

POLSKA AKADEMIA NAUK
KOMITET FILOZOFICZNY

MYSŁ FILOZOFICZNA



67

1₍₁₅₎

PAŃSTWOWE WYDAWNICTWO NAUKOWE

1 9 5 5

cAke. 55/54

POLSKA AKADEMIA NAUK
KOMITET FILOZOFICZNY

MYŚL FILOZOFICZNA

DWUMIESIĘCZNIK

1 (15)

1 9 5 5

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 4591+131	Oddano do składania 18.1.1955
Arkuszy druk. 18,75 ark. wyd. 22,7	Podpisano do druku 8.III.55
Papier druk. sat. kl. V 70 x 100	Druk ukończono w marcu 1955
Cena zł 10.—	Zamówienie Nr 605 B-6-3043

Stołeczne Zakłady Graficzne — Drukarnia Naukowa, W-wa, Śniadeckich 4

Wojciech Morawiecki

O możliwości pokojowego współistnienia państw socjalistycznych i kapitalistycznych

Rozwój sytuacji międzynarodowej po II wojnie światowej wysunął na czoło zagadnień międzynarodowych problem utrzymania pokoju światowego i zapobieżenia nowym wojnom. Kluczową rolę w zespole spraw, składających się na ten problem, odgrywa kwestia możliwości pokojowego współistnienia państw socjalistycznych i kapitalistycznych oraz dróg i metod urzeczywistnienia tej możliwości.

Ostatnie posunięcia państw imperialistycznych, szczególnie zaś zawarcie agresywnych układów londyńskich i paryskich, mają na celu zniweczenie zaznaczających się w ubiegłych miesiącach tendencji do osłabienia napięcia międzynarodowego i komplikują w poważnym stopniu sytuację międzynarodową. Utworzenie agresywnego bloku państw imperialistycznych, połączone z odrodzeniem zaborczej i odwetowej armii niemieckiej, zaostrza sytuację w całej Europie i wzmacnia niebezpieczeństwo nowej wojny światowej.

Na ostatniej Sesji Rady Najwyższej ZSRR W. M. Mołotow stwierdził co następuje: agresywne koła imperialistyczne „nie chcą uznać słuszności dążeń narodów do wyzwolenia się z kajdan kapitalizmu i mają zamiar dążyć do przywrócenia władztwa kapitalizmu na całym świecie. Tym właśnie podyktowany jest na przykład kurs polityki zagranicznej Stanów Zjednoczonych, kurs zmierzający do przywrócenia panowania imperializmu na całym świecie, do obalenia socjalizmu, do obalenia władzy ludu pracującego w krajach demokracji ludowej.

Te właśnie cele inspirują agresywną politykę zagraniczną Stanów Zjednoczonych. Polityka ta nie może oznaczać nic innego, jak tylko przygotowywanie nowej wojny światowej — wojny o przywrócenie panowania imperializmu na całym świecie“.

I dalej: „...w obecnych warunkach każdy krok na rzecz zmniejszenia napięcia międzynarodowego napotyka wszelkiego rodzaju przeciw-

działanie ze strony najbardziej agresywnych kół, zainteresowanych nie w zmniejszeniu, lecz w zwiększeniu napięcia. Znaczy to, że zmniejszenia napięcia w stosunkach międzynarodowych nie można osiągnąć inaczej, niż uporczywą walką przeciwko najbardziej agresywnym siłom i ich knowaniom, a więc walki tej nie tylko nie należy osłabiać, lecz koniecznie trzeba ją kontynuować, jeszcze wytrwalej, umiejętniej i konsekwentniej¹.

Problem polega obecnie na tym, aby poskromić agresywność sił imperialistycznych, nie dopuścić do zrealizowania ich planów wojennych.

