączki, wstrząśnięcia nimi z najrozmaitszych stron, najrozmaitszymi sposobami..." [37]

Tadeusz Kroński

[37] Tamże s. 232

Stanisław Bogusławski, Henryk Greniewski i Jerzy Szapiro

Dialogi o cybernetyce

Autorzy postawili sobie za zadanie:

1. wyjaśnić, czym jest cybernetyka, jakie są jej źródła i na jakim tle społeczno-politycznym powstała;
2. sprecyzować podstawowe pojęcia niezbędne do analizy cybernetyki;
3. zbadać powiązania zachodzące z reguły między aparatem (w szczególności automatem), którym się człowiek posługuje, a ludzkim układem nerwowym;
4. rozpatrzyć zagadnienie aparatów posiadających „pamięć" i aparatów „uczących się";
5. rozpatrzyć zagadnienie aparatów „myślących";
6. wprowadzić czytelnika w problematykę powstającej abstrakcyjnej teorii aparatów.

Zastosowana forma dialogów ze względu na swe piękne tradycje była dla autorów niezmiernie kusząca; zresztą wydaje się, iż pozwala ona przekazać nie tylko wynik dyskusji, ale i uchwycić niejako na gorąco pewne istotne jej elementy.

Dialogi odbywają się między zwolennikiem cybernetyki — Z. a jej krytykiem — K. Obaj są pomyślani jako osoby należące do współczesnego środowiska naukowego Polski Ludowej. Krytyk pragnie poddać cybernetykę ocenie ze stanowiska marksistowskiego; zwolennik — to człowiek dobrej woli, pragnący iść z postępem nauki, nie zawsze jednak wybierający właściwą drogę.

Dialog pierwszy

Przedmiot, źródła i tło społeczno-polityczne cybernetyki

K. — Co czytasz?

Z. — Właśnie kończę tę książkę; to *Cybernetics* Norberta Wienera. wybitnego matematyka amerykańskiego, wydana w 1948 r. w USA i we Francji.

K. — Jakiego jesteś zdania o tej książce?

Z. — Nie posądzisz mnie chyba o egzaltację, jeśli powiem, iż uważam ją za niezwykłą. Nareszcie narodziła się nauka ogólna o łączności i sterowaniu. Traktuje ona w sposób ogólny wszelką łączność, tj. wszelkie przekazywanie informacji w dowolnym układzie materialnym i nie mniej ogólnie bada wszelkie sterowanie, tj. ustawianie czy nastawianie dowolnego układu materialnego. W rozumieniu tej nauki łącznością jest przekazywanie obrazów przez oczy drogą nerwową do mózgu, przekazywanie informacji przez dalekopisy, rozpowszechnianie wiadomości za pośrednictwem prasy. Sterowanie zaś jest rozumiane w ten sposób, że wchodzi tu w grę zarówno uruchamianie przez zwierzę czy człowieka własnych efektorów, np. mięśni czy gruczołów, jak i sterowanie okrętem czy wydawanie rozporządzeń państwowych. Wiener kładzie większy nacisk na sterowanie niż na łączność; wskazuje na to choćby nazwa: „cybernetyka" — neologizm grecki, mający oznaczać naukę o sterowaniu czy też umiejętność sterowania.

K. — Znam tę książkę. Znam zresztą nienajgorzej literaturę cybernetyczną, która posiada już dziś sporo pozycji. Nie podzielam jednak twego zapału dla cybernetyki i pragnąłbym go ostudzić w dyskusji. Zastanówmy się, jaki ma być przedmiot badań tej nowej, jak powiadasz, nauki?

Z. — Wydaje mi się, że to jasne. Mówiłem ci już: łączność i sterowanie we wszelkich ośrodkach czy układach. Nauka ta ma być kluczem do poznania najróżnorodniejszych zjawisk w przyrodzie i społeczeństwie. Wywodzi się ona z ciągle rosnącego zainteresowania maszynami matematycznymi, nowoczesną automatyką, urządzeniami telekomunikacyjnymi i, niestety, aparaturą służącą do niszczenia ludzi, np. aparaturą do centralnego kierowania ogniem artyleryjskim, ale krąg zjawisk, które ogarnia, jest o wiele obszerniejszy. Mówiłem ci już, że rozciąga się ona i na dziedzinę biologiczną, i społeczną.

K. — Zajmijmy się tą sprawą nieco dokładniej. Proponuję dla uproszczenia dalszych rozważań odróżniać w dyskusji cztery odrębne, że tak powiem, dziedziny obiektów:

1. maszyny i aparaty, tj. pewne fragmenty nieożywionej materii, ukształtowane celowo przez człowieka;

2. zwierzęta — posiadające układ nerwowy, w którym występuje tylko pierwszy układ sygnałów;

3. poszczególni ludzie — istoty żywe, posiadające układ nerwowy, w którym występuje pierwszy i drugi układ sygnałów;

4. społeczeństwo.

Zgodzisz się chyba, że między każdymi dwiema z tych czterech dziedzin zachodzą różnice jakościowe.

Z. — Oczywiście. Niemniej jednak w każdym zwierzęciu, w każdym człowieku, w każdym społeczeństwie i wreszcie w każdym bardziej złożonym aparacie przekazywane są w takiej czy innej postaci (mianowicie w postaci ciągłej lub w postaci serii impulsów) informacje, które po dojściu do miejsca przeznaczenia działają na urządzenia sterujące danym układem. Doceniając wagę dokonanego przez ciebie rozróżnienia czterech jakościowo różnych dziedzin, pozwolę sobie dać ci przykłady zaczerpnięte właśnie z tych czterech dziedzin, świadczące o zachodzeniu głębokich analogii w zakresie przekazywania informacji i sterowania:

1. W samochodzie przesunięto lewar biegów, a w konsekwencji w skrzynce biegów został wyłączony bieg pierwszy, a włączony bieg drugi; lub też do arytmometru o elektrycznym napędzie wprowadzono mnożną i mnożnik, naciśnięto guzik „mnożenie" i w konsekwencji „wyrzucony" został iloczyn.

2. W układzie nerwowym zwierzęcia biegnie od receptora ku ośrodkowemu układowi nerwowemu sygnał, należący do pierwszego układu sygnałów, np. pies Pawłowa słyszy dźwięk dzwonka i reaguje śliną.

3. W układzie nerwowym człowieka biegnie od receptora ku ośrodkowemu układowi nerwowemu sygnał, należący do drugiego układu, np. ktoś usłyszał od lekarza, że podejrzewa u niego gruźlicę i w konsekwencji idzie na prześwietlenie płuc.

4. Instytucja społeczna przekazuje członkom społeczeństwa pewną informację, np. wyszedł nowy numer gazety, zawiadamiający o zniżce cen, na skutek czego wzrasta popyt na artykuły objęte tą obniżką.

Czy nie widzisz, że w każdym z tych przykładów mamy do czynienia ze swoistą konkretyzacją abstrakcyjnie pojętych informacji i sterowania? Cybernetyka jest nauką *abstrakcyjną* o łączności i sterowaniu, a to właśnie znaczy, że abstrahuje ona od stwierdzonych przez ciebie niewątpliwych różnic jakościowych między poszczególnymi rodzajami obiektów. Cybernetyka formułuje pojęcia ogólne i prawa rozciągające się na wszystkie wymienione przez ciebie dziedziny.

K. — Załóżmy, że zbudowaliśmy poprawną i nawet płodną teorię wysoce abstrakcyjną, odnoszącą się, powiedzmy dla uproszczenia, do dwu tylko dziedzin jakościowo różnych. Istnienie takiej teorii na pewno nie jest dostateczną racją dla wniosku, że w każdej z obu dziedzin obowiązują *tylko* prawa stwierdzane przez naszą teorię, czy też, że nie ma różnic jakościowych między obu wchodzącymi tu w grę dziedzinami.

Z. — Ależ ja tego wcale nie neguję, kiedy podkreślam odwrotną stronę sprawy, że istnienie różnic jakościowych nie wyklucza wspól-

ności pewnych praw, np. nie przeszkadza temu, że w podręczniku fizyki doświadczalnej, w rozdziale poświęconym dźwigniom, możemy znaleźć rysunek ręki ludzkiej i wyjaśnienie, w jaki sposób ta ręka podnosi ciężary. W tym samym podręczniku fizyki, w dziale *Optyka* znaleźć można schematyczny przekrój oka i wyjaśnienie działania soczewki ocznej. A więc wolno dawać fizykom wyjaśnienie zjawisk, które należą do przedmiotu badań fizjologii.

K. — Nie, mój drogi, to inna sytuacja! Oba twoje interesujące przykłady wskazują tylko na to, że prawa fizyki są niezbędne do wyjaśnienia pewnej strony zjawisk badanych przez fizjologię. Żaden z obu przykładów nie świadczy natomiast o nieistnieniu swoistych praw fizjologicznych ani, tym bardziej, nie świadczy o możliwości zbudowania nowej nauki bardziej abstrakcyjnej niż fizyka, bardziej abstrakcyjnej niż fizjologia, a zastępującej zarazem i fizykę, i fizjologię. Jeżeli zaś zbudujemy naukę abstrakcyjną badającą *tylko* te właściwości informacji i sterowania, które występują we wszystkich czterech zgodnie przez nas wyróżnionych dziedzinach jakościowo różnych, to będzie to nauka o tyle uboga, że nie potrafi nam nic powiedzieć o tym, co jest swoiste w tych procesach informowania i sterowania, które występują jedynie:

1. w pierwszym układzie sygnałów czy
2. w drugim układzie sygnałów czy
3. w życiu społecznym.

Jeżeli więc nauka ta będzie rzetelna, a nie uwzględni zjawisk swoistych dla pierwszego ani dla drugiego układu sygnałów, ani dla zjawisk społecznych, to będzie ona dotyczyła tylko materii technicznej, tj. materii nieożywionej, celowo ukształtowanej przez człowieka; będzie to nauka o aparatach, a nie cybernetyka z jej uroszczeniami fizjologicznymi, psychologicznymi i socjologicznymi.

Z. — A czy nie można by przyjąć, że cybernetyka zajmuje się tylko zjawiskami łączności i sterowania w obrębie nieożywionej materii, ukształtowanej przez człowieka i że nauka ta ma pośrednie zastosowanie do pozostałych dziedzin; potrafi ona jeśli nie wszystko, to przynajmniej to i owo wyjaśnić, gdy chodzi o zasady działania zwierzęcego czy ludzkiego układu nerwowego, czy nawet systemu łączności i sterowania w społeczeństwie ludzkim.

K. — Ależ mój drogi, zmieniasz temat. Możemy osobno podyskutować na temat możliwości powstania takiej nauki, o której przed chwilą mówiłeś. To jednak nie cybernetyka. Mam tu za sobą fakty, mianowicie publikowane wypowiedzi przedstawicieli cybernetyki. Chcą oni wyjaśnić działalność mózgu ludzkiego czy nawet całość prze-

kazywania informacji w społeczeństwie i kierowania procesami społecznymi w sposób jednolity, mianowicie dosłownie taki sam, w jaki wyjaśnić można działanie aparatów. Spójrz zresztą na tytuł omawianej książki Norberta Wienera! To niemal wystarczy: *Cybernetics or Control and Communication in the Animal and the Machine*, czyli *Cybernetyka, tj. sterowanie i łączność w zwierzęciu i maszynie*. Treść tej książki na ogół (traktowana jako całość!) w zupełności odpowiada jej tytułowi.

Z. — Cybernetyka, którą przed chwilą oceniłeś jako pozbawioną *in toto* wartości naukowej, została jednak stworzona i jest popierana przez niektórych uczonych dużej miary.

K. — Norbert Wiener jest wybitnym matematykiem; również np. cybernetyk Mc Culloch, z wykształcenia psychiatra, dał niewątpliwy wkład do nauki. Ale z marksistowskiego punktu widzenia obstawanie pewnych, nawet wybitnie utalentowanych uczonych burżuazyjnych przy tej błędnej nauce nie może dziwić. Cybernetyka bowiem, *traktowana jako całość*, mieści się w nadbudowie.

Z. — Logika formalna, matematyka, fizyka, wszelkie nauki techniczne w zasadzie znajdują się poza nadbudową. Dlaczego mamy przyjąć, że rozważania dotyczące schematów połączeń komunikacyjnych czy systemów sygnalizacyjnych mieszczą się w nadbudowie?

K. — Zastanówmy się najpierw, w jakich konkretnych warunkach społecznych powstała cybernetyka, przez kogo i w jakim celu jest ona lansowana.

Z. — Te sprawy są dość jasne. Cybernetyka powstała w epoce imperializmu. Rozwijana i lansowana jest głównie, choć nie wyłącznie, w Stanach Zjednoczonych Ameryki Północnej. Są to fakty znane, ale czy wywarły one jakiś wpływ na treść cybernetyki? Nauka o promieniotwórczości powstała w burżuazyjnej Francji, również w epoce imperializmu, czynniki ustrojowe jednak nie wywarły chyba wpływu na jej treść.

K. — Pozwól, że rozpatrzymy bardziej szczegółowo te konkretne warunki, w których powstała cybernetyka. Nie należy sądzić, że w krajach kapitalistycznych, w szczególności w Stanach Zjednoczonych, spotyka się tylko otwarcie idealistyczne systemy filozofii, jest tam bowiem również miejsce na teorie pseudomaterialistyczne, występujące pod postacią mechanicyzmu. Próbą stworzenia takiej teorii jest cybernetyka, traktująca na równi mechanizmy, zwierzęta, ludzi i społeczeństwo. Jest to krok wstecz, ku poglądom materialisty mechanistycznego la Mettrie'go, który w XVIII w. stworzył jednolitą teorię mechanizmów, zwierząt i ludzi. Jednak cybernetyka nie jest godną

spadkobierczynią filozofii francuskiego materialisty, ponieważ jego poglądy odgrywały rolę postępową na tle ówczesnej epoki, przyczyniając się do ugruntowania materialistycznego poglądu na świat. Inaczej jest z cybernetyką. Dziś, w epoce materializmu dialektycznego, wszelkie nawracanie do mechanicyzmu jest w rzeczy samej metafizyką. Cybernetyka, na pozór tak przeciwstawna systemom idealistycznym, zajmuje wspólną z nimi pozycję antydialektyczną.

Z. — Dobrze, mogę się zgodzić na to, iż cybernetyka jest nieodrodnym dzieckiem metody metafizycznej. Pochodzenie jej nie tłumaczy jednak wcale, jaką funkcję służebną cybernetyka pełni wobec imperialistycznej bazy. Nie tłumaczy też ono powodzenia, z jakim cybernetyka spotkała się w Stanach Zjednoczonych.

K. — Tak, sama metryka urodzenia nie tłumaczy kariery. Postarajmy się pokrótce wskazać te okoliczności, które stwarzają dla cybernetyki szczególnie dogodną koniunkturę w Stanach Zjednoczonych. Cybernetyka sama, bardziej jeszcze jej popularyzacja, a jeszcze bardziej jej wulgaryzacja są obecnie w Stanach Zjednoczonych Ameryki, a częściowo i we Francji, potężnym środkiem ideologicznego wpływu imperializmu na szerokie rzesze ludności. Cybernetyka, zacierająca jakościową różnicę między mózgiem ludzkim a automatem, sprzyja szerzeniu się mitu o automatach, które mogą „przewyższyć" mózg ludzki, zastąpić go czy wyprzeć. Sprzyja szerzeniu się przesadnej, zabobonnej wiary w możliwości współczesnych automatów. Mit ten, w zależności od potrzeb swych ewangelistów, zaprawiany bywa entuzjazmem lub grozą. Ludność USA obawia się wojny; obawia się przede wszystkim konieczności ponoszenia krwawych ofiar. Tę obawę usypia się legendą, że Stany Zjednoczone mogą wygrać wojnę nieomal bez strat w ludziach, przy pomocy *„Wunderwaffe"* — np. wspaniałych pocisków samosterownych. Rozwój cybernetyki ma zapewnić Stanom Zjednoczonym decydującą przewagę wojenną. Ludność Stanów Zjednoczonych wychowana jest w kulcie do wielkich osiągnięć automatyki w produkcji. Wpływa na to duży stopień zautomatyzowania produkcji, liczne wzmianki w prasie o elektronowych maszynach matematycznych, maszynach tłumaczących teksty z języka na język, o pociskach samosterownych itd. Te sukcesy automatyki przypisuje się zasługom cybernetyki, owej ogólnej „nauki o kierowaniu ludźmi, społeczeństwem i maszynami". Na tej podstawie lansuje się drugą legendę — że badania cybernetyczne nad „łącznością i sterowaniem" w społeczeństwie wskażą właściwą drogę do usunięcia bolączek i klęsk społecznych. Walka klasowa „okazuje się" tedy środkiem naukowo nie uzasadnionym, nie nadającym się do przezwyciężenia sprzeczności społeczeństwa ka-

pitalistycznego. Miast pochopnie dać się ponosić jej namiętnościom, należy czekać na fachowe, cybernetyczne rozwiązanie zagadnień. Z drugiej strony — ów mit o potędze cybernetyki nie pozbawiony jest, jak mówiliśmy, elementów grozy. Wiedza cybernetyczna ma rzekomo doprowadzić wkrótce do tego, że zwykłe mózgi ludzkie staną się zbędne w produkcji przemysłowej, zwłaszcza jeżeli posługiwanie się mózgami sztucznymi wypadnie kapitalistom taniej. Tego typu legendy mają uczyć robotników pokory, zniechęcać ich do walki o swe interesy.

Weź wreszcie pod uwagę, że pewne środowiska inteligencji nie są skłonne do przejmowania światopoglądu idealistycznego. Ich obstawanie przy materializmie może sprzyjać szerzeniu się wśród nich materializmu dialektycznego. Lansowanie cybernetyki ma im dostarczyć niegroźnej dla ustroju namiastki naukowego materializmu.

Tak więc, jak widzisz, cybernetyka ma wiele wspólnego z nadbudową; wskazuje na to nie tyle jej rodowód, ile jej amerykańska kariera.

Z. — Ale ta wulgarna propaganda nie jest chyba dziełem twórców cybernetyki, tylko jej popularyzatorów i wulgaryzatorów.

K. — Na pewno nie leżało to w intencjach Norberta Wienera. Wiener jest zresztą wyraźnie przestraszony pewnymi społecznymi skutkami swych osiągnięć w dziedzinie automatyki — obawia się np. dalszego wzrostu bezrobocia, wywołanego przez postępy automatyzacji w warunkach imperializmu. Niemniej jednak Norbert Wiener obiektywnie przyczynił się do opisanego przeze mnie stanu rzeczy — oczywiście, nie swymi osiągnięciami w zakresie automatyki, ale szeregiem swych wypowiedzi filozoficznych. Wiener brał naturalnie udział w stworzeniu legendy o wszechmocy cybernetyki.

Z. — Zaliczyłeś cybernetykę do kapitalistycznej nadbudowy. Czy mam stąd wnosić, że odmawiasz wartości naukowej wszystkim jej tezom?

K. — Skądże. Chętnie przyznaję, że np. rozważania Wienera, R. A. Fishera i Shannona, traktujące w sposób statystyczny przewodzenie sygnałów przez dany przewód, posługujące się w szczególności pojęciem tzw. ilości „informacji", są w pełni naukowe. Jednak te rozważania nie są w jakiś nierozerwalny sposób związane z cybernetyką; najlepszy dowód, że Kołmogorow i inni matematycy radzieccy (co zresztą Wiener lojalnie przyznaje we wstępie do swej *Cybernetics*) osiągnęli te same wyniki. Ogólniej: gdy Wiener bada aparaty do przekazywania czy przetwarzania informacji, wypowiada on tezy naukowe *nie* należące do jakiejkolwiek nadbudowy. Nie zapominaj jednak,

że cybernetyka to nie teoria aparatów matematycznych, automatyki, telekomunikacji — to próba stworzenia teorii przenoszącej zasady działania aparatów na żywe organizmy i społeczeństwo.

Dialog drugi

Pojęcia podstawowe

Z. — Muszę przyznać, iż w wyniku poprzedniej rozmowy przekonałeś mnie, że zbyt powierzchownie ujmowałem zagadnienia cybernetyki. Nie ma też wątpliwości, że wyrosła ona na gruncie sprzyjającym rozwojowi antydialektycznych teorii i że służy całkiem określonym celom ideologicznym, co do których również nie mam złudzeń. Jednakże moje sumienie nie jest jeszcze uspokojone; pewne rzeczy nie zostały dopowiedziane. Bo widzisz: buduje się coraz to nowe aparaty, wspaniałe maszyny sporządzające skomplikowane tablice statystyczne i bilanse, rozwiązujące równania różniczkowe. Podobieństwo działania tych maszyn do działania układu nerwowego jest niezwykłe. Człowiek liczy, są też i maszyny liczące, człowiek wnioskuje, maszyna zaś wykonuje rachunek logiczny, człowiek dokonuje aktów wyboru, decyduje, istnieją i maszyny do tego zdolne.

K. — Chętnie stwierdzę, że całe zagadnienie rozwoju automatów jest niezmiernie doniosłe. Myślę, iż problem ten nadaje się już dziś do szczegółowej analizy.

Z. — Dotychczasowy rozwój automatów był żywiołowy. Opierał się on zwykle na doraźnych pomysłach. W ramach cybernetyki dokonano próby — zapewne niedoskonałej — stworzenia ogólnej nauki, która ma być drogowskazem dla tego rozwoju. Czy nie jest paradoksem, iż ty, marksista, a więc zwolennik postępu technicznego, zwalczasz tę naukę?

K. — Chętnie podyskutuję z tobą obszerniej na temat cybernetyki. Jednak muszę uczynić pewne zastrzeżenie wstępne. Dyskusja nie będzie płodna, zanim nie przypomnimy sobie i częściowo nie sprecyzujemy od nowa pewnych pojęć podstawowych, które będą nam do niej niezbędne. Mam tu na myśli:

1. pojęcie wejścia;
2. pojęcie wyjścia;
3. pojęcie sprzężenia prostego;
4. pojęcie sprzężenia zwrotnego;
5. pojęcie analogii czynnościowej.

Z. — Dobrze, musimy się przekonać, czy zgodnie rozumiemy te wyrażenia.

K. — Przypomnij sobie, że w poprzedniej naszej rozmowie wyróżniliśmy cztery rodzaje układów materialnych, którymi będziemy się interesowali — aparaty, czyli fragmenty nieożywionej materii ukształtowane przez człowieka; zwierzę; człowieka; społeczeństwo. W każdym z tych układów materialnych można wyróżnić dwa rodzaje jak gdyby „zakończeń", poprzez które realizuje się ich więź z otoczeniem; są to *wejścia* i *wyjścia*. Czym różnią się wejścia od wyjść? Tym jedynie, że stan ogółu wejść z danej chwili czy też danego ciągu chwil wyznacza jednoznacznie stan (późniejszy o pewien odstęp czasu) każdego z wyjść, ale niekoniecznie na odwrót. Ze stanu wyjść nie zawsze można odszyfrować stan wejść. Poprzestańmy tu na jednym prostym przykładzie — w instalacji oświetleniowej wyłączniki można traktować jako wejścia, żarówki jako wyjścia. W niektórych instalacjach nie można ze stanu żarówek wnosić o stanie wyłączników, np. wtedy, gdy w instalacji znajdują się dwa wyłączniki i przy pomocy każdego z nich można włączyć te same żarówki.

Z. — Owszem, należycie wyjaśniłeś rozumienie wyrażeń „wejście" i „wyjście". Wracając do czterech przykładów układów materialnych, które ci w poprzedniej rozmowie przedstawiłem, pozwolę sobie zauważyć, że w każdym z nich można z łatwością ustalić, z jakimi wejściami i wyjściami mamy tam do czynienia, a mianowicie:

1. W samochodowej skrzyni biegów lewarek biegów jest wejściem, zaś wał łączący skrzynię biegów z przegubem — jest wyjściem. W arytmometrze klawiszowym każdy klawisz jest wejściem, zaś „okienko" wyników — wyjściem.

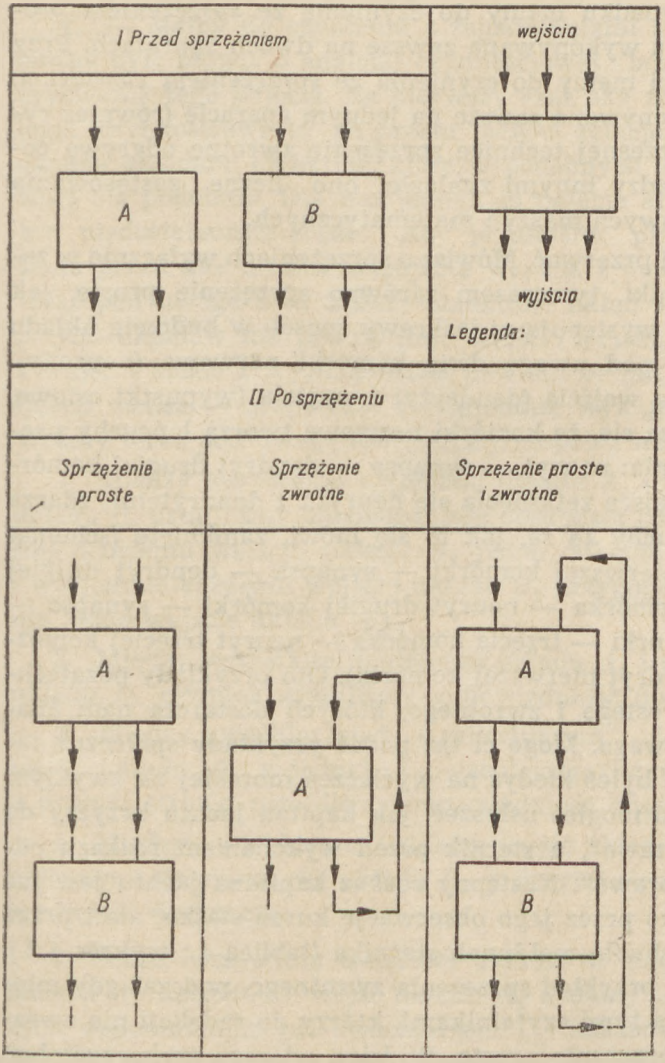
2 i 3. W układzie nerwowym zwierzęcia czy człowieka każdy receptor można uważać za wejście, każdy zaś efektor — za wyjście.

4. W społeczeństwie każde wydawnictwo prasy jest pewnego rodzaju wejściem, zaś pewne zbiorowości ludzi (np. zbiorowość nabywców w sklepach detalicznych, zbiorowości manifestantów itd.) — wyjściami. Obie dotychczas wprowadzone przez ciebie definicje ułatwiają mi obronę cybernetyki.

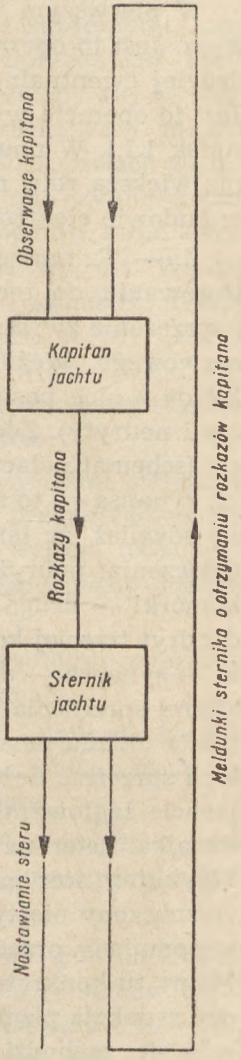
W czterech moich przykładach wyodrębnienie wejść i wyjść uwypukla jeszcze wskazane już przeze mnie analogie.

K. — Nie jesteśmy jednak jeszcze przygotowani do szczegółowej dyskusji merytorycznej. Przecież mieliśmy najpierw ustalić niezbędne pojęcia. Kolej teraz na sprzężenie proste i sprzężenie zwrotne. Zasadniczą operacją dokonywaną niezmiernie często przez współczesnych konstruktorów jest budowanie nowych aparatów, które powstają z aparatów dotychczasowych przez łączenie wyjść z wejściami. Mamy tu do czynienia z dwiema różnymi ewentualnościami:

Tablica 1



Wykres 1.1



Wykres 1.2

1. łączymy wyjścia danego aparatu z wejściem innego aparatu (tablica 1.; wykres 1.1.);

2. łączymy niektóre wyjścia danego aparatu z wejściami *tego samego* aparatu (oczywiście, nie ze wszystkimi wejściami).

W pierwszym wypadku mamy do czynienia ze *sprzężeniem prostym*. Jest to operacja wykonywana zawsze na dwóch aparatach. Przy drugiej ewentualności mamy do czynienia ze *sprzężeniem zwrotnym*. Jest to operacja wykonywana zawsze na jednym aparacie (również rysunek 1.1.). W nowoczesnej technice sprzężenie zwrotne odgrywa coraz większą rolę, między innymi znalazło ono liczne zastosowania w budowie elektronowych maszyn matematycznych.

Z. — Tu muszę ci przerwać. Mówisz o sprzężeniach wyłącznie w zastosowaniu do techniki, tymczasem zarówno sprzężenie proste, jak i sprzężenie zwrotne występują w jaskrawy sposób w budowie układu nerwowego. Weźmy pod uwagę dwie komórki nerwowe (neurony). Każda z nich posiada wejścia (dendryty) i wyjścia (wypustki osiowe, czyli neuryty). Zdarza się, że komórki nerwowe tworzą łańcuchy proste (schemat połączenia: neuryt — synapsa — dendryt drugiej komórki; synapsa — to miejsce zetknięcia się neurytu z dendrytem); zdarza się również, że łańcuchy te są, jak to się mówi, zamknięte (schemat połączenia: neuryt pierwszej komórki — synapsa — dendryt drugiej komórki — druga komórka — neuryt drugiej komórki — synapsa — dendryt trzeciej komórki — trzecia komórka — neuryt trzeciej komórki — synapsa — dendryt pierwszej komórki). Oto przykłady pozatechniczne sprzężenia prostego i zwrotnego, których dostarcza nam anatomia układu nerwowego. Mogę ci też podać przykłady społeczne takich sprzężeń. Jeżeli byłeś kiedyś na wycieczce morskiej na zwykłym jachcie żaglowym, to mogłeś usłyszeć, jak kapitan jachtu krzyczy do sternika: „ster na prawo", a sternik przed wykonaniem rozkazu odkrzykuje: „ster na prawo". Następny rozkaz kapitana jachtu jest już wyznaczony nie tylko przez jego obserwację kursu statku, ale i przez wspomniany przed chwilą meldunek sternika (tablica 1.; wykres 1.2.). Mamy tu konkretny przykład sprzężenia zwrotnego, podczas gdy między redakcją pisma a tymi czytelnikami, którzy do redakcji nie zwracają się, zachodzi sprzężenie proste. Widzisz, od razu wykorzystałem wprowadzone przez ciebie do naszej rozmowy pojęcie sprzężenia prostego i sprzężenia zwrotnego dla podkreślenia analogii między czterema interesującymi nas tu jakościowo różnymi dziedzinami. A stwierdzenie tej analogii to właśnie podstawa cybernetyki.

K. — Zgoda, te przykłady są zupełnie przekonywające. Ja jednak odwołuję się do zawartej z tobą umowy: nie sprecyzowaliśmy jeszcze

pojęcia analogii czynnościowej. Nim to nie nastąpi, nie rozpoczynam dyskusji merytorycznej.

Z. — Zastosuję się więc do zawartej umowy, muszę jednak zauważyć, że wyrażenie „analogia czynnościowa" jest używane potocznie i nie budzi na ogół nieporozumień.

K. — Mamy do czynienia z zagadnieniami zbyt subtelnymi, żeby można było mówić o analogii czynnościowej bez uprzedniego sprecyzowania tego pojęcia. Na pierwszy rzut oka zdawałoby się, że analogia czynnościowa to po prostu pewna relacja, zachodząca między dwoma układami obiektów, które w podobnych okolicznościach zachowują się podobnie. Dla nas jednak to pojęcie analogii czynnościowej jest niedostatecznie ścisłe. Aby je uściślić, przypomnij sobie określone przez nas niedawno pojęcie wejścia i pojęcie wyjścia. Weźmy teraz pod uwagę dwa układy obiektów: układ A_1 i układ B_1. Każdy z tych układów ma pewną ilość wejść i pewną ilość wyjść. Każde z wejść i każde z wyjść posiada pewien, że tak powiem, „wachlarz" (jeżeli wolisz — „repertuar") wzajemnie wykluczających się stanów. Weźmy teraz pod uwagę następujący zespół warunków:

1. Między wszystkimi *wejściami* układu A_1 i wszystkimi *wejściami* układu B_1 ustaliliśmy odpowiedniość doskonałą (tzn. przyporządkowaliśmy każdemu wejściu układu A_1 jedno dokładnie wejście układu B_1 i wzajemnie każdemu wejściu układu B_1 przyporządkowaliśmy dokładnie jedno wejście układu A_1).

2. Między wszystkimi *wyjściami* układu A_1 i wszystkimi *wyjściami* układu B_1 również ustaliliśmy odpowiedniość doskonałą.

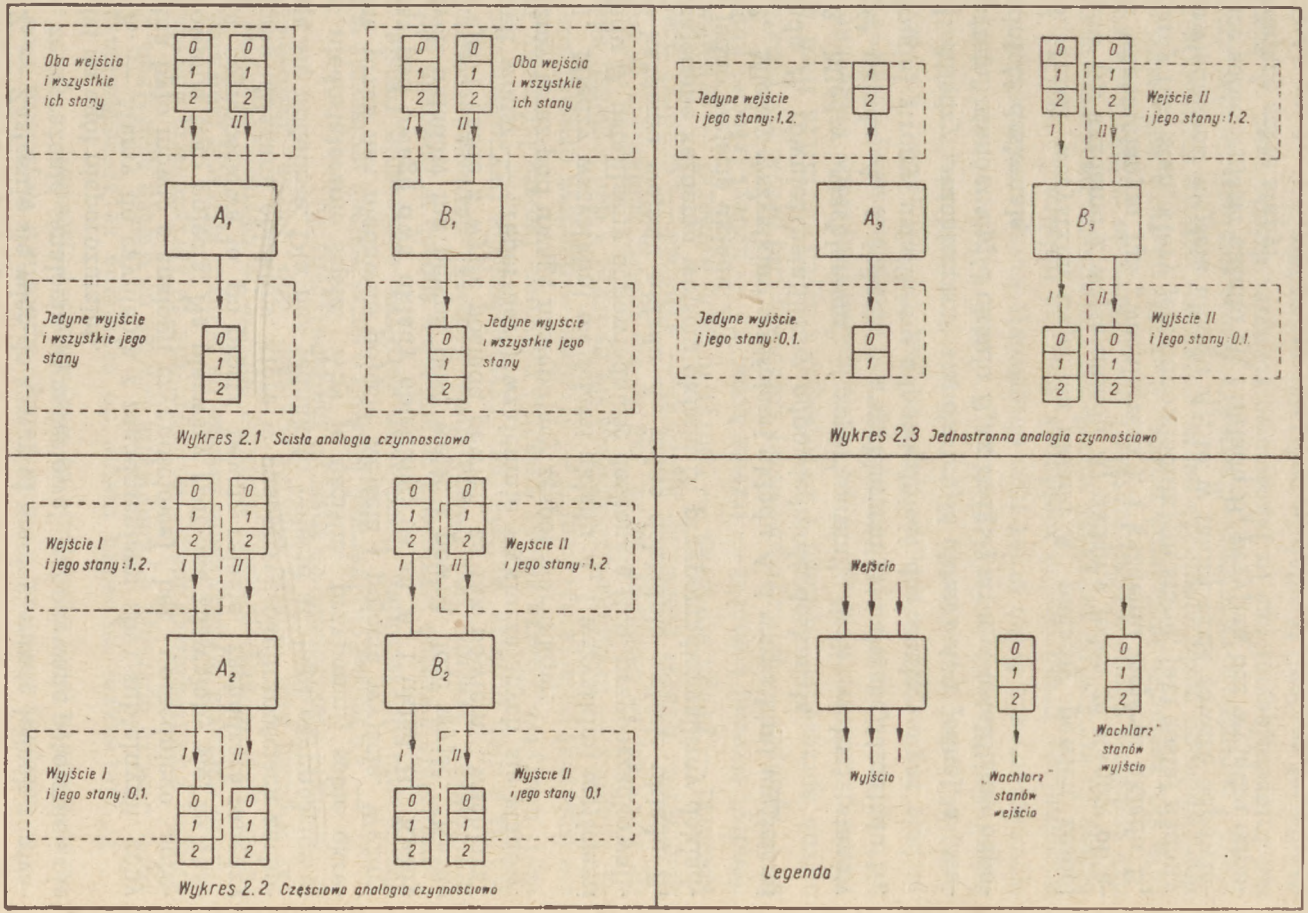
3. Między „wachlarzem" („repertuarem", jeśli wolisz) stanów *wejść* układu A_1 z jednej, a „wachlarzem" stanów *wejść* układu B_1, z drugiej strony, ustaliliśmy odpowiedniość doskonałą.

4. Między „wachlarzem" stanów *wyjść* układu A_1 z jednej, a „wachlarzem" stanów *wyjść* układu B_1, z drugiej strony, ustaliliśmy odpowiedniość doskonałą.

5. Jeżeli wszystkim *wejściom* układu A_1 nadamy pewien zespół stanów (tj. każdemu z wejść układu A_1 nadamy jeden ze stanów objętych wspomnianym już „wachlarzem"), i każdemu *wejściu* układu B_1 nadamy taki stan, który jest odpowiednikiem stanu, jaki został nadany odpowiedniemu *wejściu* układu A_1, to w takim razie zawsze odpowiadające sobie *wyjścia* układu A_1 i układu B_1 przyjmą bez wyjątku odpowiadające sobie stany.

Otóż wtedy, i tylko wtedy, jeżeli spełnione są *wszystkie* warunki zespołu: 1. — 5., mówimy, że między układem A_1 a układem B_1 zachodzi *ścisła analogia czynnościowa*. Aby ułatwić ci „przetrawienie" tej defi-

Tablica 2


Oba wejścia i wszystkie ich stany
A1
Jedyne wyjście i wszystkie jego stany
Oba wejścia i wszystkie ich stany
B1
Jedyne wyjście i wszystkie jego stany
Wykres 2.1 Ścisła analogia czynnościowa
Jedyne wejście i jego stany: 1, 2.
A3
Jedyne wyjście i jego stany: 0, 1.
Wejście II i jego stany: 1, 2.
B3
Wyjście II i jego stany: 0, 1.
Wykres 2.3 Jednostronna analogia czynnościowa
Wejście I i jego stany: 1, 2.
A2
Wyjście I i jego stany: 0, 1.
Wejście II i jego stany: 1, 2
B2
Wyjście II i jego stany: 0, 1
Wykres 2.2 Częściowa analogia czynnościowa
Wejście
Wyjście
Wachlarz stanów wejścia
Wachlarz stanów wyjścia
Legenda

nicji, wykonam jeszcze na tablicy dość prosty rysunek (tablica 2; wykres 2.1.).

Z. — Twoja definicja jest niestety mocno skomplikowana. Muszę jednak przyznać, że „wyciąga ona na światło dzienne" potoczne intuicje związane z pojęciem analogii czynnościowej, intuicje, które nie zawsze sobie dobrze uświadamiamy. Ciekawe, że właściwie w twojej definicji posługujesz się językiem ogólnej teorii mnogości. A więc dla teorii mnogości rzeczywistość materialna nie jest tak obca, jak tego chcieliby matematycy-idealiści, no i ... matematycy-konserwatyści (tym razem niezależnie od wyznawania tych czy innych poglądów filozoficznych). No, ale teraz *ad rem*. Mamy już gotowy zapas pojęć podstawowych, potrzebnych do szczegółowej analizy cybernetyki.

K. — Niestety, jesteś zbytnim optymistą. Pojęcie ścisłej analogii czynnościowej rzadko znajduje zastosowanie praktyczne, a zarazem rzetelne. Ścisła analogia czynnościowa zachodzi np. między dwiema maszynami wyprodukowanymi według tego samego standardu i w tej samej serii, zresztą tylko tak długo, dopóki jedna z nich nie popsuje się lub nie ulegnie przeróbce. Wątpię bardzo, czy ścisła analogia czynnościowa kiedykolwiek zachodzi między dwiema istotami żywymi, nawet między dwoma bliźniakami. W praktyce stosujemy więc często nieco inne warianty pojęcia analogii czynnościowej, co prawda zwykle nie zdając sobie sprawy z wchodzących tu w grę istotnych różnic pojęciowych.

Z. — Musisz tu jednak wyraźnie powiedzieć, jakie warianty pojęcia analogii czynnościowej masz na myśli.

K. — Jak najchętniej. Trzeba wprowadzić jeszcze pojęcie *częściowej analogii czynnościowej* i pojęcie *jednostronnej analogii czynnościowej*. Zacznijmy od analogii częściowej. Znowu bierzemy pod uwagę dwa układy: A_2 i B_2. Spośród wszystkich wejść i wyjść układu A_2 bierzemy pod uwagę tylko pewne z nich. Spośród wszystkich stanów wziętych pod uwagę wejść i wyjść układu A_2 bierzemy pod uwagę tylko pewne z nich. Układ A_2, rozpatrywany łącznie z wybranymi wejściami i wyjściami oraz z wybranymi stanami wybranych wejść i wyjść, stanowi łącznie pewien system złożony z układu A_2, wybranych wejść i wyjść i pewnego dobranego „repertuaru" stanów. Potraktujmy analogicznie układ B_2. Tak samo z ogółu jego wejść i wyjść wyodrębnijmy pewne, które jedynie bierzemy pod uwagę. Tak samo spośród stanów tych wejść i wyjść jedynie pewne bierzemy pod uwagę. Układ B_2, rozpatrywany łącznie z wyróżnionymi wejściami i wyjściami, stanowi pewien system, na który składa się: układ B_2, wyróżnione jego wejścia i wyjścia, rozpatrywane na tle pewnego „repertuaru" stanów. Roz-

patrzmy teraz oba utworzone przed chwilą systemy; może się zdarzyć, że dobraliśmy je w ten sposób, że odpowiadającym sobie wyróżnionym stanom wyróżnionych wejść obu systemów towarzyszą zawsze odpowiadające sobie wyróżnione stany wyróżnionych wyjść obu systemów. Wtedy, i tylko wtedy, jeżeli zachodzi taka odpowiedniość, będziemy mówili, że między obu systemami zachodzi częściowa analogia czynnościowa. Dla przykładu zróbmy znowu rysunek (tablica 2.; wykres 2.2.).

Z. — Ten wariant mniej mi się podoba. Z tym pojęciem trzeba się już bardzo ostrożnie obchodzić. Ze względu na pewien dobór wyróżnionych wejść, wyjść i stanów może zachodzić częściowa analogia czynnościowa między A_2 i B_2, ze względu na inny dobór częściowa analogia czynnościowa może nie zachodzić. Służę ci nawet jak najchętniej przykładem. Porównujemy ze sobą żuraw portowy, przenoszący ciężary, z ręką ludzką, również przenoszącą ciężary. Zachodzi tu analogia czynnościowa, którą natychmiast spostrzegasz. A teraz porównaj ze sobą żuraw portowy, przenoszący ciężary, z ręką ludzką, rozpatrywaną na tle wszystkich czynności, które zdolna jest ona wykonać. Między tymi dwoma systemami nie ma ani ścisłej, ani częściowej analogii czynnościowej .

K. — Hm, jak na zwolennika cybernetyki, świetny przykład. Pomówimy jeszcze o tego rodzaju przykładach, tylko dotrzymajmy najpierw naszej umowy. Chcę jeszcze wyjaśnić ci, co rozumiem przez „jednostronną analogię czynnościową". Weźmy znowu pod uwagę dwa układy: A_3 i B_3. Tym razem bierzemy pod uwagę wszystkie stany wszystkich wejść i wyjść układu A_3, natomiast z układu B_3 wybieramy tylko niektóre wejścia i wyjścia i ewentualnie tylko ich niektóre stany. Między rozpatrywanym w pełni układem A_3 i *amputowanym*, że tak powiem, układem B_3 zachodzi ścisła analogia czynnościowa. W tych, i tylko w tych, warunkach będziemy mówili, że między układem A_3 i układem B_3 zachodzi jednostronna analogia czynnościowa. Znowu pozwolę sobie zilustrować tę definicję przy pomocy rysunku (tablica 2.; wykres 2.3.), a także przy pomocy konkretnego przykładu:

Bierzemy pod uwagę dwa samochody: samochód *A* z napędem tylko na tylne koła (tzn. typ samochodu najbardziej rozpowszechniony) i samochód terenowy *B* z napędem na tylne i przednie koła. Samochód *B* posiada specjalny lewarek do włączania napędu na przednie koła, posiada więc o jedno *wejście* więcej niż samochód *A*. Ustawmy w samochodzie *B* lewarek, o którym przed chwilą była mowa, w ten sposób, aby napęd na przednie koła był *wyłączony*. Porównajmy teraz samochód *A* z samochodem *B*, któremu „myślowo amputujemy" lewarek

wyłączający napęd przedni. Stwierdzamy w drodze prób ścisłą analogię czynnościową między samochodem *A* i „amputowanym myślowo" samochodem *B* (w czasie tych prób nie zmieniamy oczywiście ani razu położenia lewarka do wyłączania przedniego napędu, zachowujemy się tak, jakbyśmy o istnieniu tego lewarka nie wiedzieli). Wobec powyższego stwierdzamy zachodzenie jednostronnej analogii czynnościowej między samochodem *A* i samochodem *B*.

Z. — Ucieszyła mnie początkowo twoja propozycja sprecyzowania pojęć podstawowych. Teraz, gdy zamiar został już wykonany, jestem mniej zachwycony. Wkroczyłeś na śliski grunt. Owszem, muszę przyznać, że w sposób logicznie poprawny i merytorycznie interesujący zdefiniowałeś trzy pojęcia:

1. ścisłej analogii czynnościowej;
2. częściowej analogii czynnościowej;
3. jednostronnej analogii czynnościowej.

Trzeba będzie jednak teraz dużego natężenia uwagi, żeby w naszej dyskusji „nie przeskoczyć" nieświadomie od jednego z tych pojęć do drugiego.

K. — Właśnie pragnę w dalszym ciągu dyskusji zwrócić twoją uwagę na to, jak lekkomyślnie operuje się pojęciem analogii czynnościowej na gruncie cybernetyki. Cybernetycy mają zwyczaj porównywać ze sobą dwa nieizomorficzne typy układów. Jednym członem porównania jest system złożony z układów ciał nieożywionych (jakim jest automat), rozpatrywany na tle wszystkich czy niemal wszystkich czynności przez ten system wykonywanych. Drugim członem porównania jest zwierzę, rozpatrywane na tle zdecydowanie niepełnego „repertuaru" wykonywanych przez nie czynności. W innych wypadkach drugim członem porównania jest system złożony z człowieka, rozpatrywanego na tle skrajnie zwężonego „repertuaru" czynności, do których jest on zdolny. Te porównania dokonywane przez cybernetykę prowadzą najwyżej do stwierdzenia jednostronnych analogii czynnościowych między konkretnym aparatem rozpatrywanym na tle całokształtu jego czynności, z jednej strony, a niesłychanie abstrakcyjnie, jednostronnie traktowanym układem nerwowym zwierzęcia czy jeszcze jednostronniej traktowanym układem nerwowym człowieka — z drugiej strony. Stwierdza się więc ciekawe, niewątpliwie zachodzące czynnościowe analogie jednostronne. Jest to metoda analogii jednostronnej, tylko że o tym cybernetycy nie wspominają nigdy, zupełnie nie precyzując i nie rozróżniając trzech odmian pojęcia analogii czynnościowej.

Z. — Twój cios uderza w niejeden wywód cybernetyczny. Teraz przyznaję, że na gruncie cybernetyki nie spotkałem się z dostatecznie ścisłym traktowaniem pojęcia analogii czynnościowej. Muszę jednak stwierdzić, że np. Ashby, porównując swój homeostat z mózgiem reagującym na środowisko, zdaje sobie w pełni sprawę z tego, że porównuje układ o niewielkiej liczbie wejść i wyjść z układem o olbrzymiej liczbie wejść i wyjść; pisze on bowiem: „Zresztą prawdopodobnie mózg przypomina raczej złożoną sieć mechanizmów homeostatycznych, a nie aparat tak prosty jak ten, który opisaliśmy."

K. — Szkoda tylko, że Ashby, pisząc cytowany przez ciebie ustęp, popełnia jednocześnie inny poważny błąd metodologiczny. Każdy niemal przedstawiciel nauk ścisłych może Ashby'emu wyjaśnić, że zachowanie się i badanie niewielkich zbiorowości (a więc w szczególności niewielkich zbiorów wejść czy wyjść danego układu) to zupełnie co innego niż zachowanie się czy badanie zbiorowości masowych (a więc w szczególności olbrzymich zespołów wejść — receptorów — i wyjść — efektorów — występujących u zwierząt czy ludzi). W pierwszym przypadku stosuje się metody finitystyczne, bada się indywidualnie poszczególne elementy zbiorowości, w drugim — stosuje się metody (zdawałoby się, wbrew oczywistości) kontynualistyczne (nieskończonościowe) lub statystyczne. Oba typy metod niewiele mają ze sobą wspólnego i rozwijają się niezależnie. Wchodzące tu w grę olbrzymie różnice ilościowe stają się już różnicami jakościowymi.

Z. — Twierdzisz więc, że inaczej zupełnie należy badać układy o niewielkiej ilości wejść i wyjść, a inaczej układy o wielkiej liczbie wejść i wyjść. Z tego wyciągniesz wniosek, że stwierdzenie czynnościowej analogii jednostronnej czy częściowej między maszyną (układem o niewielkiej liczbie wejść i wyjść) a istotą żywą (układem o tysiącach wejść — receptorów — i tysiącach wyjść — efektorów) nie wróży (sądząc wedle danych historii nauki) żadnych doniosłych wyników naukowych. Dobrze, uznaję w zasadzie tę argumentację i, oczywiście, starannie odróżniam od poprzedniego twego zarzutu, w którym stwierdzałeś, że na gruncie cybernetyki nie precyzuje się pojęcia analogii czynnościowej i w konsekwencji sugeruje się, że stwierdzono analogię ścisłą, gdy można tylko mówić o analogii częściowej lub jednostronnej. Ale wróćmy do twego ostatniego argumentu. Istnieją też zwierzęta o bardzo prymitywnym układzie nerwowym, posiadają one niewiele receptorów i niewiele efektorów. Nie widzę powodu, dla którego precyzyjne badanie analogii czynnościowych między odpowiednio zbudowanymi aparatami czy maszynami a takimi zwierzętami nie miałoby dać poważnych wyników naukowych.

K. — Słusznie, w dotychczasowej mojej argumentacji powodów takich nie znajdziesz. Teraz jednak dorzucę jeszcze jedno: każdy receptor każdej istoty żywej (jak wszelkie inne części jej organizmu) podlega w czasie swego istnienia i działania licznym i głębokim przemianom wewnętrznym. Inaczej ma się sprawa z wejściami aparatów; nie podlegają one tak głęboko sięgającym i tak licznym zmianom i właśnie dlatego po badaniach porównawczych postaci: aparat a zwierzę o prymitywnym układzie nerwowym, nie można spodziewać się poważnych wyników. Do tych spraw chętnie powrócę w przyszłych naszych rozmowach. Co do dzisiejszej — sądzę, że dobrze się stało, żeśmy może nawet z niejaką pedanterią zajmowali się precyzowaniem treści rozmaitych pojęć, zwłaszcza pojęcia analogii. Wprowadzenie do tej dziedziny jak największej jasności terminologicznej jest niezbędnym warunkiem właściwego ustosunkowania się do istoty poglądów cybernetyków. Moim zdaniem, warto nawet dorzucić jeszcze słówko do naszych poprzednich wywodów.

Mówiliśmy tyle o analogiach czynnościowych, a nie powiedzieliśmy nic o analogii budowy. Myślę, że to dobry temat końcowy dla naszej dzisiejszej rozmowy.

Z. — Posłucham cię chętnie.

K. — Pozostańmy tym razem w dziedzinie aparatów, a więc w obrębie materii nieożywionej, celowo ukształtowanej przez człowieka. Pozostawmy na uboczu istoty żywe. Wyobraź sobie, że otrzymałeś do zbadania dwa układy, powiedzmy, układ *A* i układ *B*. Oba aparaty mają po jednym tylko wejściu i po jednym tylko wyjściu. Możesz sobie wyobrazić te wejścia jako przyciskane guziczki, używane do uruchamiania dzwonków elektrycznych. Wyjścia możesz sobie wyobrazić jako małe semafory. Oba układy są to łudząco podobne pudełka. Pozwalają ci badać te układy, ale bez zaglądania do wnętrza pudełek. Z łatwością stwierdzasz dla każdego z obu układów, że przyciśnięcie guziczka powoduje podniesienie semaforu, zaś puszczenie guziczka — opuszczenie semaforu. Niewątpliwie wobec tego stwierdzasz ścisłą analogię czynnościową. Chcesz jednak przekonać się, czy tej ścisłej analogii czynnościowej towarzyszy analogia budowy. Uzyskujesz pozwolenie zbadania wnętrz i ... okazuje się, że wnętrza zbudowane są odmiennie: do budowy jednego z naszych aparacików użyto tylko mechanicznych dźwigni, w drugim natomiast zastosowano elektromagnes. Mamy więc ścisłą analogię czynnościową przy braku analogii budowy. Nawet więc ze ścisłej analogii czynnościowej nie zawsze wolno wnioskować o analogii budowy.

Dialog trzeci

Podłączenie aparatu do układu nerwowego

Z. — Od czego zaczniemy naszą „wycieczkę" w głąb cybernetyki?

K. — Należy najpierw zbadać bliżej pojęcie aparatu, w szczególności automatu, a jednocześnie przyjrzeć się nieco bliżej związkom, które zachodzą między aparatami z jednej strony, a ludzkim układem nerwowym — z drugiej. Takie spojrzenie na sprawę okaże się, jak sądzę, płodne. Może przestaniesz mnie też wtedy posądzać o obojętność w stosunku do sprawy postępu technicznego.

Z. — Związkom między aparatami a ludzkim układem nerwowym! Wydaje się, że mimo woli wchodzisz na teren cybernetyki. Nie jestem pewien, czy w obliczu faktów zostaniesz nadal tak nieprzejednanym przeciwnikiem cybernetyki, jakim się okazałeś w naszej pierwszej rozmowie.

K. — Najpiękniejszą wymowę mają fakty. Spróbujmy więc przejść do nich. Zgodzisz się chyba, że będę znowu posługiwał się wykresami; w sprawach, które nas interesują, język rysunkowy bywa bardziej przydatnym instrumentem porozumiewania się niż język napisowy czy akustyczny. Zapoznamy się z naszym językiem rysunkowym przy pomocy słowniczka, tj. tzw. „legendy" (legenda do tablic 3., 4. i 5.).

Z. — Twój słownik bynajmniej nie wróży ci powodzenia. Popatrz tylko, umieszczasz w swej legendzie symbol receptora układu nerwowego, a obok — symbol wejścia aparatu; umieszczasz dalej symbol efektora układu nerwowego, a obok — symbol wyjścia aparatu, wreszcie umieszczasz symbol ośrodkowego układu nerwowego, a obok — symbol organu sterującego, zawartego w aparacie. Od początku do końca wskazujesz analogię między układem nerwowym z jednej strony, a aparatem — z drugiej.

K. — Nie zamierzam przeczyć faktom, nie chcę tylko dać się im uwieść. Ale wróćmy do naszych aparatów. Narysujmy sobie jak najprostszy schemat pracy człowieka, obywającego się w niej bez żadnego aparatu (tablica 3.; wykres 3.1.). Nasz schemat uwidacznia przedmiot oddziaływania P połączony dwiema drogami (linie przerywane) z układem nerwowym człowieka, mianowicie z receptorem (podstawowym) R_0 i efektorem (podstawowym) E_0. Receptor R_0 jest połączony drogą nerwową z ośrodkowym układem nerwowym N, ten zaś drogą nerwową z efektorem E_0. Układ R_0NE_0 to znany ci dobrze łuk, po którym przebiegają odruchy. Oddziaływając na przedmiot przy pomocy efektora (w schemacie — przy pomocy jednego efektora, w rzeczywistości — przy pomocy bogatego systemu efektorów), odbieram jednocześnie informacje o tym przedmiocie przy pomocy receptora (w rze-

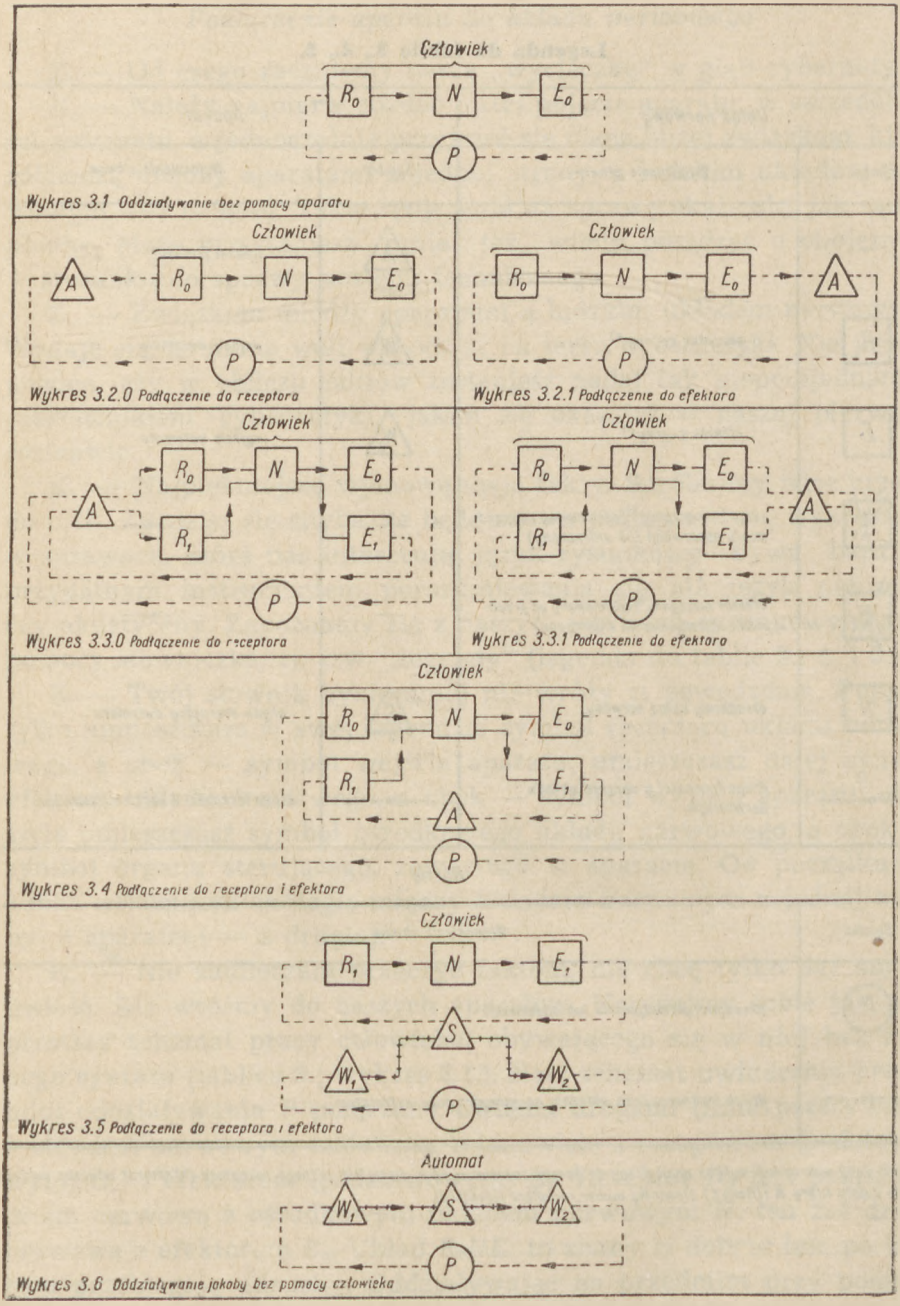
Legenda do tablic 3., 4., 5.

Układ nerwowy		Aparat	
Symbol	Wyjaśnienie słowne	Symbol	Wyjaśnienie słowne
—	——	A	aparat (całość)
R	receptor czynny *)	W_1	wejście automatu
E	efektor czynny *)	W_2	wyjście automatu
R	receptor nieczynny *) (odizolowany od przedmiotu obserwacji lub zniszczony)	—	——
E	efektor nieczynny (odizolowany od przedmiotu oddziaływania lub zniszczony)	—	——
N	ośrodkowy układ nerwowy	S	organ sterujący automatu
——	droga łączności w obrębie układu nerwowego	——→——	droga łączności w obrębie automatu

Różne	
Symbol	Wyjaśnienie słowne
P	przedmiot oddziaływania lub obserwacji
----→----	droga łączności poza układem nerwowym i poza automatem

*) Jeżeli dany wykres lub wykres analogiczny do danego zawiera symbol więcej niż jednego receptora (efektora), wówczas po prawej stronie u dołu litery R (litery E) stawiamy numer receptora (efektora)

Tablica 3



Wykres 3.1 Oddziaływanie bez pomocy aparatu

Wykres 3.2.0 Podłączenie do receptora

Wykres 3.2.1 Podłączenie do efektora

Wykres 3.3.0 Podłączenie do receptora

Wykres 3.3.1 Podłączenie do efektora

Wykres 3.4 Podłączenie do receptora i efektora

Wykres 3.5 Podłączenie do receptora i efektora

Wykres 3.6 Oddziaływanie jakoby bez pomocy człowieka

czywistości — przy pomocy bogatego systemu receptorów), np. nakładam nakrętkę na śrubę, zakręcam ją palcami, a patrzę na przebieg roboty oczami. Wyobraź sobie jednak, że jestem dalekowidzem. Niewygodnie mi patrzeć z bliska na nakrętkę.

Z. — Nałóż więc okulary.

K. — Właśnie to robię. Wzmacniam w ten sposób receptor przy pomocy aparatu (wykres 3.2.0.); jest to pierwszy rodzaj aparatów, jakie będziemy rozważać — nie nastawiane (nie regulowane) aparaty wzmacniające receptor. Są to aparaty z konstrukcyjnego punktu widzenia bardzo prymitywne, choć niekoniecznie prymitywne pod względem wykonania technicznego.

Z. — Takie aparaty są z reguły mało interesujące dla cybernetyki, wątpię również, czy są one pomocne do rozsądnej analizy cybernetyki.

K. — To się okaże. Tymczasem czyńmy dalej możliwie systematyczny przegląd różnych rodzajów aparatów. Wracamy do naszego przykładu. Palce mnie już bolą od tej nakrętki.

Z. — Weź klucz. Czy masz odpowiedni jego kaliber?

K. — Na szczęście, tak. Dzięki temu mogę ulżyć moim palcom. Wzmocniłem tym razem efektor przy pomocy aparatu (wykres 3.2.1.). Mamy więc drugi rodzaj aparatów — nie nastawiane aparaty wzmacniające efektor.

Z. — Jeszcze ciągle nie widać, co to ma do cybernetyki.

K. — Powoli. Nie do każdej pracy wystarcza wzmocnienie wzroku przy pomocy okularów, czasem jest niezbędna lornetka, czasem mikroskop. Oto trzeci rodzaj aparatów — nastawiane (regulowane) aparaty wzmacniające receptor. Podłączenie takiego aparatu do ludzkiego układu nerwowego (do zwierzęcego takie podłączenie się nie uda) jest już bardziej złożone, wymaga bowiem z reguły dodatkowego receptora i efektora (wykres 3.3.0.). Tak samo nie zawsze wystarczy do pracy klucz o danym niezmiennym kalibrze; jeśli ma się do czynienia z nakrętkami o różnych rozmiarach, potrzebny jest klucz nastawiany o zmiennym kalibrze, tzw. klucz uniwersalny. I oto czwarty rodzaj aparatów — nastawiane aparaty wzmacniające efektor. Aby użyć takiego aparatu, trzeba dodatkowego receptora i dodatkowego efektora (wykres 3.3.1.). Zauważmy jeszcze, że niekiedy jeden i ten sam receptor (efektor) odgrywa na przemian rolę receptora (efektora) zasadniczego i pomocniczego.

Z. — Wszystkie aparaty dotychczas omówionych czterech rodzajów odgrywają w stosunku do układu nerwowego rolę, że tak powiem, obwodową, peryferyjną. Przyznaję, że żaden z nich nie przed-

stawia analogii do układu nerwowego, ale mnie interesują inne aparaty, np. elektronowe maszyny matematyczne.

K. — Przejdziemy do nich za chwilę. Twierdzę jednak, że i dotąd nie traciliśmy darmo czasu. Pojęcie aparatu bowiem jest niezmiernie doniosłe dla naszych celów. Żaden z cybernetyków nie poddał, o ile mi wiadomo, tego pojęcia analizie, nie starał się zbudować racjonalnej klasyfikacji aparatów. Musimy podjąć tę próbę, by nasza dyskusja nie gubiła się w ogólnikach. Dotąd mówiliśmy wyłącznie o aparatach wzmacniających albo jakiś receptor człowieka, albo jakiś efektor ludzki. Z kolei przechodzimy teraz do aparatów wzmacniających ośrodkowy układ nerwowy człowieka. Aparaty takie stosowane były już dość dawno. Nie zaczynajmy więc od elektronowych maszyn matematycznych, ale weźmy pod uwagę aparat, wprawdzie nie starożytny, ale „w sile wieku", przynajmniej w stosunku do tych maszyn.

Z. — Mianowicie?

K. — Mianowicie — suwak logarytmiczny.

Z. — Czyżby suwak logarytmiczny wzmacniał ośrodkowy układ nerwowy człowieka?

K. — Naturalnie. Wzmacnia go przez wyręczanie. Wyobraź sobie konstruktora przy pracy projektowej. Praca ta absorbuje pewien jego efektor i pewien receptor. Wymaga ona między innymi wykonywania mnożeń i dzieleń, które może wykonać ośrodkowy układ nerwowy konstruktora. Jednakże nasz konstruktor chce odciążyć swój ośrodkowy układ nerwowy i w tym celu bierze do ręki suwak logarytmiczny; wymaga to użycia dodatkowego receptora (odczytywanie nastawienia suwaka i wyniku) oraz dodatkowego efektora (nastawianie suwaka). A oto odnośny schemat (wykres 3.4.). Zanotujmy sobie w naszym spisie piąty rodzaj aparatów — nieautomatyczne aparaty wzmacniające ośrodkowy układ nerwowy.

Z. — Myślę, że chyba teraz przejdziemy już do automatów.

K. — Istotnie, nim jednak to uczynimy, zatrzymajmy się chwilę na sprawie podłączenia. Zauważ, że chociaż suwak logarytmiczny wzmacnia ośrodkowy układ nerwowy, niemniej jednak musi on być podłączony do układu nerwowego w taki sam sposób, jak aparat wzmacniający receptor czy aparat wzmacniający efektor, mianowicie zawsze „nawiązujemy kontakt" z suwakiem przez dodatkowy receptor i dodatkowy efektor. Innej drogi, tj. drogi bezpośredniego podłączenia do ośrodkowego układu nerwowego, oczywiście, nie ma.

Z. — Istotnie, ta uwaga jest bardzo ciekawa. Przyznaję, że nie od razu rzuca się to w oczy.

K. — Teraz przejdźmy do automatów wzmacniających układ nerwowy.

Z. — Sprecyzuj najpierw różnicę, jaka zachodzi między automatem a nie-automatem.

K. — W tym celu właśnie przypomnijmy sobie, z jakim schematem połączeń mieliśmy do czynienia ostatnio (wykres 3.4.). Posługując się receptorem zasadniczym i efektorem zasadniczym człowiek pracuje (obserwuje i przekształca przedmiot oddziaływania); wykonując tę pracę, tenże człowiek odciąża swój ośrodkowy układ nerwowy posługując się nieautomatycznym aparatem, podłączonym — jak wiemy — za pośrednictwem receptora pomocniczego i efektora pomocniczego. Zastanówmy się teraz nieco bardziej szczegółowo, jak w tym wypadku działa nasz aparat wyręczający (np. suwak logarytmiczny). W czasie pełnienia swej roli suwak jest nastawiany przez efektor pomocniczy człowieka i odczytywany przez receptor pomocniczy tegoż człowieka. Skąd jednak ośrodkowy układ nerwowy czerpie dane dla aparatu?

Z. — Tak czy owak, dane dla aparatu (przekazywane aparatowi przez efektor pomocniczy) ośrodkowy układ nerwowy czerpie z receptora zasadniczego.

K. — To niewątpliwe. Ale teraz jeszcze jedno pytanie — jak ośrodkowy układ nerwowy wykorzystuje dane, uzyskane z aparatu (np. iloczyny i ilorazy odczytywane z suwaka logarytmicznego)?

Z. — W ostatecznym wyniku dane te zawsze są wykorzystywane przez efektor zasadniczy.

K. — Mamy więc złożoną drogę, którą przebywają podlegające stopniowo przekształceniom dane początkowe (informacje). Droga ta składa się (jeśli zastosować maksymalną schematyzację) z następujących odcinków (wykres 3.4.):

1. od przedmiotu oddziaływania P do receptora zasadniczego R_0;

2. od receptora zasadniczego R_0 do ośrodkowego układu nerwowego N;

3. od ośrodkowego układu nerwowego N do efektora pomocniczego E_1;

4. od efektora pomocniczego E_1 do aparatu A;

5. od aparatu A do receptora pomocniczego R_1;

6. od receptora pomocniczego R_1 *ponownie* do ośrodkowego układu nerwowego N;

7. od ośrodkowego układu nerwowego N do efektora zasadniczego E_0;

8. od efektora zasadniczego E_0 do przedmiotu oddziaływania P (tj. do punktu „startu").

Z. — Jakże złożona i długa droga. Warto by ją uprościć!

K. — Tego uproszczenia dokonywali niejednokrotnie technicy, konstruktorzy automatów. Zasadnicza myśl każdego takiego uproszczenia polega na tym, aby:

1. dane potrzebne dla aparatu A docierały do niego wprost od przedmiotu oddziaływania P;

2. dane, stanowiące wynik działania aparatu A, wywierały wpływ wprost na przedmiot oddziaływania P.

Aby te cele osiągnąć, należy aparat A odpowiednio przebudować, przede wszystkim rozbudować go. Trzeba mianowicie aparat nasz zaopatrzyć w odpowiednie wejście W_1, zdolne przyjmować dane wprost od przedmiotu oddziaływania P, trzeba wyposażyć nasz aparat w organ sterujący S i wreszcie w wyjście W_2, zdolne do kształtowania przedmiotu P (wykres 3.5.). Gdyby nie brak czasu, można by poprzeć to ogólne ujęcie zagadnienia przykładami rozwoju myśli konstruktorskiej, zaczerpniętymi z historii techniki i to nader różnych jej działów.

Z. — Każdy taki aparat, który spełnia układ warunków: 1.—2., nazywamy automatem. Każdy taki automat działa jak człowiek. A więc, wracamy na grunt cybernetyki.

K. — Nie. Każdy automat jest konstruowany, uruchamiany, regulowany, zatrzymywany, sprawdzany i konserwowany przez jakiegoś człowieka. Każdy automat jest podłączony do jakiegoś ludzkiego układu nerwowego (znowu wykres 3.5.).

Z. — Świetnie, zanim omówimy wykres 3.5., zastanówmy się chwilkę nad rozumieniem wyrażenia „schemat". Schemat to coś takiego, co uwzględnia pewne okoliczności czy cechy, uznane przez nas za istotne, a pomija inne, uważane za nieistotne. Każdy z omawianych dotychczas przez nas wykresów jest tylko schematem, a więc rysunkiem, który pewne okoliczności (uznane za istotne) uwydatnia, inne (uznane za nieistotne) pomija. Przyjrzyjmy się wykresowi 3.5., przedstawiającemu pracę jakiegoś automatu; załóżmy, że jest to automat dobrze pracujący, rzadko psujący się. Rozpatrzmy pracę tego automatu nie przez cały czas jego istnienia, lecz tylko przez jeden okres od uruchomienia automatu do zatrzymania go. W obrębie takiego okresu (zakładając dodatkowo, że automat w okresie tym nie zepsuje się ani razu) człowiek czuwający nad automatem nie interweniuje, możemy go więc na naszym schemacie pominąć; otrzymamy w wyniku schemat dużo prostszy (wykres 3.6.). A teraz porównaj wykres 3.6. (oddziaływanie bez udziału człowieka) z wykresem 3.1. (oddziaływanie bez pomocy

aparatu). Przecież to jednakowe schematy! Akceptuję wszystkie przez ciebie zgłoszone zastrzeżenia przeciw cybernętyce; jednak bronię pewnej (może nowej?) koncepcji, koncepcji cybernetyki, że tak powiem, „skorygowanej". Ma to być nauka rozpatrująca układy zamknięte, złożone zawsze z:

1. przedmiotu oddziaływania;
2. wejścia (czy wejść) na ośrodek sterujący;
3. samego ośrodka sterującego;
4. wyjścia (czy wyjść) z ośrodka sterującego.

Ta nauka badać ma tylko te procesy zachodzące w wyżej opisanych układach, które zachodzić mogą również i wtedy, gdy cały układ zamknięty jest zbudowany wyłącznie z materii nieożywionej.

K. — Negatywną odpowiedź na twoją propozycję uprawiania „cybernetyki skorygowanej" dasz sobie sam, gdy przeprowadzimy krytykę schematu 3.6. Podobieństwo wykresu 3.1. i wykresu 3.6. jest rzeczywiście uderzające. To właśnie podobieństwo różnych układów, które zostało przez ciebie uwydatnione, było niewątpliwie inspiracją dla niejednego z cybernetyków. Widzisz jednak, sprawa przedstawia się tak: jak już powiedziałem, nie kwestionuję poprawności schematu 3.6., nie kwestionuję również uderzającego podobieństwa między schematem 3.1. a schematem 3.6. Zwracam ci jednak uwagę na dwie rzeczy, których nie należy pomijać. Po pierwsze, jeśli zakryjesz ręką górną część rysunku 3.5. otrzymasz schemat 3.6., schemat automatu, uderzająco podobny do schematu 3.1., schematu działania człowieka; jednakże zakrywając tę część eliminujesz w sposób dość dowolny rolę człowieka w działaniu automatu. Widzisz, mój drogi, to usunięcie roli człowieka z pola widzenia — to istota cybernetyki. Nie jest to bynajmniej metafora. Świadomość nie istnieje bez materii — ale maszyna nie istnieje bez człowieka. Po drugie, nie należy pomijać praktyki, autentycznej praktyki tych, którzy obsługują np. elektronowe maszyny matematyczne.

Z. — Cóż konstruktor elektronowej maszyny matematycznej może mieć przeciw celowości schematu 3.6.?

K. — Mam na myśli nie konstruktora maszyny, ale jej obsługę. Zresztą i konstruktor, słysząc o nieskromnym przyrównaniu np. elektronowej maszyny cyfrowej do mózgu ludzkiego, mógłby przypomnieć zwolennikom zbyt dalekich analogii, że maszyna taka działa dopiero wtedy, gdy wprowadzimy do jej wejścia program działania, człowiek zaś sam potrafi stworzyć program swego działania. Ale wróćmy do obsługi maszyny. Kto racjonalnie eksploatuje taką maszynę, nie może uznać schematu 3.6. za celowy.

Z. — Uzasadnij to stanowisko, bo nie bardzo je rozumiem.

K. — To całkiem proste. Wyobraź sobie, że dają ci do dyspozycji nowoczesny automat elektronowy — i to nawet nie programowany! — np. analizator równań różniczkowych, którym słusznie szczyci się Instytut Matematyczny Polskiej Akademii Nauk. Co będziesz chciał przede wszystkim wiedzieć?

Z. — Oczywiście, zapytam, jakie zagadnienia matematyczne można rozwiązywać przy pomocy tego analizatora.

K. — Doskonale. A czy zdajesz sobie sprawę, że zakres zagadnień rozwiązywanych przez ten automat zależy i od ciebie, a raczej od twojej pomysłowości, a więc od działania twojego ośrodkowego układu nerwowego?

Z. — Brzmi to trochę jak fantazja.

K. — A jednak to fakt. Analizator (i zresztą każdy automat) zbudowano po to, aby wykonywał (możliwie bezbłędnie) pewne zadania. Zamiar konstruktora wyznaczył w ten sposób *minimalny* zakres zastosowań automatu. Praktyka jednak wykazała, że faktyczny zakres zastosowań automatu jest szerszy niż zakres minimalny. Czy ta różnica jest znaczna, czy nie, to zależy już od pomysłowości człowieka eksploatującego automat; dobra obsługa potrafi znaleźć nowe zastosowania. Z automatycznymi maszynami matematycznymi bywa zwykle tak, jak z instrumentami muzycznymi — wirtuoz potrafi z instrumentu „wydobyć" to, co dla pierwszego lepszego grajka jest niemożliwe do osiągnięcia. Właśnie dlatego wolę schemat 3.5. od schematu 3.6. Schemat 3.5. uwydatnia zależność automatu od człowieka, a praktyka wykazuje, że ta zależność jest doniosła. Cybernetyka natomiast — powtórzmy sobie to raz jeszcze — woli schemat 3.6., który wprawdzie lekceważy wskazania praktyki, lecz za to jest zgodny z ogólnymi tendencjami mechanicyzmu.

Z. — W tym punkcie rzeczywiście uchwyciłeś cybernetykę *„in flagranti"*, demaskując jej świadomą czy półświadomą tendencyjność.

Dialog czwarty

Aparaty «pamiętające» oraz «uczące się»

Z. — Jestem pod wrażeniem naszej ostatniej rozmowy. Zrozumiałem dzięki niej istotę faktu zupełnie zapoznanego przez cybernetyków, iż każdy automat jest podłączony do jakiegoś ludzkiego układu nerwowego. Przemawia też do mnie humanistyczny aspekt odciążania efektorów, receptorów i wreszcie ośrodkowego układu nerwowego przez działania aparatów, w szczególności automatów. Nie uważam jednak

naszej dyskusji za zakończoną; byłoby spłyceniem problemu uchylenie się od przeprowadzenia szczegółowego porównania automatów z układami nerwowymi. Należy starannie wyłowić wszelkie podobieństwa i różnice, dopiero wtedy bowiem zrozumiemy, na czym polegają istotne różnice jakościowe między obu porównywanymi członami.

K. — Uważam twoją propozycję za wysoce interesującą. Musimy jednak pamiętać, że istnieją nader różnorodne układy nerwowe i nader różnorodne automaty. Jeśli przed ustaleniem podobieństw i różnic nie „rozszufladkujemy" najpierw układów nerwowych z jednej strony, a automatów — z drugiej strony, to nie wiem, czy wyjdziemy poza niewiele mówiące ogólniki.

Z. — Jak myślisz przeprowadzić rozróżnienie rodzajów układów nerwowych?

K. — Proponuję poprzestać na rozgraniczeniu następujących ich klas:

a. preparat odruchowo-bezwarunkowy (np. układ nerwowy zwierzęcia, któremu w drodze zabiegu chirurgicznego usunięto całkowicie korę mózgową);

b. układ reagujący tylko na pierwszy układ sygnałów, tj. układ nerwowy zwierzęcia;

c. układ nerwowy reagujący również na drugi układ sygnałów, tj. układ nerwowy człowieka.

Z. — A teraz wylicz rodzaje automatów, które mamy rozważać.

K. — To znacznie trudniejsza sprawa, nie mamy bowiem tu do dyspozycji gotowych pojęć; będziemy je musieli naprędce klecić. W tym zakresie, tj. w klasyfikacji automatów, literatura cybernetyczna mogłaby mieć pewne zasługi, ale, o ile mi wiadomo, właśnie ich nie posiada.

Z. — Czy twoja lista rodzajów automatów nie będzie miała żadnego oparcia w literaturze naukowej?

K. — Na szczęście tak źle nie jest. Fachowa literatura nowoczesna aparatów matematycznych ułatwia nam zbudowanie potrzebnych pojęć. A więc najpierw dwa pojęcia pomocnicze: niby-pamięci i niby-uczenia się.

Z. — Wytłumacz, dlaczego wprowadzasz tak dziwną terminologię, np. „niby-pamięć". O ile mi wiadomo, w teorii aparatów matematycznych mówi się po prostu, że niektóre aparaty posiadają pamięć.

K. — Z powodów, które wyłuszczałem ci już w naszych poprzednich rozmowach, nie jestem skłonny przypisywać maszynom cech swoistych materii ożywionej. Muszę kiedyś wypowiedzieć się na ten temat jeszcze raz, bardziej szczegółowo i konkretnie. By się jednak nie

rozpraszać i nie odbiegać od tematu, powiedzmy sobie tymczasem, zgodnie z użytą przedtem terminologią, że między automatem wyposażonym w niby-pamięć i układem nerwowym posiadającym pamięć zachodzi tylko jednostronna analogia czynnościowa.

Z. — Rozumiem; a teraz podaj definicje.

K. — Niby-pamięć aparatu (w szczególności automatu) polega na jego zdolności do przetrzymywania w stanie niezmienionym pewnych ciągów sygnałów, które wprowadzono do jego wejścia.

Z. — A niby-uczenie się?

K. — Ogólna definicja wypadłaby tu zbyt ciężko, nadaje się ona raczej do obszernej, pedantycznie napisanej rozprawy niż do naszej rozmowy. Poprzestanę więc na przykładzie. Weźmy pod uwagę aparat posiadający dwa wejścia. Jedno z nich nazwiemy „wejściem głównym", drugie — „wejściem pomocniczym"; aparat ten posiada ponadto jedno wyjście. Możesz sobie to skonkretyzować — wejścia to guziki, zwykle używane do uruchamiania dzwonków elektrycznych, wyjście — to po prostu dzwonek elektryczny. Aparat ten jest w ten sposób skonstruowany, że spełnione są wszystkie następujące warunki:

1. jeżeli (bezpośrednio po zbudowaniu aparatu) nacisnąć tylko guzik główny, to dzwonek zadzwoni;

2. jeżeli natomiast (bezpośrednio po zbudowaniu aparatu) nacisnąć guzik pomocniczy, to dzwonek *nie* zadzwoni;

3. jeżeli natomiast nacisnąć k razy (gdzie np. $k = 3$) z rzędu guzik główny i jednocześnie guzik pomocniczy, wówczas przez następne l razy (gdzie np. $l = 10$) wystarczy nacisnąć *tylko* guzik pomocniczy. a dzwonek zadzwoni.

Oto najprostszy przykład aparatu niby-uczącego się. Czy to ci wystarczy zamiast definicji?

Z. — Najzupełniej wystarczy. Łatwo mi też zauważyć, że wyżej opisany aparat można zbudować z bardzo prostych, standardowych elementów elektrotechnicznych. Jasne jest też, że ten niby-uczący się aparat musi być wyposażony w niby-pamięć.

K. — Każdy aparat niby-uczący się musi być wyposażony w niby-pamięć, natomiast *nie* każdy aparat wyposażony w niby-pamięć jest aparatem niby-uczącym się. Przy sposobności zwracam uwagę, że wśród istot żyjących nie można przeprowadzić analogicznego rozróżnienia — każda istota żywa, posiadająca pamięć, posiada i zdolność uczenia się.

Z. — Miałeś wymienić te rodzaje automatów, które przydatne będą do dokonania porównań z układami nerwowymi.

K. — Teraz właśnie można już to uczynić. Rozróżniać będziemy trzy rodzaje automatów:

1. automaty *nie* wyposażone w niby-pamięć;
2. automaty wyposażone w niby-pamięć, lecz niezdolne do niby-uczenia się;
3. automaty niby-uczące się (a więc również wyposażone w niby-pamięć).

Z. — No, teraz już jesteśmy gotowi do badań porównawczych. Porównajmy na początek preparat odruchowo-bezwarunkowy z automatem *nie* wyposażonym w niby-pamięć. Występują tu dwa uderzające podobieństwa:

1. Na każdy bodziec (spośród odpowiednio dobranego zespołu), działający na receptor preparatu odruchowo-bezwarunkowego, efektor preparatu reaguje w niezmienny sposób. Tak samo na każdy bodziec (również dobrany spośród odpowiednio dobranego „wachlarza" bodźców) działający na wejście automatu wyjście automatu reaguje w niezmienny sposób.

2. Na zmianę warunków otoczenia preparat nie zareaguje dostosowaniem się, lecz nastąpi zniszczenie częściowe czy całkowite preparatu. Podobnie, działanie nieodpowiednio dobranych bodźców na wejście naszego aparatu powoduje jego zepsucie lub nawet zniszczenie.

K. — Pozwól, że dorzucę kilka uwag na temat tych niewątpliwych zresztą podobieństw. Przede wszystkim, nie porównałeś tu ze sobą obiektu przyrody ożywionej i tworu techniki, gdyż preparat odruchowo-bezwarunkowy nie jest wyłącznym tworem przyrody, jest on wytworem zabiegu chirurgicznego dokonanego przez człowieka. Porównywałeś więc dwa wytwory techniki ludzkiej; jeden z tych wytworów ukształtował człowiek z materii ożywionej, drugi z nieożywionej.

Z. — Spróbujmy przeto porównać ze sobą nie okaleczony układ nerwowy z automatem niby-uczącym się.

K. — Jaki układ nerwowy chcesz porównać? Czy obdarzony wyłącznie pierwszym układem sygnałów, czy też układ nerwowy człowieka, obdarzony dwoma układami sygnałów?

Z. — Pytanie raczej podstępne. Przecież wśród bodźców działających na wejścia automatów nie potrafimy chyba przeprowadzić podziału analogicznego do podziału sygnałów na pierwszoukładowe i drugoukładowe.

K. — Uwaga istotna, zakłada ona z góry, że podobieństwa, o których mamy mówić, muszą być nieco „kulawe".

Z. — A jednak przekonasz się, że będą interesujące. Bo pomyśl: tresujesz jakieś zwierzę, działasz na jego receptor (czy receptory) przy

pomocy bodźca głównego, dającego stale pewną reakcję efektora (czy efektorów). Kilkakrotnie zastosowałeś nie tylko bodziec główny, ale i bodziec obojętny (nazwijmy go tu pomocniczym), nie wywołujący tej reakcji. Po paru próbach bodziec pomocniczy będzie wywoływał tę reakcję. Czy ten uproszczony opis wytwarzania odruchu warunkowego nie przypomina łudząco twojego opisu aparatu niby-uczącego się?

K. — Powiedzmy raczej, że twój skrajnie uproszczony opis powstawania odruchu warunkowego przypomina mój dokładny opis pewnego aparatu niby-uczącego się. Jeśli jednak zastąpimy ten skrajnie uproszczony opis przez opis nieco dokładniejszy, to wówczas „łudzące", jak powiadasz, podobieństwo zniknie. Dla przykładu, w aparacie niby-uczącym się, który ci opisywałem, postępowanie, które można by nazwać „niby-tresurą", wymaga, aby jednocześnie naciskać guzik główny i guzik pomocniczy.

Z. — Ten argument mnie nie przekonuje, przecież sam podkreślałeś, iż dajesz opis najprostszego aparatu niby-uczącego się, a nie charakterystykę ogólną takich aparatów. Znasz przecież na tyle schematy sieci elektrycznej, by móc zaprojektować taką, skromną zresztą, rozbudowę najprostszego aparatu niby-uczącego się, aby należało guzik pomocniczy naciskać o jednostkę czasu wcześniej niż guzik główny. Przez proste wtrącenie jednego elementu opóźniającego już można osiągnąć pożądany efekt.

K. — Istotnie, można to uczynić. W ten sposób zbliżymy o jakiś malutki krok przebieg niby-tresury. Oto inna różnica między obu procesami. Wyobraźmy sobie, że psu parokrotnie pokazywaliśmy kawałek mięsa, poprzedzając to za każdym razem rysunkiem koła. Wiadomo, że pod wpływem tej tresury pies będzie reagował śliną początkowo nie tylko na widok rysunku koła, ale również na widok rysunku wydłużonej elipsy. Dopiero dłuższa tresura pozwala odruch tak wyróżnicować, że pies będzie reagował śliną na rysunek koła, nie będzie natomiast reagował na rysunek elipsy (dostatecznie wydłużonej).

Z. — I ten zarzut nie jest taki straszny. Posłuchaj, zbudujemy (a nie ma powodu wątpić, że wspólnymi siłami potrafimy to osiągnąć) nowy aparat niby-uczący się. Będzie on miał trzy wejścia zamiast jednego; możemy sobie nadal wyobrazić każde z tych wejść w postaci przyciskanego guzika do dzwonka elektrycznego. Jedno z tych wejść nadal będziemy nazywali „wejściem głównym", ponadto będziemy mieli pierwsze wejście pomocnicze i drugie wejście pomocnicze. Aparat nasz zostanie zbudowany w ten sposób, że będzie można na nim wykonywać niżej opisane doświadczenie.

1. jeżeli (bezpośrednio po zbudowaniu aparatu) nacisnąć tylko guzik główny, to dzwonek zadzwoni;

2. jeżeli natomiast (bezpośrednio po zbudowaniu aparatu) nacisnąć pierwszy lub drugi guzik pomocniczy, to dzwonek nie zadzwoni;

3. jeżeli natomiast nacisnąć k_1 razy jeden (stale ten sam) guzik pomocniczy i za każdym razem w jednostkę czasu *później* przycinąć guzik główny, to wówczas przez następne l razy wystarczy nacisnąć którykolwiek z obu guzików pomocniczych, aby dzwonek odezwał się;

4. jeżeli jednak po k_1-krotnym przyciśnięciu jednego (stale tego samego) guzika pomocniczego i towarzyszącym mu (z opóźnieniem) k_1-krotnym naciśnięciu guzika głównego nacisnąć jeszcze k_2 razy ten guzik pomocniczy, który dotychczas nie był naciskany, *nie* naciskając ani razu guzika głównego, to wówczas w ciągu najbliższych l jednostek czasu każde naciśnięcie tego guzika pomocniczego, który był naciskany k_1 razy, wywoła dzwonienie, natomiast naciśnięcie tego guzika pomocniczego, który był naciskany k_2 razy, *nie* uruchomi dzwonka.

K. — Bardzo słusznie. W ten sposób przez zbudowanie trzeciego już z kolei aparatu niby-uczącego się zbliżyliśmy się o nowy krok do... zastanówmy się do czego? Myślę, że zbliżyliśmy się do koncepcji takiego aparatu, który wykazywałby jednostronną analogię czynnościową z układem nerwowym zwierzęcia. Jednakże zbliżyć się do celu to nie znaczy dojść do celu.

Z. — Oczywiście. W najlepszym razie osiągnęliśmy tu nader skromną, jednostronną analogię czynnościową.

K. — Na to, by osiągnąć tego rodzaju bogatszą analogię, trzeba by jeszcze uwzględnić wiele czynników. Jestem skłonny mniemać, że przy dalszym rozbudowywaniu naszego aparatu niby-uczącego się potrafimy zbliżyć go znacznie bardziej niż to się nam udało dotąd do takiej analogii. Jednakże już tu musisz zwrócić uwagę na pewne różnice jakościowe, zachodzące między rozpatrywanym przez nas układem nerwowym a rozpatrywanym aparatem niby-uczącym się. Zahaczaliśmy już o ten temat kilkakrotnie. Czas już jednak zacząć te różnice precyzować.

Z. — Czekam z niecierpliwością na to, co teraz powiesz. Chcę cię tylko z góry uprzedzić, że sprawa tych różnic jakościowych zaczyna mi się wydawać zbytnio rozdmuchana. Weźmy chociażby zagadnienie nieograniczonego rozwoju świata żywego, w szczególności zaś gatunku ludzkiego. Widzieliśmy przecież na naszym skromnym przykładzie — wiemy to zresztą z przeglądu coraz wspanialszych, budowanych współcześnie aparatów — że i one są zdolne do nieograniczonego rozwoju.

K. — Popełniasz tu już pierwszy zasadniczy błąd. To nie aparaty są zdolne do rozwoju, to ludzie są zdolni do budowania coraz lepszych aparatów. W przyrodzie żywej mamy do czynienia z ewolucją, doskonaleniem się istot żywych z pokolenia na pokolenie. W dziedzinie materii nieożywionej, uformowanej przez człowieka, mianowicie w dziedzinie aparatów, takiej ewolucji nie ma. Występuje w tej drugiej dziedzinie tylko ewolucja ludzkich pomysłów. A przyznasz, że między ewolucją istot żywych a ewolucją ich pomysłów zachodzi różnica jakościowa.

Z. — Oczywiście, przyznaję. Nie jest jednak dla mnie jasne, w którym właściwie miejscu cybernetycy popełnili swój „pierworodny grzech". Początkowo stwierdzali oni tylko analogie czynnościowe między aparatami a układami nerwowymi. Gdzież jest więc granica, do której wolno posługiwać się analogią czynnościową?

K. — Popatrzmy na dwa podstawowe błędy, które popełniano niejednokrotnie przy porównywaniu jakościowo różnych zjawisk. Błędy takie znamy z historii nauki. Dotyczą one używania języka, związanego ze swoistością wyższej z dwóch kategorii zjawisk jakościowo różnych do opisywania cech niższej kategorii lub też używania ogólnego języka niższej do określenia cech wyższej, bez oglądania się na jej swoistość. Takim klasycznym błędem równania w górę jest antropomorfizm. Jak wiadomo, z zachowania małpy, przypominającego zachowanie człowieka, wyciągano wniosek, iż małpa myśli. Błędów takich jest więcej; wiesz, że znalazły one swoją zasadniczą krytykę w stanowisku Pawłowa. Pawłowowskie rozróżnienie układu nerwowego zwierzęcia, związanego ze światem zewnętrznym za pomocą pierwszego układu sygnałów, i układu nerwowego człowieka, związanego ze światem zewnętrznym za pomocą pierwszego i drugiego układu sygnałów, zakreśla dopuszczalne granice analogii, nie pozwala na przyznanie zwierzętom tej cechy — która stanowi swoistość rodzaju ludzkiego — świadomości. Granic tych nie dostrzegał wybitny skądinąd zoopsycholog — Köhler. W słynnych jego doświadczeniach daje się małpie za zadanie zerwać wysoko zawieszony owoc za pomocą narzędzi, np. skrzynki, na której musi stanąć, i kija, którym musi owoc ten strącić. Małpa wykonuje szereg początkowo nieudolnych prób, po czym zmęczona odchodzi i siada. Po chwili znów zabiera się do roboty i tym razem natychmiast dopina celu. Otóż, zdaniem Köhlera, małpa wykonuje rozumną pracę, rozwiązuje stojący przed nią problem wówczas, gdy bezczynnie siedzi. Köhler zresztą nie jest ani odosobniony w swych poglądach, ani najskrajniejszy. Podziela jego zdanie wielu; belgijski zoopsycholog Verlaine stwierdza, że małpa myśli tak jak człowiek, tylko nie tak wiele.

Z. — Widzę, do czego zmierzasz. Jeśli odmawiamy używania dla opisu pewnych stanów i sposobów zachowania zwierząt wyrażeń zaczerpniętych z języka opisującego cechy swoiste ludzi, to tym bardziej nie możemy stosować tych wyrażeń do opisu maszyn.

K. — Oczywiście, jeśli zaś powiesz, że maszyna ma pamięć, a człowiek też ma pamięć, czyli spróbujesz „równać w dół", to wykażę ci, że zarówno ze stanowiska ściśle naukowego, jak i ze stanowiska zdrowego rozsądku popełnisz równie poważny błąd.

Z. — Przypominam sobie, że właśnie przeciw Pawłowowi wysuwano zastrzeżenia, iż przenosi on dane z doświadczeń uzyskanych na psach do świata ludzkiego.

K. — Jest to jeden z fałszywych zarzutów skonstruowanych w toku „zimnej wojny" przeciw teorii Pawłowa. W istocie właśnie Pawłow jest twórcą teorii, która opisując, co wspólne dla działalności zwierząt i ludzi, *jednocześnie* wyjaśnia to, co różni układ nerwowy zwierzęcia od człowieka. Pawłow zastrzega się nie tylko co do różnic ilościowych między układem nerwowym zwierzęcia i człowieka, ale wskazuje i na zasadniczą różnicę jakościową, którą stanowi obecność u ludzi drugiego układu sygnałów. Masz tu przykład zastosowania metody dialektycznej. Masz teorię, która jednocześnie uwzględnia cechy wspólne dwóch kategorii zjawisk i cechy dla nich swoiste, wszystko na tle ich związku ze środowiskiem, na tle rozwoju.

Z. — Jeśli już zahaczyliśmy o teorię Pawłowa, to powiedzmy jeszcze, że wskazała ona analogię między odruchami warunkowymi a związkami czasowymi powstającymi u istot nie posiadających układu nerwowego. Analogia ta ułatwiła sformułowanie ogólniejszego prawa biologicznego rozwoju istot żywych, w konsekwencji którego uznano, że odruch warunkowy jest szczególną formą związku czasowego. Czy myślisz, że w świetle analogii czynnościowej między działalnością aparatu a działalnością układu nerwowego człowieka nie można by przyjąć, że układ nerwowy człowieka jest szczególną formą aparatu.

K. — Tu właśnie popełniasz błąd. Jest to jednocześnie zasadniczy błąd cybernetyki. Odruch warunkowy jest istotnie szczególną formą związku czasowego. Natomiast niedopuszczalne jest stwierdzenie, że układ nerwowy człowieka jest jakoby szczególną czy w ogóle jakąkolwiek formą aparatu. Aparat, jak mówiliśmy w poprzedniej naszej rozmowie, jest zawsze podłączony do ludzkiego układu nerwowego, jest wzmocnieniem tego układu. Byt człowieka tworzy jego świadomość, ta świadomość z kolei warunkuje byt aparatu. Nie stawiajmy więc zagadnienia „na głowie". To aparat jest naśladownictwem układu ner-

wowego. Człowiek poprzedza istnienie aparatów. On to zbudował aparat „na wzór i podobieństwo swoje", a teraz aparat — ustami cybernetyków — usiłuje dowieść, że człowiek jest zbudowany na *jego* wzór i podobieństwo.

Z. — Zdaje się, że zaczynam cię dobrze rozumieć. Istotnie, trudno jest mówić, iż twórca jest zbudowany na tej samej zasadzie, co i jego dzieło. To raczej dzieło odzwierciedla pewne cechy twórcy.

K. — Teraz będzie ci może łatwiej pojąć, czemu pewną cechę niektórych aparatów nazywam niby-pamięcią. Cecha ta nie przysługuje nieożywionej materii nietechnicznej, lecz tylko pewnym tworom nieożywionej materii technicznej, tj. takiej, w której człowiek realizuje naśladownictwo działania istoty żywej. Niby-pamięć maszyny to po prostu próba naśladowania pamięci istoty żywej.

Z. — W świetle tego, co mówisz, staje się jasne, że istnienie i właściwości żadnego aparatu nie dają się wyjaśnić tylko z punktu widzenia praw fizyki, ponieważ stanowią one wyraz świadomego zastosowania tych praw do potrzeb człowieka. Fizyka wyjaśnia w zupełności, na mocy jakich prawidłowości fizycznych aparat działa. Czemu jednak skonstruowano taki, a nie inny aparat — to problem, którego rozwiązanie wymaga zrozumienia potrzeb społecznych, obsługiwanych przez dany aparat, oraz pewnych właściwości przebiegu procesów nerwowych człowieka, gdyż to człowiek posługuje się aparatem.

K. — Idźmy dalej. Różnice między niby-pamięcią maszyny a pamięcią człowieka nie noszą charakteru różnic czysto ilościowych. Maszyna może „pamiętać" i lepiej, i dokładniej od człowieka wynik takiego czy innego działania jej zleconego; z drugiej strony, jest rzeczą jasną, że nawet przy największym jej skomplikowaniu nie może ona wykonywać i pamiętać tak rozmaitych działań, jakie stoją przed każdym przeciętnym mózgiem ludzkim. Zasadnicze jednak jest zrozumienie faktu, że tak jak proteza służy człowiekowi pozbawionemu nogi, tak maszyna wyposażona w niby-pamięć jest tylko niejako protezą pamięci ludzkiej, jest tylko sztucznym udoskonaleniem przez człowieka pewnej niedoskonałości ludzkiej.

Z. — Jasne jest, że proteza zastępująca nogę, mimo nawet doskonałego działania, nie jest żywą nogą, zaś doskonała niby-pamięć maszyny nie jest tożsama z autentyczną pamięcią.

K. — U istoty żywej ciągi sygnałów bynajmniej nie są przetrzymywane w takim idealnym niezmienionym stanie jak w aparacie niby-pamiętającym. Magazynowanie pobudzeń jest w istocie żywej związane z ewolucją i powoduje w tej istocie stałe drobne, ewolucyjne zmiany, odbijające się na jej strukturze i czynnościach, na jej dalszym

rozwoju. W maszynie magazynowanie śladów pobudzeń jest wynikiem pomysłu ludzkiego, żadnych zaś zmian ewolucyjnych w maszynie nie powoduje. Zakres zadań, z którymi może sobie dać radę dany automat, np. zakres zagadnień, które może rozwiązywać dana maszyna licząca, wzrasta w toku jego pracy. Dzieje się to jednak nie dlatego, że to maszyna się uczy, że to maszyna się doskonali wskutek „nabywanego przez się doświadczenia". To *ludzie* obsługujący maszynę uczą się wykorzystywać ją do coraz nowych celów. Mamy tu na gruncie doświadczeń posługiwania się maszyną rozwój — ale pewnego mózgu *ludzkiego*. Dzieje posługiwania się maszynami, magazynowanie się doświadczeń stanowią ewolucję ludzkich pomysłów technicznych.

Z. — Mechanizmy niby-pamięciowe maszyny nie wypływają z jej „przeszłości" ani nie wpływają na przyszły rozwój maszyn. Historia danej maszyny to historia pomysłów człowieka konstruującego maszynę i obsługującego ją; historia rozwoju maszyn mówi zaś o historii rozwoju ludzkiej wiedzy technicznej

K. — Tak jest. Różnice „rozwoju" i „ewolucji" istot żywych i mechanizmów są przecież wręcz jaskrawe. Cybernetyka ich nie dostrzega, ponieważ traktuje zarówno maszyny, jak i istoty żywe ahistorycznie. Dlatego właśnie częściowe podobieństwa procesów zachodzących w organizmie, społeczeństwie, maszynie i abstrakcyjne pojęcia utworzone na gruncie owych podobieństw mają wedle niej być podstawą do zrozumienia owych procesów zachodzących w istotach żywych czy w społeczeństwie. Nie przeciwstawiam się twierdzeniu, że i w zjawiskach biologicznych, i w społecznych, i, oczywiście, w automatach występują sprzężenia zarówno proste, jak i zwrotne. Jednakże pamiętajmy, że sprzężenia w biologii czy fizjologii mogą być w pełni zrozumiałe tylko na tle ich wartości przystosowawczej i jako wynik określonego rozwoju. Sprzężenia występujące w społeczeństwie stają się zaś zrozumiałe przede wszystkim jako wynik rozwoju społecznego i działania jego praw oraz na tle ich przydatności w procesie celowego przekształcania środowiska przez człowieka.

Z. — Tak, moje wątpliwości zaczynają się rozpraszać. Cybernetyka, ograniczając badania zjawisk społecznych i biologicznych do badania zjawisk informacji i sterowania, takich, jakie spotykamy w automatach, pozbawia zwierzęta odrębności biologicznej, ludzi — oprócz tego także socjologicznego wzbogacenia, związanego z drugim układem sygnałów.

K. — Oczywiście. Co więcej, badanie zjawisk biologicznych i społecznych w oparciu jedynie o tego rodzaju system prowadzi do złudzenia, że można nim zastąpić badania nad istotnymi swoistymi fizjologicznymi i społecznymi prawidłowościami.

Z. — Tak jest. Niedostrzeganie tych różnic jakościowych jest niewątpliwie hamulcem na drodze postępu.

K. — Także i z tego powodu należy zwalczać cybernetykę. Zwolennikom jej należy przypominać, że maszyna nawet najdoskonalsza, złożona z elementów elektrotechnicznych, zbudowanych z najlepszego, najdroższego materiału, nie ma w sobie tej swoistej cechy, którą posiada istota żywa, złożona ze związków organicznych węgla i azotu. Trwałość materiału jest niezbędnym warunkiem działania maszyny. Zmienność, zdolność do ciągłego odnawiania swego składowego materiału jest swoistą cechą istoty żywej. Szczytem działania aparatu jest doskonała imitacja pewnych czynności istot żywych, szczytem osiągnięć cząstki białkowej — bardzo niedoskonałe życie.

Z. — Tak, najbardziej złożony aparat nie może wyjść poza imitację działalności układu nerwowego człowieka.

K. — To stwierdzenie bynajmniej jednak nie ogranicza olbrzymich perspektyw, związanych z rozwojem aparatów. Automaty bowiem, nie przestając być imitacjami, jeśli idzie o ogólny mechanizm ich działania, mogą wykonywać w jakimś zakresie pracę wielu mózgów ludzkich. Dzięki „ustokrotnieniu" działania efektora maszyna wypiera ciężki trud pracy fizycznej; dzięki „ustokrotnieniu" czynności receptora maszyna umożliwia znacznie głębsze obserwowanie świata, niedostępne bezpośrednio dla narządów zmysłowych człowieka; dzięki „ustokrotnieniu" pewnych fragmentów działalności ośrodkowego układu nerwowego powstaje możliwość nie dającego się dziś wprost przewidzieć postępu i to zarówno w dziedzinie dobrobytu materialnego, jak i w dziedzinie nauki i kultury. Walcząc z cybernetyką, pozostajemy nadal zdecydowanymi zwolennikami postępu technicznego i nie odrzucamy wielu cennych *faktów*, zebranych przez cybernetyków.

Dialog piąty

Aparaty «myślące»

Z. — Przedyskutowaliśmy zagadnienie aparatów, o których cybernetycy mówią, że posiadają „pamięć", czy też, że „uczą się". Zwracam twoją uwagę na to, że w literaturze cybernetycznej, ściślej, w piśmiennictwie popularnocybernetycznym spotyka się nazwę „maszyny myślące". Niewątpliwie wchodzą tu w grę maszyny rozwiązujące równania czy układy równań, maszyny wykonujące rachunek logiczny. Czy w związku ze stosowaniem nazwy „maszyny myślące" nie należałoby uznać, że poprzednia nasza rozmowa nie wyczerpała jeszcze całokształtu zamierzonej krytyki?

K. — Masz rację, ta sprawa wymaga istotnie bliższego omówienia. Przypomnij sobie, co mówiliśmy w poprzedniej naszej rozmowie na temat możliwości naśladowania przez odpowiednio skonstruowany aparat procesu tworzenia się odruchu warunkowego. Było to naśladownictwo odruchu warunkowego, powstającego w ramach pierwszego układu sygnalizacyjnego. Zagadnienie, które obecnie poruszyłeś, jest oczywiście znacznie bardziej skomplikowane. Jest rzeczą jasną, że kiedy mówimy o maszynach „myślących", musimy przede wszystkim zastanowić się nad stosunkiem tych maszyn do układu nerwowego, posiadającego drugi układ sygnalizacyjny. Z tym bowiem układem związane jest swoiste ludzkie myślenie słowne. Warto na początek przypomnieć najistotniejsze zasady działania drugiego układu sygnalizacyjnego. Podkreślmy mianowicie przede wszystkim to, że bodźcem swoistym dla tego układu jest zawsze słowo, wyrażenie posiadające sens. Już na gruncie pierwszego układu sygnałów mamy do czynienia ze zjawiskami uogólnienia (i analizy): zwierzę uczy się reagować jednakowo na grupę bodźców pod jakimś względem do siebie podobnych (np. na zbliżone do siebie dźwięki). Ale na gruncie drugiego układu sygnałów możliwe jest uogólnienie (i analiza) zupełnie innego rodzaju — człowiek uczy się reagować jednakowo na bodźce-słowa graficznie lub dźwiękowo zupełnie różne (np. słowa różnych języków), ale *posiadające ten sam sens*. To właśnie jest swoistością układu nerwowego człowieka w porównaniu z układem nerwowym zwierzęcia. Czynność drugiego układu sygnalizacyjnego pozwala człowiekowi na uogólnienie doświadczeń związanych z czynnością pierwszego układu i stwarza mu — jak mówił Pawłow — „możność nieograniczonego orientowania się w świecie otaczającym i tworzenia najwyższego instrumentu człowieka — nauki". Zwróć uwagę na nierozłączność u człowieka obu układów sygnalizacyjnych. Jak wiadomo, jedynie harmonijna ich współpraca pozwala człowiekowi na właściwe przystosowanie się do warunków środowiska i celowe przekształcanie go zgodnie z interesem człowieka.

Czy coś podobnego występuje w maszynach rozwiązujących równania?

Z. — Naturalnie, że nie. Mamy tu do czynienia z grubą nieścisłością terminologiczną. Należałoby mówić: „rozumujące" maszyny.

K. — Każdy proces polegający na tworzeniu ogólnej hipotezy, wyjaśniającej wiele faktów stwierdzonych uprzednio przez doświadczenie, jest też rozumowaniem. Czy maszyny wykonują tego rodzaju rozumowanie?

Z. — Nie będę się upierał. Kontynuuję swój odwrót. Uprzedzam cię jednak, że to manewr strategiczny. Zgadzam się, że nie należy mó-

wić o maszynach „rozumujących", lecz mogę stwierdzić istnienie maszyn dedukcyjnie wnioskujących, np. maszyn do wykonywania rachunku logicznego.

K. — Czy te maszyny „wnioskują" formalnie, czy też merytorycznie?

Z. — Co przez to rozumiesz?

K. — Chodzi tu o zagadnienie zupełnie klasyczne, nader stare, datujące się przynajmniej od czasów logika średniowiecznego Ramona Lulla. Ten mnich franciszkański zbudował pierwszą, jakże prostą, jakże naiwną maszynę logiczną, wzruszającą dziś jako prototyp naszych potężnych „wnioskujących", jak powiadasz, maszyn. Od tej pory zaczyna kiełkować rozróżnienie wnioskowania formalnego od merytorycznego. Krytycznym kontynuatorem Ramona Lulla był wielki filozof Odrodzenia Giordano Bruno. Następnym był Leibniz — twórca idei rachunku logicznego. Choć rozróżnienie wnioskowania formalnego od merytorycznego ma za sobą tak dawną przeszłość, cybernetycy przemilczają je, gdy piszą, jak to maszyny „myślą".

Z. — Mnie te uwagi historyczne mało mówią. Wyjaśnij mi w terminach współczesnych, jak odróżniasz wnioskowanie formalne od merytorycznego?

K. — Chętnie, zamiast wykładu historii logiki w telegraficznym skrócie, zrobię ci (również stylem telegraficznym) wykład ze współczesnej metalogiki. Myślimy zawsze w jakimś języku. W szczególności, każde wnioskowanie odbywa się również zawsze w jakimś języku. Używam tu zresztą wyrazu „język" w szerokim rozumieniu, tak jak to zwykle czynią logicy. „Język" w rozumieniu współczesnej logiki to tyle, co „system sygnałów porozumiewawczych, stosowany wśród ludzi"; jest to, jak widzisz, dużo szersze rozumienie wyrazu „język" niż rozumienie stosowane przez językoznawców. Każdy język składa się z wyrażeń. W każdym wyrażeniu można odróżnić dwie strony:

1. stronę materialną;
2. stronę znaczeniową (czyli sens wyrażenia).

Strona materialna jakiegokolwiek wyrażenia w języku graficznym — to napis ewentualnie rysunek. Strona materialna jakiegokolwiek wyrażenia należącego do języka akustycznego — to seria dźwięków. Strona materialna jakiegokolwiek wyrażenia należącego do jakiegoś języka gestowo-mimicznego — to ruch ręki czy zmiana wyrazu twarzy. Definiując i rozumując (w szczególności, wnioskując), wykonujemy zawsze pewne operacje na wyrażeniach należących do języka, którym się w danej pracy intelektualnej posługujemy. Wśród operacji wykonywanych na wyrażeniach wyróżniamy pewien szczególny ro-

dzaj — operacje formalne. Operacją formalną jest każda i tylko taka operacja wykonywana na wyrazeniach, do której wykonania potrzebna jest znajomość strony *materialnej* wyrażeń oraz gramatyki odnośnego języka, zbędna natomiast jest znajomość strony znaczeniowej wyrażeń. Istnieje wiele takich wnioskowań, które redukują się do operacji formalnych (np. takich, jak zastępowanie, podstawianie, dołączanie i odrywanie). Nie każde wnioskowanie stosowane w nauce jest formalne. Przypomnij sobie *Elementy* Euklidesa aleksandryjskiego. W dowodach twierdzeń znajdujemy tam nieraz krótki zwrot — „patrz rysunek". Jest rzeczą jasną, że w tych wszystkich sytuacjach Euklides odwołuje się do rozumienia wchodzących w grę wyrazów z dziedziny geometrii; w tych miejscach wnioskowanie jego na pewno nie jest formalne. Inaczej jest, oczywiście, w sformalizowanych działach matematyki. Z formalnym rachunkiem matematycznym ma w tym czy innym stopniu do czynienia każdy z nas. Przypomnij sobie, jak w szkole średniej rozwiązywałeś zadanie algebraiczne. Myślałeś o treści zadania tylko tak długo, dopóki nie ułożyłeś równania. Gdy równanie już ułożyłeś, rozwiązywałeś je w sposób czysto formalny, nie oglądając się na treść zadania. Mogłeś nawet nie pamiętać, że cyfry i napisy wielocyfrowe są znakami liczb. Obowiązywało cię jedynie przestrzeganie reguł przekształcania wyrażeń matematycznych. Dopiero gdy otrzymałeś już pierwiastki równania, przypominałeś sobie treść zadania i obliczonym już pierwiastkom równania nadawałeś interpretację merytoryczną. A więc środkowa faza twojej pracy była zawsze w takich razach wnioskowaniem formalnym. Zresztą już w niższych klasach szkoły średniej miałeś do czynienia z wnioskowaniem formalnym, np. wówczas, gdy mnożyłeś, dodawałeś, odejmowałeś czy dzieliłeś liczby wielocyfrowe. Sam teraz rozumiesz, że nie tylko uczeń, ale i każdy rachmistrz, każdy księgowy ma do czynienia z wnioskowaniem formalnym. Księgowy *nie* wnioskuje formalnie wtedy, gdy księguje czy zestawia bilans; wtedy jednak, kiedy oblicza odsetki danego konta, wnioskuje formalnie (wykorzystuje tabliczkę mnożenia i inne elementarne prawa arytmetyczne w sposób czysto formalny).

Z. — To wszystko jasne, ale wracajmy do maszyn „wnioskujących". Cóż na ten temat masz do powiedzenia w związku z pojęciem wnioskowania formalnego?

K. — Mam do powiedzenia prawdę zasadniczą, chociaż w tej chwili będzie brzmiała ona dla ciebie w sposób banalny: *każda maszyna „wnioskująca" wykonuje tylko wnioskowanie formalne.* Innych maszyn „wnioskujących" nie ma. Żaden z cybernetyków, o ile mi wiadomo, tej prostej prawdy, dotyczącej analogii czynnościowej między

ośrodkowym układem nerwowym człowieka a maszyną „wnioskującą", nie wypowiedział.

Z. — Zakres wnioskowań formalnych, o ile słyszałem, rozszerza się jednak prędko. Niejeden dowód matematyczny, którego 50 lat temu nikt nie potrafiłby sformalizować, dziś jest już sformalizowany. Maszyny „wnioskujące" będą więc miały coraz większe pole działania.

K. — Wcale nie zamierzam temu przeczyć. Przypomnę ci natomiast o odkryciu Gödla. Jak wiesz, współczesny logik austriacki Kurt Gödel udowodnił twierdzenie metalogiki, z którego bezpośrednio wynika, że całość matematyki, a tym bardziej całość ludzkiej wiedzy nie da się nigdy w pełni sformalizować.

Z. — Nie widzę jednak konsekwencji sławnego twierdzenia Gödla dla cybernetyki.

K. — Każda maszyna „wnioskująca" może wykonywać tylko wnioskowania formalne, zaś całość ludzkiej wiedzy nie da się nigdy sformalizować, *ergo* istnieje *nieprzekraczalna* granica rozwoju maszyn „wnioskujących". Nie obejmą one nigdy całości ludzkiej wiedzy.

Z. — Niemniej jednak maszyny „wnioskujące" mają przed sobą wielką przyszłość. Pracują wielokrotnie szybciej od człowieka, mogą przy tym stać się mniej od człowieka omylne.

K. — Znowu temu nie przeczę. Przeciwnie, myślę, że należy uczynić wszystko, co możliwe, aby przyczynić się do jak najdalszego rozwoju tej wielce pożytecznej aparatury. Nie uchybia to jednak w niczym mojej tezie o nieprzekraczalnej granicy rozwoju maszyn „wnioskujących".

Z. — Zaczekaj, nasunęła mi się jeszcze jedna wątpliwość. Raz jeszcze przypomnijmy sobie jakże niemiłą i jak bardzo doskonałą aparaturę do centralnego kierowania ogniem artyleryjskim. Wejścia tego urządzenia (np. aparaty nasłuchowe) zbierają dane empiryczne, te dane empiryczne są odpowiednio przetwarzane przez tzw. „przelicznik", wyniki uzyskane przez przelicznik wywierają odpowiedni wpływ na sprzężone z nim działa. Czy to nie wnioskowanie merytoryczne?

K. — W takiej aparaturze aparaty nasłuchowe wyręczają pewne receptory ludzkie, urządzenia przelicznikowe wyręczają ośrodkowy układ nerwowy w pewnym wąskim zakresie wnioskowania formalnego, urządzenia nastawcze wyręczają efektory ludzkie; całość odpowiada sporządzonemu przez nas poprzednio schematowi automatu (tablica 3.; rysunek 3.5.). Żadnych procesów wnioskowania merytorycznego tu nie widać.

Sądzę, że to jasne; myślę, że pod koniec naszej dzisiejszej rozmowy warto trochę usystematyzować to, cośmy mówili o ma-

szynach „myślących" i analogii między myśleniem ludzkim a działaniem takiej maszyny.

Z. — Masz rację.

K. — A więc spróbuję ująć to w punktach:

1. Drugi układ sygnałów jest charakterystyczny dla ludzi, nie znajdujemy go u zwierząt.

2. W ramach drugiego układu sygnałów rozwinęło się wnioskowanie merytoryczne.

3. Na wysokim stopniu rozwoju umiejętności wnioskowania merytorycznego powstaje poprzez proces abstrahowania wnioskowanie formalne.

4. Nie da się nigdy zbudować całokształtu ludzkiej wiedzy przy pomocy samego tylko wnioskowania formalnego.

5. W zakresie wnioskowania formalnego możemy częściowo wyręczać ośrodkowy układ nerwowy człowieka, budując aparaty niby-wnioskujące formalnie.

6. Nie do pomyślenia są aparaty naśladujące wnioskowanie merytoryczne.

7. Istnieją natomiast automaty wyręczające w wąskim zakresie ludzki układ nerwowy (receptory — ośrodkowy układ — efektory). Każdy taki automat naśladuje następujące czynności kolejne: *a.* zbieranie danych, *b.* formalizację tych danych, *c.* wnioskowanie formalne (rachunek!) i *d.* interpretowanie merytoryczne uzyskanych w drodze formalnej wyników.

8. Powyższa analiza obca jest cybernetyce. Cybernetyka zadowala się frazesem „maszyny myślące".

Dialog szósty

Abstrakcyjna teoria aparatów

Z. — Mam wrażenie, że podczas ostatniej naszej rozmowy krytyka cybernetyki została właściwie zakończona. Nasze rozmowy przekonały mnie, że u podstaw cybernetyki leży fundamentalny błąd: niedocenienie swoistości zjawisk biologicznych i społecznych, owych, jak je nazywasz, wyższych form ruchu materii. Odwrotną stroną „nihilizmu" w stosunku do tych zjawisk jest „antropomorfizm" w ujmowaniu własności aparatów. Te wnioski są dla mnie najważniejszym wynikiem naszych rozmów. Widzę teraz, że cybernetyka kusi się o wyjaśnienie *wszystkiego* tylko dlatego, że jej pogląd na rzeczywistość jest ubogi: że w procesach społecznych czy biologicznych uwzględnia tylko to, co ma analogie w działaniu maszyny.

K. — Masz rację. A skoro wyjaśnienie wszystkich zjawisk polega na sprowadzeniu ich do zasad, wedle których działają automaty, to cóż zrobić z tymi stronami zjawisk biologicznych czy społecznych, które się na tej drodze wyjaśnić nie dają? Można zaprzeczyć ich istnieniu: mamy wtedy mechanicyzm w czystej postaci. Można jednak orzec, że są niepoznawalne, że działa tu „coś" jeszcze, „coś" nieuchwytnego dla przyziemnych abstrakcji nauki. Jak widzisz, obok cybernetyki czysto mechanistycznej niemałe szanse rozwoju ma cybernetyka o zabarwieniu agnostycznym.

Z. — Myślę jednak, że nie należy poprzestać na krytyce. Czy myślałeś już o przeciwstawieniu cybernetyce programu badań naukowych w dziedzinie aparatów?

K. — Nie sądzisz chyba, że ktoś jeden może stworzyć program badań tak obszernych, ani tym bardziej, że świat czeka, aż ja go ułożę.

Cybernetyce należy przede wszystkim przeciwstawić program rzetelnych badań w dziedzinie automatyki, telekomunikacji, protezowania. „Program" ten jest, oczywiście, w toku nieustannej realizacji — wszystkie te działy techniki rozwijają się obecnie bujnie, oczywiście, najzupełniej niezależnie od całej cybernetycznej „nadbudowy". Piękne osiągnięcia w tej dziedzinie ma naturalnie również wielu cybernetyków — przede wszystkim sam Wiener. Bardzo żywo rozwija się automatyka również w Związku Radzieckim. Do bardzo interesujących działów owych rzetelnych badań, które należy uwolnić od cybernetycznej mistyfikacji, należą prace nad konstruowaniem nowych typów maszyn do operacji formalnych — do rachunków formalnych, tłumaczeń z jednego języka na drugi itd. Z tą bogatą problematyką nauk technicznych wiąże się szereg zagadnień o dużym stopniu abstrakcji, godnych najwyższego zainteresowania matematyka i logika. Wiesz, może zamiast o owym rozległym programie badań, które „w ogóle" można i należy przeciwstawić cybernetyce i które w praktyce im się przeciwstawia, pomówimy o pewnym wycinku tego programu. Chciałbym ci opowiedzieć coś niecoś o pracy grupy polskich matematyków nad stworzeniem abstrakcyjnej teorii aparatów ze szczególnym uwzględnieniem automatów.

Z. — Doskonale! Ale pozwól, że ci przerwę pytaniem. Nie ma teorii zbudowanej bez procesu abstrahowania. Dlaczego więc używasz przymiotnika „abstrakcyjna"?

K. — Mógłbym też powiedzieć: „ogólna teoria aparatów", ale wolę, zgodnie z obyczajem terminologicznym przyjętym w matematyce, mówić: „abstrakcyjna teoria aparatów". Matematycy współcześni przyjęli na ogół zwyczaj wstawiania wyrazu „abstrakcyjny" do nazwy każdej i tylko takiej teorii, która wyróżnia się wysokim stopniem abstrak-

cji. Nie ma wątpliwości, że w algebrze liczb rzeczywistych, w algebrze liczb zespolonych czy w algebrze wektorów mamy do czynienia z abstrakcjami, niemniej jednak nie dołączamy do nazwy żadnej z tych algebr przymiotnika „abstrakcyjny". Natomiast algebry nowsze, różniące się od wymienionych przed chwilą algebr klasycznych wyższym stopniem abstrakcyjności, nazywamy z reguły „algebrami abstrakcyjnymi".

Z. — Czemu stawiasz sobie za zadanie zbudowanie teorii aparatów, wyróżniającej się wysokim stopniem abstrakcji?

K. — Widzisz, w dyskusjach, przeprowadzonych w latach ostatnich w Instytucie Matematycznym Polskiej Akademii Nauk, wykazano możliwość i celowość konstruowania schematów tak ogólnych, że każdy z nich może mieć realizację w postaci aparatu mechanicznego, aparatu elektrycznego-przekaźnikowego i aparatu elektronowego. Na istnienie mechanicznych realizacji np. dwuelementowej algebry Boole'a czy struktury dwuelementowej zwrócił pierwszy, o ile nam wiadomo, uwagę mgr inż. Z. Pawlak, pracownik wymienionego Instytutu. Łączność i sterowanie każdego z takich trzech aparatów (jeżeli pominąć zagadnienia ściśle techniczne, np. materiałowe, i zagadnienie prędkości działania) przedstawia się tak samo, jak obu pozostałych.

Z. — Tak, co więc chcesz mi opowiedzieć o problematyce tej teorii *in statu nascendi?*

K. — W „telegraficznym" skrócie problematyka ta przedstawiałaby się następująco:

1. Należy sprecyzować na wysokim poziomie ścisłości takie pojęcia, jak np. łączność (w aparacie), sterowanie (w aparacie), niby-pamięć, niby-uczenie się itp.

2. Korzystając z tak sprecyzowanych pojęć należy budować klasyfikacje aparatów (i automatów w szczególności). Wchodzą tu w grę zarówno klasyfikacje, dokonane ze względu na budowę wewnętrzną aparatu, jak i klasyfikacje ze względu na ich zastosowanie (tj. ze względu na sposób, w jaki wzmacniają ludzki układ nerwowy). Przypomnij sobie drugą naszą rozmowę o cybernetyce, były tam przyczynki do pracy nad tego rodzaju klasyfikacją. Te prace klasyfikacyjne wydają mi się dość doniosłe; zazwyczaj klasyfikacja (jeśli jest poprawna i celowa) posiada wartość heurystyczną.

3. Korzystając z tych klasyfikacji należy formułować i udowadniać tezy ogólne naszej teorii. Można przypuszczać, że wspomniane jeszcze w pierwszej naszej rozmowie pojęcie sprzężenia (w szczególności pojęcie sprzężenia zwrotnego) będzie w tych tezach ogólnych odgrywać zasadniczą rolę. Już obecnie sądzić można, że wiele tez ogólnych będzie miało jedną z postaci następujących:

a. jeżeli dany aparat posiada takie a takie własności, to aparat, który powstanie przez sprzężenie zwrotne w nim dokonane, będzie miał pewne (inne) własności;

b. jeżeli aparat *A* ma takie a takie własności, zaś aparat *B* ma znowu pewne dane własności, to aparat, który powstaje przez dane sprzężenie wyjść aparatu *A* z wejściami aparatu *B*, ma takie a takie własności.

Będą to więc różne prawa dotyczące sprzężenia prostego i zwrotnego.

Z. — Wiem dobrze, że nie zdarza się, aby nowa i zarazem mająca rację bytu teoria „wyskakiwała jak Pallas Atena z głowy Zeusa"; teoria taka musi mieć jakieś źródła w obrębie innych dziedzin nauki czy umiejętności praktycznych. Jak więc przedstawia się genealogia projektowanej przez ciebie abstrakcyjnej teorii aparatów?

K. — Wiele rozproszonych zaczątków abstrakcyjnej teorii aparatów można znaleźć zarówno wśród umiejętności praktycznych, jak i w niektórych badaniach „czysto" teoretycznych, jak wreszcie w naukowej części doktryny cybernetycznej. Dam ci tu kilka przykładów. Zacznijmy od umiejętności praktycznych — zaczatki takie znajdziesz w technice sporządzania i sprawdzania tzw. schematów ideowych automatycznych central telefonicznych, urządzeń radiowych, aparatów matematycznych. Jeżeli chodzi o prace teoretyczne, to za takie zaczątki możemy uważać badania nad zastosowaniem logiki matematycznej do elektrycznych sieci przekaźnikowych czy elektronowych, badania, na których potrzebę zwrócił pierwszy uwagę rosyjski fizyk Ehrenfest, a które prowadzili Rosjanie Szestakow i Gawryłow, Amerykanin Shannon, Japończyk Nakashima i Czech Svoboda. Zresztą i u nas badania takie się prowadzi; w drugim tomie *Studia Logica* ukazała się praca z tej dziedziny, napisana przez H. Greniewskiego, K. Bochenka i R. Marczyńskiego.

Z. — Chciałbym też coś usłyszeć o projektowanej metodzie badań.

K. — Matematyka powinna odegrać w nich znaczną rolę. W projektowanych badaniach potrzebne będą obok pewnych działów klasycznej analizy matematycznej i rachunku prawdopodobieństwa niektóre działy młodsze (przez konserwatystów uważane za „nieprzydatne", a nawet zgoła „zbędne"). Mianowicie, oprócz wspomnianej już logiki matematycznej, spożytkowane być mają niektóre algebry abstrakcyjne i pewien dział topologii, mianowicie teoria grafów.

Z. — Chętnie bym jednak poznał bardziej dokładny zarys metody, którą zamierzasz stosować.

K. — A więc służę ci informacjami, ale uprzedzam, że będą one wymagały wielu wiadomości wstępnych, co niewątpliwie bardzo przedłuży naszą rozmowę. Będziemy musieli najpierw wprowadzić pojęcie języka napisowego i pojęcie języka rysunkowego, a następnie zająć się bliżej pojęciem funkcji. Wśród języków graficznych odróżnić możemy co najmniej dwa rodzaje:

1. języki napisowe (np. graficzny język polski, język tej czy innej algebry, tj pewna symbolika matematyczna);

2. języki rysunkowe (np. język wykresów statystycznych, język map geograficznych, język schematów organizacyjnych czy też stosowany w naszych poprzednich wykresach język „schematów ideowych"). Jest rzeczą jasną, że w abstrakcyjnej teorii aparatów będziemy często sporządzali pewne wykresy, mianowicie tzw. schematy ideowe różnych aparatów: aparatów zawierających np. tylko sprzężenia proste czy też również i sprzężenia zwrotne, aparatów niby-pamiętających i aparatów niby-uczących się. A teraz przejdźmy do pojęcia funkcji. Wyraz „funkcja" jest w języku polskim wieloznaczny:

1. kiedy biolog, lekarz czy np. urbanista mówi „funkcja", ma na myśli po prostu czynność. W tych specjalnościach „funkcjonalny" znaczy po prostu tyle, co „czynnościowy";

2. kiedy matematyk mówi „funkcja", ma na myśli przyporządkowanie jednoznaczne czy też relację jednoznaczną;

3. wreszcie, kiedy logik mówi „funkcja", ma on na myśli wyrażenie sensowne, tj. należące do danego języka i zawierające zmienne, np. litery, za które wolno w danym języku podstawiać pewne wyrażenia tego języka.

Otóż my będziemy mówili o funkcjach tylko w ostatnim rozumieniu tego wyrazu. W tej naszej rozmowie „funkcja" to tyle, co wyrażenie zawierające choć jedną zmienną. Metoda, o której zamierzam mówić, opracowana w Polsce Ludowej, w Instytucie Matematycznym Polskiej Akademii Nauk, polega na tym, że do każdej interesującej rodziny aparatów (ściślej — do każdej interesującej rodziny schematów ideowych) można dobrać taką algebrę, że między tymi schematami ideowymi, z jednej, a funkcjami występującymi w tej algebrze, z drugiej strony, można ustalić następującą odpowiedniość:

1. każdemu schematowi ideowemu odpowiada dokładnie jedna funkcja;

2. odwrotnie, każdej funkcji odpowiada dokładnie jeden schemat ideowy;

3. każdemu wejściu odpowiada dokładnie jedna zmienna występująca w odnośnej funkcji; i odwrotnie,

4. każdemu stanowi wyjścia odpowiada dokładnie jedna wartość funkcji i odwrotnie.

Z. — Rozumiem, o co ci chodzi. Stwierdzasz istnienie pewnych izomorfizmów między rodzinami schematów ideowych z jednej strony, a rodzinami funkcji — z drugiej. Do czego izomorfizmy takie będą przydatne w projektowanych przez ciebie badaniach?

K. — Dotychczas zwykle projektuje się schematy ideowe różnych aparatów używając wyłącznie języka rysunkowego. Dzięki izomorfizmom, o którym mówiliśmy przed chwilą, możemy projektowanie schematu zastąpić przez rachunek algebraiczny. Można też projektować schemat dotychczasową metodą, a sprawdzać go — metodą algebraiczną. Wreszcie, niejednokrotnie przy pomocy metody algebraicznej można uzyskać uproszczenie projektu sporządzonego metodą rysunkową.

Z. — Chciałbym jeszcze coś usłyszeć o *zastosowaniach* tej nowej teorii.

K. — Dotychczas proces projektowania aparatów jest na ogół żywiołowy. Być może, że rozwój abstrakcyjnej teorii aparatów doprowadzi do częściowej racjonalizacji tego procesu, że rozwój różnego rodzaju aparatów stanie się chociaż fragmentarycznie planowany, a kontrola projektów bardziej skuteczna. Chcę wierzyć, że dzięki abstrakcyjnej teorii aparatów będziemy zwłaszcza w dziedzinie postępów automatyki mniej zdani na pomysłowość (nieraz przypadkową, nie dającą się zaplanować) wynalazców, zyskamy zaś nowe oparcie w postaci ścisłych praw. Oczywiście, nie należy zapominać, że pomoc abstrakcyjnej teorii aparatów dla projektanta czy konstruktora konkretnego aparatu będzie pod pewnym względem ograniczona. Ograniczy się ona przecież tylko do dania schematu ideowego, nie pomoże zaś w niczym w obmyślaniu schematów technicznych czy tym bardziej rysunków wykonawczych. Nie posunie też naprzód rozwiązania żadnych zagadnień związanych z właściwościami materiałów, z których automaty są konstruowane.

Z. — Nie miej do mnie żalu, że odezwą się w tej chwili we mnie stare nawyki cybernetyczne. Chciałbym cię jeszcze zapytać o inną dziedzinę ewentualnych zastosowań twojej teorii. Może sobie przypominasz, w pierwszej naszej rozmowie podkreślałem, że fizyka wyjaśnia, w jaki sposób używamy naszych rąk jako dźwigni, w jaki sposób działają soczewki w naszych oczach. No i teraz nasuwa mi się pytanie, czy abstrakcyjna teoria aparatów może się przyczynić do wyjaśnienia tego, co się dzieje w układzie nerwowym zwierzęcia czy człowieka?

K. — Może się zdziwisz, że jednak odpowiem — tak. Tylko pamiętaj — mechanika uczy, jak używamy naszych rąk jako dźwigni, nie-

mniej jednak mechanika nigdy nie zastąpi fizjologii układu kostnego czy mięśniowego. Optyka wyjaśnia działanie naszych oczu jako aparatu optycznego, optyka jest dla okulisty niezbędna, ale optyka nigdy nie zastąpi okulistyki. Abstrakcyjna teoria aparatów ułatwi, być może, to i owo neurofizjologii, ale nigdy jej nie zastąpi. Abstrakcyjna teoria aparatów będzie miała ambicję dopomożenia neurofizjologii (np. w badaniu sprzężeń zwrotnych występujących w układzie nerwowym), ale nie będzie miała uroszczeń cybernetyki.

Z. — Owszem, to dość jasne postawienie sprawy. Chciałbym jednak jeszcze czegoś się dowiedzieć na temat zastosowań twojej teorii. O tych zastosowaniach mówiłeś bardzo ogólnikowo. Ja wolałbym, żebyś konkretnie, od strony użytkowania scharakteryzował te rodzaje aparatów, dla których rozwoju projektowana teoria może mieć znaczenie.

K. — Mogą tu wchodzić w grę, tak mi się przynajmniej wydaje, aparaty następujących rodzajów:

1. aparaty automatycznie liczące;
2. aparaty do sformalizowanej dedukcji;
3. aparaty tłumaczące z języka na język;
4. aparaty sterujące maszyną produkcyjną;
5. niektóre rodzaje protez.

Pozwól, że pokrótce omówię każdy z wymienionych rodzajów.

Jeśli chodzi o punkt pierwszy, wchodzą tu w grę zarówno maszyny cyfrowe, jak i maszyny liczące przez analogię. Pole zastosowań tych maszyn rozrasta się, jak wiesz, znacznie. Maszyny te zdatne są np. do tablicowania funkcji, rozwiązywania układów równań różniczkowych i układów równań algebraicznych.

Co się tyczy punktu drugiego, chciałbym zauważyć, że próby budowania aparatów logicznych są starsze niż to się powszechnie mniema: pierwszy, co prawda skromniutki aparat logiczny zbudował, jak ci mówiłem, w średniowieczu mnich katalończski Ramon Lull. A jednak w tej dziedzinie jest jeszcze dużo do zdziałania. Wprawdzie nie da się zapewne zbudować maszyny do *odkrywania* dowodów sformalizowanych, jednak maszyna do sprawdzania (bardziej skomplikowanych) dowodów sformalizowanych też niewątpliwie byłaby przydatna.

A teraz punkt trzeci. Aparaty tłumaczące z języka na język — to zupełnie młoda dziedzina, mająca jednak ciekawe perspektywy rozwojowe. Nie ulega wątpliwości, że problem tłumaczenia np. międzynarodowej korespondencji handlowej czy niektórych komunikatów agencyjnych da się rozwiązać maszynowo.

Co się tyczy punktu czwartego, nie muszę ci tłumaczyć doniosłości tego rodzaju aparatów. Przez rozwój tej dziedziny nauka szczególnie może się przysłużyć rozwojowi produkcji materialnej.

Wymieniając punkt piąty, miałem oczywiście na myśli tylko protezy o budowie złożonej, tylko te bowiem są interesujące dla omawianej teorii.

Z. — Ostatni punkt jest dla mnie dość zagadkowy. Nie rozumiem w ogóle, jaki związek mają protezy z tą dziedziną nauki, z którą chcesz mnie zapoznać.

K. — Ta sprawa wymaga nieco obszerniejszego omówienia. Przypomnij sobie przede wszystkim nasz język rysunkowy, który przydał się nam do dotychczasowych wykresów (legenda do tablic 3., 4., 5.). Będziemy z niego nadal korzystać. Ułatwi nam to przede wszystkim zrozumienie samego pojęcia protezy. Wiemy, że ludzki układ nerwowy ma wiele receptorów. Dla obserwowania danego przedmiotu P jeden receptor może być przydatny, inny nieprzydatny (wykres 4.1.0.).

Z. — Rozumiem. Możemy chcieć zaobserwować temperaturę ciała P. Do tego celu nadaje się receptor zmysłu ciepła, natomiast nie nadaje się receptor zmysłu wzroku.

K. — Istnieją jednak aparaty (nie mówiliśmy o nich w naszej drugiej rozmowie), które nadają się do „uwidocznienia" interesującej nas jakości przedmiotu P dla receptora R_2, nie dostosowanego do tej obserwacji (wykres 4.2.0.).

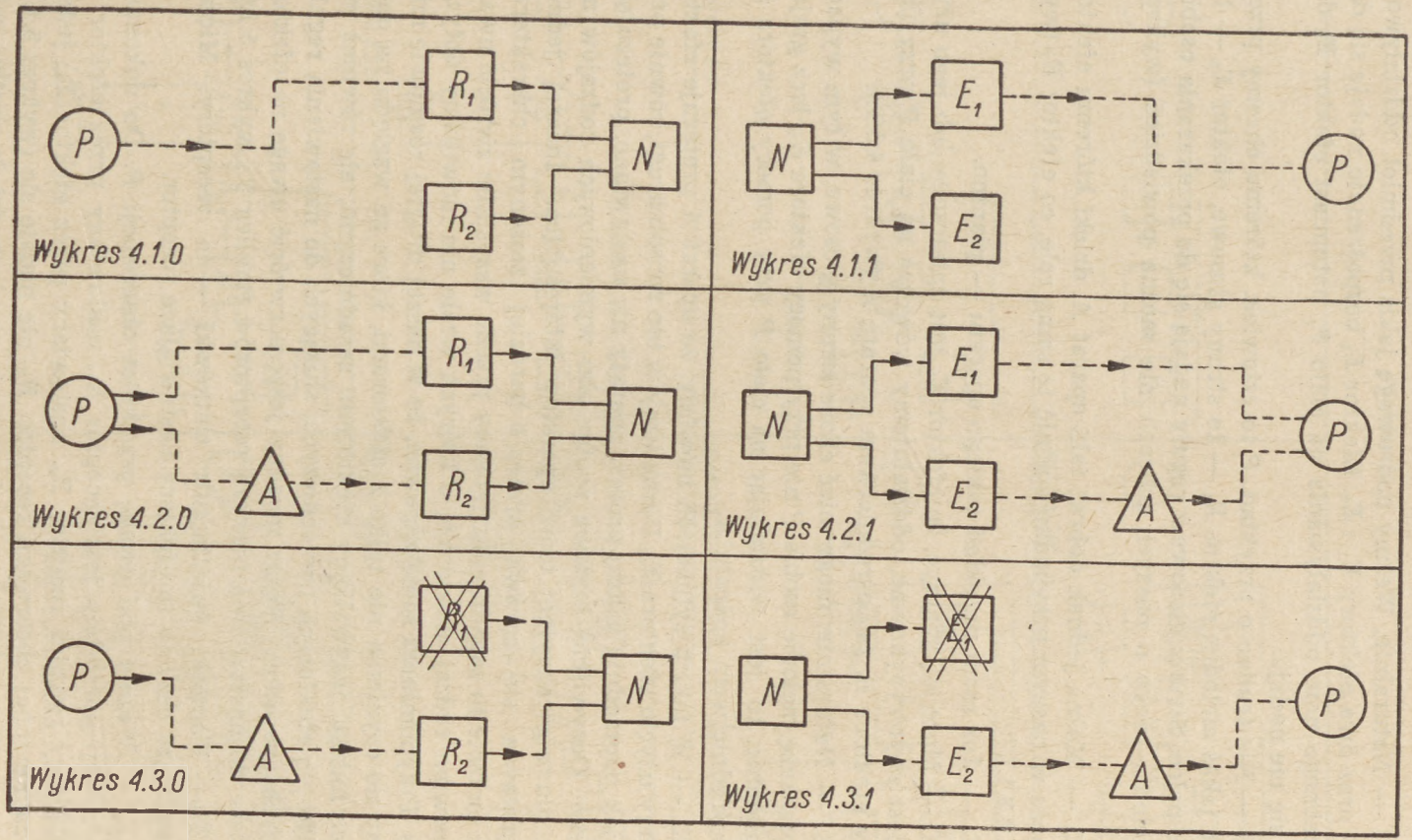
Z. — Tak, to jasne. Takim aparatem jest np. termometr. Temperaturę ciała P możemy ocenić przy pomocy receptora zmysłu ciepła (dotykając owego ciała P) lub przy pomocy receptora zmysłu wzroku (oka), patrząc na termometr. W tym drugim wypadku ocena będzie nawet o wiele dokładniejsza.

K. — Może się zdarzyć, że receptor R_1 jest zniszczony lub kontakt tego receptora z ciałem P jest zbyt ryzykowny. Poprzestajemy wówczas na obserwacji ciała P przy pomocy receptora R_2 za pośrednictwem aparatu A (wykres 4.3.0.).

Z. — Naturalnie. Mogę mieć sparzoną skórę na ręce lub też obawiać się, że ciało P jest zbyt gorące na to, aby je dotknąć. Jasne, że wtedy zmierzę temperaturę ciała P posługując się termometrem A, na który patrzę przecież okiem R_2.

K. — W takich sytuacjach będziemy mówili, że aparat A protezuje receptor R_1 przy użyciu receptora R_2. Poznaliśmy najprostszy rodzaj protez: aparaty nie nastawiane (nie regulowane), protezujące receptor.

Z. — Myślę, że to samo można odnieść do efektorów.


P
R1
R2
N
Wykres 4.1.0
N
E1
E2
P
Wykres 4.1.1
P
A
R1
R2
N
Wykres 4.2.0
N
E1
E2
A
P
Wykres 4.2.1
P
A
R1
R2
N
Wykres 4.3.0
N
E1
E2
A
P
Wykres 4.3.1

K. — Naturalnie. Weźmy pod uwagę jakiś przedmiot oddziaływania P oraz dwa efektory E_1 i E_2. Efektor E_1 bezpośrednio nadaje się do potrzebnego nam oddziaływania na ciało P, natomiast efektor E_2 do tego się nie nadaje.

Z. — Nie trudno o przykład. P to człowiek, któremu chcemy przekazać jakąś melodię, efektor E_1 — to struny głosowe, efektor E_2 — to nasze palce. Struny głosowe z reguły nadają się do przekazania osobie P melodii, czego o naszych palcach nie można powiedzieć (wykres 4.1.1.).

K. — Można jednak dobrać taki aparat A, dzięki któremu efektor E_2 może w naszym przypadku spełnić tę samą rolę, co efektor E_1 (wykres 4.2.1.).

Z. — Już mam przykład takiego aparatu — pianino.

K. — Może się zdarzyć, że efektor E_1 jest zniszczony lub jego użycie jest zbyt ryzykowne, oddziałujemy wówczas na ciało P przy pomocy efektora E_2 za pośrednictwem aparatu A (wykres 4.3.1.).

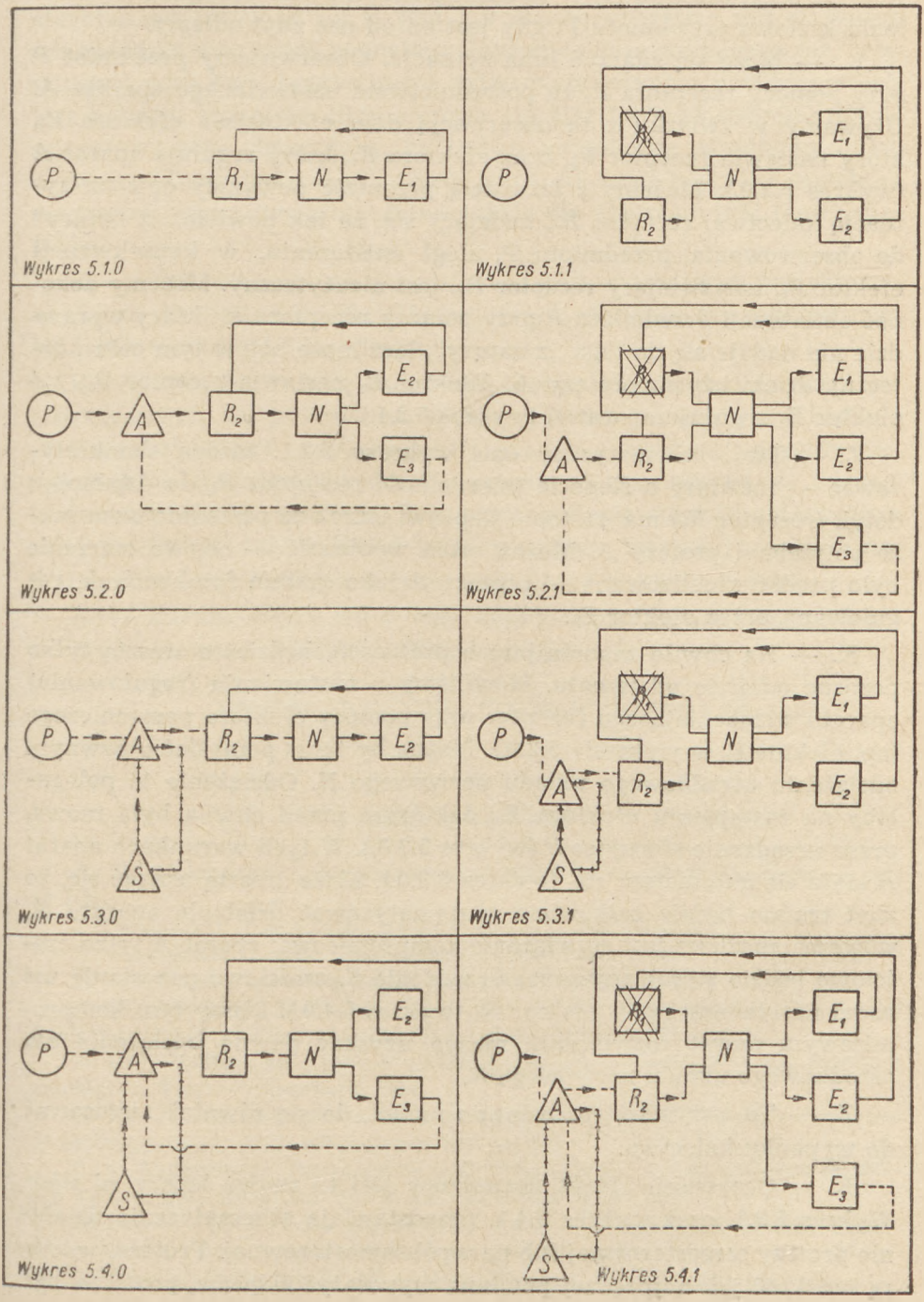
Z. — Naturalnie, mogę mieć chore struny głosowe, w tym wypadku przekażę melodię osobie P nie przy pomocy efektora E_1, lecz grając na pianinie, to jest oddziałując na ciało P przy pomocy efektora E_2 za pośrednictwem aparatu A.

K. — W takich sytuacjach mówimy, że aparat A protezuje efektor E_1 przy użyciu efektora E_2. Poznaliśmy w ten sposób drugi, równie prosty jak poprzednio rodzaj protez: aparaty nie nastawiane, protezujące efektor. Oczywiście, budowa protez obu wymienionych rodzajów *nie* jest dla abstrakcyjnej teorii aparatów interesująca. Inaczej jednak przedstawia się sprawa protez o bardziej złożonym charakterze. Aby omówić to zagadnienie, musimy przede wszystkim zwrócić uwagę na pewien rodzaj efektorów, o których wcale nie mówiliśmy dotychczas. Przypominasz sobie zapewne, że w naszej drugiej rozmowie mieliśmy do czynienia nie tylko z efektorami, które ze względu na daną pracę ludzką nazywaliśmy efektorami zasadniczymi, ale również mówiliśmy o efektorach pomocniczych, służących do nastawiania regulowanych aparatów. Teraz musimy jeszcze zwrócić uwagę na efektory służące do nastawiania naszych receptorów (tablica 5.; wykres 5.1.0.).

Z. — Komórki światłoczułe siatkówki — to receptory. Mięśnie ustawiające oczy — to efektory nastawiające receptor.

K. — Weźmy pod uwagę przedmiot obserwacji P. Do dokonania obserwacji potrzebny jest receptor R_1, nastawiany przez efektor E_1. Posiadamy również receptor R_2, nastawiany przez efektor E_2, jednak do zamierzonej obserwacji receptor R_2 nie nadaje się (wykres 5.1.1.). Receptor R_1 jest zniszczony, obserwacja nie dochodzi do skutku.

Tablica 5


P
R1
N
E1
Wykres 5.1.0
P
R
N
E1
R2
E2
Wykres 5.1.1
P
A
R2
N
E2
E3
Wykres 5.2.0
P
A
R
N
E1
R2
E2
E3
Wykres 5.2.1
P
A
R2
N
E2
S
Wykres 5.3.0
P
A
R
N
E1
R2
E2
S
Wykres 5.3.1
P
A
R2
N
E2
E3
S
Wykres 5.4.0
P
A
R
N
E1
R2
E2
E3
S
Wykres 5.4.1

Z. — Oto przykład: mamy ustalić kształt przedmiotu P, receptor R_1 — to oczy, receptor R_2 — to nasze palce; nie nadają się one do ustalenia kształtu przedmiotu P, gdy jest on od nas zbyt odległy.

K. — Może się zdarzyć inna sytuacja. Obserwujemy przedmiot P przy pomocy receptora R_2 za pośrednictwem nastawianego aparatu A. Używamy w związku z tą obserwacją dwu efektorów: efektora E_2, który nastawia receptor R_2, oraz efektora E_3, który reguluje aparat A (wykres 5.2.0.). Możemy z łatwością przenieść powyższy opis na sytuację kalectwa: receptor R_1, nadający się, że tak powiem, „z natury" do obserwowania przedmiotu P, uległ zniszczeniu, w konsekwencji efektor E_1, nastawiający receptor R_1, jest nieużyteczny. Możemy dokonać obserwacji przedmiotu P przy pomocy receptora R_2, który wprawdzie nie nadaje się do tego „z natury", lecz może być w tym celu użyteczny dzięki użyciu protezy A. Efektor E_2 nastawia receptor R_2, zaś efektor E_3 reguluje aparat A (wykres 5.2.1.).

Z. — Twój schematyczny opis wykresu 5.2.1. można skonkretyzować — mówimy o ślepocie (niezdolność receptora R_1 do działania); dotyk (receptor R_2) ma zastąpić ślepcowi wzrok za pośrednictwem jakże potrzebnej protezy A. Można sobie wyobrazić — oby to marzenie było prędko zrealizowane — protezę A jako system fotokomórek, regulowany przez efektor E_3.

K. — Na chwilę zapomnijmy o protezach, będzie to zresztą tylko pozorne odejście od tematu. Mówiliśmy o nastawianiu (regulowaniu) aparatu wzmacniającego receptor przy pomocy efektora pomocniczego (np. efektor E_3 w wykresie 5.2.0.). Można by teraz pomyśleć o pewnym odciążeniu ośrodkowego układu nerwowego N. Odciążenie to polegałoby na zastąpieniu efektora E_3, o którym przed chwilą była mowa, przez urządzenie sterujące S (wykres 5.3.0.). W tych warunkach aparat A staje się automatem AS (wykres 5.3.0.). Może zresztą okazać się, że zbyt trudno będzie całkowicie zautomatyzować działanie aparatu A, wówczas możliwe jest rozwiązanie kompromisowe: aparat A tylko częściowo będzie sterowany przez urządzenie S, częściowo pozostanie zaś nadal nastawiany przez efektor E_3 (wykres 5.4.0.). I przy tym kompromisowym nawet rozwiązaniu można uzyskać pewne odciążenie dla ośrodkowego układu nerwowego N.

Z. — To wszystko, coś ostatnio mówił, da się również zastosować do wypadku kalectwa.

K. — Oczywiście. Język rysunkowy jest tu znowu lepszy od słów. Wykres 5.3.1. oraz wykres 5.4.1. przedstawiają schematycznie działanie protezy samosterownej lub na wpół samosterownej. Proteza, w którą ludzkość jak najprędzej powinna wyposażyć ślepców, powinna być

właśnie protezą na wpół samosterowną. Sztuczne oczy złożone z fotokomórek powinny same (to znaczy przy pomocy własnego urządzenia sterującego) ustawiać się w tym czy innym kierunku pod wpływem odpowiednio dobranych sygnałów. Zapewne okaże się pożyteczne, żeby sztuczne oczy były aparatem nie tylko wyposażonym w niby-pamięć, lecz również aparatem niby-uczącym się. Bez tych właściwości użycie sztucznych oczu obciążałoby, być może, nadmiernie ośrodkowy układ nerwowy. Teraz jest już dla ciebie jasne, dlaczego niektóre zagadnienia protezowania mogą być interesujące dla abstrakcyjnej teorii aparatów.

Z. — Tak więc ma się przedstawiać pole zastosowań projektowanej przez ciebie teorii. Chciałbym jeszcze wiedzieć, czy przypisujesz jej jakąś doniosłość filozoficzną.

K. — Owszem, rozwój badań nad ideowymi schematami aparatów niby-uczących się pozwoli na głębsze, bardziej precyzyjne badanie różnic jakościowych, zachodzących między układami nerwowymi, z jednej, a aparatami, z drugiej strony, niż mogliśmy to uczynić w naszej czwartej rozmowie. Z punktu widzenia filozofii marksistowskiej możliwości takich badań są niewątpliwie interesujące. Mam nadzieję, że w badaniach moich będę mógł liczyć na twoją pomoc.

Z. — Bardzo cieszę się z tego zaproszenia do współpracy. Bądź co bądź zapraszasz *byłego* zwolennika cybernetyki.

Stanisław Bogusławski, Henryk Greniewski i Jerzy Szapirb

PIŚMIENNICTWO

A. D. Aleksandrow: *O idealizmie w matematyce. Myśl Filozoficzna* 1952 nr 1(3)

J. Dembowski: *Psychologia małp.* Warszawa 1946 „Książka"

H. Greniewski: *Logika matematyczna a sieci elektryczne. Problemy* 1953

H. Greniewski: *Elementy logiki formalnej.* Warszawa 1954 PWN

H. Greniewski, K. Bochenek and R. Marczyński: *Application of Bielemental Boolean Algebra to Electronic Circuits. Studia Logica* t. II

W. Grey Walter: *An electro-mechanical Animal. L'organisation des fonctions psychiques.* Paris — Neuchatel 1951

G. Klaus: *Znaczenie filozoficzne twierdzenia Gödla o zdaniach formalnie nierozstrzygalnych. Myśl Filozoficzna* 1953 nr 2(8)

V. A. Kolmogoroff: *Interpolation und Extrapolation von Stationären Zufälligen Folgen. Bull. Acad. Sci. USSR. Ser. Math.* 1941 5, 3—14

A. Lentin: *Cybernetyka: zagadnienia realne i mistyfikacja. Zeszyty Filozoficzne Nowych Dróg i Myśli Filozoficznej* 1953 nr 3(10)

Matierialist: *Komu służit kibernetika. Woprosy Fiłosofii* 1953 nr 5

W. S. Mc Culloch: *Why the Mind is in the Head? L'organisation des fonctions psychiques.* Paris — Neuchatel 1951

N. Rashevsky: *Mathematical Biophysics.* Chicago 1948 (rozdz. XLVI *Boolean Algebra of Neural Nets)*

N. Wiener: *Cybernetics or Control and Communication in the Animal and the Machine.* New York — Paryż 1949

N. Wiener: *Some Maxims for Biologist and Psychologist. L'organisation des fonctions psychiques.* Paris — Neuchatel 1951

J. Z. Young: *Doubt and certainty in science, a biologist's reflections on the brain.* Oxford 1951

Bronisław Baczko

Głos w dyskusji w sprawie liberalizmu

Dyskusja wokół oceny polskiego liberalizmu połowy XIX w. zatoczyła szerokie kręgi. Bezpośrednią okazją do dyskusji stały się poszczególne publikacje typu raczej monograficznego [1], ale zasięg poruszanej problematyki wykroczył jednak poza ocenę Hoffmana czy Smoleńskiego. W ogniu dyskusji stanęły i sprawy metodologiczne, i sprawa oceny całej naszej historiografii XIX w., i ocena funkcji społeczno-politycznej tzw. pozytywizmu warszawskiego, a także szereg innych zagadnień. Polemiczny artykuł Chałasińskiego, krytykujący publikacje o polskim czasopiśmiennictwie literackim w Królestwie Polskim w trzydziestych i czterdziestych latach XIX w.[2], rozszerzył jeszcze krąg dyskusji. Właśnie w związku ze sporem o ocenę liberalizmu poruszona została w tym artykule, obok spraw literatury pięknej, problematyka historii myśli filozoficznej i społecznej pierwszej połowy XIX w., a nawet więcej — ogólna problematyka metodologiczna badań nad historią kultury w ogóle, a ideologii w szczególności. To rozszerzenie zakresu dyskutowanych problemów niezależnie od rozwiązań zawartych w artykule Chałasińskiego jest chyba słuszne i celowe — dyskusja nad liberalizmem posiada bowiem, jak się wydaje, węzłowe znaczenie dla syntetycznej oceny całej historii Polski XIX w. Co więcej — można nawet powiedzieć, że mimo tak szerokiego kręgu zagadnień zakres dotychczasowej dyskusji jest jeszcze zbyt wąski. Wadą dotychczasowej dyskusji było to, że obracała się ona na ogół jedynie w sferze — jeśli się można tak wyrazić — świadomości społecznej. Dyskusja omawia liberalizm przede wszystkim w jego przejawach ideologicznych i kulturowych. Zabrakło dotychczas w dyskusji ważkiego głosu historyków, którzy

[1] Por. N. Assorodobraj: *W sprawie kryterium postępowości w historiografii (z powodu książki Serejskiego o K. Hoffmanie). Kwartalnik Historyczny* 1953 nr 4; C. Bobińska: *Spór o ujęcie pozytywizmu i historyków pozytywistów. Kwartalnik Historyczny* 1954 nr 1

[2] Por. J. Chałasiński: *Z zagadnień historii kultury polskiej połowy XIX w. Nauka Polska* 1954 nr 1(5)

by oświetlili sprawę politycznej funkcji liberałów i liberalizmu w okresie walk narodowo-wyzwoleńczych XIX w.; zabrakło głosu, który by poruszył sprawę przemian gospodarczych i społecznych, leżących u podstaw narodzin i przemian liberalizmu. Brak w szczególności głosów, które by charakteryzowały ówczesną burżuazję polską od strony politycznej i gospodarczej, głosów, które by omówiły, jak przemiany kapitalistyczne w rolnictwie wpłynęły na postawę polityczną szlachty i na jej stosunek do burżuazji.

Piszę o tych lukach już na wstępie nie po to bynajmniej, aby zapowiedzieć wypełnienie ich w dalszym ciągu tych rozważań. Poniższe uwagi dotyczą historii filozofii i myśli społecznej, a zadaniem ich jest jedynie wskazać na szczególną doniosłość spornej problematyki również i dla tej dziedziny badań nad historią naszego narodu. Jeśli zatem wspominam o brakach i lukach w dyskusji, to kierują mną inne zgoła intencje. W naszych badaniach nad historią myśli filozoficznej i społecznej XIX w. nieustannie odczuwamy w sposób dotkliwy brak prac historyków na wspomniane wyżej tematy i — z nieśmiałością i bojaźnią wypada się do tego przyznać — sami zmuszeni jesteśmy do dawania prób prowizorycznych rozwiązań trudnych i skomplikowanych problemów (o ile wiem w podobnej sytuacji są również historycy literatury). Zdajemy sobie oczywiście sprawę z tego, że robimy to niefachowo, fragmentarycznie i na skutek tego zbaczamy niejednokrotnie z głównego kierunku badań, jakim jest dla nas problematyka i walka światopoglądowa w XIX w. Dlatego też tak bardzo potrzebna jest nam pomoc historyków. Apelem i prośbą o tę pomoc należałoby raczej kończyć niż rozpoczynać głos dyskusyjny — toteż wypadnie jeszcze do tej sprawy wrócić nie tylko po to, aby uczynić zadość dobrym obyczajom, ale aby z całym naciskiem podkreślić wagę, jaką posiada gruntowne i wszechstronne oświetlenie dyskutowanej problematyki.

*

Trudno rzeczywiście przecenić polityczną i metodologiczną wagę oceny polskiego liberalizmu ubiegłego stulecia.

Tradycje XIX w., tradycje okresu walk narodowo-wyzwoleńczych, okresu narodzin i rozwoju polskiego ruchu robotniczego posiadają szczególną doniosłość polityczną. Posiadają ją nie tylko dlatego, że chronologicznie jest to okres stosunkowo bardzo nam bliski, okres, z którym współczesność powiązana jest tysiącznymi nićmi; wystarczy przypomnieć, że zadania gospodarcze i społeczne, wysunięte w tym właśnie okresie, wypadło niejednokrotnie rozwiązać dopiero dzisiejszej, ludowej rewolucji, która zlikwidowała ciążące na naszym życiu

gospodarczym i społecznym pozostałości feudalizmu. Tradycje XIX w. są szczególnie ważne ze względu na ich bogactwo. Niewiele jest okresów w naszej historii, nie licząc naturalnie czasów i wydarzeń nam współczesnych, w których z taką mocą przejawiłaby się twórcza siła mas ludowych, ich rewolucyjność i gorący patriotyzm, w których wystąpiłby tak bujny rozwój naszej kultury narodowej, okresów tak bogatych w nazwiska i dzieła, które na trwałe weszły do skarbnicy naszego dorobku kulturalnego.

Znaczenie i wagę tradycji XIX w., a w szczególności okresu walk o obalenie feudalizmu i wyzwolenie narodowe (niniejsze uwagi poświęcone są problemom związanym z myślą filozoficzną i społeczną tego właśnie okresu, zwłaszcza czwartego i piątego dziesięciolecia XIX w.), uwypukla fakt, że nauka burżuazyjna zniekształcała je w sposób systematyczny i całkowity. Burżuazja polska, w zależności od swych potrzeb na różnych etapach rozwoju oraz w zależności od interesów poszczególnych jej grup, wypaczała te tradycje w rozmaity sposób. Dominowała tu przede wszystkim tendencja spotykana najczęściej w opracowaniach piłsudczykowskich i pepesowskich, sprowadzająca dorobek ideologiczny okresu walk narodowo-wyzwoleńczych do mesjanizmu i mistycyzmu. Tak spreparowana spuścizna ideologiczna XIX w. służyła za historyczną legitymację nacjonalizmu, przede wszystkim antyrosyjskiego, służyła do uzasadniania solidaryzmu klasowego, wyzyskiwana była do wywodzenia z „głębin odwiecznej duszy polskiej" najbardziej obskuranckich poglądów. Równocześnie polska burżuazja niejednokrotnie występowała przeciwko „romantycznemu awanturnictwu i idealizmowi", wynosząc natomiast na piedestał „organicznikostwo", rezygnację z walki rewolucyjnej w imię „realistycznej", zgodnej rzekomo z obiektywnymi warunkami oceny sytuacji — tak jak to czyniła burżuazyjna historiografia pozytywistyczna w latach siedemdziesiątych i osiemdziesiątych.

Rezultaty tego całkowitego zafałszowania naszych tradycji XIX-wiecznych odczuwamy po dziś dzień. Chodzi tu nie tylko i nie tyle o trudności, jakie napotykają marksistowscy badacze, którym wypada wydobywać z całkowitego zapomnienia takie postacie jak Dembowski czy Berwiński i wkładać olbrzymi trud w odrzucanie i przezwyciężanie balastów interpretacyjnych oraz historycznych wypaczeń. Rezultaty tych fałszerstw żyją przede wszystkim w świadomości ludzi. Pozostałości nacjonalizmu, liberalizmu i burżuazyjno-drobnomieszczańskiego indywidualizmu, z którymi spotykamy się przecież często wśród naszej inteligencji — i nie tylko wśród niej — czerpią swą trwałość m. in. z pewnych wkorzenionych ocen przeszłości, z przyswojonej sobie burżuazyjnej interpretacji procesu dziejowego, dziejów myśli spo-

łecznej, a zwłaszcza interpretacji wielkiej literatury romantycznej tego okresu. I dlatego uporczywe dokopywanie się do prawdy historycznej — a siła marksistowskiej ideologii polega przecież na tym, że jest ona prawdziwa, prawdziwa także w swej ocenie przeszłości — jest niezmiernie ważne. Prawda historyczna o tym okresie jest niezbędna dla przezwyciężenia owych tradycji minionych pokoleń — o których Marks mówił, że ciążą jak zmora na umysłach żyjących — i jest ważnym czynnikiem kształtującym postawę moralno-polityczną i światopogląd naszej młodzieży.

Te ogólne stwierdzenia nabierają szczególnej aktualności właśnie dziś, w przededniu Roku Mickiewiczowskiego. W 1955 r. dotrą do najszerszych mas rezultaty badań naukowych nad XIX stuleciem; dotrą one w postaci prac, sesji naukowych, w postaci popularnych broszur, odczytów itd. Dlatego też polityczna, społeczno-wychowawcza funkcja rezultatów tych badań, między innymi rezultatów dyskusji o liberalizmie, jest szczególnie ważna. Społeczno-wychowawcza funkcja to, innymi słowy, sprawa tego, na jakich tradycjach okresu walk narodowo-wyzwoleńczych będziemy wychowywać naród: *na tradycjach liberalnych czy demokratycznych?* Ale czy konieczna jest ta alternatywa? Czy nie można zastąpić jej koniunkcją — *i na jednych i na drugich,* czy też — sformułujmy to ostrożniej — częściowo na jednych, a częściowo na drugich?

*

Wraz z postawieniem tego pytania wkroczyliśmy w centralną, jak się wydaje, dla sporu o ocenę liberalizmu problematykę metodologiczną. Wskazywano już na nią w toku dyskusji i dlatego też nie ma powodu długo się nad nią rozwodzić. Chodzi o przeciwstawienie się ujmowaniu kultury jako „jednego potoku".

> W *każdej* kulturze narodowej — stwierdzał Lenin nazywając te prawdy elementarnymi dla marksisty — są, choćby nawet nie rozwinięte, *elementy* kultury demokratycznej i socjalistycznej, ponieważ w *każdym* narodzie są masy pracujące i wyzyskiwane, których warunki życiowe nieuchronnie rodzą ideologię demokratyczną i socjalistyczną. Ale w *każdym* narodzie istnieje również kultura burżuazyjna (u większości ponadto czarnosecinna i klerykalna) — i to nie w postaci samych tylko elementów, lecz w postaci kultury *panującej.* Dlatego też «kultura narodowa» w ogóle — *jest* kulturą obszarników, klechów, burżuazji...
>
> Wysuwając hasło «międzynarodowej kultury demokratyzmu i światowego ruchu robotniczego», bierzemy z *każdej* kultury narodowej *tylko* jej elementy demokratyczne i socjalistyczne, bierzemy je *tylko* i *bezwarunkowo* jako przeciwwagę burżuazyjnej kultury, burżuazyjnego nacjonalizmu *każdego* narodu.[3]

[3] Lenin: *Uwagi krytyczne w kwestii narodowej. Dzieła* t. 20 Warszawa 1951 „Książka i Wiedza" s. 9

Właśnie dlatego, że w społeczeństwie kapitalistycznym (a całkowicie odnosi się to również, jak sądzę, do okresu rozkładu feudalizmu i narodzin kapitalizmu) panująca kultura jest kulturą burżuazyjno-obszarniczą, traktowanie tej kultury jako jednolitej, jako nieklasowej czy też ponadklasowej oznacza apologię panującej, burżuazyjno-obszarniczej kultury. Oczywiście nikt nie ma zamiaru negować, że i ta panująca, burżuazyjno-obszarnicza kultura jest narodowa w formie (pomijamy tu dla uproszczenia całą skomplikowaną sprawę stosunku postępowej czy też reakcyjnej treści tej kultury do jej narodowej formy). Na odwrót — właśnie dlatego, że występują tu elementy narodowej formy, możemy mówić o *dwóch* nurtach, *dwóch* tendencjach w kulturze *jednego* narodu, czy też tworzącego się burżuazyjnego narodu. Koncepcja „jednego potoku" jest koncepcją burżuazyjną, i mimo że z pozoru głosiła ona traktowanie na równi, jako niepodzielnej, ponadklasowej *całej kultury* narodowej, w rzeczywistości, w praktyce musiała to być teoria apologii, wznoszenia na piedestał *jednego* nurtu — a mianowicie kultury panującej.

Nie chciałbym rozwijać tych spraw — są one na ogół znane, a przyswojenie tych leninowskich wskazań oraz próba ich stosowania w praktyce jest już poważnym dorobkiem nauki polskiej w ciągu minionego dziesięciolecia. Ale oczywiście w każdym konkretnym przypadku, gdy wypada zastosować te wytyczne, wyłaniają się — i muszą się wyłaniać — nowe trudności. Pojawienie się tych trudności jest chyba pozytywnym objawem w rozwoju naszej nauki. Świadczą one o tym, że pogłębiamy badaną problematykę, że wnioski, które wczoraj wydawały się nam wystarczające, dziś są już nieadekwatne, muszą ulec konkretyzacji lub rewizji po konfrontacji z coraz pełniej obejmowanym materiałem historycznym. Ale właśnie dlatego, że posuwamy się coraz bardziej w głąb problematyki, że chcemy uniknąć schematów i uproszczeń, wydaje się szczególnie ważne, aby w toku tych prac pogłębiało się również rozumienie przez nas podstawowych wytycznych metodologicznych. Dotychczasowy zaś przebieg dyskusji wskazuje, że w centrum sporów stanęły nie tylko sprawy oceny roli historycznej tego lub innego działacza czy czasopisma, lecz również ogólne problemy metodologiczne, niezmiernie ważne dla całokształtu naszych badań historycznych, zwłaszcza w zakresie spuścizny kulturalnej. Dlatego też w związku z omówieniem konkretnych spraw związanych z oceną liberalizmu wypada się również zatrzymać chwilę nad pewnymi ogólnoteoretycznymi tezami, które padły w toku dyskusji, a które budzą niepokój ze względu na to, że wydają się być krokiem wstecz w zakresie metodologicznym.

„Ustalenie *typu* kultury charakterystycznego dla różnych okresów danej formacji społeczno-ekonomicznej — pisze Chałasiński we wspomnianym już artykule [4] — na podstawie analizy konkretnych zjawisk życia kulturalnego — w tym wypadku literackiego — to zadanie pierwszorzędnej wagi dla humanistyki". W innym zaś miejscu tej samej pracy mowa jest o stosunku „typowych zjawisk literackich literatury krajowej Królestwa Polskiego" do „*typu* kultury charakterystycznego dla danej formacji społeczno-ekonomicznej".[5] A w jeszcze innym miejscu czytamy o genezie czasopism typu *Magazyn Powszechny*, że związane one były „z rozwijającą się praktyczną aktywnością społeczeństwa wyrażającą się w gospodarczej dziedzinie, w sferze materialnej" [6], której miała odpowiadać potrzeba nowego czasopiśmiennictwa. Cóż niepokoi w tych sformułowaniach, zwłaszcza w kontekście całego artykułu? Zwracała już na to uwagę M. Janion w *Pamiętniku Literackim*. Mowa jest o „typie kultury społeczeństw", „typie kultury formacji", konkretnie zaś artykuł ma na myśli kulturę *narodu*, kulturę kształtującego się polskiego narodu burżuazyjnego. Autor nie precyzuje bliżej, co rozumie przez typ kultury, ale zawsze mówi o typie *jednolitej* kultury, która ma charakteryzować naród na danym etapie jego rozwoju. Być może jest to tylko kwestia niezręcznych sformułowań, jednak w całym artykule (wypadnie nam do tego wrócić) nie pojawił się — ani w ogólnoteoretycznych rozważaniach, ani w toku konkretnej analizy — problem *przeciwstawnych tendencji* w kulturze tego okresu w Polsce. Cóż jednak ma na myśli Chałasiński, gdy mówi o „typie kultury formacji" — czy ową kulturę panującą, czy też przeciwstawne jej elementy kultury demokratycznej i socjalistycznej, czy może obydwie kultury łącznie? Na te pytania w artykule odpowiedzi nie ma. W toku analizy konkretnych czasopism artykuł mówi o abstrakcyjnych potrzebach jednolitego społeczeństwa, które czasopisma te miały zaspakajać, ani razu zaś nie analizuje, *przeciwko* komu, *przeciwko jakim klasom* była wymierzona ideologia tych czasopism, np. *Magazynu Powszechnego*. Czy nie ma tu zatem miejsca jakiś nawrót do ujmowania kultury narodowej i świadomości narodowej jako zjawiska ponadklasowego?

„...Historia idei — pisał Lenin — jest historią zmiany idei i *co się z tym wiąże, ich walki*" [7], i trudno mówić o typowej, wspólnej dla ca-

---

[4] Chałasiński o. c. s. 82

[5] Tamże s. 84—85

[6] Tamże s. 103

[7] Lenin: *Recenzja książki. Dzieła* t. 20 cyt. wyd. s. 269

łego narodu ideologii w tym okresie zaciętej walki klasowej, jakim była w Polsce epoka ostrego kryzysu systemu feudalnego w połowie XIX w. Zapewne, były typowe zjawiska ideologiczne dla poszczególnych klas, czyli — mówiąc inaczej — ideologie najpełniej wyrażające konkretne interesy tych klas. Ale wówczas, gdy ideologie te wyrażały interesy przeciwstawnych klas, toczyły one ze sobą walkę na śmierć i życie — tak jak np. Gromady Ludu Polskiego prowadziły walkę ideologiczną z czartoryszczyzną.

Warto zwrócić uwagę na jeszcze jedno niebezpieczeństwo, które zarysowuje się przy takim ujęciu problemu „typu kultury formacji". Czy najróżnorodniejsze zjawiska kulturalne, np. rozmaite publikacje bądź książkowe, bądź czasopiśmiennicze, leżące przynajmniej z pozoru na uboczu głównych konfliktów społecznych i politycznych epoki, ale odzwierciedlające w sposób mniej lub bardziej pełny przemiany wśród klas posiadających, nie urosną przy tej interpretacji do rozmiaru zjawisk typowych dla rozwoju całego narodu w tym okresie historycznym? Czy zjawiska kulturalne, w szczególności nurty ideologiczne, które są reprezentatywne dla przemian zachodzących wśród klas panujących, nie mogą być uznane za reprezentatywne dla całokształtu przemian ideologicznych zachodzących w życiu narodu, a potrzeby klas panujących utożsamione z potrzebami narodu?

Ale gdy mówimy, że sprawa liberalizmu i oceny jego roli w połowie XIX w. wiąże się bezpośrednio ze sprawą koncepcji „jednego potoku", nie chodzi oczywiście tylko o to lub inne ogólnoteoretyczne sformułowanie wypowiedziane z okazji dyskusji. Chodzi o sedno sprawy, o ocenę liberalizmu.

Mogłoby się wydawać, że przy takiej lub innej kwalifikacji roli liberalizmu w Polsce połowy XIX w. sprawa ujmowania procesów kulturowych jako jednego potoku nie wchodzi w rachubę. Niezależnie bowiem od oceny liberalizmu i jego ideologii dyskutanci zgadzają się co do tego, że reakcyjne są tendencje, polityczne i ideologiczne, które znalazły swój wyraz np. w „sarmackich" koncepcjach ideologicznych Rzewuskiego, w mistyce Towiańskiego czy też w takim dokumencie politycznym, jak list Wielopolskiego po rewolucji 1846 r., koncepcje ideologiczne skrajnej reakcji klerykalno-szlacheckiej. Ale w rzeczywistości punkt zapalny problematyki leży właśnie w ocenie liberalizmu: tu bowiem przebiega, nie zawsze w konkretnych wypadkach dość jasno, granica oddzielająca przeciwstawne tendencje polityczne i ideologiczne, tu bowiem wypada nam się zetknąć z reakcyjną tendencją ideologiczną przybraną często w szaty patriotyzmu, troski o postęp

gospodarczy itd., z tendencją przybraną w mistyfikującą formę. Tak mają się również sprawy i w dziedzinie historii filozofii i myśli filozoficznej. Dlatego też wskazanie na te tendencje światopoglądowe, które wyrosły na bazie liberalizmu i w związku z nim, które liberalizmowi i siłom społecznym za nim stojącym służyły, może się okazać w pewnym stopniu pożyteczne w całokształcie dyskusji.

W dotychczasowej dyskusji wskazano już na podstawie wypowiedzi Lenina na ogólną charakterystykę liberalizmu, jego treść klasową i funkcję polityczną, wskazywano na przeciwstawność liberalizmu i demokratyzmu. Natomiast bardzo mało — zbyt mało, jak się wydaje — uwagi poświęcono specyfice polskiego liberalizmu. W dyskusjach i pracach omawia się z reguły liberalizm tak jak on wyglądał w danym okresie historycznym, np. liberalizm burżuazyjny lat sześćdziesiątych i siedemdziesiątych. Natomiast nie mamy jeszcze dotychczas żadnych prac, które by postawiły przed sobą ambitne i trudne zadanie prześledzenia dziejów i przemian polskiego liberalizmu, które by wskazały na jego przemiany polityczne i ideologiczne i na źródła tych przemian. Ogólna charakterystyka liberalizmu nie zamyka przecież badań, lecz otwiera je. Chodzi o to, aby na gruncie tej charakterystyki dokonać analizy polskiego liberalizmu pierwszych dziesięcioleci XIX w. i wyjaśnić jego stosunek do epoki Oświecenia i sił społecznych, które wówczas występowały, aby z uwzględnieniem specyfiki stosunków gospodarczych i klasowych w różnych częściach Polski dokonać analizy źródeł klasowych i gospodarczych, które rodziły tendencje liberalne w okresie walk narodowo-wyzwoleńczych i wyznaczały funkcję polityczną liberalizmu w tym okresie; aby wreszcie zanalizować przemiany, które następują w polskim liberalizmie wówczas, gdy zostają zlikwidowane stosunki pańszczyźniano-feudalne i rozpoczyna się okres bujnego rozwoju kapitalizmu w Polsce. W toku takiej analizy wyjaśniłaby się również i specyfika polskiego liberalizmu — a istnienie tej specyfiki wydaje się niewątpliwe. Wskażmy przykładowo jedynie — nie pretendując bynajmniej do wyczerpania problemu i zdając sobie sprawę z całej dyskusyjności zagadnienia — na pewne specyficzne cechy liberalnych tendencji, które spotykamy w ideologii polskiej reakcji czwartego i piątego dziesięciolecia XIX w.

Jest rzeczą zrozumiałą, że w warunkach zacofania gospodarczego i ucisku narodowego w okresie, gdy burżuazja polska była bardzo słaba, gdy nie występowała ona jako samodzielna siła polityczna, liberalizm nie mógł u nas ukształtować się w formach, w jakich spotykamy go na zachodzie Europy, nie mogła się u nas ukształtować liberalna

partia polskiej burżuazji. Niemniej jednak występowanie liberalnych tendencji w walce politycznej i ideologicznej tego okresu wydaje się niewątpliwe. Tendencje te są wywołane przez określone procesy gospodarcze i społeczne. Rodzi je postępujący rozkład gospodarki feudalnej i narastanie elementów kapitalistycznych. Te liberalne tendencje wyrażają, jak się wydaje, w pewnym stopniu interesy polskiej burżuazji, która zajęta gorączkowo procesami pierwotnej akumulacji i nie ośmielając się na samodzielne wystąpienie polityczne łączy się z tymi grupami szlachty, które są zainteresowane w przemianach kapitalistycznych. Liberalne tendencje pojawiają się również wśród części szlachty, przyczyną zaś tego są nie tylko takie procesy ekonomiczne jak rozkład feudalizmu i przechodzenie do kapitalistycznych metod wyzysku, lecz określone procesy polityczne. Rozwój wydarzeń politycznych, narastanie oporu mas chłopskich, narastanie demokratycznych tendencji w ruchu rewolucyjno-wyzwoleńczym, ucisk narodowy i polityka rządów zaborczych powodująca tendencje opozycyjne również i wśród części klas posiadających — wszystko to zmusza część szlachty, a nawet arystokracji, do giętkości politycznej, do posługiwania się liberalnymi hasłami chociażby tylko jako pewnym manewrem politycznym. Charakterystyczne jest przy tym, że tendencje liberalne występują przede wszystkim w politycznych i ideologicznych deklaracjach ideologów tego odłamu polskiej reakcji, i to splecione z feudalno-arystokratycznymi hasłami programowymi. W swej praktyce politycznej, zwłaszcza w okresach ostrych starć klasowych i w okresach odpływu fali rewolucyjnej, obóz reakcji odrzuca owe liberalne szaty ideologiczne, broniąc interesów folwarku szlacheckiego.

Tendencje liberalne występują wreszcie w ideologii i w praktyce politycznej działaczy postępowego, demokratycznego skrzydła ruchu narodowo-wyzwoleńczego. Linia podziału między liberalizmem a demokratyzmem przebiega wewnątrz samego ruchu narodowo-wyzwoleńczego, wewnątrz ugrupowań politycznych wysuwających się na czoło tego ruchu. Przebiega — to niezupełnie trafne wyrażenie, nie oddaje ono pewnej dynamiki procesu. W miarę narastania antyfeudalnego ruchu mas i wzmacniania się ruchu rewolucyjno-wyzwoleńczego *krystalizują się* w tych ugrupowaniach, które w większości swej wyrosły ze szlacheckiego rewolucjonizmu, mniej lub bardziej wyraźne i konsekwentne przeciwstawne tendencje demokratyczne i liberalne. W specyficznych warunkach polskich, gdy ucisk narodowy i konieczność walki narodowo-wyzwoleńczej stwarzały pozory solidaryzmu klasowego, gdy postępowe i demokratyczne ugrupowania polityczne rekrutowały swe kadry w znacznym stopniu z wychodźców szlacheckich, owa wal-

ka liberalizmu z demokratyzmem była bardzo skomplikowana i trwała długo. Lata starć rewolucyjnych, zwłaszcza lata rewolucji 1846—1848 r. jaskrawo wykazały, jak bardzo na stosunku do szlachty takich organizacji jak Towarzystwo Demokratyczne Polskie zaciążyły tendencje liberalne. Rewolucyjni demokraci, jak np. Dembowski lub działacze Gromad, toczą zaciętą, uporczywą walkę o przezwyciężenie tendencji liberalnych w samym ruchu rewolucyjno-wyzwoleńczym.

Tak więc tendencje liberalne z jednej strony występują jako swoisty oręż w rękach sił wielkoobszarniczych, z drugiej zaś sięgają aż do obozu demokratycznego. W jednym wypadku tendencje liberalne są wyrazem prób przestawienia się części obszarnictwa na nowe formy walki politycznej w oparciu m. in. o burżuazję, w drugim — są one przejawem ciśnienia tego co stare, szlachetczyzny, na rosnący i krzepnący obóz demokratyczny; nie występują one niemal nigdzie w postaci, że się tak wyrażę, czystej, klasycznej, lecz niejako w uwikłaniu, niekiedy jako tendencje uboczne. Czy nie powinno to spowodować jakiegoś gremialnego zaliczenia jednych do postępowców, a innych do reakcjonistów, bez uwzględniania owych liberalnych tendencji, a czasem tylko kostiumów ideologicznych? Wydaje się, że nie. Byłoby to niezgodne z prawdą historyczną i prowadziłoby do uproszczenia, wulgaryzacji walki ideologicznej w tym okresie. Na odwrót — zmusza to nas do wyjątkowo subtelnej, dokładnej analizy walki ideologicznej, do ujawnienia różnorodnych tendencji i wewnętrznych sprzeczności poszczególnych doktryn społecznych.

Oczywiście — raz jeszcze to wypada podkreślić — tylko kolektywna praca specjalistów różnych dziedzin potrafi dokonać tej analizy i prześledzić całą specyfikę rozwoju polskiego liberalizmu. Chciałbym niżej wskazać, jak w specyficzny sposób walka liberalnych i demokratycznych tendencji politycznych przełamywała się, znajdowała oddźwięk w polskiej myśli filozoficznej połowy XIX w.

Związki łączące ten nurt filozoficzny w Polsce w połowie XIX w., który burżuazyjna historiografia ochrzciła mianem „filozofii narodowej", z liberalnymi tendencjami w obozie polskiej reakcji są łatwo uchwytne już przy pierwszym, nawet powierzchownym zetknięciu, a głębsza analiza potwierdza je.[8] Związki te są wielorakie. Wystarczy wskazać na światopoglądowe i teoretyczne podbudowanie liberalnego pojmowania postępu, na ujęcie problematyki narodu, społeczeństwa, wzajemnych stosunków między klasami, na teoretyczną argumentację

[8] Por. T. Kroński: *Reakcja mesjanistyczna i katolicka w Polsce połowy XIX w. Myśl Filozoficzna* 1954 nr 3 (13)

wysuwaną przeciwko koncepcjom światopoglądowym obozu demokratycznego.

Oczywiście należy widzieć wewnętrzne zróżnicowanie „filozofii narodowej". U Gołuchowskiego tendencji związanych z liberalizmem znajdziemy stosunkowo mało, zwłaszcza w latach pięćdziesiątych; o wiele więcej wspólnego łączy go z ultrareakcyjnymi szlachecko-obszarniczymi ugrupowaniami społecznymi i ich obskurancko-katolickim wykładnikiem światopoglądowym. U Libelta natomiast najpełniej stosunkowo dochodziły do głosu burżuazyjne tendencje w przededniu rewolucji 1846—48 r., w warunkach zaś wzniesienia fali rewolucyjnej przejmował on nawet połowicznie to i owo z teoretycznego dorobku obozu demokratycznego i starał się włączyć do swych koncepcji. Można znaleźć również wiele ogniw pośrednich. Wystarczy powołać się na Trentowskiego, w którego pracach znajdziemy mieszaninę, nieraz nawet dziwaczną, tendencji liberalnych i burżuazyjnych z arystokratyczno-feudalnymi. Mówiąc zatem o „filozofii narodowej" jako o jednej całości nie chodzi bynajmniej o zamazywanie wewnętrznego zróżnicowania ani o zatarcie indywidualnych różnic między poszczególnymi myślicielami. Podstawowe cechy łączące jednak cały ten nurt filozoficzny w jakąś całość wiążą go właśnie z tendencjami liberalnymi. To powiązanie znajduje np. swój wyraz w uznawaniu konieczności postępu społecznego, postępu włączającego i aprobującego jak najbardziej również rozwój techniki (jak np. u Trentowskiego), postulującego przeobrażenie przeżytych form społecznych, ale z gruntu wrogiego i przeciwstawnego wszelkim wstrząsom rewolucyjnym. Chodzi o postęp taki, jak rozumie go dojrzały mąż, a nie porywczy młodzieniec — jak się wyrazi Trentowski (gdzie indziej zresztą nazywając swą postawę wręcz postawą liberała, przeciwstawiającego się „konserwatyście" i „demagogowi").

Również i w mesjanistycznej koncepcji narodu znajdziemy powiązania ideologiczne z liberalizmem — w szczególności wówczas, gdy koncepcja ta odstępuje od tezy o wyjątkowej pozycji szlachty w narodzie i operuje patriotycznym i solidarystycznym frazesem. Ale równocześnie całe ostrze koncepcji mesjanistycznej kieruje się w polityce przeciwko tezie obozu demokratycznego o jedności walki o wyzwolenie narodowe z walką przeciwko feudalizmowi; na odcinku teoretycznym ostrze to skierowuje się przeciwko lelewelowskiej koncepcji dziejów, podkreślającej antagonizm lud — szlachta w procesie historycznym.(W mesjanizmie zresztą ten splot, przemieszanie się różnorodnych tendencji — burżuazyjnych i wręcz arystokratyczno-feudalnych — jest niezmiernie częste i bardzo charakterystyczne dla oblicza klasowego tej doktryny).

Tendencje liberalne dają również wyraźnie o sobie znać w polemice toczącej się między „filozofią narodową" a filozofią katolicką, polemice prowadzonej zresztą jakże ostrożnie, bez naruszania idealistycznych rozwiązań w podstawowych problemach światopoglądowych.

O ile o tych powiązaniach mówiło się w naszych pracach i dyskusjach poświęconych historii polskiej filozofii XIX w. dość dużo, o tyle zbyt mało wagi przywiązywano do innego nurtu filozoficznego, z pozoru jakże odległego od „filozofii narodowej". Chodzi tu o doktrynę, która światopoglądowo i teoretycznie podbudowywała tę tendencję polityczną jednego z odłamów obozu reakcji, którą zwykło się nazywać „organicznikostwem". I choć doktryna ta nie wniosła do filozofii zbyt wiele nowego, to jednak nie należy jej z tego powodu bynajmniej lekceważyć. Przydatność społeczna koncepcji filozoficznych i społecznych dla tej lub innej klasy nie mierzy się ich oryginalnością. Eklektyczny, płaski, wulgarno-empirystyczny, a jednocześnie bogobojny światopogląd był dość szeroko rozpowszechniony w publikacjach i czasopismach, przy czym propaganda tego światopoglądu odbywała się z reguły bez wielkich rozważań teoretycznych, lecz — jeśli można tak powiedzieć — była dostosowana do codziennego użytku czytelnika. Aby nie operować ogólnikami, przytoczmy przykład. Organicznikowski i liberalizujący *Przewodnik Rolniczo-Przemysłowy* pisał w artykule *Życie fizyczne:*

> Zarodem wszelkiej cywilizacji jest przyrodzona człowiekowi chęć poprawienia bytu materialnego [...] Cały dzisiejszy postęp moralny, umysłowy trysnął z ziarna materializmu [...] Wszystkie zabiegi, usiłowania, wojny krwawe, sojusze, podboje — wszystko przedsiębrane w celach materialnych, nie wyłączając nawet wojen religijnych. Dzisiejsza przeto cywilizacja pracuje nad tym, aby te dobra materialne rozdzielić na masy. Jest bowiem w historii wszystkich narodów i ludów pewien postęp konieczny od arystokracji do demokracji, a tą demokracją jest równość egzystencji, wszystkie wynalazki, wszystkie odkrycia, wszystkie prace ludzkości były od najdawniejszych czasów i są do dziś stopniami tego postępu [...] Nie zrobiono żadnego nowego wynalazku, nie wydoskonalono żadnej gałęzi przemysłu i industrii, aby się o krok przynajmniej do równowagi nie zbliżyć, do równości materialnej, do równości bytu zewnętrznego.
>
> Ludzkość nie żyje w idei tylko, ale żyje w rzeczywistości. Początkiem przeto wszelkiej oświaty jest realizm, idealizm od niego dopiero pochodzi...
>
> Ludzkość wtedy dopiero w zamysłowości zagrzęźnie, kiedy ulepszeniem swego bytu materialnego zajmować się przestanie. Usiłowania bowiem i prace włożone w celu polepszenia tego bytu, wywołują tysiące sił i władz utajonych ducha, których działalność i postęp zawdy się ściśle do materialnego postępu przywiązuje. Tak wypada tłumaczyć całą historię.[9]

[9] *Przewodnik Rolniczo-Przemysłowy* nr 1 z 1 lipca 1841 s. 3—6 (cyt. za Jakóbczykiem: *Wielkopolska 1815—1850.* Wrocław 1952 s. 146)

Jakież to materialistyczne, jakież postępowe, jak bardzo kontynuujące tradycje Oświeceniowego materializmu, jak bardzo rozpowszechniające wiedzę. Poniektórzy nadgorliwcy znaleźliby tu może jakiś genialny domysł materializmu historycznego (to, co duchowe, zależy od tego, co materialne; postęp techniki decyduje o rozwoju ludzkości). I skąd to wszystko do poczciwych ziemian poznańskich, o których skądinąd wiadomo, że najbardziej ich pasjonowały sprawy gorzelni, cukrowni i zdzierania skóry z chłopów nowymi, niepańszczyźnianymi metodami?

Mistyfikacja jest oczywista. Raz jeszcze potwierdza ona, że ani o wartości poznawczej danego systemu filozoficznego, ani o jego stanowisku wobec podstawowego problemu filozofii, ani wreszcie o jego funkcji społecznej nic nie mówią izolowane tezy. Rozwiejmy tę mistyfikację — a cytowany wyjątek jest dość reprezentatywny dla całej charakteryzowanej doktryny filozoficznej. Wszystko to nie ma nic wspólnego ze światopoglądem materialistycznym — termin „materializm" występuje tu w swoim płaskim, wulgarnym, filisterskim znaczeniu nadmiernego przywiązania do dóbr doczesnych. Taki właśnie „materializm" Dembowski przez dłuższy czas traktował jako nazwę pejoratywną. Ten „materializm" świetnie się godził z religią, ba — zakładał już nie tylko zgodę z nią i kompromis, ale więcej — uważał religię i księdza proboszcza za niezbędny warunek ładu społecznego i kamień węgielny światopoglądu, a szkółkę religijną na wsi na najlepszy środek „krzewienia oświaty". Złudny jest również pozór, że te i temu podobne rozważania są kontynuacją spuścizny światopoglądu doby Oświecenia. Wypadnie nam niżej jeszcze zatrzymać się nad tym bardziej szczegółowo — tu tylko zasygnalizujmy, że filozofia ta będzie potępiać to, co najcenniejsze w spuściźnie Oświeceniowej: bojowy antyobskurantyzm oraz walkę o postęp społeczny. I co najważniejsze — aby odsłonić prawdziwe oblicze tej filozofii, należy odpowiedzieć na pytanie, czyje wyraża ona interesy, *przeciwko komu* jest ona wymierzona, *z kim ona walczy?*

„Miasto więc złotych snów, marzeń, miasto westchnień udanych i modłów nieszczerych, miasto pięknych deklamacji w imię narodowości wznoszonych, miasto teorii i doktrynerek bezdennych weźmy się raczej do pracy, aby sobie wywalczyć te środki, które byt nasz materialny zapewnić nam mogą, a wtedy, egzystując w rzeczywistości, istnieć będziemy i w idei" — oto konkluzje zamykające cytowany wyżej artykuł. Cały „realizm" i „materialistyczna" (mocno trzeba uwypuklić ten cudzysłów) apologia „praktycznej aktywności społeczeństwa w gospodarczej dziedzinie", cały ów płaski empiryzm i walka z „idea-

lizmem" — to po prostu walka z obozem demokratycznym. Oni to bowiem, „demagodzy" i „wywrotowcy", głoszą właśnie owe „teorie i doktrynerki bezdenne", oni to chcieliby „na koszt materii ducha podnosić"; chcieliby jakimiś niewczesnymi buntami zakłócić ów normalny, „nowożytny", dokonujący się bez wstrząsów proces dziejowy, którego podstawowym ogniwem jest „postęp materialny", rozbudowa cukrowni, gorzelni — postęp trzeźwy, praktyczny, nie „spirytualistyczny". Nie trzeba chyba dodawać, jaką funkcję społeczną i polityczną pełniła cała ta filozofia w warunkach, gdy rodziło się i krzepło w Polsce rewolucyjno-demokratyczne skrzydło obozu postępowego.