W tym kierunku poszła Konferencja Moskiewska państw miłujących pokój, która ma i będzie miała wielkie znaczenie dla toczącej się z narastającą wciąż siłą walki o pokój. Konferencja ostrzegła narody świata przed niebezpieczeństwem grożącym im ze strony imperialistów i wskazała realne środki dla utrzymania pokoju. Udział w Konferencji przedstawiciela Chin Ludowych — potężnego kraju, mieszczącego w swych granicach $\frac{1}{4}$ ludności całego świata, spotęgował jeszcze bardziej znaczenie Konferencji i wagę jej słów dla narodów Europy i Azji.

Apel Konferencji Moskiewskiej trafił do serc i umysłów milionów prostych ludzi na całym świecie. Idea zbiorowego bezpieczeństwa w Europie zdobywa sobie wciąż nowe zastępy zwolenników i aktywnych szermierzy w masach pracujących, i nie tylko wśród nich. W walce o realizację obiektywnych możliwości pokojowego współistnienia państw socjalistycznych i kapitalistycznych rosną i krzepną szeregi bojowników o pokój. Od dalszego wzrostu aktywności mas w tej walce w dużym stopniu zależy rozwój dalszej sytuacji,^a a od siły ich nacisku na rządy państw kapitalistycznych — zależą losy pokoju.

U podstaw walki narodów świata o pokój leżą obiektywne możliwości zapobieżenia przygotowywanej przez imperialistów wojnie i utrzymania pokoju, wyznaczone przez prawa działające w okresie ogólnego kryzysu kapitalizmu. Prawa te określają agresywność i zaborczość imperializmu, determinują jednak również czynniki, które stwarzają przeciwwagę dla tej agresywności i zaborczości i stwarzają realne możliwości przeciwdziałania wojnie. Przekształcenie tych możliwości w rzeczywistość zależne jest od czynników i warunków subiektywnych — w pierwszym zaś rzędzie od aktywnej i konsekwentnej obrony pokoju, od nasilenia walki przeciw agresywnym tendencjom imperialistów.

Utrzymanie pokoju światowego, zapewnienie pokojowego współistnienia państw socjalistycznych i kapitalistycznych — zależy od tego, czy można okiełznać agresywne tendencje imperialistów, i od tego, czy

¹ *Trybuna Ludu* z dn. 9 lutego 1955

stworzone będą warunki, w których te tendencje zostaną rzeczywiście okiełznane.

Tę właśnie problematykę podejmuje niniejszy artykuł. Czy istnieją obiektywne możliwości pokojowego współistnienia? Z jakich prawidłowości one wynikają? Od jakich warunków i czynników subiektywnych zależy przekształcenie tych możliwości w rzeczywistość? Analiza tych zagadnień i znalezienie odpowiedzi na nie stanowi przedmiot i cel artykułu.

1. Dwie przeciwstawne linie polityki zagranicznej państw w okresie ogólnego kryzysu kapitalizmu

W wyniku działania prawa nierównomiernego rozwoju poszczególnych krajów kapitalistycznych rewolucja proletariacka i socjalizm nie zwyciężają jednocześnie na całym świecie. Nieuchronne przejście od kapitalizmu do formacji komunistycznej w skali światowej — to cały okres historyczny, który charakteryzuje się współistnieniem państw socjalistycznych i kapitalistycznych. Dla świata kapitalistycznego jest to okres ogólnego kryzysu. Dla socjalizmu jest to okres wzrostu wpływów, okres, w którym prawo koniecznej zgodności stosunków produkcji z charakterem sił wytwórczych toruje sobie drogę z coraz większą mocą w skali światowej. Nieuchronność zwycięstwa socjalizmu i upadku kapitalizmu staje się coraz jaśniejsza i bardziej oczywista. Z punktu widzenia interesów ludzkości, interesów najszerszych mas, zwycięstwo to powinno — i może — się dokonać w warunkach *pokojowej* rywalizacji, na gruncie *pokojowego* rozwoju stosunków między państwami socjalistycznymi i kapitalistycznymi. Jednakże w świecie kapitalistycznym są siły, które łudzą się, że potrafią zapobiec nieuchronnemu zwycięstwu socjalizmu drogą interwencji i wywoływania wojen, drogą rozpętywania hysterii wojennej, skierowanej przeciw państwom socjalistycznym. Te siły przeciwdziałają obiektywnej możliwości pokojowego współistnienia państw socjalistycznych i kapitalistycznych. Walka przeciw tym siłom jest walką o stworzenie warunków, które *możliwość* pokojowego współistnienia przekształcą w rzeczywistość.