Jedno przynajmniej mogłoby się z pozoru wydawać niewątpliwe. Jeśli ten „trzeźwy i praktyczny" światopogląd przeciwstawiał się obozowi demokratycznemu, i to nie tylko politycznie, ale i światopoglądowo — to musiał on również przeciwstawiać się i tzw. „filozofii narodowej". Zdawałoby się, że trudno znaleźć jakiś pomost między schellingowsko-heglowskimi spekulacjami Gołuchowskich i Cieszkowskich, spekulacjami bujającymi gdzieś w przestworzach inobytów i różnomyślników, a tą „praktyczną", przyziemną, wyrzekającą się wszelkiej spekulacji filozofią, między jej płaskim empiryzmem a skrajną mesjanistyczną spekulacją. Koneksje, zdawałoby się, mogą tu być jedynie polityczne. I znów jest to tylko pozór; pozór wynikający między innymi z utożsamienia płaskiego empiryzmu z materializmem — w rzeczywistości bowiem płaski empiryzm jest często znacznie bliższy idealizmowi niż materializmowi. I jakże charakterystyczne jest dość częste stosunkowo zjawisko, że owa „organicznikowska" filozofia na użytek codzienny i mesjanistyczne rozważania „filozofii narodowej" świetnie się ze sobą godziły. Nie tylko godziły się, ale nawzajem uzupełniały się, łączyły. Przykładów można przytoczyć sporo. Można byłoby porównać publicystyczne prace Cieszkowskiego, jakże trzeźwe i wypowiadające te same organicznikowsko-liberalne tezy, gdy chodzi np. o szkółki wiejskie, z mesjanistycznymi koncepcjami *Ojcze nasz*, a i w samym *Ojcze nasz* wskazać na odpowiednie „trzeźwe" partie. Można byłoby porównać prace publicystyczne Hipolita Cegielskiego (nie mówiąc już o jego działalności politycznej) z utrzymanymi całkowicie w duchu Schlegla i Schellinga wieloma teoretycznymi partiami jego *Nauki poezji*. Chciałbym się jednak zatrzymać na innym przykładzie — ciekawym i charakterystycznym ze względu na to, że mamy w nim próbę teoretycznego uzasadnienia jedności obu tych nurtów światopoglądowych powiązanych z liberalnymi tendencjami politycznymi. Chodzi mi mianowicie o Michała Wiszniewskiego, znanego skądinąd historyka literatury, niefortunnego przywódcę groteskowego zamachu stanu, dokonanego przez reakcję krakowską przeciwko rządowi rewolucyjnemu

w 1846 r. w Krakowie i autora kilku prac filozoficznych. W szczególności jedna z nich, *Bakona metoda tłumaczenia natury* (pierwsze wydanie 1834), przysporzyła Wiszniewskiemu w burżuazyjnej historiografii sławy kontynuatora spuścizny Oświeceniowej, kontynuatora empiryzmu w Polsce (ostatnio nawet dawały się słyszeć głosy o Wiszniewskim-materialiście, przede wszystkim ze względu na koneksje baconowskie).

Bakona metoda... zawiera rzeczywiście dość sumienny wykład baconowskiej indukcji w zakresie — jeśli można tak powiedzieć — technicznym; inna zgoła sprawa, o której wypadnie jeszcze mówić, to stosunek Wiszniewskiego do materializmu. Wiszniewski stara się przy tym nie tylko dać wykład indukcji, ale nawet uprzystępnić ją czytelnikowi przez zilustrowanie odpowiednio dobranymi przykładami. I te przykłady od razu wprowadzają nas w pewien klimat ideologiczny, dobrze nam znany z *Przewodnika*.

Dla przekonania czytelnika o przydatności baconowskich tablic indukcji zostają one zastosowane do wyjaśnienia problemu... nadmiernie niskiej ceny zboża w trzydziestych latach XIX w. Tablica obecności wygląda na przykład tak:

„1. W Anglii dzierżawcy powszechnie na taniość zboża użalają się.

2. We Francji rolnicy powiatów północnych skarżą się na taniość zboża.

3. W Polsce zboże zwykle jest tanie" itd.[10]

Odpowiednio również tablica braku, tablica odrzucania, ekskluzji itd.;

„4. Użycie maszyn oszczędzających ręczną pracę nie może być przyczyną taniości zboża, bo w Polsce wszystkie roboty rolnicze (np. młocka) odbywają się za pomocą rąk ludzkich, a jednak zboże jest tanie" itd. itd.[11]

Z pozoru taki typ egzemplifikacji może się wydawać bliski wielkiej Staszicowej idei o zbliżaniu umiejętności do życia narodu. W książce występuje również i empiryzm, i nawiązanie do Bacona, którego kult był tak powszechny w naszym Oświeceniu. Ale rozstrzyganie sprawy stosunku do spuścizny Oświecenia na tej tylko podstawie byłoby bardzo powierzchowne. Wiszniewski bowiem jak najostrzej występuje przeciwko filozofii Oświecenia, filozofii XVIII w., „która i u nas jakiś czas wszelką podnioślejszą myśl jadem swoim ścinała",

[10] M. Wiszniewski: *Bacona metoda tłumaczenia natury*. Warszawa 1876 s. 69
[11] Tamże s. 71

i ma pretensję do „światłych i poważnych mężów", którzy niedawno jeszcze „w jej obronie stawali".[12]

Szczególnie boli Wiszniewskiego sprawa stosunku nauki i filozofii do religii. Potępiając w tym względzie filozofię Oświecenia, stwierdza: „Przypuszczając w czytelnikach moich niezachwianą wiarę w religię objawioną, która jest najdroższym doby naszej skarbem i najwyższym jej światłem, nie dowodzę, że rozum sam o swoich siłach może dociec prawd, których religia ta nas uczy." [13]

Co przeciwstawia Wiszniewski filozofii Oświecenia? Trzeźwą, praktyczną filozofię, którą sam wywodzi z tzw. szkoły szkockiej — z Reida, Dugalda Stewarta. Filozofia ma być filozofią „trzeźwego rozsądku" — są pewne prawdy oczywiste, powszechnie znane, dane nam apriorycznie. W tych granicach uznany zostaje i empiryzm — w granicach wystarczających do stosowania indukcji Bacona dla wyjaśnienia cen zboża i korzystania z dorobku nauk przyrodniczych dla celów gospodarczych — ale ani kroku dalej. „Zdrowy rozsądek" wytycza określone granice nauce — wara jej od „ścinania podnioślejszej myśli", wara jej od wypowiadania się w kwestiach światopoglądowych. „Granice filozofii naturalne w trzech miejscach postrzegać się dają. Pierwszą granicą jest systemat słoneczny, bo o leżącym za tą granicą świecie nic nie wiemy. Napotykamy drugą granicę przechodząc od fenomenów zmysłowych do istoty wewnętrznej materii, a trzecią — przechodząc od fenomenów zmysłowych w człowieku do fenomenów ducha".[14] Nie ulegajmy znów pozorom — nie ma to nic wspólnego z tzw. elementami agnostycyzmu, występującymi niekiedy u Staszica i Kołłątaja. Tam chodziło o ochronę nauki i filozofii przed zapędami obskurantyzmu katolickiego — tu o podporządkowanie jej. Wskazywano niejednokrotnie w naszej literaturze, że kantyzm i schellingianizm typu Gołuchowskiego i Szaniawskiego był reakcją na materialistyczną filozofię naszego Oświecenia i że z niego czerpała potem „filozofia narodowa". Byłoby jednak, jak mi się wydaje, niesłuszne przeciwstawienie owej „trzeźworozsądkowej" filozofii jako kontynuatorki Oświeceniowej tradycji — idealistycznej reakcji. Niewątpliwie — w przeciwieństwie do filozofii związanej z idealizmem niemieckim zachowywano tu, w takim zakresie i w takiej formie, o jakich była mowa, i empiryzm, i związane z nim zainteresowania dla nauk przyrodniczych. Ale trzeba równocześnie wiedzieć, że owa „trzeźworozsądkowa" filozofia, tak jak zaczęła się ona przejawiać już w jednym ze skrzydeł Warszawskiego

[12] Tamże s. 22
[13] Tamże s. 22
[14] Tamże s. 113

Towarzystwa Przyjaciół Nauk, oznaczała nie tylko zwyrodnienie podstawowych idei filozoficznych Oświecenia — ale ich całkowite zaprzepaszczenie i wypaczenie, oznaczała coś przeciwstawnego rzeczywistej spuściźnie Oświecenia. Zamiast walki o światopogląd oparty na naukach przyrodniczych — sprowadzenie nauk przyrodniczych do funkcji wąskoużytkowych; zamiast empiryzmu jako części składowej materialistycznego światopoglądu przeciwstawiającego się religianctwu i klerykalizmowi — płaski empiryzm, wyrzekający się programowo wszelkich aspiracji światopoglądowych i służący za teoretyczną podbudowę podporządkowania nauki religii. Tenże płaski empiryzm miał m. in. uzasadnić aprobatę „organicznej", praktycznej pracy w ramach istniejącej rzeczywistości społecznej, dawał aprobatę teoretyczną dla koncepcji postępu ujmowanej liberalnie, przeciwstawiając się rewolucji. Warto byłoby — dodajmy na marginesie — prześledzić, jak ta koncepcja filozoficzna, przystosowywana do zmieniających się potrzeb politycznych, żyła w XIX w.

Toteż widząc różnice i przeciwieństwa miedzy tym „zdroworozsądkowym" nurtem a filozofią narodową i jej poprzednikami — nie należy ich wyolbrzymiać. Jakże charakterystyczne są pod tym względem próby, które podejmuje Wiszniewski, aby dokonać jakiejś syntezy, aby przerzucić pomost filozoficzny między tymi z pozoru tylko przeciwstawnymi tendencjami w polskiej filozofii.

Wiszniewski aprobuje stanowisko Kanta w wielu sprawach, np. w kwestii agnostycyzmu i aprioryzmu. Wiszniewski chwali Jana Śniadeckiego za to, co było u niego złe, za odstępstwa od materialistycznych koncepcji właśnie w owym „trzeźworozsądkowym duchu", które pojawiły się u Śniadeckiego w ostatnich latach jego życia, w miarę uwstecznia się jego pozycji politycznych. Ale Wiszniewski ostro gani Śniadeckiego za jego krytykę Kanta — gani go z prawa, z pozycji idealistycznych.[15]

Na gruncie próby pogodzenia obydwu nurtów wyrasta jedyna chyba w swoim rodzaju koncepcja filozoficzna Wiszniewskiego. Filozofia Bacona, wyprana przezeń z wszelkiej treści materialistycznej, przykrojona na użytek filozofii „zdrowego rozsądku", jest oto, według Wiszniewskiego, bezpośrednim poprzednikiem „naturfilozofii" Schellinga. Idealizm Schellinga, jak się okazuje, przezwyciężył to zwyrodnienie filozofii, które miało miejsce w XVIII w., gdy oderwała się ona od wszystkiego co wzniosłe, a równocześnie przeciwstawiał się oderwanej spekulacji i dlatego jego filozofia przyrody jest bezpośrednią kontynuacją i ulepszeniem metody Bacona, a przy tym zachowuje ten walor, że prze-

[15] Por. M. Wiszniewski o. c. s. 100

ciwstawia się skutecznie „zwolennikom Condillaca".[16] Pomysł fantastyczny? Na pewno. Ale żadna immanentna analiza tekstu nie wytłumaczy nam tego galimatiasu filozoficznego — decydowała tu nie analiza historyczno- filozoficznych koncepcji i linii rozwojowych, lecz pewna wspólnota funkcji społeczno-politycznych, wykonywanych w odmiennych formach przez ową „trzeźworozsądkową" filozofię i rodzącą się „filozofię narodową".

Była to zapewne zbyt długa dygresja, ale wydawała się nam ona potrzebna do bliższej analizy — na jednym chociażby przykładzie — koneksji między różnymi nurtami światopoglądowymi, które są związane z polskim liberalizmem. Dygresja ta wydawała się tym bardziej uzasadniona, że może być przydatna do analizy pewnych problemów poruszonych w dyskusji. W szczególności w świetle tego, co wyżej powiedziano, trudno podzielać entuzjazm, który przejawia Chałasiński przytaczając „złotą myśl" Brodzińskiego, zamieszczoną w *Magazynie Powszechnym:* „Zdrowy rozsądek jest geniuszem ludzkości."[17] *Magazyn Powszechny* nie drukował traktatów filozoficznych i nie grzeszył głębią myśli; zarówno maksymy *Magazynu* jak i jego artykuły są wyjątkowo trywialne i płaskie. Niemniej jednak *Magazyn* propagował określony światopogląd i za tą pochwałą „zdrowego rozsądku" kryła się, a nawet występowała dość jawnie — określona filozofia. Była to ta sama — w gruncie rzeczy — filozofia, którą spotkaliśmy już w *Przewodniku Rolniczo-Przemysłowym* i z którą w innym wariancie i na o wiele wyższym poziomie teoretycznym zetknęliśmy się u Wiszniewskiego, a o której treści światopoglądowej i społecznej była już mowa. Aforyzm o „trzeźwym rozsądku", który według Chałasińskiego był afirmacją „trzeźwego, praktycznego życia", znajdował swoje uzupełnienie w aforyzmie: „Czcić Boga jest religią człowieka, czcić prawa — religią obywatela."[18]

Chałasiński przeciwstawia „sielankową filozofię społeczną Brodzińskiego i Piasta-Kołodzieja jako ideał przyszłego społeczeństwa" — „praktycznemu programowi pisma i jego realizacji", które mają stanowić o tym, że *Magazyn Powszechny* to piękny dokument kultury polskiej jednego z najcięższych okresów życia narodu.[19] Wydaje się, że przeciwstawienie to jest niesłuszne — istnieje bowiem harmonia między ideologią społeczną pisma a jego praktycznym programem i rea-

[16] Por. tamże s. 113—117

[17] Por. *Pisma Kazimierza Brodzińskiego* w wyd. Kraszewskiego. Poznań 1874 s. 353; por. Chałasiński o. c. s. 94

[18] Tamże s. 356

[19] Por. Chałasiński o. c. s. 96—97

lizacją. Tylko że ta ideologia społeczna daleka jest od „ideału Piasta-Kołodzieja". Sam Chałasiński przytacza przecież cytat z artykułu Brodzińskiego zamieszczonego w *Magazynie*, artykułu uważanego przezeń za programowy, a który głosi, że „minęły już czasy, gdy mieszczanin a szlachcic, człowiek salonowy a parafianin tak się od siebie różnili, jak mieszkańcy różnych narodów, gdy fortuny i poważanie były rzeczą losu, a nie pracy i zasług. Przyjdzie do tego, że dobry byt, wzajemne poważanie zjednoczy ziemianina z klasą przemysłową i wszyscy będą się za jeden ród w gospodarnym i przemyślnym Piaście uważać." [20] Gdzież tu ideał Piasta-Kołodzieja, przecież mowa jest o kapitalistycznych przekształceniach w Polsce, o obszarniku, który swój folwark przekształca w kapitalistyczny („U nas szczególnie ziemiaństwo jest przemysłem" — dodaje w tym samym artykule Brodziński). To nie program sielankowy, to program liberalizmu szlachecko-burżuazyjnego. Cóż ma wspólnego z „sielanką" np. artykuł pt. *Kapitał*, który głosząc peany na rzecz kapitału i broniąc go przed niesłusznymi zarzutami, stwierdza m. in.:

> Jest jeszcze sposób użycia Kapitału, na który lud zawsze narzeka, a przecież takie użycie zawsze najwięcej przysługi ludności przynosi. Handlujący zbożem lub innymi zapasami stara się zakupywać one, gdy są tanie, i chować do czasu podwyższenia ceny, aby je z zyskiem mógł sprzedać. Dlatego ludzie mało myślący drożyznę chleba przypisują kupcom zboża, gdy przeciwnie, oni ochraniają nas od głodu na każdy przypadek żniw niepomyślnych. Ci ludzie nie myślą wprawdzie o dobrze powszechnym, ale tylko o zysku ze swych kapitałów... Wdzięcznością i podziwem przejmować się trzeba dla Opatrzności, zważając, jak ona tajemnymi drogami opatruje dobro powszechne ludzi, wtedy gdy każdy o swoim tylko szczególnym pamięta.[21]

Ani Piast-Kołodziej, ani Rzepicha nie spekulowali przecież zbożem — *Magazyn Powszechny* nie sięgał bynajmniej do patriarchalnej przeszłości , lecz dawał ideologiczne uzasadnienie dla określonej współczesnej mu praktyki politycznej i społecznej. *Przeciwko komu* była skierowana społeczna i ideologiczna koncepcja *Magazynu*? To pytanie ani razu nie zostało postawione w artykule Chałasińskiego — a przecież tyle w nim miejsca poświęcono *Magazynowi Powszechnemu*. A jeśli chcemy unikać teorii „jednego potoku", to niezbędna jest chyba odpowiedź na pytanie, *czyich interesów* broniła dana ideologia i *kogo zwalczała*. Na pytanie to dawaliśmy już częściowo odpowiedź uprzednio. Ideologia *Magazynu* była zwrócona bezpośrednio przeciw demokratycznej ideologii ruchu narodowo-wyzwoleńczego, przeciwstawiała swój

[20] Tamże s. 97; por. także Brodziński o. c. s. 332

[21] *Magazyn Powszechny* 1834 s. 262

liberalny program stopniowych przemian w kierunku kapitalizmu (drogą pruską) demokratycznemu programowi walki o wyzwolenie narodowe i rewolucyjne, o antyfeudalne przeobrażenia społeczne.[22]

A ów „praktyczny program" *Magazynu*, który ma stanowić o jego rzekomo doniosłej roli w kulturze polskiej, czy kłócił się z tą ideologią? Bynajmniej — mieścił się w niej całkowicie. Mieściło się w tej koncepcji ideologicznej i propagowanie najlepszych metod uprawy kapusty i produkcji cukru w Polsce, i wyjaśnienie użyteczności handlu i machin. Mieściła się i propaganda nauk przyrodniczych, ale wyjałowiona całkowicie z antyreligijnego i antyobskuranckiego ostrza światopoglądowego, a wskazująca na całkowite podporządkowanie nauki religii i zwalczająca zbędne „mędrkowanie".[23] Zgodne są z tą ideologią i przypowiastki umoralniające, pouczające chłopów, że nie należy się buntować przeciwko panom, nawet wtedy, gdy są źli, lecz czekać, aż przyjdą lepsi, bo — jak mówią chłopi w przypowiastce o swym dziedzicu — „nam cierpieć przystoi, bo jeden Bóg, co sądzi sprawy nasze, dał nam dobrego i złego pana".[24] Również i opowiastka o tym, że w Anglii został wynaleziony młynek do kawy obracany przez wiewiórkę, która wsadzona do odpowiedniej klatki musi się nieustannie poruszać obracając jednocześnie młynek, przypowiastka zakończona jakże pięknym morałem: „Nic nie jest próżno na ziemi i wszystko można użytecznym uczynić" — również i ta opowiastka, i ten burżuazyjny morał mieszczą się w ideologii społecznej i światopoglądzie głoszonymi przez *Magazyn* i harmonizują z nimi. „Juste-milieu — pisał Dembowski o polskim liberalizmie — najlepiej oddane wyrazem

[22] Warto jeszcze nadmienić, że artykułu *Kapitał* nie należy rozpatrywać w oderwaniu od narodzin polskiego socjalizmu utopijnego, właśnie w połowie lat trzydziestych. To, że socjalizm ten rodził się na emigracji, a *Magazyn* ukazywał się w kraju, w niczym nie zmienia istoty sprawy. Nie tylko dlatego, że w ogóle procesów dojrzewania ideologicznego na emigracji nie można traktować inaczej jak właśnie jako odzwierciedlenie przemian społecznych w kraju (całokiwicie sprzeczne z prawdą historyczną byłoby traktowanie np. Gromad jako swoistego prądu emigracyjnego tylko, a ideologii *Magazynu* jako swoistego prądu krajowego tylko), ale i dlatego, że w kraju dość dobrze wiedziano o podstawowych wydarzeniach emigracyjnych (sam Brodziński przecież w *Posłaniu do braci wygnańców* czyni aż nadto przejrzyste aluzje do wygłoszonej w Paryżu mowy Krępowieckiego z 1832 r.).

[23] Oto morał z życiorysu Newtona (pióra Brodzińskiego), zamieszczonego w *Magazynie* w 1834 r. s. 39—40: „Ostatnie swoje lata poświęcił dowodzeniu prawdziwości objawienia Pisma świętego. Jeżeli geniusz, umiejący niebu tajemnice wydzierać, zawsze tak żywą i szczerą religijność okazywał, cóż sądzić o tych, co nawet dzieł jego nie pojmując, z dumą i politowaniem mówią o wierze, która umysły pociesza i wznosi".

[24] Por. Brodziński o. c. s. 306—307

«umiarkowanie», przymiotem głównym zaś rozsądek, których obyśmy nigdy nie znali — wyłącza wszelką samoistność, wszelką twórczość, a więc zapał, uniesienie, więc postęp i życie odpycha." [25]

Pisaliśmy wyżej, że między ową „zdroworozsądkową" filozofią a „filozofią narodową" nie ma bynajmniej żadnej przepaści, lecz na odwrót, że niejednokrotnie łączą się one, uzupełniają się w pewnym stopniu. Tak jest i w tym wypadku. Bezpośrednio po zakończeniu pracy w *Magazynie* i wyjeździe za granicę Brodziński pisze swoje *Posłanie do braci wygnańców,* utrzymane całkowicie w duchu „narodowo-mesjanistycznym" i religianckim. Cały język, styl i sposób myślenia Brodzińskiego przypomina tu literaturę wyrosłą nie na „trzeźwym rozsądku", lecz na idealistyczno-mesjanistycznej tradycji. O reakcji ze strony demokratycznej publicystyki na tę broszurę pisała już M. Janion;[26] była ona ostra tym bardziej, że broszura pochodziła właśnie z kraju. Broszura wykładała bowiem po prostu program polityczno-społeczny zbieżny w podstawowych liniach z programem czartoryszczyzny, łącznie z aprobatą monarchizmu, i ostro występowała przeciwko obozowi demokracji.[27]

Wystarczy odtworzyć sobie ten program, aby ustosunkować się i do postawionego przez Chałasińskiego pytania: „Czy nie było patriotyzmu"? Czy Brodziński był patriotą czy nie? — oto jak w gruncie rzeczy stawia pytanie Chałasiński (wielokrotnie charakteryzując zresztą Brodzińskiego jako „znanego z patriotyzmu" itd.). I zamiast odpowiedzi przypominają się owe znane oktawy o tych, co szli krzycząc: Polska, i których bóg, wyglądając zza Mojżeszowego krzaka, zapytał: Polska — ale jaka? Czy Brodziński, wykładając swój solidarystyczno-mesjanistyczny program społeczno-polityczny, *subiektywnie* pragnął pomóc Polsce? Na pewno tak. A czy Gromady, które w niespełna rok później pisały o tym, że „morze krwi dzieli ojczyznę ludu polskiego od ojczyzny szlachty", pragnęły wyzwolenia Polski, szczęścia ludu polskiego? Oczywiście tak. Ale czy obydwa te stwierdzenia posunęły nas o krok

---

[25] E. Dembowski: *Kilka myśli o eklektyzmie.* Cyt. wg *Wiosny Ludów* t. V s. 407

[26] Por. *Pamiętnik Literacki* nr 3 z 1954 r.

[27] „Kto dziś błędy tylko ojczyzny przed obcymi wytyka, ten odsłania na pośmiech ciało matki zabitej i bezbożny jest, a spółszydzący wstręt do niego czuje... Cham, co ojca wyszydził, przeklęty jest na niewolnika, ale synowie Noego, którzy z odwróconymi oczyma nagość ojca okryli, błogosławieni są i rozmnożyli się w ród wielki... Nie wódźcie się między obcymi na sąd kto z was zdradził, zbłądził lub opuścił. Bo wszyscy jeszcze do nowych czynów i na sąd nowy staniecie." (K. Brodziński: *Posłanie do braci wygnańców.* Warszawa (bez daty) Inst. Wyd. *Biblioteka Polska* s. 29—30).

naprzód w zrozumieniu skomplikowanych obiektywnych procesów kształtowania się patriotyzmu, treści klasowej patriotyzmu? Czy pomogły nam zrozumieć skomplikowaną, zaciętą walkę, prowadzoną przez obóz demokratyczny, w szczególności przez rewolucyjnych demokratów, właśnie przeciwko solidaryzmowi społecznemu, przykrywanemu patriotycznymi hasłami i służącemu zahamowaniu, przeciwstawieniu się rewolucyjnym, antyfeudalnym przemianom społecznym, których dokonanie leżało w najgłębszym interesie narodowym? Handelsman, zgodnie właśnie z koncepcją „jednego nurtu", proponował swego czasu, aby zastąpić podział na obóz demokratyczny i reakcyjny w połowie XIX w. podziałem na obóz patriotyczny i antypatriotyczny, albowiem, jak twierdził, przeciwieństwa między czartoryszczyzną a najskrajniejszymi demokratami były drugorzędne wobec faktu, że i jedni i drudzy chcieli wyzwolenia Polski. Wydaje się, że przed postawieniem pytania: „Czy nie było patriotyzmu?" należałoby dać odpowiedź na inne pytanie, które już w XVIII w. zadawał ks. Meyer: „Co to jest być prawdziwym patriotą?"; ale dać odpowiedź na gruncie konkretnej analizy walki klasowej w połowie XIX w. w Polsce. I dlatego na głębokim nieporozumieniu wydaje się być oparta teza Chałasińskiego, że *Magazyn* i inne czasopisma nie odzwierciedlają procesu dojrzewania nowej społecznej ideologii radykalnej jedynie ze względu na „warunki polityczne kraju", ze względu na cenzurę itd.[28] Nie o to chyba chodzi. Nie przypadkowo program Brodzińskiego wypowiedziany na emigracji, a więc już wówczas, gdy nie wchodziły w grę względy cenzuralne, zbiegał się z programem czartoryszczyzny. *Magazyn Powszechny* po prostu dlatego nie odzwierciedlał dojrzewania społecznej ideologii radykalnej, że stał na przeciwstawnych jej pozycjach społecznych i ideologicznych. I przeciwstawności tych tendencji nie należy, jak się wydaje, zamazywać, lecz na odwrót — jasno i wyraźnie wydobyć je na wierzch.

W artykule Chałasińskiego słusznie wskazuje się na to, że założona w roku 1841 *Biblioteka Warszawska* zrodziła się z tej samej koncepcji społeczno-politycznej, co szereg wcześniejszych czasopism, między innymi i *Magazyn*. I dlatego może nie od rzeczy będzie przypomnieć dokonaną przez Dembowskiego charakterystykę czasopism liberalnych. Dembowski egzemplifikował tę charakterystykę na przykładzie *Revue des Deux Mondes* zaznaczając, że tym bardziej odnosi się ona do *Biblioteki Warszawskiej*:

> Pismo to usiłuje pozostać *rozsądnym umiarkowanym*, a jednak w akcji za sprawą postępu, czyli mówiąc wyraźniej, chce nie waśnić się ze świa-

[28] Chałasiński o. c.

tem starym, a sprzyjać i torować kolej postępu świata młodego. Kto służy dwom panom, dobrze żadnemu służyć nie może, nie mówię już o stronie postępowej. Kto jej chce półśrodkiem służyć, szkodzi jej, kto chce, by ze stroną wsteczną zawarła ugodę, aby spokój panował na świecie i filistrom dozwolił fajkę wypalać wygodnie, pracuje ku jej zgubie... Nie bójmy się, aby co złego zrobiła temu staremu światu, ona go delikatnie, grzecznie przestrzega, o przesądach i błędach, bojąc się, aby go nie obrazić. Jakby jeszcze głuchym był jęk rozpaczy największej części mieszkańców ucywilizowanej ziemi."[29]

Nie można nawet porównywać *Magazynu* do *Biblioteki Warszawskiej* z początku lat czterdziestych w zakresie „względnej postępowości" i dlatego w stosunku do *Magazynu* tę ocenę Dembowskiego wypadałoby znacznie jeszcze zaostrzyć. Głębokim nieporozumieniem wydaje mi się więc stwierdzenie, że *Magazyn* „przyczyniając się rzetelnie do podtrzymania i wzmacniania aktywności umysłowej szerokich mas czytelniczych, przygotowywał teren do tego boju umysłowego, który rozpoczęło później młode pokolenie pisarzy skupione wokół Edwarda Dembowskiego".[30] Niesłuszne jest zacieranie linii podziału. Ideologia *Magazynu* była częścią składową tego nurtu ideologicznego, który od początku lat trzydziestych mniej lub bardziej konsekwentnie zwalczał rodzący się polski obóz demokratyczny, który od początku swej aktywnej działalności politycznej i ideologicznej zwalczał Edward Dembowski, w walce z którym dojrzewał i krzepł, od którego wpływów i nacisków starał się oczyścić, wyzwolić ideologię polskiego obozu demokratycznego. Nie zlewajmy różnych nurtów ideologicznych i różnych tradycji — demokratycznej i liberalnej — w jeden wspólny potok.

*

Chciałbym dodać jeszcze parę uwag i zastrzeżeń, które należało, być może, poczynić wcześniej, ale które naruszyłyby wówczas tok wywodów.

W toku dyskusji i rozmów związanych z oceną liberalizmu nieraz daje się słyszeć zastrzeżenie, czy negatywna ocena liberalizmu nie spowoduje zubożenia naszej spuścizny kulturalnej, czy nie zgubimy na skutek tego czegoś cennego, ważnego z dorobku przeszłości. Ta troska przebija również w wywodach Serejskiego i Chałasińskiego. Podzielam ją w całej pełni, chociaż nie zgadzam się z wnioskami. Bardzo troskliwie, starannie powinniśmy się odnosić do spuścizny przeszłości, oczyszczać i wydobywać na światło dzienne wszystko, co w niej cen-

[29] Dembowski: *Kilka myśli o eklektyzmie*. Cyt. wg *Wiosny Ludów* t. V s. 421
[30] Chałasiński o. c. s. 115

ne — nawet wówczas, gdy — jak szlachetny metal w rudzie — przemieszane jest z piaskiem i gliną. Ważne jest to zwłaszcza dla polskiej postępowej myśli flozoficznej i społecznej XIX w., której rozwój bynajmniej nie był prostolinijny, która nieraz w swoim rozwoju schodziła na boczne i kręte ścieżki i z trudem wyzwalała się od spuścizny i nacisku ideologicznego szlachetczyzny. Wszelki schematyzm i doktrynerstwo byłyby tu bardzo szkodliwe.

Ale wydaje się, że bardzo często, gdy w przypadku oceny ideologii liberalizmu wysuwa się owo zastrzeżenie: „czy czegoś nie gubimy", zachodzą istotne nieporozumienia. Źródłem jednego z tych nieporozumień jest w szczególności utożsamianie subiektywnej ideologicznej i politycznej postawy poszczególnych pisarzy ze stworzonymi przez nich dziełami literackimi. Czy negatywnej oceny liberalizmu jako koncepcji społecznej i politycznej nie wypadnie nam rozciągnąć na dzieła literackie wielkich twórców polskich, o których skądinąd wiadomo, że ich subiektywna postawa polityczna i ideologiczna była obciążona liberalizmem? Obawy te są płonne. Warto może przytoczyć wywody na ten temat jednego z radzieckich teoretyków literatury, który przeciwstawia się sprowadzania roli i wartości dzieła sztuki do osobistych poglądów i przeżyć autora:

> Pozycja, z której artysta patrzy na świat, nie jest oczywiście tylko jego osobistą, indywidualną pozycją, lecz w ostatniej instancji pozycją klasową, społeczną. Jeśli artysta wyraża w swych dziełach tylko swoje osobiste uczucia, zainteresowania, przeżycia, które nikogo nie interesują prócz niego samego, to dzieła jego nie będą posiadać żadnego znaczenia w historii sztuki i w historii społeczeństwa. I na odwrót — artysta, który potrafi wyrazić najbardziej głęboko myśli, marzenia i tęsknoty milionów przodujących ludzi swej epoki, staje się rzeczywistym władcą umysłów swego czasu, a wpływ jego dzieł wykracza daleko poza granice jego czasów.
>
> Weźmy jako przykład twórczość Balzaka. Gdyby w swych dziełach wyrażał on tylko swoje legitymistyczne poglądy polityczne i sympatie, to twórczość jego nie nabrałaby takiego znaczenia, jakie miała i ma dzięki realistycznemu przedstawieniu całej epoki w życiu Francji. W praktyce działalności artystycznej Balzak w sposób prawdziwy odzwierciedlając rzeczywistość, potrafił przezwyciężyć wiele swoich przesądów klasowych, osobistych poglądów i sympatii, które były sprzeczne z prawdą życia.[31]

Ani twórczość Kraszewskiego, ani twórczość Prusa nie sprowadza się oczywiście do liberalnych poglądów politycznych wówczas, gdy autorzy ci je podzielali lub ulegali im. Siła tej twórczości polega na odzwierciedlaniu prawdy życia nieraz wbrew tym osobistym poglądom. O funkcji społecznej dzieła decydował jego realizm, a nie poglądy autora. (Warto, nawiasem mówiąc, przypomnieć, że wielkie dzieła naszej

[31] *Kommunist* 1954 nr 12 s. 51

literatury realizmu krytycznego lat siedemdziesiątych i osiemdziesiątych związane są m. in. z krachem, załamaniem się liberalnych utopii w poglądach ich twórców). Oczywiście, takie ogólne sformułowania nie wystarczą: chodzi o to, aby w każdym konkretnym wypadku prześledzić cały skomplikowany i trudny mechanizm odzwierciedlania rzeczywistości w dziele sztuki, aby wykazać znaczenie światopoglądu twórcy dla tego dzieła, pokazując, jak silne strony tego światopoglądu sprzyjają jego twórczości, realistycznym tendencjom w jego dziełach, a jak słabe hamują ją, ograniczają, jak niekiedy prowadzą do podkopania podstaw realizmu w tym lub innym dziele wielkiego skądinąd realisty.

Dorobek dziesięciolecia w zakresie wydawania spuścizny klasyków naszej literautry XIX w., dorobek naszej marksistowskiej historiografii w zakresie literatury polskiej wskazuje na to, że — mimo tych lub innych potknięć i błędów — coraz pełniej wydobywamy naszą spuściznę kulturalną, coraz głębiej docieramy do źródeł realizmu naszej literatury, starając się przy tym nie upraszczać trudnych i zawikłanych dróg, którymi nieraz kroczyli nasi twórcy. Właściwa ocena liberalizmu nie uroni zatem niczego z rzeczywistego dorobku naszej literatury, a przyczyni się jedynie do lepszego zrozumienia jej społecznych źródeł i jej związków z życiem narodu.

I dlatego też od razu należy się zastrzec, że wypowiedziane wyżej oceny społecznych i ideologicznych koncepcji Brodzińskiego nie pretendowały w niczym — mam nadzieję, że wynikało to dostatecznie jasno z toku wywodów — do oceny całokształtu twórczości tego pisarza. Byłoby najczystszej wody socjologizmem i ahistoryzmem ocenianie wartości artystycznych *Wiesława* na podstawie analizy poglądów politycznych Brodzińskiego w innym zresztą zupełnie okresie jego twórczości, tak jak zresztą jest rzeczą całkowicie niesłuszną przenoszenie oceny twórczości Brodzińskiego z lat dwudziestych na redagowany przezeń w latach trzydziestych *Magazyn*. Co więcej — powstrzymałem się nawet od oceny twórczości poetyckiej Brodzińskiego w latach trzydziestych, aczkolwiek wydaje mi się — jeśli wolno wypowiedzieć się niespecjaliście — że ocena twórczości poetyckiej Brodzińskiego z tego okresu dokonana przez M. Janion i wskazująca na związek postawy ideologicznej pisarza z epigońskim charakterem jego twórczości w tym okresie jest słuszna. Chodziło o analizę określonych koncepcji filozoficznych i społecznych głoszonych przez Brodzińskiego w latach 1834—1835, jako fragmentu szerszego problemu genezy i funkcji liberalizujących koncepcji społecznych w tym okresie. Dla charakterystyki pi-

sarza i całokształtu jego twórczości, jeśli w ogóle może to być w jakimś sensie przydatne, stanowi to, rzecz jasna, tylko przyczynek.

Czy w poprzednich wywodach o filozoficznych i społecznych poglądach związanych z liberalnymi tendencjami w połowie XIX w. nie zagubiła się ich względna postępowość, o której w dotychczasowej dyskusji tak wiele było mowy? Oczywiście nacisk został położony na zasadniczą linię podziału między obozem reakcji, włącznie z istniejącymi w nim tendencjami liberalnymi z jednej strony, a obozem demokratycznym z całą różnorodnością jego dojrzałości — z drugiej. Dopiero bowiem na gruncie tej linii podziału można mówić o *względnej* postępowości. Względnej — to znaczy względnej w stosunku do czego? Nie ulega wątpliwości, że poglądy Trentowskiego były bardziej postępowe niż poglądy Rzewuskiego, który nie zawahał się przecież twierdzić, że warto zniszczyć naukę i wrócić do barbarzyństwa, jeśli to tylko zahamuje rewolucję i postęp społeczny; oczywiście, że poglądy Wiszniewskiego były bardziej postępowe niż księdza Hołowińskiego; oczywiście, w porównaniu z obskurancką katolicką negacją nauki i myśli ludzkiej aprobata nauki nawet z takimi ograniczeniami, które wyżej scharakteryzowano — była bardziej postępowa; oczywiście lepiej, że w księgarni Glüksberga ukazywał się *Magazyn Powszechny*, niż gdyby miały się tam ukazywać tylko *Żywoty Świętych pańskich* itd. itd. Nie ulega również wątpliwości, że w miarę rozwoju kapitalizmu i wzrostu polskiej burżuazji będą również narastać elementy krytyki reliktów feudalnych w ideologii, kulturze itd., krytyki niekiedy trafnej i ostrej, i że nie można mechanicznie zestawiać sytuacji ideologicznej w latach trzydziestych z sytuacją w latach sześćdziesiątych, a *Magazynu Powszechnego* z *Przeglądem Tygodniowym*. Nie chciałbym już zatrzymywać się tu nad sprawą stosunku liberałów do rozwoju sił wytwórczych — była o tym wyczerpująco mowa i w artykule Assorodobraj, i w artykule Bobińskiej. Warto chyba raz jeszcze podkreślić, że przy rozpatrywaniu tej sprawy trzeba, jak sądzę, zawsze pamiętać, że w połowie XIX w. w Polsce dla rozwoju sił wytwórczych decydującą sprawą była kwestia, jak będą się zmieniać krępujące dalszy rozwój sił wytwórczych feudalno-pańszczyźniane stosunki produkcji — czy powolną, odgórną drogą reform, czy też oddolną drogą całkowitego obalenia ich w toku walki rewolucyjno-wyzwoleńczej. Toteż gdy mówimy o stosunku liberałów do rozwoju sił wytwórczych, nie należy ani na chwilę tracić z widoku ich koncepcji politycznych i ani na chwilę od nich abstrahować.

W niniejszych uwagach stawiałem sobie za zadanie jedynie dorzucenie w dyskusji pewnych spostrzeżeń z zakresu historii filozofii i my-

śli społecznej i zilustrowanie ich na pewnym, przykładowo tylko wybranym materiale.

Problematyka polskiego liberalizmu i jego specyfiki jest obszerna i mało zbadana — również i na odcinku historii polskiej filozofii i myśli społecznej. A badania te są konieczne — między innymi i w szczególności dlatego, że bez dokładnej i wszechstronnej znajomości dziejów polskiego liberalizmu nie potrafimy w całej pełni wydobyć demokratycznych i socjalistycznych tendencji w naszej kulturze narodowej w przeszłości. I tu wypada ponowić apel i prośbę wypowiedzianą na początku. Tylko kolektywna współpraca nad wyjaśnieniem tej problematyki może doprowadzić do właściwych rezultatów. Była już wyżej mowa o braku odpowiednich prac z historii gospodarczej itd. Ale czy nie odczuwa się w tej dyskusji również braku prac historyków polskiej myśli ekonomicznej XIX w.? Ileż ciekawego światła na całą problematykę ideologiczną liberalizmu mogłaby na przykład rzucić analiza poglądów ekonomicznych Supińskiego i porównanie tych poglądów np. z poglądami ekonomicznymi polskich socjalistów utopijnych? W toku dyskusji nad liberalizmem zetknęły się na wspólnym terenie badań różne dziedziny naszej humanistyki, wyłoniły się wspólne problemy metodologiczne. Wydaje się, że dobrze byłoby, gdyby wymiana poglądów i współpraca nie ograniczały się tylko do dyskusji w artykułach ukazujących się w trzymiesięcznych odstępach czasu, ale gdyby znalazł się inicjator bezpośredniej, otwartej dyskusji, obejmującej szerokie kręgi pracowników naukowych. Problematyka i ze względu na swą doniosłość polityczną i metodologiczną, i ze względu na żywe zainteresowanie, które budzi, zasługuje na to. Wydaje się, że do roli takiego inicjatora powołana jest przede wszystkim Polska Akademia Nauk, która w całokształcie swej działalności organizacyjnej, w swych publikacjach i czasopismach powinna przecież popierać swobodną, twórczą wymianę myśli, powinna zachęcać do udziału w takich dyskusjach wszystkich pracowników nauki i stwarzać dla takich dyskusji sprzyjającą atmosferę.

Bronisław Baczko

Alina Osiadacz

W sprawie monografii o Bronisławie Białobłockim*

Monografia Sandlera o początkach estetyki marksistowskiej w Polsce oraz zbiór artykułów Bronisława Białobłockiego z przedmową Sandlera to publikacje interesujące nie tylko historyka literatury i krytyki literackiej, lecz także historyka filozofii i myśli społecznej. Ciekawa postać Bronisława Białobłockiego, jego działalność publicystyczna i krytyczno-literacka bez wątpienia zasługuje na to, by wydobyć ją z zapomnienia.

Biorąc pod uwagę dotkliwy brak monograficznych opracowań problematyki ideologicznej początków ruchu robotniczego w Polsce (lata siedemdziesiąte i osiemdziesiąte XIX w). autor podjął się zadania ambitnego, trudnego, wymagającego szczególnie wnikliwej i wszechstronnej rozwagi badawczej. Tym bardziej warto zaznajomić się z wynikami pracy Sandlera i rozważyć niektóre, jak się zdaje, sporne w niej zagadnienia.

Tak w monografii jak i we wstępie do *Szkiców* Białobłocki został przedstawiony jako *konsekwentny* marksista, zwolennik i *dojrzały* propagator zasad filozoficznych materializmu dialektycznego i historycznego. W swej praktyce krytyczno-literackiej Białobłocki *rozwija* — zdaniem autora — zasady teoretyczne marksistowskiej estetyki. Jest proletariackim rewolucjonistą i socjalistą — i wraz z partią „Proletariat" wnosi świadomość socjalizmu naukowego do żywiołowego ruchu robotniczego w Polsce.

Wydaje się, że ocena ta nie ma dostatecznego oparcia w faktach. Sandler wziął za rzeczywistość zarysowującą się dopiero *możliwość* rozwoju Białobłockiego w kierunku marksizmu. Początkowe stadium tego rozwoju uznał za proces zakończony i dojrzały.

---

* Samuel Sandler: *U początków marksistowskiej krytyki literackiej w Polsce*. Wrocław 1954. Zakł. im. Ossolińskich. Wydawnictwo Polskiej Akademii Nauk. Stron 152.

Bronisław Białobłocki: *Szkice społeczne i literackie*. Wybrał i wstępem poprzedził S. Sandler. Warszawa 1954. Spółdz. Wyd. „Czytelnik". Stron 234 + 2 nlb.

Bronisław Białobłocki w rzeczywistości daleki był od konsekwentnego marksizmu; co więcej — pod wieloma względami pisma jego nie dorównują temu poziomowi rozwoju teorii socjalizmu naukowego, jaki w owym okresie osiągnął już ruch robotniczy w Polsce.

Uwagi krytyczne staram się skupić przede wszystkim wokół problematyki społeczno-filozoficznej; zagadnienia krytyczno-literackie poruszam jedynie marginesowo.

Poświęćmy słów parę osobie Bronisława Białobłockiego.

Urodzony w 1861 roku na Białorusi pochodził Białobłocki z biednej drobnoszlacheckiej rodziny. W gimnazjum zetknął się z nielegalną literaturą rosyjskiej rewolucyjnej demokracji i pod jej wpływem początkowo kształtował swe poglądy społeczne.

W 1878 roku przybył do Petersburga, by rozpocząć studia uniwersyteckie na wydziale prawnym. Prawdopodobnie wtedy zapoznał się po raz pierwszy z pracami Marksa i Engelsa.

W tych latach wśród studentów polskich na uczelniach rosyjskich wyodrębniły się i walczyły ze sobą dwa kierunki: „organicznikowski" oraz „socjalistyczny". Zwolennicy tego ostatniego byli ideowo związani z rosyjskim narodnictwem i tej właśnie grupy trzymał się Białobłocki. W latach 1882—1884 wyszło spośród niej wielu działaczy ruchu socjalistycznego w Polsce, z których najwybitniejsi, jak Kunicki i Rechniewski, należeli po aresztowaniu Ludwika Waryńskiego do czołowych działaczy kierownictwa partii „Proletariat".

Białobłocki, zdany na własne siły, żyje w bardzo ciężkich warunkach, utrzymując się z licho płatnych korepetycji. Krzywicki na podstawie relacji jego przyjaciół stwierdza, iż przez cały czas studiów uniwersyteckich przymierał on głodem. Nędza i wytężona praca doprowadziły go do gruźlicy płuc i ciężkiej choroby serca.

W 1882 r. Białobłocki przyjechał do Warszawy z myślą o rozpoczęciu socjalistycznej agitacji w legalnej prasie warszawskiej. O pozyskanie zwolenników dla tej idei zabiegał wśród części radykalnie usposobionych studentów Uniwersytetu Warszawskiego.

Już na początku pobytu w Warszawie łączyły go bliskie stosunki z działaczami partii „Proletariat", a m. in. z organizatorem i przywódcą partii, Ludwikiem Waryńskim.

W latach 1883—1884 rozpoczął Białobłocki wraz z Krzywickim i Krusińskim propagandę zasad socjalizmu na łamach legalnej prasy burżuazyjnej. Z lat 1883—1886 pochodzi cały jego dorobek piśmienniczy: kilkanaście niewielkich artykułów, w tym przede wszystkim recenzje ze współczesnej literatury polskiej i rosyjskiej.

W 1888 roku umiera w nędzy i osamotnieniu.

Oto skąpa garść faktów z życia Bronisława Białobłockiego.

*

W r. 1882 — roku powrotu Białobłockiego do kraju — idee socjalizmu naukowego w Polsce miały już kilkuletnią historię. Na gruncie polskim, wbrew „optymistycznym" liberałom głoszącym jego „niepodatność" na socjalizm, wschodziły idee posiane przez I Międzynarodówkę. Grupa polskich socjalistów skupiona wokół Ludwika Waryńskiego pisała w 1878 r. w *Programie socjalistów polskich:* „Rozważanie warunków bytu i naszego także społeczeństwa doprowadziło nas do przekonania, że triumf zasad socjalizmu jest koniecznym warunkiem pomyślnej przyszłości narodu polskiego, że czynny udział w walce z ustalonym porządkiem społecznym jest obowiązkiem każdego Polaka, przenoszącego los milionów ludu polskiego nad interesy szlachecko-kapitalistycznej części naszego narodu..."

Waryński już w latach 1877—1879 widział potrzebę i konieczność poniesienia idei socjalizmu do klasy robotniczej, potrzebę pozyskania dla tych idei najlepszych spośród polskich robotników. Skąpa jeszcze znajomość warunków życia polskiego proletariatu i jego codziennej walki z kapitałem, zalążkowe dopiero rozumienie nauki marksizmu było przyczyną, że działalność pierwszych socjalistów ograniczała się przede wszystkim do zadań propagandy. Podjęte zostały próby analizy sytuacji ekonomicznej, politycznej i ideologicznej życia Polski. Znajdujemy je w artykułach *Równości* i *Przedświtu* z lat 1879—1882 — pism przygotowujących ideologicznie powstanie pierwszej partii polskiej klasy robotniczej.

Punktem wyjścia rozwoju socjalizmu naukowego w Polsce jest zrozumienie misji dziejowej polskiego proletariatu, czemu towarzyszy wykazanie antagonizmów rozdzierających rozwijające się społeczeństwo kapitalistyczne, wykazanie nieuchronności rewolucji socjalistycznej w Polsce. W walce z burżuazyjnym solidaryzmem klasowym (ukrywającym się za hasłami „pracy organicznej") i burżuazyjnym nacjonalizmem pierwsi ideologowie socjalizmu naukowego kierują się zasadami marksistowskiej teorii walki klas i proletariackiego internacjonalizmu. Te właśnie sprawy stanowią rdzeń problematyki ideologicznej ruchu robotniczego w tym okresie.

W latach 1881—1882 dojrzewa decyzja stworzenia partii klasy robotniczej. Program partii „Proletariat" z 1882 roku jest świadectwem poważnego kroku naprzód w przyswojeniu zasad marksizmu i umiejętności zastosowania ich do warunków walki klasowej w Polsce. Problematyka ideologiczna ruchu wzbogaca się o nowe zagadnienia, wśród których dominuje sprawa partii: podjęte zostają próby uzasadnienia jej znaczenia dla walki o polityczne i ideologiczne wyodrębnienie proletariatu jako klasy.

Rozwijająca się ofensywa ideologiczna socjalizmu naukowego oddziałuje na umysły coraz liczniejszych przedstawicieli demokratycznie usposobionej polskiej inteligencji. Na łamy burżuazyjnych pism społeczno-literackich wdziera się głos ludzi, którzy kierując się nauką Marksa ujrzeli w polskiej klasie robotniczej siłę powołaną do wywalczenia i zbudowania socjalistycznej przyszłości dla narodu. Próbują oni z pozycji materializmu historycznego przeciwstawić się oficjalnej, burżuazyjnej nauce o społeczeństwie. Wkładają wiele energii w upowszechnienie nauki Marksa (tłumaczenie pierwszego tomu *Kapitału*). Te właśnie zasługi oddała rozwojowi marksizmu w Polsce działalność grupy tzw. krusińszczyków, której współtwórcą był Bronisław Białobłocki. W grupie tej Białobłocki zajmuje szczególne miejsce ze względu na to, że jako krytyk literacki spróbował on po raz pierwszy oceniać zjawiska literackie z punktu widzenia potrzeb walki klasy robotniczej w Polsce; usiłował oddziaływać na ówczesny rozwój literatury pięknej w Polsce w kierunku jej demokratyzacji, wiązania z życiem i walką mas. Był gorącym zwolennikiem i propagatorem literatury walczącej nie tylko z feudalnym zacofaniem, lecz także z panoszącym się coraz szerzej kapitalistycznym wyzyskiem. Stąd jego krytyczny stosunek do tych pisarzy, którzy przedzierzgnęli się w tanich mieszczańskich optymistów, apologetów *status quo* ówczesnego życia Polski. Stąd jego życzliwość i wysoka ocena tych polskich pisarzy realizmu krytycznego, których twórczość obnażała społeczne konflikty ich epoki. Kierując się ideami materializmu historycznego próbował Białobłocki z dużą częstokroć przenikliwością znaleźć uzasadnienie dla niektórych zjawisk społecznych i literackich w Polsce i Rosji. Np. dostrzega on w życiu wsi rosyjskiej postępujący proces kapitalistycznego rozwarstwiania rozkładający „obszczynę" (por. *Szkice* s. 159—172). Docenić także trzeba wysiłki Białobłockiego zmierzające do wprowadzenia niektórych idei rewolucyjnego demokratyzmu, a nawet socjalizmu naukowego na łamy prasy legalnej, co w następstwie miało poważne znaczenie dla odrywania części demokratycznej inteligencji od obozu pozytywistów. Z tą ostatnią sprawą wiązały się szlachetne w intencjach, lecz nie pozbawione błędnych ocen i złudzeń, apele Białobłockiego wzywające inteligencję do udziału w walce proletariatu.

Charakterystyka osiągnięć ideologicznych poszczególnych działaczy pierwszych grup socjalistycznych, a potem partii „Proletariat", narażona jest jednak na jednostronność i wulgarne uproszczenia, jeżeli przemilczy się przy tym, że historycznie i aktualnie cenne myśli nie występowały bynajmniej w formie jakiegoś harmonijnego i konsekwent-

nego systemu słusznych poglądów i haseł. Przeciwnie, w ocenie wielu zagadnień prawda częstokroć o miedzę graniczyła z błędem. Marksistowskie stwierdzenia pomieszane są często z tezami niemarksistowskimi.

Wewnętrzne sprzeczności w ideologii i działaniu partii wynikały zarówno z wątłego jeszcze związku z praktyką, jak i z zaczątkowego przyswojenia zasad nauki marksizmu — często „absolutnego", schematycznego, a nie dialektycznego, konkretnego rozumienia wielu jego prawd. Ta słabość ruchu, wynikająca zarówno z obiektywnych, jak i subiektywnych przyczyn, w sposób nieuchronny czyniła go podatnym na pewne formy nacisku ideologii burżuazyjnej i drobnomieszczańskiej, była wyrazem niepełnej jeszcze samodzielności ruchu. Były to choroby i słabości ruchu dopiero „szukającego swej drogi" — jak to określił Franciszek Fiedler.[1]

Idzie nie o to, by ukryć te błędy i słabości poprzestając na pokazaniu tylko silnych stron — taki bowiem zabieg w sposób nieuprawniony i zupełnie dowolny rozrywa zjawiska z natury swej nierozdzielne. Trudność i sens pracy badawczej w takich wypadkach, jak sądzę, polega na tym, by pokazując zjawisko w całej złożoności „silnych" i „słabych" stron wykryć dominującą tendencję i kierunek jej rozwoju.

Wiedza o błędach i słabościach jest dla nas niezbędna. Bez niej nie można wyjaśnić, zgodnie z wymogami obiektywnej prawdy naukowej, nie tylko kształtowania się ideologii tego czasu, ale także ideologii rewolucyjnego ruchu robotniczego w późniejszym okresie.

Z tych właśnie powodów wyliczenie zasług Białobłockiego nie zwalnia nas od stwierdzenia faktu, że w zrozumieniu teorii i ideologii proletariackiej nie dorastał on jeszcze nawet do tego poziomu, jaki osiągnęła partia „Proletariat", a w szczególności jej przywódca Ludwik Waryński. Nie zdołał Białobłocki przyswoić sobie pewnych stron doświadczeń walki ideologicznej „Proletariatu", o czym świadczy m. in. jego błędna ocena roli inteligencji, uległość wobec burżuazyjnego solidaryzmu, jego „miękkość" w stosunku do poglądów niektórych przedstawicieli i haseł burżuazyjnego liberalizmu. Nie zdołał także Białobłocki, co było zresztą ogólną słabością ideologiczną ruchu, konsekwentnie przeciwstawić się panującej wówczas filozofii pozytywistycznej — ani w kwestiach ogólnoświatopoglądowych, ani też na gruncie teorii literatury czy, szerzej, estetyki.

•

Wybieram do dyskusji dwie spośród tez pracy Sandlera o Białobłockim. Wyznaczają one Białobłockiemu miejsce w historii ruchu robot-

[1] F. Fiedler: *Wielki Proletariat. Nowe Drogi* 1952 nr 9/39 s. 75

niczego, w historii filozofii i myśli społecznej w Polsce i z nich właśnie wynikają konsekwencje doniosłe dla całości monografii.

Po pierwsze: czy Białobłocki wnosił świadomość socjalizmu naukowego do żywiołowego ruchu robotniczego w Polsce; czy zdołał całkowicie wyzwolić się spod wpływów ideologii narodnickiej, m. in. w ocenie roli inteligencji w społeczeństwie kapitalistycznym, jej stosunku do ruchu robotniczego.

Po drugie: czy rzeczywiście był on całkowicie odporny na wpływy ideologii burżuazyjnej, a w szczególności pozytywizmu, z czego wynikać ma jego *wyższość* nad Krzywickim i Krusińskim.

Zacznijmy od pierwszej sprawy. Sandler pisze: „Białobłocki był jednym z szermierzy sprawy wniesienia do świadomości proletariatu zasad socjalizmu naukowego. O to toczył jedną ze swych najbardziej zasadniczych polemik." *(U początków...* s. 33). A gdzie indziej powiada, iż Białobłocki był „...jednym z tych, którzy podjęli w Polsce zadanie zespolenia socjalizmu naukowego z ruchem robotniczym..." (*U początków...* s. 67).

Istotnie Białobłocki był jednym z tych, którzy propagowali w Polsce niektóre idee socjalizmu naukowego. Przedmiotem jego działalności pisarskiej była jednak nie klasa robotnicza, lecz inteligencja, którą zamierzał pozyskać dla idei socjalizmu. Terminem „wniesienie świadomości socjalizmu naukowego do ruchu robotniczego" zwykło się określać w marksizmie konkretny proces zespolenia teorii socjalizmu naukowego z masową walką klasy robotniczej.[2] W tym celu niezbędne jest nie głoszenie „w ogóle" idei socjalizmu naukowego, lecz przekazywanie ich klasie robotniczej, a w szczególności jej najlepszym, najbardziej przodującym przedstawicielom w toku praktycznej działalności agitacyjnej i propagandowej. Zespolenie to urzeczywistnia *rewolucyjna partia* klasy robotniczej. Tak więc wydaje mi się niesłuszne określenie literackiego tylko udziału w propagandzie bardzo ogólnych socjalistycznych idei, wyrażanych *jedynie* w artykułach na łamach pism *burżuazyjnych,* mianem „walki o wniesienie świadomości do ruchu robotniczego". W ten sposób bowiem zamazane zostają granice dwu różnych etapów w dziejach ruchu robotniczego i rozwoju poszczególnych jego działaczy.[3]

---

[2] Por. Lenin: *Co robić? Dzieła* t. 5 Warszawa 1950 „Książka i Wiedza"; por. także Stalin: *Klasa proletariuszy i partia proletariuszy* oraz *Anarchizm czy socjalizm? Dzieła* t. 1 Warszawa 1949 „Książka i Wiedza"

[3] Warto przypomnieć, iż mimo wielkich zasług Plechanowa w zakresie popularyzacji nauki marksizmu (w okresie jego działalności jako organizatora grupy Wyzwolenie Pracy) historiografia marksistowska nie określa jej terminem „walki o wniesienie świadomości..." zachowując to określenie dla charakterystyki

Białobłocki (właśnie na skutek nie przezwyciężonych narodnickich obciążeń) nie doszedł jeszcze do właściwego rozumienia znaczenia partii dla walki klasy robotniczej. Świadczy o tym artykuł *Nadprodukcja inteligencji*, w których wygłasza on pogląd na temat szczególnej roli inteligencji w społeczeństwie kapitalistycznym.

Sandler bagatelizuje błędy artykułu *Nadprodukcja inteligencji*, widząc w nich jedynie „«narodnickie dodatki» do zasadniczo odmiennego trzonu poglądów Białobłockiego" (*Szkice...* s. 20), a całość artykułu uważa za wyraz dojrzałości marksistowskiej oceny sytuacji inteligencji w społeczeństwie kapitalistycznym. Ocenę swą Sandler uzasadnia następująco:

> Pisze on (Białobłocki — przyp. A. O.) bowiem wyraźnie, że nie traktuje inteligencji jako jednolitej warstwy, lecz różnicuje ją w zależności od tego, jakie interesy reprezentują poszczególne grupy inteligencji, która staje się u niego w ten sposób synonimem ludzi wykształconych... *Marksistowska świadomość klasowego charakteru inteligencji odpowiada tu precyzji sformułowań...*
>
> Określając pozycję inteligencji według jej sytuacji ekonomicznej — dodajmy, niezbyt precyzyjnie — autor nie stwarza już podstaw do ogłoszenia jej ponadklasowego położenia. Ale Białobłocki potrafi i *bardziej konsekwentnie, po marksistowsku* określić jej pozycję klasową...
>
> Mamy tu zatem dysonans w poglądach Białobłockiego, przeżytki narodnickich złudzeń wypierane przez właściwe klasowe rozumienie sytuacji inteligencji (*Szkice...* s. 20—21; podkr. A. O.).

Przeciw takiej ocenie trzeba zaprotestować z dwu względów: po pierwsze dlatego, że wypacza rzeczywistą treść poglądów Białobłockiego [4]; po drugie, że zniekształca teorię marksizmu traktując stanowisko wulgarnoekonomiczne jako marksistowskie.

---

działalności leninowskiego Związku Walki o Wyzwolenie Klasy Robotniczej (por. np. *Krótki kurs historii WKP(b)* rozdz. I).

Na bezpodstawność użycia tego terminu przez Sandlera w odniesieniu do Białobłockiego zwracał uwagę H. Holland w artykule *W walce z pozytywizmem warszawskim (Myśl Filozoficzna* 1954 nr 1/11 s. 127—128).

[4] Fałszywej interpretacji myśli Białobłockiego sprzyja często niechlujna metoda analizy tekstu stosowana przez Sandlera.

Białobłocki pisze: „Każda klasa ma pewną ilość ludzi wykształconych, którzy reprezentują kierunki myśli zgodne z interesami tej klasy, do której sami należą. Raz już mieliśmy w naszej historii inteligencję jednolitą, szlachecko-duchowną — i źleśmy na tym wyszli, bo wtedy myśl społeczna ignorowała interesa wszystkich innych warstw..." (*Szkice...* s 87—88). Tej sytuacji przeciwstawia stosunek inteligencji do burżuazji w społeczeństwie kapitalistycznym, gdzie „*klasa kapitalistów, zmienna co do swego składu, nie może być wyrazicielką inteligencji.* Skutkiem tych przyczyn prawie cały ruch umysłowy przeszedł w ręce robotników inteligentnych. tj. przedstawicieli takich fachów, które wymagają dużego wykształcenia specjalnego" (tamże s. 84 — podkr. A. O.).

Charakteryzując położenie inteligencji Białobłocki wychodzi z założenia, że klasa kapitalistów nie będąc w stanie wytworzyć *własnej inteligencji* (por. *Szkice...* s. 84), posługuje się „proletariatem naukowym", który z racji swego ekonomicznego położenia (brak własności środków produkcji) jest po prostu częścią składową proletariatu jako klasy.

Wulgarnoekonomiczne postawienie sprawy idzie u Białobłockiego w parze z właściwym dla narodników idealizmem historycznym w pojmowaniu roli inteligencji jako warstwy społecznej.

„...Proletariat naukowy — pisał Białobłocki — jeżeli gdzie rzeczywiście jest, *nie będąc związany wpływem interesów żadnej warstwy społecznej*, może *bezstronnie* objaśniać *społeczeństwo o przebiegu starć międzyklasowych*" *(Szkice...* s. 88 — podkr. A. O.). Rzecz jasna, że przy takim postawieniu sprawy partia musi się wydawać zbytecznym „wyręczycielem" inteligencji w przynależnym jej zadaniu uświadamiania proletariatu. Cytowana wypowiedź świadczy również o tym, że Białobłocki nie rozumiał klasowego charakteru ideologii w społeczeństwie burżuazyjnym.

Nie rościmy o to pretensji do Białobłockiego — stawiał on dopiero pierwsze kroki w marksizmie, potykając się co chwila o niemarksistowskie, idealistyczne obciążenia. Nic jednak nie tłumaczy Sandlera z zamazywania błędów Białobłockiego i kreowania go na *dojrzałego* marksistę na podstawie artykułu, który właśnie świadczy o tym, jak daleki był on od właściwego pojmowania nawet tych idei marksistowskich, które już w tym czasie przyswoiła sobie partia „Proletariat".

Charakterystyka stosunku między inteligencją a rewolucyjnym ruchem robotniczym dana przez Białobłockiego jest zasadniczo sprzeczna ze stanowiskiem *Walki Klas* (organ teoretyczny partii „Proletariat"), która wielokrotnie i z całym naciskiem podkreślała, że inteligencja *jako warstwa* jest zespolona licznymi więzami ze społeczeństwem burżuazyjnym, natomiast poszczególni, rewolucyjnie usposobieni przedstawiciele inteligencji mogą oddawać wielkie usługi ruchowi robotniczemu udzielając mu „elementów swego wykształcenia" (mówiąc sło-

Sandler nie licząc się zupełnie z istotnym sensem *całej* wypowiedzi Białobłockiego w danej sprawie, nie licząc się nawet z wymogami wiernego cytowania, tak oto przerabia to zdanie: „Inteligencja — pisze Białobłocki — składa się z «pewnej ilości ludzi wykształconych, którzy reprezentują kierunki myśli zgodne z interesami tej klasy, do której sami należą»" *(Wstęp...* s. 20). Na następnej stronie *Wstępu* zdanie Białobłockiego w *prawdziwej* wersji Sandler cytuje jako *inną* jego wypowiedź o inteligencji (Por. *Wstęp* ... s. 21). Zatrzymałam się nad drobiazgowym omówieniem stosowanych przez Sandlera metod analizy tekstu niezgodnych z wymogami naukowej sumienności, bowiem w innych fragmentach jego pracy zdarzają się podobne sprawy.

wami *Manifestu Komunistycznego*) jedynie wtedy, gdy całkowicie i bez zastrzeżeń jako teoretycy przejdą na pozycje walczącego, rewolucyjnego proletariatu, gdy podporządkują się dyscyplinie partii klasy robotniczej. Klasa robotnicza wymagać może i powinna od tych inteligentów, by zrezygnowali z jakiejkolwiek odrębności interesów grupowych.[5]

Przejdźmy do następnego zagadnienia. Sandler pisze: „Bo trzeba pamiętać... że współtowarzysze Białobłockiego, Krusiński i Krzywicki, nie umieli w pełni przezwyciężyć nacisku burżuazyjnej filozofii i socjologii pozytywistycznej, choć prowadzili przeciwko nim efektowne i o dużym znaczeniu społecznym boje. Białobłocki *nie podlegał wpływom burżuazyjnej filozofii i socjologii. Umiał ją ogólnie oceniać z pozycji materializmu dialektycznego*" (*U początków*... s. 46 — podkr. A. O.; por. także s. 90—91). „W poglądach filozoficznych nigdy nie schodził z pozycji marksistowskich..." (*Szkice*... s. 18).

Nie jest prawdą, że Białobłocki był tak nieprzejednany wobec pozytywizmu i ideologii burżuazyjnej w ogóle. Nie jest prawdą, że walczył on z filozofią pozytywistyczną wskazując nawet — jak twierdzi Sandler — na jej klasową treść i społeczne podłoże. Zbędny i daremny jest trud, jaki wkłada Sandler w wykazanie zasadniczej *wyższości filozoficznej* i *ideologicznej* Białobłockiego w stosunku do Krusińskiego i Krzywickiego. Każdy z nich miał swoje „silne" i „słabe" strony w rozumieniu niektórych tez marksizmu. Żaden z nich nie był wolny od błędów. Wynikało to stąd, że zdołali oni przyswoić sobie i zrozumieć *tylko niektóre* tezy marksizmu, a nie wszechstronne bogactwo marksistowskiej nauki.

Np. omawiając twórczość Kraszewskiego i jego broszurę z 1878 r. *O pracy*, której treść jest bezspornie burżuazyjno-liberalna, nie pozbawiona wyraźnych akcentów antysocjalistycznych, Białobłocki określa ją nic nie mówiącym ogólnikiem: „...*Szalona* łącznie z książeczką ludową o pracy to chyba jest blichowanie gipsowych naszych pojęć, by świeciły jak szych" (*Szkice*... s. 150).

Przypomnijmy, że na kilka lat wcześniej, bo w roku 1881 *Równość* potrafiła dać właściwą, klasową ocenę tej broszury.[6]

Znaleźć można i takie sytuacje, w których Białobłocki wykazuje wyraźną dezorientację i uległość wobec haseł „pracy organicznej", jak o tym świadczy moralizatorska, metaforyczna bajeczka o dwu bra-

[5] Por. np. artykuł wstępny w pierwszym numerze *Walki Klas*. Genewa 1884

[6] Por. artykuł *Co robić? Równość* styczeń-luty 1881 nr 3 i 4; także *Z kraju. Przedświt* 1881 nr 3 i 4

ciach — „wesołym" i „smutnym" — z artykułu *Miłość w sferze dostatków i estetycznych zachwytów.*[7]

Ostrożnie i wnikliwie podchodzić trzeba do myśli Białobłockiego poświęconych zagadnieniom filozoficznym. Są to najczęściej *luźne* i *nieliczne* zdania wypowiadane przy okazji innych kwestii. Biorąc pod uwagę historyczny okres rozwoju marksizmu w Polsce, a przede wszystkim konkretny etap ewolucji ideowej Białobłockiego — twierdzenie, że „był Białobłocki zdecydowanym, walczącym materialistą", że „zwalczał *wszelkie* formy kompromisu nauki z fideizmem, religią, z agnostycyzmem" (*U początków...* s. 44 — podkr. A. O.), jest pochopne, zaś określenie „wszelkie" wskazuje tu chyba wręcz na pewien brak odpowiedzialności za słowa. Nie ma bowiem u Białobłockiego, jak już była mowa, krytyki choćby pozytywistycznej filozofii, socjologii i estetyki, tak popularnej i tak w jego czasach oddziaływającej na umysły.

Sandler traci poczucie umiaru, gdy następująco charakteryzuje stanowisko światopoglądowe Białobłockiego·

> Był rzecznikiem i obrońcą poglądu o obiektywnym charakterze świata. Stał na gruncie pierwotności materii określającej świadomość ludzką. Polemizował z idealistycznym filozofem wskazując, że «historia, archeologia i fizjologia»[8] wyjaśniają źródła powstawania w świadomości człowieka określonych wyobrażeń i pojęć, na przykład poglądów na sztukę. Rozumiał rozwój jako walkę przeciwieństw, był jak najdalszy od pojmowania rozwoju w duchu ewolucjonistycznej filozofii burżuazyjnej. Do-

---

[7] Bajeczka ta (bardzo zresztą sztuczna i naiwna) mówi o dwu braciach, którzy znaleźli skarb. Przeciwstawia ona „wesołego brata", który użył znaleziony skarb dla stworzenia „szczęścia w rodzinnym kółku" — „smutnemu bratu", który odrzucił ten „ideał szczęścia mieszczańskiego" i poszedł szukać „szczęścia większego" — to znaczy użył znaleziony skarb dla założenia kolei, budowania szkół, fabryk etc. W ten sposób wprawdzie nie zaznał cichego, rodzinnego szczęścia, ale gdy umarł, lud go opłakiwał.

Morał bajeczki tkwi w tym, że „smutny brat" *podniósł* „ideał szczęścia" *zniżony* przez „wesołego brata" (który w tym samym czasie, gdy „smutny" zakładał szpitale i fabryki, ożenił się, miał dzieci, krowy, psy, gospodarstwo i był szczęśliwy (Por. *Szkice...* s. 129).

Jednak to „wzniesienie ideału" ma treść tak otwarcie burżuazyjną, znaną dobrze z organicznikowskich haseł, że nawet Sandlerowi trudno nazwać „smutnego brata" socjalistą. Cóż czyni wobec tego, by ratować *prestige* Białobłockiego? Po prostu cytując urywa bajeczkę w miejscu kłopotliwym (gdy „smutny brat" przechodzi do swych „reformatorskich" poczynań), bagatelizuje sens dalszego ciągu i uzyskuje w ten sposób jeszcze jeden argument na rzecz bezkompromisowej krytyki burżuazji i konsekwentnego proletariackiego rewolucjonizmu Białobłockiego (por. *U początków...* s. 43).

[8] Por. B. Białobłocki: *Szkice estetyczne p. M. Massoniusza. Szkice...* cyt. wyd. s. 91

wodem rozwoju przez walkę przeciwieństw była dla niego w historii ludzkości walka klasowa... Po marksistowsku rozumiał, że walka klasowa jest rezultatem sprzeczności antagonistycznych formacji społeczno-ekonomicznych..." (*U początków...* s. 47).

W tych kilku zdaniach w sposób jaskrawy uwidocznia się ahistoryzm Sandlera i jego skłonność do *brązownictwa*.

Nieliczne teksty Białobłockiego nie dostarczają materiału, który by pozwolił Sandlerowi rzetelnie udokumentować każde ze zdań wyżej przytoczonej charakterystyki filozoficznego stanowiska Białobłockiego. Nie ulega przecież wątpliwości, że związek literatury z *historią, archeologią i fizjologią* dostrzegali w Polsce tego okresu nie tylko marksiści. Wystarczy wziąć pierwszy z brzegu artykuł Prusa, Sygietyńskiego czy Orzeszkowej, by przekonać się, że zdawali sobie oni doskonale sprawę z różnorakich uwarunkowań zjawisk literackich.

Ahistoryzm Sandlera przejawia się także wtedy, gdy omawia on stosunek Białobłockiego do ideologii rewolucyjno-demokratycznej. Sandler pisze:

> ...Białobłocki... dojrzewał ideowo w kręgu wpływów materialistycznej filozofii Bielińskiego, Czernyszewskiego, Dobrolubowa. *Wpływy tej filozofii*, stanowiącej najwyższe osiągnięcie *materializmu przedmarksistowskiego*, pozwoliły Białobłockiemu *na gruncie walki i doświadczeń ruchu robotniczego*, niedostępnych rewolucyjnym demokratom, przekroczyć przestrzeń dzielącą ideologię rewolucyjnej demokracji od socjalizmu naukowego. Białobłocki, który *przyswajał sobie ogólne zasady marksizmu pod żywiołowym naporem polskiego ruchu robotniczego*, okazał się dzięki temu znacznie dojrzalszy jako reprezentant ideologii młodej myśli socjalistycznej w Polsce niż jego współtowarzysze walki ideowej, prowadzonej na łamach legalnej prasy (*Szkice...* s. 27—28; podkr. A. O.).

Konfrontację tej tezy Sandlera o Białobłockim z *rzeczywistością* ideowego rozwoju Białobłockiego zacznijmy od pewnych faktów biograficznych.[9] Wedle relacji Krzywickiego Białobłocki przybył z Petersburga do Warszawy jako człowiek dojrzały, „świadomy swych zamiarów i dróg", zmierzając do „skupienia wokół siebie bojowników walczących w imię haseł socjalistycznych". Sandler z góry przyjmuje, że treścią tej „propagandy socjalistycznej" mógł być tylko *konsekwentny socjalizm* naukowy, materializm dialektyczny i historyczny.

Biorąc pod uwagę wszystkie fakty, którymi dysponuje Sandler, wychodzi na to, że „zdecydowany krok" od Czernyszewskiego do Marksa Białobłocki postawił akurat w drodze z Petersburga do Warszawy. Wobec tego ów „napór żywiołowego ruchu robotniczego" w Polsce na Bia-

[9] Jedynym jak dotąd źródłem do biografii Białobłockiego są wspomnienia L. Krzywickiego, na nich też opiera się Sandler. (Przede wszystkim: *Na marginesie starej fotografii. Niepodległość* 1931 t. III).

łobłockiego jest u Sandlera czystą fikcją. Sprawa nieco się wyjaśni, gdy stwierdzimy, że tego „zdecydowanego kroku" Białobłocki nie postawił.

Jeżeli, jak mówił Hegel, zrozumieć — znaczy przezwyciężyć, to z równą słusznością można by powiedzieć, że nieodzownym warunkiem przezwyciężenia określonego stanowiska ideologicznego jest jego należyte zrozumienie i krytyczna ocena. Punktem wyjścia dla rozwoju socjalizmu naukowego w Rosji była marksistowska ocena utopijnego socjalizmu narodnickiego. Głębokość tej oceny i jej prawidłowość z punktu widzenia założeń marksizmu charakteryzowała zarazem głębokość przyswojenia teorii marksizmu przez rosyjskich proletariackich rewolucjonistów. Przewartościowanie „dziedzictwa", oddzielenie rewolucyjnego ziarna od plewy utopijnych złudzeń mogło się dokonać tylko na gruncie rozwijającej się walki rosyjskiego proletariatu.

Nie stać było Białobłockiego (i nie tylko jego) w tym okresie i w warunkach, w jakich działał, na przeprowadzenie słusznej oceny rzeczywistej *treści klasowej* i podstaw ideologicznych rosyjskiego rewolucyjnego demokratyzmu lat sześćdziesiątych i siedemdziesiątych. Nie umiał on także prawidłowo ocenić *stanowiska filozoficznego* Czernyszewskiego i Dobrolubowa. W artykule poświęconym pamięci Turgieniewa Białobłocki pisze:

> Po reformach bowiem sześćdziesiątego roku z szeregów klas niższych podniosła się cała warstwa proletariatu umysłowego, która *w lot pochwyciła idee wyrobione przez proletariat na Zachodzie*...
>
> ... odbył się nowy zwrot w społeczeństwie rosyjskim. Polegał on na tym, że wkrótce po uwolnieniu włościan, a nawet, rzec można, równocześnie z nim, ciężar przewodnictwa umysłowego przeszedł stanowczo i bezpowrotnie od szlachty w ręce proletariatu ukształconego... Byli to ludzie, którzy wiedzieli, co to życie i walka w nim z przeciwnościami. Ich przywódca i zwiastun, krytyk Dobrolubow (syn diaczka), mając 16 lat już tyle doznał goryczy, upokorzeń i nieszczęść domowych, tyle przebolał zawiedzionych dumnych nadziei, ile tego wszystkiego w najdłuższym nawet życiu nie doznał żaden Rudin lub inny H a m l e t rosyjski... *Teoretyczna cecha tego zwrotu* wyraziła się w tym, że odrzucono metafizyczną filozofię niemiecką, *a zaczęto gorliwie przyswajać idee Comte'a i badać nauki przyrodnicze* (*Szkice*... s. 195, 206 i 207 — podkr. kurs. A. O.).

W świetle tej wypowiedzi, którą — choć jest ona *jedyną* u Białobłockiego w tej kwestii — zbywa całkowitym milczeniem Sandler, trudno rzeczywiście pojąć, w jaki sposób rosyjscy materialiści mogli dać Białobłockiemu ten zastrzyk antypozytywistycznej surowicy, której brak (jak twierdzi Sandler) doprowadził młode i nieodporne organizmy Krusińskiego i Krzywickiego do zarażenia się pozytywistyczną filozofią i socjologią.

We wstępnej charakterystyce stanowiska ideologicznego i historycznych zasług Białobłockiego zwracałam uwagę, że przeniesienie na grunt

krytyki literackiej w Polsce niektórych teoretycznych zasad wywodzących się z estetyki Bielińskiego, Czernyszewskiego i Dobrolubowa było samo przez się faktem doniosłym. Podobnie jak zbliżenie do polskiego czytelnika wielkiej realistycznej i demokratycznej literatury rosyjskiej. W jakim stopniu wykroczył Białobłocki poza te założenia dochodząc do założeń estetyki marksistowskiej — to dalsze, jeszcze jedno w szeregu wątpliwych i spornych zagadnień pracy Sandlera. Nie wydaje się bowiem, aby wypowiedziany przez Białobłockiego postulat tendencyjności sztuki, w szczególności tendencyjności literatury, wykraczał poza to, co w tej sprawie (o wiele szerzej i głębiej) powiedzieli Czernyszewski i Dobrolubow.

Postulat tendencyjności sztuki był szeroko stosowany także przez ówczesną burżuazyjną krytykę literacką w Polsce, nie mówiąc już o powieści tego okresu. Ciekawa i trafna uwaga Białobłockiego skierowana przeciw hasłu „sztuka dla sztuki" (por. *Szkice...* s. 94) — biorąc pod uwagę *cały kontekst* tej wypowiedzi — nie wyprowadza *jeszcze* poza granice estetyki rosyjskich rewolucyjnych demokratów, nie wprowadza *już* na pozycje estetyki marksistowskiej.

Dla Sandlera jednym z najpoważniejszych argumentów przemawiających na rzecz istnienia marksistowskich założeń estetycznych w praktyce krytyczno-literackiej Białobłockiego, a nawet za *samodzielnym* rozwijaniem tych założeń, są uwagi Białobłockiego na temat różnic między metodami twórczymi Szekspira i Schillera oraz opinia o Schillerze jako pisarzu tendencyjnym (por. *U początków...* s. 58). Białobłocki pisze: „Gdzie pan Łętowski znalazł pierwowzory dla swojej twórczości? Nie w Szekspirze, bo ten całą akcję opiera na czynnikach psychologicznych. Ale może w Szyllerze? Wiadomo, że *Rozbójnicy, Don Carlos* i kilka innych dramatów Szyllera pod względem prawdy życiowo-historycznej stoją bardzo nisko. Cała ich siła leży we wzniosłej tendencji... Obrazy fantastyczne, nawet niemożebne, ale uczucia były prawdziwe i porywająco przedstawione" (*Szkice...* s. 139).

Znaczenie, które Sandler przywiązuje do tej sprawy, pochodzi stąd, że w liście do Minny Kaustky z 1885 r. Engels daje następującą ocenę twórczości Schillera: „...Największa wartość *Kabale und Liebe [Intryga i miłość]* Schillera polega na tym, że jest ona pierwszym niemieckim politycznym dramatem tendencyjnym." [10]

Zestawienie tych dwu wypowiedzi: Białobłockiego z 1883 r. i F. Engelsa z 1885 r. jest dla Sandlera jedyną podstawą dla teorii o „antycypacji" przez Białobłockiego myśli Engelsa. Albowiem, rozumuje Sandler, Białobłocki dzięki temu, że był *konsekwentnym* marksistą, do-

[10] Marks i Engels: *Listy wybrane*. Warszawa 1951 „Książka i Wiedza" s. 514

szedł do odkrycia prawdy, że Schiller był pisarzem tendencyjnym. Ponieważ zaś stwierdził to na dwa lata przed Engelsem, ergo — „antycypował" myśl Engelsa.

Jednakże co najmniej przesadnym wydaje się pogląd, że *każdy* sąd Marksa i Engelsa w *dowolnej kwestii* był jakoby niemożliwy do wypowiedzenia na gruncie innych założeń światopoglądowych. Wydaje się, że w omawianym przypadku można poczynić tę trafną i ciekawą obserwację nie będąc marksistą. Sandler zbyt pochopnie znajduje u Białobłockiego myśli, które — jak sądzi — rozwijają naukę marksizmu o 2 lata przed Engelsem, a o 25 lat przed Stalinem.[11]

Mianem *brązownictwa* określiłabym grzech pierworodny monografii Sandlera o Białobłockim. Dość jasna jest dziś dla nas funkcja brązownicza historiografii burżuazyjnej. Wynikała ona z jej klasowych ograniczeń i zadań. Skąd jednak tu i ówdzie wśród nas pojawiają się tendencje brązownicze?

Brązownictwo w historiografii (podobnie jak lakiernictwo w literaturze pięknej), jak sądzę, wynika często z chęci *łatwego* pochwalenia się np. ... ilu to mieliśmy „konsekwentnych marksistów..." Zapomina się przy tym, że ci *co* byli i *jacy* byli (a na pewno nie wszyst-

[11] Białobłocki pisze: „...Gdyby lud wiedział przyczyny swych nieszczęść i zupełnie rozumiał swe położenie, to by już dawno wybrnął z błota niedoli i łez, w którym obecnie zostaje" (*Szkice...* s. 174). Sandler uważa, że wyżej przytoczoną myśl Białobłocki wypowiada „z prawdziwą celnością marksisty" (por. *U początków...* s. 45).

Gwoli ścisłości powiedzieć trzeba, że tę myśl wypowiedzianą przez Białobłockiego spotykamy o wiele wcześniej u wielu rewolucyjnych demokratów XIX w. Także narodowolcy tak motywowali konieczność „pójścia w lud". Często także powtarza ją publicystyka *Równości* czy *Przedświtu*. Była ona niewątpliwie historycznie doniosła, gdy wyprowadzono z niej praktyczny wniosek: *trzeba iść do ludu z rewolucyjną propagandą, wzywać lud do działań rewolucyjnych* (w istocie swej nie socjalistycznych, a burżuazyjno-demokratycznych). Stwierdzenie to jednak traci sens, jest błędne, bo skażone subiektywizmem, gdy je ujmować jako naukową, *strategiczną* ocenę konkretnej sytuacji lat osiemdziesiątych w Polsce czy w Rosji. A tak każe tę wypowiedź rozumieć Sandler, gdy powiada, że *„tego samego argumentu"* (dosłownie) używał Stalin oceniając sytuację w Rosji carskiej w 1901 r. (por. *U początków....* s. 45). Idzie tu o następującą myśl Stalina z pracy *Socjaldemokratyczna Partia Rosji i jej najbliższe zadania:* „...Niesposób wyliczyć wszystkich, których gnębi, których prześladuje *samowładztwo rosyjskie*. Jest ich tak wielu, że gdyby zrozumieli to sami i gdyby zrozumieli, kto jest ich wspólnym wrogiem, to *rosyjska władza despotyczna* nie przetrwałaby ani jednego dnia." (Stalin: *Dzieła* t. 1 Warszawa 1949 „Książka i Wiedza" s. 40 — podkr. A. O.).

Nie trudno spostrzec, że obie te wypowiedzi nie oznaczają tego samego. Sandler sugeruje się czysto *formalną* zbieżnością użytych słów (w zdaniach wyrwanych z kontekstu), a nie ich istotnym sensem; z jednej strony nie wyjaśnia w niczym stanowiska Białobłockiego, z drugiej zaś trywializuje po prostu myśl Stalina. Jest to jeszcze jeden przykład złych skutków pogoni za łatwymi efektami.

kich jeszcze znamy, nie wszystkich należycie umiemy ocenić!), starczą sami za siebie, są dostateczną historyczną racją dla naszej rzeczywistości.

Pozorowane często najszlachetniejszymi intencjami („wydobycie świetności naszych tradycji...") brązownictwo jest swoistą formą subiektywizmu sprzecznego z nauką marksizmu. Za brązownictwo płaci się wysoką cenę — prowadzi ono do rezygnacji z dialektycznej metody myślenia.

Dlatego właśnie ginie u Sandlera konkretny, pełen sprzeczności i powikłań *proces* rozwoju rodzącej się w Polsce ideologii socjalizmu naukowego, ginie *proces* indywidualnego rozwoju Białobłockiego. Zostaje formuła: „był" czy „nie był", „tak" lub „nie", która odbiera chęć i odwagę badania zjawiska we wszystkich sprzecznościach jego rozwoju. Namiętność brązownicza znieczula Sandlera na wymowę faktów, gdy nie idą one po jego myśli; odwodzi od rzeczywistości podpowiadając fałszywe rozwiązania nawet wtedy, gdy autor próbuje wskazać na ograniczoność stanowiska Białobłockiego. Tak się ma sprawa z rzekomymi błędami Białobłockiego w kwestii narodowej. W pismach Białobłockiego nie można znaleźć nawet śladu tych błędów. Sandler w tej sprawie jako *jedyny* argument i dowód rzeczowy podaje fakt, że popełniali je najdojrzalsi przedstawiciele partii „Proletariat" (por. *U początków...* s. 48).

Stawiamy dopiero pierwsze kroki w kierunku zbadania historii ideologii marksistowskiej w Polsce. Niewątpliwie okres „Proletariatu" stanowi niezwykle ważne ogniwo rozwoju tej ideologii obfitując w bogate i różnorodne treści ideowe. Odkrycie i ustalenie każdej nowej postaci, każdego nowego źródła jest sprawą dużej wagi dla dalszego rozwoju badań.

Jednakże nowe materiały mogą tylko wtedy rzeczywiście wzbogacić nasze poznanie, gdy zbadane zostaną z naukową rzetelnością, która jest niezbędną przesłanką pełnego wykorzystania metody materialistycznej dialektyki. Dlatego warto i trzeba dyskutować nad sprawami metodologii i metodyki badawczej konkretnych *nowych* prac historycznych. Stara i głęboka to prawda, że tylko walka poglądów pozwala nam iść naprzód, umożliwia podniesienie poziomu badań, a dzięki temu wzmaga siłę ideowego oddziaływania rewolucyjnej prawdy historycznej dziejów naszego narodu.

Te sprawy starałam się mieć na względzie omawiając poważne, wedle mego zdania, błędy omawianej monografii o Bronisławie Białobłockim, a także *Wstępu* do wyboru pism Białobłockiego.

Alina Osiadacz

Andrzej Nowicki

Od angelologii* do antykomunizmu

Świat kapitalistyczny umiera, gnije, rozkłada się. Zadaniem burżuazyjnych filozofów i literatów jest ukrywanie tej prawdy. Wielu z nich próbuje jeszcze dziś jej zaprzeczać twierdząc, że na tym najlepszym ze światów wszystko w dalszym ciągu dzieje się jak najlepiej. Coraz częściej jednak nawet w obozie obrońców kapitalizmu rozlegają się głosy, że przecież „*something is rotten...*" A niektórzy stwierdzają, że naprawdę jest bardzo źle i że ich świat nie umiera, lecz już umarł.

Oznaki psucia się społeczeństwa były już wtedy, gdy ono jeszcze żyło — stwierdza znany katolicki pisarz Bernanos — ale dziś społeczeństwo nasze nie jest już społeczeństwem żyjącym. Nasz świat „bardzo przypomina trupa, który się rozkłada" *(le cadavre en décomposition);* jeszcze wprawdzie w jego wnętrzu dzieje się wiele różnych rzeczy, ruszają się robaki, ale to już nie historia, lecz likwidacja. [1]

Książkę Bernanosa omawia — z całym uznaniem — redaktor *Revue Thomiste,* dominikanin Bruckberger, w artykule pod symptomatycznym tytułem: *Duchowe konanie Europy.* [2] Artykuł ten doskonale harmonizuje z całością numeru *Revue Thomiste,* który otwierają rozważania angelologiczne na temat przechodzenia aniołów „od nocy wiary do jasności wizji". [3] Skoro świat rzeczywisty, w którym się żyje, przypomina „rozkładającego się trupa", to nie warto zbyt wiele uwagi poświęcać światu rzeczywistemu, a znacznie lepiej zająć się... angelologią.

Możemy więc od razu dać odpowiedź na pytanie zawarte w tytule książki Bernanosa. „*La liberté, pour quoi faire?*" — pyta Bernanos, powtarzając zresztą to pytanie za Nietzschem (*Freiheit wozu?* — wol-

---

* Angelologią nazywa się dział teologii, zajmujący się rozważaniami na temat aniołów.

[1] Georges Bernanos: *La liberté, pour quoi faire?* Paryż 1953 s. 192

[2] Por. Bruckberger: *L'agonie spirituelle de l'Europe. Revue Thomiste* 1953 nr 3

[3] *Revue Thomiste* 1953 nr 3 s. 453

ność do czego?). Wolność intelektualisty — odpowiadamy — w tzw. demokracjach zachodnich polega na tym, że każdy intelektualista ma całkowitą wolność wyboru, w jaki sposób chce służyć burżuazji. Może służyć w ten sposób, że będzie gloryfikować panujący porządek kapitalistyczny jako wieczny i najlepszy z możliwych, maskując nieprzyjemną prawdę o daleko już zaawansowanym procesie jego gnicia. Można jednak służyć burżuazji i w ten sposób, że wprawdzie przyzna się słuszność tym, którzy stwierdzają fakt umierania starego świata, ale z tego faktu wyciągnie się wnioski angelologiczne. Rzeczą najważniejszą jest odciągnięcie robotników, chłopów, drobnomieszczaństwa, inteligencji od rewolucyjnej walki z burżuazją, od partii, od ruchu obrońców pokoju, od wystąpień antyimperialistycznych. A to, czy ktoś odwróci się od czynnej walki dlatego, że został przekonany o wieczności i różowych perspektywach ustroju kapitalistycznego, czy dlatego, że został przekonany o swej bezsilności wobec nieuchronnego procesu konania Europy i zajął się angelologią — jest sprawą mało istotną. Mniejsza o przesłanki, byle tylko w rezultacie człowiek cofnął się z tej drogi, na którą w sposób żywiołowy pcha go jego pozycja społeczna.

Zresztą burżuazja pozwala swym ideologom na pisanie o końcu, upadku, zmierzchu, gniciu świata tym chętniej, że obrazy takie ukrywają przed czytelnikami to, co w świecie kapitalistycznym jest zdrowe i ma przed sobą perspektywy wzrostu i rozwoju: rewolucyjny ruch robotniczy. Burżuazja pozwala swym ideologom pisać o gniciu Francji, bo to zamazuje walkę nowego ze starym, zamazuje tę prawdę, że *prawdziwa* Francja wcale nie znajduje się w stanie gnicia. Dlatego też marksiści francuscy muszą toczyć walkę zarówno z tymi, którzy zaprzeczają kryzysowi i gniciu kapitalizmu, jak i z tymi, którzy zamiast o gniciu kapitalizmu piszą o gniciu Francji i Europy.

Jak z tego widać, burżuazja bywa czasem bardzo tolerancyjna i pozwala swym ideologom na najbardziej ekscentryczne dziwactwa; pod jednym wszakże warunkiem — aby w rezultacie prace ich godziły w Związek Radziecki i komunistyczny ruch robotniczy. Poza tym, piszcie sobie, jak chcecie.

I to jest właśnie ta „wolność", która tak fascynuje burżuazyjnych intelektualistów. W imię tej „wolności", w obronie tej „wolności" napisał Bernanos jeszcze jedną książkę antykomunistyczną. W obronie tej „wolności" napisano parę tysięcy innych książek antykomunistycznych. A wśród autorów tych książek znalazł się również egzystencjalista Albert Camus.

Bernanos był katolikiem (zmarł w r. 1948, książka ukazała się w r. 1953). Camus deklaruje się jako „ateista". Podziwiajmy wolność

pisarza w krajach kapitalistycznych: wolno być katolikiem i wolno być ateistą! A w *Revue Thomiste* dominikanin Bruckberger pozytywnie ocenia książkę „ateisty" Camusa. Podziwiajmy szerokość horyzontów zakonnika-tomisty, przedstawiciela oficjalnego katolicyzmu!

Antykomunizm Camusa — pisze Bruckberger — jest dla nas czymś bratnim *(nous reste fraternel)*, chociaż Camus nie jest chrześcijaninem. „Jego przedsięwzięcie jest sympatyczne dla chrześcijanina" [4], ponieważ Camus dowodzi, że w państwie komunistycznym „mimo wyzwolenia człowieka kolektywnego, jednostki nie są wolne". [5] Nie można więc zaprzeczyć istotnemu „pokrewieństwu" *(parenté)* między książką Camusa a książką Bernanosa. Camus w podobny sposób zwalcza komunizm jak Bernanos, z czego oczywisty wniosek, że „jego moralność wydaje się moralnością chrześcijańską" [6]; tyle tylko, że motywy Camusa są u Bernanosa „rozszerzone w wizję chrześcijańską" [7], a moralności Camusa brak „fundamentów".

W związku z tym powstaje bardzo interesujące zagadnienie: jak to w rzeczywistości jest z tymi ideologami kościoła? Jak ocenić to ich fraternizowanie się z „ateistą" Camusem?

Znamy kilka faktów, które, być może, ułatwią odpowiedź na te pytania.

Wkrótce po zakończeniu I wojny światowej sztab francuski przestał wypłacać pieniądze swemu agentowi we Włoszech. Agent ten nazywał się Benito Mussolini. Potrzebując pieniędzy Mussolini zwracał się do różnych ośrodków z propozycją finansowania przygotowań do „marszu na Rzym". Propozycją Mussoliniego zainteresował się szczególnie watykański Bank Pacellich. W mieszkaniu katolickiego senatora nazwiskiem Santucci (Rzym, via Ripetta 22) odbywały się w związku z tym bardzo zakonspirowane pertraktacje między Mussolinim a watykańskim sekretarzem stanu, kardynałem Gasparrim, owym „realistą", który parę lat przedtem oświadczył Dmowskiemu, że uważa powstanie niepodległej Polski za nieziszczalne marzenie. Otóż drugim dowodem „realizmu" politycznego tego księcia kościoła była udzielona przez niego odpowiedź tym katolikom, którzy wyrażali zdziwienie i niepokój z powodu tego, że kardynał Gasparri prowadzi pertraktacje z autorem wulgarnie antyklerykalnej *Kochanki kardynała*. Przypominano także, że przed wojną Mussolini dowodził w publicznych dy-

[4] *„Son entreprise est sympathique à un chrétien"* (Bruckberger o. c. s. 624).

[5] *„Les individus en régime totalitaire ne sont pas libres, quoique l'homme collectif soit libéré"* (Albert Camus: *L'homme révolté*. Paryż 1951 s. 238).

[6] Bruckberger o. c. s. 629

[7] Tamże s. 630

sputach, że boga nie ma, używając między innymi następującego argumentu: „Jeżeli, panie boże, nie hukniesz we mnie w tej chwili piorunem, to znaczy, że ciebie nie ma."

To nie moja sprawa — przerywał zniecierpliwiony kardynał — lecz jego spowiednika.

Eminencjo! Przecież Mussolini nie chodzi do spowiedzi.

No to w takim razie jest to jego własna sprawa — mówił kardynał, przecinając dalszą dyskusję na ten temat. [8]

Ostatecznie Mussolini otrzymał z watykańskiego banku pieniądze na dokonanie faszystowskiego przewrotu Było to zgodne z cyniczną deklaracją papieża Piusa XI, że przeciw komunistom gotów jest *zawrzeć pakt z samym diabłem.*

Oficjalnie Watykan zawarł sojusz z Mussolinim 11 lutego 1929 r. Wkrótce potem papież Pius XI nazwał bezbożnika Mussoliniego „wysłannikiem opatrzności", a o sobie samym dodał z dumą, że do zawarcia sojuszu z Mussolinim „trzeba było papieża-alpinisty". [9]

Widząc w Hitlerze bardzo cennego sojusznika w walce z komunizmem Watykan przestał zwracać uwagę na hitlerowski neopoganizm. A kiedy w ślady Hitlera poszedł babtysta i mason Truman, papież Pius XII aprobował, błogosławił i uświęcał wszystkie posunięcia polityczne amerykańskiego imperializmu, zapominając o swym dawnym stosunku do protestantów i masonerii. 20 grudnia 1949 r. Watykan wezwał katolików i duchowieństwo katolickie do współpracy z sektami protestanckimi w walce z komunizmem, a w kwietniu 1950 r. dowiedzieliśmy się o podpisaniu umowy między Watykanem a masonerią. Ze strony masonów umowę podpisał Amerykanin Kelly, a ze strony Watykanu jezuita Riccardo Lombardi, nazywany „mikrofonem Boga". Podpisana została również tajna umowa między Watykanem a głową muzułmanów egipskich.

Byłby to podziwu godny brak przesądów, brak fanatyzmu religijnego, gdyby nie pewna sprzeczność. No bo przecież Watykan nie stawia sprawy w ten sposób, że dlatego jest wrogiem komunistycznego ruchu robotniczego, ponieważ komunizm zagraża materialnym interesom wielkiej burżuazji. Ideologowie Watykanu twierdzą, że wcale im nie chodzi o materialne interesy, lecz tylko i wyłącznie o wiarę katolicką; i komunizm zwalczają rzekomo jedynie z tego powodu, że zagraża on wierze katolickiej. Dla ratowania więc tej wiary katolickiej Watykan zawiera sojusz z protestantami, masonami, muzułmanami. Dla rato-

[8] Por. F. Charles-Roux: *Huit ans au Vatican. Flammarion* 1947 s. 45

[9] Przemówienie do profesorów i studentów Uniwersytetu Mediolańskiego z 13 lutego 1929 r.

wania wiary katolickiej tomiści sprzymierzają się z ateistą Camusem. Każdy sojusznik jest dobry, nawet ateista Camus, byle tylko był wrogiem komunizmu.

Na ludzi głęboko wierzących, nawet na księży katolickich, za ich sympatię dla ruchu robotniczego lub ruchu obrońców pokoju Watykan rzuca gromy kar kościelnych. Dla faszystowskich zbrodniarzy, protestanckich milionerów, burżuazyjnych polityków-masonów Watykan ma błogosławieństwa. Nie ma już w Watykanie fanatyzmu wiary, jest tylko jeden fanatyzm wojującego antykomunizmu, fanatyzm nienawiści do ruchu robotniczego, fanatyzm obrony kapitalistycznego wyzysku. I ten fanatyzm pozwala oczywiście braciom z zakonu świętego Dominika bratać się z ateistą Camusem.

*

To bratanie się tomistów z ateistą Camusem ma obiektywne podłoże w samej istocie egzystencjalizmu. Camus jest bowiem egzystencjalistą, a egzystencjalizm dość bezpośrednio prowadzi ludzi do boga. Filozofia egzystencjalna to filozofia przypisująca realne istnienie „nicości", która przecina nam drogę i stawia nas w sytuacji bez wyjścia: szach mat, partia przegrana, klęska i katastrofa. Jesteśmy sami, samotni, bezbronni i bezsilni wobec „mroku" i „nicości". Z jakąż przyjemnością brat Bruckberger czytał dzieło Camusa, wyczuwając w nim *„smak nicości... który nas dławi (la saveur du néant... qui nous soulève le coeur)."* [10] Książka Camusa przedstawia sugestywnie, że każdy z nas jest samotny i że ta samotność jest nieznośna *(l'homme ne supporte pas sa solitude)*, a poczucie jakiejś nieokreślonej winy, nieczystego sumienia pcha nas do samobójstwa.

Nie trzeba zbyt wielkiej przenikliwości, aby zauważyć, że „u podstaw egzystencjalizmu leżą właśnie ontologiczne kategorie chrześcijaństwa", na czele z „głębokim strachem przed nicością". [11] Tomista włoski Paolo Filiasi Carcano już w r. 1946 dojrzał w egzystencjalizmie sojusznika katolicyzmu, podkreślając z uznaniem dążenie egzystencjalistów do „rozbicia rozumu o rafę", dzięki czemu zarysowuje się możliwość wiary jako „innego wymiaru świadomości". [12] W ten sposób filozofia egzystencjalna pomaga bardzo wydatnie w przyciąganiu ludzi z powrotem do religii, torując drogę tomizmowi. *„Funkcją filozofii* — powiada Filiasi Carcano — *jest krytykowanie nauki, żeby*

[10] Bruckberger o. c. s. 622 (podkr. A. N.)

[11] Paolo Filiasi Carcano: *Carattere e genesi del problema esistenzialistico. Archivio di Filosofia.* Tom poświęcony egzystencjalizmowi. Rzym 1946 s. 86

[12] Tamże s. 84

uczynić miejsce dla wiary" [13], a egzystencjalizm spełnia tę funkcję lepiej (bardziej bezpośrednio) niż inne systemy filozoficzne. Toteż „z tego punktu widzenia *egzystencjalizm i tomizm mogą być uważane za dwie twarze tego samego wszechświata*, oglądanego przed odkryciem i po odkryciu w nim Bytu". [14]

Cały problem polega zatem na odpowiednim skierowaniu postawy egzystencjalistycznej do kanału wiary. „Łatwo bowiem zauważyć — pisze Carcano — demoralizujące skutki praktyczne, które mogą wyniknąć z postawy egzystencjalistycznej, jeżeli nie zostanie ona skierowana w ujście religijnego fideizmu" [15] — gdyby się mianowicie próbowało przekreślać czy zabijać w inny sposób ów „głuchy metafizyczny strach". Filozofia egzystencjalna stara się wzbudzić w ludziach metafizyczny strach, a strach — jak wiadomo — jest twórcą bogów. Jako doktryna deklarująca ateizm, a w swej funkcji społecznej służąca wstecznictwu „*egzystencjalizm jest bliźniakiem neopozytywizmu*". [16] Neopozytywiści swym agnostycyzmem i subiektywizmem również torują drogę religii, chociaż w sposób bardziej wyrafinowany.

*

Redaktor Bruckberger nie stawia zbyt wielkich wymagań autorom książek antykomunistycznych. Zachwycają go płytkie aforyzmy Bernanosa, w których dopatruje się „najwspanialszej filozofii". Istotnie — powiada, komentując tekst Bernanosa — „cała rzeczywistość składa się z przyrody i przygody *(nature et aventure)*" [17]; „w swej egzystencji jest ona tylko przyrodą... natomiast przygoda ma sens jedynie w stosunku do przyrody i, w trwaniu, ten sens staje się historią." Dowiadujemy się prawdziwej rewelacji, że „historia jest zawsze historią czegoś", a ponieważ „w rzeczywistości przygoda jest zawsze na miarę przyrody, więc właśnie dlatego Bernanos..." [18] zwalcza komunizm. Istotnie, „wspaniała filozofia"! Rzeczywiście, absolutnie wszystko jedno, jakie są przesłanki — autor ma całkowitą swobodę wyboru najbardziej niedorzecznych przesłanek, byle wniosek był jasny i jednoznaczny; byle tylko zwalczał komunizm, wolno mu to czynić nawet w imię „przyrody" i „przygody". Wolno katolikowi nawet ześliznąć się na pozycje idealizmu subiektywnego i twierdzić — jak to czynią

[13] Carcano o. c. s. 98 (podkr. A. N.)
[14] Tamże s. 96
[15] Tamże s. 101
[16] Tamże s. 83 (podkr. A. N.)
[17] Bruckberger o. c. s. 633
[18] Tamże s. 634

Bernanos i Bruckberger — że „cywilizacja jest istotnie związana z poglądem, jaki ma na nią człowiek, i z odpowiedzialnością, jaką człowiek za nią bierze, i właśnie ten pogląd oraz ta odpowiedzialność stwarzają cywilizację“ [19], skoro z tych wszystkich rozważań wyciąga się taki wniosek, że największym złem nie jest uzależnienie ludzi od maszyn ani od ich prywatnych właścicieli, „ale od kolektywu posiadającego maszyny“.[20] Problem ten jest, oczywiście, szerszy od problemu komunizmu, wykracza poza problem komunizmu, bo naturalnie tacy ludzie jak Bernanos zajmują się sprawami bardziej doniosłymi. Nie obchodzi go taki przyziemny problem: „kapitalizm czy komunizm“; los ludzkości zależy od zupełnie innego problemu, „od problemu cywilizacji.“ [21] I w związku z tym nie zajmuje się takimi zagadnieniami jak, powiedzmy, wpływem bezrobocia na cywilizację, natomiast wiele miejsca poświęca rozważaniom, z czego powinien być bardziej dumny właściciel luksusowego Cadillaca, „czy z tego, że ma Cadillaca, czy też z tego, że jest człowiekiem“.[22] Trudno o lepszą ilustrację istoty katolickiego personalizmu. Dla katolickiego personalizmu nie jest ważne analizowanie kapitalizmu ani sposobu dochodzenia do posiadania Cadillaca przez kapitalistyczne przywłaszczanie sobie nie zapłaconej robotnikom części ich trudu; cały problem sprowadza się wyłącznie do tego, żeby właściciel Cadillaca był bardziej dumny z tego, że jest człowiekiem, niż z tego, że ma Cadillaca, a ci, którzy Cadillaca nie mają i nigdy mieć nie będą — ponieważ są codziennie ograbiani przez właścicieli Cadillaców — żeby cieszyli się z tego, że są ludźmi, i nie myśleli o zmianie porządku społecznego. A jeżeli tym ostatnim bardzo dokucza zależność od prywatnych właścicieli środków produkcji, to niech sobie pomyślą, jakże straszna byłaby zależność od kolektywu. Teraz są zależni tylko od jednego kapitalisty, a w komunizmie będą zależni od całego społeczeństwa; zamiast jednego pana, będą mieć nad sobą kilkadziesiąt milionów „panów“.

Cała bieda w tym, że za żelazną kurtyną, w krajach bez kapitalistów, ludzie wcale jakoś nie skarżą się na tę zależność od społeczeństwa posiadającego środki produkcji i *coraz mniej tęsknią do wolności pracowania na kapitalistów*. Z tego prosty wniosek: należy się śpieszyć, bo za żelazną kurtyną ludzie coraz bardziej przyzwyczajają się i niedługo „nie będzie miało sensu wyzwalanie tych ludów“. [23]

[19] Tamże s. 630
[20] Tamże s. 631
[21] Tamże s. 630
[22] Tamże s. 631
[23] Tamże s. 635

Czy nie „wspaniała filozofia"? Zaczęło się od rozkładającego się trupa, od rozważań na temat przeżyć robaków i stosunku „przygody" do „przyrody", a skończyło się bardzo sensownie nawoływaniem do szybszej interwencji, bo niedługo Wehrmacht i inne formacje Armii Atlantyckiej nie będą miały kogo wyzwalać.

*

Na zakończenie wróćmy jeszcze raz do ateisty Camusa. Jaka przepaść dzieli ten współczesny burżuazyjny „ateizm" od burżuazyjnego ateizmu Holbacha i jakobinów! A Camusowi nie dość, że swą filozofią „nicości" daje świadectwo odejścia współczesnej burżuazji od postępowych tradycji burżuazyjnej myśli filozoficznej XVIII w. — „nieczyste sumienie" każe mu pisać o jakobinach. Oczywiście, dominikanin Bruckberger bardzo chętnie podejmuje ten temat, żeby przypomnieć, że wszystkie nieszczęścia zaczęły się właśnie od jakobińskiego „świętokradztwa", polegającego na zgilotynowaniu „Króla poświęconego przez Boga".[24] Zdaniem Camusa, komunizm współczesny jest kontynuacją dzieła jakobinów. Pełna nienawiści obawa Camusa przed komunistycznym ruchem robotniczym każe mu — w imieniu swej klasy — spowiadać się z jakobińskich grzechów rewolucyjnej młodości przed zaciętymi wrogami ówczesnej i współczesnej Francji. Dominikanin Bruckberger słucha tej spowiedzi i udziela Camusowi rozgrzeszenia. A widzisz — mówi — czy nie trzeba było zaprowadzać kapitalizmu na sposób amerykański? Wy chcieliście zaprowadzić republikę własnymi ludzkimi siłami — bez boga — i oto skutki. Od waszej rewolucji wiedzie prosta droga do komunizmu. Inaczej „w Deklaracji Niepodległości Republiki Amerykańskiej, gdzie wolność człowieka opiera się w sposób konieczny na darze Boga".[25] Dlatego właśnie Amerykanie tak was dziś traktują i „kiedy myślą o tych demokracjach europejskich, które swój początek biorą z Rewolucji Francuskiej, zdają sobie sprawę, że te demokracje są w samej swej genezie różne od ich demokracji i przeciwne jej zasadom".[26] Słowa: republika i demokracja — dowodzi Bruckberger — mają inny sens w Ameryce i w Europie.[27] Wniosek prosty: trzeba zaprowadzić w Europie porządek amerykański.

---

[24] Bruckberger o. c. s. 621
[25] Tamże s. 621
[26] Tamże s. 621
[27] Por tamże s. 621

I to jest właśnie *Revue Thomiste*. Zaczyna się bardzo górnolotnie od angelologii — od pięćdziesięciu stron rozważań o hierarchiach anielskich — a kończy się na biciu czołem przed Ameryką i na wezwaniu, żeby się śpieszyć z interwencją, bo kiedy ludy przyzwyczają się do socjalizmu, nie będzie kogo „wyzwalać".

Andrzej Nowicki

Julian Hochfeld

Z DZIEJÓW ROZWOJU MARKSISTOWSKIEJ TEORII PAŃSTWA*

I

W wykładzie *O państwie* Lenin wskazywał, że idzie o problem tak zasadniczy, iż „nie tylko w czasach tak burzliwych, rewolucyjnych, jakie przeżywamy obecnie, ale i w czasach pokojowych w pierwszym lepszym piśmie przy każdej kwestii ekonomicznej czy politycznej spotkacie się zawsze z zagadnieniem: czym jest państwo; na czym polega jego istota, jego znaczenie i jaki jest stosunek naszej partii, partii walczącej o obalenie kapitalizmu, partii komunistycznej, jaki jest jej stosunek do państwa".[1] Jednocześnie Lenin podkreślał, że zagadnienie państwa należy do „najbardziej zagmatwanych przez burżuazyjnych uczonych, pisarzy i filozofów"[2] — właśnie dlatego, że ma ono ostro partyjny charakter: „W zagadnieniu państwa, w nauce o państwie, w teorii państwa... zawsze zobaczycie walkę różnych klas między sobą, walkę, która... znajduje wyraz w ścieraniu się poglądów na państwo, w ocenie roli i znaczenia państwa."[3]

Aby zbudować socjalizm, musi klasa robotnicza dokonać rewolucji; podstawowym zagadnieniem każdej rewolucji jest zagadnienie władzy. Klasa robotnicza musi, po pierwsze, w rewolucyjnej walce klasowej obalić polityczne panowanie burżuazji, uosobione w burżuazyjnym państwie, musi więc zdruzgotać burżuazyjną machinę państwową; klasa robotnicza musi następnie ukonstytuować się jako klasa panująca, musi stworzyć i zorganizować własne państwo, tj. dyktaturę proletariatu. Poprzez dyktaturę proletariatu rewolucja socjalistyczna, jej cele i osiągnięcia „oblekają się w ciało i krew"; dyktatura proletariatu jest „narzędziem rewolucji proletariackiej, jej organem, jej najważniejszym punktem oparcia, powołanym do życia po to, aby, po pierwsze, zdławić opór obalonych wyzyskiwaczy i utrwalić swe zdobycze, po drugie, doprowadzić rewolucję proletariacką do końca, doprowadzić rewolucję do zupełnego zwycięstwa socjalizmu".[4] Te dwa nierozłącznie ze sobą związane zadania rewolucyjnej walki klasy robotniczej — obalenie politycznego panowania burżuazji i powołanie do życia własnego państwa jako głównego narzędzia i najważniejszego punktu oparcia socjalistycznych przeobrażeń — wyznaczają linię rozwoju marksistowskiej teorii państwa. Kształtowała się ona w ostrej walce ideologicznej na dwa fronty. W związku z koniecznością rewolucyjnego zdruzgotania burżuazyjnej machiny pań-

---

* Wykład na kursie pracowników katedr filozoficznych w Bierutowicach (sierpień 1954).

[1] Lenin: *O państwie*. Warszawa 1950 „Książka i Wiedza" s. 6

[2] Tamże s. 5

[3] Tamże s. 8

[4] Stalin: *O podstawach leninizmu. Dzieła* t. 6 Warszawa 1951 „Książka i Wiedza" s. 114—115

stwowej marksizm walczy o zdemaskowanie klasowego charakteru państwa burżuazyjnego, o przezwyciężenie w świadomości mas pracujących „zabobonnej czci dla państwa“ [5], wyjaśnia klasową istotę państwa, jego historyczność i przejściowość. Jest to front walki przeciw drobnomieszczańskiemu oportunizmowi, przeciw fałszowi zarówno reformistycznych, jak i wręcz faszystowskich doktryn o „wieczności“ i „ponadklasowości“ państwa, którymi tak skutecznie posługiwała się i posługuje dalej burżuazja. Z drugiej strony w związku z faktem, że już po obaleniu politycznego panowania burżuazji skuteczne dławienie jej nieuchronnego oporu i budowanie społeczeństwa socjalistycznego nie jest możliwe bez silnej władzy państwowej w rękach proletariatu, że między kapitalizmem a socjalizmem niezbędny jest cały okres przejściowy, któremu pod względem politycznym odpowiada państwo dyktatury proletariatu, marksizm walczy o koncepcję takiego państwa, określa jego charakter i zadania, wykrywa warunki, w których będzie ono mogło obumrzeć, demaskuje doktryny, które negują konieczność rewolucyjnej dyktatury proletariatu, zacierają jej klasową istotę, fałszywie przedstawiają jej zadania, podważają jej siłę i spoistość. Jeśli dawniej na tym froncie walki głównym przeciwnikiem marksizmu był anarchizm i anarchosyndykalizm, to dziś, po zwycięstwie Rewolucji Październikowej, po powstaniu Związku Radzieckiego i następnie całego obozu państw, w których siłą kierowniczą jest klasa robotnicza, różnymi wariantami i odmianami anarchistycznych pseudoargumentów posługują się prawicowi socjaliści, trockiści, rzecznicy prawicowego odchylenia i krzykliwi głosiciele „humanistycznych“ haseł „wolności człowieka“, „praw człowieka“ itp. Trzeba jednocześnie pamiętać, że jeśli dawniej marksizm wyjaśniał klasie robotniczej potrzebę walki nawet o burżuazyjną republikę demokratyczną, potrzebę wyzyskania wszystkich możliwości, jakie masom pracującym daje nawet taka republika, potrzebę obrony praw i swobód demokratycznych, występując głównie przeciw negowaniu tej potrzeby przez proudhonistów, anarchistów i anarchosyndykalistów, a więc właśnie przeciw tym kierunkom, które negowały zarazem potrzebę rewolucyjnej dyktatury proletariatu — to dziś na tym froncie spotyka się on z dywersyjną akcją trockizujących grupek, z demagogią faszyzmu, wreszcie z lewactwem i fałszywym pojmowaniem rewolucyjności w szeregach samego ruchu robotniczego.

Marksizm oczyścił teorię państwa od wszelkich pozanaukowych spekulacji, od wszelkiej fantazji i sprowadził ją na grunt historycznych faktów, na grunt rewolucyjnej praktyki proletariatu, na grunt naukowych uogólnień i uprawnionych przewidywań. Marksizm wykrył przede wszystkim, że instytucja państwa jest pochodna w stosunku do ustroju ekonomicznego, stanowi nadbudowę określonych stosunków produkcji, które powołują do życia określony typ państwa. Marksizm wykazał następnie, że państwo jest tworem historycznym, który powstał w sposób prawidłowy na określonym szczeblu historycznego rozwoju społeczeństwa, mianowicie wraz z powstaniem klas i antagonizmów klasowych, że więc likwidacja podstaw antagonizmów klasowych, zniesienie prywatnej własności środków produkcji musi w sposób równie prawidłowy doprowadzić do stopniowego obumierania państwa. Marksizm udowodnił, że państwo nie jest żadną mistyczną instytucją, powołaną do realizowania jakichś „wyższych“, ponadklasowych celów, nie jest żadnym ucieleśnieniem jakichś „wyższych“ idei, jest natomiast organem ochrony interesów klasy panującej ekonomicznie, specjalną machiną do dławie-

[5] Engels: Wstęp do pracy Marksa *Wojna domowa we Francji*. Marks—Engels: *Dzieła wybrane* t. I Warszawa 1949 „Książka i Wiedza“ s. 454

nia oporu klas wyzyskiwanych (w warunkach dyktatury proletariatu — wyjątkowo do dławienia oporu wyzyskiwaczy). Marksizm udowodnił dalej, że klasa robotnicza musi obalić polityczną władzę burżuazji, zdruzgotać burżuazyjną machinę państwową i ustanowić swe własne panowanie polityczne, dyktaturę proletariatu — i że inaczej nie może ona zbudować socjalizmu. Marksizm wykazał wreszcie, że dyktatura proletariatu to okres najostrzejszej walki klasowej, w toku której następuje likwidacja klasy wyzyskiwaczy jako klasy i zostaje zbudowane społeczeństwo bez antagonistycznych klas, oparte na społecznej własności środków produkcji — i że dopiero ten stan jest punktem wyjścia dla rozwoju wyższej fazy społeczeństwa komunistycznego, w którym po zniknięciu kapitalistycznego otoczenia przybierze na sile proces obumierania państwa.

Takie postawienie i takie rozwiązanie przez marksizm problematyki państwa było rewolucyjnym przewrotem zarówno w nauce, jak i przede wszystkim w praktyce politycznej walki proletariatu.

W latach, w których Marks i Engels, podejmując filozoficzny obrachunek z heglowskim idealizmem i polityczny obrachunek z iluzjami drobnomieszczańskiej demokracji, zaczęli przechodzić na pozycje konsekwentnego materializmu w filozofii i na rewolucyjno-proletariackie pozycje w polityce, obok burżuazyjnych doktryn o istocie i pochodzeniu państwa cieszyły się dość szeroką popularnością różne warianty doktryn feudalnych. Spośród doktryn burżuazyjnych wciąż jeszcze poważne znaczenie miała tradycyjna teoria umowy społecznej, która antyabsolutystyczne aspiracje mieszczaństwa odzwierciedlała w czysto racjonalnych, lecz już w założeniu swym ahistorycznych i spekulatywnych konstrukcjach *pactum unionis* i *pactum subiectionis*. Antyfeudalny charakter miała również teoria przemocy w tej postaci, w jakiej ową teorią usiłowali tłumaczyć genezę państwa feudalnego i feudalnego ucisku historycy francuscy okresu Restauracji oraz ideologowie rewolucji agrarnej. W szczególnych warunkach pruskiej monarchii, w której słabość liberalnego mieszczaństwa kazała mu szukać ochrony przed absolutystyczną samowolą jedynie w praworządności, powstała formalistyczna teoria Kanta, identyfikująca państwo z systemem obowiązującego prawa. Około połowy XIX w. wszystkie te doktryny, które kiedyś w zmistyfikowanej postaci wyrażały jednak treść mniej lub więcej postępową, a czasem nawet zawierały jakąś drobną cząstkę historycznej prawdy, zaczęły się przekształcać — przynajmniej w Europie zachodniej i środkowej — w czyste oszustwo teoretyczne, obliczone na to, aby w warunkach widocznych już sprzeczności społeczeństwa kapitalistycznego i wzmagających się walk nowej klasy — proletariatu — otoczyć istniejące państwo burżuazyjne nimbem wieczności i ponadklasowości. Jednocześnie rozwijano i przystosowywano do potrzeb burżuazyjno-obszarniczego kompromisu stare doktryny feudalne: teorię patriarchalną, która więź państwowo-narodową wywodziła od więzi rodowej, a władzę państwową od patriarchalnej władzy rodowej; teorię patrymonialną, która władzę państwową wiązała z książęcym prawem własności ziemi; i głównie teorię teologiczną o boskim pochodzeniu władzy państwowej. Szczególne miejsce zajmowała i szczególną odegrała rolę doktryna Hegla: w niej biurokratyczna monarchia pruska, przystosowana do ochrony interesów obszarniczych, lecz przystosowująca się również do ochrony burżuazyjnej własności i burżuazyjnych stosunków społecznych, występuje jako wcielenie idei moralnej, jako konieczność zewnętrzna i najwyższa siła, której podporządkowane są stosunki własnościowe, która jednak równocześnie — dziwnym zbiegiem okoliczności — w ochronie tych właśnie stosunków widzi swój immanentny cel.

Dalszy rozwój burżuazyjnych doktryn o istocie i pochodzeniu państwa został zdeterminowany w zasadniczych zarysach jednym podstawowym postulatem: w coraz ostrzejszych uwikłana sprzecznościach i w coraz ostrzejsze walki klasowe obfitująca rzeczywistość kapitalistyczna wymaga od burżuazyjnej nauki coraz przemyślniejszego zacierania klasowego charakteru władzy państwowej. Temu celowi służyły i służą różnorodne doktryny: bądź tzw. teorie organiczne, posługujące się płaskimi analogiami, bądź teorie pozytywistyczne, w terytorium, ludności i władzy najwyższej upatrujące jedyne cechy państwa, bądź teorie neokantowskie, nawiązujące do formalistycznej konstrukcji Kanta, bądź wulgaryzację starych teorii podboju oraz warianty koncepcji feudalnych lub heglowskich, stanowiące szczególnie dogodny instrument usprawiedliwiania podbojów imperialistycznych i dążeń faszystowskich, bądź wreszcie rozmaite inne teorie „psychologiczne" lub „socjologiczne", których wspólną cechą jest głoszenie klasowego solidaryzmu i które wobec tego szczególnie chętnie przejmowane są przez ideologów prawicy socjalistycznej.

Na tym tle z całą ostrością rysuje się zasadnicza różnica między marksistowskim a burżuazyjnym nurtem w rozwoju teorii państwa. Jednocześnie z całą ostrością na jaw występuje istota związku między teorią naukową a potrzebami praktyki politycznej w zakresie, o którym mowa. Związek ten przesądza o ograniczoności wczesnych i rosnącej nienaukowości późniejszych doktryn burżuazji jako klasy zainteresowanej w utrzymaniu prywatnej własności środków produkcji, a co za tym idzie — również państwa. Związek ten decyduje o konsekwentnej naukowości i gwarantuje stały rozwój teorii, która służy interesom proletariatu jako klasy powołanej do ostatecznej likwidacji antagonistycznych stosunków społecznych i do zbudowania ustroju stwarzającego warunki obumierania państwa.

Historia rozwoju marksistowskiej nauki o państwie — to historia demaskowania klasowego charakteru burżuazyjnej władzy państwowej w związku z potrzebami rewolucyjnej praktyki politycznej proletariatu; to zarazem historia walki o wskazanie klasie robotniczej drogi do własnego państwa jako głównego narzędzia realizacji socjalizmu. Społeczna praktyka walki klasowej rodziła tu potrzebę i możliwość teoretycznych ujęć, które z kolei służyły praktyce, oświetlały ją, torowały jej drogę, a zarazem wzbogacały się jej nowymi doświadczeniami. Klasowe, partyjne stanowisko pozwoliło klasykom marksizmu, działaczom i ideologom rewolucyjnego ruchu robotniczego dochodzić do jedynie naukowych i coraz bogatszych sformułowań teoretycznych, te zaś z kolei pozwalały na zajmowanie prawdziwie klasowego, rewolucyjnego stanowiska w praktyce walki przeciw burżuazyjnemu państwu, o dyktaturę proletariatu, o zbudowanie socjalizmu.

II

W przedmowie do *Przyczynku do krytyki ekonomii politycznej* Marks informuje, że pierwszą pracą, którą podjął celem rozstrzygnięcia nurtujących go wówczas wątpliwości politycznych i teoretycznych, była krytyka heglowskiej filozofii prawa i że najważniejszym wnioskiem, do którego już wtedy doszedł, było przekonanie, iż stosunki prawne i formy państwowe nie wywodzą się ani z samych siebie, ani z umysłu ludzkiego, lecz z materialnych warunków życia.[6] Marks notuje, że wstęp do tej pracy został opublikowany w r. 1844 w *Rocznikach Niemiec-*

[6] Marks: *Przyczynek do krytyki ekonomii politycznej*. Warszawa 1953 „Książka i Wiedza" s. 4

ko-Francuskich.[7] Istnieje jednak obszerny rękopis, zawierający krytykę heglowskiej filozofii państwa, opracowany najprawdopodobniej już w latach 1841—1842.[8] W tym czasie Marks nie zerwał jeszcze całkowicie z heglizmem i daleki był od proletariackiego komunizmu. Tym charakterystyczniejszy jest fakt, że 23-letni wówczas demokrata usiłuje się wyrwać z zaklętego kręgu heglowskich mistyfikacji, stając na pozycjach rzeczywistego życia, praktyki politycznej. Marks wykazuje, że dla Hegla państwo — wcielenie idei moralnej — jest czynnikiem aktywnym, kształtującym bierny układ tzw. „społeczeństwa obywatelskiego", tj materialne warunki życia rzeczywistych ludzi; w istocie zaś jest wręcz na odwrót, tj. materialne warunki życia rodzą i kształtują państwo. Marks poddaje nieubłaganej krytyce heglowską apoteozę monarchii pruskiej i pruskiej biurokracji, demaskuje *rzeczywistość* heglowskiej idei moralnej, ukazującej w świetle tej rzeczywistości swe prawdziwe oblicze — oblicze dostosowanej do szczególnych pruskich warunków ideologii, *religii własności prywatnej.* Językiem, w którym Marks przeprowadza swą krytykę, jest ciągle jeszcze mistyfikujący język idealistycznej filozofii. Tym bardziej zdumiewa fakt, że posługując się stojącą na głowie dialektyką heglowską Marks odkrywa, iż koncepcja Hegla sama jest zniekształconym i odwróconym odbiciem określonej rzeczywistości materialnego życia; jednocześnie już wówczas Marks zaczyna dostrzegać różnicę i rozbieżność między interesem burżuazyjnego społeczeństwa, który znalazł wyraz doskonały w konstytucji burżuazyjnego państwa demokratycznego, a materialnym życiem ludu, w stosunku do którego owa konstytucja jest rzeczywistością *zewnętrzną.*[9]

Wielką szkołą życia politycznego był dla młodego Marksa rok 1842, w ciągu którego pełnił on odpowiedzialną funkcję redaktora *Gazety Reńskiej.* W bezpośrednim zetknięciu z praktyką pruskiego państwa biurokratycznego tudzież z ograniczonością i ciasnym egoizmem klasowym niemieckiego filistra kształtowały się idee Marksa o rzeczywistym państwie. Coraz częściej mistyfikujący język filozofii heglowskiej ustępuje miejsca językowi zwykłej praktyki politycznej; np. wtedy, gdy o historycznej szkole prawa pisze Marks w związku z powołaniem jej czołowego przedstawiciela, Savigny'ego, na stanowisko pruskiego ministra sprawiedliwości[10]; albo gdy w artykułach omawiających obrady reńskiego sejmu prowincjonalnego pisze o zagadnieniu cenzury prasowej[11] czy o ustawie w kwestii kradzieży drzewa z lasu[12]. Właśnie konieczność reagowania na sprawy rzeczywistego życia postawiła Marksa przed koniecznością zgłębienia problematyki społeczno-ekonomicznej, zapoznania się ze współczesnymi mu doktrynami socjalistycznymi, przeprowadzenia studiów nad „anatomią społeczeństwa obywatelskiego". Choć Marks nie mógł jeszcze wtedy — przed zalążkowym choćby sformułowaniem zasad materialistycznego pojmowania dziejów — zrozumieć istoty państwa, przecież trudno zgodzić się z Mehringiem, według którego w roku 1842

---

[7] Por. Marks: *Przyczynek do krytyki heglowskiej filozofii prawa. Wstęp.* Marks—Engels: *Wybrane pisma filozoficzne 1844—1846.* Warszawa 1949 „Książka i Wiedza" s. 11—32

[8] Marks: *Krytyka heglowskiej filozofii prawa państwowego.* Marks—Engels *Dzieła* wyd. ros. t. I s. 537—649

[9] Tamże, szczególnie s. 555—557, 645 i nast.

[10] Marks: *Filozoficzny manifest historycznej szkoły prawa.* Marks—Engels *Dzieła* wyd. ros. t. I s. 209—216

[11] Marks: *Debaty szóstego reńskiego sejmu krajowego. Artykuł pierwszy* Marks—Engels: *Dzieła* wyd. ros. t. I s. 137—188

[12] Marks: *Debaty szóstego reńskiego sejmu krajowego. Artykuł trzeci* Marks—Engels: *Dzieła* wyd. ros. t. I s. 221—260

stał on wciąż „mocno na gruncie heglowskiej filozofii prawa i filozofii państwa"[13]. Marks nie tylko i nie tyle zestawiał wtedy „państwo pruskie z koncepcją państwa idealnego, wynikającą z przesłanek filozoficznych Hegla" [14], ale również i przede wszystkim zaczynał wykrywać realne, mające źródło w stosunkach „społeczeństwa obywatelskiego" interesy, które określają politykę istniejącego państwa. Nie można oddzielić kształtowania się nowej koncepcji państwa u Marksa od tych praktyczno-politycznych bodźców, które pobudzały go do szukania materialistycznych rozwiązań w dziedzinie teorii, pojętej jako podstawa rewolucyjnej praktyki politycznej.

Dopiero jednak „wyzwalający wpływ" materializmu Feuerbacha, który według świadectwa Engelsa podziałał niezwykle „ożywczo po długich latach abstrakcyjnego i zawiłego heglizowania" [15], a przede wszystkim wygnanie paryskie i brukselskie, dzięki któremu Marks znalazł się w samym centrum socjalistycznych ruchów epoki, nadto zaś zetknął się z Engelsem, który położenie i ruchy klasy robotniczej mógł studiować w Anglii, tj. w najbardziej rozwiniętym podówczas kraju kapitalistycznym — otwiera nowy okres w życiu i działalności obu twórców teorii marksistowskiej. W tym to okresie kształtują się podstawy materializmu dialektycznego i historycznego jako teoretycznego fundamentu komunizmu. Marks i Engels przechodzą zdecydowanie od rewolucyjnego drobnomieszczańskiego demokratyzmu do komunizmu, od heglizmu do konsekwentnego, dialektycznego materializmu. Praktyka społeczna, rzeczywiste stosunki i walki społeczne, potrzeby polityczne — oto podstawa i cel wysiłków teoretycznych, a zarazem kryterium prawdziwości teorii. Z drugiej strony właśnie teoria, właśnie naukowa filozofia jest orężem walki o praktyczne przekształcenie świata, o sprawiedliwość, o wyzwolenie ludzkości. W latach 1844-1847 Marks i Engels po raz pierwszy jasno formułują tezę o określającej roli bytu społecznego, sposobu produkcji w rozwoju dziejowym i odnajdują prawo oraz siły napędowe procesu, w którym ustrój kapitalistyczny musi ustąpić miejsca nowemu ustrojowi, opartemu na społecznej własności środków wytwarzania. Realną siłą społeczną, która dokona tego przewrotu, jest proletariat; drogą, na której się ów przewrót dokona, jest droga rewolucji, droga walki klasowej, już prowadzonej przez klasę robotniczą i przybierającej z każdym dniem na ostrości i dojrzałości. Zadaniem filozofii jest oświetlić i uogólnić rzeczywistą praktykę w taki sposób, by teoria stała się narzędziem walki proletariatu, który nie może się wyzwolić inaczej jak wyzwalając całą ludzkość. „Jak filozofia w proletariacie znajduje swą broń *materialną* — pisze Marks— tak proletariat znajduje w filozofii swą broń *duchową*." [16] W pracy, z której wyjęte są te słowa, dominuje myśl, że jedyna realna możliwość wyzwolenia ludzkości leży „w powstaniu... klasy społeczeństwa obywatelskiego, która wcale nie jest klasą tego społeczeństwa" [17] — tj. w rewolucji proletariatu, który należy do społeczeństwa burżuazyjnego opartego na własności, a jednocześnie do tego społeczeństwa nie należy, gdyż nie ma żadnej własności, rodzi się i kształtuje jako „rozkład wszystkich stanów", pozbawiony jest faktycznego udziału we władzy. W innej pracy, opublikowanej w *Rocznikach Niemiecko-Francuskich* pod tytułem *W kwestii żydowskiej*, Marks raz jeszcze ukazuje w całej pełni ów konflikt, jaki zachodzi między tą emancypacją polityczną, w imię której toczy się

[13] Mehring: *Karol Marks*. Warszawa 1951 „Książka i Wiedza" s. 44
[14] Tamże s. 45
[15] Engels: *Ludwik Feuerbach i zmierzch klasycznej filozofii niemieckiej*. Marks—Engels: *Dzieła wybrane* t. II cyt. wyd. s. 350
[16] Marks: *Przyczynek do krytyki heglowskiej filozofii prawa. Wstęp*. L. c. s. 32
[17] Tamże s. 30—31

walkę o demokratyczne formy burżuazyjnego państwa, a realną treścią opartego na prywatnej własności społeczeństwa burżuazyjnego. Marks przeciwstawia emancypację polityczną, pojętą jako emancypacja własności burżuazyjnej od krępujących ją pęt i ograniczeń — emancypacji prawdziwie ludzkiej. Ta dokona się dopiero wtedy, gdy „człowiek pozna i zorganizuje swe «forces propres» [własne siły] jako *siły społeczne* i w konsekwencji nie będzie więcej oddzielał od siebie siły społecznej w formie *siły politycznej*".[18] Jest w tych słowach zalążek myśli, że państwo jest siłą, która wyodrębniła się od społeczeństwa w wyniku powstania prywatnej własności środków produkcji i że to wyodrębnienie stanie się zbędne w ustroju komunistycznym.

Radykalny obrachunek teoretyczny z całym młodoheglizmem, tą drogą zaś i z własną przeszłością ideologiczną, Marks i Engels przeprowadzili w latach 1845—1846. Wnikliwa obserwacja stosunków burżuazyjnych w przodujących wówczas krajach kapitalistycznych, doświadczenie potężniejącego ruchu robotniczego we Francji i w Anglii pozwala Marksowi i Engelsowi dostrzec z całą jasnością, że istniejące państwa konstytucyjne są narzędziem realizacji interesów burżuazji, że rewolucje, w których wyniku te państwa powstały, były rewolucjami burżuazyjnymi, choć o ich zwycięstwo walczyły masy ludowe. Idea ta przewija się już w *Świętej rodzinie*, ale sformułowania zupełnie jasne spotykamy dopiero w *Niemieckiej ideologii* — cyklu utworów krytycznych, w których wyłożone zostały podstawy materialistycznego pojmowania dziejów.

„Przez emancypację własności prywatnej od spólnoty — czytamy w *Feuerbachu*, który stanowi I część owego cyklu utworów — państwo stało się istnością odrębną, obok i poza społeczeństwem obywatelskim; lecz nie jest ono niczym więcej jak formą organizacji, którą burżuazja z konieczności nadaje sobie zarówno na zewnątrz, jak i na wewnątrz celem wzajemnego gwarantowania sobie swej własności i swych interesów." [19] I dalej: „...państwo jest formą, w której osobniki klasy panującej nadają moc obowiązującą wspólnym swoim interesom i w której jednoczy się cała społeczność obywatelska epoki..." [20] Przeobrażenie społeczeństwa, urzeczywistnienie komunizmu „może się dokonać tylko w ruchu praktycznym, w *rewolucji*", która jest dlatego niezbędna, że „klasy panującej w żaden inny sposób obalić nie podobna" i że „klasa obalająca może tylko w rewolucji... pozbyć się całego starego paskudztwa i stać się zdolną do zbudowania nowego społeczeństwa".[21] Klasa robotnicza, która w wyniku swego obiektywnego położenia w ustroju kapitalistycznym stała się realną siłą powołaną do obalenia kapitalizmu, musi w toku walki klasowej i rewolucji obalić państwowe panowanie burżuazji. Proletariusze — piszą Marks i Engels — „znajdują się... w bezpośrednim przeciwieństwie do formy", w której burżuazja realizuje swe wspólne interesy polityczne, tj. do państwa i „muszą to państwo obalić".[22]

Materialistyczne pojmowanie dziejów znajduje wyraz jeszcze dojrzalszy w *Nędzy filozofii*, wydanej w r. 1847, a więc już w okresie zbliżających się wydarzeń rewolucyjnych i rosnącej aktywności politycznej Marksa i Engelsa. Występując przeciw drobnomieszczańskiej ideologii Proudhona, a więc także przeciw drobnomieszczańskim uprzedzeniom do walki politycznej, które Proudhon siał w klasie robotniczej, pisze Marks m in. tak: „Warunki ekonomiczne zmieniły przede

[18] Marks: *W kwestii żydowskiej*. Marks—Engels: *Dzieła* wyd. ros. t. I s. 392
[19] Marks i Engels: *Ideologia niemiecka*. Marks—Engels: *Wybrane pisma filozoficzne 1844—1846* cyt. wyd. s. 104
[20] Tamże s. 105
[21] Tamże s. 114—115
[22] Tamże s. 127

wszystkim masę ludności w robotników. Panowanie kapitału stworzyło dla tej masy jednakie warunki bytu, jednakie interesy. W ten sposób ta masa stanowi już klasę w stosunku do kapitału, lecz jeszcze nie dla samej siebie. W walce... masa ta skupia się i konstytuuje w klasę dla samej siebie. Interesy, których broni, stają się interesami klasowymi. Lecz walka klasy z klasą jest walką polityczną." [23] I dalej: „... antagonizm między proletariatem a burżuazją jest to walka klasy przeciw klasie — walka, która osiągnąwszy najwyższy swój wyraz staje się całkowitą rewolucją." [24] W rewolucji musi proletariat obalić władzę polityczną burżuazji; owa „władza polityczna jest to właśnie oficjalny wyraz antagonizmu klas w burżuazyjnym społeczeństwie". [25] Zwycięstwo klasy robotniczej prowadzi do swobodnego zrzeszenia wytwórców, do likwidacji wyzysku człowieka przez człowieka, do zniesienia antagonizmów klasowych i wyzwolenia całej ludzkości, do ustroju komunistycznego, w którym siłą rzeczy „nie będzie... więcej władzy politycznej w sensie ścisłym" [26], skoro taka władza jest wyrazem antagonizmu klasowego i narzędziem panowania wyzyskiwaczy nad wyzyskiwanymi, posiadaczy nad nieposiadającymi.

Przezwyciężywszy heglizm, z którego jednak spożytkowana została po mistrzowsku metoda dialektyczna, skonfrontowawszy go z rzeczywistością polityczną i ekonomiczną, stanąwszy twardo na gruncie rewolucyjnej praktyki proletariatu, owej realnej siły społecznej, która swą walką musi z mocy historycznych i ekonomicznych konieczności obalić kapitalizm i powołać do życia ustrój komunistyczny, rozwinąwszy wreszcie konsekwentnie materialistyczny światopogląd, teoretyczne narzędzie najbardziej rewolucyjnej klasy nowoczesnego społeczeństwa — Marks i Engels doszli w latach 1841—1847 (przede wszystkim zaś w okresie 1844—1847) do niezwykle doniosłych sformułowań również w zakresie teorii państwa. Wykryli oni, że państwo jest instytucją związaną z istnieniem prywatnej własności środków produkcji, z istnieniem antagonizmu klasowego. Stwierdzili, że to, co określa charakter i drogi rozwoju całego życia społecznego, decyduje też o charakterze państwa; tym determinującym czynnikiem jest sposób produkcji, są stosunki ekonomiczne. Marks i Engels wskazali, że klasa powołana do obalenia kapitalizmu i zbudowania społeczeństwa komunistycznego dokonać musi tego w toku walki klasowej, która staje się nieuchronnie walką polityczną, w toku rewolucji, która jest najwyższym przejawem walki klasowej; klasa robotnicza musi obalić polityczne panowanie burżuazji, państwo burżuazyjne, w stosunku do którego znajduje się w nieubłaganym antagonizmie. Wreszcie Marks i Engels dochodzą do przekonania, że w ustroju, w którym znikną antagonizmy klasowe wskutek zniesienia prywatnej własności środków produkcji, zbędne będzie również państwo.

Są w tym zatem zalążki całej niemal marksistowskiej teorii państwa — z jednym, lecz niezwykle ważnym wyjątkiem: z wyjątkiem teorii dyktatury proletariatu.

III

Manifest Komunistyczny — to przełom i skok w rozwoju teorii marksistowskiej. Dojrzałość i celność sformułowań została tu uzyskana w obliczu narastających konkretnych zadań zbliżającej się rewolucji, w wyniku doświadczeń i potrzeb rosnącej praktyki rewolucyjno-organizacyjnej Marksa i Engelsa. *Manifest*

[23] Marks: *Nędza filozofii*. Warszawa 1949 „Książka i Wiedza" s. 178
[24] Tamże s. 179
[25] Tamże s. 179
[26] Tamże s. 179

Komunistyczny jest również nowym szczeblem w rozwoju marksistowskiej teorii państwa.

Manifest Komunistyczny jeszcze dokładniej i ściślej precyzuje tezę o klasowym charakterze państwa burżuazyjnego i o konieczności obalenia tego państwa przez proletariat w rewolucyjnej walce klasowej. Ale rzeczą zupełnie nową jest tu co innego: mianowicie jasne sformułowanie tezy o dyktaturze proletariatu jako niezbędnym instrumencie budowy nowego społeczeństwa — choć samego terminu „dyktatura proletariatu" Marks i Engels jeszcze wprost nie używają.

Przypomnijmy te klasyczne sformułowania *Manifestu Komunistycznego*. Oto zwarta analiza rozwoju kapitalistycznych stosunków produkcji i genezy politycznego panowania burżuazji kończy się słowami: „Nowoczesna władza państwowa jest jedynie komitetem zarządzającym wspólnymi interesami całej klasy burżuazyjnej".[27] Następuje „zarys najogólniejszych faz rozwoju proletariatu" oraz form jego walki klasowej, „mniej lub więcej utajonej wojny domowej w łonie istniejącego społeczeństwa, aż do punktu, kiedy wybucha ona w otwartą rewolucję i proletariat przez obalenie przemocą burżuazji ugruntowuje swe panowanie".[28] Komuniści stawiają sobie za cel „obalenie panowania burżuazji, zdobycie władzy politycznej przez proletariat"[29] — który właśnie w toku walki zyskuje świadomość tego celu. W walce o władzę polityczną, w wyniku jej zdobycia proletariat podnosi się do stanowiska klasy przodującej w narodzie.[30] Pierwszym krokiem rewolucji socjalistycznej jest „wydźwignięcie proletariatu w klasę panującą"[31]. „Proletariat zużyje swoje panowanie polityczne na to, by krok za krokiem wyrwać z rąk burżuazji cały kapitał, by scentralizować wszystkie narzędzia produkcji w ręku państwa, tj. w ręku zorganizowanego jako klasa panująca proletariatu, i by możliwie szybko zwiększyć masę sił wytwórczych"[32] — czemu kapitalistyczne stosunki produkcji stały na przeszkodzie, co więc wymaga zrazu „despotycznych wtargnięć w prawo własności".[33] Jest rzeczą widoczną, że już w r. 1848 Marks i Engels rozpatrywali dyktaturę proletariatu jako cały okres rewolucyjnych przekształceń, prowadzących do społeczeństwa bezklasowego. Nie od razu, lecz dopiero w wyniku tych przekształceń, w wyniku rozwoju może nastąpić proces obumierania państwa: „Skoro w przebiegu rozwoju znikną różnice klasowe i cała produkcja zostanie skupiona w ręku zrzeszonych jednostek, władza publiczna utraci swój charakter polityczny. Władza polityczna, we właściwym tego słowa znaczeniu, jest zorganizowaną przemocą jednej klasy celem ucisku innych. Jeśli proletariat... staje się poprzez rewolucję klasą panującą i jako klasa panująca znosi przemocą dawne stosunki produkcji, to znosi wraz z tymi stosunkami produkcji warunki istnienia przeciwieństw klasowych, znosi w ogóle klasy i tym samym swoje własne panowanie jako klasy."[34]

Jest to już zatem zalążkowe opracowanie kamienia węgielnego teorii marksistowskiej, tj. teorii dyktatury proletariatu. Marks i Engels nie tylko dostrzegają, iż ustrój komunistyczny będzie ustrojem wykluczającym potrzebę i możliwość władzy politycznej we właściwym sensie tego słowa; pogląd ten w końcu panował

---

[27] Marks i Engels: *Manifest Komunistyczny*. Marks—Engels: *Dzieła wybrane* cyt. wyd. t. I s. 28
[28] Tamże s. 36
[29] Tamże s. 37
[30] Tamże s. 42
[31] Tamże s. 43
[32] Tamże s. 44
[33] Tamże s. 44
[34] Tamże s. 44—45

powszechnie w ówczesnych kołach socjalistycznych. Marks i Engels wykazują związek władzy państwowej z panowaniem klasowym i udowadniają, że ustrój, który znosi prywatną własność środków produkcji i który musi nastąpić, znosi również ostatecznie władzę państwową, gdyż znosi oparte na prywatnej własności środków produkcji panowanie klasowe. Najważniejsze jednak, że ustrój ten może zwyciężyć tylko w wyniku obalenia przez proletariat politycznego panowania burżuazji, że następnie proletariat sam musi uchwycić władzę państwową w swoje ręce i uczynić z niej główny instrument przeobrażeń społecznych i że dopiero po całym okresie owych przeobrażeń, gdy istotnie znikną klasy, może obumrzeć państwo.

Warto w tym miejscu zwrócić uwagę na jeszcze jedną rzecz. Marks i Engels widzą w obliczu nadciągających wydarzeń rewolucyjnych zadania komunistów z całą konkretnością. Obraz bezklasowego i bezpaństwowego społeczeństwa, wizja nieuchronnego, prawidłowego procesu społecznego, którego siły napędowe zostały wykryte w samej rzeczywistości, nie przesłania Marksowi i Engelsowi zagadnień strategii i taktyki rewolucyjnej, nie zaciera poszczególnych szczebli rozwoju rewolucji, która w zależności od obiektywnych warunków wymaga formułowania różnych bezpośrednich celów i zawierania różnych sojuszów. Odrzucenie sekciarstwa, zrozumienie dla zagadnień strategii i taktyki ruchu robotniczego, wyraźne stwierdzenie konieczności popierania przez komunistów zawsze najbliższych celów demokratycznych w takiej postaci, w jakiej stoją one na porządku dnia — oto istotny sens ostatniego rozdziału *Manifestu Komunistycznego*. Komuniści nie ukrywają ani swych celów ostatecznych, ani też dróg, które do nich prowadzą; te cele i te drogi określone są przez obiektywne prawa rozwoju społecznego, przez konieczność historyczną. Ale jednocześnie komuniści „działają wszędzie na rzecz łączności i porozumienia partii demokratycznych wszystkich krajów“ [35] — że zaś są najbardziej konsekwentną siłą postępu, że na każdym szczeblu rozwoju rewolucji ukazują jej najgłębsze źródło, tj. problem własności, problem niezbędnych aktualnie przemian w zakresie stosunków produkcji, więc też powinni i mogą wysunąć się na czoło, by nadać wydarzeniom najbardziej celowy, najbardziej pożądany z punktu widzenia interesów postępu kształt.

Walki klasowe okresu Wiosny Ludów, w których Marks i Engels brali żywy i bezpośredni udział, ukazały — według znanych słów Lenina — różne klasy społeczeństwa „w chwili *czynu*“.[36] „Czczą gadaniną“ okazały się w praktyce, w życiu, w bezpośrednim rewolucyjnym starciu klas wszystkie teorie o „nieklasowej polityce“.[37] Nie dziwota, że syntetyzując doświadczenia tego okresu w pracach *Walki klasowe we Francji od 1848 do 1850 r.* (1850) oraz *Osiemnasty brumaire'a Ludwika Bonaparte* (1852) nie mógł Marks pominąć zagadnień teorii państwa. Marks wykrył klasową istotę i klasową funkcję aparatu państwa burżuazyjnego, jedność i ciągłość tego aparatu w toku kolejnych burżuazyjnych rewolucji; właśnie dzięki temu, że były to burżuazyjne rewolucje, mogły one i musiały stale udoskonalać ów aparat jako aparat klasowego panowania wyzyskiwaczy, jako biurokratyczny aparat ucisku. Proletariat francuski przekonał się i odczuł na własnej skórze, że wbrew wszystkim dotychczasowym rewolucjom lub — dokładniej mówiąc — wbrew udziałowi ludu w tych rewolucjach, lecz wskutek tego,

---

[35] Tamże s. 55

[36] Lenin: *Losy historyczne nauki Karola Marksa. Dzieła wybrane* t. I Moskwa 1948 Wydawnictwo Literatury w Językach Obcych s. 69

[37] Tamże s. 70

że były to rewolucje burżuazyjne, istniejący aparat państwowy nadaje się doskonale do dławienia wystąpień klasy robotniczej, nie nadaje się natomiast do realizowania programu socjalistycznych przekształceń. Marks po mistrzowsku opisał formy, w których występuje i doskonali się aparat ucisku burżuazyjnego państwa. „Wszystkie przewroty doskonaliły tę maszynę, miast ją łamać" [38] — a złamać ją może i musi dopiero rewolucja proletariacka.

Osiemnasty brumaire'a pisał Marks między grudniem 1851 r. a marcem 1852 r. A 5 marca 1852 r. datowany jest słynny list do Weydemeyera, w którym Marks stwierdza, że to, co nowe w jego teorii klas, polega m. in. na wykazaniu, iż walka klas prowadzi nieuchronnie do dyktatury proletariatu, sama ta dyktatura zaś jest tylko przejściem do zniesienia klas, do społeczeństwa bezklasowego.[39] Komentując ów list podnosi Lenin w swej pracy *Państwo a rewolucja*, że uznanie walki klasowej nie wystarczy, aby być marksistą, że rzeczywista różnica między marksistą a tuzinkowym liberałem zaczyna się dopiero w tym miejscu, w którym uznanie walki klasowej zostaje rozszerzone na uznanie dyktatury proletariatu.[40]

Dla należytego sformułowania i rozwinięcia teorii materializmu historycznego, dla pełnego zrozumienia „anatomii społeczeństwa kapitalistycznego", dla określenia obiektywnych, ekonomicznych przesłanek rewolucji proletariackiej, podjął Marks w pierwszych latach swego wygnania londyńskiego pogłębione, systematyczne studia z zakresu ekonomii politycznej. Obok zagadnień polityki międzynarodowej oraz spraw organizacyjnych ruchu robotniczego ta właśnie problematyka jest przedmiotem bogatej korespondencji Marksa z przebywającym również w Anglii Engelsem, który praktyczną i teoretyczną stroną życia gospodarczego interesował się bezpośrednio jeszcze w latach czterdziestych i który kontynuował te zainteresowania. W 1859 r. ukazał się *Przyczynek do krytyki ekonomii politycznej*. W przedmowie do tego dzieła znajdują się właśnie ogólnie znane, klasyczne i niezwykle zwięzłe sformułowania Marksa o wyrastaniu form prawnych i państwowych z materialnych warunków życia, o realnej podstawie ekonomicznej, na której dopiero wznosi się cała nadbudowa prawna i polityczna, o przewrocie w nadbudowie, który dokonywa się wraz z przewrotem w podłożu ekonomicznym.[41] Marks podnosi, że do tego wyniku zarówno on sam, jak i Engels doszli jeszcze w połowie lat czterdziestych, i to właśnie na podstawie podjętych już wówczas wstępnych studiów ekonomicznych. Chodziło więc nie o nowe tezy, lecz o wyniki wcześniejszych doświadczeń i studiów, które potem posłużyły Marksowi za nić przewodnią w jego pracy. Jest jednak rzeczą charakterystyczną, że dopiero praktyka rewolucyjno-organizacyjna tudzież pogłębienie wiedzy ekonomicznej pozwoliły Marksowi uzyskać klasyczną ścisłość i precyzję, dojść do tak zwięzłego i jednocześnie wyczerpującego sformułowania podstawowych założeń materializmu historycznego, między innymi do klasycznego sformułowania teorii bazy i nadbudowy. W sformułowaniu tym państwo występuje jednak tylko *implicite* jako główny element nadbudowy politycznej.

W taki sposób Marks i Engels doszli do wszystkich podstawowych tez naukowej teorii państwa w jej związku z teorią rewolucji proletariackiej i dyktatury

---

[38] Marks: *Osiemnasty brumaire'a Ludwika Bonaparte*. Marks—Engels: *Dzieła wybrane* cyt. wyd. t. I s. 308

[39] Por. Marks—Engels: *Listy wybrane*. Warszawa 1951 „Książka i Wiedza" s. 84

[40] Lenin: *Państwo a rewolucja. Dzieła* t. 25 Warszawa 1951 „Książka i Wiedza" s. 442—443

[41] Marks: *Przyczynek do krytyki ekonomii politycznej*. Cyt. wyd. s. 5—6

proletariatu. Marksowska nauka o państwie różni się zasadniczo nie tylko od klasycznych doktryn burżuazyjnych (i oczywiście od późniejszych, epigońskich ich wariantów), ale również od wszystkich doktryn socjalizmu drobnomieszczańskiego, utopijnego: zarówno od tych, które w ogóle nie widziały roli walki proletariatu o władzę polityczną i potrzeby tej władzy dla realizacji nowego ustroju, jak i od tych, które akceptowały rolę państwa, lecz tylko burżuazyjnego; zarówno od tych, które znaczyły szlak od proudhonizmu do anarchosyndykalizmu, jak i od tych, które później zostały przejęte i zaadaptowane przez reformizm i rewizjonizm.

IV

Lenin podnosi, że w sposobie opracowywania przez Marksa i Engelsa zagadnień teorii państwa widoczna jest może najwyraźniej owa przepaść, która rewolucyjną metodę wielkich twórców marksizmu dzieli od ograniczeń i filisterstwa doktryn drobnomieszczańskich, żerujących na ruchu robotniczym. Oto utopiści wymyślali formy polityczne przyszłości, fantazjowali i spekulowali; anarchiści w ogóle odżegnywali się od polityki, od zagadnienia form politycznych; socjaldemokratyczni oportuniści żywią zabobonną wiarę w państwo burżuazyjne, którego granic nie umieją przekroczyć w teorii, a nie chcą w praktyce. W przeciwieństwie do tego wszystkiego Marks i Engels ukazują ogólną, nieuniknioną tendencję historyczną; niczego nie wymyślają, natomiast badają i uogólniają każdą praktyczną twórczość realnego ruchu rewolucyjnego; stąd czerpią materiał, by kuć nowy oręż ideologiczny, by dawać nowe wskazania na przyszłość.[42]

Takim historycznym, wielkim przejawem rewolucyjnej twórczości mas była Komuna Paryska 1871 r. — pierwsza w dziejach, choć jeszcze nie zwycięska, dyktatura proletariatu. Marks i Engels nie tylko politycznie współdziałali z Komuną Paryską, lecz bezpośrednio, niejako na żywo opracowywali teoretycznie doświadczenia rewolucyjnej walki proletariatu francuskiego. Pod znakiem doświadczeń Komuny Paryskiej stoi poważna część prac Marksa i Engelsa z zakresu teorii państwa po roku 1871. Z tych właśnie pozycji toczyli oni walkę przeciw szerzącemu się w szeregach socjaldemokratycznych oportunizmowi.

Zarówno w *Wojnie domowej we Francji*, a więc w dokumentach pisanych w bezpośrednim związku z wydarzeniami lat 1870—1871 we Francji [43], jak i w liście Marksa do Kugelmanna z 12 kwietnia 1871 r.[44], jak wreszcie w przedmowie do nowego wydania *Manifestu Komunistycznego* z czerwca 1872 r.[45] — znajdujemy przede wszystkim dokładnie sformułowaną i z całym naciskiem uzasadnioną tezę, że klasa robotnicza nie może po prostu zawładnąć gotową machiną państwową burżuazji, lecz musi zdruzgotać stworzony przez burżuazję biurokratyczny aparat państwowy i zastąpić go czymś innym, z gruntu odmiennym. Teza ta — a Marks i Engels wracają do niej przecież po raz drugi, tym razem opierając się na nowych doświadczeniach proletariackiej rewolucji — miała wówczas i ma dzisiaj ogromne znaczenie praktyczne. Można powiedzieć, że jej znaczenie nie malało, jak to usiłowali przedstawiać rewizjoniści, lecz właśnie rosło w miarę przechodzenia kapitalizmu w stadium imperialistyczne, dla którego przecież charakte-

[42] Lenin: *Państwo a rewolucja*. L. c. s. 464
[43] Marks: *Wojna domowa we Francji*. Marks—Engels: *Dzieła wybrane* cyt. wyd. t. I s. 484—487
[44] Marks—Engels: *Listy wybrane*. Cyt. wyd. s. 349
[45] Por. Marks—Engels: *Dzieła wybrane*. Cyt. wyd. t. I s. 15

rystyczny jest proces skrajnej biurokratyzacji i militaryzacji aparatu państwowego oraz jego zrastania się z wielkimi organizacjami monopolistycznego kapitału. Opierając się na doświadczeniach Komuny Paryskiej, na żywej twórczości rewolucyjnych mas, Marks i Engels po raz pierwszy określają bliżej, czym rewolucja proletariacka zastępuje bezpośrednio zdruzgotany burżuazyjny aparat państwowy. Twórcy marksizmu kładą najpierw nacisk na taką demokratyzację aparatu państwowego, takie jego odbiurokratyzowanie, takie zbliżenie do mas, takie zespolenie z masami, że — według wyrażenia Lenina — ilość przechodzi tu już w jakość i to, co powstaje, jest w pewnym sensie „półpaństwem".[46] Wiąże się to ze zniesieniem burżuazyjnego parlamentaryzmu, z likwidacją przeciwstawienia władzy wykonawczej i władzy ustawodawczej; powstają ciała pracujące, bezpośrednio zespolone z masami, składające się z ludzi stale kontrolowanych i zawsze odwoływalnych, a jednocześnie zorganizowane i powiązane ze sobą w skali całego państwa na zasadach demokratycznego centralizmu.[47]

Komuna — według słów Marksa — „była... ze swej istoty *rządem klasy robotniczej*, ... tą znalezioną wreszcie formą polityczną, w której mogło się dokonać wyzwolenie ekonomiczne pracy".[48] W r. 1891 pisał Engels we wstępie do oddzielnego książkowego wydania *Wojny domowej we Francji:* „Przyjrzyjcie się Komunie Paryskiej. Była to dyktatura proletariatu."[49] Rzecz znamienna: gdy po pół wieku proletariat Rosji ujmował władzę w swe ręce, gdy potem w innych krajach, już po zwycięstwie Rewolucji Październikowej i na gruncie jej doświadczeń, kształtowała się państwowa hegemonia klasy robotniczej, mimo całej odmienności warunków i sytuacji podstawowe zdobycze Komuny Paryskiej, odkryte przez nią formy zespolenia państwa z masami pracującymi odradzały się żywiołowo w nowych, coraz bogatszych postaciach. Komuna Paryska była prototypem systemu rad nie dlatego, że doświadczenia jej zostały świadomie przeniesione po pół wieku do Rosji, lecz dlatego, że Komuna Paryska odkryła drogą żywej twórczości rewolucyjnych mas prawo, zasadę, istotę form politycznych wyzwolenia pracy, to co w tych formach — przy całej ich różnorodności — stale się powtarza. A jednocześnie ogromną rolę odgrywał i odgrywa fakt, że teoria marksistowska odzwierciedliła i uogólniła to doświadczenie, że we wskazaniach Marksa i Engelsa, Lenina i Stalina uczyniła zeń instrument polityki partii proletariackiej.

Państwo burżuazyjne musi być zdruzgotane, nowe państwo różni się zasadniczo od państwa burżuazyjnego, jest to jednak ciągle jeszcze państwo i bez niego, bez dyktatury proletariatu, bez przemocy w stosunku do wyzyskiwaczy nie może być mowy o budowie socjalizmu, o wprowadzeniu ustroju, w którym samo państwo będzie już zbędne i zacznie obumierać. Z tych pozycji Marks i Engels walczą nieubłaganie przeciw oportunistom i anarchistom; tego stanowiska broni Engels w pracach *W kwestii mieszkaniowej* (1872)[50] i *O zasadzie autorytetu* (1873)[51], o to stanowisko walczy Marks przeciw anarchistom w pracy *Polityczny indyferentyzm* (1873).[52]

---

[46] Lenin: *Państwo a rewolucja*. L. c. s. 427, 450—451
[47] Marks: *Wojna domowa we Francji*. L. c. s. 487—498
[48] Tamże s. 490
[49] Tamże s. 455
[50] Por. Engels: *W kwestii mieszkaniowej*. Marks—Engels: *Dzieła wybrane* cyt. wyd. t. I s. 514—596
[51] Por. Engels: *O zasadzie autorytetu*. Marks—Engels: *Dzieła wybrane* cyt. wyd. t. I s. 597—600
[52] Por. Marks—Engels: *Dzieła*. Wyd. ros. t. XV s. 88—95

W r. 1875 na zjeździe w Gotha nastąpiło zjednoczenie w jedną partię dwóch istniejących wówczas w Niemczech organizacji robotniczych: tzw. eisenachczyków, partii stojącej na gruncie marksistowskim, kierowanej przez Bebla i Wilhelma Liebknechta, oraz lassalczyków. Projekt programu zjednoczonej partii oparty został na tego rodzaju kompromisie, który był w gruncie rzeczy całkowitym ustępstwem na rzecz lassalowskiego oportunizmu w rzeczach zasadniczych, m. in. w teorii państwa i w teorii okresu przejściowego. Projekt ten został poddany ostrej krytyce przez Marksa i Engelsa, a krytyka stała się punktem wyjścia dla dalszego rozwinięcia teorii. „Między społeczeństwem kapitalistycznym a komunistycznym — pisze Marks w *Krytyce programu gotajskiego* — leży okres rewolucyjnego przeobrażenia pierwszego w drugie. Temu okresowi odpowiada też przejściowy okres polityczny i państwo tego okresu nie może być niczym innym, jak tylko *rewolucyjną dyktaturą proletariatu*.“ [53] W tej samej pracy Marks poddaje analizie ekonomiczne podstawy obumierania państwa, ustala, na czym polega prawidłowość tego procesu, rozwija klasyczną teorię dwóch faz rozwojowych społeczeństwa komunistycznego. Zarówno Marks, jak i Engels występują z całą stanowczością przeciw bezsensowi i szkodliwości lassalowskiej doktryny o „wolnym państwie ludowym“, przeciw koncepcji, która potem stała się kamieniem węgielnym całej reformistycznej teorii państwa. W liście do Bebla z 18—28 marca 1875 r. Engels pisze, że gdy proletariat posługuje się państwem, to w celu dławienia przeciwników, a nie w imię jakiejś mitycznej, ponadklasowej wolności, gdy zaś zapanuje wreszcie istotna wolność, tj. komunizm — wówczas i na państwo przyjdzie kres. [54]

Zasługą Engelsa jest zarówno sformułowanie najbardziej ogólnej teorii genezy i rozwoju państwa, jak i oparcie tego szerokiego uogólnienia na najnowszym w owych czasach materiale odkryć historycznych i etnograficznych. Trzeba bowiem stwierdzić, że teoria Marksa i Engelsa wyrastała dotąd przede wszystkim z doświadczeń ruchu robotniczego i z analizy społeczeństwa burżuazyjnego; szersze uogólnienia były na razie tylko genialną hipotezą. Prawomocność, naukowość tej hipotezy nie ulegała wątpliwości właśnie dlatego, że opierała się ona na analizie najbardziej rozwiniętej postaci ustroju antagonistycznego. Nie było też przypadkiem, że dopiero teoria rewolucyjnego ruchu robotniczego, poddająca krytyce najbardziej rozwinięte i zarazem ostatnie społeczeństwo klasowe, mogła wykryć istotę państwa. Zasadę metody polegającej na stosowaniu „anatomii człowieka jako klucza do anatomii małpy“ oraz wyjaśnienie, dlaczego naukowa krytyka minionych form społecznych stała się możliwa dopiero wraz z krytyką najbardziej rozwiniętej, ostatniej formy społeczeństwa antagonistycznego, sformułował Marks już w r. 1857 w tzw. *Wprowadzeniu do krytyki ekonomii politycznej*.[55] Zasada ta musiała dać i dała wspaniałe wyniki również w zakresie ogólnej teorii genezy i rozwoju państwa. Podsumowanie owych wyników znajdujemy u Engelsa w *Anty-Dühringu* (1878): „Dotychczasowe społeczeństwo, poruszające się w przeciwieństwach klasowych, potrzebowało państwa, tzn. organizacji każdorazowej klasy wyzyskującej, do utrzymania jej zewnętrznych warunków produkcji, w szczególności więc do utrzymania przemocą klasy wyzyskiwanej w warunkach ucisku, określonych przez istniejący sposób produkcji (niewolnictwo,

[53] Marks: *Krytyka programu gotajskiego*. Marks—Engels: *Dzieła wybrane* cyt. wyd. t. II s. 23
[54] Tamże s. 32—33
[55] Marks: *Przyczynek do krytyki ekonomii politycznej*. Cyt. wyd. s. 252

poddaństwo lub pańszczyzna, praca najemna). Państwo było urzędowym przedstawicielem całego społeczeństwa, ujęciem go w postaci widomego ciała zbiorowego, ale było takim ciałem tylko o tyle, o ile było państwem tej klasy, która sama reprezentowała w swej epoce całe społeczeństwo: w starożytności państwo obywateli-właścicieli niewolników, w wiekach średnich — państwo szlachty feudalnej, za naszych czasów — państwo burżuazji. Stając się nareszcie faktycznie reprezentantem całego społeczeństwa, państwo samo czyni siebie zbytecznym. Z chwilą, gdy nie będzie już żadnej klasy społecznej do uciskania, gdy wraz z usunięciem panowania jednej klasy nad drugą i walki jednostek o byt, wypływającej z dotychczasowej anarchii produkcji, zostają też usunięte wynikające stąd gwałty i starcia — z tą chwilą nie ma już kogo uciskać i niepotrzebna się staje specjalna władza uciskająca, państwo... Zamiast rządzenia osobami występuje zarządzanie rzeczami i kierownictwo procesami produkcji. Państwo nie zostaje «zniesione», lecz *obumiera.*“ [56] Dopiero jednak w pracy, która ukazała się po raz pierwszy w r. 1884, mianowicie w *Pochodzeniu rodziny, własności prywatnej i państwa,* Engels przytacza obszerny materiał etnograficzno-historyczny, bądź zaczerpnięty z książki L. H. Morgana *Społeczeństwo pierwotne,* bądź oparty na własnych studiach oraz na studiach Marksa, stanowiący rozwinięte potwierdzenie genialnej teorii. Praca Engelsa wyszła już po śmierci Marksa, ale Engels podkreśla, że jest to poniekąd wykonanie testamentu, gdyż Marks konspektował krytycznie książkę Morgana i zamierzał wyjaśnić jej znaczenie w związku z własną teorią rozwoju dziejów.[57] W *Pochodzeniu rodziny, własności prywatnej i państwa* poddał Engels szczegółowej analizie problem genezy państwa jako potęgi, która wyrosła ze społeczeństwa, lecz niejako się zeń wyobcowała, jako organizacji czysto ludzkiej a nie mistycznej, zrodzonej z potrzeby uciskania klasy pracującej przez klasę panującą ekonomicznie, jako siły opartej na wyspecjalizowanym i wydzielonym z reszty społeczeństwa aparacie przemocy, na więzieniach, armii itd. Wniosek, do którego dochodzi, jest następujący: „Państwo nie jest wieczne. Istniały społeczeństwa, które obchodziły się bez niego... Na określonym stopniu ekonomicznego rozwoju, nieodłącznie związanego z podziałem społeczeństwa na klasy, państwo stało się koniecznością na skutek tego podziału. Obecnie zbliżamy się szybkim krokiem do takiego stopnia rozwoju produkcji, na którym istnienie tych klas nie tylko przestaje być koniecznością, lecz staje się wyraźną przeszkodą dla produkcji. Klasy zginą tak samo niezawodnie, jak poprzednio powstały. Wraz z nimi nieuchronnie zginie państwo. Społeczeństwo, które zreorganizuje produkcję na podstawie wolnego i równego zrzeszenia producentów, przeniesie całą maszynę państwową tam, gdzie odtąd będzie jej miejsce: do muzeum starożytności, obok kołowrotka i topora brązowego.“ [58]

W ostatnich latach swego życia musi Engels coraz częściej występować przeciw oportunizmowi, filisterstwu i zwykłemu tchórzostwu politycznemu, które podnoszą głowę zarówno w niemieckiej socjaldemokracji, jak i w innych partiach powstałej właśnie II Międzynarodówki. W cytowanej już poprzednio przedmowie do nowego wydania *Wojny domowej we Francji* w r. 1891 Engels pisze z oburzeniem, że w „Niemczech zabobonna wiara w państwo przeniknęła z filozofii do ogólnej świadomości burżuazji, a nawet wielu robotników“, że „niejeden wyobraża sobie, iż robi już bardzo śmiały krok, jeśli wyzwala się z wiary w dzie-

[56] Engels: *Anty-Dühring.* Warszawa 1949 „Książka i Wiedza“ s. 275—276
[57] Engels: *Pochodzenie rodziny, własności prywatnej i państwa.* Marks—Engels: *Dzieła wybrane* cyt. wyd. t. II s. 159
[58] Tamże s. 306

dziczną monarchię i zaklina się na demokratyczną republikę", podczas gdy państwo „nie jest niczym innym jak maszyną do dławienia jednej klasy przez drugą, i to wcale nie mniej w demokratycznej republice niż w monarchii"; proletariat odziedziczywszy konieczność posługiwania się państwem po formacjach antagonistycznych będzie jednak musiał „najgorsze strony" tego państwa „radykalnie odciąć", jak to właśnie uczyniła Komuna Paryska.[59] W tym samym roku 1891 Engels parokrotnie podejmuje problematykę państwa: np. gdy oddaje do druku rękopis *Krytyki programu gotajskiego* Marksa[60]; lub w artykule pt. *Przyczynek do krytyki projektu programu socjaldemokratycznego.*[61] Cała ta kampania związana jest ze zjazdem erfurckim niemieckiej socjaldemokracji, na którym miał zostać uchwalony nowy program. Engels ostrzega przed oportunistycznymi odstępstwami od demokratycznego programu w kwestii politycznego ustroju państwa, przed próbami teoretycznego uzasadniania zwykłego filisterstwa i tchórzostwa, przed zapowiedzią tego, co tak jaskrawy znalazło wyraz już po niespełna ćwierćwieczu w popieraniu przez socjaldemokratów monarchii Hohenzollernów, Habsburgów i Romanowów, w strachu przed proklamowaniem republiki itp. Jeszcze na rok przed śmiercią wraca Engels do zagadnień państwa. W przedmowie do wydania zbioru artykułów, zamieszczonych przed 20 laty w czasopiśmie *Państwo Ludowe (Volksstaat)* a dotyczących spraw międzynarodowych, porusza nawiasowo niezwykle ważny problem: że oto demokracja jest również formą państwa, że więc program komunistyczny zakłada w ostatecznym rachunku także przezwyciężenie demokracji drogą najbardziej konsekwentnej jej rozbudowy.[62] Podkreślając ten szczegół godzi Engels w filisterską wiarę w ponadklasowość form demokratycznych, w identyfikowanie demokracji z jakimś „spokojem społecznym", jeśli nie w ogóle z socjalizmem.

V

Ze szczególną siłą i zupełnie jawnie wystąpili oportuniści w partiach II Międzynarodówki po śmierci Engelsa. Był to, jak wiadomo, oportunizm nowego typu. Wyrastał z warunków imperialistycznego stadium rozwoju kapitalizmu, z potrzeb politycznych kapitału finansowego, odzwierciedlał zaś w swoisty sposób styl życia i myślenia arystokracji robotniczej tudzież „socjalistycznych parlamentarzystów, wszelakich urzędników ruchu robotniczego i «sympatyzującej» inteligencji".[63]

Lenin szybko dostrzegł istotę i swojego rodzaju nieuchronność tego nowego oportunizmu, który wprawdzie nie rezygnował z nawiązywania do starych doktryn socjalizmu przedmarksowskiego, lecz na ogół zmuszony był do podejmowania walki z marksizmem na jego własnym gruncie, do rewizji marksizmu. Lenin dostrzegł też, że to, co ruch robotniczy w czasach względnie pokojowego rozwoju przeżywa jako spory czysto teoretyczne, wystąpi z wielką siłą jako problem praktyczny w okresie zbliżających się rewolucji — i wtedy klasa robotnicza będzie musiała „w wirze walki oddzielać przyjaciół od wrogów, odrzucać złych sojuszników", zdecydowanie z nimi zrywać „wbrew wszelkim wahaniom i słabościom mieszczuchostwa".[64]

---

[59] Por. Marks—Engels: *Dzieła wybrane.* Cyt. wyd. t. I s. 454—455
[60] Por. Marks—Engels: *Dzieła wybrane.* Cyt. wyd. t. II s. 5—6
[61] Por. Marks—Engels: *Dzieła.* Wyd. ros. t. XVI cz. II s. 101—116
[62] Por. Marks—Engels: *Dzieła.* Wyd. ros. t. XVI cz. II s. 386—387
[63] Lenin: *Losy historyczne nauki Karola Marksa.* L. c. s. 71
[64] Lenin: *Marksizm a rewizjonizm. Dzieła wybrane* cyt. wyd. t. I s. 80—81

Jest rzeczą znamienną, że w zakresie teorii państwa spory z oportunistami dość długo występowały jako spory czysto teoretyczne. Narastające w epoce imperializmu zadania rewolucji proletariackiej zrazu znajdowały najjaskrawsze odzwierciedlenie w problematyce rewolucyjnej strategii i taktyki oraz w zagadnieniach organizacyjnych. Ponieważ jednak oportuniści w dziedzinie politycznej usiłowali podważyć samą podstawę marksizmu, mianowicie naukę o walce klas, o rewolucji proletariackiej i o dyktaturze proletariatu, musieli więc uderzyć również w całą marksistowską teorię państwa. Oto co pisze Lenin o ogólnej tezie reformizmu w tym zakresie: „Wolność polityczna, demokracja, powszechne prawo wyborcze usuwają podstawy do walki klasowej — mówiono nam... Skoro przy demokracji panuje «wola większości», to rzekomo nie można tu już patrzeć na państwo jako na organ panowania klasowego..." [65]

Ta teza oportunistów, która zresztą co do swojej istoty nie uległa właściwie zmianie po dziś dzień, wiąże się z podstawowymi założeniami reformistycznej, socjalimperialistycznej doktryny i polityki. Według tych założeń imperializm nie jest przecież imperializmem, lecz „zorganizowanym kapitalizmem", szczeblem przejściowym do socjalizmu lub też zgoła początkiem, „kawałkiem" socjalizmu; temu swoistemu „okresowi przejściowemu" odpowiadać ma pod względem politycznym „państwo demokratyczne", noszące właściwie „ponadklasowy" charakter. Twierdziło i pisało się wprost, że współczesne państwo kapitalistyczne realizuje w zasadzie główne postulaty socjalistycznego programu i służy coraz bardziej proletariatowi, choć — jakimś cudownym sposobem — ekonomika tego państwa pozostaje jeszcze kapitalistyczna. W bardziej skomplikowany sposób wypowiadali tę samą myśl centryści. Według nich współczesne państwo demokratyczne ma odpowiadać określonej równowadze sił klasowych między burżuazją a proletariatem, takiej jakoby sytuacji, w której burżuazja nie może już rządzić sama bez oglądania się na klasę robotniczą, proletariat zaś nie może realizować swych interesów nie licząc się z siłą burżuazji; w rezultacie państwo to nie jest organem panowania jednej klasy, a walka klasowa rządzi się regułami demokratycznych form i parlamentarnych instytucji. Na te pozycje zszedł w końcu także i Kautsky, który wprawdzie zrazu bronił pozornie koncepcji marksistowskiej, ale jednocześnie zacierał całą jej rewolucyjną konkretność, gdy nie uwzględniając nowych warunków i spychając na daleki plan całą problematykę treści klasowej państwa powtarzał formułę o republice demokratycznej jako państwowej formie realizacji socjalizmu. [66]

Reformistyczna teoria państwa stanowiła też integralną część doktryny PPS. Specyfiką doktryny PPS-owskiej jest tylko szczególna forma wypowiadania myśli o ponadklasowym rzekomo charakterze współczesnego państwa; a źródła tej szczególnej formy szukać należy w nacjonalistycznej legendzie „niepodległej Polski" — legendzie, która kazała masom wierzyć, że ziemskim wcieleniem wszelkich ideałów ma być właśnie to buforowe, pozbawione realnej niezawisłości, rządzone i wyzyskiwane przez kapitał zagraniczny i jego krajowych popleczników, uciskające inne narody i własny lud pracujący państwo okresu międzywojennego dwudziestolecia. To właśnie państwo miało odpowiadać okresowi przejściowemu mię-

[65] Tamże s.77—78

[66] Por. w szczególności: Bernstein: *Die Voraussetzungen des Sozialismus und die Aufgaben der Sozialdemokratie:* Cunow: *Die Marxsche Geschichts-, Staats- und Gesellschaftstheorie;* Kautsky: *Die materialistische Geschichtsauffassung* (cz. IV); Bauer: *Die österreichische Revolution;* i in.

dzy kapitalizmem a socjalizmem, w tym właśnie państwie przewaga klas posiadających mogła mieć co najwyżej „sztuczny" charakter.[67]

Oportunistyczna teoria państwa była ideologicznym narzędziem wszystkich kolejnych zdrad socjalizmu. Przy jej pomocy uzasadniano popieranie imperialistyczno-militarnych i przeważnie jeszcze monarchistycznych rządów w czasie I wojny światowej. Ona miała bronić polityki dławienia rewolucji w latach 1917—1923. Ona służyła za swoiste pokrycie prowadzonej przez II Międzynarodówkę kampanii antyradzieckiej. Ona miała w końcu rozgrzeszyć nawet tych, którzy walnie przyczynili się do zwycięstwa hitleryzmu, a w niejednym wypadku nie zawahali się przed jawnym poparciem polityki zagranicznej i „osiągnięć socjalnych" rządów faszystowskich.

Tymi konsekwencjami politycznymi brzemienna była reformistyczna teza o rzekomym wygasaniu walki klasowej i o rzekomo ponadklasowym charakterze państwa demokratycznego już w tej postaci, w jakiej formułowali ją Bernstein, Cunow i Renner, francuscy ministerialiści i angielscy trade-unioniści, rosyjscy mieńszewicy i PPS-owscy nacjonaliści. Tymi konsekwencjami groziło od początku centrystyczne trywializowanie marksistowskiej teorii państwa, czego mistrzem był Kautsky. Bolszewicy z Leninem na czele stale występowali w obronie stanowiska marksistowskiego, rozwijali marksizm w rewolucyjnej praktyce, uogólniali nowe doświadczenia ruchu robotniczego. Ale walka o marksistowską teorię państwa rozgorzała na całym froncie i z całą ostrością dopiero wtedy, gdy przed klasą robotniczą Rosji stanęło bezpośrednio zadanie przeprowadzenia proletariackiej rewolucji, obalenia, zdruzgotania burżuazyjnej machiny państwowej i stworzenie własnego państwa — po to, by podjąć budowę socjalizmu. Nie jest więc przypadkiem, że właśnie w r. 1917, w okresie przygotowywania Października, został przez Lenina napisany wielki dokument marksistowskiej teorii państwa — *Państwo a rewolucja.*

„Zagadnienie państwa — pisał wtedy Lenin w przedmowie do tej książki — nabiera w chwili obecnej szczególnej wagi zarówno pod względem teoretycznym, jak i praktyczno-politycznym. Wojna imperialistyczna niezwykle przyspieszyła i zaostrzyła proces przeistaczania się kapitalizmu monopolistycznego w kapitalizm państwowo-monopolistyczny... Wyraźnie dojrzewa międzynarodowa rewolucja proletariacka. Kwestia jej stosunku do państwa nabiera znaczenia praktycznego."[68] Wyjaśniwszy rolę oportunizmu, który zakorzenił się w partiach socjalistycznych „w ciągu dziesiątków lat względnie pokojowego rozwoju", Lenin podkreśla, że trzeba wyrwać masy spod wpływu oportunistycznych przesądów w kwestii państwa. „Kwestia stosunku proletariackiej rewolucji socjalistycznej do państwa — pisze — nabiera zatem... znaczenia jak najbardziej aktualnego jako kwestia wyjaśnienia masom tego, co będą musiały czynić w najbliższej przyszłości w celu wyzwolenia się spod jarzma kapitału."[69]

Jest w tych słowach Lenina klucz do zrozumienia całej najgłębszej różnicy między marksizmem-leninizmem a oportunistyczno-filisterskim wypaczaniem marksizmu przez socjaldemokrację. Rewolucja jest żywą twórczością mas ludowych, ale obowiązkiem partii proletariackiej jest nie wlec się w ogonie wydarzeń, komentować je lub zgoła hamować, lecz wskazywać masom drogę, uczyć je i pro-

[67] Por. w szczególności: Krauz: *Niepodległość Polski w programie socjalistycznym;* Krauz: *Demokracja w nowoczesnym ustroju państwowym;* Niedziałkowski: *Teoria i praktyka socjalizmu wobec nowych zagadnień;* i in.

[68] Lenin: *Państwo a rewolucja.* L. c. s. 411

[69] Tamże s. 412

wadzić w oparciu o teorię, która sama powstała na gruncie żywej praktyki i uogólniła doświadczenie mas — oto stanowisko Marksa i Engelsa w 1871 r., stanowisko Lenina i Stalina w 1917 r. Strach przed twórczością mas, przed rewolucją, strach przed ukazywaniem rewolucyjnej drogi, przed przodowaniem w rewolucyjnej walce, przed czerpaniem z doświadczeń rewolucyjnej praktyki tak, by teoria mogła znowu służyć tej praktyce, w praktycznym działaniu bezpryncypialność, a w teorii talmudyczne oderwanie od praktyki — oto stanowisko oportunizmu, oto szczególnie centrystowskie filisterstwo. W chwilach wielkich przewrotów rewolucyjnych marksizm pomaga masom i przewodzi im; jawny oportunizm czyni wszystko, by zdławić inicjatywę i rewolucyjny ruch mas, by go przechwycić właśnie celem zdławienia; natomiast centryści, wdziawszy — jeśli posłużyć się tu świetnym obrazowym powiedzeniem Lenina o Kautskim[70] — szlafmycę, zamykają się w pokoju, by żaden powiew realnych wydarzeń nie dotarł do wnętrza, i zaczynają komentować cytaty z dzieł Marksa, przy czym jest to również swoisty sposób pomagania jawnym oportunistom i dławienia ruchu mas.

W swych słynnych tezach kwietniowych z 1917 r. Lenin poddał analizie ów realny przejściowy moment w toku odbywającej się właśnie, żywej rewolucji, gdy ta posunęła się nieco dalej niż „zwykła" rewolucja burżuazyjno-demokratyczna, ale jeszcze nie doszła do „czystej" dyktatury robotników i chłopów, gdy więc jest swoiste dwuwładztwo, gdy są niejako dwa rządy: rząd dyktatury burżuazji, mający w swych rękach zwykłe organy władzy, oraz rząd ludu zorganizowanego w radach, opierający się na uzbrojonych robotnikach i żołnierzach (przeważnie chłopach), lecz nie mający poza tym w swych rękach innych organów władzy. Po wyprowadzeniu wniosków z tej analizy, m. in. po stwierdzeniu, że w zasadzie rewolucja burżuazyjno-demokratyczna została już w Rosji dokonana, gdyż został obalony carat, z czego wynika, że tylko od stopnia aktywności, uświadomienia i zorganizowania mas zależy przejście do socjalistycznego etapu rewolucji[71], Lenin zajmuje się nowym typem państwa, rodzącym się w toku rewolucji. „Najbardziej doskonałym — pisze — najbardziej postępowym typem państwa burżuazyjnego jest *parlamentarna republika demokratyczna*... Epoki rewolucyjne jednak... wyłaniają *wyższy* typ państwa demokratycznego... które... przestaje już pod pewnymi względami być państwem... Jest to państwo typu Komuny Paryskiej... Właśnie takiego typu państwo *zaczęła* tworzyć rewolucja rosyjska w latach 1905 i 1917. Republika Rad Delegatów Robotniczych, Żołnierskich, Chłopskich... — oto co *wchodzi już w życie* u nas teraz, w obecnej chwili, z inicjatywy wielomilionowego ludu, który samorzutnie tworzy demokrację *po swojemu*, który nie wyczekuje, aż pp. kadeccy profesorowie napiszą swoje projekty ustaw dla parlamentarnej republiki burżuazyjnej, ani też, aż pedanci i rutyniarze drobnomieszczańskiej «socjaldemokracji» w rodzaju p. Plechanowa lub Kautskiego przestaną wypaczać naukę marksizmu o państwie."[72] Wyjaśniając dalej, że w przeciwieństwie do anarchizmu marksizm uznaje niezbędność państwa w okresach rewolucyjnych i szczególnie w okresie przejścia od kapitalizmu do socjalizmu, Lenin podkreśla z całym naciskiem: „Marksizm różni się od drobnomieszczańskiego, oportunistycznego «socjaldemokratyzmu» pp. Plechanowa, Kautskiego i ski tym, że uznaje dla wymienionych okresów konieczność *nie* takiego państwa, jak zwyk-

[70] Por. Lenin: *Rewolucja proletariacka a renegat Kautsky. Dzieła* t. 28 Warszawa 1954 „Książka i Wiedza" s. 241

[71] Lenin: *Zadania proletariatu w naszej rewolucji. Dzieła* t. 24 Warszawa 1952 „Książka i Wiedza" s. 41—42, 44—48

[72] Tamże s. 52

ła parlamentarna republika burżuazyjna, lecz takiego, jak Komuna Paryska."[73] Idzie tu więc o państwo dyktatury proletariatu, o zorganizowaną w państwo klasę robotniczą, o takie państwo, gdzie masy biorą bezpośredni udział w demokratycznym budownictwie nowego życia społecznego, politycznego, gospodarczego, o państwo, z którym masy ludowe zespalają się coraz bardziej i które służy nie do tego, by uciskać pracujących, lecz do tego, by dławić opór garstki wyzyskiwaczy i budować socjalizm.

Tę podstawową treść włożył Lenin w swe klasyczne dzieło *Państwo a rewolucja*, w którym przypomniał i ożywił całą zapomnianą i wypaczoną przez oportunistów naukę Marksa i Engelsa o państwie, zastosował ją do chwili bieżącej, użył jej jako środka walki z oportunistami, z rzecznikami „czystej" demokracji, jako instrumentu rewolucyjnego wychowania mas. Jednocześnie Lenin ukazał, że tą konkretną formą, w której odbywająca się właśnie rewolucja rodzi dyktaturę proletariatu, jest Republika Rad. Lenin udowodnił, że dyktatura proletariatu jest wyższą formą państwa demokratycznego niż burżuazyjna republika parlamentarna; wyższość ta polega na bezpośrednim zespoleniu z masami, na tym, że państwo ogromnej większości narodu dławi tu opór znikomej garstki wyzyskiwaczy, że jest ono głównym narzędziem budowy stosunków, w których sama instytucja państwa stanie się zbędna. Jest to, słowem, już „półpaństwo", co zresztą wcale nie oznacza, że ma mu zbywać na sile i zdecydowaniu.

Praktyczne potrzeby budowy radzieckiej państwowości znajdują wyraz również w późniejszych pracach teoretycznych Lenina z lat 1918—1923. W r. 1918 pisze Lenin polemiczną pracę pt. *Rewolucja proletariacka a renegat Kautsky*. Marksistowska nauka o państwie została w pracy tej rozbudowana w dwóch kierunkach: po pierwsze, państwo dyktatury proletariatu zostało tu ukazane jako instrument ostrej walki klasowej; po wtóre, opisana i zanalizowana została działalność rad jako organizacji państwowej nowego typu, najwyższej formy demokracji, organu sojuszu robotniczo-chłopskiego.

„Przejście od kapitalizmu do komunizmu — pisze Lenin — to cała epoka dziejowa. Póki ona się nie zakończyła, wyzyskiwaczom nieuchronnie pozostaje nadzieja na restaurację, a *nadzieja* ta przeistacza się w *próby* restauracji. I po pierwszej poważnej klęsce obaleni wyzyskiwacze... z udziesięciokrotnioną energią, z wściekłą pasją, ze stokrotnie wzmożoną nienawiścią rzucają się w bój o przywrócenie utraconego «raju»... A za wyzyskiwaczami-kapitalistami wlecze się szeroka masa drobnej burżuazji, która, jak wykazują dziesiątki lat doświadczenia dziejowego wszystkich krajów, chwieje się i waha, dzisiaj idzie za proletariatem, nazajutrz przerażają ją trudności przewrotu, ulega panice..., denerwuje się, miota, kwęka, przerzuca się z obozu do obozu... I wobec takiego stanu rzeczy, w okresie rozpaczliwej, zaostrzonej wojny, kiedy historia wysuwa na porządek dzienny kwestię istnienia lub nieistnienia wiekowych i wielowiekowych przywilejów — rozprawiać o większości i mniejszości, o czystej demokracji, o zbyteczności dyktatury, o równości między wyzyskiwaczem a wyzyskiwanym!! Jakaż bezdenna tępota, jakaż otchłań filisterstwa potrzebna jest do tego!"[74]

Te słowa Lenina zachowały aktualność i dzisiaj; oto bowiem wbrew wszystkiemu, wbrew także własnej ustępliwości — wobec reakcji! — w zagadnieniu swobód i wolności obywatelskich, socjaldemokratyczny filister niczego więcej nie umie dostrzec w państwach obozu socjalizmu poza „brakiem czystej demokracji" — i poza własnym strachem przed socjalistyczną rewolucją.

[73] Tamże s. 52—53
[74] Lenin: *Rewolucja proletariacka a renegat Kautsky*. L. c. s. 255—256

W następujących słowach charakteryzuje Lenin demokratyzm systemu radzieckiego: „Rady, między innymi, dlatego właśnie stanowią nieskończenie wyższą formę i typ demokratyzmu, że jednocząc i wciągając do polityki *masy robotników i chłopów*, stanowią najbliższy «ludowi»..., najczulszy barometr rozwoju i wzrostu politycznej, klasowej dojrzałości mas.“ [75] I dalej: „Państwo... radzieckie otwarcie i szczerze mówi ludowi *prawdę* oświadczając, że jest dyktaturą proletariatu i biedoty chłopskiej, przyciągając do siebie właśnie tą prawdą całe dziesiątki milionów nowych obywateli, którzy we wszelkiej republice demokratycznej są zahukani, przez rady zaś wciągani są do polityki, *do demokracji*, do kierowania państwem... Robotnicy... niosą na wieś socjalizm, przyciągają na swą stronę biedotę, organizują ją i oświecają, pomagając jej *złamać opór burżuazji*.“ [76]

Krytykując w załączniku do cytowanej tu pracy książkę Vanderveldego *Socjalizm przeciw państwu*, Lenin stwierdza, że Vandervelde mglistym frazesem o znikaniu, obumieraniu państwa w przyszłości zaciemnia istotę aktualnej polityki proletariatu, tj. zadanie obalenia burżuazji, zamazuje fakt, że drogą do obumierania państwa są nie „stopniowe przejścia“ w republice burżuazyjnej, lecz rewolucyjny skok, w którym proletariat zdobywa władzę — rewolucja proletariacka i dyktatura proletariatu. „Tego — konkluduje Lenin — że demokracja burżuazyjna dławi masy pracujące i wyzyskiwane, a *demokracja proletariacka* będzie musiała *dławić burżuazję*, Vandervelde nie dostrzega. Kautsky i Vandervelde pod tym względem są ślepi. Interes klasowy burżuazji, za którą wloką się ci drobnoburżuazyjni zdrajcy marksizmu, *wymaga* pomijania tej kwestii, przemilczania jej lub wprost negowania potrzeby takiego dławienia.“ [77]

W przedmowie do *Przemówienia o oszukiwaniu ludu hasłami wolności i równości* (1919) Lenin pisze: „...w czasie rewolucji proletariackiej... tylko głupcy i zdrajcy mogą wykręcać się frazesami o «wolności», «równości», «jedności demokracji świata pracy». W rzeczywistości o wszystkim decyduje wynik walki proletariatu z burżuazją, klasy zaś pośrednie... nieuchronnie muszą wahać się... Chodzi o to, by przyłączyć te warstwy pośrednie do jednej z głównych sił, do proletariatu lub do burżuazji... Ten..., kto to zrozumiał, nie pozwoli oszukać się frazesami o «wolności» i «równości», ten będzie myślał i mówił *rzeczowo*, to znaczy o konkretnych warunkach *zbliżenia* chłopów z robotnikami, ich *sojuszu* przeciwko kapitalistom, ich *porozumienia* przeciwko wyzyskiwaczom, bogaczom i spekulantom.“ [78] I dalej: „Dyktatura proletariatu nie jest zakończeniem walki klasowej, lecz jej kontynuacją w nowych formach. Dyktatura proletariatu jest walką klasową proletariatu, który zwyciężył i wziął w swe ręce władzę polityczną, przeciwko burżuazji, która została pokonana, lecz nie zlikwidowana, nie znikła, nie przestała stawiać oporu, która swój opór wzmogła. Dyktatura proletariatu jest szczególną formą sojuszu klasowego pomiędzy proletariatem, awangardą mas pracujących, a licznymi nieproletariackimi warstwami mas pracujących... w celu całkowitego obalenia kapitału, całkowitego zdławienia oporu burżuazji i prób restauracji z jej strony, sojuszu w celu ostatecznego stworzenia i utrwalenia socjalizmu.“ [79]

---

[75] Tamże s. 304
[76] Tamże s. 306
[77] Tamże s. 330
[78] Lenin: *Przemówienie o oszukiwaniu ludu hasłami wolności i równości*. Warszawa 1952 „Książka i Wiedza“ s. 53—54
[79] Tamże s. 54

Potem na III kongresie Międzynarodówki Komunistycznej w r. 1921 Lenin określił sojusz robotniczo-chłopski jako najwyższą zasadę dyktatury proletariatu.

W napisanej w r. 1920 pracy *Dziecięca choroba «lewicowości» w komunizmie* Lenin rysuje obraz systemu, mechanizmu funkcjonowania dyktatury proletariatu. Wykazując, iż jest to system najbardziej demokratyczny, gdyż opiera się na ścisłym związku partii z masami, Lenin wyśmiewa tych, którzy zastanawiają się, czy w owym systemie wszystko „idzie z góry", czy też wszystko „idzie z dołu"; spór na ten temat porównuje z rozważaniami, czy człowiekowi potrzebna jest bardziej lewa noga, czy też prawa.[80] „Dyktaturę — pisze Lenin — urzeczywistnia zorganizowany w radach proletariat, którym kieruje komunistyczna partia bolszewików... Partia opiera się bezpośrednio w swej pracy na *związkach zawodowych*... Powstaje, na ogół biorąc... sprężysty i stosunkowo szeroki, nader potężny aparat proletariacki, poprzez który partia związana jest ściśle z *klasą* i *z masami*... Następnie, oczywiście, cała praca partii odbywa się poprzez rady, które jednoczą masy pracujące bez różnicy zawodów. Powiatowe zjazdy rad są taką *demokratyczną* instytucją, jakiej jeszcze nie widziały najlepsze z republik demokratycznych świata burżuazyjnego; za pośrednictwem tych zjazdów..., jak również poprzez stałe kierowanie świadomych robotników na wszelkie stanowiska na wsi, urzeczywistnia się kierownicza rola proletariatu w stosunku do chłopstwa..."[81]

Niemal we wszystkich swych pracach tego okresu Lenin rozwija myśli o aktywnym udziale mas w rządzeniu, o zespalaniu aparatu państwowego z masami, o walce z biurokracją, o wychowywaniu mas do rządzenia, o twórczej sile mas, o przeorywaniu ich świadomości w toku budownictwa socjalistycznego, o tym, że dyktaturze proletariatu właściwy jest system, w którym nic nie może się dziać inaczej jak przez masy, choć jednocześnie nic też nie może kształtować się żywiołowo, tj. bez kierowniczej roli partii, związanej z ludem pracującym rozlicznymi transmisjami.

Wielka jest praktyczna doniosłość wskazań Lenina dla naszych czasów i dla naszych polskich warunków. Walcząc przeciw fałszywemu pojmowaniu istoty państwa demokracji ludowej, odpierając faryzeuszowskie zarzuty rzeczników atlantyckiej „demokracji", umacniając sojusz robotniczo-chłopski jako podstawę społeczną naszego państwa, ożywiając działalność rad narodowych, związków zawodowych, spółdzielni tudzież innych organizacji mas pracujących, zespalając aparat państwowy z masami i tępiąc biurokrację — wszędzie możemy i powinniśmy sięgać do bezcennych wskazań Lenina.

VI

Budownictwo socjalistyczne stworzyło nowe warunki i dostarczyło nowych doświadczeń dla dalszego rozwijania marksistowskiej teorii państwa. Budownictwo to przebiegało w ostrej walce klasowej; na froncie ideologicznym walka ta niejednokrotnie skupiała się wokół problematyki państwa. Organizacyjne i polityczne unicestwienie trockistowskiej i bucharinowskiej opozycji musiało zostać poprzedzone walką ideologiczną przeciwko tym, którzy podważali sojusz robotniczo-chłopski — naczelną zasadę dyktatury proletariatu — którzy negowali i rolę partii, i rolę mas tudzież organizacji masowych w systemie dykta-

[80] Lenin: *Dziecięca choroba «lewicowości» w komunizmie. Dzieła wybrane* cyt. wyd. t. II s. 694

[81] Tamże s. 692—694

tury proletariatu, którzy dążyli do osłabienia państwa socjalistycznego, którzy atakowali niezbędne w nim organy dławienia oporu wyzyskiwaczy i ich agentów, którzy siali demagogiczne wątpliwości i szerzyli z gruntu sprzeczne z marksizmem koncepcje, wyzyskując tę szczególną — lecz prawidłową w warunkach imperializmu — sytuację, że państwo socjalistyczne powstaje zrazu w jednym kraju i że socjalizm buduje się w kapitalistycznym otoczeniu.

W tych nowych warunkach rozwijał marksistowską teorię państwa przede wszystkim Stalin. W swej twórczości uogólniał Stalin doświadczenia budownictwa socjalistycznego i walki klasowej. Jak zawsze — i tu teoria marksistowska rodziła się na gruncie praktyki oraz jako drogowskaz dla praktyki.

W pracy *O podstawach leninizmu* (1924) Stalin przypomniał najważniejsze punkty teorii państwa socjalistycznego. Obalić władzę burżuazji — wskazuje Stalin — może proletariat i bez dyktatury proletariatu, ale zgnieść opór burżuazji, utrzymać zwycięstwo i zbudować socjalizm może tylko przy pomocy dyktatury proletariatu. Dyktatura proletariatu to nie po prostu zmiana rządu, lecz zdobycie władzy przez nową klasę, która musi przemocą dławić opór klasy wrogiej. Radziecka forma dyktatury proletariatu jest najwyższym osiągnięciem demokracji dzięki zespoleniu państwa z masami pracującymi, jest „tą poszukiwaną i odnalezioną wreszcie formą polityczną, w ramach której musi być dokonane ekonomiczne wyzwolenie proletariatu, całkowite zwycięstwo socjalizmu".[82]

Podsumowując aktualne wyniki walki z trockizmem i z tzw. „nową opozycją" Zinowiewa-Kamieniewa, Stalin pisze na początku r. 1926 — tj. wkrótce po XIV zjeździe partii — pracę pt. *Przyczynek do zagadnień leninizmu*. W pracy tej uzasadnia tezę, że dyktatura proletariatu jest szczególną formą sojuszu klasy robotniczej z pracującym chłopstwem przy państwowym kierownictwie klasy robotniczej, że sojusz robotniczo-chłopski jest najwyższą zasadą dyktatury proletariatu. Jednocześnie formułuje w sposób klasyczny teorię trzech podstawowych stron dyktatury proletariatu (dławienie oporu wyzyskiwaczy, obrona kraju, utrwalenie łączności z międzynarodowym proletariatem; skupienie nieproletariackich mas pracujących wokół klasy robotniczej, państwowe kierownictwo tymi masami; budowanie socjalizmu, społeczeństwa bezklasowego) oraz szeroko rozwija naukę o systemie, mechanizmie funkcjonowania dyktatury proletariatu, naukę o roli partii i roli mas tudzież organizacji masowych w systemie dyktatury proletariatu.[83]

W okresie szczególnie ostrej walki przeciw blokowi trockistowsko-zinowiewowskiemu, w której niezwykle doniosłą rolę odgrywała konieczność rozgromienia fałszywych koncepcji w sprawie roli mas i roli partii, w sprawie istoty dyktatury proletariatu, w sprawie roli sojuszu robotniczo-chłopskiego — Stalin pisze w r. 1927 odpowiedź na list Dmitriewa, znaną pod tytułem *W sprawie rządu robotniczo-chłopskiego*. „Nasze państwo — wyjaśnia tam — to *klasa* proletariuszy zorganizowana we władzę państwową... Nasz rząd zaś jest *górą* tej organizacji państwowej, jej górą kierowniczą... Nasz rząd... jest niezbędny... po to, aby nakreślić *drogi i środki* (codzienna polityka), bez których nie do pomyślenia by było urzeczywistnienie tych zadań [tj. zadań dyktatury proletariatu, obiektywnych zadań państwa socjalistycznego — J. H.] w naszym kraju, gdzie proletariat stanowi

---

[82] Stalin: *O podstawach leninizmu*. L. c. s. 127

[83] Stalin: *Przyczynek do zagadnień leninizmu*. *Dzieła* t. 8 Warszawa 1950 „Książka i Wiedza" s. 32—69

mniejszość, gdzie chłopstwo stanowi ogromną większość.“ [84] Jakie to drogi i środki? „Sprowadzają się [one] w zasadzie do posunięć zmierzających do zachowania i umocnienia *sojuszu* robotników i podstawowej masy chłopów, do zachowania i umocnienia *kierowniczej* roli stojącego u władzy proletariatu w tym sojuszu... Przy tym należy pamiętać, że... sojusz robotników i chłopów potrzebny nam jest nie dla zachowania chłopstwa jako klasy, lecz dla przekształcenia go i przerobienia w kierunku odpowiadającym interesom zwycięstwa budownictwa socjalistycznego...“ [85] I Stalin konkluduje: „W jaki zatem sposób osiąga się w takim razie władzę *jednej* klasy (proletariatu) przy istnieniu sojuszu klasowego... z podstawową masą chłopstwa? W drodze realizacji w tym sojuszu kierowniczej roli stojącego u władzy proletariatu... Władza jednej klasy, klasy proletariuszy, realizowana za pomocą sojuszu tej klasy z podstawową masą chłopstwa w trybie *państwowego* kierowania tym ostatnim — oto zasadnicza idea...“ [86] W ten sposób Stalin wyjaśnia różnicę i zarazem ścisły związek między państwem proletariackim, władzą jednej klasy, a rządem robotniczo-chłopskim, który jest szczególnym środkiem realizowania w drodze sojuszu robotniczo-chłopskiego — w kraju o przewadze chłopstwa — celów socjalistycznych, właściwych socjalistycznej klasie, proletariatowi. Stalin potem dodaje, że odbywa się to poprzez szczególny mechanizm związku z masami, poprzez system dyktatury proletariatu, poprzez politykę ekonomicznej, polityczno-administracyjnej i kulturalnej spójni klasy robotniczej, państwa proletariackiego z masami chłopskimi.

Wraz z sukcesami pierwszych pięciolatek, wraz z rozwiniętą ofensywą socjalizmu i postępującą likwidacją elementów kapitalistycznych zaczynają się w niektórych kołach szerzyć złudzenia i nieporozumienia w kwestii obumierania państwa; nieporozumienia te podsycają wrogowie partii, zainteresowani w osłabieniu państwa radzieckiego, a także w podważeniu tezy o możliwości zbudowania socjalizmu w jednym kraju. Podsuwają oni taki tok rozumowania: skoro nie ma już antagonistycznych klas, to państwo powinno obumrzeć, nie należy go więc wzmacniać, lecz osłabiać; lub na odwrót: jeśli wzmacnia się państwo zamiast „pomagać“ jego obumieraniu, to widocznie nie ma i nie może być socjalizmu w jednym kraju. Sens polityczny obu tych rozumowań jest aż nadto przejrzysty; mimo teoretycznego bezsensu, mimo talmudycznej, antymarksistowskiej metody takich rozumowań — są one niebezpieczne. Stalin więc wielokrotnie wraca do tego problemu, by rozszerzyć teorię marksistowską w oparciu o nowe doświadczenia.

W r. 1930 na XVI zjeździe partii Stalin powiada: „Należy mieć na uwadze, ...że opór ginących klas naszego kraju nie występuje w izolacji od świata zewnętrznego, lecz że znajduje poparcie otoczenia kapitalistycznego. Otoczenie kapitalistyczne nie może być traktowane jako zwykłe pojęcie geograficzne. Otoczenie kapitalistyczne — to znaczy, że wokół ZSRR istnieją wrogie siły klasowe, gotowe poprzeć naszych wrogów klasowych wewnątrz ZSRR i moralnie, i materialnie...“ [87] A w innym miejscu: „Jesteśmy za obumieraniem państwa. I jesteśmy zarazem za umocnieniem dyktatury proletariatu, będącej najsilniejszą i najpotężniejszą władzą spośród wszystkich władz państwowych, które dotychczas ist-

---

[84] Stalin: *W sprawie rządu robotniczo-chłopskiego. Dzieła* t. 9 Warszawa 1951 „Książka i Wiedza“ s. 184—185

[85] Tamże s. 185—186

[86] Tamże s. 188

[87] Stalin: *Sprawozdanie polityczne KC na XVI zjeździe WKP(b). Dzieła* t. 12 Warszawa 1951 „Książka i Wiedza“ s. 304

niały. Najwyższy rozwój władzy państwowej w celu przygotowania warunków do obumierania władzy państwowej — oto sformułowanie marksistowskie." [88]

Stalin wraca do tych zagadnień w r. 1933 w referacie o wynikach pierwszej pięciolatki. Państwo — powiada — jest potrzebne, aby „dobić resztki umierających klas i zorganizować obronę przeciwko otoczeniu kapitalistycznemu". [89] Jednocześnie Stalin zwraca uwagę na przemiany, które dokonały się w charakterze rewolucyjnej praworządności, w istocie wewnętrznej funkcji państwa socjalistycznego: rewolucyjna praworządność polega teraz na ochronie własności społecznej „przeciw złodziejom i szkodnikom w gospodarce społecznej, przeciw chuliganom i grabieżcom własności społecznej". [90]

Ten sam akcent — konieczność wzmacniania a nie osłabiania organów dyktatury proletariatu — wraca w r. 1934 na XVII zjeździe partii, który podsumował wyniki pierwszej pięciolatki i potwierdził fakt likwidacji wyzyskiwaczy, zbudowania socjalizmu. [91]

Jako główny autor konstytucji ZSRR z r. 1936 Stalin określił zasadnicze cechy państwa radzieckiego jako państwa zbudowanego socjalizmu, opartego na dwóch bratnich, nieantagonistycznych klasach — wielonarodowego państwa robotników i chłopów. [92] Z natury rzeczy nie może to być już państwo, którego istota zawarta jest w dławieniu wrogiej klasy. Proces, który rozpoczął się wraz z powstaniem Republiki Rad w r. 1917, tego szczególnego, tak różnego od państw eksploatatorskich państwa, które w pewnym sensie od pierwszej chwili było „półpaństwem" — doprowadził w wyniku zbudowania socjalizmu w kapitalistycznym otoczeniu do takich form, których istnienie wymagało nowego uogólnienia, rozbudowania marksistowskiej teorii.

Uczynił to Stalin w r. 1939 na XVIII zjeździe KPZR. Wyróżnił on przede wszystkim wyraźnie dwie zasadnicze funkcje każdego państwa i określił, na czym polega odmienność (w stosunku do państw eksploatatorskich) wykonywania tych funkcji przez dyktaturę proletariatu. Następnie wskazał, iż państwo socjalistyczne charakteryzuje się istnieniem trzeciej, nowej, nieznanej państwom eksploatatorskim funkcji, która czyni zeń organ zaspokajania ekonomicznych i kulturalnych potrzeb całego społeczeństwa. Stalin wyodrębnił dwie fazy rozwojowe państwa socjalistycznego, rozdzielone historycznym momentem likwidacji wyzyskiwaczy i zbudowania gospodarki opartej w całości na społecznej własności środków produkcji. W tych dwóch fazach różnie kształtują się poszczególne funkcje państwa dyktatury proletariatu: jeśli w pierwszej fazie dominuje funkcja dławienia oporu wyzyskiwaczy, a funkcja organizacyjno-gospodarcza i kulturalno-wychowawcza z natury rzeczy jest ograniczona zakresem — co prawda, stale rosnącym — panującego układu socjalistycznego, to w drugiej fazie dominuje właśnie ta trzecia funkcja, pozostaje wskutek istnienia kapitalistycznego otoczenia funkcja obrony zewnętrznej, a funkcja wewnętrzna przekształca się w funkcję ochrony socjalistycznej własności. Wreszcie Stalin podniósł raz jeszcze z całym naciskiem, że zbudowanie socjalizmu i rozpoczęcie bu-

---

[88] Tamże s. 367

[89] Stalin: *Wyniki pierwszej pięciolatki. Dzieła* t. 13 Warszawa 1951 „Książka i Wiedza" s. 218

[90] Tamże s. 217

[91] Stalin: *Referat sprawozdawczy na XVII zjeździe partii o działalności KC WKP(b). Dzieła* t. 13 cyt. wyd. s. 353—354

[92] Stalin: *O projekcie konstytucji Związku SRR. Zagadnienia leninizmu.* Warszawa 1951 „Książka i Wiedza" s. 643—647, 656—659

downictwa komunistycznego, likwidacja antagonizmów klasowych i wkroczenie na drogę stopniowego zacierania różnic między istniejącymi jeszcze klasami nieantagonistycznymi, między klasą robotniczą a chłopstwem, między pracą umysłową a pracą fizyczną — to wprawdzie konieczny warunek obumierania państwa, ale jednocześnie warunek niewystarczający, gdyż aby państwo mogło obumierać, potrzebne jest jeszcze zniknięcie kapitalistycznego otoczenia.[93]

Ta teoria jest uogólnieniem i opracowaniem doświadczeń całej epoki budownictwa socjalistycznego w ZSRR. Stanowi ona potężny skok w rozwoju marksistowskiej nauki o państwie, przygotowany wieloletnią praktyczną i teoretyczną pracą partii, twórczością jej przywódców, działaczy, uczonych i publicystów. Tak opracowana i rozbudowana teoria jest niezwykle ważnym narzędziem walki o budownictwo socjalistyczne w państwach demokracji ludowej, wytyczną działania i drogowskazem dla klasy robotniczej i jej rewolucyjnych partii w całym świecie.

VII

Dzieje rozwoju marksistowskiej teorii państwa potwierdzają tę podstawową prawdę, że marksizm nie jest dogmatem, lecz żywą nauką, wyrastającą z potrzeb praktyki, stale uogólniającą nowe doświadczenia ruchu robotniczego, służącą praktyce politycznej jako wytyczna działania. Dzieje rozwoju marksistowskiej teorii państwa uczą też, że teoria ta — jak każda teoria społeczna w warunkach społeczeństw antagonistycznych — rozwija się w walce klasowej na froncie ideologicznym, w ostrym ścieraniu się z poglądami burżuazji i jej agentur w ruchu robotniczym.

Tak właśnie w naszych oczach odbywa się dalszy rozwój marksistowskiej teorii państwa. W nowych warunkach historycznych, w warunkach ogólnego kryzysu kapitalizmu, na gruncie doświadczeń, osiągnięć, zwycięstw i pomocy Związku Radzieckiego, jako najważniejsza zdobycz i zarazem główne narzędzie kierowanych przez proletariat rewolucji ludowych naszej doby — powstały państwa demokracji ludowej. Trafne określenie charakteru klasowego tych państw, uchwycenie prawidłowości ich rozwoju w związku z etapami rewolucyjnych przeobrażeń, których są rezultatem i instrumentem, wydobycie ich cech ogólnych przez twórcze zastosowanie leninowskiej analizy przerastania rewolucyjno-demokratycznej dyktatury proletariatu i chłopstwa w dyktaturę proletariatu tudzież uwypuklenie ich cech specyficznych, zbadanie istoty, potrzeb i niedomogów nowego systemu i nowego aparatu państwowego — oto niekompletna lista zadań teoretycznych, których wykonanie nie było i dalej nie jest obojętne dla praktyki naszego życia społeczno-politycznego. W wykładzie niniejszym nie będziemy podejmować próby zapisania — lub raczej opisania — tej ostatniej na razie karty dziejów rozwoju marksistowskiej teorii państwa, gdyż jest to temat wymagający odrębnego i szerszego potraktowania. Chcemy jednak przypomnieć, że kartę tę właśnie zapisuje życie samo, że żywa teoria marksistowska już to życie odzwierciedla, uogólnia nowe doświadczenia ruchu robotniczego i kuje broń dla potrzeb praktyki, że rozwój teorii odbywa się tu — jak zawsze — w walce z poglądami wrogimi, z doktrynami socjalistycznej prawicy oraz prawicowego odchylenia w partiach komunistycznych i robotniczych. Doświadczenia tej walki, w toku której dokonywało

[93] Stalin: *Referat sprawozdawczy na XVIII zjeździe partii o działalności KC WKP(b). Zagadnienia leninizmu* cyt. wyd. s. 748—756

się i dokonywa dalej budownictwo państwowe krajów demokracji ludowej, znalazły wyraz przede wszystkim w teoretycznej twórczości przywódców partii komunistycznych i robotniczych: Bolesława Bieruta, Mao Tse-tunga, Jerzego Dymitrowa i innych.[94] W pracy teoretycznej nad tymi zagadnieniami bierze aktywny udział nauka radziecka, a także nauka państw demokracji ludowej.

Jest to najważniejszy kierunek, w którym rozwija się, powinna się rozwijać i niewątpliwie będzie się dalej rozwijać w najbliższej przyszłości marksistowska teoria państwa. Są jednak również inne ważne kierunki. Wśród nich na czoło wysuwa się zadanie analizy charakteru i tendencji rozwojowych współczesnego państwa kapitalistycznego. Jest to dziedzina dość zaniedbana, a tym donioślejsza ideologicznie, że zaśmiecona przez różne warianty i kombinacje socjaldemokratycznych doktryn o „welfare-state" (charakteryzujących akurat dzisiejsze państwo imperialistyczne jako instrument podnoszenia dobrobytu obywateli, jako „państwo socjalne") lub też zaczerpniętych od Burnhama pomysłów na temat rządów „managerów'. Wraz z krytyką tych współczesnych burżuazyjnych (i szczególnie socjaldemokratycznych) doktryn niezbędne jest więc również marksistowskie opracowanie problematyki imperialistycznego państwa ostatniej doby. Jest to polityczne, partyjne zadanie, podyktowane potrzebami walki ideologicznej, potrzebami ruchu robotniczego w całym świecie, potrzebami rzetelnego, naukowego poznania, w którym zainteresowana jest klasa robotnicza i które w jej rękach było i pozostanie najskuteczniejszym środkiem przekształcania rzeczywistości, narzędziem nieograniczonego postępu.

Dzieje rozwoju marksistowskiej teorii państwa uczą bowiem i tego jeszcze, że ma ona charakter partyjny. Lecz partyjność ta nie tylko nie przeczy jej naukowości, ale zgoła ją warunkuje; tak jak partyjność dzisiejszych doktryn burżuazyjnych jest ściśle i nieuchronnie związana z ich nienaukowością, z ich fałszywością, z ich apologetycznym charakterem.

Julian Hochfeld

[94] Por. przede wszystkim: Bierut: *Podstawy ideologiczne PZPR;* Bierut: *Sprawozdanie KC na II zjeździe PZPR;* Mao Tse-tung: *O dyktaturze demokracji ludowej;* Dymitrow: *Charakter, rola i perspektywy demokracji ludowej i państwa ludowo-demokratycznego;* i in.

KOŁŁĄTAJ — FILOZOF I UCZONY

Hugo Kołłątaj: WYBÓR PISM NAUKOWYCH.

Opracował Kazimierz Opałek. Warszawa 1953. Państwowe Wydawnictwo Naukowe. Stron 470 + 2 nlb.

W naszej historii niewiele znajdziemy postaci, które by na przestrzeni całych dziesięcioleci budziły tak wiele i tak pełnych namiętności sporów jak Kołłątaj. Już za życia sławili go poeci; działacze owego czasu podnosili jego wybitne zasługi położone w walce o postępowe przemiany w Polsce. A jednocześnie reakcja feudalna z całą nienawiścią i podłością klasy skazanej na zagładę prześladowała i szkalowała tego przywódcę frontu antyfeudalnej walki w Polsce końca XVIII wieku.

Te dwa nurty w ocenie działalności i dorobku teoretycznego Kołłątaja występują z całą ostrością także w porozbiorowej historiografii. Lelewel przenosi do demokratycznego nurtu rozwoju polskiej myśli społeczno-politycznej tradycję Kołłątaja-przywódcy stronnictwa patriotycznego z czasów Wielkiego Sejmu, przedstawiciela radykalnego skrzydła Insurekcji Kościuszkowskiej, „jakobina polskiego". W wiele lat później z nienawiścią walczą z Kołłątajem, jak z żywym, aktualnym wrogiem, W. Kalinka, St. hr. Tarnowski i inni przedstwiciele obszarniczej reakcji. Z czasem jednak otwarte deklarowanie wrogości wobec działalności i myśli Kołłątajowskiej ustępuje miejsca perfidniejszej metodzie — fałszowaniu rzeczywistej ich treści w duchu solidarystyczno-nacjonalistycznym i klerykalnym, a w dziedzinie filozofii — w duchu wpływologiczno-pozytywistycznym.

Tak więc przed historykami nauki i myśli filozoficzno-społecznej w Polsce Ludowej w całej rozciągłości stanęło zadanie zbadania dorobku Kołłątaja i ustalenia jego miejsca w rozwoju nauki i filozofii w Polsce. Próby prowadzenia tych badań na podstawie naukowej metodologii marksistowskiej dają — począwszy od Sesji Kołłątajowskiej — coraz bogatsze rezultaty. Szereg artykułów i większych prac poświęconych analizie działalności i dorobku ideologicznego Kołłątaja słusznie w zasadzie ustawia jego rolę w przemianach społeczno - politycznych epoki „przewrotu umysłowego" w Polsce. Towarzysząca tym pracom akcja wydawnicza[1] umożliwia historykom wszech-

[1] Oto ważniejsze pozycje: *Kuźnica Kołłątajowska.* Wybrał, wstępem i objaśnieniami opatrzył Bogusław Leśnodorski. Wrocław 1949. Bibl. Narod. S. I nr 130; Hugo Kołłątaj: *Wybór pism politycznych.* Opracował Bogusław Leśnodorski. Wrocław 1952. Bibl. Narod. S. I nr 140; Hugo Kołłątaj: *Stan oświecenia w Polsce...* Opracował Jan Hulewicz. Wrocław 1953. Bibl. Narod. S. I nr 144; Hugo Kołłątaj: *Listy Anonima i prawo polityczne narodu polskiego.* Dwa tomy. Opracowali Bogusław Leśnodorski i Helena Wereszycka. Warszawa 1954. Państw. Wyd. Nauk. Biblioteka Klasyków Filozofii zapowiada wydanie w najbliższym czasie *Porządku fizyczno-moralnego...* wraz z pozostającą dotychczas

stronniejsze i głębsze zbadanie dorobku Kołłątaja, a jednocześnie udostępnia rosnącym z dnia na dzień szeregom czytelników poznanie naszych bogatych tradycji narodowych w dziedzinie walki o postępowe przemiany społeczne, o rozwój nauki i filozofii w kierunku materializmu. Sukcesy w tej dziedzinie mogą być słusznym powodem naszej dumy. W ciągu krótkiego stosunkowo czasu zdołaliśmy udostępnić nie tylko od dawna nie wznawiane wydania bardziej znanych prac Kołłątaja, lecz także szereg niejednokrotnie zapomnianych, znanych tylko wąskiemu gronu specjalistów, niezwykle cennych rękopisów.

•

W tej serii wyborów pism i reedycji niektórych podstawowych dzieł Kołłątaja szczególne miejsce zajmuje *Wybór pism naukowych,* opracowany przez Kazimierza Opałka. W zamieszczonym tam wstępie K. Opałek tak określa cel *Wyboru:* „Chodzi ... o opracowanie tego aspektu, w którym Kołłątaj tak mało jest znany, o oddanie mu sprawiedliwości jako uczonemu... Temu celowi w pewnym, dość skromnym jeszcze zakresie służyć ma niniejszy wybór pism naukowych Kołłątaja, przedstawiający i wyjaśniający nieznane lub mało znane fragmenty jego prac, fragmenty najbardziej reprezentatywne, ujmujące w skrócie osiągnięcia Kołłątaja w różnych dziedzinach wiedzy i ilustrujące ich powiązanie z praktyką" (s. 24—25).

Przeciwstawiając się tradycyjnej historiografii K. Opałek pragnie wydobyć zapoznawany przez nią naukowy aspekt dorobku „mistrza robót politycznych". Historiografia burżuazyjna prowadziła nie tylko do wspomnianych wyżej zafałszowań, ale ubożyła właściwy sens, całe bogactwo twórczości Kołłątaja. Brak dialektycznej metody badawczej, stanowisko oderwanej od życia „czystej nauki" znakomicie ułatwiały historykom burżuazyjnym deprecjonowanie naukowych osiągnięć Kołłątaja. Dotyczyło to oczywiście szczególnie tych osiągnięć, które nie zgadzały się z tym obrazem Kołłątaja, jaki ci historycy chcieli uformować i narzucić społeczeństwu.

Autor wstępu do omawianego wyboru pism słusznie charakteryzuje Kołłątaja jako wszechstronnego przywódcę polskiego Oświecenia w szczytowej fazie jego rozwoju, jako wybitnego działacza politycznego i myśliciela, w którego postaci krzyżują się i ogniskują postępowe dążenia epoki. I ten wir „robót politycznych", w którym Kołłątaj z małymi przerwami tkwił przez całe, niezwykle pracowite życie, był punktem wyjścia i nieustannym źródłem jego rozwoju jako myśliciela i uczonego. Jakże uboga i płaska jest historiografia burżuazyjna, która Kołłątajowi-uczonemu miała za złe jego działalność polityczną. Lektura dzieł Kołłątaja odsłania przed czytelnikiem na szerokim tle antyfeudalnej walki politycznej wielostronne, encyklopedyczne zainteresowania i dorobek w niejednej dziedzinie nauki: od geologii poprzez nauki społeczne do filozofii. Dorobek ten wyrasta z walki z feudalizmem, jest narzędziem w walce z ideologią tego ustroju; jest w nim wiele nieprzemijających wartości, wiele trwałego wkładu w rozwój nauki i filozofii w Polsce.

Wybór pism naukowych ilustruje dorobek Kołłątaja w dziedzinie ekonomii, prawa i etyki, badań historycznych i ukazuje go jako „badacza spraw polskich", pewna zaś część *Wyboru* poświęcona jest Kołłątajowi jako teoretykowi wychowania, organizatorowi nauki i nauczania. *Wybór* przedstawia

---

w rękopisie nie opublikowaną wersją tego dzieła.

Równocześnie warto przypomnieć, że w czasie całego międzywojennego dwudziestolecia nie wydano ani jednej pracy Kołłątaja.

dorobek Kołłątajowski nie tylko w zakresie poszczególnych dyscyplin, ale i ogólnych poglądów na naukę i nauczanie oraz w zakresie poczynań Kołłątaja zmierzających do szybszego rozwoju nauki i związania jej z politycznymi i gospodarczymi potrzebami kraju. Przy czym *Wybór* ma ściśle odpowiadać charakterystyce twórczości i osiągnięć naukowych Kołłątaja danej we *Wstępie* (s. 72).

Dzięki wymienionym zasadom wyboru książka zyskuje na przejrzystości i pozwala szerokiemu kręgowi czytelników zapoznać się z zasadniczymi działami twórczości naukowej Kołłątaja i z jego rolą w rozwoju nauki i szkolnictwa w Polsce. Trzeba sobie jednak zdawać sprawę, że przyjęcie takich zasad wyboru prowadzi do pewnych uproszczeń i jednostronności. Do tej sprawy wrócimy jeszcze niżej. Tutaj wypada tylko zaznaczyć, że jakkolwiek zasada wybierania tylko fragmentów prac (w *Wyborze* nie ma ani jednego utworu Kołłątaja w całości) zdaje się być celowa i niezbędna z punktu widzenia zamierzeń wydawcy, to jednak nie we wszystkich wypadkach spełnia ona swoje zadanie. Tak np. wydaje się, że nienajszczęśliwiej został dokonany wybór fragmentów ze *Stanu oświecenia w Polsce...* Dzieło to — jedno z najdojrzalszych dzieł polskiego Oświecenia w ogóle — wybiega daleko poza problematykę historii nauki, nauczania i wychowania w Polsce czasów saskich. Wyróżnia się ono przez swój bojowy antyklerykalizm, przez ostrą krytykę rozkładającego się feudalizmu, jego obyczajowości, szkolnictwa i polityki. Dochodzi w nim do głosu, silniej niż gdzie indziej, Kołłątaj jako wyraziciel interesów formującego się burżuazyjnego narodu polskiego. Wyraża się to zarówno w rozważaniach dotyczących języka narodowego, kultury narodowej, jak i krytyki ulegania w polityce „sprężynom, którymi Rzym poruszał mieszając się do wyborów królów i losu wojen naszych, wciągając nas w niesnaski z sąsiadami lub wydzierając nam z ręki oręż zwycięski".[2] Dlatego też nieuzasadnione wydaje się pominięcie w *Wyborze* szeregu fragmentów tego dzieła, dotyczących krytyki szkolnictwa jezuicko-klerykalnego.

Tak np. rozdz. 6 pt. *Szkoły pospolite* został podany w takim skrócie, że nie oddaje on zasadniczej myśli autora. Ze skrótu wynika, że w szkolnictwie zakonnym doprowadzono do upadku polszczyzny — i nic więcej. Zginęła natomiast cała pasja Kołłątajowskiego ataku przeciwko szkolnictwu klerykalnemu za jego oderwanie od politycznych i gospodarczych potrzeb kraju, za wychowanie młodzieży w duchu rzymko-katolickiego kosmopolityzmu, sprzecznego z narodowowymi interesami Polski. O tym to szkolnictwie powiada tam Kołłątaj, że jedyną jego „zaletą" były „missyje, kazania, spowiedzie, rekollekcyje, okazalsze nabożeństwa praktyki, kłótnie z heretykami".[3]

Rozdział, o którym tu mowa, nasuwa ogólniejszą uwagę co do sposobu dokonywania skrótów w różnych wyborach pism. Nie można chyba zgodzić się na metodę zastosowaną w tym rozdziale. Zbyt daleko idąca dowolność w doborze fragmentów, pewna bezceremonialność w stosunku do oryginału nie powinny mieć miejsca. Trudno zapewne uniknąć tego niedostatku w wydawnictwie, które ma dać przegląd całej twórczości autora w jakiejś jednej dziedzinie. Ale w wypadku rozdz. 6 omawiającego stan oświecenia brak ten jest już nazbyt rażący.

Braki tego typu są jednak drobne, jeśli się zważy trudności zadania: w niewielkim stosunkowo wyborze przedstawić całość naukowego dorobku Kołłątaja. I trzeba stwierdzić, że zadanie to w znacznym stopniu zostało wykonane.

[2] Hugo Kołłątaj: *Stan oświecenia w Polsce...* cyt. wyd. s. 46

[3] Tamże s. 20

Wyodrębnione dziedziny twórczości naukowej Kołłątaja oświetlają jego dorobek we właściwy sposób. Rzeczywiście ekonomia, prawo i teoria moralności, historia — są tymi dziedzinami nauki, które najbardziej posunął naprzód w swoich badaniach i w których jego osiągnięcia i wytyczony program poszukiwań były najważniejsze z punktu widzenia dalszego rozwoju nauki polskiej.

*

Ideą przewodnią reformatorskiej i organizatorskiej działalności Kołłątaja w dziedzinie nauki i nauczania, ideą przewodnią wszystkich jego pism naukowych jest sprawa wyzwolenia nauki od scholastyki, zabobonu i przesądów oraz wprzęgnięcia jej do służby w dziele postępu społecznego. Kołłątaj przeciwstawia się scholastyce i kościołowi, hamującym rozwój nauki, i walczy o nowe jej oblicze. „W wyjaśnieniu bowiem tajemnic natury służebność ducha niegodna jest wolnego filozofa. W tym to zaś wolnym filozofowaniu sędzią ma być zawsze nie zawiść czy wkorzeniony przesąd, lecz najgłębsze poczucie prawdy" (s. 185). W zgodzie z całym europejskim Oświeceniem wyzwolony od teologii rozum ludzki staje się najwyższym autorytetem, przed którym „wszystko musi usprawiedliwić swoje istnienie" i który jest jedynym kompetentnym sędzią w sprawach poznania przyrody i społeczeństwa. To zaufanie do sił rozumu, wiara w możliwości poznawcze człowieka wyzwolonego z pęt scholastyki jest jedną z podstawowych cech kołłątajowskiej metody nauki i „filozofowania". Nie oznacza to bynajmniej podważania wartości poznania zmysłowego; przeciwnie — zmysły dostarczają rozumowi materiału wrażeniowego, bez którego jakiekolwiek poznanie jest niemożliwe, ponieważ zmysły „są pierwszym kluczem wszystkich naszych wiadomości" (s. 259) i „czego nie zdołamy odkryć za pomocą naszych zmysłów, to trzeba uważać jako nieprzystępne dla naszej wiadomości..." (s. 260). Nie tu miejsce na szerszą analizę gnoseologicznych poglądów Kołłątaja, warto wszakże zaznaczyć ten ich rys zasadniczy: uderzenie w scholastykę, „tego bałwana, którego wszyscy się boją..." (s. 158), przeciwstawienie się spekulacji w nauce i wprowadzenie na jej miejsce solidnego badania naukowego, które „w drodze rozbioru", postępując od rzeczy prostych do coraz bardziej złożonych, przy rozstrzygającej roli wrażeń zmysłowych („aby imaginacyja nie miała miejsca"), przy kontroli i uogólniającej roli rozumu — przychodzi od niewiedzy do poznania „istności rzeczy". W ten sposób wszelkie dociekania teologiczno-scholastyczne „zasadzone na imaginacyi" zostają wyrzucone poza nawias nauki, a nauka kruszy kajdany, które przez lata pętały jej rozwój.

W pismach zamieszczonych w omawianym *Wyborze*, od *Raportu z wizytacji Akademii Krakowskiej...* i innych utworów z tego okresu do *Rozbioru krytycznego...* i *Porządku fizyczno-moralnego...*, znajdujemy szeroką i ciekawą charakterystykę tej nauki, o którą walczył Kołłątaj. Całe Oświecenie polskie czerpało natchnienie dla swej walki o przeobrażenie nauki z największych zdobyczy przyrodoznawstwa i myśli społeczno-politycznej polskiego Odrodzenia. Kiedy Kołłątaj walczył o wypędzenie z nauki „służebności ducha", kiedy wzywał uczonych do śmiałego atakowania tajemnic natury i niewahania się przed obaleniem przeżytych autorytetów, powoływał się na Mikołaja Kopernika jako „niepodejrzane świadectwo", że nauka polska „miała ducha tworzącego i nie przestawała nigdy na tych naukach, które od przeszłości miała sobie zostawione" (s. 156). A więc prawdziwie wielka nauka nie może poprzestawać na już osiągniętych wynikach — mu-

si ona nieustannie twórczo posuwać się naprzód, burząc po drodze wszystko co przestarzałe, co stoi na przeszkodzie dalszemu rozwojowi. Taki rozwój jest oczywiście możliwy tylko w warunkach „wolności filozofowania" — stąd walka Kołłątaja o odłączenie nauki od kościoła, który przez wieki całe „błędy okrywał powagą objawienia", zasłaniając je od ataku krytyki naukowej (s. 156 i 382).

Jedną z zasadniczych cech poglądów Kołłątaja na naukę jest uznanie jej związków z życiem, z praktyką społeczną. Sprawa ta, podkreślana szczególnie dobitnie przez autora *Wstępu,* także w *Wyborze* znalazła swe odzwierciedlenie. Warto tu zaznaczyć, że Kołłątajowi właściwe było bardzo szerokie rozumienie tezy o związku nauki z życiem, rozumienie wszakże dalekie od popadania w wąski praktycyzm.

Związek ten nie jest pojmowany tylko wąskopraktycystycznie: nauka ma prowadzić nie tylko do racjonalizacji produkcji, ale również do coraz to adekwatniejszych uogólnień filozoficznych, które z kolei godziłyby w zmurszałą ideologię kościelno-feudalną. Zgodnie z takim pojmowaniem wzajemnego stosunku nauki i życia Kołłątaj głosi, że nauka nie jest płodem „próżnej ciekawości", że wyrasta ona z potrzeb ludzkich, z praktyki społecznej. Daje temu wyraz mówiąc o powstaniu astronomii, geometrii, mechaniki, botaniki i innych nauk (s. 380—381).

W tej sprawie popada zresztą Kołłątaj w charakterystyczną dla przedstawicieli Oświecenia kontrowersję: z jednej strony jest skłonny do przeceniania nauki i oświecenia jako zasadniczego czynnika rozwoju społecznego, z drugiej — widzi jednakże zależność stopnia i tempa rozwoju nauki i oświecenia od stosunków społeczno-politycznych.

Te ogólne poglądy na naukę, w niemniejszym stopniu niż osiągnięcia w poszczególnych dyscyplinach, obalały i uprzątały średniowieczne rupiecie zagradzające drogę jej rozwoju. Narzuca się tutaj uparcie analogia. Zadanie, które — co prawda o wiele wcześniej i w innych warunkach — w Anglii i we Francji zostało wykonane przez Bacona, Kartezjusza i ich spadkobierców — materialistów francuskich XVIII wieku, w Polsce wykonali Kołłątaj, Staszic i inni myśliciele Oświecenia. Realizowali oni to zadanie tocząc walkę w polskich warunkach, na innej podstawie, uzyskując samodzielne rozwiązania w naukach szczegółowych, w filozofii, ale nie w izolacji, lecz w oparciu o ogólnoeuropejski dorobek myśli naukowej i filozoficznej i w łączności z nim.

•

Niektóre rozwiązania i sformułowania *Wstępu* K. Opałka budzą zastrzeżenia i wątpliwości. Dotyczy to przede wszystkim sposobu ujęcia filozoficznej problematyki w twórczości Kołłątaja. Jakkolwiek zamierzeniem autora opracowania było wydobycie i ukazanie rezultatów osiągniętych przez Kołłątaja głównie w poszczególnych dyscyplinach społecznych, to jednak niesposób było uniknąć jakiejś oceny jego poglądów ogólnofilozoficznych. Trudno zgodzić się z ujęciem i oceną tych poglądów we *Wstępie.* Uwagi dotyczące filozoficznego dorobku Kołłątaja pojawiają się w różnych miejscach *Wstępu.* W paragrafie zatytułowanym *Kołłątaj — encyklopedysta* mowa jest o zainteresowaniach i wynikach badań w zakresie ekonomii, prawa, etyki, historii i geologii. Następnie autor pisze: „Osiągnął też w każdej z tych dziedzin poważne rezultaty, podobnie jak w zakresie tak sobie drogich zagadnień metody i organizacji nauki i nauczania, podobnie jak *w pewnych uogólnieniach filozoficznych*" (s. 26; podkr. moje — H.H.). W innym miejscu (s. 57) dowiadujemy się, że te uogólnienia —

to „szereg głębokich spostrzeżeń" poczynionych przez Kołłątaja na marginesie rozważań historycznych na temat przedmiotu filozofii, historyczności prawdy, spostrzeżeń znamionujących „zadatki materialistycznego traktowania dziejów". Wydaje się, że błąd polega tutaj na sprowadzeniu filozofii Kołłątaja do tego właśnie „szeregu spostrzeżeń"; w rzeczywistości bowiem mamy do czynienia u tego myśliciela z rozbudowanym systemem filozoficznym, który należy rozpatrywać całościowo, gdyż wszelkie wyrywanie poszczególnych „głębokich spostrzeżeń" z konieczności musi prowadzić do jednostronności i uproszczeń.

W związku z tym jeszcze jedna uwaga. Chodzi o to, że we *Wstępie* historia filozofii zdaje się być włączona do historii nauk szczegółowych. Nie trzeba przypominać, że te dwie odrębne dziedziny świadomości społecznej — filozofia i nauka — są ze sobą jak najściślej związane. Bez rozwoju nauk szczegółowych nie byłoby możliwe rozwiązywanie istotnych zagadnień filozoficznych. Zdawał sobie z tego sprawę już Kołłątaj, wskazując, że „prawdziwa filozofia jest ostatecznym wypadkiem wszystkich umiejętności fizycznych" (s. 386). Z kolei filozofia może wywierać na naukę wpływ bądź pobudzający, bądź hamujący jej rozwój. Dlatego też niemożliwe są skuteczne badania nad historią filozofii w oderwaniu od historii nauki. Nie oznacza to jednak, że można „roztopić" historię filozofii w historii nauk szczegółowych. Jakkolwiek historia filozofii należy w w pewnym sensie do historii nauki, to jednak wyodrębnia się ona ze względu na swoją specyfikę i odmienne prawa rozwoju. W stosunku do Kołłątaja sprawa jest o tyle skomplikowana, że rozwijał on swoje poglądy z zakresu „ontologii", teorii poznania, metodologii nie w ogóle, a w ścisłym powiązaniu z poglądami politycznymi, z programem politycznym i z badaniami w dziedzinie nauk społecznych i przyrodoznawstwa. Dlatego też sam kontekst badawczy sugeruje tu w pewnym stopniu niedocenianie filozofii i jej rozczłonkowanie na poszczególne, mniej lub bardziej trafne, uwagi.

Jak się wydaje, tutaj tkwi źródło pewnych modernizacji i nieporozumień w kwalifikowaniu poglądów filozoficznych Kołłątaja. Tak np. kilkakrotnie w różnych wariantach autor *Wstępu* powtarza tezę, że kołłątajowskie zasady nauk społecznych były oparte „o założenia w swym zalążku materialistyczne" (s. 51), że były w nich „zadatki materialistycznego traktowania dziejów" (s. 57). Sformułowania te są na tyle niejasne, że nie ułatwiają zrozumienia tego poważnego etapu w rozwoju nauki o społeczeństwie, jaki stanowi filozofia Oświecenia, która odegrała tak wielką rolę w przygotowaniu warunków dla powstania pierwszej w pełni naukowej, marksistowskiej teorii społeczeństwa, ponieważ konieczność analizy i wykrycia specyficznej treści założeń filozoficzno-społecznych została zastąpiona próbą zestawienia sformułowań Kołłątaja z odpowiednimi tezami materializmu historycznego.

Do rzędu nieporozumień należy chyba kwalifikowanie Kołłątaja jako „realisty krytycznego". Kategoria ta przewija się w kilku miejscach. Np. przy omawianiu postulatu historyzmu w ujęciu Kołłątaja stwierdza się o nim, że był „realistą i dialektykiem" (s. 53); w innym miejscu autor *Wstępu* mówi o *Stanie oświecenia...*, że „jest pracą noszącą pełne znamiona kołłątajowskiego, krytycznego w swym zalążku realizmu" (s. 64). Kategoria realizmu krytycznego ma na gruncie literatury i filozofii raczej ustalone znaczenie. Trzeba oczywiście odrzucić przypuszczenie, że autorowi chodzi o realizm krytyczny w znaczeniu historyczno-literackim. Ale nie może również chodzić o użycie tego terminu w znaczeniu kwalifikacji filozoficznej, jeśli się

zważy, że tym mianem posługuje się jedna ze współczesnych szkółek subiektywno-idealistycznej filozofii burżuazyjnej (krąg filozofów zgrupowanych w latach dwudziestych wokół Santayany). Trochę światła na tę dość tajemniczą sprawę rzuca inna praca K. Opałka, w której czytamy, że „Kołłątaja charakteryzuje «bezwzględny realizm» (określenie Tokarza) — a ściślej, realizm o pewnych elementach realizmu krytycznego".[4] Jak się zdaje, chodzi więc tutaj po prostu o określenie typu umysłowości Kołłątaja. W tym znaczeniu operował tą kategorią Tokarz, na którego powołuje się w tej sprawie autor *Wstępu*, przytaczając jego zdanie o Kołłątaju jako „najrealistyczniejszej, najjaśniejszej wśród współczesnych umysłowości" (s. 21). Jednakże używanie kategorii „realizmu" czy też „realizmu krytycznego" dla charakterystyki poglądów naukowych czy filozoficznych Kołłątaja wydaje się nieuzasadnione i wprowadza tylko niepotrzebny zamęt.

Niedostatkiem, o którym ciągle się mówi, a który nie przestaje obciążać niektórych naszych wydawnictw, są niejasne albo zbyt mało mówiące przypisy. *Wybór pism naukowych* Kołłątaja na ogół opatrzony jest przypisami, które spełniają swoją rolę w sposób właściwy w wydawnictwie przeznaczonym dla szerokiego kręgu odbiorców, gdzie zwięzła i właściwa informacja ma pomóc w zrozumieniu i poznaniu tekstu. Jednak niektóre z nich nie posiadają niestety koniecznych zalet. Tak np. o Sokratesie w przyp. 101 na s. 451 czytelnik dowiaduje się, że „był przedstawicielem skrajnego intelektualizmu', tak jakbyśmy poza tą bałamutną wiadomością zaczerpniętą z *Historii filozofii* Tatarkiewicza nie wiedzieli, że Sokrates był po prostu przedstawicielem „skrajnego" idealizmu. Podobnie o Volneyu powiedzieć tyle tylko, że był erudytą, podróżnikiem i historykiem (s. 461), wydaje się nie tylko niewystarczające, ale również nie podające czytelnikowi najistotniejszych wiadomości.

*

Wspomniane braki nie podważają bynajmniej wartości wydawnictwa, które spełnia dużą rolę w wydobyciu z zapomnienia chlubnej karty w rozwoju nauki polskiej. W pełni solidaryzujemy się z pragnieniem autora opracowania, „by po tym wyborze ukazały się pełne krytyczne wydania najważniejszych bodaj prac Kołłątaja, by po niniejszym szkicu, omawiającym Hugona Kołłątaja jako uczonego, powstały wyczerpujące monografie na temat jego dorobku naukowego" (s. 25). Od czasu opublikowania *Wyboru pism naukowych* ukazało się już w pięknej szacie graficznej pełne krytyczne wydanie *Listów Anonima;* należy życzyć sobie, aby nastąpiły dalsze tego rodzaju publikacje dzieł Kołłątaja, które ułatwią pełne wydobycie postępowych tradycji rozwoju nauki i filozofii w Polsce.

Henryk Hinz

[4] K. Opałek: *Hugona Kołłątaja poglądy na państwo i prawo.* Warszawa 1952 Państwowe Wydawnictwo Naukowe s. 69

KSIĄŻKA AMERYKAŃSKIEGO KOMUNISTY O PRAGMATYZMIE

Harry K. Wells: PRAGMATISM—PHILOSOPHY OF IMPERIALISM. (A Critique of John Dewey, William James and Charles S. Peirce in Philosophy, Psychology and Education; John Fiske in History and Oliver Wendell Holmes in Law. New York 1954. International Publishers. Stron 221.

Po drugiej wojnie światowej ośrodek walki z marksizmem przesunął się do USA. Powiązania filozofii idealistycznej z interesami wstecznych klas społecznych są tam szczególnie wyraźne i stosunkowo łatwo dają się obserwować — zwłaszcza na przykładzie pragmatyzmu — ogólne prawidłowości rozkładu myśli burżuazyjnej. Niezdolność burżuazji do stworzenia czegokolwiek, co nie jest apologią ustroju kapitalistycznego, przejawia się w USA ze zdumiewającą oczywistością. A sytuację na froncie ideologicznym w USA znamy dosyć słabo. Wiadomości, które otrzymujemy, nie są ani częste, ani systematyczne. Im bardziej agresywna staje się w dzisiejszych Stanach Zjednoczonych filozofia idealistyczna, reakcyjna, wroga nauce — tym uważniej winniśmy śledzić działalność marksistów amerykańskich. Prowadzona w niezmiernie trudnych warunkach, pośród szykan administracji i oszczerstw żółtej prasy — działalność ta daje dobre świadectwo żywotności amerykańskiej myśli postępowej. Zagłuszana hałasem oficjalnej blagi, w ciężkiej walce z siłami faszyzmu i wojny rozwija się demokratyczna i socjalistyczna kultura narodu amerykańskiego. Do kultury tej należy książka Wellsa *Pragmatyzm — filozofia imperializmu* i już choćby z tego względu godna jest zainteresowania.

Dr Harry K. Wells znany był dotychczas jako autor książki *Process and Unreality* (1951), poświęconej krytyce A. N. Whiteheada. Praca o pragmatyzmie jest jego drugą książką.

O pragmatyzmie pisano w USA niemało — w burżuazyjnej literaturze znajdziemy i peany na jego cześć, i głosy krytyki. Książka Wellsa różni się od burżuazyjnej literatury tym, że zapytuje, jakiej klasie służy pragmatyzm, oraz przekonywająco wykazuje, że służy imperialistycznej burżuazji. Książka Wellsa jest krokiem naprzód w literaturze marksistowskiej, ponieważ daje krytykę pragmatyzmu w rozwiniętej formie, krytykę obejmującą jego zastosowania w najrozmaitszych dziedzinach (filozofia, psychologia, pedagogika, historia, prawo) i wolną całkowicie od tych niekonsekwencji i pomyłek w ocenie pragmatyzmu, które charakteryzowały np. prace Cornfortha (por. recenzję Cz. Nowińskiego w nr 4(6) *Myśli Filozoficznej*). Szczególnie cenny jest partyjny, bojowy charakter książki Wellsa, ostrość *politycznej* oceny pragmatyzmu. Dlatego H. Selsam podkreśla w przedmowie ważność tej książki dla amerykańskich obrońców pokoju i demokracji — nie tylko filozofów.

Wells nie pretenduje do ostatecznego załatwienia się z pragmatyzmem. Podkreśla on słusznie (s. 199), że pełne określenie pragmatyzmu możliwe bę-

dzie dopiero w przyszłości, jako rezultat kolektywnego wysiłku filozofów-marksistów. Ponieważ będzie ono możliwe jedynie w oparciu o znajomość historii pragmatyzmu w jej korelacjach z rozwojem imperializmu amerykańskiego — Wells traktuje swą pracę jako *sui generis* wstęp do przyszłych badań, poświęcony oświetleniu tej kluczowej kwestii. Książka Wellsa jest więc przede wszystkim pracą historyczną. Jest ona przykładem tego, jak pisząc o historii można i należy pisać o współczesności. Historyczna analiza pragmatyzmu służy Wellsowi jako pomoc w demaskowaniu jego dzisiejszej roli. Największym osiągnięciem Wellsa jest ukazanie zdeterminowania losów historycznych pragmatyzmu przez rozwijający się imperializm amerykański.

Wells wiąże narodziny pragmatyzmu nie — jak zwykliśmy to robić — z osobą Peirce'a, lecz z większą grupą ludzi, która w 1871 roku zawiązała tzw. Klub Metafizyczny. Należeli do niej, oprócz Peirce'a, Chauncey Wright, Oliver Wendell Holmes, John Fiske i najsławniejszy z nich — William James. Ich wystąpienie Wells wiąże z postawą burżuazji wobec faktu wyzwalania się mas spod wpływu tradycyjnej ideologii religijnej, panującej przed wojną domową i zwycięstwem Północy (s. 19), oraz z jej zapotrzebowaniem na ideologię bardziej dopasowaną do rozwijających się wraz z kapitalizmem antagonizmów klasowych. Fakt względnej niepopularności pragmatyzmu aż do roku mniej więcej 1898 Wells tłumaczy brakiem odpowiednich warunków społecznych. Powstały one dopiero wraz z uformowaniem się imperializmu USA i końcem epoki *„free land and the trek west"* (s. 41—42), kiedy to filozofia, dająca się użyć jako uzasadnienie „misji anglosaskiej rasy" (jak u Fiskego), zaczęła być dla amerykańskiej burżuazji aktualna. Wells podkreśla nieustannie, że główną cechą pragmatyzmu jest to, iż jest on światopoglądem burżuazji (np. s. 187). Jest to główna linia książki Wellsa i najważniejsza podstawa jego krytyki pragmatyzmu. Przy jej pomocy daje się wyjaśnić pewna odmienność instrumentalizmu Deweya — lepsze zamaskowanie przezeń idealistycznej osnowy swych poglądów. Wells wyjaśnia to faktem, iż Dewey żył w czasach, gdy socjalizm był już rzeczywistością na 1/6 kuli ziemskiej, i musiał odpowiednio do sytuacji modyfikować swe sformułowania. Tym tłumaczy się przystrojenie przezeń pragmatyzmu w szmatki „naturalizmu" i socjaldemokratyzmu (s. 131—132). Pokazując historyczną ewolucję pragmatyzmu Wells podkreśla zarazem trwałość jego zasadniczych treści światopoglądowych, a w szczególności negację przyczynowości, która od Wrighta po Deweya znajdowała się u pragmatystów na pierwszym planie. Przyjęta przez Wellsa zasada interpretacyjna i jej realizacja — bardzo schematycznie przedstawiona powyżej — jest, jak sądzę, pouczająca jako przykład historycznego ujęcia filozofii burżuazyjnej, którego brak wielu pracom tego rodzaju. Można mieć pretensję o skrótowość, szkicowość niektórych fragmentów—całość jest cenna.

Zgodnie ze swym historycznym charakterem książka Wellsa obejmuje w zasadzie członków Klubu Metafizycznego, robiąc wyjątek dla Deweya.

Książka zaczyna się od analizy źródeł pragmatyzmu. Autor pokazuje jego subiektywno-idealistyczne natchnienia: Berkeleya, J. St. Milla, J. Benthama, Macha, Avenariusa, Helmholtza, od których pragmatyzm bierze swą podstawową myśl, że „zjawiska są jedynie stanami umysłu" (Wright). O ile teoria pragmatyczna zaczerpnięta została z brytyjskiego empiryzmu — stwierdza Wells — o tyle „sformuwanie metody pragmatycznej zostało zapożyczone głównie od niemieckiego idealizmu, dokładnie od Immanuela Kanta, i następnie od utylitaryzmu Alexandra Baina" (s. 24). Problem roli kantyzmu w kształtowa-

niu się filozofii pragmatycznej został w książce ledwie naszkicowany. Jednak uwagi Wellsa na ten temat (s. 24—25) warte są rozpatrzenia ze względu na znaczną popularność kantyzmu wśród członków Klubu Metafizycznego oraz ze względu na rolę, jaką kantyzm odegrał w kształtowaniu się poglądów filozoficznych Johna Deweya.

Wells analizuje kolejno poglądy poszczególnych przedstawicieli pragmatyzmu. W rozdziale II omawia on poglądy Peirce'a, uważanego zazwyczaj za twórcę pragmatyzmu. Na pierwszy plan wysuwa się tu zagadnienie pragmatycznej „wiary". Rzeczywiste dla Peirce'a jest to, w co wierzymy. Wiara i rzeczywistość są dla niego jednym i tym samym (s. 37). Równie charakterystyczne dla poglądów Peirce'a jest odniesienie do „wiary" zagadnienia prawdy. Wells poprzez analizę poglądów Peirce'a wykazuje ich solipsystyczny charakter. Już ten pierwszy rozdział wprowadza nas w centrum filozoficznej problematyki pragmatyzmu. Następne poświęcone są pokazaniu pragmatyzmu jako dokonywanej w różnych dziedzinach nauki apologii kapitalizmu. Tak więc rozdział III pokazuje Johna Fiske — ideologa, który uzupełniwszy pragmatyzm ideami Comte'a i Spencera, stworzył zeń teorię historii uzasadniającą „misję Amerykanów", negującą jakąkolwiek obiektywną prawidłowość rozwoju historycznego i ujmującą historię jako „tworzenie wiary" (s. 50). Myśli Fiskego znalazły w dzisiejszej Ameryce wielu zwolenników, a w szczególności natchnęły A. M. Schlesingera — autora osławionej książki *Age of Jackson*. W rozdziale IV autor omawia apologetę kapitalizmu w teorii prawa — O. W. Holmesa. Rozdział V poświęcony został psychologii Jamesa. Wells wykazuje, że zasadniczym elementem tej psychologii jest oderwanie życia duchowego ludzi od społeczeństwa rozważanego tylko biologicznie oraz że James mówiąc o psychice eliminuje — zgodnie ze swoją filozofią — problem odbijania przez nią obiektywnej rzeczywistości i sprowadza zagadnienie do odbijania pewnych „cielesnych doświadczeń". Rzeczą interesującą jest to, że James dla uzasadnienia swojej teorii odwołuje się do morganowsko-weismannowskiej genetyki. Cenne w rozdziale o psychologii jest wykazanie, iż James jest poprzednikiem Deweya również w tej części doktryny („naturalizm"), która wydaje się na pozór właściwa wyłącznie Deweyowi. Omawiając (rozdział VI) pedagogikę Deweya, Wells wskazuje, że jej poprzednikiem był obok Jamesa niemiecki teoretyk Froebel — twórca opartej na instynktach teorii wychowania. Demaskatorski rozdział o Deweyu wzbudzić może szczególnie duże zainteresowanie u czytelnika polskiego, zwłaszcza że jeszcze niedawno istniały u nas nieporozumienia odnośnie do rzekomo „materialistycznego systemu Deweya" i jego walorów (patrz np. J. Chałasiński: *Społeczeństwo i wychowanie*. Warszawa 1948 s. 375). Z kolei Wells omawia „radykalny empiryzm" Jamesa (rozdział VII) i jego słynną „wolę wiary" (rozdział VIII). Następujące po tym rozdziały o Deweyu odznaczają się dużą ostrością polityczną — służą wykazaniu, że system Deweya to ten sam subiektywno-idealistyczny pragmatyzm co u Jamesa, chociaż w nowych warunkach i w nowym przebraniu (rozdział o instrumentalizmie). Najciekawszą częścią rozdziału X, który mówi o teorii społeczeństwa Deweya, jest pokozanie jej antymarksistowskiego ostrza. Dewey stara się wykazać, iż nie można mówić o jakimś jednym czynniku determinującym rozwój społeczeństwa. Marksistowskiemu materializmowi w pojmowaniu stosunków społecznych Dewey przeciwstawia idealistyczną koncepcję, według której fakty społeczne są wypadkowymi wzajemnego oddziaływania „natury ludzkiej" i „warunków kulturalnych" (s.

158). Drugie uderzenie kieruje Dewey przeciwko marksistowskiej teorii walki klas, dowodząc, iż nie odpowiada ona rzeczywistości. Godne uwagi jest to, że ta dość prymitywna i nienowa krytyka marksizmu występuje pod płaszczykiem wyjątkowo perfidnej frazeologii „obrony" Marksa przed „sowietyzmem". Wells umiał pokazać rzeczywiste znaczenie socjologii Deweya i jej związek z interesami amerykańskich monopolistów. Zwekslowanie socjologii na tory nieokreślonej „natury ludzkiej" sprawia, iż „dla Deweya wszystkie problemy społeczne są problemami *moralnymi*, odnoszącymi się do natury ludzkiej i jej instynktów czy «tendencji». Aby zmienić społeczeństwo, trzeba zmienić naturę ludzką" (s. 165). Stąd pochodzi deweyowska teoria moralności, której Wells poświęca rozdział XI. W rezultacie analizy stwierdza on: „Deweyowska teoria społeczna, moralna i pedagogiczna tworzy trójczłonowy argument czy sylogizm: wszystkie problemy społeczne są problemami moralnymi; wszystkie problemy moralne są problemami wychowania; a zatem wszystkie problemy społeczne są problemami wychowania. Szkoła, według tego argumentu, ma być instrumentem wprowadzenia przemiany społecznej. Lecz jaka jest w rzeczywistości główna funkcja szkół w systemie kapitalistycznym?" (s. 173) — zapytuje Wells i wykazuje, że argumenty Deweya są argumentami za tysiącletnim panowaniem kapitalizmu. Rozdział XII pokazuje, jak Dewey uzupełnia swój system postulatem religii „naturalnej", która potrzebna jest człowiekowi, będącemu wedle niego niby łódka na wzburzonym oceanie. Religia ta obchodzi się wprawdzie bez nadprzyrodzoności, ale podobnie jak jej starsze siostry głosi uległość wobec panującego porządku. Rozdział ostatni *(Filozofia imperializmu)* jest w założeniu autora podsumowaniem całości pracy. Są w nim fragmenty interesujące, jak np. paragraf o przyczynach rozpowszechnienia pragmatyzmu, w którym autor wskazuje, że „głównym źródłem siły pragmatyzmu jest zorganizowana potęga klasy kapitalistów" (s. 202), oddziałująca tysiącznymi sposobami na świadomość Amerykanina. Pragmatyczny sposób myślenia (chodzi przecież nie tylko o „czystą" filozofię) dociera do niego przez radio, prasę, szkołę, związek zawodowy jako pochwała tego, co „korzystne", „użyteczne" dla jednostek, deprawując świadomość, godząc w poczucie klasowej solidarności robotniczej, podsuwając na jej miejsce światopogląd burżuazyjny. Wells pokazuje, w jaki sposób pragmatyzm znajduje zastosowanie w oficjalnej polityce amerykańskiej. *(New York Times* nazwał kiedyś Trumana po prostu pragmatystą). W całości jednak rozdział końcowy różni się niekorzystnie od reszty książki. O ile tam mieliśmy celne, chwytające zasadnicze ogniwa, *konkretne* analizy poszczególnych zagadnień i wypowiedzi, o tyle tutaj na wartości podsumowania ujemnie odbija się ciążący na nim schematyzm i pewna ogólnikowość. Te wady dawały o sobie znać — aczkolwiek w mniejszym stopniu — i we wcześniejszych rozdziałach, zwłaszcza gdy Wells przeciwstawiając pragmatyzmowi pogląd materializmu dlialektycznego ograniczał się bądź do bardzo ogólnych stwierdzeń, bądź też do zacytowania jakiejś pracy marksistowskiej.

Te braki szczególnie dotkliwie występują w paragrafie zatytułowanym *Charakterystyka pragmatyzmu.* Wells ograniczył się tu do przytoczenia ogólnej charakterystyki dialektyki i materializmu, zamieniając słowo „metafizyka" słowami „metoda pragmatyczna", a słowo „idealizm" słowami „teoria pragmatyczna". Abstrakcyjnie rzecz biorąc jest to na pewno słuszne: pragmatyzm jest i idealistyczny, i metafizyczny — podobnie jak i inne systemy burżuazyjne. Jeżeli jednak pozostaniemy w granicach abstrakcji, to

okaże się, że różne systemy filozofii burżuazyjnej to jedynie marksizm na odwrót. Wszystkie są skierowane przeciwko marksizmowi — to pewne. Ale są przecież adresowane do różnych środowisk i spekulują na różnych zagadnieniach. Toteż charakteryzując jakiś „izm" burżuazyjny nie dość wskazać na to, co wspólne całej filozofii burżuazyjnej, ale trzeba odnajdywać to, co akurat w tym systemie wysuwa się na plan pierwszy. Wcale nie jest przy tym najważniejsze, czy we wszystkich detalach jest to marksizm na odwrót. Holizm uznaje wzajemne powiązanie zjawisk i wcale nie chodzi o to, aby dowieść, że w „odróżnieniu od dialektyki" nie uznaje tego powiązania, ale o to, aby pokazać, jaką rolę odgrywa ono w holizmie. Pragmatyzm — jak każdy relatywizm — nie przeczy istnieniu ruchu. Nie musi przeczyć, aby pozostać metafizycznym. Rzecz w tym, aby pokazać, że właśnie owe zmistyfikowane (i jak zmistyfikowane) pojęcie ruchu jest związane z idealizmem i służy metafizyce dominującej w całym systemie. Wydaje się również, że przy sumarycznej charakterystyce pragmatyzmu warto było poświęcić więcej uwagi zagadnieniu „praktyki" jako kategorii, która odgrywa tam szczególnie wielką rolę i najwięcej budzić może niejasności. Należałoby trzymać się dobrej zasady konkretnego badania systemów filozoficznych. Błędem Wellsa jest to, że odstąpił od niej w ostatnim rozdziale.

W związku z pracą Wellsa nasuwają się również pewne uwagi dotyczące samego zakresu pracy i uwzględnionej literatury. Sądzę, że była to sprawa wyboru. Historyczny charakter pracy wymagał omówienia np. Fiskego czy Holmesa, a usprawiedliwiał pominięcie lub zdawkowe potraktowanie pisarzy późniejszych. Z punktu widzenia zadań, jakie książka Wellsa może i powinna wypełnić na froncie ideologicznym, odczuwa się pewien niedosyt nie znajdując analizy nowszych publikacji pragmatycznych. Pominięta jest np. „fundamentalna" praca Deweya *Problems of man*, szeroko obecnie reklamowana przez propagandę amerykańską. Pominięte zostały prace Sidneya Hooka, głównego bodaj obecnie przedstawiciela filozofii pragmatycznej i jednego z bardziej aktywnych ideologów imperializmu amerykańskiego. Warto było zapewne poddać krytyce i F.C.S. Schillera, który działał wprawdzie poza granicami USA, ale wniósł znaczny wkład do sformułowania głównych tez filozofii pragmatycznej (wiele razy powoływał się na niego James) i uczynienia jej sztandarową filozofią imperializmu amerykańskiego (Schiller propagował „jedność" świata pod egidą Ameryki). Wreszcie pożądane byłoby, aby książka zwalczając pragmatyzm pełniej pokazała go na tle innych kierunków filozoficznych w USA. Na jej podstawie trudno sobie wyrobić w pełni zdanie na temat tego, jakie filozofie panowały przed nastaniem pragmatyzmu, jakie istnieją obecnie obok niego i jaki jest ich doń stosunek. (Na s. 196—197 jest mowa o neopozytywizmie, ale niezbyt konkretnie. A jest przecież rzeczą interesującą wzajemny stosunek tych dwóch dominujących w USA kierunków filozofii burżuazyjnej). Wszystkie te dezyderaty wskazują jedynie na to, że mimo poważnych osiągnięć, które zawiera książka Wellsa, wiele jest jeszcze do zrobienia w walce o zdemaskowanie i rozbicie wrogiej nauce i postępowi filozofii imperializmu amerykańskiego.

A książka Wellsa — trzeba to raz jeszcze podkreślić — jest pracą dobrą i potrzebną. Jest ona poważnym wydarzeniem ideologicznym w USA i cennym osiągnięciem w pełnej poświęcenia i ofiarności walce, jaką w trudnych warunkach rozpasania faszyzmu i reakcji nasi amerykańscy towarzysze toczą o triumf postępowej ideologii.

Jerzy Szacki

FILOZOFICZNE PISMA CYCERONA

M. T. Cycero: WYBÓR PISM NAUKOWYCH. Przełożyła Krystyna Wisłocka-Remerowa. Opracował Marian Plezia. Wrocław 1954. Biblioteka Narodowa seria II nr 52. Wyd. Ossolineum. Stron CLVI+355.

Do bogatego dorobku Biblioteki Narodowej dochodzi pozycja nowa, niewątpliwie bardzo potrzebna. Jest nią wybór pism Cycerona z dziedziny filozofii. Znakomity mistrz słowa i pióra, jako mąż stanu i polityk nieudolny, w filozofii Cycero nie był ani myślicielem oryginalnym, ani szczególnie dobrym odtwórcą i referentem poglądów cudzych. Mimo to jego pisma z tej dziedziny stanowią nieocenione źródło wiadomości dla historyka filozofii. Przede wszystkim muszą nam one zastąpić i — choć niedoskonale — zastępują zaginione traktaty i kompendia filozoficzne greckie z II i I stulecia przed naszą erą, na których opierał się autor rzymski. I to już jest, oczywiście, bardzo dużo. Posiadają też pisma te wartość doksograficzną i poważnie wzbogacają naszą wiedzę o filozofach dawniejszych, których Cycero znał i cytował co prawda często nie z pierwszej ręki, ale zawsze dysponując materiałem nieporównanie bogatszym niż my dzisiaj, zdani na skąpe fragmenty zaginionych dzieł. Szczególnie cenne są tu wszelkie informacje o doktrynie Epikura — czy będą to przemówienia rozmówców mających reprezentować stanowisko epikurejskie, czy polemika z epikureizmem, czy nawet drobne złośliwe wzmianki i aluzje, którymi gęsto przetkane są teksty cycerońskie. I pod tym względem odegrał też Cycero doniosłą rolę w dziejach filozofii. Wbrew woli i zamierzeniu autora, jak najdalszego od chęci popularyzowania wrogiej mu doktryny, jego pisma filozoficzne zachowane niemal w całości, stały się w epoce Odrodzenia źródłem wiedzy o epikureizmie, walnie się przez to przyczyniając do ożywienia materialistycznej tradycji myśli starożytnej i dalszego jej rozwoju. I wreszcie wielkie znaczenie filozoficznych pism Cycerona leży w tym, że pokazują nam one bardzo wyraźnie i bardzo wszechstronnie recepcję i rolę greckich szkół filozoficznych w konkretnych warunkach Rzymu z lat rozkwitu i schyłku republiki.

Cycero nie był filozofem „z powołania" i filozofią zajął się wtedy, gdy okoliczności odebrały mu możność zajmowania się czynnie polityką. Nie ma też u niego w gruncie rzeczy immanentnej problematyki filozoficznej; całe jego filozofowanie jest do głębi upolitycznione, zawsze i świadomie odniesione do konkretnej sytuacji polityczno-społecznej. Z filozofii brał to, co, jak sądził (a sąd miał trafny), bezpośrednio wspierało interesy warstwy i partii, którą reprezentował, co mogło mu pozwolić odegrać się w życiu i w historii, a zwalczał to, co mu zagrażało bezpośrednim niebezpieczeństwem. Je-

śli do tego dodać temperament literacki, a zwłaszcza oratorski, który dokonywał pewnych korektur w tej zasadniczej linii wyboru (zresztą bez naruszania jej konsekwencji), to otrzymamy niejako schemat tego, co nazywa się powszechnie *eklektyzmem* Cycerona.

Ów tzw. eklektyzm nie był bynajmniej zjawiskiem odosobnionym, specyficznym dla wielkiego mówcy zabłąkanego w dziedzinie, w której nie czuł się najpewniej. Nie tylko w dialogach Cycerona stoicy, akademicy i niedobitki perypatu świadczą sobie wzajemnie ustępstwa i zbliżają się do siebie czy wręcz godzą się w tym i owym. Fikcyjne sytuacje literackie stworzone przez pisarza są dobrym odzwierciedleniem rzeczywistego stanu rzeczy. W tym okresie postępującego rozkładu ustroju niewolniczego polemiki między stoikami, sceptykami, perypatetykami nie mają naprawdę charakteru starć światopoglądowych, ale są dyskusjami szkolnymi w ramach światopoglądu zasadniczo jednego, idealistycznego, i dlatego tak częste są zjawiska bądź eklektyzmu, bądź przechodzenia z jednej szkoły do drugiej. Ten eklektyzm skarlałych epigonów sprawia, że tracą też swą dawną ostrość kontury wielkich systemów klasycznych i sylwetki ich twórców. Sokrates, Platon, Arystoteles, co więcej, Heraklit, Empedokles, Anaksagoras, a w pewnej mierze — jak to widzimy właśnie u Cycerona — nawet Demokryt stali się *sui generis* „klasykami". Przy zastosowaniu bardzo szczególnej i nieoczekiwanej *katharsis* oczyszczeni od namiętności, które towarzyszyły im, kiedy żyli i oddziaływali naprawdę, są teraz marionetkami uprzejmie przyjmującymi hołdy, z którejkolwiek pochodziłyby strony i z jakąkolwiek były składane intencją. Stąd owe dziwne, zdawałoby się, próby łączenia platonizmu ze sceptycyzmem, stąd postacie Sokratesa i Platona w szatach stoickich, stąd pewna kurtuazja nawet wobec Demokryta — oto zjawiska, które spotykamy raz po raz na stronicach filozoficznych pism Cycerona.

Ale na tle tych nastrojów rekoncyliacji czy eklektyzmu tym silniej występuje jeden antagonizm nie tylko że nie stępiony, ale bodaj jeszcze bardziej zaostrzony: antagonizm między stoicyzmem i epikureizmem. Z kurtuazją może być traktowany Demokryt, ale Epikurowi nie szczędzi Cycero słów pogardliwych lub obraźliwych, gdy tylko jest po temu okazja — a okazji nie braknie. Sceptycy czy agnostycy mogą się w tym czy owym punkcie doktryny zgadzać ze stoikami — jak to właśnie nierzadko bywa u Cycerona — ale zarówno jedni, jak drudzy nigdy nie zgodzą się z epikurejczykami. Do kompromisów czy w ogóle do dyskusji między epikureizmem i pozostałymi szkołami może dochodzić tylko u eleganckich dyletantów, takich jak pewni epikurejscy przyjaciele Cycerona i rozmówcy w jego dialogach, którzy swoich filozoficznych poglądów nie traktują ani zbyt głęboko, ani zbyt serio, jak zapewne ów Lukrecjuszowy Memmiusz, co do którego wierności wobec szkoły poeta miał poważne obawy. W rzeczywistości między epikureizmem i wszystkimi innymi kierunkami, z których najsilniejszy i najbardziej wpływowy był stoicyzm, jest nienawiść i walka, a w tej walce, prowadzonej przez coraz mniej skłócone, coraz sobie bliższe kierunki idealistyczne przeciw wspólnemu wrogowi, epikurejskiemu materializmowi, piśmiennictwo filozoficzne Cycerona przedstawia tylko jeden z odcinków frontu.

Czytając pisma filozoficzne Cycerona (powstałe w latach 54—52 i 46—43) warto mieć stale w pamięci poemat Lukrecjusza (pisany prawdopodobnie w latach 59—53, a znany — jeśli nie w całości, to w znacznych partiach — Cyceronowi co najmniej od lutego r. 54). Niewątpliwie zachodzi ogromna różni-

ca między gwałtowną, namiętną krytyką stoicyzmu (a także sceptyzmu) w *De rerum natura* a atakami na epikureizm w traktatach i dialogach Cycerona. Tam — sięganie niejako do wnętrzności znienawidzonej doktryny, obnażanie jej niezgodnych z nauką założeń i wrogich człowiekowi konkluzji. Tu — albo powtarzanie argumentów, które stały się już *loci communes*, albo chwyty adwokackie, albo pozorne bagatelizowanie przeciwnika i łatwe docinki. Cycero w swych atakach mierzy albo wprost w Epikura (i tu stosuje sprytny chwyt: cokolwiek miało jakiś sens w jego nauce, to wziął od Demokryta, z którym się oczywiście nie zgadzamy, ale którego szanujemy, a co dodał od siebie, to było nonsensem w rodzaju tego, że słońce jest tak wielkie, jakim je widzimy, lub że nie obowiązuje zasada wyłączonego środka), albo w łacińskich popularyzatorów epikureizmu, Amafiniusza, Rabiriusa i Catiusa, których nazywa pogardliwie „filozofami plebejskimi" i zwalcza ośmieszając ich niewykształcony literacko język i popularność jedynie u pospólstwa.

Ale przy całej tej tak zasadniczej różnicy w sposobie polemizowania i w ogóle filozofowania poemat Lukrecjusza i traktaty Cycerona odzwierciedlają z dwóch skrajnie wrogich sobie stanowisk tę samą sytuację historyczną, sytuację, w której chwiejący się rzymski porządek, rzymska racja stanu i rzymska moralność znajdują cennego sojusznika w zjednoczonych siłach przedstawicieli doktryn idealistycznych, a groźnego wroga w materializmie epikurejskim. Materialistyczna koncepcja przyrody i człowieka, powszechny determinizm przy jednoczesnym odrzuceniu fatalizmu, bojowy ateizm, doktryna umowy społecznej i materialistyczna etyka były nie do pogodzenia z ideologią uzasadniającą i uprawniającą panowanie oligarchii rzymskiej — i to znakomicie rozumiał Cycero, dla którego los społeczeństwa, w którym żył, był równoznaczny z losem stronnictwa optymatów, z losem rzymskiej arystokracji i finansjery, ciągnącej zyski nie tylko z pracy niewolników, ale i z własnego uprzywilejowanego stanowiska w państwie. Tradycja zwykła przedstawiać nam Cycerona jako nieugiętego „ostatniego republikanina", który zginął w obronie swych republikańskich przekonań. Ale obraz ten nie odpowiada rzeczywistości. W praktycznej działalności i postawie politycznej chodziło mu nie o samą zasadę jedynowładztwa, ale o to, w czyim interesie — optymatów czy popularów — jedynowładca będzie sprawował rządy, a w teoretycznych rozważaniach nad najlepszą formą ustroju *(O państwie)* opowiadał się nawet za monarchią.

Czasy cycerońskie nie były czasami, w których epikureizm mógł odegrać rolę ideologii w pełni postępowej, rewolucyjnej, czy — mówiąc językiem Lukrecjusza — wybawić ludzkość od dręczącego ją zła. Nie podejmując programowo sprawy niewolnictwa nie miał za sobą wielkiej siły społecznej, klasy, której dążenia by reprezentował, a brak kontaktu z osiągnięciami nauk szczegółowych zamykał przed nim możliwość twórczego rozwoju doktryny. Ale mimo tych bardzo istotnych ograniczeń epikureizm rzymski był jedynym prądem materialistycznym (poza cynikami, którzy odgrywają wówczas rolę zupełnie nikłą) i na owe czasy postępowym; tym się tłumaczy jego popularność u ludu rzymskiego: pierwsi filozofowie piszący w języku łacińskim i w sposób dla ludu przystępny — wspomniani już wyżej „filozofowie plebejscy" — byli właśnie epikurejczykami. Tym się również tłumaczy zwalczanie epikureizmu przez warstwy uprzywilejowane oraz sojusz ideologiczny tych warstw ze stoicyzmem i akademickim agnostycyzmem, najpotężniejszymi przeciwnikami szkoły Epikura.

Ten krótki szkic mógł zaledwie tylką dotknąć bogatej i niezmiernie inte-

resującej problematyki filozoficznej w dobie cycerońskiej. Dostęp do tej problematyki otwiera filozoficzna spuścizna Cycerona, która domaga się też pełnego udostępnienia i wszechstronnego zbadania i interpretacji. W okresie dwudziestolecia Cycero, jako autor „szkolny", był znany i czytany przede wszystkim jako mówca, a z jego pism filozoficznych studiowano rzeczy dla historyka filozofii bodajże najmniej interesujące *(Sen Scypiona, O starości, O przyjaźni)*. Dzieła pierwszorzędnej wagi *(Księgi Akademickie, Czym jest dobro i zło, Tuskulanki, O naturze bogów, O wróżbiarstwie, O przeznaczeniu, O powinnościach)* zostały przetłumaczone na język polski przez E. Rykaczewskiego, ale przekład ten, dokonany w siedemdziesiątych latach ubiegłego stulecia, jest już dziś i mało dostępny, i anachroniczny (klasycy pozostają wiecznie młodzi, ale tłumaczenia — poza bardzo nielicznymi odtworzeniami naprawdę kongenialnymi — starzeją się).

Tomik wydany w Bibliotece Narodowej (w którym teksty Cycerona zajmują 355 stron małego formatu — wliczając w to obszerne komentarze) nie może oczywiście zaspokoić tej potrzeby, ale jest bardzo pożytecznym wprowadzeniem i zachętą do poznania filozoficznej twórczości Cycerona.[1]

Do *Wyboru* weszły większe lub mniejsze ustępy ze wszystkich niemal traktatów i dialogów filozoficznych Cycerona (z pominiętych żałować może należy *Paradoksów stoickich*, których próbka byłaby dla czytelnika interesująca). Od tak ograniczonego objętością wyboru trudno oczywiście wymagać, by uwzględniał wszystkie aspekty filozofowania Cyceronowego, a z ustępów wybranych żaden na pewno nie jest niepotrzebny czy mało charakterystyczny. Zastrzeżenia budzi natomiast układ *Wyboru*, pomyślany jako układ tematyczny. Zagadnienia, dokoła których zgrupowane zostały wybrane fragmenty, są bardzo nierównej wagi, i to nie tylko obiektywnie, ale i dla Cycerona, a sama zasada podziału również nie jest jasna. Jaka jest istotna różnica między problematyką części pierwszej: *Cycero o własnej twórczo-filozoficznej i o filozofii w Rzymie* (z rozdziałami: 1. *Katalog dzieł własnych*, 2. *Filozofia w Grecji i w Rzymie*, 3. *Odpowiedź krytykom*) a częścią drugą, noszącą tytuł *Pochwała i historia filozofii w ustach Cycerona* (i dzielącą się na rozdziały: 1. *Czym jest filozofia dla człowieka*, 2. *Pochwała filozofii*, 3. *Jedność* (?) *filozofii greckiej*)? Część trzecia poświęcona jest teorii poznania, część czwarta — etyce, i tutaj wyróżnienie problematyki jest jasne. Dlaczego jednak poglądy polityczne Cycerona, którym *explicite* poświęcone są dwa jego dzieła *(O państwie* i *Prawa)*, znalazły się w części piątej, opatrzonej dosyć dziwnym tytułem: *Ulubione myśli Cycerona o człowieku, społeczeństwie i państwie*, i dlaczego dodano do nich dwa fragmenty z *De natura deorum*, opatrując je tytułami: *Budowa człowieka i jego zmysły* i *Ręka jako narzędzie ujarzmienia przyrody* oraz uwagą, że zawarte w nich rozważania dotykają „interesującego tematu biologicznych podstaw ludzkiej wytwórczości i kultury" (s. 276), kiedy w rzeczywistości pierwszy z nich stanowi próbkę teleologicznego tłumaczenia przyrody przez stoików, a drugi—typową retorytyczną deklamację, raczej

[1] Nawiasem mówiąc pewnym nieporozumieniem wydaje się tytuł zbioru: *Wybór pism naukowych*. Cycero żadnych dzieł „naukowych" nie pozostawił. To, czym w swych pismach teoretycznych zajmuje się Cycero, to jest — poza teorią wymowy — filozofia. Przed nazwaniem tomu „Wyborem pism filozoficznych" powstrzymał zapewne redaktora wzgląd na to, że znalazły się w nim również fragmenty pism retorycznych. Ale fragmenty te (ogółem 13 stronic z *De oratore*) są niewspółmiernie skąpe i wobec objętości tekstów filozoficznych, i wobec doniosłego znaczenia Cycerona jako teoretyka sztuki krasomówstwa i nauki o stylu, a przy tym zostały dobrane w aspekcie wybitnie filozoficznym i obecność ich bynajmniej nie raziłaby w „Pismach filozoficznych".

nieinteresującą filozoficznie? Wydaje się, że układ byłby bardziej przejrzysty i celowy, gdyby przyjąć podział albo według klasycznych dyscyplin filozoficznych (dodając fragmenty traktujące o filozofii przyrody i o stosunku do religii), albo wedle poszczególnych dzieł, wybierając z nich ustępy szczególnie interesujące i ważne (z *De fato* i *De divinatione* — zamiast ustępów zamieszczonych w zbiorze — należałoby wybrać raczej próbki wykładu fizyki epikurejskiej i polemiki z epikurejskim materializmem, a z *De natura deorum* dać fragment wykładu ateistycznej doktryny Epikura).

Zgodnie z tradycją i założeniami Biblioteki Narodowej wybór opatrzony jest obszernym (150-stronicowym) wstępem i obfitymi objaśnieniami *sub linea*. Wstęp, napisany jasno i przejrzyście, przedstawia filozoficzną twórczość Cycerona na tle współczesnej atmosfery intelektualnej i prądów filozoficznych oraz szkicuje stosunek do Cycerona-filozofa na przestrzeni dziejów. Czytelnik otrzymuje duży zasób wiadomości, za które będzie autorowi wdzięczny nie tylko przy znacznie dzięki nim ułatwionej lekturze wybranych tekstów. Żałować jednak należy, że w tak obszernym opracowaniu zabrakło miejsca na próbę przedstawienia praktycznej i politycznej działalności Cycerona. W rozdziale II, poświęconym sylwetce pisarza, autor ogranicza się do czysto formalnych wzmianek o politycznych perypetiach swego bohatera (np.: „Po powrocie do Rzymu pochłonęło go jednak zupełnie życie publiczne i następnych lat kilkanaście, aż do konsulatu sprawowanego przezeń w r. 63, jest najmniej «filozoficznym» okresem jego życia" — s. XXIX; „W miarę jak polityka zaczęła mu przynosić po sukcesach niepowodzenia i rozczarowania..." — ibid.; „Kiedy Cycero przekroczył pięćdziesiątkę, jego horyzont polityczny zaczął się coraz bardziej zasnuwać. Nad wewnętrzną sytuacją republiki ciążyło złowrogie porozumienie trzech największych ówczesnych potentatów, Cezara, Pompejusza i Krassusa... Stawało się rzeczą coraz bardziej widoczną, że w jego cieniu nie ma miejsca dla niezawisłej działalności politycznej" — s. XXXV; „Dopiero w r. 46 zaczęło się dlań spokojniejsze życie, w zupełnym jednak odsunięciu od wpływu na tok spraw państwowych" — s. XXXVII). Pisząc wprowadzenie do lektury filozoficznych pism Cycerona autor świadomie zapewne ograniczył się do przedstawienia działalności swego bohatera w tej tylko dziedzinie i poświęcony omówieniu jego postaci rozdział zatytułował: *Filozofia w życiu Cycerona*. Czy słusznie? Czy można i należy zakładać, że czytelnik przystępujący do lektury filozoficznych tekstów Cycerona jest doskonale poinformowany o losach jego kariery politycznej, o walce stronnictw i sytuacji społecznej w Rzymie z ostatnich lat republiki? I czy bez takiej wiedzy potrafi dopowiedzieć sobie to, o czym nic mu nie mówi wstęp, czy potrafi sobie wyjaśnić, dlaczego Cycero takie a nie inne zajmuje stanowisko w poszczególnych kontrowersjach filozoficznych? Czy nie będzie raczej skłonny oprzeć się na pewnych sugestiach autora (np. s. XXV: „Zdaje się, że nowy mistrz [akademik Filon z Larysy] pociągnął go [Cycerona] ku sobie szerokością horyzontów... a nadto brakiem filozoficznego sekciarstwa, którym grzeszyli zarówno epikurejczycy, jak i stoicy, twierdząc, że tylko ich szkoła ma monopol posiadania prawdy") i widzieć w antyepikureizmie i eklektyzmie cycerońskim po prostu wyraz jego „niechęci do ekstremów", a za motor całej jego działalności piśmienniczej na polu filozofii uznać „chęć przysłużenia się swemu społeczeństwu", któremu z winy złych okoliczności nie mógł już „służyć" jako mąż stanu (por. s.XXXVIII)? Tych nie-

dostatków w nakreśleniu społecznych i politycznych poglądów Cycerona oraz ich źródeł nie może skwitować schematycznie ujęty rozdziałek pt. *Uwarunkowanie stanowe* (s. CXII—CXVI), w którym autor nie wychodzi poza ogólniki i którego konkluzję formułuje w słowach następujących: „Oczywiście na dobro Cycerona zapisać trzeba, że przewidując tak uprzywilejowane stanowisko w życiu państwowym dla ludzi swojego stanu, żądał od nich równocześnie pełnej zaparcia służby dla dobra ogólnego, zapomnienia o własnych interesach i całkowitego oddania się obowiązkom wynikającym z tego uprzywilejowanego stanowiska" (s. CXVI).

Pewne uwagi krytyczne nasuwają się również w związku z wykładem greckich doktryn filozoficznych. Epikureizm nie był „realizmem naiwnym" i nie można zgodzić się na takie sformułowanie, że „wszelkie prawdy, do których stwierdzenia dochodzimy drogą rozumowania, zwłaszcza rozumowania abstrakcyjnego, wydawały mu się podejrzane jako niesprawdzalne przy pomocy zmysłów" (s. LII). Wszakże epikureizm uczy, że atomy, ich ruchy, odchylenia i zderzenia są niedostrzegalne dla zmysłów, a w przyrodzie poznajemy nie tylko jej dostrzegalną *species*, ale i jej *ratio*, rządzące nią prawa niewidzialne dla oka. Nie do przyjęcia jest zbagatelizowanie ateizmu epikurejskiego i przedstawienie stosunku doktryny do religii w sposób całkowicie opaczny. „Ciekawą niekonsekwencją nauki Epikura — czytamy na s. XLIX—L — był fakt, że przyjmując zupełnie mechanistyczną koncepcję przyrody był jednak przekonany o istnieniu bogów... czyniąc w ten sposób nieświadome koncesje na rzecz tradycyjnej religii greckiej". Bogowie, którzy ani świata nie stworzyli, ani nie mają nań żadnego wpływu (o czym autor zresztą pisze), nie są bogami i nie wyłamują się spod mechanistycznej koncepcji przyrody, a jest co najmniej nieporozumieniem mówić o koncesjach na rzecz tradycyjnej religii u ludzi, którzy — jak Epikur i Lukrecjusz — za cel stawiali sobie wyzwolenie człowieka od przesądów i lęku, w jakich żyć mu każe religia, matka niewiedzy, nieszczęścia, a nierzadko i zbrodni.

W wykładzie stoicyzmu (jak i w odnośnych objaśnieniach pod tekstem) autor może zbyt stanowczo stwierdza i podkreśla materializm fizyki stoickiej, materializm bardzo problematyczny. Polityczne i społeczne poglądy stoików są wyidealizowane i potraktowane ahistorycznie i obiektywistycznie. Z abstrakcyjnej nauki stoickiej o równości wszystkich ludzi „z natury" autor wyprowadza wniosek, że musieli oni być wrogami instytucji niewolnictwa i że nauka ta z czasem, „gdy stoicyzm stał się... jak gdyby oficjalną doktryną imperium rzymskiego, przyczyniła się (zresztą nie bez współudziału innych czynników, m. in. gospodarczej natury) do złagodzenia doli niewolników i wzięcia ich pod opiekę państwa" (s. LXV).

Wstęp zawiera interesujące rozdziały o recepcji Cycerona w Odrodzeniu (s. CXL), a w szczególności w Polsce (Kopernik). Wartościowy element omawianej książki stanowi bogaty komentarz, dający starannie opracowane objaśnienia natury historycznej, filozoficznej i literackiej.

Na koniec parę słów o samym przekładzie. Świadczy on o dobrym w zasadzie rozumieniu tekstu, jest wierny, a zarazem nie niewolniczy, i czyta się swobodnie. Zastrzeżenia można by mieć jednak co do sposobu oddania pewnych terminów epistemologicznych z wykładu akademickiej teorii poznania (s. 88—90). Nietrafne wydaje się mianowicie tłumaczenie *percipio* przez „pojmowanie", a *visa* (grec. *phantasiai*) przez „wrażenia". Zdanie (na s. 88): „Wrażenia bowiem, kiedy silniej zaatakują mój umysł i zmysły, przyjmuję, a niekiedy nawet się z nimi zgadzam,

ale ich nie pojmuję, bo sądzę, że w ogóle niczego nie można pojąć" — będzie zapewne dla czytelnika dosyć enigmatyczne. W oryginale jest ono bardziej zrozumiałe[2] i mogłoby być oddane w taki może sposób: „Albowiem kiedy obrazy *owe* (tj. te, o których mówił Lukullus przedstawiając stoicką teorię poznania) silniej uderzą mój umysł *lub* zmysły, przyjmuję je, a niekiedy nawet uznaję; nie jest to jednak poznanie (scil. rzeczy), poznać bowiem, jak sądzę, nie można niczego".

Przekład nie jest jednak, niestety, artystyczny (na taki zaś przekład zasługuje mistrz słowa, jakim był Cycero), a nawet nie jest wolny od usterek stylistycznych. W tłumaczeniu Cycerona rażą zwroty takie, jak: „Kiedy zaś taki właśnie los, jak ten ostatni, przypadł naszej rzeczypospolitej" (s. 9); „...zwróciłem się... do tych prac naukowych, które choć trwale żywe w myślach, zaniedbane jednak z winy okoliczności" (s. 101; w oryginale prześlicznie: *quae retenta animo remissa temporibus);* „Gdzież bowiem... znajdziesz taką wielkiej miary cnotę, przejawiającą się w każdym przypadku" (s. 1; w oryg.: *tam excellens in omni genere virtus);* „Uznanie pozwala się sztuce rozwijać" (s. 14; w oryg. lapidarnie: *honos alit artes);* „Filon... w jednych godzinach wykładał retorykę, a w innych filozofię" (s. 23); „Należy raczej zaniechać wszelkiego orzekania o prawdzie, aby nie wykoleić się (w oryg. *ne praecipitet),* gdy się wnioskuje lekkomyślnie" (s. 90).

Trzeba jednak pamiętać o tym, że oddanie w przekładzie świetnego języka cycerońskiego nie jest rzeczą łatwą, i że tłumaczka wykonała robotę w pewnej mierze pionierską. To samo można zresztą, i należy, powiedzieć charakteryzując całą omawianą tu książkę, która ożywiła potrzebę nowej, możliwie pełnej edycji filozoficznych pism Cycerona i przełamała pierwsze trudności tego niemałego zadania.

Irena Krońska

[2] Brzmi ono: Visa enim ista cum acriter mentem sensumve pepulerunt, accipio illsque interdum etiam assentior, nec percipio tamen; nihil enim arbitror posse percipi.

«FIŁOSOFSKA MISYŁ» — BUŁGARSKIE PISMO FILOZOFICZNE*

Jednym z ważniejszych organów frontu ideologicznego w Bułgarii jest dwumiesięcznik *Fiłosofska Misył*, wydawany od chwili wyzwolenia Bułgarii w r. 1944 i redagowany przez bułgarskiego filozofa-marksistę, autora pracy *Teoria odbicia*, Todora Pawłowa.

Zapoznawszy się z kilkoma zeszytami bułgarskiego czasopisma *Fiłosofska Misył* trudno naturalnie przystępować do ogólnej oceny pisma. Można natomiast zorientować się choćby najogólniej w problematyce podejmowanej przez to czasopismo i to właśnie jest zadaniem niniejszego sprawozdania.

Recenzowane numery pisma zawierają szereg artykułów, w których dokonuje się próby uogólnienia doświadczeń budownictwa socjalistycznego w Bułgarii. Do nich należą: *Twórcza siła teorii leninowskiej a walka naszego narodu o zwycięstwo socjalizmu* (nr 1), *Uchwały VI Kongresu BKP, Wielki kontynuator dzieła Lenina* (nr 2), Ilii Tasewa: *Tom pierwszy Dzieł Wybranych Mao Tse-tunga w języku bułgarskim* (nr 1). Groziu Grozew w art. pt. *Georgi Dymitrow — twórczy marksista* (nr 3) omawia twórcze stosowanie przez Dymitrowa wskazań marksizmu do bułgarskiego ruchu robotniczego. Cechą szczególnie wyrazistą działalności teoretycznej Dymitrowa, wskazuje Grozew, jest bezlitosna walka ze schematyzmem, szablonem, dogmatyzmem, walka o konkretność analizy, o wydobywanie zawsze tego, co specyficzne w danej sytuacji.

W numerze pierwszym K. Karadżow w art. pt. *Sojusz klasy robotniczej i chłopstwa — podstawa naszego ustroju ludowo-demokratycznego* analizuje etapy rozwoju sojuszu robotniczo-chłopskiego w związku z etapami rozwoju ustroju i władzy ludowo-demokratycznej w Bułgarii. Czerwcowe Plenum KC BKP w 1949 r. przeprowadziło korektywy w polityce partii na wsi zmierzające w kierunku zmniejszenia dostaw obowiązkowych i organizacji wolnego rynku przy pełnej likwidacji kapitalizmu w handlu. Partia osiągnęła 52,3% kolektywizacji gospodarstw i 60,5% kolektywizacji ziemi oraz poważne ograniczenie kułactwa. Obecnie w okresie budowy socjalizmu, w walce o podniesienie stopy życiowej ludzi pracy dzięki dotychczasowym osiągnięciom oraz temu, że bazą działania podstawowego prawa ekonomicznego socjalizmu stał się cały obóz socjalizmu — sojusz robotniczo-chłopski wstępuje na nowy, wyższy szczebel, umacnia się ostatecznie i z kolei stanowi podstawową siłę realizacji tej polityki, dzięki której krzepnie. Podstawowym ogniwem w walce o dalszy rozwój rolnictwa w Bułgarii jest obecnie wzmocnienie wewnętrzne TKZS (spółdzielni produkcyjnych).

W zeszytach 1—3 czasopisma *Fiłosofska Misył* znajdujemy trzy artykuły dyskusyjne w związku z artykułem E. Mateewa pt. *Obiektywny charakter praw ekonomicznych a rola polityki*

* *Fiłosofska Misył*. Dwumiesięcznik Instytutu Filozoficznego Bułgarskiej Akademii Nauk. 1954 (X) zesz. 1—3

zamieszczonym w tymże piśmie w r. 1953 (zeszyt 3). W numerze pierwszym z 1954 r. A. Popow poddał krytyce formułę Mateewa głoszącą, że prawa ekonomiczne wyrażają obiektywną konieczność świadomej działalności ludzi, oraz że świadoma działalność ludzi jest formą przejawiania się praw ekonomicznych, które są jej treścią. Popow twierdzi, że prawa ekonomiczne mają swą własną formę przejawiania się, niezależną od świadomości ludzkiej. W społeczeństwie klasowym według Popowa prawa ekonomiczne działają wbrew świadomości ludzi. Dopiero w epoce socjalizmu ludzie wykorzystują świadomie w swej działalności prawa ekonomiczne. Teza Mateewa prowadzi w rozumieniu Popowa do usprawiedliwienia braków w świadomej działalności ludzi, w pracy partii i rządu, do żywiołowości w zakresie czynnika subiektywnego w życiu społecznym.

Stanowisko Popowa poparł T. Wyłow w art. *O obiektywnym charakterze praw ekonomicznych i świadomej działalności ludzi* (1954 nr 2). Według Wyłowa formą przejawiania się obiektywnych praw ekonomicznych są niezależne od świadomości procesy ekonomiczne; świadomość jest odbiciem życia materialnego, spaczonym w społeczeństwie antagonistycznym. W artykule swym Wyłow powtarza w zasadzie wywody Popowa.

W obronie stanowiska Mateewa wystąpił z ostrą polemiką N. Nikołow (1954 nr 3). W artykule pt. *Kto popełnia błąd?* Nikołow stwierdza, że Popow i Wyłow pomieszali pojęcia świadomości jako nauki i innych uogólnionych form odbicia praw ekonomicznych ze świadomą *działalnością* ludzi, która jest niewątpliwie formą przejawiania się praw ekonomicznych, poza którą te prawa są fikcją, o czym wyraźnie mówili klasycy marksizmu. Nikołow zwraca uwagę, że krytycy Mateewa bynajmniej nie podali wyraźnie, jak sobie wyobrażają ową „ekonomiczną" formę praw ekonomicznych. Nikołow przypomina znany ustęp z leninowskiej krytyki Struwego, gdzie Lenin czyni precyzyjne rozróżnienie między materialistą a obiektywistą. „Lęk przed obniżeniem godności obiektywnych praw ekonomicznych", odrywanie ich od realnie ścierających się w procesie świadomej działalności sił klasowych prowadzi do pojęcia automatycznego działania praw ekonomicznych, do obniżania roli aktywnej działalności ludzkiej w dokonywaniu zmian ekonomicznych.

Artykuły z dziedziny filozofii przyrodoznawstwa zajmują się sprawami skoku od materii nieożywionej do żywej i fizjologicznego mechanizmu zjawisk psychicznych.

I tak Jordan Iwanow w arykule *Biokataliza-dynamiczna podstawa procesów życiowych* (nr 1), w ślad za radzieckim biochemikiem Braunsztejnem i innymi, wysuwa tezę, że żywego białka nie można pojmować jako cząsteczki statycznej o określonej strukturze ilościowo-jakościowej, lecz należy je pojmować jako białko-proces, strukturę nadmolekularną, dynamiczną, nie dającą się izolować z żywego organizmu, protoplazmy. Iwanow twierdzi, że synteza żywego białka jako *jednostki chemicznej* jest niemożliwa. Białko jest siłą napędową materii i jako takie jest punktem węzłowym zjawisk życiowych. Dla wyjaśnienia pochodzenia i rozwoju życia konieczne jest przyjęcie procesów i cech biochemicznych za podstawę; cechy morfologiczne organizmów żywych są *formami* towarzyszącymi, zależnymi, wynikającymi ze stopnia samodzielności wobec środowiska.

Wyniki konkretnych badań eksperymentalnych prowadzonych pod kierunkiem E. Sz. Ajrapetianca w Instytucie Fizjologicznym AN ZSRR przedstawia A. Kałczew w art. *W sprawie psychiki i wyższych czynności nerwowych u człowieka* (nr 2). Kałczew opi-

suje badania nad reakcjami wegetatywnymi i mowno-motorycznymi człowieka na rozmaite bodźce, związane ze zmysłem powonienia. Następnie próbuje dać hipotetyczne sformułowania pojęć fizjologicznych, odpowiadające niektórym pojęciom psychologicznym, wychodząc z założenia, że psychika i wyższe czynności nerwowe nie są dwoma stronami jednego zjawiska, lecz po prostu dwoma nazwami jednego procesu. Tak np. wrażenie określa jako optymalnie adekwatne do bodźca pobudzenie części korowej określonego analizatora, wywołane przez bodźce, idące wyłącznie od odpowiedniego receptora tego analizatora, natomiast wyobrażenie określa jako pobudzenie określonego odcinka części korowej danego analizatora przez impulsy idące nie z receptora tego analizatora, lecz drogą warunkowo-odruchową z innych analizatorów, a przede wszystkim z analizatora mowno-motorycznego.

Dyskusję nad idealizmem „fizycznym" zapoczątkowaną w ubiegłym roku w Bułgarii (1953 nr 2) podjął Miłko Borisow w art. *W związku z artykułem A. Polikarowa «O zdecydowane wykorzenienie szkodliwego wpływu idealizmu fizycznego»* (1954 nr 1). Borisow twierdzi, że korzeni idealizmu „fizycznego" nie należy szukać w Bułgarii, że najważniejszym zadaniem ideologicznym w fizyce bułgarskiej jest przyswojenie metody dialektyki marksistowskiej przez fizyków, i wyjaśnienie, w jaki sposób materializm dialektyczny może im pomóc w konkretnych badaniach specjalistycznych. Przeciwko tak sformułowanej tezie o zadaniach frontu ideologicznego na terenie fizyki wystąpił ostro T. Bratoew (nr 2) w art. *O szkodliwym wpływie idealizmu „fizycznego" u nas*. Bratoew zgadza się z tym, że nie ma w Bułgarii świadomych zwolenników idealizmu „fizycznego", niemniej jednak twierdzi, że nie można lekceważyć wpływu nauki burżuazyjnej, której ulegają fizycy choćby nieświadomie. Pracy zaś nad poznawaniem i zgłębianiem marksizmu nie wolno odrywać, a tym bardziej przeciwstawiać walce z idealizmem w fizyce. Bratoew poddał ostrej krytyce postawę niektórych fizyków, którzy bronią się w ten sposób, że ogólnikowo uznają materializm dialektyczny a konkretne błędy sprowadzają do pomyłek terminologicznych i przypadkowych potknięć. Bratoew wskazał na poważne niedomagania ideologiczne w takich zagadnieniach, jak klasyfikacja nauk (teza o tym, że nauki dzielą się również według metod badawczych), przecenianie metod matematycznych w różnych dyscyplinach, subiektywizm w traktowaniu fizyki statystycznej i mechaniki kwantowej, idący w kierunku agnostycyzmu i in.

W pracach z zakresu materializmu historycznego i nauki o społeczeństwie na czoło wysuwają się artykuły akad. Todora Pawłowa, poświęcone głównie sprawom treści i formy procesu historycznego. Artykuły te związane są z największym wydarzeniem w rozwoju bułgarskiej nauki historycznej w ostatnim okresie, a mianowicie z dyskusją nad „makietą" I tomu *Historii Bułgarii* — pierwszą próbą opracowania historii Bułgarii z pozycji marksistowskich.

W arykule pt. *O treści i formie procesu historycznego* (nr 3) Pawłow stwierdza, że ogólnofilozoficzne zagadnienie stosunku treści i formy jest dotychczas słabo opracowane, mimo że ma ono olbrzymie znaczenie teoretyczne w najrozmaitszych dziedzinach. Potrzebne są specjalne studia nad tym zagadnieniem. Za przyczynki do tych studiów uważa Pawłow swoje ostatnie artykuły. We wspomnianym artykule ujmuje on treść historyczną jako: 1) stan oraz rozwój sił wytwórczych i stosunków produkcyjnych na danym etapie (sprzeczności antagonistyczne lub nieantagonistyczne), 2) obiektywno-historyczne stosunki klasowe, charakter, ro-

la, tendencje klas, 3) obiektywne, historyczne zadania, tendencje i możliwości danego ruchu ludowego czy rewolucji z punktu widzenia podstawowych praw określonego etapu w rozwoju danego narodu. Formę historyczną określa Pawłow jako sposób dokonywania się ruchu czy rewolucji, wynikający z konkretnych warunków wewnętrznych i międzynarodowych, a wyrażający się w sile, rozmachu, tempie tego ruchu; na formę składają się elementy i momenty, które nie wynikają bezpośrednio i całkowicie z samej treści historycznej, chociaż w ostatecznym rozrachunku ją właśnie obsługują. W artykule pt. *O marksistowską historię Bułgarii* (nr 1) Pawłow mówi jeszcze, że forma jest tym, co realnie wiąże treść ze środowiskiem otaczającym: stąd forma posiada specyfikę jakościową, względną samodzielność i wpływ na treść. Nieuwzględnienie formy w całej jej konkretności czyni historię abstrakcyjną i schematyczną, a zatem naukowo fałszywą, a politycznie niesłuszną i nieoddziaływającą. W artykule *O treści i formie procesu historycznego* wiąże Pawłow pojęcia treści i formy ze stosunkiem jedności i różnorodności, wielości świata materialnego, z których wynika ruch i oddziaływanie wzajemne.

Pawłow rozpatruje zagadnienie treści i formy historycznej w wielu konkretnych procesach historycznych. Tak np. w art. *O marksistowską historię Bułgarii* wystąpił przeciw koncepcji autorów *Historii Bułgarii,* oceniającej Osmana Pazwantoogłu i jego walkę z sułtanem Selimem III w końcu XVIII w. jako „skrajną reakcję i anarchię". Pawłow widzi w tym niedocenienie roli treści obiektywnej i przecenianie formy, która w tym wypadku polegała na bezwzględnym dążeniu Osmana Pazwantoogłu do zdobycia władzy drogą rozboju, spustoszenia i wyzysku feudalnego. Ale Osman walczył z głównym wrogiem narodów uciskanych — centralną sułtańską władzą feudalną, i to każe przypisać jego ruchowi rolę względnie postępową.

W artykule *O treści i formie procesu historycznego* Pawłow rozważa szczegółowo sprawę treści i formy w bułgarskiej rewolucji burżuazyjno-demokratycznej w XIX w. (tzw. powstanie kwietniowe w 1875 r.) i w rewolucji 1944 r. (wyzwolenie 9.IX 1944 r.). Pawłow występuje przede wszystkim przeciwko tym historykom (jak np. Żak Natan), którzy widzą w narodowo-wyzwoleńczym charakterze powstania kwietniowego formę rewolucji demokratycznej. Tymczasem zadania narodowo-wyzwoleńcze rewolucji burżuazyjnej — to w określonych warunkach jedna z niezbędnych stron przeobrażeń antyfeudalnych i dlatego wchodzą one w skład treści rewolucji burżuazyjnej. Na formę powstania kwietniowego składały się rozmach potężnego ruchu rewolucyjnego o charakterze plebejsko-ludowym, konsekwetnie demokratycznym, antykapitalistycznym, utopijno-socjalistycznym (Botew), a jako główna siła napędowa rewolucji — występowało pracujące chłopstwo, rzemieślnicy i inteligencja wywodząca się z ludu; wynikało to z rezygnacji burżuazji z roli hegemona, braku klasy robotniczej oraz jej partii zdolnej do pokierowania rewolucją.

Rewolucję wrześniową określa Pawłow jako rewolucję w treści antykapitalistyczną, socjalistyczną, ale ze względu na warunki, przede wszystkim międzynarodowe, obleczoną w formę zadań, haseł i środków o charakterze głównie burżuazyjno-demokratycznym (program Frontu Ojczyźnianego). Pawłow odrzuca kategorycznie pogląd niektórych, że we wrześniu 1944 r. jakoby dokonała się rewolucja burżuazyjno-demokratyczna i narodowo-wyzwoleńcza, a dopiero po nacjonalizacji przemysłu przerosła ona w socjalistyczną, i że po nacjonalizacji przemysłu roz-

począł się etap demokracji ludowej a zakończył etap dyktatury proletariatu i chłopstwa. Według Pawłowa rewolucja wrześniowa i wyzwolenie Bułgarii przez armię radziecką oswobodziły naród bułgarski jako naród o charakterze socjalistycznym i wprowadziły dyktaturę proletariatu pod postacią demokracji ludowej; nacjonalizacja zaś przemysłu była tylko ważnym krokiem ku pełnemu rozwinięciu funkcji właściwych demokracji ludowej.

Zagadnienia wynikające z teoretycznych założeń na temat treści i formy znalazły obszerne omówienie również na konferencji poświęconej makiecie I tomu *Historii Bułgarii*. Napisanie historii Bułgarii określił Georgi Dymitrow już w r. 1947 jako czołowe zadanie historyków bułgarskich. Konferencję tę referują N. Nikow i Ł. Panajotow (1954 nr 2). Między różnymi zarzutami wysuwanymi pod adresem autorów makiety wiele miejsca zajmują zastrzeżenia dotyczące zbyt wielkiej schematyzacji, nieuchwycenia tego co specyficzne dla Bułgarii i dla poszczególnych zjawisk w historii Bułgarii. Tak np. periodyzacja feudalizmu polega na podziale historii na etap wczesnego feudalizmu, rozwiniętego feudalizmu i feudalizmu rozkładającego się, a więc jest przydatna do historii każdego społeczeństwa. Ruchy chłopskie, powstania, walki klasowe są opracowane przy pomocy następującego schematu: ruch czy powstanie nie osiągnęło sukcesu z powodu braku klasy-hegemona. Pawłow zabierając głos w dyskusji zwrócił uwagę na to, że np. ruch bogomilski upadł przede wszystkim dlatego, że walczył z feudalizmem w okresie, kiedy ustrój ten dawał jeszcze możliwości rozwoju sił wytwórczych i był w pewnym stopniu jeszcze postępowy.

Z innych uwag Pawłowa na temat *Historii Bułgarii* można wspomnieć jeszcze o wskazaniach zawartych w wymienionym już artykule: *O marksistowską historię Bułgarii*, który jest częścią wypowiedzi dyskusyjnej na konferencji. Poza sprawą właściwego ujęcia treści i formy procesu historycznego Pawłow zwraca uwagę, że niedopuszczalne jest zastępowanie klasowej analizy wypadków historycznych pojęciami „narodu", „ludu" itd. „Naród" jest podstawowym pojęciem historycznym, ale w tym sensie, że w danym okresie i warunkach określone klasy stają się wyrazicielami interesów i tendencji narodu, zwłaszcza gdy pomyślnie realizują sojusz z innymi postępowymi siłami społecznymi. Stąd ich hasłem, sztandarem, programem staje się w sposób zasłużony patriotyzm, duma narodowa.

Na konferencji mocno postawiono sprawę oczyszczenia historii Bułgarii z tendencji niedoceniania roli bezpośrednich wytwórców i postulowano pełniejsze jej nasycenie historią mas ludowych przy wystrzeganiu się idealistycznego traktowania roli jednostek. Zwrócono uwagę, że w rozpatrywaniu stosunków narodu bułgarskiego z sąsiadami błędnie zostały wysunięte na pierwszy plan momenty walki i nienawiści, tj. to, co te narody dzieliło. Postawiono zarzut, że wykład historii kultury jest za słabo powiązany z resztą materiału i aktywna rola nadbudowy nie została wydobyta w sposób konkretny.

Całość dyskusji, wyczerpującej i wszechstronnej, doprowadziła do zgodnych wniosków, że *Historia Bułgarii* w obecnym stanie, aczkolwiek jest poważną podstawą przyszłego dzieła, musi jednak ulec znacznym przeróbkom i ulepszeniom w oparciu o studia monograficzne i badania źródłowe.

W omawianych zeszytach czasopisma *Filosofska Misył* znajdujemy ponadto konsultacje J. Atanasowa pt. *Pogłębianie się ogólnego kryzysu kapitalizmu w wyniku drugiej wojny światowej* (nr 1), E. G. *O rozwoju języków i o językach „wyższych" i „niższych"*

(nr 1), K. Watrałowa *Masy ludowe — twórcą historii* (nr 2).

Filosofska Misył zamieszcza również szereg artykułów poświęconych krytyce filozofii burżuazyjnej. Chr. Christozow w art. *Jaskrawy przejaw idealizmu we współczesnej angielskiej ideologii burżuazyjnej* (nr 2) omawia artykuł Mac Dowalla pt. *Biologiczne ujęcie psychologii* w angielskim piśmie *The Practicioner* (1953/VII), reprezentujący eklektyczne pomieszanie obrony religii i wiary w boga ze skrajnym behawioryzmem i cybernetyką, tworzący model człowieka oparty na trzech instynktach: samozachowania, odżywiania i zachowania gatunku ,oraz propagujący wojnę z komunizmem. Cz. Bejazow w swoim artykule *Współczesny maltuzjanizm — ideologia agresji imperialistycznej* (nr 3) daje dokładne omówienie maltuzjanizmu i neomaltuzjanizmu oraz ich krytykę opartą na bogatym materiale faktycznym. Bejazow w przekonywających wywodach charakteryzuje maltuzjańską wizję biologicznego wyniszczenia ludzkości jako wyraz agonii kapitalizmu w ideologii imperialistycznej.

Filosofska Misył przynosi w omawianym półroczu kilka artykułów z zakresu teorii poznania i logiki.

W numerze drugim A. Bynkow w artykule *W. Lenin o podstawowych zagadnieniach logiki* referuje zasadnicze tezy marksistowskiej teorii poznania i i prawdy. Logika, twierdzi Bynkow, jest w istocie swej nauką o prawdzie, o prawidłowym poznaniu. Logika formalna, elementarna, odbija względny spoczynek, względną trwałość w poznawanych przez nas przedmiotach; w jej formułach znajduje wyraz jakościowa określoność rzeczy. Logika dialektyczna jest szerszym, wyższym odbiciem ogólnych prawidłowości świata.

W numerze trzecim D. Spasow zamieścił artykuł pt. *O charakterze elementarnych praw logiki,* który redakcja opatrzyła notką wzywającą do dyskusji. Punktem wyjściowym rozważań Spasowa jest twierdzenie, że należy przeprowadzić zdecydowane rozgraniczenie *praw* myślenia elementarno-logicznego od szczegółowych tez na temat takich lub innych form prawidłowego myślenia. Aby traktować cztery podstawowe prawa logiki formalnej jako rzeczywiste prawa charakteryzujące całość myślenia, powszechnie obowiązujące, trzeba je związać z myśleniem ujętym jako proces, całościowo, a nie z izolowanymi momentami tego myślenia, z oddzielnymi jego formami. Trzeba również znaleźć odpowiadającą tym prawom treść obiektywną, która by wystarczyła do odgraniczenia ich od siebie i od szczegółowych form myślenia logicznego. Spasow czyni próbę takiego właśnie sformułowania zawartości obiektywnej 4 praw logiki. Prawo tożsamości charakteryzuje Spasow jako wyraz najgłębszej istoty myślenia elementarno-logicznego — mianowicie jakościowej określoności poznania. Myślenie elementarno-logiczne odbija różne cechy i stosunki przedmiotów oraz zmiany ilościowe określonych jakościowo przedmiotów. Prawo tożsamości nie może więc wykluczać, lecz przeciwnie — zakłada odbijanie wielostronności i ilościowej zmienności przedmiotów, co nie przeszkadza, by postulowało ono ujmowanie przedmiotów w procesie poznania jako tożsamych w stosunku do siebie. Prawo sprzeczności mówi o niedopuszczalności pomieszania jednego przedmiotu z innymi, różnymi jakościowo. Przy tym prawo sprzeczności odbija jakościową określoność zjawisk jako to, co trwałe w zmianach ilościowych i różnorodności stosunków. Prawo wyłączonego środka odbija jakościową określoność zjawiska jako to, co różni je od wszystkich innych. Prawo wyłączonego środka mówi o niemożliwości jakiejkolwiek trzeciej rzeczywistości poza rozpatrywanym przedmiotem i wszystkimi innymi. Wreszcie prawo dostatecznej przyczyny interpretuje Spasow jako prawo po-

średniego charakteru wszelkiego myślenia: każda myśl wymaga jakiejś uprzedniej wiedzy — nie istnieje sama przez się, lecz jako cząstka procesu. Obiektywna treść kryjąca się pod tą właściwością myślenia to jedność tego, co jednostkowe, konkretne, i tego, co ogólne. Spasow odrzuca stanowczo wiązanie prawa dostatecznej przyczyny z odbiciem więzi przyczynowo-skutkowych występujących w rzeczywistości obiektywnej. Prawo dostatecznej przyczyny również charakteryzuje proces myślenia elementarno-logicznego jako odbijający jakościową określoność przedmiotów: musi być coś ogólnego w różnych stronach i czasowych stanach przedmiotu, aby je powiązać i odnieść do jednego przedmiotu.W dalszym ciągu artykułu Spasow krytykuje przeciwstawianie sobie logiki formalnej i dialektyki, twierdząc, że jest to pozorne. Formuła logiki elementarnej albo-albo jest słuszna, jeżeli chodzi o poznanie określonego nosiciela jakości do momentu skoku jakościowego. Formuła albo-albo nie da się pogodzić ze zjawiskiem nieustannych zmian ilościowych, ale rzecz w tym, że logika formalna tą stroną rzeczywistości nie zajmuje się, przyjmuje milcząco fakt zmienności ilościowej. Natomiast dialektyka rozsuwa ramy myślenia elementarnego przez wskazanie na przejścia od jednej jakości do drugiej, na co nie ma miejsca w logice formalnej. W końcu artykułu Spasow poddaje krytyce różnorakie poglądy nihilistyczne w stosunku do logiki formalnej, wykazując, że ich rodowód związany jest z filozofią Hegla. W ostatnim rozdziale krytykuje autor teorię pralogicznego myślenia Levy-Brühla.

W numerze trzecim A. Natew zamieścił artykuł pt. *Czy sztuce jest dostępna najgłębsza istota zjawisk społecznych?*, w którym polemizuje z G. Dimitrowem-Goszkinem, wskrzeszającym w swej książce *Światopogląd a metoda artystyczna* heglowskie pojęcie „myślenia artystycznego" jako myślenia rzekomo nie logicznego, lecz zmysłowo-przedmiotowego. W oparciu o klasyków marksizmu i klasyków rewolucyjno-demokratycznej filozofii rosyjskiej Natew wykazuje, że sztuka również może odkrywać głęboką istotę zjawisk społecznych, choć przy pomocy innych środków poznawczych niż nauka.

Dla polskiego czytelnika szczególnie ciekawa jest recenzja ze znanej pracy A. Schaffa *Z zagadnień marksistowskiej teorii prawdy*, którą zamieścił K. Tomow (nr 1). Po zreferowaniu treści książki Tomow stara się wyliczyć to, czego pracy, jego zdaniem, brakuje oraz wykazać poglądy w jego rozumieniu błędne.

Tomow nie zgadza się przede wszystkim z tym, by prawdę ujmować jako właściwość jedynie sądów. Tomow twierdzi, że słusznie i w zgodzie z klasykami marksizmu sprawę przedstawia akad. Pawłow w swej *Teorii odbicia*, odnosząc prawdę do wszelkich form ludzkiego poznania (np. pojęć).

Większa część zarzutów Tomowa skupia się wokół zagadnienia praktyki i jej roli w poznaniu, które to zagadnienie zostało przez Schaffa oświetlone, jego zdaniem, niewystarczająco. Element praktyki według Tomowa winien był włączony do samej definicji prawdy. Praktyka, twierdzi Tomow, winna zostać przedstawiona jako nie tylko główne, lecz i jedyne kryterium prawdy, podczas gdy Schaff wprowadza dodatkowo kryterium strukturalno-racjonalne o charakterze pochodnym, jednak wypełniające w pewnych granicach rolę kamienia próbnego. Niezadowalające jest według Tomowa również wyjaśnienie względnego charakteru praktyki jako kryterium prawdy — względność na równi z absolutnością cechuje w ogóle kryterium praktyki, a Schaff według Tomowa skupił główną uwagę na przypadkowych trudnościach i przeszkodach, na które natyka się

praktyka ludzka. W ogólności Tomow sądzi, że książka Schaffa wykazuje niedocenianie praktyki jako podstawy poznania ludzkiego. Podobny charakter mają również inne zarzuty, dotyczące sposobu wykładu, zastosowanego w recenzowanej pracy.

Tomow upatruje przyczynę rozmaitych braków pracy Schaffa w tym, że Schaff ujął problem prawdy w pewnej izolacji od teorii odbicia w jej całokształcie. Tomow wyraźnie podkreśla że nie zgadza się z formułą Schaffa mówiącą o prawdzie jako centralnym problemie wszelkiej filozofii; Tomow widzi w tym przecenianie zagadnienia prawdy.

Tomow formułuje swoje zarzuty w sposób dyskusyjny, w całości zaś ocenia pracę Shaffa wysoko, zwracając uwagę szczególnie na jej bojowy, partyjny charakter, przejawiający się w przesyceniu całego dzieła polemiką z kierunkami burżuazyjnymi.

Z historii filozofii i myśli społecznej znajdujemy w omawianych zeszytach artykuły: B. Cenkowa pt. *Światopogląd L. Karawełowa (z okazji 75-lecia śmierci)* (nr 1) i A. Kiselinczewa pt. *Dymitr Błagoew o zagadnieniach marksistowskiej teorii poznania* (nr 2).

Cenkow ukazuje Karawełowa jako rewolucyjnego demokratę, ucznia rosyjskich rewolucyjnych demokratów, ale niekonsekwentnego materialistę.

Kiselinczew wykazuje, że założyciel bułgarskiej socjaldemokracji Błagoew był teoretykiem marksistowskim, zbliżającym się w znacznym stopniu do leninowskiej teorii poznania.

Przegląd kilku zeszytów czasopisma *Filosofska Misył* nie pozwala na wytworzenie sobie pełnego obrazu tego pisma, jednakże uprawnia do stwierdzenia, że jest to pismo bojowe, w swej problematyce powiązane z najbardziej aktualnymi i palącymi zagadnieniami teorii i praktyki, stosujące jako podstawową metodę pracy swobodną wymianę poglądów i krytyki naukowej.

Andrzej Bogusławski

BEZDROŻA SOCJOLOGII AMERYKAŃSKIEJ

(„The American Journal of Sociology" — 1954)

I

Socjologia amerykańska przewyższa socjologię innych krajów kapitalistycznych ilością katedr i instytutów naukowo-badawczych, bogactwem czasopiśmiennictwa, liczebnością kadry socjologicznej i wreszcie dysponowanymi środkami finansowymi. Socjologia w Stanach Zjednoczonych stała się dyscypliną wysoko cenioną przez klasę rządzącą. Wyrazem zaufania do socjologów jest m. in. finansowanie badań socjologicznych przez najpotężniejszych władców gospodarki amerykańskiej, czego przykładem mogą być chociażby dotacje udzielane przez fundację Rockeffelera i fundację Carnegie.

Zaufanie klasy panującej nie jest w tym wypadku nieusprawiedliwione. Burżuazyjna socjologia amerykańska, stanowiąc część składową nadbudowy imperializmu amerykańskiego, spełnia istotną rolę w ideologicznej walce prowadzonej przez monopole. Spełnianie jednak wyznaczonej socjologii roli możliwe jest jedynie pod warunkiem zręcznego zamaskowania właściwego oblicza tej dyscypliny. Dlatego też obowiązującym szyldem, pod którym operuje socjologia amerykańska, jest obiektywizm. Socjologowie starają się wpoić czytelnikom przeświadczenie, iż prace ich nie reprezentują żadnego obozu politycznego, iż są one „czystą", daleką od walk politycznych, nauką. „Socjologia amerykańska — pisał kilka lat temu R. E. L. Faris — nie dzieli się na skrzydła radykalne i konserwatywne, na socjologię komunistyczną i faszystowską. Poglądy polityczne uczonego są powszechnie uważane za nie mające nic wspólnego z jego badaniami."[1] Pogląd ten stanowi nadal obowiązujące *credo* socjologii amerykańskiej, aczkolwiek wzmagają się w niej tendencje do otwartego opowiadania się po stronie imperializmu.

„Bezpartyjność" socjologii amerykańskiej jest manewrem, który osłania faktyczne angażowanie się po stronie imperializmu. To angażowanie się polega przede wszystkim: 1) na podejmowaniu tematów dogodnych dla klasy panującej i pomijaniu tematów drażliwych oraz 2) na stosowaniu metod badawczych, wypaczających obraz rzeczywistości, co jest potrzebne dla obrony istniejącego ustroju.

Aby zapewnić skuteczną obronę kapitalizmu, aby zdobyć i utrzymać poważniejsze wpływy w społeczeństwie amerykańskim, socjologia burżuazyjna stara się uzyskać wygląd dyscypliny opartej na wielkiej ścisłości naukowej. Chodzi tu właśnie o wygląd zewnętrzny. Nie zmieniając nic w istocie rzeczy, tj. nie odchodząc od nieprawdziwego, nienaukowego opisu rzeczywistości, socjologowie amerykańscy w ciągu ostatnich dziesięcioleci odsunęli na dalszy plan konstruowanie ogólnych

---

1 R. E. I. Faris: *La Sociologie Américaine. La Sociologie au XX Siécle.* Paryż 1947 II s. 556

systemów i przeszli do bardziej szczegółowych badań. Wyrazem tego głośno reklamowanego przejścia było m. in. zalecenie Parka i Burgessa, którzy pisali: „Zagadnienia społeczne były i są przedmiotem nieskończonych dyskusji, i tak być powinno. Student jednakże musi się nauczyć raczej zbierać fakty, niż formułować mniemania."[2]

Sens tego przejścia do badań „empirycznych" polegał na próbie zasugerowania czytelnikowi naukowości socjologii przez nagromadzone liczby, tablice statystyczne, kwestionariusze i tym podobne zewnętrzne akcesoria. Ta pozorna „zmiana frontu" odbyła się jednak w warunkach zachowania dawnej, idealistycznej koncepcji teoretycznej. Empiryzm, którym szczyci się socjologia amerykańska, nie oznacza bynajmniej odejścia od idealizmu. Badania prowadzone przez socjologię amerykańską skupiają się na postawach badanych osób a pomijają istotne, decydujące w rozwoju społecznym czynniki. Metoda tych badań, biorąc za punkt wyjścia uzyskane w wywiadach i ankietach wypowiedzi, widzi w nich przedmiot badania, nie zaś środek (jeden ze środków) badania obiektywnej rzeczywistości społecznej. W rezultacie powstają prace, które nie dają prawdziwego obrazu świata, ale właśnie dlatego są one potrzebne dawcom subwencji.

Nieodłączną konsekwencją idealizmu stanowiącego bazę teoretyczną badań socjologicznych jest niemożność uchwycenia w badaniach rzeczywiście istotnej i doniosłej problematyki. Jedynie materializm historyczny operuje niezawodnym sprawdzianem ważności badanej problematyki, osiągniętym — jak wskazywał Lenin — w wyniku wyodrębnienia stosunków produkcji, uznania tego, iż decydują one o całej strukturze społeczeństwa, i zastosowania do tych stosunków kryterium powtarzalności. W wyniku zaś przyjęcia przez oficjalną socjologię amerykańską idealistycznego zaplecza teoretycznego, jej badania grzęzną w jałowej, praktycznie i poznawczo bezwartościowej problematyce.

Przykładem uprawiania takiej problematyki jest znakomita większość artykułów publikowanych w ostatnich numerach *The American Journal of Sociology*. Pismo to jest reprezentatywnym przedstawicielem obfitego (aż trzynaście periodyków socjologicznych!) czasopiśmiennictwa amerykańskiej socjologii. Od pierwszych numerów wydanych w 1896 r. aż po zaczęty obecnie sześćdziesiąty rocznik, *The American Journal of Sociology* stanowi charakterystyczny przejaw tendencji nurtujących socjologię amerykańską.

Problematyka, którą zajmują się współpracownicy pisma, jest bardzo różnorodna. W czterech tegorocznych numerach znajdujemy szereg prac poświęconych problemowi wycofywania z zawodu osób starzejących się[3], artykuły omawiające poglądy socjologiczne niektórych autorów amerykańskich (L. Wirtha, A. W. Smalla i innych), artykuły dotyczące niektórych aspektów kwestii murzyńskiej, studia poświęcone zagadnieniom miejskim i in. Przytoczone wyżej kierunki zainteresowań nie wyczerpują bynajmniej całej problematyki poruszanej w ostatnich numerach *The American Journal of Sociology*.

Różnorodność omawianej problematyki i wynikająca z niej różnorodność nasuwających się zagadnień zmusza nas do skoncentrowania się tylko na niektórych, szczególnie charakterystycznych pracach i do wysunięcia tylko najważniejszych spraw. Sprawy, którym zostanie poświęcona uwaga to: 1) metoda prowadzonych badań, 2) zasto-

[2] R. E. Park i E. W. Burgess: *Wprowadzenie do nauki socjologii*. Przekład zbiorowy pod redakcją F. Znanieckiego Poznań 1926 s. X

[3] Prace te zgrupowane są w specjalnym numerze (nr 4 t. LIX styczeń 1954), który wyszedł pod redakcją Ernesta W. Burgessa

sowanie tej metody w socjologii stosunków przemysłowych i 3) próba przeniesienia „osiągnięć" amerykańskiej socjologii stosunków przemysłowych na grunt europejski.

II

Metoda stosowana w badaniach socjologicznych, z których wynikami zapoznaje czytelników *The American Journal of Sociology*, wystąpiła w całej okazałości w artykule profesora socjologii Uniwersytetu Stanfordskiego, Paula Wallina, zatytułowanym *Różnice w postawie wobec teściów w zależności od płci.*[4]

Zadaniem, które autor sobie postawił, jest zbadanie — drogą analizy danych uzyskanych w przeprowadzonych wywiadach — o ile słuszna jest hipoteza innego autora[5], iż wychowanie kobiety powoduje większą niż u mężczyzn zdolność przystosowania się do nowej rodziny, do której kobieta wchodzi po zawarciu małżeństwa. Wywiady przeprowadzone wśród mężów i żon z 604 małżeństw dostarczają odpowiedzi na pytanie w rodzaju: „Czy odczuwałeś kiedyś tęsknotę za którymś z rodziców?", „Jaki jest twój stosunek do teścia?", „Jaki jest twój stosunek do teściowej?", „Jaki wpływ ma rodzina twego współmałżonka na wasze stosunki?" itp.

Dane te autor przedstawia w postaci tablic statystycznych. Na tej podstawie zostają wyciągnięte wnioski, które — co w danym wypadku ma znaczenie dziesięciorzędne — nie potwierdzają wyżej przytoczonej hipotezy

Tak, ogólnie rzecz biorąc, przedstawia się problematyka i metoda referowanej pracy. Artykuł P. Wallina nie jest odosobniony ani pod względem problematyki, ani metody. Z niewielkimi jedynie odchyleniami podobnie przedstawiają się takie artykuły, jak np.: *Funkcje pierwotne małej grupy*[6] napisany przez E. Grona, *Kooperacja i konkurencja w biurokracji*[7] P. M. Blau'a i inne. Jednakże nawet na ich tle, artykuł P. Wallina zdumiewa bezsensownością poruszanej problematyki. Pomijając na razie sprawę, czy dane uzyskane przez autora zasługują na zaufanie, trzeba stwierdzić, iż zainteresowania autora dotyczą problemu, którego znaczenie poznawcze i praktyczne jest znikome. W warunkach rozpadu rodziny w Stanach Zjednoczonych socjologia gorączkowo chwyta się problematyki stosunków rodzinnych. Badania dotyczące tych spraw są w Stanach Zjednoczonych liczne. Jest jednak charakterystyczne, że badania te wskutek pomijania zagadnień najważniejszych (w tym wypadku pomijanie wpływu ustroju społeczno-ekonomicznego USA na kryzys rodziny amerykańskiej) spełzają na pozycje naśladującej naukę anegdoty, jakiej przykład daje artykuł Wallina.

Osobny problem stanowi metoda badania. Jest ona — delikatnie się wyrażając — daleka od rygoryzmu naukowego. Autora nie martwi fakt, że materiałem, na którym opiera się, są *wyłącznie* odpowiedzi na kwestionariusz, że rzeczywistych realnych stosunków rodzinnych nawet nie usiłował badać. Dodaje po prostu postawy do postaw (a ściślej mówiąc: relacje o postawach do relacji o postawach), układa wyniki w tablice i... wyciąga wnioski. W jakim stosunku pozostają te wnioski do rzeczywistości, o to autor najmniej się troszczy.

Metoda zaprezentowana czytelnikom przez P. Wallina nie jest, jak wiadomo, jego wynalazkiem. Od czasów głośnej pracy Thomasa i Znanieckiego badanie

4 *The American Journal of Sociology* nr 5 t. LIX marzec 1954

5 Mirra Komarovsky: *Functional Analysis of Sex Roles. American Sociological Review* XV. sierpień 1950

6 *The American Journal of Sociology* nr 1 LX lipiec 1954

7 Tamże nr 6 t. LIX listopad 1954

postaw stało się obowiązującym stylem w socjologii amerykańskiej. Metoda ta bierze za przedmiot badania nie obiektywną rzeczywistość społeczną, lecz ludzkie wyobrażenia. Poglądy ludzkie stanowią bez wątpienia ważny i uprawniony przedmiot badania socjologicznego, ale stanowią go tylko wówczas, gdy badacz traktuje je jako subiektywne odbicie obiektywnej rzeczywistości społecznej. Wtedy jedynie jest on w stanie porównać to odbicie z odzwierciedlanym życiem społecznym i przez analizę sposobu odbicia pogłębić wiedzę o rzeczywistości. Takie badanie pozwala stworzyć naukowy obraz społeczeństwa, pozwala naukowo analizować zjawiska świadomości społecznej. Takie wreszcie badanie staje się pomocą w przekształcaniu społeczeństwa. Metoda stosowana w pracach *The American Journal of Sociology* podchodzi do badania postaw w odmienny zgoła sposób. Widząc w nich główny przedmiot badania jest ona skazana na niemożność naukowego objaśnienia społeczeństwa. Wskutek tego metoda ta — niezależnie od subiektywnych pragnień autorów — służy interesom monopoli, gdyż one właśnie zainteresowane są w ukryciu prawdziwego obrazu stosunków społecznych.

III

Przykładem, w jaki sposób idealistyczna metoda służy bezpośrednio celom antykomunistycznej propagandy, jest artykuł Jerome G. Manisa i Bernarda N. Meltzera pt. *Postawy robotników tekstylnych wobec struktury klasowej.*[8] Artykuł ten należy do rozwiniętej w Stanach Zjednoczonych tzw. socjologii stosunków przemysłowych. Jest to stosunkowo młody dział socjologii amerykańskiej (pierwsze kroki postawił w przededniu drugiej wojny światowej), ale zdążył już wysunąć się na jedno z pierwszych miejsc w socjologii amerykańskiej.

Pojawienie się socjologii stosunków przemysłowych zakończyło okres, w którym burżuazyjni socjologowie amerykańscy stronili od palącej problematyki stosunków w przemyśle i konfliktów tam występujących. Pod naporem ideologii marksistowskiej klasa panująca uznała za konieczne powołanie do życia „nauki" badającej w korzystny dla burżuazji sposób stosunki przemysłowe. Cel tych badań jest dwojaki. Po pierwsze, dąży się do ukrycia rzeczywistych stosunków między klasami. W tym celu konflikty występujące między robotnikami a kapitalistami są przemilczane, lub, częściej, wyjaśniane jako zjawiska przypadkowe, spowodowane uprzedzeniami wzajemnymi, nieumiejętnością postępowania z robotnikami itp. Badania dotyczące stosunków przemysłowych są w ten sposób częścią propagandy zalecającej solidaryzm klasowy i przedstawiającej USA jako kraj zgodnego współżycia klas. Z drugiej zaś strony, socjologia stosunków przemysłowych ma na celu wyposażenie kapitalistów w praktyczne sposoby służące do trzymania robotników w posłuszeństwie i wzmagania wyzysku. Ze względu na ważną dla ustroju rolę, jaką spełnia ta gałąź socjologii amerykańskiej, jest ona otoczona szczególną opieką i szybko rozwija się w USA. Nic też dziwnego, że znalazła ona wyraz również na łamach omawianego pisma.

Badanie świadomości robotników i zmian zachodzących w tej świadomości posiada niewątpliwie wielkie, poznawcze i praktyczne znaczenie. Ukazanie, jak, o ile, jakimi drogami rozwija się świadomość klasowa proletariuszy, świadomość prawidłowo odzwierciedlająca położenie i cele walki klasy robotniczej, badanie przeszkód piętrzących się na tej drodze i źródeł zahamowań procesów rozwoju ideowego — oto nie tylko uprawniona, ale ważna, doniosła problematyka. Naukowe jej opracowanie oddaje usługę walce klasy robotniczej i ma niepoślednie znaczenie poznawcze.

[8] Tamże nr 1 t. LX lipiec 1954

Ten sam problem może być jednak ujęty inaczej i z innymi rezultatami. Mąnis i Meltzer dali przykład podejścia do zagadnienia z pozycji burżuazyjnej partyjności, która wymaga zafałszowania prawdy.

Badania przeprowadzono w Paterson (New. Jersey) — centrum przemysłowym, w którym szczególną aktywność przejawiają robotnicy tekstylni. Na 200 osób, do których rozesłano kwestionariusze, od 95 uzyskano odpowiedzi nadające się do wykorzystania. Na tych danych oparto rozważania. Badane osoby miały odpowiedzieć na szereg pytań. Przytoczymy jedynie niektóre pytania, łącznie z odpowiedziami i wnioskami autorów. Będą to oczywiście pytania wybrane przykładowo. Przedstawienie całości „pracy badawczej" spowodowałoby nadmierne rozbudowanie niniejszego fragmentu i nie jest bynajmniej konieczne.

Autorzy zadają pytanie, czy istnieją klasy w danej miejscowości. Ponieważ ogromna większość pytanych (90 na 95) odpowiada twierdząco, więc autorzy kwitują ten wynik iście rewelacyjną tezą, że „uświadomienie sobie istnienia klas jest szeroko rozprzestrzenione wśród tej grupy ludności robotniczej". Jak widać daleko się nie posunięto.

Sytuacja staje się jednak ciekawsza, gdy autorzy zadają pytanie: „W jaki sposób klasy istnieją? Czy jako wrogowie, czy jako równi partnerzy, czy jako przywódcy i podporządkowani?" Ponieważ jedynie 21 osób opowiada się za istnieniem wrogich stosunków między klasami, zaś 27 za stosunkami ojcowskimi *(paternalistic)*, a 19 za stosunkami partnerskimi, więc autorzy spieszą z uogólnieniem: „Przypuszczenie, że klasy są uważane za grupy antagonistyczne, uzyskuje jedynie ograniczone poparcie". Dla wzmocnienia zdobytego tą drogą wniosku, autorzy analizują odpowiedzi uzyskane na kilka innych pytań i potwierdzające tezę, że większość badanych osób nie traktuje stosunków między klasami jako stosunków antagonistycznych.

Podobną metodą „zbadano" zapatrywania na trwałość klas. 53 osoby uważają istnienie klas za nieuniknione i pożądane, 18 za nieuniknione, lecz niepożądane, 13 uważa, że nie jest ono ani nieuniknione, ani pożądane, 11 zaś osób nie ma poglądu na tę sprawę.

Zacytowane przykłady pokazują, w jaki sposób autorzy gromadzą uzasadnienie dla znanej tezy burżuazyjnej, iż sami robotnicy odrzucają marksistowskie stanowisko w sprawie walki klasowej i losów społeczeństwa klasowego. Wprawdzie wnioski wypowiadane przez autorów są skromne, ale obiektywny sens tych „badań" jest jasny. Mamy tu do czynienia z tą samą metodą sumowania relacji o postawach i wnioskowania na tej podstawie, bez próby porównania uzyskanych wyników z rzeczywistością, z rzeczywistym działaniem i postawą robotników Patersonu. Autorzy ograniczają się w swoim badaniu do immanentnej analizy danych, uzyskanych w odpowiedzi na 95 kwestionariuszy. Na tej podstawie konstruują oni wnioski dotyczące świadomości robotników Patersonu. Natomiast poza zasięgiem badania znajduje się obiektywna sytuacja klasowa, tzn. to, czego odzwierciedleniem (inna rzecz, czy prawdziwym) są poglądy badanych osób. Powoduje to zdeformowanie wyników badania. Jedynie bowiem wychodząc od badania obiektywnej rzeczywistości można dojść do prawidłowego wyjaśnienia mechanizmu jej odzwierciedlania w świadomości ludzi. Jedynie wychodząc od badania obiektywnej rzeczywistości można w danym wypadku prawidłowo wyjaśnić istniejące zacofanie ideologiczne badanej grupy robotników. Rezygnacja z takiej, jedynie naukowej metody badania czyni w konsekwencji pracę apologią opóźnień istniejących w świadomości badanej grupy, odcinkiem ofensywy wymierzo-

nej przeciw klasowej ideologii proletariatu.

Praca Manisa i Meltzera zajmuje się problemem szczególnie chętnie podejmowanym w Stanach Zjednoczonych. Statystyczne badanie świadomości klasy robotniczej pozwala bowiem uwypuklić i absolutyzować opóźnienia rzeczywiście istniejące w rozwoju świadomości amerykańskiego proletariatu, co jest pewnego rodzaju obrazem, ale obrazem wypaczonym i odzwierciedlającym jedynie niepełną prawdę. Ta niepełna prawda okazuje się fałszem, gdy zważy się, że pominięta została sprawa najważniejsza: dynamika rozwoju świadomości robotników amerykańskich. Na tę stronę zagadnienia nie chcą autorzy zwrócić uwagi, gdyż wówczas okazałoby się, że zacofanie polityczne, będące wynikiem specyficznych warunków rozwoju amerykańskiej klasy robotniczej, jest stopniowo przezwyciężane.

Badania Manisa i Meltzera nie tylko w określony, tendencyjnie niepełny sposób odzwierciedlają opóźnienia istniejące w świadomości amerykańskiej klasy robotniczej, lecz również służą utrzymaniu tych opóźnień. Prace tego rodzaju wykorzystuje się bowiem jako argument przeciwko marksizmowi, który przedstawiany jest klasie robotniczej jako ideologia obca robotnikom amerykańskim. Na tym polega praktyczne znaczenie tych badań dla antyrobotniczej propagandy imperializmu amerykańskiego.

IV

Socjologia stosunków przemysłowych jest uważana przez klasę panującą za szczytowe osiągnięcie dzisiejszej socjologii amerykańskiej. Nic więc dziwnego, że z jej „zdobyczami" występują socjologowie amerykańscy na zewnątrz. Zalecana jest ona socjologom krajów kapitalistycznych jako ten wytwór „nauki" amerykańskiej, który najbardziej zasługuje na to, aby go przejąć i stosować poza granicami USA. Przejmowanie tej gałęzi „nauki" przez reakcyjnych socjologów europejskich i stosowanie wypracowanych w USA metod do badania stosunków europejskich ma za zadanie dostarczyć klasom panującym broni ideologicznej przeciw rosnącym wpływom partii komunistycznych i robotniczych.

Socjologowie amerykańscy zajmując się eksportem ideologicznym dostarczają również prac, w których usiłują wyręczyć europejskich kolegów w udzielaniu kapitalizmowi zbawiennych rad. Pracą tego rodzaju jest opublikowany w *The American Journal of Sociology* artykuł pt. *Nowoczesne kierownictwo w zachodniej Europie.*[9] Autorzy tej pracy, Frederick H. Harbison i Eugene W. Burgess, są pracownikami Ośrodka Stosunków Przemysłowych *(The Industrial Relations Center)* Uniwersytetu w Chicago. Praca więc wyszła z jednego z najpoważniejszych ośrodków socjologii stosunków przemysłowych.

Zadanie, które stawia sobie artykuł, polega na porównaniu charakteru kierownictwa przemysłu *(management)* w Ameryce i w Europie. Badania dotyczące Europy ograniczono do trzech krajów zmarshalizowanych: Francji, Belgii i Włoch. Na podstawie porównania czterech krajów autorzy pragną znaleźć źródła trudności, na jakie napotyka kapitalizm europejski, i znaleźć na nie radę. Mówiąc więc po prostu, celem artykułu jest dostarczenie socjologicznych recept przeciwko rosnącej sile europejskiej klasy robotniczej.

Autorzy czynią milczące założenie, iż kluczem do zrozumienia wszystkich ujemnych stron kapitalizmu zachodnioeuropejskiego jest badanie braków kierownictwa *(management)*. Ono to właśnie, ustępując pod wieloma względami kierownictwu amerykańskiemu, pono-

[9] Tamże nr 1 t. LX lipiec 1954

si winę za kłopoty imperializmu na kontynencie europejskim. Rzecz prosta, autorzy uznają niewzruszony kanon „wiary amerykańskiej", który każe widzieć w Stanach Zjednoczonych krainę wszelakich zalet.

Podstawową wadą kierownictwa europejskiego jest — jak piszą autorzy artykułu — jego elitarny charakter. Kierownicy, stanowiąc wąską grupę i odcinając się od dopływu nowych ludzi, zazdrośnie strzegą swych interesów. W Ameryce oczywiście jest inaczej. Tam kierownictwo nie jest elitarne: wchodzą do niego zarówno dyrektorzy, jak i majstrzy. Dlatego też nie ma tam tak silnego rozdźwięku między kierownikami a robotnikami. Wynikiem zaś elitarnego charakteru europejskiego *management* jest wzrost świadomości klasowej proletariatu. Radykalizacja ruchu związkowego, wzrost wpływów partii komunistycznych — oto zgubne rezultaty tego, iż *management* europejski zazdrośnie strzeże swych elitarnych interesów. Stąd rada: przezwyciężyć na wzór amerykański elitarność kierownictwa.

Nie jest zadaniem przyjemnym przedzierać się przez gąszcz argumentacji, nagromadzonej przez autorów porad socjologicznych w tym celu, by udowodnić wyjątkowość kapitalizmu amerykańskiego oraz zalecić naśladowanie jego metod jako zbawienną drogę dla europejskiego kapitału. Argumentacja ta niewiele zwraca uwagi na rzeczywisty stan rzeczy, który polega przecież na tym, że realne kierownictwo gospodarki amerykańskiej spoczywa w ręku ekskluzywnej garstki multimilionerów, że dyrektorów, którzy są zarazem właścicielami grubych pakietów akcji, dzieli od majstrów — a cóż dopiero od robotników — przepaść nie mniejsza niż w Europie, że wreszcie wbrew faszyzacji i jadowi żółtej propagandy rośnie walka amerykańskiej klasy robotniczej. Nie ulega też wątpliwości, że wzrost sił proletariatu, który bije podzwonne europejskiej burżuazji, nie wynika bynajmniej z takich czy innych błędów kierownictwa europejskiego kapitalizmu, lecz jest zjawiskiem prawidłowym, którego źródeł szukać należy w prawach rządzących gospodarką kapitalistyczną.

Argumenty gromadzone przez autorów omawianego artykułu (nie stanowiące ich jedynie własności) służą sprawie oszukiwania mas pracujących, odciągania ich od ideologii marksistowskiej, która naukowo wskazuje źródła kryzysu kapitalizmu i wzrostu sił proletariatu; zarazem mają one za zadanie pogłębić zależność słabszych partnerów od imperializmu amerykańskiego, reklamowanego jako wzór do naśladowania.

Szczególnie wyraźnie uwidacznia się reakcyjne oblicze autorów omawianej pracy wtedy, gdy przechodzą oni do zagadnienia stosunku kierownictwa do klasy robotniczej. *Management* europejski — ich zdaniem — swą elitarnością powoduje nie tylko wzrost sił klasy robotniczej, lecz również i to, że przemysł europejski ma charakter statyczny w odróżnieniu od dynamicznego przemysłu amerykańskiego. Jak łatwo się domyślić, wbrew autorom, chodzi o to, że kapitał amerykański w walce o maksymalne zyski podporządkowuje sobie gospodarkę innych krajów hamując ich rozwój. Ideologiczni adwokaci imperializmu amerykańskiego odwracają uwagę od tej sprawy i czynią z niej zarzut pod adresem europejskich „przyjaciół". Zarzut ten przekształca się następnie w otwarty atak przeciw klasie robotniczej.

„Statyczny" charakter kapitalizmu europejskiego — dowodzą Harbison i Burgess — wynika z dwóch przyczyn (wypływających z kolei z elitarności kierownictwa). Po pierwsze, członkowie wąskiej elity kierowniczej „dźwigają" zbyt ciężkie jarzmo obowiązków, wskutek czego nie dążą do jeszcze większego rozwoju przedsiębiorstw.

Po drugie zaś, obrona elitarnych interesów *management* przez państwo powoduje reakcję klasy robotniczej. Proletariat walczy o ustawowe zapewnienie ochrony swych praw i rozwija organizację zawodową, stojącą na ich straży. Toteż europejskie „kierownictwo" w porównaniu z amerykańskim ma znacznie mniejszą swobodę przy wyrzucaniu robotników na bruk. Autorzy artykułu pisząc o tym zjawisku stwierdzają m. in.: „Prawo pracodawcy do zwalniania i usuwania robotników jest (w Europie — J. W.) o wiele ściślej ograniczone przez związki zawodowe i przez ustawodawstwo niż w Stanach Zjednoczonych. Dlatego też w Europie siła robocza jest mniej ruchliwa..." Ta mała „ruchliwość" siły roboczej stanowi — według autorów — istotną przyczynę statycznego charakteru kapitalizmu europejskiego.

W ten sposób autorzy doszli do teoretycznego uzasadnienia konieczności ofensywy przeciwko prawom robotników, ofensywy, dla której wzorem mają być Stany Zjednoczone z ich ustawą Tafta-Hartley'a. „Subtelne" porównanie amerykańskiego i europejskiego *management* przerodziło się w propagandę faszyzacji. Jeśli Departament Stanu zajmuje się socjologią, to tak wyglądają jego socjologiczni reprezentanci.

*

Zaledwie bardzo drobna część artykułów opublikowanych w ostatnich numerach *The American Journal of Sociology* została tu scharakteryzowana. Nie ma jednak potrzeby śledzić wszystkich zawiłych dróżek, po których błądzą zainteresowania współpracowników pisma. W innych pracach — podobnie jak w wyżej omawianych — widać wyraźnie, że burżuazyjna partyjność socjologii, wymagająca zniekształcania i ukrywania prawdy o społeczeństwie, wiedzie na bezdroża, na których socjologia w coraz mniejszym stopniu przypomina naukę.

Jerzy Wiatr

DRUGI OGÓLNOPOLSKI KURS KADRY FILOZOFICZNEJ W BIERUTOWICACH

Organizowane przez Ministerstwo Szkolnictwa Wyższego ogólnokrajowe kursy letnie pracowników uniwersyteckich katedr filozoficznych wchodzą już do tradycji, stają się jedną z wypróbowanych wartościowych form pracy nad rozwojem kadry filozoficznej. Tegoroczny sierpniowy kurs w Bierutowicach potwierdził celowość tej formy, która mimo istniejących jeszcze braków koncepcyjnych i organizacyjnych przynosi już konkretne rezultaty.

Niewątpliwa jest konieczność stałego pogłębiania znajomości materializmu dialektycznego i historycznego przez ogół pracowników katedr filozoficznych oraz podnoszenia umiejętności konkretnego stosowania teorii i metody marksistowsko-leninowskiej w rozwiązywaniu poszczególnych zagadnień naukowych i w codziennej pracy dydaktycznej. Równie niezbędne dla zapewnienia właściwego rozwoju poszczególnych dyscyplin filozoficznych jest podejmowanie właściwej — aktualnej i związanej z praktycznymi potrzebami — problematyki badań.

Wynika stąd potrzeba okresowej wymiany doświadczeń dydaktycznych i naukowych kadry filozoficznej, zgrupowanej w różnych ośrodkach filozoficznych w kraju. Należy posunąć naprzód sprawę współdziałania i wzajemnej pomocy poszczególnych ośrodków celem lepszej organizacji pracy w skali ogólnokrajowej.

Wszystkie te sprawy nabierają dodatkowego znaczenia, jeśli się zważy, że liczba pracowników katedr filozoficznych nieustannie rośnie, powiększając się o nowych asystentów, o nowe ośrodki (w roku bieżącym powstały takie ośrodki materializmu dialektycznego i historycznego na Uniwersytecie Łódzkim, Wrocławskim i Toruńskim).

Pokaźny odsetek uczestników kursu bierutowickiego stanowiło najmłodsze pokolenie asystentów, przystępujących dopiero do pracy dydaktycznej i naukowej. Część z nich rekrutuje się spośród pierwszych absolwentów dwuletniego studium magisterskiego Wydziału Filozoficznego UW, pewna jednak liczba — przede wszystkim z terenowych ośrodków materializmu dialektycznego i historycznego — nie otrzymała systematycznego wykształcenia filozoficznego. Wynika stąd bezsporny wniosek, że zabezpieczenie właściwego rozwoju ideologicznego i naukowego najmłodszych kadr frontu filozoficznego wymaga czujnej opieki i kierownictwa.

*

Częściowej chociażby realizacji tych zadań poświęcony był kurs.

Problematyka kursu koncentrowała się w zasadzie wokół zagadnień historii filozofii marksistowskiej. Wykłady omawiały proces narodzin ideologii proletariackiej i rozwój poglądów Marksa i Engelsa, w szczególności do r. 1852 (prof. Kroński i doc. Baczko) oraz wkład Lenina do rozwoju materializmu dialektycznego i historycznego (prof. Schaff, doc. Baczko i asp. Osiadacz). Specjalnie potraktowano zagadnienie

rozwoju marksistowsko-leninowskiej nauki o państwie oraz teorii sojuszu robotniczo-chłopskiego (prof. Hochfeld). Odrębnemu zagadnieniu — krytyce doktryn burżuazyjnych — poświęcony był wykład o personalizmie katolickim (doc. Kołakowski).

Uczestnicy kursu odbyli trzy seminaria o następującej tematyce: 1. kształtowanie się światopoglądu Marksa i Engelsa; 2. rozwinięcie przez Lenina nauki o roli praktyki w procesie poznania; 3. rozwinięcie marksistowsko-leninowskiej nauki o państwie i o sojuszu robotniczo-chłopskim na bazie doświadczeń rewolucji ludowej w Polsce.

Ściśle historyczno-filozoficzny charakter miało właściwie tylko seminarium poświęcone rozwojowi poglądów Marksa i Engelsa. Specjalnie szeroko omawiano na nim zagadnienie ekonomicznych, społecznych i ideologicznych warunków i przesłanek powstania marksizmu na tle ogólnej teorii marksistowskiej o wtórności świadomości społecznej względem bytu społecznego oraz problem szczególnej sytuacji historycznej Niemiec, warunkującej ich wyjątkową rolę w dziejach narodzin marksizmu. Zajmowano się szeroko sprawą stosunku marksizmu do jego źródeł filozoficznych. W centrum uwagi dyskutujących znajdowała się również sprawa dojrzewania nauki o roli mas ludowych w ogóle, a proletariatu w szczególności, w kształtowaniu procesu historycznego.

Na pozostałych dwu seminariach dyskutowano raczej nad wybranymi zagadnieniami z materializmu dialektycznego i historycznego, wiążącymi się z aktualnie studiowaną problematyką historyczno-filozoficzną. Tak więc analizowano pojęcie praktyki społecznej oraz stosunek teorii do praktyki. Wiele dyskusji wywołał problem roli praktyki w procesie poznania oraz sprawa dróg rozwoju poznania społecznego i jego szczebli. Osią ożywionej dyskusji był artykuł Rutkiewicza *Przyczynek do zagadnienia roli praktyki w procesie poznania (Woprosy Filosofii* 1954 nr 3). Z zawartymi w tym artykule określeniami praktyki polemizowano, zarzucając im ahistoryzm.

Przy omawianiu rozwoju nauki o państwie i sojuszu robotniczo-chłopskim uwagę uczestników przyciągało zagadnienie specyfiki rewolucji ludowej w Polsce i jej wpływu na realizację sojuszu robotniczo-chłopskiego, na strategię partii (w szczególności sprawa hasła sojuszu ze średniakiem oraz sprawa stosunku do kułactwa). Podejmowano takie problemy, jak związek między rozwojem rewolucji a rozwojem państwa, między rozwojem rewolucji a pogłębianiem się sojuszu robotniczo-chłopskiego, międzynarodowe znaczenie realizacji polityki sojuszu robotniczo-chłopskiego w krajach obozu socjalizmu. Poruszano również sprawę zadań frontu ideologicznego w badaniu prawidłowości rewolucji ludowej w Polsce i sytuacji na tym odcinku pracy naukowej.

Ogólnie rzecz biorąc, seminaria miały jednak niedostatecznie twórczy charakter. W wielu wypadkach dyskusja toczyła się w sferze abstrakcyjnych rozważań, zaznaczało się nieraz formalizowanie problematyki. U niektórych pracowników dał się zauważyć brak głębszego zainteresowania zagadnieniami materializmu historycznego i traktowanie ich w oderwaniu od życia, co przejawiało się w powstrzymywaniu się od stawiania problemów dyskusyjnych. Program kursu nie uwzględnił poza tym tej okoliczności, że znaczna część uczestników — absolwenci Wydziału Filozoficznego UW — bezpośrednio przedtem ukończyła kurs historii filozofii marksistowskiej, co osłabiło jej zainteresowanie zwłaszcza wykładami, jakkolwiek kurs bierutowicki pozwalał na głębsze potraktowanie zagadnień niż to miało miejsce w czasie studiów uniwersyteckich.

Wszystko to spowodowało, że zajęcia dydaktyczne na kursie nie dały tego, co mogły były dać przy właściwszym przemyśleniu jego programu i szerszej aktywizacji słuchaczy.

Wynikiem pracy nad problematyką poruszaną na seminariach było sumienne przestudiowanie szeregu pozycji literatury klasycznej, przemyślenie i przedyskutowanie a tym samym i pogłębienie znajomości wielu ważnych zagadnień filozoficznych. Przy tym seminaria i dyskusje, toczące się w czasie przygotowania do nich, umożliwiły uczestnikom kursu zorientowanie się w problemach, które winny stać się przedmiotem twórczych badań — i mogły pobudzić ich w ten sposób do podjęcia własnych prac badawczych.

Czyniąc zadość postulatom wysuwanym w Sopocie, ostatni okres pracy na kursie poświęcono konferencji teoretycznej, w czasie której uczestnicy przedyskutowali w dwóch zespołach 5 referatów.

Pod względem dydaktycznym kurs zorganizowany był podobnie jak w roku ubiegłym. Oprócz wykładów i seminariów prowadzono konsultacje powykładowe i przedseminaryjne oraz pracę w grupach pod kierunkiem konsultantów, przy czym nacisk położono na konsultacje indywidualne i pracę samodzielną. Z zadowoleniem przyjęte było pomyślnie realizowane założenie, aby wykłady miały charakter nie kursowy, lecz problemowy.

Uczestnicy wskazali, że przyszłe kursy lub konferencje jeszcze lepiej spełnią swe zadanie, jeśli ich program będzie ściślej związany z potrzebami terenu; wymaga to zarówno ustalania programu w porozumieniu z terenem, jak i dostatecznie wczesnego przekazania materiałów uczestnikom. Wskazywano przy tym, że celowe jest zarówno omawianie trudniejszych, dyskusyjnych i nowopodjętych zagadnień filozofii marksistowsko-leninowskiej, jak i udzielenie większej uwagi krytyce filozofii burżuazyjnej, co ma istotne znaczenie dla uzbrojenia pracowników katedr filozoficznych do ofensywy przeciw obcym wpływom ideologicznym.

Zwracano uwagę, że szczególnie cenne i ciekawe byłyby dyskusje nad aktualnymi pracami polskich naukowców w różnych dziedzinach filozofii. Postulowano również udział przedstawicieli innych dyscyplin — na przykład historyków lub przyrodników — w konferencjach filozofów.

*

Poważne znaczenie dla wypełnienia zadań kursu miały liczne dyskusje — niezależnie od doraźnych rezultatów naukowych aktywizowały one słuchaczy, uczyły twórczego podejścia do filozofii marksistowskiej i stawiały problemy, które bez wątpienia w tym czy innym stopniu staną się obecnie przedmiotem twórczych badań. Jeśli chodzi o młodą kadrę, która rozpoczyna pracę na katedrach filozoficznych, dyskusje wskazały jej luki w przygotowaniu filozoficznym i pobudzały do intensywnej pracy nad ich usunięciem.

W dyskusjach podejmowano zagadnienia wynikłe w toku pracy na kursie — na przykład sprawę kryteriów postępu społecznego i problematykę chłopstwa jako klasy. Warto tu na marginesie odnotować słuszny wniosek, aby w przyszłości w programie kursu zaplanować dostateczną ilość czasu na przedyskutowanie problematyki zgłoszonej przez słuchaczy lub wyłonionej już na kursie; w Bierutowicach nie starczyło na to niejednokrotnie czasu. Wiele uwagi poświęcono również zagadnieniom ogólnym frontu filozoficznego. Szczególną okazję po temu stworzyły zorganizowane przez kierownictwo kursu: dyskusja o zadaniach frontu filozoficznego, spotkanie Redakcji *Myśli Filozoficznej* z czytelnikami oraz narada dydaktyczna przedstawicieli ośrodków materializmu dialektycznego i historycznego.

Z troską wskazywano w dyskusjach na białe plamy w pracy polskich filozofów w dziedzinie materializmu dialektycznego i historycznego. Musi być wypełniona dotkliwa luka, którą powoduje brak pogłębionych studiów filozoficznych nad uogólnieniem doświadczeń budownictwa socjalistycznego w Polsce. Nie odpowiada jeszcze potrzebom praca nad klasyczną problematyką filozoficzną, nad zagadnieniem kategorii dialektyki, nad teorią poznania itp. Jednakże podnosząc konieczność przełomu w tej dziedzinie, dyskutanci nie wskazywali dróg wyjścia, nie deklarowali gotowości podjęcia odpowiednich prac.

Znamienną cechą prowadzonych dyskusji było dążenie do mocniejszego oparcia poszczególnych dyscyplin filozoficznych na marksistowsko-leninowskich podstawach teoretycznych i metodologicznych. W szczególności logicy a także psychologowie podkreślali owocność podejmowania i rozwiązywania szeregu zagadnień z pogranicza filozofii i logiki (na przykład stosunek języka do myślenia, jednostkowe a ogólne, cechy i stosunki, związki przyczynowe i prawa, rola abstrakcji itd.) wspólnie z pracownikami, zajmującymi się głównie materializmem dialektycznym. Wysunięto zresztą ogólny postulat znacznego wzbogacenia kontaktów katedr materializmu dialektycznego i historycznego z innymi katedrami filozoficznymi.

Pogłębia się stale proces przyswajania marksizmu-leninizmu przez pracowników katedr filozoficznych, wypierania wpływów obcej filozofii, szczególnie zaś neopozytywizmu. Trzeba jednak dostrzegać trudności, jakie w tym procesie są jeszcze do pokonania. Przejawiają się one nadal między innymi w manierze formalizowania problematyki filozoficznej, manierze będącej niewątpliwym reliktem neopozytywistycznym. Występuje również niekiedy niedocenianie praktycznego, społecznego znaczenia filozofii marksistowskiej, co pociąga za sobą mniejsze zainteresowanie materializmem historycznym, związane zresztą ze słabszą znajomością problematyki społecznej.

Szeroko, aczkolwiek jeszcze niedostatecznie i za mało konkretnie omawiano w dyskusjach sprawę nauczania filozofii na uniwersytetach. Poważne sygnały, że studenci w wielu wypadkach przyswajają sobie filozofię marksistowską w sposób powierzchowny — w postaci szeregu formułek, oderwanych zarówno od życia, jak i od nauk szczegółowych — wskazują na palącą konieczność podniesienia poziomu dydaktycznego i merytorycznego zajęć z tego przedmiotu. Szczególnie wiele cennego materiału przyniosła wymiana doświadczeń ośrodków materializmu dialektycznego i historycznego. Wnioski z tej narady idą w kierunku przystosowania zajęć z filozofii marksistowskiej do potrzeb i specyfiki poszczególnych wydziałów, uwypuklenia w toku kursowego wykładu tematów o specjalnym znaczeniu światopoglądowym, lepszego, konkretnego ukazania twórczego charakteru filozofii marksistowskiej w świetle przedmiotu, będącego specjalnością studentów danego wydziału, nadania ćwiczeniom charakteru bardziej seminaryjnego i oparcia ich o analizę konkretnych dzieł klasyków. W liście wysłanym do Ministra Szkolnictwa Wyższego uczestnicy narady wyrazili przekonanie, że podstawą tych zmian powinno być podjęcie długofalowych prac nad ulepszeniem obowiązujących programów nauczania materializmu dialektycznego i historycznego.

W dyskusjach wskazywano również, że skuteczna realizacja omawianych postulatów zależy w znacznej mierze od zacieśnienia współpracy poszczególnych katedr i ośrodków filozoficznych. Istotna rola przypada tu — jak to niejednokrotnie podkreślali dyskutanci — Komitetowi Filozoficznemu Polskiej

Akademii Nauk, do którego należeć winna inicjatywa w organizowaniu spotkań i konferencji naukowych i dydaktycznych, w opracowaniu odpowiedniego planu takiej działalności i w czuwaniu nad jego wypełnieniem.

Szczególnej pomocy może i powinna udzielić kadrze uniwersyteckiej *Myśl Filozoficzna*. Odpowiednio ustawiony dział konsultacji, poświęcony w szczególności omawianiu trudniejszych i kluczowych zagadnień filozofii marksistowskiej, położenie większego nacisku na krytykę poglądów burżuazyjnych — podniosą poziom naukowy prowadzonych ze studentami zajęć, lepiej uzbroją ideologicznie pracowników katedr filozoficznych. Informacje o czynnościach Komitetu Filozoficznego PAN i sprawozdania z pracy naukowej katedr pozwolą skoordynować wysiłki, podejmowane w aktualnej pracy naukowej różnych ośrodków, i uczynić ogólną własnością osiągane w niej wyniki. Zwiększenie liczby artykułów poświęconych problematyce z pogranicza teorii poznania i logiki, materializmu historycznego i historii, materializmu dialektycznego i poszczególnych gałęzi przyrodoznawstwa itp., udzielenie więcej miejsca takim dyscyplinom filozoficznym, jak estetyka czy etyka, szersze publikowanie materiałów i głosów dyskusyjnych oraz organizowanie dyskusji — wszystko to powinno stać się czynnikiem zbliżającym i cementującym poszczególne dyscypliny filozoficzne, rozszerzającym horyzonty specjalistów, podnoszącym umiejętność stosowania metody marksistowskiej. Kroniki i recenzje wydawnictw powinny w większym stopniu orientować czytelnika w życiu filozoficznym w kraju i za granicą.

Rzecz oczywista, wysiłki samej redakcji pisma bez aktywnego udziału wszystkich pracowników frontu filozoficznego nie przyniosą oczekiwanych wyników. Doniosła rola w rozszerzeniu kręgu autorskiego *Myśli Filozoficznej* przypada powołanym ostatnio w ośrodkach korespondentom terenowym. Zresztą ta praktyczna strona zagadnienia — poza wystąpieniami członków Redakcji — nie znalazła niestety w dyskusji dostatecznego rozwinięcia, co, podobnie jak brak krytyki konkretnych artykułów czy numerów pisma, należy zapisać na minus dyskusji.

•

W czasie trwania kursu bierutowickiego odbyła się konferencja teoretyczna, poświęcona problematyce obiektywności praw przyrody i społeczeństwa. Dyskusja na konferencji toczyła się w dwóch sekcjach: materializmu historycznego i logiki. Z licznych problemów, poruszonych w dyskusjach (grzeszących niestety nadmierną abstrakcyjnością), notujemy poniżej tylko niektóre.

Za podstawę do dyskusji w sekcji materializmu historycznego posłużył referat kandydata nauk filozoficznych Karola Martela *O nowym charakterze działania praw ekonomicznych socjalizmu*. K. Martel wskazał w zagajeniu na teoretyczne i praktyczne znaczenie badań nad specyfiką bazy socjalistycznej i jej praw oraz nad charakterem ich działania.

Podejmując w dyskusji próbę wyjaśnienia, w jakim stosunku pozostaje obiektywność praw socjalizmu do świadomej działalności ludzi, wskazywano słusznie, że nie ma sprzeczności między stwierdzeniem, że prawa gospodarki socjalistycznej działają bez względu na to, czy są poznane, a stwierdzeniem, że socjalizm nie mógłby być zbudowany bez działalności ludzi, opartej na znajomości tych praw. Istotna swoistość praw gospodarki socjalistycznej polega między innymi na tym — wskazał doc. L. Kołakowski — że wśród warunków koniecznych istnienia socjalizmu znajdują się również takie warunki, które muszą być stwo-

rzone przez ludzi, działających w oparciu o znajomość obiektywnych prawidłowości. Rezultaty tej działalności zależą od tego, w jakim stopniu odpowiada ona wymogom tych praw. Tak na przykład obiektywny charakter ma zależność między istnieniem socjalizmu a realizowaniem prawa płacy według pracy. Jednak taryfy płac ustalają organa kierownicze gospodarki; ignorowanie przez nie tej zależności musiałoby doprowadzić do trudności gospodarczych, płynności siły roboczej, spadku produkcji itp., a w wypadku całkowitej nieznajomości tego prawa— do załamania się gospodarki socjalistycznej właśnie na mocy obiektywności wspomnianej zależności.

Szereg wystąpień poświęcono zagadnieniu żywiołowego i nieżywiołowego działania praw oraz możliwości poddania praw kontroli ludzi. Między innymi doc. Baczko zwrócił uwagę na niesłuszność utożsamiania twórczej inicjatywy mas z elementami żywiołowości, w szczególności w procesie budownictwa socjalizmu i komunizmu. Twórcza inicjatywa mas jest właśnie centralnym problemem wykorzystywania obiektywnych praw rozwoju przez ludzi. Od inicjatywy mas zależy przekształcanie możliwości, stwarzanych przez obiektywne prawa rozwoju, w rzeczywistość. Dlatego tak wielkie znaczenie ma walka o podniesienie aktywności mas.

Referent w podsumowaniu omówił ujęcie problemu żywiołowości i nieżywiołowości praw. W zagadnieniu tym interesuje nas nie to, stwierdził K. Martel, czy związki są obiektywne, lecz to, jak te obiektywne, określone przez charakter bazy i niezależne od naszej woli związki powstają — czy w rezultacie rozproszonych, nieskoordynowanych działań ludzkich, dążących do różnych celów, czy też poprzez skoordynowaną działalność ludzi, opartą na poznaniu tych zależności i na planowym, celowym działaniu. Praktyczne znaczenie problemu polega na tym, że z nowego, nieżywiołowego charakteru działania praw ekonomicznych socjalizmu wynikają szczególne zadania i szczególna rola świadomej działalności mas.

Podjęto również zagadnienie specyfiki poznania praw ekonomicznych socjalizmu. Doc. B. Baczko zwrócił w swym wystąpieniu uwagę, że poznanie praw ekonomicznych socjalizmu to nie tylko ustalenie ogólnej prawidłowości, lecz poznawanie nieustannie zmieniających się wymogów prawa, od których zależy konieczność podejmowania takich czy innych kroków praktycznych dla osiągnięcia zamierzonego celu.

Wywiązała się dyskusja wokół możliwości wykorzystania praw ekonomicznych w formacjach przedsocjalistycznych. Doc. L. Kołakowski ustosunkował się krytycznie do stwierdzenia referatu, że w warunkach kapitalistycznych jest jakoby możliwe wykorzystanie (w sensie oddziaływania na podległe temu prawu procesy dla uzyskania skutków zamierzonych) jedynie prawa koniecznej zgodności stosunków produkcji z charakterem sił wytwórczych. Takie środki, jak polityka inflacyjna, dumping, plan Marshalla — stwierdził dyskutant — są przykładami wykorzystywania prawa wartości w interesie kapitalistów. Środki te nigdy nie mogą doprowadzić do kapitalizmu zorganizowanego, który jednak nie dlatego jest nierealną mrzonką, że wykorzystywanie praw jest w warunkach kapitalizmu jakoby w ogóle niemożliwe, lecz dlatego, że w tym celu trzeba by nie wykorzystać, ale uniemożliwić działanie pewnych praw gospodarki kapitalistycznej; sama anarchia produkcji jest prawidłowością kapitalizmu. Wykorzystanie to nigdy też nie może objąć całości procesów podległych danemu prawu i ma zakres działania nader ograniczony. Ignorowanie możliwości częściowego wykorzystania praw w kapitalizmie mogłoby jednak doprowadzić do lekceważenia różnych ważnych po-

sunięć burżuazji, np. przygotowań wojennych podejmowanych w celu uniknięcia kryzysu. Trzeba przy tym pamiętać, że różnica między możliwościami wykorzystania praw w warunkach kapitalizmu i socjalizmu nie staje się bynajmniej z tej racji tylko ilościowa.

Inni dyskutanci poparli to stanowisko, zgodził się z nim w pewnym stopniu referent, podkreślając zupełną odmienność charakteru wykorzystania praw ekonomicznych w warunkach kapitalizmu i socjalizmu.

Dyskusję podsumował prof. A. Schaff wskazując, że wysunęła ona szereg problemów, wymagających dalszych studiów i opracowania. Należą do nich: sprawa wykorzystania praw ekonomicznych w formacjach przedsocjalistycznych, problem żywiołowego i nieżywiołowego działania praw w socjalizmie i w innych formacjach — który należy oświetlić między innymi z punktu widzenia roli mas w historii — zagadnienie poznania praw w toku ich wykorzystywania, w toku badania warunków ich działalności, co wiąże się z dialektyką procesu poznania.

Sekcja logiki obradowała nad problematyką praw nauki. Wygłoszono i przedyskutowano trzy referaty: dra Jerzego Pelca *Prawa nauki*, dra Klemensa Szaniawskiego *Prawo, prawidłowość statystyczna, prawdopodobieństwo*, kand. nauk Władysława Krajewskiego *Uwagi o podziale praw na dynamiczne i statystyczne*.

Obszerna część wstępna referatu dra Pelca dawała okazję do poruszenia przez dyskutantów szeregu podstawowych zagadnień filozoficznych. Dyskutowano nad sensem i wzajemnym stosunkiem takich pojęć, jak prawidłowość, przyczynowość, konieczność, nad możliwością ich definicji. Mimo że dyskusja nie doprowadziła do jakichś stanowczych i doniosłych konkluzji, cenne w niej były próby ujęcia zagadnienia ze stanowiska materializmu dialektycznego oraz wyraźne uświadomienie sobie, że problem ostatecznego sprecyzowania sensu i stosunku wzajemnego wspomnianych pojęć wymaga dalszego poważnego wysiłku metodologów, kierujących się wytycznymi zawartymi w dotychczasowym dorobku marksistowskiego determinizmu .

Dr Pelc scharakteryzował w swym referacie prawo nauki jako „syntetyczne zdanie ogólne wchodzące w skład jej systemu o kształcie «dla każdego X jeżeli X jest A, to X jest B», gdzie zakres zmienności X nie jest klasą zamkniętą, odbijające obiektywne związki, następstwa lub współistnienia zdarzeń oraz mające charakter abstrakcyjny." Jeśli zakres zmienności X jest klasą zamkniętą, to zdanie takie nie jest prawem nauki, ale uogólnieniem historycznym. Tak więc, zdaniem dra Pelca, prawo nauki z biegiem czasu może przestać być prawem nauki, może stać się jedynie uogólnieniem, ze względu na to, że klasa X-ów w wyniku odpowiednich procesów historycznych stała się klasą zamkniętą.

Charakterystyka prawa nauki w ujęciu dra Pelca była przedmiotem wielostronnej krytyki dyskutantów. Polemizowano zwłaszcza z twierdzeniem, że charakter prawa nauki może danemu zdaniu w pewnej epoce przysługiwać, w innej zaś nie, w zależności od tego, czy klasa przedmiotów, do których owo zdanie się odnosi, stanowi już czy jeszcze nie stanowi klasy zamkniętej.

Paradoksalnym wnioskiem ze stanowiska dra Pelca byłoby to, że nie moglibyśmy np. mówić o prawach ekonomicznych formacji przedkapitalistycznych.

Referat kand. nauk Krajewskiego wydrukowany był z niewielkimi zmianami jako artykuł w *Myśli Filozoficznej* 1954 nr 3(13). Dr Szaniawski omawiając w swym referacie rozmaite poglądy na istotę prawdopodobieństwa, starał się zobrazować walkę, toczoną

przez uczonych stojących na stanowisku materialistycznym, o deterministyczny pogląd na podstawy teorii prawdopodobieństwa.

Dyskusja nad tymi dwoma referatami toczyła się łącznie. Z problematyki poruszonej w referacie kand. Krajewskiego najbardziej interesowało zebranych zagadnienie wzajemnego stosunku praw dynamicznych do statystycznych. W związku z referatem dra Szaniawskiego dyskutowano między innymi nad zagadnieniem filozoficznego podłoża koncepcji częstościowej Misesa w teorii prawdopodobieństwa. Jak wiadomo, Mises określa prawdopodobieństwo jako granicę, do jakiej dąży ciąg względnych częstości zdarzenia, gdy liczba zdarzeń zdąża do nieskończoności. W referacie dra Szaniawskiego wyjaśniona została matematyczna wadliwość koncepcji Misesa — postulowanie istnienia określonej granicy ciągu nieskończonego, którego wyrazy nie są konstruowane według określonego prawa. Mimo że koncepcja ta nie znalazła w dyskusji obrońców, szereg dyskutantów oraz sam referent nie zdali sobie w pełni sprawy z tego, na czym polega jej wadliwość metodologiczna. Twierdzono, że koncepcja Misesa straci charakter subiektywistyczny, pozytywistyczny, skoro się tylko uzna, że chodzi tu o ciągi względnych częstości *zdarzeń* zachodzących w przyrodzie, nie zaś *prób* dokonanych przez człowieka. Dyskutanci stojący na tym stanowisku nie zrozumieli, że teoria Misesa nosi charakter pozytywistyczny, ponieważ na jej gruncie można mówić jedynie o empirycznym wyznaczeniu ciągu względnej częstości zdarzeń, ale nie o rozkładzie prawdopodobieństwa jako obiektywnej właściwości pewnego układu warunków, właściwości pozostającej w prawidłowych związkach z innymi jego właściwościami. Na gruncie teorii Misesa nie można wysunąć takich zagadnień: jakie układy warunków mogą się charakteryzować stabilnością rozkładu prawdopodobieństwa albo, w jaki sposób na mocy poznania własności pewnego układu warunków można wyznaczyć prawdopodobieństwo jakiegoś zdarzenia bez uprzedniego mierzenia względnych częstości. Stosunek do faktów empirycznych (empirycznie uzyskanego rozkładu częstości) jako do czegoś ostatecznego, nie domagającego się dalszego wyjaśnienia przez odwołanie się do prawidłowych związków, decyduje o filozoficznej wadliwości poglądów Misesa.

W podsumowaniu obrad prof. Kotarbiński stwierdził, że dyskusja była głównie przeglądem spraw czekających na rozwiązanie. Pominięto przy tym szereg ważnych zagadnień związanych z dyskutowanymi problemami. Mimo to obrady nie były bezowocne. Niewątpliwie każdy z uczestników dyskusji czegoś się nauczył; dalsza praca będzie się odbywała wewnątrz katedr. Prof. Kotarbiński z zadowoleniem podkreślił, że dyskusja toczyła się na pewnej wspólnej dla wszystkich jej uczestników platformie — wszyscy dyskutanci starali się rozwiązywać zagadnienia ze stanowiska deterministycznego.

*

Warto zaznaczyć, że jednym z istotnych osiągnięć kursu była panująca na nim serdeczna atmosfera prawdziwej koleżeńskości, swobodnej wymiany myśli i solidnej nauki — pomagająca w pracy, sprzyjająca zbliżeniu ludzi z różnych środowisk, o różnych zainteresowaniach, ludzi do niedawna nieznanych sobie; atmosfera, którą każdy uczestnik kursu cenił na równi z odniesionymi bezpośrednimi korzyściami naukowymi.

Do wytworzenia tej atmosfery przyczyniła się poważnie organizacja partyjna. Duże zasługi w tej dziedzinie ma również kierownictwo kursu.

Zadzierżgnięte na kursie kontakty będą trwałe i będą się pogłębiały jedynie pod warunkiem dalszych wysił-

ków organizacyjnych w tym kierunku. Należy więc życzyć, aby w ślad za kursem podjęto dalsze kroki organizacyjne dla utrwalenia i wzmocnienia jego pierwszych, niewielkich jeszcze osiągnięć w dziedzinie scentralizowanego kierownictwa rozwojem naukowym naszej kadry filozoficznej. Jest to apel zarówno pod adresem Ministerstwa Szkolnictwa Wyższego, jak i Komitetu Filozoficznego PAN.

Jacek Kubski

OGÓLNOKRAJOWA KONFERENCJA LOGIKÓW W WARSZAWIE

W dniach 15 i 16 września 1954 r. obradowała w Warszawie Konferencja Logików, poświęcona ustaleniu planu zbiorowych badań logicznych na lata 1955, 1956 i 1957.

Konferencja została zorganizowana przez Sekcję Logiki Komitetu Filozoficznego PAN i była zasadniczo dalszym ciągiem prac zainicjowanych przez konferencję, odbytą w grudniu 1952 r. [por. *Myśl Filozoficzna* 1953 nr 1(7)]. Kontynuując podjętą w 1952 r. pracę polskich logików nad ustaleniem dyrektyw dla zespołowych badań, konferencja wrześniowa zmierzała do opracowania takiego planu prac, który by wiązał się w sposób bardziej organiczny z całokształtem prac PAN. Plan z 1952 r. niedomagał właśnie na brak tego organicznego powiązania z pracami PAN oraz na brak organicznej, wewnętrznej spoistości. Był on raczej sprawozdaniem inwentaryzującym oddolne, indywidualne i dość rozbieżne zamierzenia badawcze pracowników logiki, nie zaś konstruktywnie powiązaną całością.

Do udoskonalenia planu miała się przyczynić analiza popełnionych dawniej błędów i uwzględnienie nowych zapotrzebowań społecznych w zakresie logiki. Troska o mocniejsze oparcie problematyki badań na ogólnych światopoglądowych wytycznych rozwoju nauki polskiej oraz dążność do uwzględnienia zdrowych tradycji i aktualnych tendencji myśli logicznej w Polsce — oto podstawowe tło motywacyjne wytycznych nowego, bardziej spoistego perspektywicznego planu badań logicznych na lata 1955—1957, zaakceptowanego przez plenum konferencji.

Obrady wypełniły dwa zebrania plenarne, zebranie prezydium i pięć zebrań sekcyjnych (sekcji logiki ogólnej, sekcji logiki indukcji i nauk indukcyjnych, sekcji logiki dedukcji i nauk dedukcyjnych, sekcji historii logiki i sekcji logiki praktycznej). Rejestr zaplanowanych badań podzielony został na dwie części: jednoroczny szczegółowy plan prac na r. 1955 oraz ramowy, trzyletni plan na lata 1955—1957. Rejestr ten wypełniły dość liczne pozycje — zgłoszono blisko 80 prac, w tym wiele tematów opracowywanych zespołowo.

Ta żywotna działalność na terenie logiki świadczy o konieczności powołania do życia stałej jednostki organizacyjnej, która by koordynowała i podsycała tę działalność. Dała temu wyraz uchwalona przez konferencję rezolucja, zwracająca się z prośbą do władz PAN o utworzenie placówki badawczej logiki w PAN, co „stało się niezbędne wobec rozrostu prac naukowych o charakterze zespołowym", placówki, która „winna stanowić stały ośrodek organizacyjny współpracy w dziedzinie tego przedmiotu oraz winna zapewnić pewnej ilości oddanych tej nauce specjalistów ... możność uprawiania jej bez nadmiaru obciążeń dydaktycznych i w oparciu o pomoce naukowe".

Postulat zbliżenia logiki do „życia" — czego potrzebę odczuwa się zarówno w kołach logików, jak i wśród jej aktualnych czy potencjalnych odbiorców — wymaga zdania sobie sprawy z głównych przeszkód, stojących na drodze temu zbliżeniu. Pomijając omówione na konferencji przeszkody natury organizacyjno-technicznej (brak odpowiednich podręczników, wykła-

dowców, popularyzacji) przeszkodę taką stanowiły nieporozumienia dotyczące charakteru logiki i zadań tej nauki. Pomawiano, zwłaszcza logikę formalną, o formalizm (w pejoratywnym sensie) czy idealizm; zarzuty oderwania logiki od rzeczywistości, uzasadnione w wielu wypadkach, przenoszono często na całą dyscyplinę, odmawiając jej charakteru naukowego, nie dostrzegając doniosłości swoistej problematyki, której rozwiązywaniu logika jest poświęcona. Nieporozumienia te pozostawały zresztą w związku z nie zawsze właściwym, nie zawsze dającym się pogodzić z materializmem pojmowaniem przez logików przedmiotu i swoistych własności ich nauki. Stąd „wysuwa się z całą natarczywością problemat stosunku przedmiotu logiki formalnej do rzeczywistości, badanej przez nauki przyrodnicze i społeczne" — jak głoszą *Wytyczne perspektywicznego planu badań logicznych*, opracowane przez T. Kotarbińskiego. Logika formalna z materialistycznego punktu widzenia — to naczelny problem jednej z pięciu grup tematycznych, która zajęła się teorią dedukcji i nauk dedukcyjnych. Nie trzeba przypominać, jak doniosły filozoficznie jest problem eliminacji pierwiastków idealistycznych z podstaw logiki formalnej, problem interpretacji twierdzeń logicznych i ich związku z rzeczywistością. Zagadnienie to będzie przedmiotem sześciu prac zgłoszonych w planie na r. 1955 (między innymi M. Kokoszyńskiej-Lutman, J. Słupeckiego, R. Suszki, K. Szaniawskiego); nadto zespół Katedry Logiki UW w ciągu całego roku akademickiego 1954—1955 będzie omawiał ten problem na zebraniach naukowych Katedry.

Konferencja wysunęła program ściślejszego powiązania logiki z problematyką metodologiczną nauk.

Z jednej strony, chodzi tu o podjęcie badań logicznych, których rezultaty miałyby wartość dla nauk szczegółowych, z drugiej strony — o zbadanie metod faktycznie stosowanych w naukach empirycznych; i to nie tylko tych metod, które zostały już skodyfikowane przez logikę, ale także takich, które uszły jej uwagi.

W kierunku zbliżenia logiki dedukcji do dyscyplin empirycznych idą badania nad rozszerzeniem zakresu pojęć logicznych, zwłaszcza analiza systemów logiki modalnej, mająca przyczynić się również do lepszego sprecyzowania niektórych pojęć nauk przyrodniczych (prace L. Borkowskiego, H. Greniewskiego, S. Jaśkowskiego). Do tego kręgu tematycznego wchodzą również badania nad logiką norm. Tej mało zanalizowanej dziedzinie została poświęcona tylko jedna praca (J. Kalinowskiego *Normatywny rachunek nazw*). Podjęte przez tę grupę prace zespołowe zajmują się nadto precyzowaniem pojęć pozalogicznych przy użyciu współczesnej aparatury pojęciowej logiki formalnej (M. Kokoszyńska-Lutman, T. Kubiński, Heinrich, B. Iwanuś: *Zastosowanie logiki matematycznej do wyjaśnienia niektórych pojęć językoznawstwa*). Teorii gier poświęcone będą dwie prace (A. Grzegorczyka i H. Greniewskiego).

Naczelnym zagadnieniem logiki indukcji jest prawomocność wnioskowania indukcyjnego. Naukowe opracowanie tego problemu polegać winno nie tylko na konstruktywnym rozwiązaniu, ale i na krytycznej analizie istniejących teorii. Znalazło to wyraz w programie prac sekcji logiki indukcji (M. Kokoszyńska-Lutman: *Analiza i krytyka prób uprawomocnienia indukcji u Russella, Keynesa, Reichenbacha i Carnapa;* T. Pawłowski: *Zagadnienie prawomocności indukcji;* Z. Czerwiński: *Probabilistyczne uzasadnienie tradycyjnych sposobów wnioskowania indukcyjnego*).

Problem błędów we wnioskowaniu indukcyjnym nie jest dotąd opracowany (w przeciwieństwie do błędów w rozumowaniu dedukcyjnym). Zgłoszona w

sekcji logiki indukcji praca K. Ajdukiewicza i M. Kokoszyńskiej-Lutman będzie próbą uporania się z tym zagadnieniem.

Analiza metod stosowanych w naukach szczegółowych ma na celu — poza podchwyceniem „na gorąco" metod nie zbadanych przez logikę — zebranie materiału ilustracyjnego dla potrzeb dydaktycznych. W toku nauczania logiki na poziomie uniwersyteckim wciąż odczuwa się brak materiału przykładowego, który by ożywiał wykład. Przewidziane przez plan opracowanie wypisów z dzieł naukowych z różnych dziedzin ma usunąć te trudności. Kierowanie tą pracą powierzono B. Gaweckiemu.

Osobną odmianę metod wnioskowania stanowi stosowane coraz częściej i szerzej wnioskowanie statystyczne. Rozwój zagadnień statystycznych w fizyce i naukach społecznych rodzi swego rodzaju zapotrzebowanie na teoretyczne opracowanie tej problematyki. Ogółem ogłoszono sześć prac poświęconych badaniom podstaw teorii prawdopodobieństwa i wnioskowania statystycznego (H. Greniewskiego, T. Kubińskiego, B. Iwaniusia, Z. Czerwińskiego, J. Szuby oraz pracę zbiorową K. Ajdukiewicza, Z. Czerwińskiego i S. Romahnowej).

Sekcja logiki ogólnej zamierza realizować postulat związania logiki z życiem przez nawiązanie kontaktów z językoznawstwem. Grupa logiki ogólnej zamierza podjąć badania nad graniczną problematyką logiki i lingwistyki, a więc nad znaczeniową stroną języka i nad składnią. Logika i lingwistyka mają w pewnym zakresie ten sam przedmiot badań — funkcję znaczeniową języka. Obie te dyscypliny pracują jednak niezależnie od siebie — nie informują się nawzajem o wynikach i posługują się różną terminologią. Wydaje się więc celowa współpraca między tymi dyscyplinami. Zapoczątkować ją winna przygotowana z inicjatywy Sekcji Logiki Komitetu Filozoficznego PAN przy współudziale Komitetu Językoznawstwa konferencja logików z językoznawcami. Prace zgłoszone na r. 1955 w sekcji logiki ogólnej są zresztą dość różnokierunkowe i na sześć prac tylko dwie (J. Kotarbińskiej i A. Wiegnera) rzeczywiście podejmują wskazaną powyżej problematykę. Reszta poświęcona jest ogólnologicznym problemom, które nie mogą się zmieścić w żadnej innej sekcji tematycznej.

Druga strona programu uempirycznienia logiki — badania opisowo-analityczne nad metodami nauk specjalnych — będzie w tej grupie tematycznej realizowana poprzez studia nad używanymi w naukach szczegółowych sposobami ustalania treści i zakresu pojęć. Główną tematyką będzie więc definicja i klasyfikacja. Planuje się zbadanie pozaformalnych warunków przydatności definicji i klasyfikacji. Zgłoszono w tym zakresie sześć prac (J. Gregorowicza — dwie, S. Kamińskiego, M. Przełęckiego, S. Romahnowej, W. Stonerta). Podobnie jak w sekcji logiki indukcyjnej, zamierza się opracować wypisy z nauk szczegółowych, ilustrujące metody ustalania treści i zakresu pojęć w tych naukach, oraz zestawić zbiór przykładów dla celów dydaktycznych.

Odrębnym nurtem badań logicznych są prace historyczne nad myślą logiczną. Grupa tematyczna, zajmująca się tymi zagadnieniami, ma badać zarówno dzieje logiki w Polsce, jak i powszechne dzieje tej dyscypliny. Zwłaszcza zajęcie się dziejami logiki w Polsce jest wyrazem coraz bardziej odczuwanej potrzeby badań monograficznych, przygotowujących syntezę historyczną na tym, tak dotychczas po macoszemu traktowanym, terenie. Dotychczasowa sytuacja tutaj podobna jest do sytuacji w innych naukach; zasadniczo nie ma opracowania dziejów myśli logicznej w Polsce, które by odpowiadało wymogom wiedzy logicznej

na współczesnym poziomie. Badania historyczne tej sekcji rozpadają się na dwie grupy: 1. monograficzne badania dotyczące poszczególnych autorów i epok; 2. pomocnicze badania inwentaryzacyjne. W 1955 r. sekcja zajmie się monografiami z historii logiki w Polsce w wiekach XVI i XVII (sześć prac — K. Leśniaka, I. Orchela, Z. Płużkówny, A. Spirały, I. Średzińskiej; 1 praca zbiorowa pod kierownictwem T. Czeżowskiego); w wieku XVIII (jedna praca — B. Branda) oraz w wiekach XIX i XX (siedem prac — W. Galeńskiego, H. Gizowej, J. Leszczyńskiego, N. Łubnickiego, K. Pasenkiewicza, M. Rękasa, S. Ziemskiego). Prace z powszechnej historii logiki obejmują cztery pozycje (S. Kamińskiego, A. Korcika, K. Leśniaka, S. Romahnowej). Z badań informacyjno - popularyzatorskich warto odnotować planowaną antologię logiczną z pism klasyków marksizmu-leninizmu (J. Skarbek).

Przedmiotem głębokiej troski uczestników konferencji była sprawa popularyzacji logiki w szerokich rzeszach niespecjalistów. Chodzi zarówno o rozszerzenie wiadomości o przedmiocie i wartości logiki jako nauki, jak i o popularyzację znajomości metod poprawnego rozumowania oraz krytykę najczęściej spotykanych błędów logicznych.

O popularyzacji logiki wspomniał między innymi w dyskusji K. Ajdukiewicz, wskazując na celowość uwzględnienia takiej pozycji w programie prac na najbliższe lata. Niestety, zgłoszone zostały tylko dwie prace popularyzatorskie — praca I. Pawłowskiej, popularyzująca niektóre zabiegi metodologiczne oraz W. Śniegockiego *Zajmująca logika.*

Zagadnieniem metod szerzenia kultury logicznej zajęła się sekcja logiki praktycznej. Ogółem zgłoszono pięć prac poświęconych tym sprawom (T. Czeżowskiego, A. Wiegnera, W. Śniegockiego — dwie prace, J. F. Drewnowskiego). Osobnym przedmiotem zainteresowań uczestników tej sekcji jest problem roli logiki w usprawnianiu procesów nauczania. Na rok 1955 zaplanowano cztery prace z tej tematyki (W. Gniadka, Szuby, J. Słupeckiego, W. Śniegockiego).

Głównym terenem szerzenia kultury logicznej jest — jak wiadomo — szkoła wyższa i średnia. Niestety, nie od dziś sygnalizuje się trudności, jakie napotyka nauczyciel czy wykładowca.

W szkole średniej logikę wykładają najczęściej niefachowcy, co ujemnie wpływa na poziom nauczania. Na wyższych uczelniach daje się we znaki brak podręczników, dostosowanych do potrzeb poszczególnych specjalności. Wykładowca logiki czy asystent, nie obeznani z dyscypliną, która jest głównym przedmiotem studiów słuchaczy, nie potrafią często pokazać przydatności logiki dla danej gałęzi nauki.

Konferencja omówiła szereg ważnych problemów związanych z koniecznością poprawy sytuacji w dziedzinie nauczania logiki. Poprawa stanu dydaktyki zależy głównie od następujących czynników: 1. wzrostu kadr; 2. poprawy programu; 3. dostarczenia odpowiednich podręczników. Niektóre z tych zagadnień wymagają odrębnego przedyskutowania.

Wszystkie te środki przedsiębrane dla podniesienia poziomu nauczania logiki będą miały sens tylko o tyle, o ile logicy będą mieli kogo uczyć. Tymczasem w bieżącym roku akademickim studia logiki zostały ograniczone, a nawet wyparte z wielu wydziałów uniwersyteckich. Usunięcie z programu grozi też logice w szkołach średnich. Oczywiście, taka sytuacja stała się przedmiotem głębokiej troski w obozie logików polskich. Dał temu wyraz T. Kotarbiński w wytycznych oraz liczne głosy w dyskusji (K. Ajdukiewicz, S. Romahnowa, A. Wiegner, N. Łubnicki, B. Gawecki). Logicy zdają sobie sprawę z trudności w nauczaniu logiki. Z drugiej strony, zniesienie nauczania lo-

giki wyrządziłoby wielkie szkody w zakresie wykształcenia ogólnego i specjalnego. Kultura logiczna „jest niezbędnym warunkiem wychowania nowego człowieka, który stojąc na gruncie naukowego poglądu na świat potrafi w każdej sytuacji skutecznie pracować dla dobra rzesz pracujących" (z planu perspektywicznego sekcji logiki praktycznej). Logika „zaznajamia z szeregiem pojęć podstawowych z dziedziny kultury intelektualnej, uczy rozpoznawać i rozróżniać błędne postacie rozumowania i wypowiadania myśli oraz zaprawia do unikania tych błędów, budzi świadomość metod pracy umysłowej, przyczyniając się w ten sposób do jej usprawnienia" (z rezolucji uchwalonej przez konferencję).

Na konferencji przedstawione zostały dotychczasowe zabiegi w Ministerstwie Oświaty i Ministerstwie Szkół Wyższych o odzyskanie należnego logice miejsca. Akcja ta jest w toku. W rezolucji *W sprawie logiki jako przedmiotu nauczania w szkołach średnich i wyższych* uczestnicy konferencji zwrócili się do władz szkolnych z prośbą o wejrzenie w sprawę sytuacji logiki i przywrócenie należnego jej miejsca. Równocześnie logicy zadeklarowali gotowość wspólnego działania w celu podniesienia poziomu nauczania logiki na wszystkich szczeblach.

Konferencja Logików Polskich okaże się zapewne ważnym etapem w rozwoju logiki w Polsce Ludowej. Zorganizowane zostały ramy wspólnoty naukowej, kolektywnej pracy nad problematyką logiczną. W planowaniu tej kolektywnej pracy są jeszcze niedociągnięcia, ale to, co zostało zrobione, stanowi znaczny krok naprzód. Perspektywiczny plan pracy ukształtowany został zgodnie z naczelnymi hasłami: oczyszczenia logiki z elementów idealistycznych i ściślejszego powiązania jej z naukami szczegółowymi. Uczestnicy konferencji uświadomili sobie konieczność podjęcia wysiłku w celu zbliżenia logiki do najszerszych mas społeczeństwa, w celu szerzenia kultury logicznej. Można chyba wyrazić nadzieję, że osiągnięcia konferencji zostaną w pełni wyzyskane.

Z. Z.

KONFERENCJA CHEMIKÓW POLSKICH W SPALE

W dniach 20—30 sierpnia 1954 r. obradowała w Spale II Ogólnopolska Konferencja Teoretyczna Chemików, zorganizowana przez Polską Akademię Nauk i Ministerstwo Szkolnictwa Wyższego. Na sali obrad konferencji zebrało się 180 samodzielnych i pomocniczych pracowników nauki, reprezentujących w zasadzie wszystkie chemiczne ośrodki akademickie w kraju oraz niektóre kluczowe centra przemysłowe (Dwory k. Oświęcimia).

Swe dziesięciodniowe obrady konferencja poświęciła omówieniu aktualnego stanu zagadnienia struktury związków nieorganicznych w nauce światowej. Miała ona na celu oświetlenie całokształtu zagadnień związanych z nauką o strukturze związków chemicznych. Jednocześnie miała zwrócić uwagę na pewne zagadnienia światopoglądowe, metodologiczne, z tymi problemami nieodłącznie związane. Zadaniem jej było umożliwienie wymiany poglądów, sprzyjającej pogłębieniu wiedzy chemików pracujących nad omawianą problematyką i zainteresowaniu tych, którzy dotąd się nią nie zajmowali.

„Zjazd... — stwierdził w zagajeniu Sekretarz III Wydziału PAN prof. dr M. Śmiałowski — ma... charakter konferencji na odcinku, który jest z jednej strony niezmiernie ważny dla dalszego rozwoju chemii, a z drugiej, znajduje się u nas dopiero w początkowym stanie rozwojowym... Konferencja może przyczynić się do wzrostu zainteresowania zagadnieniami, związanymi z jej tematyką."

Uczestnicy konferencji wysłuchali i przedyskutowali 12 referatów, obejmujących łącznie problematykę bardzo rozległą. Zainaugurował obrady konferencji referat prof. dra I. Złotowskiego, poświęcony układowi okresowemu pierwiastków i jego światopoglądowemu znaczeniu. Centralnemu zagadnieniu konferencji poświęcony był następny referat, prof. dra Wł. Trzebiatowskiego, omawiający aktualne problemy struktury związków chemicznych. O zjawiskach wywołanych polaryzacją materii mówił prof. dr A. Piekara. Zagadnieniu wiązania chemicznego, metodom chemii kwantowej i wybranym problemom matematycznego ujmowania zagadnień chemicznych poświęcili swe referaty: prof. dr K. Gumiński, kand. Wł. Kołos, dr R. Kołodziejski i mgr B. Baranowski.

O strukturze aktywnych tlenków i wodorotlenków metali mówił prof. dr A. Krause, a o wiązaniu chemicznym i stabilności związków kompleksowych — prof. dr B. Trzebiatowska.

Na konferencji wysłuchano i omówiono kilka referatów poświęconych metodom badawczym, którymi posługuje się chemia strukturalna dla rozpoznania budowy związku.

O rentgenograficznej i elektronograficznej metodzie badania struktur mówił prof. dr L. Chrobak, o widmach Ramana — prof. dr S. Minc, o momentach dipolowych — prof. dr J. Hurwic. Metody badań magnetochemicznych omawiał referat prof. dra Wł. Trzebiatowskiego i mgra B. Stalińskiego.

W niniejszym artykule uwzględnimy tylko te aspekty obszernej problematyki referatów, które mają ogólniejsze światopoglądowe znaczenie. Parę uwag poświęcimy też ocenie przebiegu i wyników konferencji jako całości, choć nie będziemy zmierzali do wyczerpania tego tematu.

Inauguracyjny referat prof. dra I. Złotowskiego jest dla nas szczególnie interesujący ze względu na swój ofensywny, materialistyczny charakter. Dużą zaletą referatu było ścisłe powiązanie problematyki światopoglądowej z fachową, chemiczną.

Prof. Złotowski mówił o epokowym charakterze tych odkryć naukowych, które dzięki ujawnieniu nieznanych przedtem sił lub prawidłowości przyrody „pozwalają dziś dostrzec elementy konieczności tam, gdzie jeszcze wczoraj zdawało się, że panuje całkowita przypadkowość, i tym samym wytyczają nowe... szlaki dalszego rozwoju wiedzy ludzkiej oraz metod opanowania przyrody przez człowieka." Do takich epokowych osiągnięć należy odkrycie przez Mendelejewa prawa okresowości i sformułowanie układu okresowego pierwiastków chemicznych. Od tego odkrycia rozpoczyna się historia współczesnej chemii; posiada ono również zasadnicze znaczenie dla współczesnej fizyki atomowej i wewnątrzatomowej. Jednocześnie — jak podkreślił referent — na szczególną uwagę zasługuje wybitna rola, jaką układ okresowy odegrał w ugruntowaniu materialistyczno-dialektycznego poglądu na świat, w ujawnieniu słuszności podstawowych praw materialistycznej dialektyki. Omawiając pokrótce przedmendelejewowskie próby systematyki pierwiastków chemicznych — od koncepcji Marnais do de Chancourtois, Meyera i Newlandsa — prof. Złotowski konkluduje, że poprzednicy Mendelejewa nie doszukiwali się w stwierdzonych przez siebie prawidłowościach przejawów jakiegoś ogólnego prawa przyrody. Natomiast Mendelejew żywił głębokie przeświadczenie, że prawo okresowości jest prawem natury, które „nie znosi wyjątków". Przeświadczenie to pozwoliło mu obronić swe stanowisko w obliczu faktów, które zdawały się być sprzeczne z odkrytym przezeń prawem. Rzecz w tym, że uchwycenie przez Mendelejewa ogólnej prawidłowości systematyzującej własności poszczególnych pierwiastków dało mu do ręki potężne kryterium oceny poprawności uznawanych podówczas danych faktycznych, dotyczących ciężarów atomowych poszczególnych pierwiastków, a także innych ich własności chemicznych i fizycznych. Głębokie przeświadczenie o obiektywności prawa okresowego pozwoliło Mendelejewowi wysunąć twórczy program badań, dotyczących rewizji oznaczeń pewnych ciężarów atomowych oraz odkrycia nowych, nieznanych pierwiastków.

Rozwój nauki o strukturze atomu doprowadził do teoretycznego uzasadnienia prawa okresowego Mendelejewa.

Najwybitniejsze osiągnięcia współczesnej chemii i fizyki mikroświata związane są z układem okresowym. Pięknym przykładem tego jest wykrycie polonu i radu przez małżonków Curie. Metoda, którą zastosowała Maria Skłodowska-Curie dla wydzielenia tych pierwiastków z minerałów uranowych, opierała się na wynikającej z układu okresowego analogii własności chemicznych pierwiastków należących do tej samej grupy układu (bar i rad) czy też sąsiadujących ze sobą (bizmut i polon).

Wszystkie poznane dotąd przemiany jądrowe podporządkowują się prawidłowościom układu okresowego, podobnie jak zwykłe reakcje chemiczne makroświata.

Epokowe odkrycie Mendelejewa, potwierdzone i głęboko podbudowane przez dalszy rozwój fizyki i chemii, po raz pierwszy ujawniło *okresowość* ja-

ko ważną prawidłowość struktury materii. Współczesna nauka ma poważne podstawy do przypuszczenia, że prawidłowość ta, pojęta bardziej ogólnie, ma dla mikrostruktury materii jeszcze bardziej doniosłe znaczenie, niżby to wynikało bezpośrednio z prawa Mendelejewa. Tak np. modele powłokowe struktury jądra tłumaczą niektóre własności jąder atomowych, jak ich większą lub mniejszą trwałość, w oparciu o prawidłowości okresowe świadczące o występowaniu pewnej periodyczności w tej strukturze. Na uwagę zasługują też teoretyczne próby Iwanienki i Kiedrowa, którzy usiłują stworzyć klasyfikację cząstek elementarnych, opartą na założeniu okresowej zależności między ich właściwościami a masą. Płynie stąd wniosek, że stwierdzona w tablicy Mendelejewa okresowość własności pierwiastków chemicznych nie wyczerpuje bynajmniej wszystkich prawidłowości o charakterze okresowym, występujących w świecie atomów. Tak więc, zgodnie z materialistyczno-dialektyczną teorią poznania, prawo Mendelejewa nie jest jakąś prawdą „absolutną", w wyczerpujący, ostateczny sposób odzwierciedlającą okresowość jako obiektywną prawidłowość struktury materii. Nasza wiedza o prawie okresowości jest nieustannie dopełniana i pogłębiana przez dalszy rozwój nauki.

Omawiając najważniejsze aspekty światopoglądowe układu Mendelejewa prof. Złotowski wskazał między innymi na skokowe przechodzenie zmian ilościowych w jakościowe. Układ okresowy pierwiastków pozwala nam stwierdzić, jak bardzo różny charakter mogą mieć takie skoki jakościowe przy przechodzeniu od jednej struktury atomowej do drugiej. Zmianie wielkości ładunku elektrycznego jądra atomowego o jednostkę odpowiada ostre przejście od jednego pierwiastka chemicznego do drugiego. Zmianie masy jądra atomowego o jednostkę odpowiadają różnice jakościowe między izotopami — różnice mające znaczenie wtórne wobec nadrzędnej jakości danego pierwiastka chemicznego. Skoki jakościowe przy przechodzeniu od jednego pierwiastka do drugiego również mogą mieć charakter rozmaity. Najostrzejsze skokowe przejście występuje tam, gdzie po zakończeniu jednego okresu rozpoczyna się okres następny. Analogiczne zależności obserwujemy w opracowanym przez prof. Złotowskiego, przedstawionym w referacie układzie okresowym jąder atomowych: oprócz wyraźnych przejść skokowych między jądrami o kolejnych liczbach masowych (spin całkowity przechodzi w połówkowy lub odwrotnie) występują szczególnie ostro zaznaczone cechy trwałości jąder zamykających poszczególne okresy, tj. zawierających pewne ściśle określone liczby neutronów lub protonów; innymi słowy, mamy szczególnie wyraźnie zaznaczone skokowe przejście tam, gdzie w budowie jądra zamyka się pewien „okres" i rozpoczyna następny.

„Przechodzenie zmian ilościowych (masy, ładunku) w jakościowe (własności chemiczne i fizyczne, spin, trwałość itp.) jest więc ogólnym prawem, tłumaczącym obserwowane prawidłowości układu okresowego, a tym samym leżącym u podstaw teoretycznego uzasadnienia ewolucji, ujawniającej się w świecie odmian atomowych. Układ okresowy potwierdza zatem dialektyczną tezę o panującym w przyrodzie wszechzwiązku zjawisk. Można go uznać za wspaniały dowód współzależności pomiędzy wszystkimi rodzajami materii."

Referat prof. Złotowskiego zawierał szereg nowych, oryginalnych uwag i spostrzeżeń na temat prawa okresowości, wiele trafnych przykładów, szczególnie z dziedziny przemian jądrowych. Referent pokazał również w wysoce przekonywający sposób prawdziwą wielkość Mendelejewa w jego tytanicznej pracy, wzlotach i upad-

kach. Przytoczone dokumenty i dane historyczne, dotyczące rozwoju światopoglądu wielkiego uczonego, pozwoliły uchwycić jakże często u nas jeszcze niedoceniane znaczenie konsekwentnego światopoglądu w badaniach naukowych. Prof. Złotowski wykazał, że aczkolwiek twierdzi się niejednokrotnie, że układ okresowy odegrał jakoby już swą „bohaterską" rolę w rozwoju nauki, jest on do dziś niewyczerpalnym źródłem nowych spostrzeżeń i cennych uogólnień naukowych we wszystkich dziedzinach chemii.

Referat prof. Złotowskiego dotknął zagadnień światopoglądowych do dziś aktualnych, stanowiących przedmiot walki filozoficznej. Wystarczy wspomnieć chociażby omawiany powyżej problem roli, jaką w twórczości uczonego gra przeświadczenie o obiektywności praw przyrody. Jak wiadomo, wiele zachodnio-europejskich i amerykańskich podręczników i prac dotychczas nie uznaje pierwszeństwa Mendelejewa w odkryciu prawa okresowego pierwiastków, co najwyżej twierdząc, że odkryli je niezależnie od siebie Lothar Meyer i Mendelejew. Autorzy tych podręczników między innymi nie zwracają uwagi na różnice między pracami Mendelejewa i Meyera pod względem głębi filozoficznej, metodologicznego ugruntowania. Stwierdzić należy, że analogicznie ustosunkowuje się do zagadnienia duża część chemików polskich. Referat prof. Złotowskiego dawał więc okazję do omówienia spraw po dziś dzień aktualnych w ich środowisku.

Niestety, dyskusja nad referatem prof. Złotowskiego, poza wystąpieniem prof. Hurwica, nie podjęła problemów światopoglądowych. Abstrahując od centralnych zagadnień referatu rzucano na ogół drobne, nieistotne uwagi.

Jeden z dyskutantów polemizował z prof. Złotowskim na temat światopoglądu Mendelejewa. Zaatakował on prof. Złotowskiego za to, że wskazał pewne niekonsekwencje, wahania w poglądach wielkiego uczonego, którego dzieło tyle wniosło do ugruntowania metody materialistyczno-dialektycznego poglądu na przyrodę; że nie taił, iż w ujęciu przez Mendelejewa pewnych problemów przejawiła się ograniczoność „żywiołowego" materializmu. Postawa, która doszła do głosu w tej wypowiedzi, bynajmniej nie jest konsekwencją, lecz wypaczeniem marksistowskiego szacunku do tradycji naukowych i do genialnych ludzi minionych epok. Aby uzmysłowić wielkość takich uczonych jak Mendelejew, znaczenie naukowe i filozoficzne ich dzieła, nie musi się wcale ich „upiększać", pośmiertnie czynić z nich świadomych i *w pełni konsekwentnych*, „niezłomnych" materialistów-dialektyków.

Wydaje się, że poza ciągle jeszcze zbyt małym przyzwyczajeniem chemików do poruszania zagadnień o charakterze światopoglądowym naturalnemu rozwojowi dyskusji przeszkodziły pewne uchybienia natury organizacyjnej. Do kwestii tych powrócimy niżej.

Pozostałe referaty na ogół nie wiązały poruszanych przez siebie zagadnień z jakąś szerszą problematyką światopoglądową. Zawierały one z reguły tylko pewne marginesowe uwagi metodologiczne. Jest jednak rzeczą znamienną, a już szczególnie ważną, gdy chodzi o wystąpienia przedstawicieli starszego pokolenia chemików, że uwagi te zazwyczaj zmierzały do zinterpretowania omawianych zagadnień w duchu metodologii materialistyczno-dialektycznej.

Dużo materiału światopoglądowego zawierał referat prof. K. Gumińskiego, toteż jedynie jego omówieniu poświęcimy poniżej nieco więcej miejsca.

Problem wiązania chemicznego, a tym samym problem cząsteczki chemicznej, jest to — jak stwierdził na wstępie prof. Gumiński — i najbardziej aktualne, i najbardziej trudne zagad-

nienie chemii eksperymentalnej i teoretycznej. Dowodem tego jest ogromna ilość prac, wykonywanych w związku z tym na całym świecie. Dowodem tego jest żywa dyskusja, prowadzona na ten temat w Związku Radzieckim. Trudność zagadnienia nie dotyczy jedynie formalnego rachunku, lecz również interpretacji wyników. Prof. Gumiński wskazuje, że fałszywa interpretacja rezonansu chemicznego jest jaskrawym przykładem trudności i niebezpieczeństw, jakie niesie z sobą ten problem. Autor podkreśla między innymi: „Ilekroć w rozwoju nauki pojawiło się pewne wyjałowienie teorii, ilekroć przestawała ona być płodna i twórcza, ilekroć nauka wchodziła w ślepy zaułek, tylekroć było to związane z zaniedbaniem i odcięciem się teorii i nauki od żywego stosowania i uwzględniania praw dialektyki. I odwrotnie, wszystkie nowe, zwrotne i twórcze myśli, że wymienię tylko Kopernika, Galileusza, Newtona, Łomonosowa, Mendelejewa, Darwina, Einsteina, zawdzięczają swą świeżość, płodność i skuteczność żywiołowemu czy też świadomemu stosowaniu praw dialektyki w teorii naukowej."

Do rozwiązywania zagadnienia wiązania chemicznego i cząsteczki trzeba stosować prawa mechaniki kwantowej, odnoszące się do obiektów mikrofizycznych. „Stosując mechanikę kwantową trzeba sobie wyraźnie zdawać sprawę, jak silnie związana jest ona z ...występowaniem skokowych zmian w przyrodzie... [Cząsteczka], aczkolwiek powstaje z atomów w drodze chemicznej reakcji, stanowi jednak nową, jakościowo różną cegiełkę materii, a ruch chemiczny, z tą formą materii związany, jest jakościowo różny od ruchu chemicznego dawnych atomów... [Powstawanie cząsteczki] jest to chyba na pewno proces, w którym w pewnym stadium kumulacji zmian ilościowych występuje zmiana jakości." Nie mogąc wchodzić w szczegółowy opis wyznaczania kwantowo-mechanicznego stanu cząsteczki przypomnimy tylko, że stosuje się w chemii kwantowej dwie metody obliczania funkcji wariacyjnej aproksymującej funkcję falową cząsteczki. Pierwsza z nich to metoda wiązań walencyjnych, znana również pod nazwą metody rezonansu kwantowo-mechanicznego, drugą jest szeroko rozwijana ostatnio metoda orbitali molekularnych. Prof. Gumiński stwierdza, że interpretacja, w której przyjmowanoby realne występowanie orbitali atomowych jako elementów składowych struktury cząsteczki, prowadziłaby do fałszywych, idealistycznych konkluzji, analogicznych do błędów teorii rezonansu chemicznego. Za fundamentalny brak obu metod uważa referent nieuwzględnienie podstawowej zmiany jakościowej, dokonującej się przy tworzeniu się cząsteczki z atomów. Zarówno metoda wiązań walencyjnych, jak i metoda orbitali molekularnych traktują cząsteczkę raczej jako zbiór czy zespół powiązanych ze sobą układów atomowych, w stanie co prawda wysoce zmienionym, niemniej jednak indywidualnym, a nie jako całość o odrębnej, własnej strukturze i własnej dynamice. Metoda orbitali molekularnych, kierująca uwagę na orbital molekularny, a więc funkcję charakterystyczną dla cząsteczki, górowałaby, zdaniem referenta, nad metodą wiązań walencyjnych, która szczególnie w ujęciu Paulinga wyraźnie zatracała poczucie odrębnej, własnej struktury cząsteczki. Te braki obu metod wynikają, zdaniem referenta, z niedoskonałości współczesnej postaci mechaniki kwantowej. Po wspaniałych sukcesach pierwszych swych lat mechanika kwantowa napotkała wzrastające trudności między innymi przy ujmowaniu cząsteczki chemicznej, gdzie dla rozwiązania najprostszych zagadnień trzeba skomplikowanych, żmudnych, a przede wszystkim aproksymacyjnych metod i przeprowadzania rachunków,

wymagających dodatkowych założeń. Trudności te spowodować mogą zasadnicze zmiany w teorii. Może to dokonać się, według prof. Gumińskiego, przez pozostawienie bez zmian obecnych postulatów mechaniki kwantowej i wprowadzenie do teorii cząsteczek chemicznych osobnego postulatu bądź też nawet przez zasadniczą zmianę obecnych podstawowych postulatów mechaniki kwantowej. Zdaniem prof. Gumińskiego, pewne trudności pojęciowe, jakie przejawiają się w dyskusjach na temat filozoficznych aspektów teorii, świadczą, być może, o konieczności nawet tych dalej idących przeobrażeń. Faktem jest — stwierdził przy końcu referatu prof. Gumiński — że przed chemikami zarysowuje się coraz wyraźniej potrzeba podjęcia badań nad intymnymi chemicznymi i fizycznymi własnościami cząsteczek chemicznych i nad ich wzajemną korelacją. Badania te winny być prowadzone w ścisłej współpracy z fizykami.

Zarówno z referatu prof. Gumińskiego, który podkreślał pewne problemy filozoficzne omawianej dziedziny, jak i z referatu dra Kołodziejskiego i kand. Kołosa oraz mgra Baranowskiego, którzy nie próbowali ujawnić światopoglądowej strony poruszanych zagadnień, wynika, że współczesna chemia teoretyczna stoi w obliczu wielu palących problemów metodologicznych, filozoficznych. Zagadnienia te jeszcze nie zawsze są przez nas jasno dostrzegane. Chemia teoretyczna (zwłaszcza kwantowa) i fizyka teoretyczna mają problematykę filozoficzną częściowo wspólną, jednakże na terenie chemii te ogólne problemy komplikują się znacznie, co jest związane ze swoistością chemicznej formy ruchu. Wydaje się przy tym, że walka o właściwą, materialistyczno - dialektyczną postawę metodologiczną w chemii wymaga przedyskutowania przez chemików pewnych bardzo ogólnych, podstawowych problemów metodologicznych. Często bowiem niewłaściwe ich ujęcie bywa źródłem nieporozumień co do istoty metodologii marksistowskiej oraz błędów w próbach zastosowania jej do chemii. Tak np. na podstawie dyskusji i zapytań, kierowanych do referentów, sądzimy, że nader pożyteczna byłaby dyskusja o roli abstrakcji w eksperymentalnej nauce, jaką jest chemia. Wydaje się, że często zbyt trywialnie domagamy się fizycznego sensu od wielu pomocniczych wielkości, znajdujących zastosowanie w aparacie matematycznym, koniecznym do rozwiązania pewnych zagadnień teoretycznych. Wielkości, którym nie przysługuje *bezpośrednio* sens fizyczny, budzą wśród wielu badaczy, pragnących stać konsekwentnie na stanowisku materialistycznym, często nieuzasadnioną nieufność, wynikającą z niezrozumienia nadzwyczaj skomplikowanego sposobu, w jaki teoria odzwierciedla obiektywną, materialną rzeczywistość. Może więc jest to jedno z tych zagadnień, które warto podnieść przy następnych spotkaniach chemików. A problem, jak mają wyglądać następne spotkania chemików, choć nie poruszany w oficjalnej dyskusji, był zawzięcie i z ogniem dyskutowany w kuluarach konferencji, w „dialektycznym związku" z jej własnymi sukcesami i niedomaganiami.

Spróbujmy i my zdać sprawę z ogólnego dorobku konferencji. Spróbujmy zastanowić się, czy korzyści, jakie dała, są choć w pewnym stopniu proporcjonalne do ogromnego wysiłku referentów, organizatorów, wreszcie, do poważnego wkładu finansowego państwa.

Trzeba na samym początku stwierdzić, że konferencja spalska była pierwszym o takim charakterze i na tak wielką skalę zorganizowanym spotkaniem chemików w Polsce. Dlatego sta-

ła się pewnym eksperymentem, z którego wnioski są decydujące dla przyszłych konferencji.

Otóż konferencja stała się na pewno „mobilizacją naukową" dla jej uczestników, szczególnie dla młodej kadry naukowej. Pokazując wysoki aktualny poziom teoretycznych i eksperymentalnych metod oraz wyniki badań nad strukturą związków nieorganicznych, pozwoliła każdemu skonfrontować swój poziom i przygotowanie ze stale rosnącymi wymaganiami, stawianymi przez rozwój nauki. Dając szeroki przegląd zagadnień współczesnej wiedzy o strukturze związków, konferencja pozwoliła, być może, niejednemu uczestnikowi bardziej sprecyzować przedmiot i kierunek swych zainteresowań naukowych. Może, wreszcie, bardzo nieliczni oponenci przekonali się o podstawowym znaczeniu, jakie dla współczesnego chemika ma znajomość zasad chemii kwantowej.

Dyskusja wykazała pewien wzrost poziomu młodej kadry naukowej. Wyrazem tego jest między innymi fakt, że niektóre poważne referaty na konferencję opracowali i wygłosili młodzi pracownicy nauki (kand. Kołos, mgr Baranowski, mgr Staliński). Wybijały się w dyskusji na ogół wystąpienia z ośrodków bądź to występujących z referatami na konferencji, bądź też mających dostęp do referatów przed ich wygłoszeniem — a więc wystąpienia z ośrodków pracujących od pewnego czasu nad problematyką konferencji.

Ogromna ilość zapytań kierowanych w dyskusji do referentów świadczyła o dużym zainteresowaniu poruszaną w referatach problematyką.

Konferencja z pewnością przyczyni się do szerszego spopularyzowania w Polsce badań nad zagadnieniami, którym była poświęcona — zagadnieniami niezmiernie ważnymi teoretycznie i praktycznie, a dotąd u nas zbyt mało opracowywanymi (o niskim stanie opanowania tej problematyki świadczy przebieg dyskusji, któremu poświęcimy parę uwag poniżej).

Na przebiegu tej tak potrzebnej konferencji zaciążyły jednak poważne błędy koncepcyjne i organizacyjne.

Plan konferencji przewidywał przedyskutowanie zbyt wielkiej ilości zagadnień. Zbyt wielki zakres problematyki usiłowały też ogarnąć poszczególne referaty. Wynikiem tego było rozszerzenie referatów do nieznośnej dla słuchacza 3—4-godzinnej „objętości" i zabójcze dla zadań konferencji skrócenie czasu przeznaczonego na dyskusję. Nie pomogły organizowane *ad hoc* dodatkowe dyskusje i ograniczanie czasu wystąpień do 5 minut — środek bynajmniej nie nadający się do zalecenia na konferencjach naukowych. Ten stan rzeczy spowodował wybitne zmniejszenie zainteresowania dyskusją.

Nie wszyscy referenci liczyli się w dostatecznej mierze ze stopniem przygotowania audytorium, zwłaszcza z dziedziny mechaniki kwantowej. Niektóre referaty były więc niezrozumiałe dla większości słuchaczy, mimo że ich podstawowe tezy miały charakter elementarny dla kogoś obznajmionego z chemią kwantową.

Słabe opanowanie teoretyczne problematyki konferencji wpłynęło na to, że dyskusja, obok pewnych cech pozytywnych, które wskazaliśmy wyżej, wykazała też dużo poważnych braków. Wypowiedzi dyskutantów przeważnie nie dotyczyły węzłowych punktów referatów, lecz miały charakter nieistotnych przyczynków. Bardzo niewielka część wypowiedzi uzupełniała referaty materiałem prac własnych (między innymi Zb. Sobczyk referował wyniki swej pracy kandydackiej, wykonanej w ZSRR u prof. Syrkina, a poświęconej badaniom wiązań wodorowych). Znakomitą większość wypowiedzi stanowiły głosy uzupełniające referaty danymi literaturowymi. Jednak tylko niekiedy przytaczano ciekawe dane, dotyczące np. radiospektroskopii, związ-

ków kompleksowych, zastosowania widm Ramana itd. Wiele natomiast było przyczynków nie wnoszących w zasadzie nic nowego.

Zdumiewająco mała była ilość wypowiedzi *par excellence* dyskusyjnych, polemizujących z tezami referatu. Wydaje się, że tylko częściowo wynika to z faktu, że ilość uczestników zorientowana dostatecznie w referowanych zagadnieniach była dość szczupła oraz że niektóre referaty ograniczały się jedynie do naszkicowania najprostszych problemów w dużym skrócie. Zaważyła na tym również i pewna niechęć do bezkompromisowej krytyki naukowej, zwłaszcza wśród starszych i bardziej wytrawnych naukowców, niewątpliwie posiadających własne zdanie na temat wielu poruszanych przez referentów zagadnień dyskusyjnych.

Dawało się odczuć dążenie do przeniesienia krytyki na płaszczyznę nieoficjalnych, kuluarowych rozmów. Mimo że na konferencji były referaty, które budziły wiele zastrzeżeń, czemu bez ogródek dawano wyraz w dyskusjach „prywatnych", niezmienną formułką powtarzaną na sali obrad było zawsze: „W swoim niezwykle ciekawym, wszechstronnym itp. referacie poruszył kolega..." Trzeba powiedzieć, że ten oportunizm, asekuranctwo, źle pojęte koleżeństwo nie były dobrym przykładem dla młodej kadry naukowej i często ją oburzały.

Nie jest rzeczą przypadku, że jedyna polemiczna dyskusja na konferencji — mianowicie dyskusja po referacie prof. dra L. Chrobaka, dotycząca istnienia jonów w sieci krystalicznej, któremu prof. Chrobak zaprzecza — mimo obecności na sali prawie wszystkich najwybitniejszych nieorganików i specjalistów od analizy rentgenowskiej, bardzo szybko przygasła; a zagadnienie warte jest chyba zasadniczej merytorycznej dyskusji. Skoro nie rozwinęła się ona na konferencji, dobrze by ją było wznowić bodaj na łamach czasopism, do czego zresztą wezwał w swym podsumowaniu Wiceminister Szkolnictwa Wyższego prof. dr O. Achmatowicz.

W żadnym wypadku nie można zgodzić się z błędnym metodologicznie zdaniem prof. dra E. Józefowicza, według którego „wynikły podczas dyskusji spór o wolne istnienie jonów w kryształach jonowych (np. *NaCl*) w świetle mechaniki kwantowej wydaje się bezprzedmiotowy. Skoro bowiem mechanika kwantowa rezygnuje z korpuskularnej koncepcji elektronu, występującej w teorii Bohra, to tym samym stwierdza, że w krysztale powłoki elektronowe poszczególnych elementów budowy atomów czy jonów przenikają się wzajemnie."

W dyskusji zwracał uwagę niepokojący brak wypowiedzi prowadzących do pewnego uogólnienia, a stąd do pewnych zagadnień metodologicznych, filozoficznych. Brak ten szczególnie niepokoi u młodych pracowników nauki. Przeciwstawić temu można fakt, że niektórzy samodzielni pracownicy nauki z tzw. starej kadry starali się w swych referatach wskazać w dość nieśmiałych uwagach pewne problemy będące przedmiotem dyskusji filozoficznej bądź wymagające takiej dyskusji. Co więcej, starali się oni te problemy rozwiązywać na gruncie marksistowskiej dialektyki.

Jest faktem, że natężenie i poziom dyskusji filozoficznej są dziś w chemii w ogóle znacznie niższe niż w fizyce, ale nie znaczy to, że zrobiliśmy wszystko, aby tymi zagadnieniami zainteresować kadrę naukową przez pokazanie ich ścisłego związku z problemami eksperymentalnej praktyki naukowej.

Wydaje się, że czas już byłoby udostępnić czytelnikowi polskiemu niektóre artykuły i prace z chemicznej i filozoficznej prasy radzieckiej, poświęcone podstawowym zagadnieniom chemii, mimo że często nie przynoszą one

ostatecznego rozwiązania zagadnienia, lecz mniej lub bardziej udaną próbę jego opanowania. Można by było te materiały udostępnić w formie takich zbiorków przekładowych, jakie wydaje już od pewnego czasu redakcja fizyczna PWN.

Należy żałować, że na konferencji spalskiej nie zorganizowano — wzorem niektórych konferencji tego typu — w ostatnim dniu obrad dyskusji na temat braków i osiągnięć konferencji. Dyskusja taka zgromadziłaby z pewnością wiele ciekawych wniosków, projektów, które byłyby znaczną pomocą przy organizowaniu następnych spotkań.

Ostatnia uwaga, którą chcielibyśmy uczynić w związku z ogólną koncepcją konferencji, dotyczy właściwego przemyślenia miejsca i roli referatów metodologicznych na konferencjach tego rodzaju. Referat prof. Złotowskiego był niewątpliwie dużym osiągnięciem naukowym i sam w sobie zasługuje na bardzo pozytywną ocenę. Należałoby jednak wysunąć postulat, aby referaty metodologiczne mocniej wiązały się z podstawową problematyką konferencji, na której są wygłaszane, stanowiły bardziej bezpośrednie wprowadzenie do podstawowej dyskusji.

Zmiany wymaga system rozdziału zaproszeń. Na konferencji zabrakło pewnych chemików posiadających własne wyniki naukowe w dziedzinie stanowiącej podstawową tematykę konferencji. Przy organizowaniu następnej konferencji należy przez współpracę Akademii z kierownictwem katedr i grupami partyjnymi pracowników naukowych zapobiec omyłkom w ustalaniu składu uczestników.

Konferencja mogła zgromadzić na sali obrad tylko część naukowo pracujących chemików. Z jej dorobkiem winni się zaznajomić wszyscy chemicy. Należałoby sobie życzyć, aby materiały konferencji w Spale dotarły do czytelnika jak najszybciej.

Jacek Kornacki

KONFERENCJA FIZYKÓW POLSKICH

(1954 r.)

W dniach 1—14 września 1954 r. odbyła się w Spale kolejna, czwarta Konferencja Fizyków Polskich. Była to pierwsza konferencja zorganizowana przez powstały w r. 1953 Instytut Fizyki PAN.

Te systematycznie odbywane konferencje są ważnym etapem pracy fizyków; dają one przegląd stanu fizyki polskiej, przegląd problematyki prac teoretycznych i doświadczalnych, są węzłowymi punktami dyskusji metodologicznych, toczonych w Polsce wokół problematyki fizykalnej.

Tegoroczna konferencja stawiała przed sobą trzy zadania:

1. Ułatwić młodej kadrze naukowej przystąpienie do samodzielnych badań przez zaznajomienie jej z całością kilku podstawowych zagadnień, związanych z aktualną tematyką opracowywaną w Polsce.

2. Uczynić dalszy krok naprzód w dziedzinie powiązania badań teoretycznych i doświadczalnych w Polsce przez zorganizowanie wspólnej dyskusji fizyków-teoretyków i fizyków doświadczalnych nad nowymi zagadnieniami, które należałoby podjąć, oraz nad planem ich badań.

3. Przeprowadzić dyskusję nad podstawowymi zagadnieniami w dziedzinie teorii kwantów i teorii względności.

Z zadaniami tymi związana była problematyka konferencji. Podzielić ją można na cztery grupy.

Pierwsza z nich obejmowała filozoficzne problemy fizyki, a mianowicie zagadnienia podstaw teorii kwantów, teorii względności i fizyki statystycznej. Omawiając przebieg konferencji zwrócimy uwagę głównie na tę właśnie grupę problemów.

Trzy dalsze grupy tematyczne to: teoria pola, fizyka jądra, fizyka ciała stałego.

Działy te obejmują w zasadzie podstawowe dziedziny współczesnych badań fizykalnych, z wyjątkiem działu optyki i promieni Röntgena. Te trzy grupy tematyczne, jak również problemy wybrane wewnątrz każdej z nich związane były ściśle z rozwijanymi w Polsce działami fizyki. Ogólną tendencją przy ustalaniu tematyki było dążenie do powiązania prowadzonych w Polsce badań doświadczalnych z badaniami teoretycznymi. Tak więc zarówno w dziale fizyki jądra, jak i w dziale fizyki ciała stałego starano się, by referaty omawiające wyniki badań doświadczalnych wysuwały problemy teoretyczne, które wymagają rozwiązania. Niektóre tematy omawiane były z dwóch punktów widzenia: od strony doświadczalnej — przez fizyków doświadczalnych, od strony teoretycznej — przez fizyków-teoretyków.

Konferencja podzielona była na cztery sekcje, odpowiadające grupom zagadnień. Posiedzenia sekcji zagadnień podstawowych były plenarne, w dyskusjach metodologicznych brali więc udział fizycy pracujący w różnych dziedzinach.

Poza tym odbyły się cztery posiedzenia wieczorne; jedno z nich poświęcone było problemowi młodej kadry fizyków, na pozostałych dzielono się

wrażeniami z podróży naukowych: prof. Ingarden — z kilkumiesięcznego pobytu w ZSRR, prof. Danysz i doc. Werle — z Konferencji Fizyki Jądrowej odbytej w Glasgow w dniach 13—17 lipca 1954 r., prof. L. Sosnowski — z Konferencji Fizyki Ciała Stałego w Bristolu w dniach 13—17 lipca 1954 r.

*

Przejdziemy obecnie do omówienia pracy sekcji zagadnień podstawowych.[1]

Jak wiadomo, wokół podstawowych zagadnień fizyki toczą się obecnie na całym świecie szczególnie gorące spory. Ich znaczenie jest w obecnej chwili tym większe, że teoria fizykalna szuka dróg dalszego rozwoju; odczuwa się obecnie jasno ograniczoność najbardziej fundamentalnych teorii, konieczność ich pogłębienia. Prawidłowe wytyczne dalszego rozwoju teorii dać może jedynie materialistyczna filozofia, nic więc dziwnego, że szereg fizyków, hołdujących dotąd metodologii idealistycznej, zwraca się ostatnio wyraźnie w kierunku materialistycznego ujęcia zagadnień podstawowych

W obecnej chwili są trzy grupy zagadnień, nad którymi toczy się dyskusja:

Pierwsza — to zagadnienia mechaniki kwantowej, związane z walką toczoną na terenie filozofii o właściwe pojmowanie determinizmu.

Druga — to problematyka teorii względności. Właściwie zrozumieć wnioski płynące z teorii względności można jedynie wtedy, gdy prawidłowo pojmuje się problem pojęć względnych.

Osobną grupę stanowią zagadnienia II zasady termodynamiki, zagadnienia procesów odwracalnych i nieodwracalnych. Wiążą się one z ogólnymi zagadnieniami dotyczącymi rozwoju świata.

Każde z tych trzech zagadnień stało na porządku dziennym obrad konferencji. Każdemu z nich poświęcono kilka referatów, nad którymi toczyły się ożywione dyskusje.

Trzymając się przedstawionego podziału omówimy referaty i przebieg dyskusji.

*

Zagadnienia filozoficzne mechaniki kwantowej poruszały trzy referaty: doc. Plebańskiego *Dalszy ciąg dyskusji zapoczątkowanej przez Bohma nad interpretacją mechaniki kwantowej*, prof. Ingardena *Dalszy ciąg dyskusji nad stochastyczną interpretacją mechaniki kwantowej* oraz doc. doc. Plebańskiego i Werlego *Interpretacje mechaniki kwantowej.*

Pierwszy z referatów, oparty na bogatej literaturze, charakteryzował rozwój dyskusji nad ogłoszoną przed paru laty pracą fizyka amerykańskiego D. Bohma. Referat ten był w pewnym sensie dalszym ciągiem referatu *Praca D. Bohma o interpretacji teorii kwantów przy pomocy ukrytych parametrów*, wygłoszonego również przez doc. Plebańskiego przed dwoma laty na Konferencji Fizyków w Spale.[2]

Bohm poszukuje kauzalnej interpretacji mechaniki kwantowej. Program swój opiera na powrocie do pewnych idei mechaniki klasycznej. Elektron uważa za punkt materialny, na który działają tak zwane siły kwantowe. Elektron porusza się więc po określonym torze, jego ruch podlega określonym prawidłowościom dynamicznym. Wychodząc z tych założeń Bohm rozwija teorię, uzyskując w granicach współczesnego eksperymentu wyniki zgodne z tymi, jakie daje zastosowanie mechaniki kwantowej. Próba ta jest nowym argumentem, wskazującym ograniczoność dowodu Neumana, według którego nie można znaleźć parametrów ściśle determinujących proce-

1 Przy omawianiu problematyki nie będziemy się trzymać kolejności obrad.

2 Tekst tego referatu, jak również związana z nim dyskusja zostały opublikowane w *Materiałach z Konferencji Fizyków w Spale.* Warszawa 1954 PWN s. 366

sy fizyczne, opisywane przez mechanikę kwantową. Wielu fizyków — w szczególności np. Błochincew — już uprzednio podkreślało, że zakres stosowalności dowodu Neumana jest ograniczony, że wykazuje on jedynie niesprzeczność wewnętrzną mechaniki kwantowej. W świetle prac Bohma okazuje się możliwe znalezienie takich ukrytych parametrów, do których nie stosowałby się dowód Neumana. Jak wynika z interesującego referatu Plebańskiego, w ciągu dwóch lat dyskutowano nad różnymi zagadnieniami związanymi z pracą Bohma. W ciągu tego czasu upewniono się co do jej poprawności matematycznej, nie potrafiono też podać dowodów obalających ją; robiono również próby dalszego jej uogólnienia. Szczególnie interesujące są zbliżone w wielu istotnych punktach do poglądów Bohma poglądy Vigiera. Traktuje on mianowicie cząstkę jako osobliwość realnego pola kwantowego. Równania Diraca czy Schrödingera byłyby liniowym przybliżeniem równań realnego pola kwantowego. Wyjściowe równania nieliniowe posiadałyby osobliwości poruszające się po geodezyjnych (a więc, jak u Bohma, po torach ściśle określonych). Pole ψ, nie posiadające osobliwości, ma służyć do statystycznego opisu osobliwości przy zadanym realnym polu kwantowym, pojęciowo różnym od ψ. To realnie istniejące pole kwantowe można interpretować geometrycznie, a mianowicie poprzez deformację metryki czasoprzestrzeni, która to deformacja miałaby być znaczna wewnątrz obszaru cząstki. Zdaniem referenta, próba Bohma nie daje jednak właściwej drogi wyjścia poza mechanikę kwantową, a to z uwagi na jej mechanistyczny charakter. Referent podkreślał, że koncepcja Bohma ignoruje pewne nadzwyczaj istotne cechy cząstek elementarnych, np. ich nietrwałość — powstawanie i znikanie. Bohm, wzorem mechaniki kwantowej, rozpatruje mikrocząstki jako niezmienne, niezniszczalne. Zdaniem referenta, przyszła głębsza teoria winna wyzbyć się tej idealizacji, tak daleko odbiegającej od doświadczenia.

W czasie dyskusji poruszono szereg problemów szczegółowych — zwrócono między innymi uwagę na zagadnienie nieliniowości, jak również wskazano konieczność relatywizacji teorii. Różnica między wynikami przewidywanymi w oparciu o zwykłą interpretację mechaniki kwantowej a przewidywanymi przez Bohma winna ujawnić się przy badaniu obszarów o promieniu rzędu 10^{-13} cm (jądro atomu), podczas gdy dla długości rzędu 10^{-8} cm (rozmiary atomu) należy spodziewać się tych samych wniosków z obu teorii. Dokładność dzisiejszych doświadczeń nie pozwala rozstrzygnąć, która z tych teorii jest słuszna. Jeden z dyskutantów wyraził wątpliwość co do celowości dyskusji nad omawianą teorią, która w obecnej chwili nie przewiduje nowych wyników doświadczalnych. Odpowiadając na podobne wątpliwości prof. Sosnowski i mgr Kopeć podkreślali duże znaczenie i postępowy charakter pracy Bohma, która pokazała przynajmniej logiczną możliwość zbudowania kauzalnej teorii mikrozjawisk, obejmującej ten sam zakres faktów, co mechanika kwantowa. Zbudowanie takiej teorii podważa argumenty zwolenników indeterminizmu, a tym samym otwiera drogę do dalszego rozwoju teorii. Prof. Sosnowski zaznaczył jednak, że jego zdaniem próba Bohma nie rokuje nadziei, gdyż nie tłumaczy między innymi procesów powstawania i anihilacji cząstek.

Prof. Ingarden w swym referacie zajął stanowisko wobec innych prób stworzenia kauzalnej teorii, pochodzących od Fenyesa i fizyka węgierskiego Janossy'ego.[3]

---

[3] Por. Ingarden: *O Fenyesa interpretacji mechaniki kwantowej. Materiały z Konferencji Fizyków w Spale.* Cyt. wyd. s. 81

Referując na poprzedniej konferencji w Spale poglądy Fenyesa prof. Ingarden oceniał je pozytywnie. W omawianym tu referacie stwierdził jednak, że dalsze studia nad problemem zmusiły go do radykalnej zmiany dawnej opinii. Prof. Ingarden jest zdania, że w koncepcji Fenyesa kryje się zasadniczy błąd. Ten sam błąd popełniają, zdaniem referenta, Bohm oraz jego zwolennicy.

Według Fenyesa, stosunek między jego teorią a mechaniką kwantową ma być taki, jak między mechaniką kwantową a teoriami makroskopowymi. W swej teorii wprowadza on nowe cząstki — zerony. Ruch tych cząstek wzdłuż torów jest ściśle zdeterminowany, jakkolwiek podlegają one innym prawom niż prawa mechaniki newtonowskiej. Jak podkreśla referent, trudnością tej koncepcji jest jej hipotetyczność, słaby związek z doświadczeniem (tylko poprzez mechanikę kwantową). Przede wszystkim jednak prof. Ingarden krytykuje poglądy Fenyesa wychodząc z III zasady termodynamiki. Uważa on, że z III zasady termodynamiki wynika fałszywość wszelkiej teorii głoszącej, że możliwy jest ruch cząstki dowolnie bliski do każdego danego ruchu.

Trzeci referat (J. Plebańskiego i J. Werlego) pokrywał się w zasadzie z artykułem tych autorów, zamieszczonym w *Myśli Filozoficznej*. [4] Referenci podkreślili, że poszukując wyjścia poza mechanikę kwantową należy prowadzić dyskusję w oparciu o kwantową teorię pola. Autorzy przytoczyli szereg przekonywających argumentów na poparcie tej podstawowej tezy referatu. Wskazali, że szczególnie interesujący i ważny jest problem powstawania i znikania cząstek.

Dyskusja toczyła się nad zagadnieniem, o ile kwantowa teoria pola może rozwiązać trudności interpretacyjne mechaniki kwantowej. Szereg dyskutantów podkreślało, że proponowane przez referentów postawienie problemu wnosi nowe elementy do dyskusji. Inni zaś — np. prof. Ingarden — uważali, że podstawowe problemy związane z mechaniką kwantową są takie same jak w teorii pola, w związku z czym mogą one być rozstrzygnięte przez analizę mechaniki kwantowej.

Naszym zdaniem, istnieją tu dwie sprawy:

Pierwsza — to efektywna budowa nowej teorii. Referenci mają zupełną rację uważając, że nie można zbudować nowej teorii nie opierając się na wynikach teorii pola. Jasne postawienie tego problemu jest ich niewątpliwą zasługą. Myśl tę zresztą wysuwali już poprzednio Błochincew i Frenkel.

Druga sprawa — to właściwa ocena statystycznego charakteru teorii. Tę właściwą ocenę można i należy, naszym zdaniem, przeprowadzić na gruncie mechaniki kwantowej. Referenci nie zajęli wyraźnego stanowiska w sprawie problemu statystyki kwantowej i w związku z tym nie wypowiedzieli się również w sprawach, stanowiących przedmiot wspomnianej przez nich dyskusji między Błochincewem a Fockiem.[5] Referenci ograniczyli się jedynie do zreferowania tych poglądów. Prześliznięcie się nad zagadnieniem właściwej interpretacji statystyki kwantowej — problemem tak nierozerwalnie związanym z zagadnieniem determinizmu — jest niewątpliwą wadą referatu (i artykułu).

Nasuwa się kilka uwag odnośnie do całej problematyki mechaniki kwantowej. Niewątpliwym brakiem dyskusji było to, że dyskutanci — z wyjątkiem prof. Sosnowskiego i mgra Kopcia — nie nazywali wyraźnie, po imieniu, poszczególnych stanowisk filozoficznych, związanych z daną teorią fizykalną. Uwaga ta odnosi się również — w więk-

[4] Por. J. Plebański i J. Werle: *O interpretacjach mechaniki kwantowej*. *Myśl Filozoficzna* 1954 nr 2(12) s. 39—78

[5] Por. artykuł w *Myśli Filozoficznej*. Cyt. wyd.; szczególnie s. 67

szej lub mniejszej mierze — do referatów. Dlatego obraz walki filozoficznej chwilami się zacierał, na plan pierwszy wysuwały się spory o taką czy inną postać matematyczną teorii. Brak jasnego określenia stanowiska światopoglądowego powodował, że niektórzy uczestnicy nie rozumieli celu tej ważnej dyskusji — ważnej, bo poruszającej podstawowy problem: możliwości budowy kauzalnej teorii.

Mimo to dyskusja świadczy o kierunku ewolucji światopoglądowej wśród fizyków polskich. Jest rzeczą charakterystyczną, że nie było w dyskusji żadnych wypowiedzi programowo indeterministycznych, nie było lekceważącego z góry stosunku do wszelkiej próby deterministycznej interpretacji mechaniki kwantowej (takie nastawienia dawały się wyraźnie odczuć na poprzedniej konferencji spalskiej). Dowodzi tego duże na ogół zainteresowanie uczestników konferencji dyskusją w literaturze zagranicznej nad pracami Bohma. Niewątpliwy wpływ na tę ewolucję poglądów miało zainteresowanie szeregu wybitnych fizyków, zarówno w Związku Radzieckim i krajach demokracji ludowej, jak i na Zachodzie, problemami kauzalnej interpretacji[6] mechaniki kwantowej. Wystarczy wspomnieć, że jeden z twórców mechaniki kwantowej, de Broglie, odrzucił pozytywistyczne poglądy szkoły kopenhaskiej i wyraził przekonanie o możliwości kauzalnej interpretacji mechaniki kwantowej.[7]

Całość dyskusji pozwala stwierdzić, że na drodze prowadzącej od przekonania, iż prawa statystyczne są podstawowymi, ostatecznymi prawami, do stanowiska, że należy szukać nowych niestatystycznych teorii, uczyniono ważny krok.

*

Druga grupa zagadnień omawianych w „sekcji podstaw" — to zagadnienia teorii względności. Zagadnieniom tym był poświęcony referat prof. Infelda *O wielkościach względnych i bezwzględnych* oraz W. Kołosa *Dyskusja nad teorią względności w Związku Radzieckim*. Ważnych problemów interpretacyjnych dotyczył również drugi referat prof. Infelda pt. *Równania ruchu w ogólnej teorii względności*, wygłoszony w ramach zajęć sekcji teorii pola.

Referaty dotyczyły dwu podstawowych zagadnień, wyznaczających podstawowe kierunki dyskusji toczonej wokół teorii względności.

Pierwszy problem — to analiza pojęć teorii względności. Problem ten jest przedmiotem ożywionej dyskusji w Związku Radzieckim. Wzmogła się ona szczególnie po artykułach Maksimowa, atakujących teorię względności. Poglądy Maksimowa poddali ostrej krytyce między innymi tak wybitni fizycy jak Fock i Aleksandrow.[8]

Drugi problem — to dyskusja związana z kwestią równoważności wyboru układów odniesienia, rozważanych w teorii względności. Odnośnie do tego problemu istnieje różnica zdań między Infeldem a Fockiem.

Referat *O wielkościach względnych i bezwzględnych* poruszał oba te problemy. Zawierał on szersze i ogólniejsze omówienie tych poglądów, które przedstawił prof. Infeld w swym artykule zamieszczonym w *Myśli Filozoficznej*.[9] Na wstępie autor stwierdził wyraźnie, że nie ma sprzeczności między teorią względności a materializmem dialektycznym. Autor zgadza się całkowicie z krytyką, jakiej poddali poglądy Ma-

[6] Używamy terminu „interpretacja" w sensie „zrozumienie". Chodzi o podkreślenie, że może być tylko jedno zrozumienie podstaw fizyki, nie zaś kilka doczepionych „interpretacji".

[7] Por. de Broglie: *Czy mechanika kwantowa pozostanie indeterministyczna? Woprosy Filosofii* 1954 nr 4 s. 105

[8] Por. *Woprosy Filosofii* 1953 nry 1 i 5

[9] Por. L. Infeld: *Kilka uwag o teorii względności. Myśl Filozoficzna* 1954 nr 1(11) s. 70—79

ksimowa uczeni radzieccy Aleksandrow i Fock. W referacie swym prof. Infeld jasno i przekonywająco rozwija i ilustruje myśl, że podział na pojęcia względne i bezwzględne fizyki podlega zmianie w toku rozwoju historycznego tej nauki. Referent podkreślił, że zarówno pojęcia względne, jak i bezwzględne odbijają obiektywną rzeczywistość. Omawiając sprawę układów odniesienia prof. Infeld wskazał różnicę, jaka istnieje między jego poglądami a poglądami Focka. Według prof. Infelda, ogólna teoria względności tak formułuje prawa, by były one niezmiennicze w każdym układzie. Fock natomiast nakłada dodatkowe warunki, które czynią uprzywilejowanym układ harmoniczny. Nie ma powodu — zdaniem prof. Infelda — do wyróżnienia tego układu. Matematycznie wszystkie układy są dozwolone. Osobna jest sprawa wyboru tych układów, w których przeprowadzamy konkretne rachunki. O takim czy innym wyborze ma rozstrzygać charakter zadania — a więc np. zajmując się zagadnieniem, czym się różni ruch planet w układzie słonecznym, rozpatrywany zgodnie z teorią względności, od ruchu tych planet, rozpatrywanego zgodnie z mechaniką klasyczną, musimy się posłużyć tym układem, którym się posługiwano na gruncie mechaniki klasycznej, a więc układem heliocentrycznym. O wyróżnionym charakterze układu heliocentrycznego decyduje, według prof. Infelda, kryterium praktyki, przy czym kryterium praktyki polega tu na zbadaniu, jakim mianowicie układem posługują się w praktyce fizycy przy rozwiązywaniu problemów rozważanych w teorii względności. W tym sensie, zdaniem prof. Infelda, układy: kopernikański i geocentryczny, nie są równouprawnione.

Ten sposób wyróżnienia układów spotkał się z krytyką szeregu dyskutantów. Problem wyróżnienia pewnych układów w ogólnej teorii względności dyskutowany był z dużym zainteresowaniem.

Zagadnienia omawiane w referacie prof. Infelda były związane z problemami poruszanymi w specjalnym referacie tego autora *Równania ruchu w ogólnej teorii względności.* Należy podkreślić, że równania ruchu są niezwykle ważnym elementem teorii względności. Prof. Infeld przedstawił opracowany przez siebie w ostatnim okresie prosty sposób wyprowadzenia równań ruchu z równań pola w teorii względności.

Tematem referatu W. Kołosa było przedstawienie dyskusji, która toczyła się w ostatnim okresie w Związku Radzieckim nad teorią względności. Referent nie przeprowadził jednak przejrzystej analizy dyskusji, ograniczył się jedynie do cytowania pewnych wypowiedzi Maksimowa i Aleksandrowa oraz Focka.

Dyskusja nad tymi zagadnieniami na konferencji rozwinęła się w kilku kierunkach.

Dyskutanci byli jednomyślni w krytyce poglądów Maksimowa. W swojej wypowiedzi H. Eilstein podkreśliła, że przesłanki metodologiczne Maksimowa są sprzeczne z marksizmem. Myli on to, co względne, z tym, co subiektywne. Zrozumienie obiektywności pojęć względnych, charakteryzujących stosunki między rzeczami, zjawiskami, charakteryzujących rzeczy i zjawiska jedynie pod jakimś względem, w jakimś stosunku, odgrywa podstawową rolę w filozofii materializmu dialektycznego. Mgr Augustynek, aspirant filozofii w ZSRR, pracujący nad zagadnieniami teorii względności, w swym zwięzłym i przekonywającym wystąpieniu wykazał, że linia podziału dyskutantów w Związku Radzieckim nie przebiega — jak, być może, niektórym się zdaje — między fizykami a filozofami. Przeciwnie, poglądy Maksimowa spotkały się z krytyką również ze strony filozofów — między in-

nymi ze względu na błędność przesłanek filozoficznych. Właściwe stosowanie tez materializmu dialektycznego do zagadnień nauki wymaga zarówno dobrej znajomości tej nauki, jak i zrozumienia istoty filozofii marksistowskiej.

Kandydat nauk filozoficznych W. Krajewski oświetlił w swym wystąpieniu zagadnienie, w jakiej mierze stanowisko filozoficzne odgrywa rolę w badaniach fizykalnych. Nieporozumienia wywołuje tu fakt, że przy badaniach doświadczalnych i przeprowadzaniu rozmaitych konkretnych rachunków każdy fizyk staje się żywiołowym materialistą. Równocześnie jednak — i to trzeba widzieć wyraźnie — przy ustalaniu kierunków badań i podstawowych hipotez teoretycznych tylko stanowisko materialistyczne prowadzi do pozytywnych wyników.

Trzeba wyraźnie powiedzieć, że ważne to zagadnienie nie było w pełni zrozumiane przez niektórych dyskutantów. Wskazuje to raz jeszcze, że toczyć trzeba uporczywą walkę, pokazywać na konkretnych przykładach historycznych, jaki wpływ na pracę naukową fizyka i, ogólniej, przyrodnika mają jego poglądy filozoficzne.

Oceniając całość dyskusji, za podstawowy jej rezultat uważać należy oświetlenie przez prof. Infelda i przedyskutowanie z pozycji materialistycznych roli pojęć absolutnych i względnych w teorii względności. Referat prof. Infelda stanowi istotny wkład w dyskusję toczoną nad pojęciami teorii względności.

*

Zagadnieniom nieodwracalności, II zasadzie termodynamiki, prawom statystycznym poświęcone były trzy referaty: prof. Steinhausa *Druga zasada termodynamiki a klasyczna teoria gazów*, dra J. Łopuszańskiego *Współczesny stan zagadnienia nieodwracalności*, kandydata nauk W. Krajewskiego *Prawa statystyczne i dynamiczne*, oraz konwersatorium prowadzone przez prof. Steinhausa.

Na szczególną uwagę i pełne przyswojenie wniosków metodologicznych, jakie z niego wynikają, zasługuje interesujący i jasny referat prof. Steinhausa.

W referacie tym autor przedstawił ważne wyniki prac własnych. Celem pracy było wykazanie możliwości uzyskania praw statystycznych dla zbiorowisk, których elementy podlegają prawom dynamicznym, wykazanie, że nie ma sprzeczności między determinizmem a właściwie pojętymi prawami statystycznymi. Autor rozpatruje następujący model (rozważany na gruncie mechaniki klasycznej): naczynie wypełnione cząsteczkami gazu, które traktuje się jako punkty materialne mające własności sztywnych kulek. Konkretne rachunki wykonane były przy założeniu, że w naczyniu znajduje się 6 milionów cząsteczek gazu. Na prędkości początkowe, jakie posiadają cząstki, musi być przy tym nałożony warunek niezależności arytmetycznej. Nałożenie tego warunku (dołączającego do charakterystyki ruchu każdej poszczególnej cząsteczki z osobna pewną charakterystykę stanu całego zbiorowiska) odgrywa istotną rolę przy przejściu od praw dynamicznych do praw statystycznych. W konkretnych problemach fizycznych warunek ten jest zawsze spełniony. Okazuje się, że przy zastosowaniu metod opracowanych przez prof. Steinhausa można, stojąc na gruncie omówionego modelu, efektywnie wyliczyć — i to bez większych trudności — gdzie w określonym czasie znajdzie się dowolna interesująca nas cząsteczka. Okazuje się dalej, że dla rozważanego gazu obowiązują zwykłe prawa statystyczne, co można na gruncie tego modelu ściśle matematycznie udowodnić. Innymi słowy, np. rozkład gęstości cząsteczek wewnątrz naczynia i odchylenia od średniej gę-

stości okazują się takie same, czy wyliczymy je wychodząc z praw statystycznych, czy wyliczymy je, ściśle przewidując położenie każdej z cząsteczek. W ten sposób, przy pomocy konkretnych wyliczeń matematycznych, definitywnie obalone zostały te poglądy, które chciałyby powstawaniu praw statystycznych przypisywać jakiś mistyczny charakter. Referent pokazał, że rozkłady statystyczne mogą być wynikiem ściśle zdeterminowanych ruchów.

Część dyskutantów w swych wypowiedziach krytykowała tezę autora, wskazując, że jego model nie odpowiada znanym dziś własnościom cząsteczek, np. własnościom kwantowo-mechanicznym. Zarzuty te, naszym zdaniem, raz jeszcze wykazują niezrozumienie roli idealizacji w poznaniu praw ruchu materii, raz jeszcze wskazują na konieczność przeprowadzenia dyskusji na ten temat.

Prof. Ingarden w swej wypowiedzi podkreślił, że przytoczonymi rozważaniami matematycznymi prof. Steinhaus udowodnił to, o czym przekonani byli twórcy kinetycznej teorii gazów — w szczególności Smoluchowski — a mianowicie, że prawa statystyczne są wynikiem ściśle zdeterminowanych ruchów poszczególnych cząstek. Dowód ten przeprowadził prof. Steinhaus opracowując własną metodę matematyczną — podobną do metody opracowanej przez Kołmogorowa, ale niezależnie od niego.

Dalsza część bardziej już szczegółowych problemów związanych z teorią prawdopodobieństwa omawiana była na konwersatorium, prowadzonym przez prof. Steinhausa.

Dr Łopuszański wygłosił referat pt. *Współczesny stan zagadnienia nieodwracalności.* Niestety, referent zajmował się tylko stroną matematyczną tego zagadnienia; nie przedstawił ani *explicite* ani poprzez treść swego referatu problemów filozoficznych, związanych z tym ważnym zagadnieniem.

W. Krajewski w swym referacie wyłożył proponowany przez siebie podział praw fizyki — a mianowicie na prawa dynamiczne bez podłoża statystycznego, prawa dynamiczne o podłożu statystycznym i prawa statystyczne. Wykazał on, że niesłuszne jest sprowadzanie praw statystycznych do dynamicznych czy dynamicznych do statystycznych, jak również uważanie ich za niezależne od siebie. Należy widzieć istniejący między nimi dialektyczny związek. Referat Krajewskiego pokrywa się z jego artykułem, zamieszczonym w *Myśli Filozoficznej* 1954 nr 3(13).

Warto zaznaczyć, że poglądy referenta omawiane były także na konferencji filozofów i logików w Bierutowicach, poświęconej zagadnieniom praw nauki.

Dyskusja, jaka rozwinęła się nad tezami referatu, wykazała, że poruszone problemy nurtują fizyków. Dyskusja toczyła się między innymi nad zagadnieniem obiektywności pojęcia prawdopodobieństwa i jego właściwą interpretacją. Niewątpliwie jest konieczne kontynuowanie dyskusji nad tymi problemami.

•

Przegląd konferencji byłby niepełny, gdyby nie poświęcić kilku słów pracom poszczególnych sekcji.

W sekcji teorii pola wyniki własnych prac z dziedziny rozchodzenia się fal elektromagnetycznych przedstawili: prof. W. Rubinowicz, prof. J. Rayski i J. Rzewuski — referowali oni własne poglądy odnośnie do teorii pól nielokalnych. O zagadnieniu geometrycznej struktury pola mówił prof. Ingarden.

Szczególnie interesujące były związane ze sobą tematycznie dwa referaty: M. Danysza *Dane doświadczalne o cząstkach elementarnych* i J. Rayskiego *Przegląd zagadnienia kwantowania masy.*

Prof. Danysz — kierownik warszawskiej grupy zajmującej się badaniem

promieniowania kosmicznego — mogący poszczycić się ważnymi osiągnięciami w tej dziedzinie, przeprowadził interesujący przegląd danych o cząsteczkach elementarnych. Prof. Rayski — opierając się na znanych w międzynarodowej literaturze pracach własnych — podał przewidywane masy cząstek elementarnych. Obecnie trudno jest mówić, w jakiej mierze teoria ta zgodna jest z doświadczeniem.

Mówiąc o sekcji teorii pola podkreślić należy, że większość referentów przedstawiała swe własne, cenne prace, co świadczy o rozwoju polskiej fizyki teoretycznej. Wyraźnie zarysowała się również tendencja powiązania prac teoretycznych z doświadczalnymi.

Jednak ciągle jeszcze brak jest takich prac teoretycznych, które kończyłyby się wynikami liczbowymi, nadającymi się do sprawdzenia w doświadczeniu.

W sekcji fizyki jądra znajdujemy dalsze przykłady bliźniaczych referatów, omawiających zjawisko „strippingu", procesy fotojądrowe, kaskady w promieniowaniu kosmicznym — z dwóch punktów widzenia: teoretycznego i doświadczalnego.

W sekcji ciała stałego prof. Sosnowski wygłosił referat pt. *Generacja i rekombinacja nośników prądu w półprzewodnikach.* Interesujący ten referat przedstawiał teoretyczny problem, jaki wysunęła praca doświadczalna, przeprowadzona w ostatnim okresie w Zakładzie Elektroniki w Warszawie. Referat ten może służyć jako przykład formułowania problemów doświadczalnych, wymagających rozwiązania teoretycznego. Interesujący referat o Sesji Fizyki Ciała Stałego, która odbywała się w czerwcu 1954 r. w Warszawie, wygłosił prof. Buras. Przedstawił on problematykę konferencji i wnioski z niej wypływające. Stosowanie metod teorii pola do ciała stałego omówili: Z. Galasiewicz i M. Suffczyński.

Trzy referaty: prof. prof. A. Piekary, S. Szczeniowskiego i J. Lorii, omawiały zagadnienia ferroelektryczności i ferromagnetyzmu, związane z inicjowanymi w Poznaniu pracami z tych dziedzin.

Na jednym z wieczornych posiedzeń odbyła się ważna, jeśli chodzi o wnioski organizacyjne, dyskusja nad problemami kadrowymi. W czasie dyskusji, zagajonej przez mgra Majewskiego, szczególną uwagę poświęcono rekrutacji na fizykę (zbyt małej ilości zgłoszeń na studia fizyczne), sprawie wzrostu młodej kadry fizyków.

*

Tegoroczna konferencja spalska była czwartą z kolei konferencją teoretyczną fizyków polskich.

Pierwsza konferencja odbyła się w Kuźnicach w 1950 r., druga — w Otwocku w 1951 r., trzecia — w Spale w 1952 r. Konferencja w Spale w 1952 r. wyróżniła się tym, że brała w niej udział delegacja uczonych ze Związku Radzieckiego, z wybitnym fizykiem-teoretykiem, akademikiem Fockiem na czele.[10]

Analizę czwartej konferencji należy zakończyć porównaniem jej z poprzednimi. Nie wdając się w rozważanie szczegółowych problemów można ogólnie powiedzieć, że porównanie kolejnych konferencji dowodzi ciągłego rozwoju fizyki polskiej — znajduje to wyraz w ich problematyce i przebiegu. Na pierwszych konferencjach referaty miały głównie na celu zapoznanie młodych kadr fizyków z pracami zagranicznymi, miały charakter dydaktyczny. Na dalszych konferencjach stale wzrasta ilość referatów z prac własnych. Od konferencji typu szkoleniowego fizycy z każdym rokiem coraz

[10] Referaty wygłoszone na tej konferencji oraz wypowiedzi w dyskusjach zawarte są w specjalnie wydanym tomie *Materiały z Konferencji Fizyków w Spale.* Warszawa 1954 PWN

bardziej zbliżają się do konferencji typu narady roboczej.

Rzeczą szczególnie godną podkreślenia jest wzrastający udział młodych fizyków — zarówno w dyskusjach, jak i referatach.

W ocenie konferencji na czoło wysuwa się zagadnienie ścisłego powiązania prowadzonych badań teoretycznych z pracami doświadczalnymi. Pełne rozwiązanie tego ważnego a równocześnie trudnego zadania jest procesem dość żmudnym. Na ostatniej konferencji był niewątpliwie szereg referatów, wskazujących, precyzujących zagadnienia, przy których badaniu w pierwszym rzędzie należy nawiązać ścisłą współpracę fizyków doświadczalnych z fizykami-teoretykami.

Problematyka ta powodowała, że rodziły się nowe elementy konferencji — konkretne dyskusje nad planami dalszych prac teoretycznych i doświadczalnych. Trudno powiedzieć, że już na tej konferencji zajęły one należne miejsce na sali obrad; ale niewątpliwie miały żywe odbicie w dyskusjach prowadzonych w węższych gronach specjalistów poszczególnych dziedzin z różnych ośrodków. I właśnie ta problematyka jest ważna, a jej wysuwanie, chociaż jeszcze niedostateczne, jest elementem nowym w porównaniu z poprzednimi konferencjami.

Porównanie konferencji byłoby niepełne bez uwag dotyczących rozwoju poglądów filozoficznych fizyków. I znów — jeśli poprzestać mamy na ogólnej ocenie — wyraźnie widać, jak pogłębia się materialistyczne stanowisko wybitnych fizyków polskich, jak wzrasta stopień opanowania materializmu dialektycznego przez młodych fizyków. Dowodzi tego szereg referatów, w których autorzy analizowali podstawowe problemy fizyki, reprezentując własne, wychodzące z materialistycznych założeń stanowiska. Równocześnie trzeba powiedzieć, że w wielu wypadkach brakowało jasnego pokazania filozoficznej treści poszczególnych poglądów fizycznych, pełnego zrozumienia doniosłości filozofii marksistowskiej dla pracy badawczej przyrodników, w szczególności, fizyków.

Należy zwrócić uwagę na jeszcze jedną sprawę. Wydaje się, że zbyt rzadko toczą się dyskusje metodologiczne w ośrodkach pozawarszawskich. Jakkolwiek niewątpliwie wzrasta znajomość materializmu dialektycznego, mała stosunkowo aktywność młodych fizyków wskazuje na palącą konieczność organizowania żywych dyskusji w różnych ośrodkach nad podstawowymi zagadnieniami.

Przebieg tegorocznej konferencji pozwala żywić przekonanie, że dalsze konferencje coraz bardziej przyczyniać się będą do rozwoju fizyki polskiej.

Jerzy Bogdanowicz

OBRONA DYSERTACJI KANDYDACKICH Z MATERIALIZMU DIALEKTYCZNEGO I HISTORYCZNEGO

Władysław Krajewski — «Światopogląd Mariana Smoluchowskiego»

Dnia 10.VII.1954 r. na posiedzeniu Rady Naukowej Katedr Filozoficznych Instytutu Nauk Społecznych przy KC PZPR odbyła się obrona rozprawy kandydackiej Władysława Krajewskiego o światopoglądzie Mariana Smoluchowskiego.

W zagajeniu dyskusji W. Krajewski wskazał, że dotychczas w Polsce historycy filozofii mało na ogół zajmowali się dziejami przyrodoznawstwa, historycy nauk przyrodniczych zaś najczęściej nie interesowali się filozofią. To oderwanie historii filozofii od historii przyrodoznawstwa było niewątpliwie szkodliwe zarówno dla jednej, jak i dla drugiej strony. Zwłaszcza obraz rozwoju filozofii materialistycznej zostaje gruntownie wypaczony, jeżeli badając jej dzieje uwzględnia się jedynie „zawodowych" filozofów, a pomija się potężny i mający tak doniosłe znaczenie nurt myśli materialistycznej w dziejach przyrodoznawstwa.

Dorobek filozoficzny Mariana Smoluchowskiego jest szczególnie mało opracowany. W r. 1952 w *Myśli Filozoficznej* nr 4(6) ukazał się artykuł W. Krajewskiego, który daje ogólną ocenę światopoglądu M. Smoluchowskiego i wskazuje doniosłość jego prac pod względem filozoficznym. Stanowisko wyrażone w artykule jest w zasadzie takie samo jak w przedstawionej pracy kandydackiej. Jednakże pisząc artykuł Krajewski — jak obecnie stwierdza — nie dość uwagi poświęcił pewnym pozytywistycznym elementom poglądów Smoluchowskiego; w toku pracy ocena postawy filozoficznej Smoluchowskiego została przeto pogłębiona, jaśniej stwierdzony został skomplikowany charakter jego światopoglądu. Tak więc w pracy kandydackiej autor dążył do wykazania, że bynajmniej nie przeoczenie czy przemilczenie pewnych stron światopoglądu Smoluchowskiego, ale właśnie ocena tego światopoglądu w jego *całokształcie* każe traktować Smoluchowskiego przede wszystkim jako zasłużonego bojownika materializmu w przyrodoznawstwie polskim.

Już w trakcie pisania przez Krajewskiego pracy kandydackiej ukazał się w czasopiśmie dla nauczycieli *Fizyka i Chemia* 1953 nr 4 artykuł prof. W. Kapuścińskiego o poglądach filozoficznych Smoluchowskiego; Krajewski zapoznał się z tym artykułem dopiero po napisaniu pracy. Opinie obu autorów o światopoglądzie Smoluchowskiego są na ogół zbieżne.

Z kolei Krajewski dał krótki przegląd treści poszczególnych rozdziałów swej pracy. Przedstawiona rozprawa składa się z czterech rozdziałów. Rozdział pierwszy ma charakter wstępny i jest poświęcony życiorysowi Smoluchowskiego oraz pewnym elementom jego postawy społeczno - politycznej. Treścią rozdziału drugiego jest walka Smoluchowskiego o atomistykę. Walce tej była poświęcona prawie cała jego działalność naukowa, rozdział

ten więc stanowi zarazem przegląd głównego nurtu 20-letniej pracy naukowej Smoluchowskiego. Smoluchowski wystąpił w obronie atomistyki w okresie, kiedy przeciw niej podniosły się specjalnie silne ataki ze strony idealistów, w szczególności Macha i Ostwalda. Walka wokół zagadnienia realności atomów była w owym czasie, na przełomie wieków XIX i XX, jednym z centralnych odcinków walki materializmu z idealizmem. Nasilenie ataków idealizmu na naukę tłumaczą w ostatniej instancji zachodzące w tym okresie przemiany społeczno-ekonomiczne. Jednakże w samym rozwoju fizyki zaistniały pewne okoliczności, które ułatwiały wysuwanie zarzutów przeciw atomistyce, w szczególności przeciw kinetyczno-molekularnej teorii gazów. Zarzucano więc np. atomistyce, że jest niezgodna z II zasadą termodynamiki, gdyż wymaga odwracalności wszystkich mikroprocesów, gdy oparta na doświadczeniu termodynamika stwierdza nieodwracalność procesów cieplnych. Zarzuty te odparował wybitny fizyk-materialista, jeden z czołowych przedstawicieli atomistyki, Ludwik Boltzmann, dając swą statystyczną interpretację termodynamiki. Prace L. Boltzmanna nie dokonały jednak przełomu w poglądach dużej części fizyków, gdyż jego dowody istnienia atomów i statystycznego podłoża praw termodynamiki miały jeszcze charakter zbyt pośredni. Smoluchowski, wychodząc z założenia, że w skali mikroskopowej muszą się ujawnić odchylenia od klasycznej termodynamiki, opracował teorię fluktuacji molekularnych oraz, niezależnie od Einsteina, teorię ruchów Browna. Jego wnioski zostały doświadczalnie potwierdzone przez fizyków-eksperymentatorów, między innymi przez Swedberga. Wyniki tych prac zmusiły do kapitulacji przeciwników atomistyki i uniemożliwiły idealistom dalsze bezpośrednie negowanie istnienia atomów. Smoluchowski — stwierdził Krajewski — kontynuując i pogłębiając idee Boltzmanna wykazał względność odwracalności i nieodwracalności procesów fizycznych. Popełnił jednak przy tym pewne błędy, dając czasem, podobnie jak Boltzmann, nieco subiektywistyczne sformułowania, co wynikało z ograniczoności jego światopoglądu. Z poglądem Boltzmanna i Smoluchowskiego na istotę praw termodynamiki była również związana ich krytyka wysuniętej przez Clausiusa tzw. teorii śmierci cieplnej wszechświata. Smoluchowski propagował boltzmannowską hipotezę fluktuacyjną. Mimo że obecnie szereg fizyków-materialistów, np. w Związku Radzieckim, jest zdania, że hipoteza ta jest wadliwa, a rozwiązania zagadnienia szukać należy na zupełnie innej drodze, jednak w swoim czasie hipoteza fluktuacyjna odegrała niewątpliwie postępową rolę.

Rozdział trzeci pracy jest poświęcony materialistycznej interpretacji przez Smoluchowskiego pojęć przypadku i prawdopodobieństwa w fizyce. Jest to centralny rozdział pracy, gdyż właśnie prace Smoluchowskiego poświęcone tym zagadnieniom mają najdonioślejsze znaczenie filozoficzne i metodologiczne. Autor kreśli najpierw krótki rozwój poglądów na przypadek i prawdopodobieństwo począwszy od Laplace'a i zatrzymuje się dłużej na sytuacji, jaką w tej dziedzinie zastał Smoluchowski. Był to okres całkowitej dezorientacji w nauce burżuazyjnej. Krążyły wówczas wśród uczonych najróżnorodniejsze subiektywistyczne, indeterministyczne, pozytywistyczne poglądy na podstawowe problemy teorii prawdopodobieństwa. Z rzadka tylko spotykało się próby słusznego materialistycznego ujęcia problemu (Max Planck, Tatiana Ehrenfest). Pewne cenne myśli w tej dziedzinie znajdujemy również u H. Poincarégo, mimo jego idealistycznego światopoglądu. Jednakże nikt z poprzedników Smoluchowskiego nie wykazał tak dokładnie jak

on, że pojęcie przypadku w naukach ścisłych ma sens w pełni obiektywny (co bynajmniej nie podważa słuszności podstawowych założeń determinizmu) i nie wskazał tak dokładnie jak Smoluchowski, w jakich warunkach mamy w fizyce do czynienia ze zjawiskami przypadkowymi, podporządkowującymi się prawom teorii prawdopodobieństwa. Smoluchowski wykazał, że przez przypadek w fizyce nie należy rozumieć jakiegoś zdarzenia bezprzyczynowego, nie podlegającego żadnym prawidłowościom, lecz tylko „szczególną postać więzi przyczynowej". Przeciwstawiając się subiektywistycznej interpretacji prawdopodobieństwa, traktującej je jako miarę naszej niewiedzy czy też jako stopień uzasadnienia hipotezy, Smoluchowski pisał, że „prawdopodobieństwo fizykalne" zależeć może tylko od warunków wpływających na jego występowanie. Smoluchowski dał niewątpliwie materialistyczną i w dużej mierze dialektyczną interpretację pojęć przypadku i prawdopodobieństwa, ograniczającą się co prawda tylko do tych stron zagadnienia, jakie wysuwała na plan pierwszy problematyka metodologiczna fizyki w owym okresie. Rozwiązanie tego zagadnienia w najogólniejszej postaci dali klasycy marksizmu. Smoluchowski doceniał znaczenie swej interpretacji dla filozofii. Pisał on, że będzie to nader ważnym wynikiem również dla filozofów, jeżeli chociaż w ograniczonej dziedzinie fizyki matematycznej zdoła się wykazać, że pojęcie prawdopodobieństwa ma sens ściśle obiektywny, że pojęcie przypadku daje się ściśle sprecyzować i jego geneza zrozumieć, gdy się stoi na stanowisku determinizmu. Prawo wielkich liczb występuje wówczas nie jako jakaś mistyczna zasada i nie jako sąd czysto empiryczny, lecz jako matematyczne następstwo tej szczególnej postaci, jaką w podobnych wypadkach przybiera więź przyczynowa. Podkreślając głęboko materialistyczny i w dużej mierze przełomowy charakter prac Smoluchowskiego o przypadku, Krajewski wskazuje w rozprawie i pewne błędy i niekonsekwencje uczonego, wynikające z ograniczoności jego światopoglądu. W dalszym ciągu trzeciego rozdziału swej pracy Krajewski pokrótce omawia rozwój materialistyczno-dialektycznej koncepcji przypadku i prawdopodobieństwa w pracach probabilistów radzieckich. Poglądy materialistyczno-dialektyczne dojrzewały w walce przeciw koncepcjom idealistycznym, w szczególności rozwijanym przez Misesa. Krajewski omawia metodę funkcji dowolnych Chinczina, rozwijającą koncepcje ugruntowane przez Smoluchowskiego. Prace Smoluchowskiego o przypadku i prawdopodobieństwie wysoko ceni się w ZSRR. Były one wykorzystywane przez filozofów radzieckich do walki przeciw mechanistom.

Ostatni, czwarty rozdział pracy Krajewskiego jest poświęcony ogólnym poglądom filozoficznym Smoluchowskiego. Nie były one konsekwentne. Mimo że tendencja materialistyczna wybija się w nich na plan pierwszy, łatwo dostrzec w wypowiedziach uczonego i elementy idealistyczne, wynikające z ulegania modnej wówczas filozofii pozytywistycznej. Smoluchowski uznawał obiektywne istnienie świata i obiektywność praw przyrody. Żywiołowy materializm przyrodnika doprowadza go do ateizmu i antyklerykalizmu. Pod pewnymi względami Smoluchowski zdołał przezwyciężyć ograniczoność materializmu mechanistycznego, o czym świadczy choćby omówione powyżej jego stanowisko w sprawie przypadkowości. Najbardziej skomplikowane i niekonsekwentne były jego poglądy teoriopoznawcze. Obok głębokiego optymizmu poznawczego widzimy w jego rozważaniach gnoseologicznych uleganie modnemu burżuazyjnemu agnostycyzmowi. Stwierdzając prawdziwość praw fizyki stawia on je-

dnocześnie pod znakiem zapytania prawdziwość teorii fizycznych, obawiając się, aby stwierdzenie ich prawdziwości nie zamknęło drogi rozwojowi nauki. Niezrozumienie stosunku prawdy względnej do absolutnej czyni go więc bezbronnym wobec agnostycyzmu. Wahania między materializmem i pozytywizmem przejawiają się przy rozpatrywaniu przez Smoluchowskiego takich zagadnień teoriopoznawczych jak cele poznania czy kryterium prawdy.

Zdaniem Krajewskiego, aby wyciągnąć ostateczną konkluzję co do oceny poglądów filozoficznych Smoluchowskiego, należy od razu jasno sprecyzować stanowisko wobec ogólniejszego, metodologicznego problemu: wedle jakich kryteriów oceniać i klasyfikować należy filozoficzne poglądy przyrodnika? Smoluchowski nie był filozofem, nie rozwinął jakiegoś spójnego systemu filozoficznego. Jego pisma wskazują, że do pewnego stopnia ulegał naciskowi modnych w jego czasie kierunków idealistycznych. Czy wobec tego należy po prostu zarejestrować sumiennie wszystkie jego niekonsekwencje i wahania i określić Smoluchowskiego np. jako eklektyka albo myśliciela wahającego się między idealizmem a materializmem? Uczynić tak — znaczyłoby zlekceważyć doniosłość odpowiedzi na podstawowe pytanie: jakie elementy światopoglądu Smoluchowskiego mają dla historii filozofii i przyrodoznawstwa istotne znaczenie, jakie zaważyły na jego pracy uczonego-przyrodnika, zdecydowały o roli, odegranej przez niego w ówczesnej walce filozoficznej.

Według Krajewskiego, w twórczości fizyka-teoretyka, snującego refleksje metodologiczne, należy odróżnić trzy dziedziny: dziedzinę konkretnych badań doświadczalnych i teoretycznych, w której wszyscy fizycy są przynajmniej żywiołowymi materialistami, dziedzinę metodologii fizyki oraz dziedzinę ogólnych rozważań filozoficznych. Decydującą, zdaniem autora, dla oceny światopoglądu przyrodnika jest jego postawa w dziedzinie metodologii własnej nauki, w walce ideologicznej rozgrywającej się wokół zagadnień uprawianej przez niego dyscypliny przyrodniczej. Inne jego dorywczo wyrażane i mało oddziaływające poglądy filozoficzne mają drugorzędne znaczenie dla oceny jego pozycji i roli w historii filozofii. Zgodnie z tymi ogólnymi wytycznymi Krajewski podkreśla znaczenie materialistycznej tendencji w światopoglądzie Smoluchowskiego i określa go jako materialistę w zasadzie, choć materialistę niekonsekwentnego.

Po zreferowaniu przez Krajewskiego podstawowych myśli swej pracy zabrali głos recenzenci rozprawy: prof. W Kapuściński i dr M. Szleyen.

Prof. Kapuściński ocenił pracę bardzo pozytywnie. Monografia Krajewskiego, stwierdził, jest wyczerpująca i poprawnie skonstruowana. Mimo że jest obszerna, nie ma w niej ani jednej zbytecznej strony; co prawda, chciałoby się, żeby pewne zagadnienia były oświetlone szerzej. Autor w pełni opanował literaturę przedmiotu. Przy tym, zdaniem recenzenta, na każdym kroku widać, że autor posiada własne, krytyczne podejście do zagadnień. Potrafi on dostrzec słabe czy silne strony rozumowań i poglądów Smoluchowskiego. Z reguły nie ma w pracy prześlizgiwania się nad trudną problematyką; jeśli nawet autor jej nie rozwiązuje, to przedstawia aktualny stan zagadnienia, wskazuje, jakie problemy dziś stoją przed nauką. Dużą zaletą pracy jest poprawny język i styl. Praca jest napisana w sposób przejrzysty i przekonywający.

Referent zgadza się w zasadzie z oceną poglądów Smoluchowskiego w omawianej pracy. Usterki dostrzeżone przez niego są na ogół drobne, wymienił je w recenzji na piśmie. W przemówieniu ogranicza się tedy do paru uwag dyskusyjnych. Zdaniem prof.

Kapuścińskiego, autor jest trochę niesprawiedliwy w ocenie hipotezy fluktuacyjnej Boltzmanna. Ulega on może zbyt łatwo sugestiom Landaua, Szachparonowa i innych i za lekko przechodzi do porządku dziennego nad kontrargumentami Terleckiego.

Prof. Kapuściński stwierdza, że autor niedostatecznie podkreśla trudność wyjaśnienia, w jaki sposób „polepsza się" promieniowanie długofalowe, które jest nieustannie emitowane przez ciała niebieskie. Tu, zdaniem recenzenta, tkwi główna trudność w obaleniu teorii śmierci cieplnej.

Następnie prof. Kapuściński zastanawiał się nad poprawnością zwrotu: „prawa torują sobie drogę", który, wedle niego, ma posmak jakiejś personifikacji i hipostazy praw. Recenzent sądzi, że misesowska koncepcja, wiążąca prawdopodobieństwo z częstościami względnymi w kolektywach, da się w pełni pogodzić z materialistyczno-dialektycznym pojęciem prawdopodobieństwa, jeżeli traktować te względne częstości, ustalane w praktyce, jako miarę prawdopodobieństwa, wyrzekając się misesowskiej idei związania z nimi definicji prawdopodobieństwa.

Na zakończenie prof. Kapuściński stwierdza, że praca Krajewskiego jest doskonałą pracą kandydacką i całkowicie zasługuje na to, aby na jej podstawie przyznać autorowi odnośny stopień naukowy.

Z kolei zabrał głos dr M. Szleyen. Wskazał on, że dorobek Smoluchowskiego ma znaczenie nie tylko historyczne. Jego badania dotyczące roli więzi przypadkowej jako swoistej postaci więzi przyczynowej, jego próby teoretycznego uzasadnienia stosowania rachunku prawdopodobieństwa w fizyce mają aktualne znaczenie dla przezwyciężenia idealistycznych koncepcji w tej dziedzinie. Praca Krajewskiego miała na celu dać ogólną marksistowską ocenę dorobku teoretycznego Smoluchowskiego; cel ten został, zdaniem recenzenta, w pełni osiągnięty. Sposób ujęcia tematu w rozprawie jest w zasadzie słuszny: wydobywa ona na pierwszy plan najbardziej podstawowe osiągnięcia Smoluchowskiego, osiągnięcia dotyczące materialistycznej interpretacji przypadku i prawdopodobieństwa. Recenzent wypowiada jednak pewne uwagi krytyczne dotyczące konstrukcji pracy.

Zdaniem dra Szleyena, Krajewski za mało miejsca poświęcił walce z subiektywno-idealistycznymi koncepcjami prawdopodobieństwa we współczesnym przyrodoznawstwie oraz problemowi stosowania metod statystycznych we współczesnej fizyce kwantowej. Pracę należałoby tedy może trochę rozbudować w trakcie przygotowywania jej do druku.

Dużą zaletą pracy Krajewskiego jest, zdaniem recenzenta, to, że autor uniknął pokusy przedstawienia swego pozytywnego bohatera jako wykutego w monolicie szermierza materializmu. Krajewski pokazuje idealistyczne potknięcia Smoluchowskiego również w interpretacji pojęcia prawdopodobieństwa — np. identyfikowanie prawdopodobieństwa ze względną częstością występowania zdarzeń. Błąd ten był podchwycony przez Misesa i wykorzystany przez niego w jego idealistycznej interpretacji prawdopodobieństwa. Autor słusznie przyjął za kryterium oceny światopoglądu Smoluchowskiego przede wszystkim jego postawę w dziedzinie metodologii fizyki. Przedstawiony przez autora życiorys Smoluchowskiego, charakteryzujący środowisko, w którym kształtował się jego światopogląd i do którego on sam należał, wyjaśnia, dlaczego Smoluchowski nie mógł być w pełni konsekwentnym myślicielem-materialistą.

Dr Szleyen polemizuje z twierdzeniem prof. Kapuścińskiego, że sformułowanie: „prawo toruje sobie drogę", używane przez filozofów-marksistów, pachnie hipostazą.

Na zakończenie dr Szleyen stwierdza, że praca spełnia wszystkie warunki wymagane od rozprawy na stopień kandydata nauk. Poza tym proponuje, aby ze względu na znaczenie tematu i osiągnięte w pracy rezultaty naukowe ogłosić ją drukiem.

Następnie odczytano opinię prof. M. Fisza. Recenzent ze szczególnym zainteresowaniem przeczytał rozdziały II i III opiniowanej pracy. Zasługi Smoluchowskiego zarówno dla fizyki, jak i dla rachunku prawdopodobieństwa zostały przez autora oświetlone w sposób jasny, poprawny i przekonywający. W rozdziale III autor daje przegląd rozwoju rachunku prawdopodobieństwa i jego filozoficznej interpretacji. Przegląd ten jest historycznie prawdziwy i filozoficznie poprawny. Pewne zagadnienia należałoby jednak przedyskutować.

Zdaniem prof. Fisza istnieją dwie definicje pojęcia prawdopodobieństwa: filozoficzna i matematyczna. Między nimi powinien zachodzić ścisły związek, mianowicie definicja matematyczna winna być tak skonstruowana, aby modele interpretacyjne zbudowane na jej podstawie nadawały się do badania zjawisk, które podlegają w myśl filozoficznej definicji prawdopodobieństwa badaniu za pomocą metod probabilistycznych. Aksjomatyka Kołmogorowa określająca matematycznie pojęcie prawdopodobieństwa odpowiada temu postulatowi w zakresie nader szerokiej klasy zjawisk, które można badać probabilistycznie. Jednakże aksjomatyka Kołmogorowa nie jest uniwersalna w tym sensie, że są dziedziny zjawisk, nadające się do badania probabilistycznego, które nie mieszczą się w ramach modelu zbudowanego na aksjomatyce Kołmogorowa. Można się zgodzić z autorem, że zaksjomatyzowanie rachunku prawdopodobieństwa samo przez się nie przezwycięży idealizmu w tej dziedzinie. Jednakże aksjomatyka rachunku prawdopodobieństwa opracowana przez Kołmogorowa oraz dane przez niego jej uzasadnienie i interpretacja przeczą twierdzeniu autora, że Kołmogorow szedł początkowo w dużej mierze za Misesem. Autor utożsamia w kilku miejscach teorię Misesa z teorią częstościową i z tego powodu ocenia krytycznie w swej pracy stanowisko Steinhausa. Tymczasem interpretacja częstościowa poprawnie sformułowana orzeka, że pojęcie prawdopodobieństwa jest abstrakcyjnym matematycznym odpowiednikiem obiektywnie istniejącej stabilności częstości zdarzeń losowych. Natomiast teoria Misesa nie uznaje obiektywnego istnienia wspomnianych stabilnych częstości.

Recenzent zwraca uwagę na pewne zawarte w pracy drobne usterki natury matematycznej.

Prof. Fisz stwierdza, że opiniowana praca przyczyni się nie tylko do spopularyzowania postaci Smoluchowskiego i jego osiągnięć, lecz będzie również z pożytkiem służyła matematykom i fizykom, którym bliskie są zagadnienia podstaw rachunku prawdopodobieństwa i jego zadań. Odpowiada ona całkowicie wymogom stawianym pracy kandydackiej.

Po zaznajomieniu zebranych z opinią recenzentów przystąpiono do dalszej dyskusji nad rozprawą.

H. Eilstein zwróciła uwagę na przejrzystość konstrukcji pracy, jasność stylu i wywodów, co nadaje im szczególnie przekonywający charakter i pozwala się spodziewać, że praca zyska wielu czytelników i przyniesie im pożytek. Pod względem walorów metodycznych wykładu jest to, zdaniem Eilstein, praca wzorowa. Owa przejrzystość, konsekwentność wywodów została osiągnięta między innymi dzięki temu, że autor, unikając błędu wielu prac kandydackich, jasno zakreślił sobie temat pracy i utrzymał się w jego granicach. Jednakże zagadnienia omawiane w rozdziałach II i III pracy są po dziś dzień aktualne w nauce; nie za-

głębiając się tedy zbytnio we współczesną problematykę metodologii fizyki, należało w zakończeniu tych rozdziałów „dać czytelnikowi jakąś perspektywę na współczesność"; wskazać, że walka o uznanie obiektywnego istnienia mikroświata, obiektywności jego praw nie jest bynajmniej skończona, powiedzieć coś o współczesnych kontynuatorach linii Macha-Ostwalda w tym sporze, głoszących (jak Bohr, Mises, Jordan), że atomy i mikrocząstki są fikcją, co prawda, pożyteczną. W rozdziale III autor poświęca nieco miejsca rozwojowi problematyki przypadku i prawdopodobieństwa, ale tylko w matematyce. Jednakże należałoby coś powiedzieć o dyskusjach na temat sensu statystyki kwantowej, toczonych zarówno między materialistami dialektycznymi a pozytywistami, jak i w samym obozie marksistowskim. Postulat partyjnej bojowości pracy wymaga nawiązania do bieżącej problematyki, choć zakres pracy nie pozwala omówić jej szczegółowo.

Zdaniem Eilstein, należy głębiej i bardziej szczegółowo omówić pewne poruszane w pracy zagadnienia. Np. wywody o względności odwracalności i nieodwracalności nie wypadły dość jasno ani w pracy, ani w wystąpieniu Krajewskiego — istotę swego poglądu Krajewski nieraz o wiele jaśniej wypowiadał w pewnych dyskusjach. Należałoby też znacznie pogłębić krytykę koncepcji Misesa. Mimo tych krytycznych uwag rozdziały II i III stanowią, zdaniem dyskutantki, najcenniejszą część pracy.

Dyskutantka wysuwa pewne zarzuty natury merytorycznej, podkreślając, że dotyczą one zagadnień, ze względu na charakter pracy, marginesowych. Autor niesłusznie utożsamia prawo zachowania ruchu z prawem zachowania energii, gdyż to drugie stanowi konkretyzację pierwszego na określonym etapie rozwoju fizyki.

Niesłuszna jest teza autora, że wszyscy fizycy w swej pracy naukowej są materialistami, podczas gdy w dziedzinie metodologii bywa różnie. Tego rodzaju ujęcie sprawy oznaczałoby, że metodologia fizyki nie ma żadnego znaczenia dla badań fizycznych, nie wpływa na ich wynik, nie przejawia się w postawie uczonego wobec konkretnych zagadnień teoretycznych. Wadliwe sformułowanie Krajewskiego wydaje się jednak przypadkowym błędem. Nie zaważyło ono na ujęciu jego pracy.

Za największy defekt pracy H. Eilstein uważa to, że autor, mimo widocznych wysiłków, nie przezwyciężył do końca tendencji do panegiryzmu, ciążących na wielu naszych pracach poświęconych oświetleniu cennych tradycji narodowych, kreśleniu sylwetek uczonych, myślicieli, artystów, których dorobkiem chlubimy się. Pewne elementy panegiryzmu doszły do głosu w rozdziale IV, mimo że na ogół autor stara się nie zatajać słabych stron światopoglądu Smoluchowskiego i, zwłaszcza, mimo że przekonywająco tłumaczy, dlaczego pierwiastki materialistyczne, które odegrały największą rolę w ukształtowaniu postawy Smoluchowskiego wobec metodologicznej problematyki fizyki, uważa za najistotniejsze dla oceny światopoglądu znakomitego uczonego. Przy omawianiu pewnych problemów szczegółowych autor zbytnio się wysila nad „wybieleniem" Smoluchowskiego, nad „usprawiedliwieniem" zdrową tendencją jego jawnie fałszywych ujęć. Panegiryzm dominuje, zdaniem dyskutantki, w rozdziale I, który, wedle niej, poziomem naukowym absolutnie nie dorównuje pozostałym. Zamiast stwierdzić, że postawa społeczno-polityczna Smoluchowskiego jest typową postawą burżuazyjnego uczonego, „nie politykującego", ale też nigdzie nie wykraczającego poza horyzont myślowy swej klasy — Krajewski poświęca cały rozdział niepotrzebnemu, a niekiedy naiwnemu gloryfikowaniu rozmaitych przejawów jego liberalnej postępowości.

Bynajmniej nie musimy „usympatycznić" postaci uczonego pod względem społeczno-politycznym, żeby móc docenić jego zasługi w rozwoju przyrodoznawstwa i materializmu oraz śmiało nawiązać do jego dorobku.

J. Ładosz zwraca uwagę, że wydobycie przez Krajewskiego wkładu Smoluchowskiego do materialistycznego uzasadnienia podstaw rachunku prawdopodobieństwa ma znaczenie nie tylko dla pokazania postępowych tradycji naszej nauki, lecz i dla toczącej się obecnie walki filozoficznej. Praca o Smoluchowskim będzie na pewno chętnie czytana przez przyrodników; rozdział III, traktujący o prawdopodobieństwie, szczególnie przyczyni się do wyrobienia w niektórych z nich szacunku dla teoretycznego myślenia, do wyrobienia zdrowych poglądów na prawdopodobieństwo — między innymi do zrozumienia, w jakich problemach można, a w jakich nie można posługiwać się rachunkiem prawdopodobieństwa.

Płaski empiryzm wielu naszych przyrodników czyni ich podatnymi na wpływy koncepcji neopozytywistycznych. Konferencja zorganizowana przez Towarzystwo Przyrodników - Marksistów im. Kopernika w sprawie zastosowań rachunku prawdopodobieństwa w biologii pokazała, jak rozpowszechnione jest częstościowe, misesowskie pojmowanie prawdopodobieństwa. Za pomocą niego uzasadniano między innymi antropologiczne teorie Czekanowskiego. Ładosz dyskutuje ze stanowiskiem prof. Fisza odnośnie do częstościowej koncepcji prawdopodobieństwa.

Dyskutant proponuje ściślejsze sformułowanie niektórych zagadnień. Dla przykładu należałoby ściślej rozgraniczyć pojęcia możliwości i prawdopodobieństwa, gdyż ma to zasadnicze znaczenie dla walki przeciw panprobabilistycznym tendencjom. Należałoby także dokładniej oświetlić stosunek Misesa do Smoluchowskiego. Mises przejął argumentację Smoluchowskiego przeciw traktowaniu prawdopodobieństwa jako miary naszej niewiedzy dlatego, że również zwalczał tę koncepcję — lecz z pozycji subiektywistycznych.

Zdaniem Ładosza, autor winien był śmielej, bez żadnych zastrzeżeń stwierdzić, że wszystkie, a nie tylko niektóre prawa, torują sobie drogę poprzez przypadki.

W swej odpowiedzi Krajewski uznał słuszność szeregu konkretnych uwag dyskutantów i zgodził się, że w dalszej pracy nad rozprawą trzeba dokonać szeregu niezbędnych uzupełnień.

Odpowiadając na zarzut prof. Fisza autor stwierdza, że Kołmogorow w swej pracy *Grundbegriffe der Wahrscheinlichkeitsrechnung* szedł w interpretacji pojęcia prawdopodobieństwa w dużej mierze za Misesem. Przyznaje to sam Kołmogorow, pisząc w tej pracy, że jeśli idzie o stosunek między rachunkami teorii prawdopodobieństwa i światem zdarzeń realnych, można przyjąć pogląd Misesa. Obecne marksistowskie poglądy Kołmogorowa na podstawy teorii prawdopodobieństwa ukształtowały się później. Prof. Fisz odróżnia teorię częstościową od teorii Misesa. Jednakże — stwierdza Krajewski — nawet jeśli ktoś powie, że częstości występują obiektywnie, częstościowa koncepcja prawdopodobieństwa nie stanie się przez to materialistyczna, lecz pozostanie pozytywistyczna, gdyż w dalszym ciągu będziemy się zajmowali faktami na powierzchni zjawisk, nie sięgając do struktury więzi między nimi, nie pytając, z jakimi cechami więzi przyczynowej pozostaje w związku taki a nie inny rozkład prawdopodobieństwa.

Omawiając uwagę Ładosza o konieczności ściślejszego rozgraniczenia sensu pojęć możliwości i prawdopodobieństwa, Krajewski wypowiada pogląd, że sprawa jest sporna. Można ją ująć tak, jak proponuje Ładosz, można zaś, utożsamiając możliwość z prawdopo-

dobieństwem, stwierdzić, że nie zawsze daje się ono wyrazić liczbą. Istotne jest to, na co zgadzają się obaj dyskutanci — a mianowicie, że nie można stosować *rachunku* prawdopodobieństwa wszędzie tam, gdzie się ma do czynienia z możliwością. Autor nie zgadza się również z twierdzeniem Ładosza, że wszystkie prawa torują sobie drogę poprzez przypadki, i przedstawia pokrótce poglądy, wyrażone potem w artykule *Uwagi o prawach dynamicznych i statystycznych.*[1]

Odpowiadając na zarzut H. Eilstein, autor przyznaje, że w swym przemówieniu wstępnym pewne rzeczy uprościł, że zbyt mechanicznie oddzielił konkretną działalność naukową fizyka od jego postawy wobec zagadnień metodologicznych fizyki. Mówiąc o konkretnej działalności fizyka autor miał na myśli raczej bardziej szczegółową pracę, doświadczalną i obliczeniową, a nie tworzenie ogólnych teorii. Tej działalności jest poświęcona największa część pracy fizyka i w tej dziedzinie jest on zawsze materialistą. Jeśli idzie o ogólne koncepcje teoretyczne, są one zależne od postawy metodologicznej uczonego, chociaż i tu mogą występować sprzeczności. Natomiast autor nie zgadza się z poglądem Eilstein na stosunek prawa zachowania ruchu i prawa zachowania energii.

Autor nie zgadza się z zarzutem Eilstein, że pewne części jego pracy ujawniają apologetyczny stosunek do Smoluchowskiego. Co się tyczy postawy społeczno-politycznej Smoluchowskiego, autor nigdzie nie twierdził, że wykraczał on poza horyzont myślowy burżuazji, jednakże np. zdecydowany antyklerykalizm Smoluchowskiego odgrywał postępową rolę w środowisku, w którym uczony działał.

Rada Naukowa Katedr Filozoficznych INS przy KC PZPR w tajnym głosowaniu jednomyślnie przyznała Władysławowi Krajewskiemu tytuł kandydata nauk filozoficznych za rozprawę pt. *Światopogląd Mariana Smoluchowskiego* i zaleciła publikację pracy po uprzednim wprowadzeniu poprawek.

Zbigniew Majewski

[1] Por. *Myśl Filozoficzna* 1954 nr 3(13)

Karol Martel — «O obiektywności praw rozwoju społecznego oraz ich poznaniu i wykorzystaniu w interesie społeczeństwa»

27 lipca 1954 r. na posiedzeniu Rady Naukowej Katedr Filozoficznych Instytutu Nauk Społecznych przy KC PZPR odbyła się obrona pracy kandydackiej Karola Martela, poświęconej zagadnieniu obiektywności praw rozwoju społecznego oraz ich poznaniu i wykorzystaniu w interesie społeczeństwa. Praca została napisana pod kierownictwem naukowym prof. Adama Schaffa.

W zagajeniu autor zwrócił uwagę na polityczne i teoretyczne znaczenie tematu. Marksistowsko-leninowska nauka o obiektywnych prawach rozwoju społecznego jest przedmiotem zaciekłych ataków ze strony burżuazji i jej ideologów, ponieważ stanowi ona podstawę działalności partii komunistycznych i robotniczych oraz podstawę socjalizmu naukowego. Zwycięstwa i osiągnięcia ruchu robotniczego wywołują coraz ostrzejszą reakcję przeciw nauce o prawach rozwoju społecznego ze strony ideologów burżuazji, którzy przeciwstawiają tej nauce woluntarystyczne, heroistyczne i pragmatystyczne

koncepcje. Negacja obiektywności poznania naukowego jest wyrazem rozkładu współczesnej myśli burżuazyjnej. Proletariat i jego partia stają w obronie poznania naukowego przeciw obskurantyzmowi i irracjonalizmowi burżuazji.

Zadaniem pracy jest wyjaśnienie, na czym polega prawidłowość życia społecznego, oraz zdemaskowanie niektórych najbardziej rozpowszechnionych idealistycznych fałszerstw w interpretacji życia społecznego.

W przeciwieństwie do ideologów burżuazji, którzy zagadnienie obiektywności praw rozpatrywali jedynie jako abstrakcyjny problem teoretyczny, filozofia proletariatu ujmuje je w jedności teorii i praktyki. Materialistyczna teza o obiektywnych prawidłowościach jest z jednej strony uogólnieniem praktyki, z drugiej zaś, podstawą przekształcenia świata zgodnie z potrzebami społeczeństwa. W tym tkwi głęboki humanizm marksizmu, który w poznaniu obiektywnych prawidłowości widzi podstawę wolności człowieka. Dlatego w pracy zagadnienie obiektywności praw zostało ściśle związane z wykorzystaniem ich przez ludzi.

Sprawa obiektywności praw rozwoju społecznego i prawidłowego ich poznania oraz wykorzystania jest szczególnie doniosła w okresie przejściowym, ponieważ socjalistyczne stosunki produkcji, jak wiadomo, nie powstają w łonie społeczeństwa kapitalistycznego i w sposób żywiołowy w ogóle powstać nie mogą. Zbudowanie socjalizmu stanowi główny cel działań i dążeń klasy robotniczej w okresie przejściowym. Kierownikiem i organizatorem tego procesu jest partia i państwo socjalistyczne. Tylko w oparciu o znajomość praw rozwoju społecznego proces ten może być kierowany w sposób prawidłowy — wszelki woluntaryzm zaś lub fetyszyzacja praw prowadzi do błędów i porażek. Zadaniem pracy jest ukazanie, na czym polega prawidłowość procesów oraz rola czynnika subiektywnego w socjalizmie, tzn. rola partii i państwa. Szczególna rola, jaką odgrywa naukowa polityka partii i państwa oraz świadoma działalność mas, wynika z nowego charakteru bazy ekonomicznej i nowego nieżywiołowego charakteru działania praw ekonomicznych socjalizmu. Prawa rozwojowe bazy socjalistycznej wymagają bowiem ogólnospołecznej kontroli i świadomej organizacji procesów rozwoju społeczeństwa.

Autor przechodzi z kolei do omówienia głównych zagadnień poruszonych w pracy. Praca składa się z dwóch części: jedna poświęcona jest problematyce obiektywności praw rozwoju społecznego, druga — ich poznaniu i wykorzystaniu w interesie społeczeństwa. Do ważniejszych problemów poruszonych w pierwszej części pracy należą: odróżnienie prawa, prawidłowości jako związku zjawisk, jako właściwości procesów materialnych od praw nauki — odzwierciedlenia w świadomości ludzi obiektywnych prawidłowości przyrody i społeczeństwa; zagadnienie obiektywności praw przyrody i społeczeństwa jako centralny obecnie problem walki materializmu z idealizmem; krytyka idealistycznych koncepcji negujących prawa rozwoju społecznego — Rickerta, Znanieckiego, Poppera, socjologii strukturalnej i podstaw teoretycznych niektórych koncepcji socjaldemokratycznych; próba sformułowania i scharakteryzowania kilku najogólniejszych praw rozwoju społecznego; krytyka prób idealistycznego wypaczania i mistyfikacji tych praw w literaturze burżuazyjnej i socjalistycznej.

W drugiej części pracy omówiona została subiektywna strona rozwoju społeczeństwa socjalistycznego, a więc rola partii i państwa oraz aktywnej działalności mas w życiu politycznym i społecznym. W tej części pracy autor pokazuje, na czym polega nowy, nie-

żywiołowy charakter działania praw w socjalizmie i na czym polega specyfika ich wykorzystania. Szczególną uwagę zwrócił autor na rozprawienie się z woluntaryzmem w ujmowaniu praw i ich fetyszyzacją, co ma niezwykle ważne znaczenie ideologiczne w walce z błędami oportunizmu i awanturnictwa politycznego. Wykorzystywanie praw ekonomicznych w interesie społeczeństwa wiąże się jak najściślej ze stałym wzrostem świadomości mas, ich produkcyjnej i politycznej aktywności.

Następnie zabrał głos recenzent prof. Włodzimierz Brus. Mówca podkreślił znaczenie tematyki podjętej przez K. Martela i zwrócił uwagę, że praca — biorąc pod uwagę brak monograficznego ujęcia zagadnienia — ma charakter swego rodzaju pionierski. Mówiąc o zaletach dysertacji prof. Brus wskazuje, że ujmuje ona całokształt zagadnień związanych z tematem. Do zalet pracy zaliczyć należy i to, że autor stara się każde zagadnienie wiązać z aktualną walką polityczną i pokazać znaczenie omawianego problemu teoretycznego dla ideologicznego uzbrojenia partii — w szczególności przy omawianiu woluntaryzmu w ujmowaniu praw i ich fetyszyzacji, roli czynnika subiektywnego itd. Dużą zaletą pracy jest wprowadzenie do niej szeregu momentów polemicznych z przedstawicielami nauki burżuazyjnej (np. ze Znanieckim) oraz próba krytycznej analizy poglądów socjaldemokracji na temat praw rozwoju społecznego. Prof. Brus zwraca uwagę, że dorobkiem Martela jest analiza nowego charakteru działania praw ekonomicznych socjalizmu i specyfiki ich poznania oraz wykorzystania w interesie społeczeństwa socjalistycznego; dorobek tym ważniejszy, że panujące dotąd niejasności w tej dziedzinie powodowały często potknięcia i błędy, które spotykamy w literaturze marksistowskiej na ten temat.

Praca — stwierdza prof. Brus — odznacza się wysokim poziomem teoretycznym i wykazuje dobre opanowanie metodologii marksistowskiej przy samodzielnej analizie trudnego teoretycznie tematu. Zalety pracy w pełni kwalifikują ją do przyjęcia jako dysertacji kandydackiej.

Przechodząc do omówienia wad pracy prof. Brus zwraca uwagę na niezbyt szczęśliwe rozwiązanie konstrukcyjne, wskutek czego jest w niej wiele powtórzeń i rozwlekłości, co się odbija także na merytorycznej stronie analizy. Do braków pracy należy i to, że autor nie zajmuje się problemem poznawania praw, co jest niezwykle istotnym zagadnieniem teoretycznym. W związku z tym niedostatecznie jasno występuje zagadnienie klasowego podłoża wykorzystania praw rozwoju społecznego. Autor pracy opiera się tylko na ekonomicznych prawach społeczeństwa, nie czyniąc żadnych prób określenia innych praw rozwoju społecznego. Sprawa stosunku praw ekonomicznych do ogólnych praw rozwoju społecznego nie doczekała się jeszcze dostatecznego wyjaśnienia i dlatego należy żałować, że autor dysertacji nie podjął tej problematyki. Do wad pracy zaliczyć także należy brak analizy całego kompleksu praw, które równocześnie musi uwzględniać polityka partii w ich wzajemnym powiązaniu. Polemika z burżuazyjnymi filozofami i socjologami, którą przeprowadza autor dysertacji, ma charakter jednokierunkowy — antywoluntarystyczny. Za mało uwagi — zdaniem recenzenta — poświęcono rozprawieniu się z burżuazyjnymi koncepcjami fetyszyzującymi prawa lub formułującymi prawa fałszywe; koncepcje takie często można spotkać u ideologów burżuazji. Nie rozwinięto także sprawy dogmatyzmu w naukach społecznych. Do braków pracy należy także i to, że autor nie zajął stanowiska wobec dotychczasowej literatury marksistowskiej omawiają-

cej zagadnienie praw; nie pozwala to zrozumieć, co stanowi własny dorobek autora. Przygotowując pracę do druku autor winien usunąć omawiane braki.

Z kolei odczytana została recenzja prof. Juliana Hochfelda, który na wstępie podkreśla doniosłość walki zarówno z woluntaryzmem w ujmowaniu praw, jak i ich fetyszyzacją, a tym samym doniosłość tematyki podjętej przez autora dysertacji. Po krótkim streszczeniu głównych tez pracy prof. Hochfeld stwierdza, że podstawową zaletą pracy jest to, że atakuje ona trudny i skomplikowany problem o poważnej doniosłości teoretycznej i praktycznej. Autor pracy przy analizie takich kategorii, jak prawidłowość, prawo nauki, warunki działania prawa, wymogi prawa itd., uniknął niebezpieczeństwa oderwania ich od konkretnego materiału historycznego. Recenzent jest zdania, że nie wszędzie udało się autorowi dysertacji osiągnąć zadowalającą precyzję sformułowań, i to właśnie w centralnej problematyce pracy; nie zadowala np. proste zestawienie takich sformułowań, że z jednej strony obiektywne konieczności rozwoju społeczeństwa socjalistycznego realizują się poprzez *świadomą* działalność ludzi, a z drugiej zaś strony, działanie praw rozwoju tego społeczeństwa nie zależy od woli i *świadomości* ludzi. Podobnie niejasne jest pojęcie wymogów prawa, którego definicja ma charakter zbyt ogólnikowy. Recenzent zwraca uwagę na bojowy, partyjny charakter dysertacji, na jej zdecydowane marksistowskie stanowisko naukowe wobec antynaukowych i idealistycznych koncepcji. Nie wszędzie jednak autor uwzględnił w sposób dostateczny poglądy współczesnych filozofów, socjologów i historyków burżuazyjnych, nie wszędzie wyszedł poza materiał znany i wielokrotnie krytykowany. Do braków zaliczyć należy także powoływanie się na fragmenty tekstów krytykowanych ideologów burżuazyjnych przy nieznajomości całokształtu ich poglądów, a więc przy konieczności sprowadzenia krytyki jedynie do potępienia przytoczonego cytatu. Do wad pracy należy niekiedy pomijanie istotnej strony krytykowanej doktryny.

Interesującym i cennym (choć miejscami spornym) fragmentem pracy jest paragraf zatytułowany *Obiektywne prawa podstawą celowej działalności ludzkiej*, w którym autor analizuje stosunek wykorzystania praw do ich poznania w *różnych* sferach życia społecznego i w *różnych* okresach historii.

W zakończeniu recenzji prof. Hochfeld stwierdza, że dysertacja Martela ma istotne znaczenie teoretyczne i praktyczne. Uchybienia i braki dadzą się usunąć podczas przygotowania pracy do druku. Praca kwalifikuje się całkowicie do przyjęcia jako dysertacja kandydacka.

Z kolei głos w dyskusji zabrała prof. J. Siekierska. Prof. Siekierska stwierdza na wstępie, że poziom rozprawy całkowicie pozwala na zakwalifikowanie jej jako pracy kandydackiej. Do zalet rozprawy należy wszechstronne omówienie zagadnienia, jej partyjny charakter, ukazanie wagi problemu dla praktyki partyjnej teoretycznie prawidłowe ujęcie tematu, jak też trafna próba ilustracji obiektywności praw rozwoju socjalizmu na zagadnieniach industrializacji Polski. Do zalet pracy należy również zaliczyć — mimo powtórzeń — przejrzystą konstrukcję i jasny wykład.

Prof. Siekierska omawia szczegółowo braki pracy, które — jej zdaniem — są istotne i mają charakter typowy dla naszych rozpraw z zakresu filozofii; dlatego wymagają one nie tylko zasygnalizowania, ale bicia na alarm. Prof. Siekierska stwierdza, że sposób popularyzacji marksizmu w Polsce i sposób opracowania samodzielnych prób rozwijania marksizmu na materiale współczesnej polskiej rzeczywistości dlatego

jest niewłaściwy, ponieważ odbarwia materializm dialektyczny i historyczny. Dysertacja Martela napisana jest — zdaniem dyskutantki — zbyt ogólnikowo i abstrakcyjnie i dlatego jest odhumanizowana.

Prof. Siekierska zajmuje się następnie poszczególnymi rozdziałami pracy dla udokumentowania swej tezy. I tak rozdział II pierwszej części dysertacji, omawiający obiektywność praw rozwoju społecznego, nie uwzględnia materiału historycznego, co powoduje abstrakcyjność tej części pracy. Prof. Siekierska cytuje niektóre fragmenty dysertacji, starając się uzasadnić twierdzenie o abstrakcyjnym charakterze rozprawy, i polemizuje przy tym z tezą prof. Hochfelda, który w swojej recenzji stwierdził, że autor uniknął w zasadzie niebezpieczeństwa abstrakcjonizmu. Dyskutantka zwraca uwagę na to, że polemika z wrogą ideologią, którą przeprowadził Martel, ma charakter deklaratywny i dlatego nie przekonywający. Niebezpieczeństwo tanich deklaracji i łajania przeciwnika ideologicznego jest obecnie na naszym terenie jeszcze bardzo groźne; mimo że Martel niebezpieczeństwa tego uniknął, trzeba stale pamiętać, że sposób, o którym mowa wyżej, nie zastąpi rzeczowej argumentacji i cierpliwego dowodzenia niesłuszności stanowiska, które się zwalcza.

Prof. Siekierska zwraca uwagę na szereg nieścisłych sformułowań, które grożą błędami woluntaryzmu lub fetyszyzacji praw. Do sformułowań, które grożą niebezpieczeństwem fetyszyzacji praw, należy np. zdanie, że „produkcja i jej prawa nie zależą od ludzi", co jest niesłuszne, ponieważ wszystko, co dzieje się w historii, jest zależne od ludzi, mimo że ludzie nie tworzą historii w sposób dowolny.

Przechodząc do omawiania braków drugiej części pracy, dotyczącej poznania i wykorzystania praw rozwoju społecznego w interesie społeczeństwa, prof. Siekierska zarzuca autorowi brak konkretnej analizy, który powoduje właśnie owo odhumanizowanie rozprawy.

Prof. Siekierska uważa, że nie można całkowicie potępiać żywiołowości w okresie budownictwa socjalizmu. Twórczej bowiem, stale wzrastającej inicjatywy mas nie da się zaplanować, podobnie jak nie można planować odkryć naukowych czy dzieł sztuki.

Dyskutantka zwraca uwagę na to, że w pracy mówi się wiele o roli mas i jednostki, ale i to zagadnienie zostało potraktowane sucho i deklaratywnie, bez przykładów i materiału historycznego.

W zakończeniu swego przemówienia prof. Siekierska stwierdza, że zarzuty skierowane przeciw pracy Martela biją również w nią samą i w pewnym stopniu w nasz cały front filozoficzny. Dysertacja stała się tylko dogodną okazją do krytyki, która powinna ustrzec wykładowców i aspirantów piszących prace kandydackie przed abstrakcyjnym ujmowaniem zagadnień.

Z kolei głos zabrał autor dysertacji. Zajął on stanowisko wobec uwag recenzentów i prof. Siekierskiej podkreślając, że przyjmuje w zasadzie te uwagi, nie zgadza się jednak z zarzutami prof. Siekierskiej.

Poważna część zarzutów prof. Brusa pod adresem pracy wynika — zdaniem autora dysertacji — z różnych zdań co do koncepcji rozprawy. Martel traktował jako węzłowe zagadnienie ukazania roli obiektywnych praw rozwoju społecznego w procesie praktycznego przekształcania życia społecznego, w szczególności w procesie budownictwa socjalizmu, a więc zagadnienie wykorzystania praw; prof. Brus natomiast — zdaniem Martela — na pierwszym planie stawia problematykę poznania praw nauki, co stanowiłoby oręż metodologiczny dla nauk społecznych. Różnica zdań co do ujęcia pracy wyznacza różnice w jej kompozycji.

Autor zgadza się z zarzutem, że w pracy nie wyjaśniono dokładnie, na czym polega wykorzystanie praw w interesie społeczeństwa, jak również z tym, że w pracy nie zasygnalizowano problemu specyfiki praw nadbudowy. Istotnie, należało pokazać, że materializm historyczny nie przekreśla obiektywnych prawidłowości zjawisk z zakresu świadomości społecznej, a jedynie odkrywa ich zależność od ekonomiki społeczeństwa i jej praw; należało tezę tę zilustrować na przykładzie różnych dziedzin życia duchowego czy odpowiednich nauk.

Autor dysertacji nie zgadza się z zarzutem, że nie omówione zostały w rozprawie ogólne prawa dotyczące całokształtu życia społecznego, ponieważ w istocie zostało to dokonane stosunkowo obszernie w pierwszej części pracy.

Autor podkreśla, że szereg istotnych braków dostrzeżonych przez prof. Brusa będzie starał się usunąć przy przygotowaniu pracy do druku.

Przechodząc do uwag zawartych w recenzji prof. Hochfelda autor zgadza się z zarzutem, że definicja prawa sformułowana w pracy jest zbyt ogólnikowa, zaznacza jednak, że dokładniejsza analiza pojęcia prawa wymagałaby oddzielnej pracy. Autor polemizuje z zarzutem, że istnieje niejasność w sformułowaniach: „prawa działają pod kontrolą społeczeństwa" i „działanie praw nie zależy od świadomości ludzi". Charakter działania praw bowiem jest istotnie w socjalizmie nieżywiołowy, co jednak nie przeczy tezie, że prawa działają obiektywnie, niezależnie od woli i świadomości ludzi. Społeczeństwo o tyle właśnie kontroluje prawa, o ile je poznaje; od kontroli społeczeństwa zależy nie fakt działania praw, a jedynie to, jak się przejawia działanie praw, jakie są rezultaty tego działania.

K. Martel przyznaje słuszność zarzutowi recenzenta, że w pracy nie ma wyraźnej definicji wymogów praw.

Autor dysertacji zgadza się z zarzutem, że w sposób niedostatecznie pogłębiony uwzględnione zostały współczesne kierunki filozofii i socjologii burżuazyjnej, jakkolwiek trudno byłoby omawiać całość krytykowanej doktryny burżuazyjnej jedynie z okazji poruszenia problematyki praw. Martel zgadza się również z zarzutem niedostatecznego oparcia pracy o materiał historyczny.

Omawiając uwagi prof. Siekierskiej Martel zgadza się z postulatem, że trzeba w pracy wykorzystać więcej materiału dowodowego i dawać więcej ilustracji. Dotyczy to w szczególności pierwszej części pracy.

Autor wnosi jednak do uwag prof. Siekierskiej pewne zastrzeżenia. Postulat związku nauki z praktyką polega na tym, że nauka winna rozwiązywać takie problemy, które wysuwa życie i których rozwiązania domaga się partia. Prof. Siekierska natomiast kładzie główny nacisk na materiał ilustracyjny i opisowy — który przecież ukazuje często jedynie powierzchnię zjawisk — jako na rzekomo ów najistotniejszy związek teorii z praktyką. Rzecz jasna, że należy pisać jak najbardziej dostępnie i jak najbardziej przekonywająco, ale kryterium opisowości i ilustratywności nie może być podstawowym kryterium wartości pracy naukowej.

Autor dysertacji stwierdza, że jego praca zarówno w swej tematyce, jak i materiałach jest jak najściślej związana z życiem kraju. Mówiąc o zarzucie ogólnikowości analizy Martel podkreśla, że starał się wydobyć przede wszystkim to, co wspólne jest dla wielu krajów, nie zaś to, co jest specyficzne — wynikało to bowiem z założeń i celów rozprawy.

Mówiąc o zagadnieniu żywiołowości w socjalizmie autor w zakończeniu swego przemówienia podkreśla,

że oczywiście inicjatywa mas będzie rodzić nowe poczynania, ale że z tego nie wynika, iż ta inicjatywa przejawiać się będzie w sposób żywiołowy. Inicjatywa mas ujęta będzie również w zorganizowane ramy.

W wyniku tajnego głosowania Rada Naukowa Katedr Filozoficznych INS przy KC PZPR jednogłośnie uchwaliła nadać Karolowi Martelowi stopień naukowy kandydata nauk filozoficznych za jego pracę *O obiektywności praw rozwoju społecznego oraz ich poznaniu i wykorzystaniu w interesie społeczeństwa.*

J.R.

W SPRAWIE PRAC O ISTOCIE RELIGII

Redakcja *Myśli Filozoficznej* otrzymała list od studentów I roku Wydziału Filozofii Uniwersytetu Warszawskiego, w którym czytamy między innymi:

„Zwracamy się do Redakcji *Myśli Filozoficznej* z prośbą o wyjaśnienie sprawy nurtującej nas — studentów I roku Wydziału Filozofii Uniwersytetu Warszawskiego.

Jak mianowicie dopomóc w opanowaniu przedmiotów ideologicznych i światopoglądowych przez koleżanki i kolegów, którzy mają trudności w tym zakresie ze względu na swe poglądy obciążone naleciałościami fideizmu? Jak pomóc w przebudowie ich światopoglądu? Prosimy o podanie źródeł, w których wyjaśnione jest zagadnienie religii.

Grupa studentów I roku Wydziału Filozoficznego UW."

Pragnąc propagować naukowy, materialistyczny pogląd na świat, powinniście przede wszystkim dobrze przyswoić sobie zasady materializmu dialektycznego i historycznego oraz gruntownie przestudiować te dzieła klasyków marksizmu, w których wyjaśnione zostały zagadnienia istoty i pochodzenia religii, jej funkcji społecznej oraz sposobów jej przezwyciężania.

Już w swych pierwszych pracach Marks postawił z wielką ostrością problem istoty i społecznej roli religii, stwierdzając w *Przyczynku do krytyki heglowskiej filozofii prawa:*

„Religia jest to ... samowiedza ... człowieka, który bądź jeszcze siebie nie odnalazł, bądź już znów siebie zgubił ... To państwo, to społeczeństwo tworzy religię — *odwróconą na opak świadomość świata*...

...Religia — to westchnienie uciśnionego stworzenia, serce nieczułego świata ... jest też ona duchem bezdusznych warunków. Jest ona *opium* ludu.

Zniesienie religii jako *urojonego* szczęścia ludu jest domaganiem się dla niego prawdziwego szczęścia." [1]

Możliwość skutecznego przezwyciężenia przesądów religijnych widział Marks zawsze w likwidacji rodzącego je eksploatatorskiego ustroju.

We wczesnej pracy *O początkach chrześcijaństwa* Engels porównuje pierwotne chrześcijaństwo z ruchem robotniczym, podkreślając z naciskiem zasadniczą różnicę: chrześcijaństwo „szuka wyzwolenia na tamtym świecie, po śmierci, w niebie; socjalizm natomiast na tym świecie, w przekształceniu społeczeństwa." [2]

---

1 Marks: *Przyczynek do krytyki heglowskiej filozofii prawa. Wstęp.* Marks-Engels: *Wybrane pisma filozoficzne 1844—1846.* Warszawa 1948 „Książka i Wiedza" s. 13—14

2 Engels: *O początkach chrześcijaństwa.* Marks-Engels: *Dzieła* t. XVI wyd. ros. s. 409

W pierwszym programowym dokumencie naukowego komunizmu, *Manifeście Komunistycznym*, zawarte jest materialistyczne wyjaśnienie tego procesu historycznego, w którym ze zmianą stosunków produkcyjnych dokonuje się zmiana pojęć religijnych, filozoficznych i prawnych; postawiona również została teza o nieuchronnym zaniku religii w społeczeństwie komunistycznym. W rozdziale III Marks i Engels demaskują reakcyjny charakter tzw. „socjalizmu chrześcijańskiego" i wskazują na przeciwieństwa między religią a naukowym komunizmem. *Manifest Komunistyczny* jest świetnym przykładem walki przeciw wszelkim próbom przemycania religii do rewolucyjnego ruchu robotniczego.

W *Wojnie chłopskiej w Niemczech* Engels pokazuje, że „w tak zwanych wojnach religijnych XVI stulecia szło przede wszystkim o nader pozytywne, materialne interesy klasowe i były one walkami klas... [chociaż zgodnie z warunkami owych czasów] interesy, potrzeby i żądania poszczególnych klas ukrywały się pod szatą religijną."[3]

O zależności religii, jako jednej z form ideologii, od rozwoju sił wytwórczych i stosunków produkcyjnych mówi Marks w znanym fragmencie przedmowy do *Przyczynka do krytyki ekonomii politycznej:* „Sposób produkcji życia materialnego warunkuje społeczny, polityczny i duchowy proces życia w ogólności. Nie świadomość ludzi określa ich byt, lecz przeciwnie, ich społeczny byt określa ich świadomość."[4] W dalszym ciągu pisze Marks o opóźnianiu się zmian w nadbudowie w stosunku do zmian w podłożu ekonomicznym. To nam wyjaśnia utrzymywanie się w społeczeństwie przesądów religijnych, chociaż warunki, sprzyjające ich powstawaniu, przestały istnieć.

O tym, jak kapitalistyczny sposób produkcji ze swym fetyszyzmem towarowym i anarchią, prowadzącą do kataklizmów gospodarczych, rodzi religijny lęk przed „wyższymi" siłami, ujarzmiającymi i druzgocącymi człowieka, czytamy w głównym dziele Marksa, *Kapitale.* W światopoglądzie religijnym — pisze Marks — „produkty ludzkiej głowy wydają się obdarzone własnym życiem, samodzielnymi postaciami, pozostającymi w stosunkach z sobą i z ludźmi. Podobnie dzieje się w świecie towarów z produktami ludzkiej ręki."[5] I dlatego właśnie przesądy religijne rodzą się i szerzą jako odbicie sytuacji człowieka pracy w kapitalizmie.

Myśl ta została rozwinięta w *Anty-Dühringu* Engelsa. „Widzieliśmy niejednokrotnie — pisze Engels — że w dzisiejszym, burżuazyjnym społeczeństwie jak obca jakaś siła panują nad ludźmi przez nich samych stworzone stosunki ekonomiczne, przez nich samych wytworzone środki wytwarzania. Nadal więc istnieje faktyczne podłoże dla powstawania refleksu o charakterze religijnym, istnieje też sam refleks religijny."[6] W tej samej pracy Engels nazywa religię „fantastycznym odzwierciedleniem w ludzkich głowach tych sił zewnętrznych, które rządzą codziennym bytem ludzi, odzwierciedleniem, w którym siły ziemskie przybierają postać sił nadziemskich. W zaraniu dziejów odzwierciedlenie takie znajdują najpierw siły przyrody... Rychło jednak obok sił przyrody zaczynają działać siły społeczne, które przeciwstawiają się ludziom jako taka sama na pozór konieczność naturalna, co same siły przyrody."[7]

---

3 Engels: *Wojna chłopska w Niemczech.* Warszawa 1950 „Książka i Wiedza" s. 44

4 Marks: *Przyczynek do krytyki ekonomii politycznej. Przedmowa.* Warszawa 1953 „Książka i Wiedza" s. 5

5 Marks: *Kapital.* T. I. Warszawa 1950 „Książka i Wiedza" s. 77

6 Engels: *Anty-Dühring.* Warszawa 1949 „Książka i Wiedza" s. 311

7 Tamże s. 310

Doniosłe znaczenie dla walki z fideizmem ma *Dialektyka przyrody*[8] Engelsa, dzieło uogólniające osiągnięcia współczesnego mu przyrodoznawstwa ze stanowiska dialektycznego materializmu i poddające krytyce wszelkie poglądy idealistyczne, prowadzące do fideizmu. W dziele tym znajduje się między innymi artykuł *Rola pracy w procesie uczłowieczenia małpy* (s. 172—187), bardzo ważny dla wyjaśnienia fałszywości mitu o stworzeniu człowieka przez boga.

Również w pracy *Ludwik Feuerbach i zmierzch klasycznej filozofii niemieckiej* daje Engels naukowe ujęcie istoty religii i jej roli w dziejach ludzkości. „Religia — pisze Engels — powstała w najzamierzchlejszych czasach pierwotnych z opacznych pierwotnych wyobrażeń ludzi o ich własnej naturze oraz o otaczającej ich przyrodzie. Ale każda ideologia od chwili swego powstania rozwija się nawiązując do danego materiału wyobrażeniowego i kształtuje go dalej... Że materialne warunki życiowe ludzi, w których głowach odbywa się ten proces myślowy, określają ostatecznie przebieg tego procesu, tego ci ludzie nie uświadomiają sobie siłą rzeczy..."[9] Dalej omawia Engels reakcyjną funkcję społeczną chrześcijaństwa jako państwowej religii cesarstwa rzymskiego, a następnie jego rolę w okresie feudalizmu, kiedy to „kościół rzymsko-katolicki ... otaczał ... ustrój feudalny aureolą łaski bożej".[10]

W pracach Lenina — podobnie jak u Marksa i Engelsa — zagadnienie religii było stawiane i rozwiązywane łącznie z zagadnieniami ogólnoteoretycznymi i praktycznymi zadaniami rewolucyjnej walki proletariatu. Kilka prac Lenin poświęcił specjalnie kwestii stosunku marksizmu do religii. Prace te, w których ugruntowane zostały zasady naukowego ateizmu, stanowią wspaniały wzór twórczego stosowania teorii marksizmu-leninizmu w praktyce walki klasowej.

W artykule *Socjalizm a religia*[11] Lenin pokazuje, jak „bezsilność klas wyzyskiwanych w walce z wyzyskiwaczami nieuchronnie rodzi wiarę w lepsze życie poza grobem". Religia jest rodzajem duchowej siwuchy, w której niewolnicy kapitału topią swe człowieczeństwo, swe dążenie do ludzkiego życia. Dalej Lenin wykazuje, że ucisk religijny jest tylko produktem i odbiciem ucisku ekonomicznego i zapowiada, że „zawsze będziemy głosić naukowy światopogląd", jednakże walka z przesądem religijnym nie może być prowadzona w sposób abstrakcyjny, lecz powinna być podporządkowana ogólnym zadaniom walki klasowej proletariatu.

Myśli te rozwija Lenin w artykule *O stosunku partii robotniczej do religii*, pisząc o konieczności materialistycznego wyjaśnienia źródeł wiary i religii wśród mas i konieczności powiązania walki z przesądem „z konkretną praktyką ruchu klasowego, zmierzającego do wykarczowania społecznych korzeni religii".[12]

W artykule *Klasy i partie w ich stosunku do religii i kościoła*[13] pokazuje Lenin na przykładach z rosyjskiej rzeczywistości, komu i w jaki sposób służą religia i kościół, jakie partie ich bronią i jaka jest różnica między stosunkiem rewolucyjnego ruchu robotniczego do religii i kościoła a burżuazyjnym antyklerykalizmem, który czasem ma nawet charakter dywersji, odwracającej uwagę mas pracujących od głównych zadań walki klasowej.

---

8 Por. Engels: *Dialektyka przyrody*. Warszawa 1952 „Książka i Wiedza"

9 Engels: *Ludwik Feuerbach i zmierzch klasycznej filozofii niemieckiej*. Marks-Engels: *Dzieła wybrane* t. II Warszawa 1949 „Książka i Wiedza" s. 378

10 Engels: *Rozwój socjalizmu od utopii do nauki*. Marks-Engels: *Dzieła wybrane* t. II cyt. wyd. s. 93

11 Por. Lenin: *Socjalizm a religia*. *Dzieła* t. 10 wyd. ros. s. 65—69

12 Lenin: *Marks, Engels, marksizm*. Warszawa 1949 „Książka i Wiedza" s. 249

13 Por. Lenin: *Dzieła* t. 15 wyd. ros. s. 382—390

Szczególne znaczenie dla walki z religijnym i filozoficznym wstecznictwem ma podstawowe dzieło filozoficzne Lenina *Materializm a empiriokrytycyzm.*[14] W pracy tej Lenin wykazuje, że wszystkie kierunki filozoficznego idealizmu służą obskurantyzmowi religijnemu i są wyrafinowaną postacią fideizmu. „Fideistami — pisze Lenin — ... nazywa się ... tych, którzy głoszą wyższość wiary nad rozumem" (s. 293), a filozoficzny idealizm jest zawsze „mniej lub bardziej osłabionym, rozwodnionym fideizmem" (s. 175). „Byty ... poza obrębem czasu i przestrzeni, stworzone przez klechów i podtrzymywane przez wyobraźnię nieuświadomionej, zahukanej masy ludzkiej, są chorobliwą fantazją... nikczemnym produktem nikczemnego ustroju społecznego" (s. 210—211). „Temu, co głosi religia na przykład o przeszłości ziemi i o stworzeniu świata, nie odpowiada żadna obiektywna rzeczywistość" (s. 212), a jeśli chodzi o katolicyzm, to „odzwierciedla on nie prawdę obiektywną... lecz wykorzystywanie ciemnoty ludu przez określone klasy społeczne" (s. 263).

Broniąc w tej pracy teoretycznych podstaw partii, Lenin uogólnił zdobycze współczesnej fizyki, pokazując, że rozwój nauk przyrodniczych potwierdza zasady materializmu dialektycznego, który nie da się pogodzić z żadną postacią fideizmu. Lenin poddał ostrej krytyce i wyśmiał wszelkie próby „pogodzenia" religii z nauką, demaskując tych uczonych, którzy fałszują dane nauki dla obrony religii.

W listach do Gorkiego Lenin podkreślał, że „bóg jest... przede wszystkim kompleksem pojęć, zrodzonych z brutalnego przyduszenia człowieka zewnętrzną przyrodą i uciskiem klasowym — pojęć umacniających to przyduszenie, usypiających walkę klasową... Obecnie ... *każda*, nawet najbardziej subtelna ... obrona idei boga jest usprawiedliwianiem reakcji... Idea boga *zawsze* usypiała i przytępiała «uczucia społeczne», zamieniając to, co żywe, martwotą i będąc *zawsze* ideą niewolnictwa... Idea boga... zawsze *wiązała* uciskane *klasy* wiarą w *boskość* ciemiężycieli."[15]

Po zwycięstwie Wielkiej Socjalistycznej Rewolucji Październikowej Lenin wielokrotnie wskazywał drogi przezwyciężenia religii i domagał się wzmożenia walki z religijnymi przesądami. Kwestie te omawiał między innymi w *Przemówieniu na I ogólnorosyjskim zjeździe robotnic 19 listopada 1918 r.*[16], w przemówieniu *Zadania związków młodzieży*[17] i w artykule *O znaczeniu wojującego materializmu.*[18]

Wielkie znaczenie dla walki o naukowy światopogląd mają prace Stalina. W przemówieniu na II Wszechzwiązkowym Zjeździe Rad, 26 stycznia 1924 r., wygłoszonym w związku ze śmiercią Lenina, Stalin podkreślił, że tym uciśnionym, skrzywdzonym, upokarzanym masom pracującym, które wznosiły wzrok „ku nieznanym niebiosom, gdzie spodziewały się znaleźć wybawienie", Lenin „stworzywszy Republikę Rad wykazał przez to w praktyce ... że królestwo pracy *można* stworzyć wysiłkiem samych mas pracujących, że królestwo pracy należy stworzyć na *ziemi*, a nie w niebie".[19]

Ważne określenie polityki partii w stosunku do religii zawiera *Rozmowa z pierwszą amerykańską delegacją robotniczą* (9 września 1927 r.). Odpowiada-

---

14 Por. Lenin: *Materializm a empiriokrytycyzm. Dzieła* t. 14 Warszawa 1949 „Książka i Wiedza"

15 Lenin: *Dzieła* t. 35 wyd. ros. s. 93

16 Por. Lenin: *Dzieła* t. 28 Warszawa 1954 „Książka i Wiedza" s. 177—179

17 Por. Lenin: *Dzieła* t. 31 wyd. ros. s. 160—162

18 Por. Lenin: *Marks, Engels, marksizm.* Cyt. wyd. s. 229—239

19 Stalin: *Na zgon Lenina. Dzieła* t. 6 Warszawa 1951 „Książka i Wiedza" s. 56—57

jąc na pytanie delegatów Stalin oświadczył, że „partia nie może być wobec przesądów religijnych neutralna... ponieważ opowiada się za nauką, przesądy religijne zaś godzą w naukę, wszelka bowiem religia jest czymś przeciwstawnym nauce“ [20]

W *Referacie sprawozdawczym na XVII Zjeździe partii*, wygłoszonym 26 stycznia 1934 r., Stalin wskazał na zasadnicze zmiany struktury Związku Radzieckiego, który w ciągu krótkiego okresu „przeobraził się do gruntu, pozbywając się cech zacofania i średniowiecza“. [21] Jednakże — stwierdził Stalin — „nie można powiedzieć, że przezwyciężyliśmy przeżytki kapitalizmu w świadomości ludzi“. Ten fakt wyjaśnił Stalin w sposób następujący: „Nie można tego powiedzieć nie tylko dlatego, że świadomość ludzi pozostaje w swym rozwoju w tyle za ich sytuacją ekonomiczną, lecz i dlatego, że ciągle jeszcze istnieje otoczenie kapitalistyczne, które stara się ożywiać i podtrzymywać przeżytki kapitalizmu w ekonomice i w świadomości ludzi w ZSRR.“ [22]

W szeregu swych wystąpień, a więc na przykład w przemówieniu *O aktualnych zadaniach partii na wsi* [23], w sprawozdaniach politycznych Komitetu Centralnego na XV i XVI Zjeździe WKP(b), Stalin wiąże w sposób nierozerwalny zadanie komunistycznego wychowania mas pracujących z walką przeciw przesądom religijnym.

Dla teoretycznego ugruntowania proletariackiego ateizmu doniosłe znaczenie ma praca Stalina *O materializmie dialektycznym i historycznym*, zwięzły, systematyczny wykład filozofii marksizmu-leninizmu. W pracy tej Stalin przeciwstawia idealizmowi i religii naukowy, dialektyczno-materialistyczny pogląd na świat jako na materię rozwijającą się zgodnie ze swymi wewnętrznymi, obiektywnymi prawami. Religia jest tu objaśniona jako element nadbudowy społeczeństwa klasowego, jako przemijająca forma świadomości społecznej. Praca Stalina pokazuje rolę postępowych i wstecznych idei w rozwoju społeczeństwa. Postępowe idee służą interesom przodujących sił społeczeństwa i przyspieszają jego rozwój, natomiast reakcyjne idee hamują rozwój społeczny.

*

Z faktu, że dopiero klasycy marksizmu-leninizmu dali naukowe ujęcie istoty, pochodzenia i funkcji społecznej religii oraz wskazali na właściwy i najbardziej skuteczny sposób przezwyciężenia przesądów religijnych, nie wynika wcale, że z dzieł materialistów przedmarksowskich nie można się wiele nauczyć. Dzieła te mogą i powinny być wykorzystane jak najszerzej w propagandzie naukowego światopoglądu. Zwracał na to uwagę Lenin we wspomnianej już pracy *O znaczeniu wojującego materializmu*, pisząc między innymi, że „masom... trzeba dać jak najróżnorodniejszy materiał z dziedziny propagandy ateistycznej“, włączając w to dzieła ateistów burżuazyjnych.

„Śmiała, żywa, utalentowana publicystyka dawnych ateistów XVIII wieku, dowcipnie i otwarcie atakująca panujący kler — pisał Lenin — często okaże się tysiąckroć bardziej odpowiednia do przebudzenia ludzi z letargu religijnego aniżeli nudne, suche, nie ilustrowane niemal żadnymi umiejętnie dobranymi faktami wykładanie marksizmu.“ [24]

20 Stalin: *Dzieła* t. 10 Warszawa 1950 „Książka i Wiedza“ s. 137
21 Stalin: *Dzieła* t. 13 Warszawa 1951 „Książka i Wiedza“ s. 311
22 Tamże s. 352
23 Por Stalin: *Dzieła* t. 6 cyt. wyd. s. 310—311
24 Lenin: *Marks, Engels, marksizm.* Cyt. wyd. s. 232

Nie ma dotąd wprawdzie niestety polskich przekładów takich wspaniałych dzieł osiemnastowiecznego ateizmu jak Holbacha *Zdemaskowane chrześcijaństwo, Święta zaraza* i *Słownik kieszonkowy teologii*, ale PWN pracuje już nad wydaniem wyboru pism tego autora. Jednak z prac ostatnio wydanych na pewno z wielkim pożytkiem można przeczytać Woltera *Pogawędki i dialogi filozoficzne* (Warszawa 1954 PIW), Diderota *Wybór pism filozoficznych* (Warszawa 1953 PIW) i *Zakonnicę* (Warszawa 1952 Ludowa Spółdzielnia Wydawnicza).

Wkrótce ma się ukazać Mesliera *Testament* (PWN), na razie zaś warto przeczytać artykuł Jana Szczepańskiego o Meslierze w *Myśli Filozoficznej* 1954 nr 3(13).

Jednym z czołowych ateistów przedmarksowskich był Feuerbach. Jego *Wykłady o istocie religii* (Warszawa 1953 PWN) mogą jeszcze dziś być bardzo przydatne do walki z przesądami religijnymi.

Warto także sięgnąć do literatury z okresu Odrodzenia, przeczytać świetną *Pochwałę głupoty* Erazma z Rotterdamu (Wrocław 1953 Biblioteka Narodowa) oraz akta procesu *Giordano Bruno przed trybunałem inkwizycji* (Warszawa 1953 „Książka i Wiedza").

Niedługo także ukaże się przełożony wierszem przez Edwarda Szymańskiego poemat starożytnego materialisty Lukrecjusza, nazywany „płomienną ewangelią ateizmu".

Wiemy o tym, że Marks wysoko cenił starożytnego ateistę Lukiana z Samosaty, pisząc, że „bogowie greccy, których już raz śmiertelnie ugodzono w przykutym do skały Prometeuszu Ajschylosa, musieli raz jeszcze umrzeć komicznie w przypowieściach Lucjana".[25] Warto więc zajrzeć także do Lukiana *Dialogów wybranych* (Wrocław—Warszawa 1949 „Książnica Atlas").

Nie zapominajmy o polskich tradycjach ateizmu. Niedawno ukazały się fragmenty *Rodu ludzkiego* Staszica (Staszic: *Pisma filozoficzne i społeczne* t. II Warszawa 1954 PWN). W *Myśli Filozoficznej* 1953 nr 1(7) był opublikowany artykuł Seweryna Goszczyńskiego *Katolicyzm, czyli papizm*. Wkrótce zaś ukazać ma się całość pism wybitnego polskiego ateisty XIX w. Edwarda Dembowskiego (PWN). O ateizmie Dembowskiego warto przeczytać artykuł Anny Śladkowskiej *(Materiały i studia Instytutu Nauk Społecznych przy KC PZPR* t. I Warszawa 1954 „Książka i Wiedza"). W tym samym numerze *Materiałów i studiów* jest artykuł Bronisława Baczki *Walka Towarzystwa Demokratycznego Polskiego z Watykanem i reakcyjną ideologią katolicką.*

*

Walka z przesądem religijnym nie może być prowadzona w oderwaniu od popularyzacji osiągnięć nauk przyrodniczych. Na przykład z dziedziny kosmogonii mamy w języku polskim przekłady cennych prac Fiesienkowa *Współczesne poglądy na wszechświat* (Warszawa 1954 PWN), Szmidta *Cztery wykłady o teorii pochodzenia Ziemi* (Warszawa 1952 PWN), Woroncowa-Wieljaminowa *Wszechświat* (Warszawa 1950 „Książka i Wiedza"), Iwanowskiego *Droga do gwiazd* (Warszawa 1953 „Iskry") oraz wiele polskich popularno-naukowych prac astronomicznych Zonna i Rybki.

Należy także wykorzystać literaturę popularyzującą naukową teorię Oparina o pochodzeniu życia na ziemi (np. A. Emme *Nauka i religia o powstaniu życia*

[25] Marks: *Przyczynek do krytyki heglowskiej filozofii prawa. Wstęp.* L. c. s. 19

na Ziemi; A. Oparina *Współczesna nauka o pochodzeniu życia na Ziemi.* Warszawa 1954 „Wiedza Powszechna") oraz popularno-naukowe prace o pochodzeniu człowieka (np. Stęślickiej *Przodkowie człowieka dzisiejszego, Zwierzęta spokrewnione z człowiekiem, Praca stworzyła człowieka.* Warszawa 1953 „Wiedza Powszechna" oraz M. Plisieckiego *Co mówią nauka i religia o pochodzeniu człowieka.* Warszawa 1951 „Książka i Wiedza").

Wielkie znaczenie w walce o naukowy światopogląd ma również popularyzacja osiągnięć Pawłowa (np. Popowskiego *Mózg poznaje sam siebie.* Warszawa 1950 „Czytelnik") i Miczurina.

*

Z ostatnio wydanych prac z historii religii warto przeczytać Wippera *Powstanie literatury chrześcijańskiej* (Warszawa 1950 „Książka i Wiedza"), Kautskiego *Pochodzenie chrześcijaństwa* (Warszawa 1950 „Książka i Wiedza"), Nikolskiego *Pochodzenie religii* (Warszawa 1951 „Książka i Wiedza"). W listopadzie 1954 r. ukazał się polski przekład pracy francuskiego marksisty Hainchelin *Pochodzenie religii* (Warszawa 1954 PWN). W poprzednim numerze *Myśli Filozoficznej* polecaliśmy świeżo wydane *Wybrane zagadnienia z historii religii i ateizmu* (Warszawa 1954 „Czytelnik").

Kto zna francuski, powinien przeczytać świetną pracę wybitnego przywódcy Francuskiej Partii Komunistycznej, Marcela Cachin *Science et religion* (Paryż 1949).

Jeżeli znacie rosyjski, to z ostatnio wydanych prac popularnonaukowych warto, abyście przeczytali Pawiołkina *Religioznyje sujewierija i ich wried* (Gospolitizdat 1952), Prokofiewa *Religija — wrag nauki i progressa* (Gospolitizdat 1954), Kaszirina *Reakcjonnaja suszcznost' religioznoj ideologii* (Gospolitizdat 1951), Guriewa *Marksizm-leninizm o proischożdienii religii (Znanije* 1953) i *Naucznyje priedwidienija i religioznyje proroczestwa (Prawda* 1950), Łupało *Nauka protiw religii* (Gos. izd. tiechniko-tieoret. litieratury 1953), Waldgarda *Nauka protiw religii (Moskowskij Raboczij* 1952), Kaganowa *Miczurinskaja biologija i jejo rol w prieodolenii religioznych pierieżitkow (Znanije* 1952), Ostrianina *I. I. Miecznikow i jewo borba protiw idiealizma i religii (Znanije* 1953), Płatonowa *Borba K. A. Timiriazjewa protiw idiealizma i religii (Znanije* 1953), Gagarina *Proischożdienije i klassowaja suszcznost' christianstwa (Znanije* 1954), Prokofiewa *Wielikije russkije myslitieli w borbie protiw idiealizma i religii (Mołodaja Gwardija* 1952) i *Atieizm russkich rewolucjonnych diemokratow* (Gospolitizdat 1952).

Wreszcie czytajcie systematycznie *Myśl Filozoficzną,* w której znajdziecie wiele artykułów pomagających w rozwiązaniu nurtujących was problemów. Wiele artykułów Leszka Kołakowskiego demaskuje współczesną filozofię katolicką, np. *O tak zwanym realizmie tomistycznym [Myśl Filozoficzna* 1954 nr 1(11)]; drukowaliśmy także konsultację Henryka Rosena *Pochodzenie i funkcja społeczna religii [Myśl Filozoficzna* 1953 nr 4(10)]. Będziemy także stale informować o nowych wydawnictwach z tego zakresu.

A. N.

KRYTYKA KRYTYKI*

Dobrze się stało, że zainicjowano dyskusję nad wydanym w sierpniu 1953 r. *Wyborem artykułów* Wissariona Bielińskiego. Niestety, recenzent imputuje redakcji zamiary i cele, których — przygotowując pierwsze w języku polskim przekłady najcelniejszych rozpraw wielkiego rosyjskiego krytyka — nie miała.

Jako współredaktor książki i autor przypisów postaram się wyjaśnić niektóre poruszone w recenzji sprawy.

A więc, przede wszystkim — sam dobór tekstów. Recenzent żywi cichy żal do redaktorów, że książka nie daje obrazu ewolucji ideologicznej Bielińskiego, że przez dobór artykułów przedstawiono go jako krytyka i historyka literatury, nie uwzględniono zaś różnych etapów rozwoju jego poglądów filozoficznych. Istotnie, chciano pokazać Bielińskiego z okresu lat czterdziestych, materialistę, rewolucyjnego demokratę, zwolennika socjalizmu utopijnego, śmiałego bojownika o bliską ludowi i postępowemu społeczeństwu realistyczną sztukę — wybór dzieł Bielińskiego aż do ostatniej prawie chwili przed oddaniem do druku miał tytuł *Walka o realizm.*[1]

Należy pamiętać też o adresie czytelniczym *Wyboru,* przeznaczonego przede wszystkim dla studentów wydziałów humanistycznych. Recenzent myli się przypuszczając, że wszystkie radzieckie wybory pism Bielińskiego uwzględniają dzieła wielkiego krytyka z lat trzydziestych, z okresu, gdy zajmował częściowo pozycję idealistyczną. W przedmowach do szczuplejszych wyborów porusza się zagadnienie drogi ideowej Bielińskiego, tak samo jak w polskim *Wyborze artykułów* wstęp F. Gołowienczenki informuje o idealistycznych zasadach estetyki Bielińskiego w latach trzydziestych — ale umieszczenie odnośnych tekstów bynajmniej nie należy do kanonu wydawniczego.

Recenzent chciałby widzieć w *Wyborze* rozprawę o powieści Sue'go *Tajemnice Paryża.* Jest ona bezsprzecznie bardzo ciekawa jako wyraz socjalistycznych przekonań Bielińskiego i jego nieprzejednanego stosunku do burżuazyjnego społeczeństwa i jego literatury, ale czytelnik musiałby znać omawiany przez Bielińskiego utwór. Tymczasem powieść Sue'go jest dawno zapomniana. Recenzent twierdzi, że czytelnik nie otrzymuje „pełnego obrazu poglądów politycznych wielkiego krytyka". Redakcja nie stawiała sobie takiego zadania; zresztą nawet w wielkim tomie *Dzieł wybranych* Bielińskiego, wydanym w Związku Radzieckim w r. 1949 (140 arkuszy druku), artykuł ten nie został umieszczony. Nic dziwnego, że nie ma go w pięciokrotnie prawie mniejszym wyborze polskim.

Umieszczenie artykułu *W odpowiedzi «Moskwitianinowi»* dostatecznie tłumaczy się znaczeniem i wagą poruszanych w nim zagadnień. Poza polemiką rewolucyjnych demokratów ze słowianofilami, nieco w inny sposób ujętą niż w *Przeglądzie*

---

* Na marginesie recenzji A. Walickiego *Bieliński pierwszy raz po polsku. Myśl Filozoficzna* 1954 nr 1(11)

1 W tej serii miały wyjść tomiki *Wyborów dzieł* Czernyszewskiego i Dobrolubowa, również poświęcone zagadnieniu walki o realizm w sztuce.

literatury rosyjskiej 1846 roku, znajdujemy w artykule obszerne rozwinięcie zasad ideowych i artystycznych „szkoły naturalnej" — kierunku realistycznego i demokratycznego, tak bliskiego Bielińskiemu — świetne omówienie twórczości Gogola, a także wzmianki o innych ówczesnych przedstawicielach realizmu krytycznego. W rozprawie napisanej z wielką pasją polemiczną odbiła się wspaniale sylwetka „szalonego Wissariona". Wypadnie więc raczej zgodzić się ze zdaniem badacza radzieckiego W. Kuleszowa, który uważa tę rozprawę za jedną z najważniejszych w dorobku krytyka, niż z opinią recenzenta *Wyboru*, niezadowolonego z umieszczenia jej w tomiku.

Przechodzimy do sprawy wstępu. Tu recenzent ma rację — należy dawać specjalnie opracowane wstępy czy posłowia do przekładów klasyków rosyjskich. Ze względów od redakcji niezależnych wstępu takiego nie było. Z dwóch możliwości — wydania *Wyboru* bez żadnej informacji o drodze życiowej i ideowej Bielińskiego czy też skorzystania z odpowiednio skróconego wstępu do jednego z wydań radzieckich — wybrano tę drugą. Chyba słusznie. Przecież zasób wiadomości o wielkim krytyku rosyjskim i jego dziele równał się u nas do niedawna nieomal zeru. Bez informacji o autorze, jego otoczeniu i epoce sam tekst zawisłby w próżni. Wstęp prof. F. Gołowienczenki wypełnił lukę. Był zbyt długi, zbyt szczegółowy, uległ więc koniecznym skrótom, bez krzywdy przecież dla autora i czytelnika — jak to bez podania materiału dowodowego próbuje zasugerować recenzent. Wstęp daje czytelnikowi niezbędne informacje, ale go nie nuży nadmierną ich obfitością. Czy powinien był być „zwięzłym sproblematyzowanym podsumowaniem imponującego stanu badań nad Bielińskim, jakie przeprowadzone zostały w Związku Radzieckim" — jak chciałby recenzent? Na pewno nie. Byłby to wstęp dla specjalistów, a nie dla uczącej się młodzieży, literatów i krytyków, dla których *Wybór* był przeznaczony.

Że znalezienie właściwej drogi nie jest sprawą łatwą, świadczy choćby głos naczelnego redaktora *Litieraturnoj Gaziety* B. Riurikowa o nowym akademickim wydaniu *Dzieł wszystkich* Bielińskiego (pierwsze dwa tomy ukazały się w 1953 r.): „Do wad wydania trzeba zaliczyć brak poważnej, wyczerpującej rozprawy wstępnej. Wstęp redakcyjny w pierwszym tomie jest zbyt elementarny."[2]

Dużo uwagi poświęcono w recenzji zagadnieniu terminologii Bielińskiego i jej oddaniu w języku polskim. Zgadzamy się, że niektóre partie pod względem stylistycznym nie wypadły całkiem zadowalająco, jednak z polemicznymi wywodami recenzenta w sprawie terminologii nie można się zgodzić bez zastrzeżeń. Bieliński nie stworzył systemu filozoficznego, jego rozważania teoretyczne są rozsiane w rozprawach krytycznych omawiających przeważnie utwory literackie, a pisanych dla prasy periodycznej. Każdy badacz dzieł Bielińskiego wie, jak często i gorzko skarżył się on na ogrom pracy, którą obarczali go wydawcy każąc pisać o stosach bezwartościowych książek, wie, jak bolał nad formą niektórych artykułów, kiedy „nie było czasu, by jasno wyłożyć własną myśl!"[3] Terminologii Bielińskiego nie można uważać za ściśle sprecyzowaną, jednoznaczną terminologię naukową.

Poważne wątpliwości budzi twierdzenie recenzenta, że „stworzona przez Bielińskiego teoria realizmu pojmuje sztukę jako *odtworzenie (wosproizwiedienije)* rzeczywistości, przeciwstawia się natomiast ujmowaniu sztuki jako *kopiowania (spisywanije)*". Broniąc realizmu w literaturze przed atakami zwolenników „czystej sztuki" Bieliński stwierdzał w *Przeglądzie literatury rosyjskiej 1847 roku*, że

[2] B. Riurikow: *Wieczno żywoje nasledije. Litieraturnaja Gazieta* z 6.II.1954 nr 16
[3] Por. list Bielińskiego do K. Kawielina z 7.XII.1847

sama wierność naturze nie wystarcza, że nie uratują też utworu ważkie „współczesne zagadnienia" i piękne myśli — musi w nim być poezja, muszą się znaleźć typowe obrazy, postacie, charaktery. Jednak wierność rzeczywistości to jedna z kardynalnych zasad sztuki. I tu Bieliński użył wyrazu *„spisywat'"* (kopiować) w znaczeniu pozytywnym, co w języku polskim oddano jako „odtwarzać". Sięgnijmy do całego zdania, gdyż wyraz wyrwany z kontekstu nigdy nie żyje właściwym sobie życiem: „Aby wiernie odtwarzać (w oryg. — *spisywat'*) naturę, nie wystarczy umieć pisać... trzeba umieć widzieć zjawiska rzeczywistości przez pryzmat swojej fantazji, trzeba w nie tchnąć nowe życie" *(Wybór* s. 319). Opuszczając dalsze rozważania krytyka przytoczymy konkluzję: „A więc wiernie odtwarzać (w oryg. — *spisywat*) rzeczywistość może tylko talent." Wydaje się, że w tym wypadku należało użyć wyrazu „odtwarzać", gdyż termin „kopiować" od razu zdyskwalifikowałby talent pisarza.

Jeszcze jeden przykład. Na s. 320 *Wyboru* czytamy o dokładnym „odtwarzaniu z natury przedmiotów okropnych", na następnej — o tym, że „sztuka jest odtworzeniem rzeczywistości". W oryginale jest w pierwszym wypadku wyraz *„spisywanije"*, w drugim — *„wosproizwiedienije"*. Porównajmy przekład polski z francuskim, z tomu *Wybranych dzieł filozoficznych*. Przypuszczam, że w danym wypadku redaktorzy wykazali dostateczną dbałość o terminologię filozoficzną, bo chodziło przecież o zaprezentowanie Bielińskiego właśnie jako filozofa. Otóż w pierwszym zdaniu czytamy: *„On a l'habitude de dire, que la reproduction fidèle de sujets affreux..."*; w drugim: *„L'art, c'est la reproduction de la réalité."* [4]

Nie odpowiada również stanowi faktycznemu twierdzenie recenzenta, że termin *„spisywat'"* z reguły jakoby oddawany jest w *Wyborze* przez wyraz „odtwarzać" (por. s. 331: *„kopiować* rzeczywistość"; i *vice versa, wosproizwiedienije* często tłumaczone jest, jak chciałby recenzent, jako „odtworzenie" — por. s. 42 i 307: *„odtworzenie* życia", *„odtworzenie* rzeczywistości"). A więc używano tego lub innego wyrazu w zależności od kontekstu, nie zaś mechanicznie. Jest to chyba zasada słuszna.

Znaczenie o wiele większe ma właściwa interpretacja rosyjskich wyrazów *„narod"* i *„narodnyj"*. Recenzent zdaje sobie sprawę z nastręczających się przy przekładzie trudności, a jednocześnie twierdzi, że słowa: *„narod"*, *„narodnost'"*, zasadniczo nie oznaczają u Bielińskiego „narodu", „ducha narodowego" (to pojęcie miało być jakoby zupełnie obce Bielińskiemu), lecz „lud", „ludowość". Dla określenia zaś „narodu" krytyk — w okresie swej dojrzałości ideowej — w zasadzie miał używać słowa *„nacyja"*.

Gdyby tak było, nie trzeba by było w ogóle się zastanawiać: jest w tekście *„nacyja"* — tłumaczymy „naród", jest *„narod"* — tłumaczymy „lud". Sprawa jest jednak bardziej skomplikowana. W każdym poszczególnym wypadku decyduje kontekst. Przykładów zaś na to, że Bieliński często używał zamiennie określeń *„narod"* i *„nacyja"*, *„narodnyj"* i *nacyonalnyj"*, jest tak dużo, że trudno zrozumieć, jak recenzent mógł tego nie zauważyć i twierdzić apodyktycznie, na zasadzie jednego cytatu, coś wręcz przeciwnego. Tam, gdzie Bielińskiemu szczególnie zależy na tym, aby być we właściwy sposób zrozumianym, używa on terminów *„prostoj narod"*, *prostonarodje"* (por. wyd. trzytomowe z r. 1948 t. III s. 775) dla oznaczenia „ludu", lecz na tejże stronie spotykamy i *„narod"*, i *„russkij narod"*,

[4] V. Biélinski: *Textes philosophiques choisis. Éditions en langues etrangères.* Moscou 1951 s. 504—505

które tu znaczą tyle, co „lud" — i tak zostały w *Wyborze* oddane (por. s. 274. 275, 332).

Przy okazji trzeba obronić „ducha narodowego", które to pojęcie, według recenzenta, miało być zupełnie obce Bielińskiemu. W ósmej rozprawie cyklu puszkinowskiego czytamy: „Ale nie w takich utworach należy szukać wzorów dzieł poetyckich *przepojonych duchem narodowym (Wybór* s. 84 podkr. E. D.); w oryginale: *„proniknutych nacyonalnym duchom."* Nie jest to wypadek odosobniony. Poza tym w wielu wypadkach wyraz *„narodnost'"*, gdy mowa o literaturze, należy przekładać jako „duch narodowy", „cecha narodowa", względnie „charakter narodowy". Sięgnijmy znów do przekładu francuskiego: *„De quoi parlent surtout nos revues? Du caractère national"* (ros. — *„o narodnosti"*) ... *„la douceur est l'expression du caractère national russe"* (ros. — *„smirienije kak wyrażenije russkoj nacyjonalnosti"*).[5]

Łatwo też jest przekonać się, że wyrazy: „lud", „ludowość", nie występują w przekładzie polskim jedynie sporadycznie — wystarczy choćby przejrzeć strony 42, 193, 272, 273, 279, 283, 332.

Czyżby w *Wyborze artykułów* zarówno słowo *„nacyja"*, jak i *„narod"* tłumaczone były jednakowo jako „naród"? (por. recenzja s. 272). Niestety, już pierwszy cytat został przytoczony błędnie, co nie powinno mieć miejsca w recenzji pretendującej do miana poważnej pracy. W *książce* czytamy: „Monotonne formy naszej ubogiej poezji narodowej były wystarczające dla wyrażenia ograniczonej treści plemiennego, naturalnego, bezpośredniego, na wpół patriarchalnego życia starej Rusi"; w *recenzji:* „Z dziwnym uczuciem czytamy o «narodowych pieśniach rosyjskich» (s. 186)[6], wyrażających «ograniczoną treść patriarchalnego życia»." Cytat przekręcony nie daje pojęcia o treści zdania, z którego dostatecznie jasno wynika, że mowa o poezji całego narodu, nie o poezji ludowej. Bieliński odpowiada na pytanie, co by się stało, gdyby Łomonosow „zwrócił się do źródeł naszej narodowej poezji, do *Słowa o wyprawie Igora*, do baśni rosyjskich (znanych obecnie ze zbiorów Kirszy Daniłowa), do ludowych pieśni i gdyby natchniony, przeniknięty nimi, postanowił zbudować gmach nowej rosyjskiej literatury na podstawie czysto narodowej?" (*Wybór* s. 185). *Słowa o wyprawie Igora* w żadnym wypadku nie można zaliczyć do folkloru i dlatego zarówno w pytaniu, jak i w odpowiedzi powinno pozostać słowo „narodowy". Tam zaś, gdzie chodzi tylko o „byliny", są one określone jako utwory ludowe; np.: „W porównaniu z tym poematem[7] bledną wszystkie rosyjskie ludowe poematy bohaterskie" (*Wybór* s. 85).

Dziwne, że recenzent przeoczył sens rozważań wielkiego krytyka, poruszającego w tej rozprawie (*Przegląd literatury rosyjskiej 1846 roku*) między innymi zagadnienie rozwoju literatury rosyjskiej, idącej „od abstrakcyjnej zasady martwego naśladownictwa ... ku żywej zasadzie samoistności". Zagadnienie to absorbowało Bielińskiego nie mniej niż zagadnienie ludowości literatury.

Recenzent czyta „z dziwnym uczuciem" o „narodowości" bajek Kryłowa. Dziwimy się temu zdziwieniu. Demokratyczność, ludowość bajek jest tylko jednym, choć najważniejszym elementem, czyniącym z nich doskonałe utwory narodowe (por. *Wybór* s. 181). Zajrzyjmy znów do przekładu francuskiego: *„des chefs-d'oeuvre nationaux"* (o. c. s. 428). A więc nie *„populaires"*.

Kwestią sporną pozostaje zwrot w słynnym liście Bielińskiego do Gogola, że w Rosji potrzeba „przebudzenia w *narodzie* poczucia ludzkiej godności" (*Wybór*

---

5 V. Biélinski: *Textes philosophiques choisis.* Cyt. wyd. s. 442—443

6 Tego zwrotu nie ma w ogóle na s. 186

7 Lermontowa *Pieśń o carze Iwanie Wasiljewiczu*

s. 214 podkr. E. D.). Jednak świadectwo Hercena o okresie po powstaniu grudniowym [8] i o kilka lat późniejsze świadectwo samego Bielińskiego o jego życiu w bursie uniwersyteckiej [9] są dostatecznie wymowne. Były więc wszystkie podstawy ku temu, by pisać o konieczności obudzenia „w narodzie" całym, nie tylko „w ludzie", poczucia ludzkiej godności.

Recenzent nie godzi się również z tym, by w utworach Gogola można było szukać odbicia „ducha narodowego". Tym razem nie przytacza nawet strony, więc nie wiadomo, o co chodzi. Bo przecież to, że uczeni radzieccy opracowują w oparciu o Bielińskiego problem *ludowości* dzieł Gogola, nie jest materiałem dowodowym. Prof. Błagoj, również uczony radziecki, napisał rozprawę pt. *Cechy narodowe literatury rosyjskiej* [10], w której niejednokrotnie powołuje się na Bielińskiego. Nie wyciągniemy przecież z tego wniosku, że tylko taka problematyka jest jedynie słuszna w odniesieniu do literatury rosyjskiej.

Te przykłady wystarczą, by dowieść, że zarzuty recenzenta dotyczące wierności przekładu są często niepoważne, nie świadczą ani o naukowej rzetelności, ani o znajomości przedmiotu. A już biadania na temat „skażenia oblicza ideologicznego", wprowadzenia „mętności" (?) do poglądów Bielińskiego o narodzie i usuwaniu w cień sprawy ludu są zupełnie bezpodstawne.

Recenzent zaatakował poza tym zwrot „krytyka subiektywna", którym oddano określenie Bielińskiego *„licznaja kritika"*, utrzymując, że „Bieliński postulował subiektywność krytyki" (recenzja s. 272). Recenzent się myli.

Bieliński ostro zwalczał subiektywną krytykę romantyczną, opartą wyłącznie prawie na uczuciu. „On pierwszy dowiódł — pisze Maszyński — zupełnej jałowości subiektywnego, formalno-estetycznego traktowania zjawisk sztuki, natchnął krytykę patosem społecznym, przekształcił ją w tubę idei postępowych. Ostatecznie pochował krytykę jako wyraz prywatnych, przypadkowych «opinii», zbudował ją na podwalinach naukowych i jednolitym systemie poglądów estetycznych." [11]

W przekładzie polskim wyraz „subiektywny" użyty został w sensie potocznym — jako sąd oparty na osobistych uczuciach i wrażeniach.

Ostatni zarzut dotyczący terminologii odnosi się do określeń „naturalizm" i „naturalny", których Bieliński używał zamiast terminów „realizm" i „realistyczny". W przekładzie polskim pozostawiono terminy „naturalny" i „szkoła naturalna"; poza tym, zgodnie z intencją i sensem tekstu, pisano o realizmie względnie kierunku realistycznym. Czytelnik został o tym uprzedzony (por. *Wybór* s. 300 oraz przyp. 14 na s. 424). Tłumacze i redaktorzy mieli prawo do takiego przekładu, gdyż, po pierwsze, tłumaczymy na ogół dzieła dawniejsze na język współczesny, zaznaczając jedynie gdzieniegdzie koloryt epoki — dlatego też każdy przekład ma znamiona czasu, w którym powstał — po drugie, tam, gdzie przekład dosłowny może spowodować pomieszanie pojęć, jak w danym wypadku, taka zasada jest koniecznością.

Recenzent powołuje się na J. Sorokina dla potwierdzenia tezy, że „Bieliński *nie znał* w zastosowaniu do estetyki terminu «realizm»" (podkr. E. D.). Powołanie się nieścisłe. J. Sorokin *wie* o tym, że Bieliński używał w swych wczesnych arty-

---

[8] Por. Aleksander Hercen: *Rzeczy minione i rozmyślania* t. I s. 65

[9] Por. Bieliński: *Pisma* t. I Petersburg 1914 s. 49

[10] Por. *Literatura Radziecka* 1952 nr 2 s. 158—166

[11] S. I. Maszyńskiego komentarz do *Mowy o krytyce* w cyt. trzytomowym wydaniu dzieł Bielińskiego t. II s. 888. Por. też B. Bursow: *Woprosy riealizma w estietikie rewolucyonnych diemokratow* Moskwa 1953 s. 109

kułach „takich wyrażeń, jak «realny kierunek», «realna poezja» itd.“ [12], pamięta też, że w ostatniej swojej rozprawie o literaturze w r. 1847 Bieliński pisał, że „sposób, w jaki Kantemir jął się rzeczy, zapewnia pierwszemu kierunkowi (tj. naturalizmowi — E. D.) przewagę prawdy i realności“.[13] Natomiast nie wie, „co skłoniło Bielińskiego do porzucenia tych terminów w drugiej połowie lat czterdziestych“, przypuszcza jedynie, że „termin «realizm» wydawał się Bielińskiemu za szeroki i nie dość precyzyjny, na skutek zbyt szerokiego rozpowszechnienia się tego terminu w literaturze filozoficznej lat czterdziestych“.[14] A to zupełnie co innego.

Rozpatrzyliśmy najważniejsze zarzuty. Niestety, sposób postawienia sprawy przez recenzenta nie świadczy ani o dobrej znajomości tekstów Bielińskiego, ani o właściwej ich interpretacji, ani o słusznym podejściu do metody przekładu.

Jeśli chodzi o całość tekstu, recenzent stosuje dość osobliwe kryteria oceny — za każdą interpretację, która wydaje mu się niewłaściwa, ponosi winę redakcja, natomiast dobre przekłady zawdzięcza się jedynie tłumaczom. Brzmi to nieco humorystycznie. Przychodzi na myśl „chłopiec do bicia“ — z powieści Marka Twaina *Książę i żebrak* — którego się karze, gdy książę, następca tronu, nie nauczył się lekcji.

Przechodzę do sprawy przypisów. Tu powierzchowne sądy recenzenta i omawianie nieistotnych szczegółów występują może najbardziej jaskrawo. Czytamy np., że przypisy „nie są przystosowane do potrzeb polskiego czytelnika“ (recenzja s. 273), że należało nawiązując do pewnego zdania w *Mowie o krytyce* wyjaśnić związek tego zdania z filozofią heglowską — aczkolwiek autor recenzji zdaje sobie sprawę, że takie wywody, dla których *tekst* jest tylko *pretekstem*, wykraczałyby „poza zwykłe koncepcje przypisów“ (recenzja s. 274). Recenzent nie zauważył, że noty wstępne do *Mowy o krytyce, Dzieł Aleksandra Puszkina* i *Listu do Gogola*, wszystkie przypisy szczegółowe oraz *Wykaz imion, nazwisk i czasopism*, stosunkowo obszerny, zostały opracowane samodzielnie, właśnie w celu przystosowania ich do potrzeb polskiego czytelnika a także oparcia na najnowszych badaniach uczonych radzieckich.

Dość osobliwa jest pretensja o to, że noty nie mają związku z notami dotyczącymi nie zamieszczonych w *Wyborze* artykułów. Nawet czytelnik rosyjski, interesujący się, dajmy na to, *Listem do Gogola*, wydrukowanym w tomie trzecim rosyjskiego wydania, nie będzie czytał 173 stron komentarzy odnoszących się do tekstów poprzedzających *List*, lecz sięgnie wprost do właściwej noty. Wybór dzieł, zawierający najbardziej dojrzałe utwory pisarza, jest dopuszczalny, a więc i interpretacja nie może obejmować *wszystkich* związanych z osobą danego twórcy zagadnień.

Jakież jeszcze błędy popełniono w przypisach? Otóż „zamiast objaśniać, co to jest olimpiada ... lub kogo miał na myśli Bieliński pisząc o rycerzu z La Manczy... można było wyjaśnić, co to są i skąd pochodzą «wirsze» ... albo ... ostrzec czytelnika polskiego przed wielu niesłusznymi sądami o pisarzach rosyjskiego klasycyzmu, licznie rozsianymi w artykułach krytyka“ (recenzja s. 273).

Zastanawiające jest to „zamiast“. Autor przypisów nie miał tak ściśle co do wiersza określonych granic, których nie mógłby przekroczyć. Zmieściłaby się i „olimpiada“, i Don Kichot, i „wirsze“. Ponieważ „olimpiada“ nie oznacza tu

---

12 J. Sorokin: *Z historii terminu «realizm». Materiały do studiów i dyskusji w zakresie teorii i historii sztuki* 1953 nr 1(13) s. 91

13 Wyd. OGIZ M. 1948 t. III s. 776. Przekład dosłowny; w *Wyborze*: „realizmu“.

14 J. Sorokin o. c.

starogreckich, połączonych z zawodami uroczystości narodowych, lecz jednostkę rachuby czasu, objaśnienie było konieczne. To samo odnosi się do następnej „lustracji". Jeśli czytelnik wie, że „rycerz z La Manczy" to bohater powieści Cervantesa, nie zajrzy do przypisów, jeśli nie — informacja mu się przyda. W pierwszym tomie radzieckiego akademickiego wydania *Dzieł wszystkich* Bielińskiego znajdujemy w komentarzu wyjaśnienie, że Franciszek Moor to bohater dramatu Schillera. W cytowanej już recenzji Riurikow notuje brak nazwisk Jules Janina i Karola Batteux, nie proponuje jednak, by te nazwiska umieszczono „zamiast" nazwiska Moora. To drobne przeoczenie nie jest też powodem do dyskwalifikacji przypisów.

„Wirsza" nie ma w komentarzu, bo wyraz ten jest dla każdego Polaka zrozumiały. Postać: „wirsze, wirszyk", istnieje w języku polskim obok „wierszy" i „wierszyka".

Ostatni zarzut świadczyłby o tym, iż recenzentowi zabrakło czasu albo uwagi na przeczytanie w całości *Komentarza* i *Wykazu*. W przypisach zostały omówione nie zawsze słuszne sądy Bielińskiego o osiemnastowiecznych przedstawicielach klasycyzmu rosyjskiego, a także sądy o pisarzach późniejszych. Nie wszystkie te sygnały ostrzegawcze znalazły się w *Komentarzach*. Nie chcielibyśmy się upodobnić do tej dziewczynki, która usłyszawszy nazwisko Róży Luksemburg przypomniała sobie jakąś audycję radiową i powiedziała: „A, wiem, to ta, co miała błędy!" Część uwag przenieśliśmy do *Wykazu nazwisk* lub do not wstępnych. Przykłady: na s. 400 w przyp. 4 piszemy o Batiuszkowie; ogólnie o pisarzach XVIII w. na s. 402 przyp. 26; o Kantemirze i w ogóle satyrze klasycznej na s. 409 przyp. 3 oraz na s. 419 przyp. 38; o Łomonosowie na s. 403 przyp. 4; wreszcie o Trediakowskim w *Wykazie* s. 450—451. Recenzent jednak uważa, że czytelnik jeszcze nie został dostatecznie ostrzeżony (?).

Ze strony merytorycznej praca redaktorów nie została oceniona. Nie zwrócono też uwagi na tak ważny szczegół, że *List do Gogola* wydrukowano nie podług starego tekstu z *Polarnoj Zwiezdy* (jak w wyd. ros. z r. 1948), lecz podług tzw. „odpisu Ketczera", ogłoszonego w 56 tomie *Litieraturnowo nasledstwa*, aczkolwiek już po wyjściu tej publikcji (w r. 1950) wydawano jeszcze *List* w tradycyjnym brzmieniu (np. w cytowanym tu wydaniu w języku francuskim z r. 1951). Nie powtórzono również pewnych drobnych błędów z niektórych, bardzo dobrych i starannych opracowań dzieł Bielińskiego. Dwa przykłady: A. Palicyn, zmarły w 1816 r. tłumacz *Ogrodów* Delille'a został w *Indeksie nazwisk* francuskiego wyboru pism Bielińskiego potraktowany jako Awraamij Palicyn, działacz religijny i polityczny na przełomie wieków XVI i XVII (*Index des noms cités* s. 632).

Podobna omyłka zaszła w III tomie wydania OGIZ z r. 1948, gdzie na s. 903 przyp. 538 autor *Pana Podstolicza*, powieści tłumaczonej z języka polskiego, został pomylony z K. Masalskim, reakcyjnym powieściopisarzem rosyjskim (1802—1861), autorem pseudohistorycznych opowieści. Tymczasem autorem *Pana Podstolicza* był Polak T. Massalski (1800—1879), postępowy powieściopisarz i publicysta, brat filarety Józefa Massalskiego. Uniknięcie tych omyłek dobrze chyba świadczy o skrupulatności opracowania przypisów do polskiego wydania.

I jeszcze jeden drobiazg: autor recenzji, która się ukazuje w piśmie tak poważnym jak *Myśl Filozoficzna*, nie powinien omyłek druku traktować jako błędów; na s. 5 *Wyboru* podano rok 1841 jako datę powstania *Mowy o krytyce*, natomiast zarówno w podtytule, na s. 57, jak i w *Komentarzach* (s. 396 przyp. 1) podana jest właściwa data — rok 1842. Jasne jest, że na s. 5 przeoczono błąd korektorski.

Egga Dębnicka

KOMITET FILOZOFICZNY POLSKIEJ AKADEMII NAUK

Odroczenie terminu powołania Instytutu Filozoficznego Polskiej Akademii Nauk stworzyło konieczność rozszerzenia działalności Komitetu Filozoficznego PAN. W celu wzmocnienia istniejących w ramach Komitetu sekcji logiki i historii filozofii oraz zespołu materializmu dialektycznego i historycznego Sekretariat Naukowy Prezydium PAN w dniu 15 czerwca 1954 r. powziął uchwałę o rozszerzeniu składu Komitetu Filozoficznego przez dokooptowanie przedstawicieli wszystkich większych ośrodków. Tak więc na mocy wymienionej uchwały pełny skład Komitetu Filozoficznego Polskiej Akademii Nauk jest następujący:

P r z e w o d n i c z ą c y:

prof. dr Adam Schaff

C z ł o n k o w i e:

prof. dr Kazimierz Ajdukiewicz
prof. dr Nina Assorodobraj
doc. kand. Bronisław Baczko
prof. dr Józef Chałasiński
prof. dr Tadeusz Czeżowski
prof. dr Franciszek Fiedler
prof. dr Marek Fritzhand
prof. dr Konstanty Grzybowski
prof. dr Julian Hochfeld
prof. dr Maria Kokoszyńska-Lutman
doc. kand. Leszek Kołakowski
prof. dr Tadeusz Kotarbiński
prof. dr Jan Legowicz
kand. Karol Martel
prof. dr Andrzej Mostowski
prof. dr Czesław Nowiński
dr Mieczysław Schleyen
prof. dr Bogdan Suchodolski
doc. dr Roman Suszko
prof. dr Jan Szczepański
prof. dr Tadeusz Szczurkiewicz

Komitet Filozoficzny Polskiej Akademii Nauk jest centralną placówką filozoficzną w skali ogólnokrajowej, ustala konkretne plany badawcze, koordynuje wszelką filozoficzną działalność naukową.

25 czerwca 1954 r. odbyło się pierwsze posiedzenie Komitetu Filozoficznego w rozszerzonym składzie. Postanowiono, że na najbliższych posiedzeniach Komitetu, które będą się odbywały regularnie każdego miesiąca, zostanie przedyskutowany plan działalności Komitetu na rok 1954/55 oraz kolejno zostaną omówione plany badawczo-naukowe sekcji Komitetu Filozoficznego: logiki i historii filozofii oraz zespołu materializmu dialektycznego i historycznego.

5 października odbyło się kolejne comiesięczne posiedzenie Komitetu. Przedmiotem obrad był plan pracy Komitetu Filozoficznego na okres roczny oraz plan badań z dziedziny logiki na lata 1955—1957, opracowany przez Sekcję Logiki Komitetu. Po wyczerpującej dyskusji oba plany zostały przez Komitet zaaprobowane.

W planie pracy Komitetu zasadnicze miejsce zajmują konferencje naukowe. Będą to sesje problemowe nie tylko w wąskim specjalnym zakresie poszczególnych dziedzin filozoficznych, lecz również na tematy ogólniejsze, interesujące i inne dyscypliny. Projektuje się konferencję poświęconą zagadnieniu kryterium postępu historycznego, sesję teoretyczną związaną z mającym się ukazać polskim przekładem *Zeszytów Filozoficznych* Lenina, dyskusję nad będącą obecnie w druku publikacją pt. *Studia z historii polskiej filozofii*. Ponadto pod koniec pierwszego kwartału 1955 r. przewidziane jest urządzenie w Warszawie sesji teoretycznej z filozofami niemieckimi, którzy przyjadą z

NRD, poświęconej zagadnieniom prawidłowości budownictwa socjalizmu w naszych krajach oraz walki z wrogą ideologią.

Poza koordynowaniem filozoficznej działalności badawczo-naukowej Komitet Filozoficzny zamierza również przeprowadzić gruntowną analizę nauczania filozofii w szkolnictwie wyższym oraz pracy aspirantury w dziedzinie filozofii. W tym celu Komitet powziął uchwałę o powołaniu wspólnie z Ministerstwem Szkolnictwa Wyższego odpowiednich komisji dla zbadania tych spraw.

Komitet Filozoficzny koordynuje również filozoficzną działalność wydawniczą. Organy Komitetu: centralne czasopismo filozoficzne *Myśl Filozoficzna* oraz specjalne czasopismo logiczne *Studia Logica,* jak również wydawnictwo Biblioteka Klasyków Filozofii, pracują według własnych planów wydawniczych, kontrolowanych przez Komitet. Sprawozdania i plany na rok 1955 obu czasopism oraz Biblioteki Klasyków Filozofii zostaną przedyskutowane na posiedzeniach Komitetu.

W drugim punkcie porządku dziennego ostatniego posiedzenia Komitetu Sekcja Logiki przedstawiła perspektywiczny plan badań z dziedziny logiki na lata 1955—1957 oraz plan szczegółowy na rok 1955. Bogate kompleksy planowanych tematów badań mieszczą się w następujących 11 szerokich problemach:

1. Logika formalna z materialistycznego punktu widzenia.

2. Analiza niektórych podstawowych pojęć logiki formalnej z uwzględnieniem pojęć logiki modalnej i normatywnej.

3. Zastosowanie metod i pojęć współczesnej logiki formalnej — *a.* do badań nad systemami logik dawniejszych, *b.* do precyzowania pojęć pozalogicznych.

4. Zagadnienie uprawomocnienia indukcji ze szczególnym uwzględnieniem prób uprawomocnienia probabilistycznego.

5. Opis i analiza metod logicznych faktycznie stosowanych i aprobowanych w naukach i w życiu (logika empiryczna).

6. Analiza pojęć z pogranicza logiki i językoznawstwa.

7. Badania monograficzne nad historią logiki w Polsce i nad powszechną historią logiki wraz z badaniami pomocniczymi.

8. Zagadnienie istoty kultury logicznej i sposobów jej szerzenia oraz pogłębienia.

9. Systematyka i analiza błędu logicznego.

10. Zagadnienie dobrej roboty na polu pracy umysłowej.

11. Rola logiki w usprawnieniu procesu nauczania.

Autorzy planów badań piszą: „Pracom nad konstrukcją planu przyświecały myśli następujące: 1. myśl o społecznych zadaniach logiki; 2. przeświadczenie o potrzebie oparcia logiki na podstawie empirycznej; 3. postulat opracowania logiki z materialistycznego punktu widzenia; 4. myśl o nabrzmiałych problemach nauki."

Godna podkreślenia jest tendencja logików do prowadzenia badań w kontakcie z przedstawicielami nauk szczegółowych. W ramach współpracy naukowej z innymi dziedzinami Sekcja Logiki zamierza w najbliższym czasie odbyć wspólną konferencję z językoznawcami, na której zostanie dokładnie ustalona tematyka badań z pogranicza logiki i językoznawstwa. W związku z wysunięciem zagadnienia społecznej przydatności logiki na konferencji logików odbytej w Warszawie w dniach 15 i 16 września 1954 r. Sekcja Logiki przewiduje w 1955 r. zjazd poświęcony omówieniu istoty kultury logicznej ze szczególnym zwróceniem uwagi na jej społeczną wartość w obecnej fazie rozwoju naszego społeczeństwa.

MYŚL FILOZOFICZNA — PRZEKŁADY

Nakładem PWN ukazał się pierwszy zeszyt PRZEKŁADÓW zawierający tłumaczenia następujących publikacji: *R. Garaudy:* Podstawowe kierunki współczesnej filozofii burżuazyjnej we Francji — *E. Kolman:* Dokąd prowadzi fizyków subiektywizm — Ch. Hainchelin: Pochodzenie religii (fragmenty) — *J. K. Mielwil, A. N. Czanyszew:* „Ironia" historii — *J. Dworkin:* Reakcyjna istota mitu o „społeczeństwie kierowników" — *R. Frances:* Socjologia i mity społeczne w Stanach Zjednoczonych — *P. Fougeyrollas:* Refleksje na temat socjologii pana Gurvitcha — *F. Marek:* Przemiany oportunizmu — *O. Winzer:* „Superrewizjonizm" — ideologia imperializmu.

Zeszyt drugi — w druku

Treść: Z HISTORII KSZTAŁTOWANIA SIĘ FILOZOFII MARKSISTOWSKIEJ: *K. Marks:* Batalia krytyczna przeciw materializmowi francuskiemu (Święta Rodzina — fragmenty) — *T. I. Ojzerman:* Z dziejów ideologiczno-politycznej walki Marksa i Engelsa w latach czterdziestych XIX stulecia — *B. Farrington:* Karol Marks — uczony i rewolucjonista — *A. Cornu:* Myśl młodego Marksa (1840—1844) — *K. T. Kuzniecow:* Polityczne i filozoficzne poglądy Marksa we wczesnym okresie jego działalności, Marksizm jako nauka i jako filozofia. Niektóre zagadnienia estetyki: *G. Lukacs:* Fryderyk Engels jako teoretyk i krytyk literatury — *H. Fast:* Literatura i rzeczywistość (fragmenty) — Dyskusja o malarstwie francuskim.

*

Ukazały się również pierwsze zeszyty PRZEKŁADÓW „Ekonomisty" i „Kwartalnika Historycznego".

Zeszyty PRZEKŁADÓW są do nabycia w placówkach „Ruchu" i księgarniach naukowych. Cena 1 egz. — 5 zł.

PAŃSTWOWE WYDAWNICTWO NAUKOWE

SPIS TREŚCI

Karol Martel — O nowym charakterze działania praw ekonomicznych socjalizmu 3
Henryk Rosen — O kautskistowskiej koncepcji chrześcijaństwa pierwotnego 34

MATERIAŁY KONFERENCJI POLSKICH I NIEMIECKICH HISTORYKÓW FILOZOFII

Bronisław Baczko i Leszek Kołakowski — Tradycje naukowego socjalizmu i zadania marksistowskiej historiografii filozoficznej 78
Anna Śladkowska — Stosunek polskiej filozofii połowy XIX w. do klasycznej filozofii niemieckiej 104
Tadeusz Kroński — Walka wokół Kanta w Polsce pierwszych dziesięcioleci XIX w. 120
Janina Wojnar — Tradycje solidarności i braterstwa narodu polskiego i niemieckiego w postępowej ideologii I połowy XIX w. 130

Z POSTĘPOWYCH TRADYCJI FILOZOFII I MYŚLI SPOŁECZNEJ

Tadeusz Kroński — Dzieło Ludwika Feuerbacha 141

IDEOLOGICZNE OBLICZE IMPERIALIZMU

Stanisław Bogusławski, Henryk Greniewski i Jerzy Szapiro — Dialogi o cybernetyce 158

DYSKUSJE

Bronisław Baczko — Głos w dyskusji w sprawie liberalizmu 213
Alina Osiadacz — W sprawie monografii o Bronisławie Białobłockim . . 240

*

Andrzej Nowicki — Od angelologii do antykomunizmu 255

WYKŁADY I KONSULTACJE

Julian Hochfeld — Z dziejów rozwoju marksistowskiej teorii państwa . . 264

RECENZJE

Henryk Hinz — Kołłątaj — filozof i uczony 291
Jerzy Szacki — Książka amerykańskiego komunisty o pragmatyzmie . . 293
Irena Krońska — Filozoficzne pisma Cycerona 303

PRZEGLĄD CZASOPISM

Andrzej Bogusławski — «Filosofska Misył» — bułgarskie pismo filozoficzne 310
Jerzy Wiatr — Bezdroża socjologii amerykańskiej 318

SPRAWOZDANIA

Jacek Kubski — Drugi ogólnopolski kurs kadry filozoficznej w Bierutowicach 326
Z. Z. — Ogólnokrajowa konferencja logików w Warszawie 335
Jacek Kornacki — Konferencja chemików polskich w Spale 340
Jerzy Bogdanowicz — Konferencja fizyków polskich 349
Obrona dysertacji kandydackich z materializmu dialektycznego i historycznego 359

LISTY DO REDAKCJI

A. N. — W sprawie prac o istocie religii 374
Egga Dębnicka — Krytyka krytyki 381

*

Komitet Filozoficzny Polskiej Akademii Nauk 388

Cena zł 15.—

Zawiadamiamy naszych czytelników, że w r. 1955 „MYŚL FILOZOFICZNA" ukazywać się będzie jako dwumiesięcznik.

*

W związku z licznymi zapytaniami naszych czytelników informujemy, że dawne numery „MYŚLI FILOZOFICZNEJ" są do nabycia w księgarni Domu Książki Warszawa 1, ul. Nowy Świat 49.

Zamiejscowym księgarnia wysyła żądane numery za zaliczeniem pocztowym.