Dynamika sytuacji międzynarodowej w okresie ogólnego kryzysu kapitalizmu stoi z jednej strony pod znakiem rosnącej agresywności obozu imperialistycznego; coraz większe trudności i rozkład gospodarki kapitalistycznej pchają wielkomonopolistyczne koła rządzące na drogę wojennego awanturnictwa. Z drugiej strony sytuacja międzynarodowa stoi pod znakiem szybko rosnących sił obozu pokoju i postępu, wzrastającego wpływu mas pracujących na sprawę pokoju i bezpieczeństwa międzynarodowego. Walka tych dwóch przeciwstawnych obozów i zmieniający się w jej wyniku na korzyść obozu postępu i pokoju sto-

sunek sił — stanowią istotną treść sytuacji międzynarodowej w okresie ogólnego kryzysu kapitalizmu.

Dzięki odkryciu praw rozwoju imperializmu Lenin wyjaśnił ekonomiczne i polityczne tendencje państw imperialistycznych — przyczyny agresywnej polityki zagranicznej imperializmu. W oparciu o stwierdzenie spotęgowania działania prawa nierównomiernego ekonomicznego i politycznego rozwoju państw kapitalistycznych w okresie imperializmu Lenin określił źródła i przyczyny wojen między państwami kapitalistycznymi w tym okresie.

Bezpośrednią ekonomiczną przyczyną światowych wojen imperialistycznych jest kryzys światowego systemu gospodarki kapitalistycznej, który powstaje w wyniku działania prawa nierównomiernego rozwoju poszczególnych krajów w okresie imperializmu. U samego podłoża wojen imperialistycznych leży jednak w ostatniej instancji podstawowe ekonomiczne prawo współczesnego kapitalizmu. Świadczy to o najściślejszym i nierozzerwalnym związku wojen imperialistycznych z samą istotą imperializmu.

W swej pracy *Ekonomiczne problemy socjalizmu w ZSRR* Stalin wyjaśnia znaczenie wojen imperialistycznych, jako jednego z niezbędnych środków realizacji maksymalnych zysków, bez których nie może współczesny kapitalizm mniej lub bardziej regularnie realizować rozszerzonej reprodukcji. „Właśnie konieczność uzyskania maksymalnych zysków pcha kapitalizm monopolistyczny do takich ryzykownych kroków, jak ujarzmianie i systematyczne ograbianie kolonii i innych zacofanych krajów, jak przekształcanie szeregu niezależnych krajów w kraje zależne, *organizowanie nowych wojen*, będących dla wodzirejów współczesnego kapitalizmu najlepszym «businesssem» dla uzyskania maksymalnych zysków, i wreszcie próby zdobycia ekonomicznego panowania nad światem.”² (Podkr. — W. M.).

W okresie ogólnego kryzysu kapitalizmu — na skutek działania prawa nierównomiernego rozwoju — w obozie kapitalistycznym wysuwa się na czoło jedno imperialistyczne państwo, lub grupa państw imperialistycznych, które nie tylko stawia sobie za cel dokonanie na swą korzyść nowego podziału zysków, sfer wpływów i krajów zależnych, lecz dąży jednocześnie do panowania nad całym światem, do ujarzmienia wszystkich innych narodów.

W okresie przed rokiem 1917 wojny imperialistyczne w zasadzie nie miały na celu podboju i ujarzmienia niepodległych narodów, lecz

² Stalin: *Ekonomiczne problemy socjalizmu w ZSRR*. Warszawa 1952 „Książka i Wiedza“ s. 43

ograniczały się do dokonania nowego podziału już ujarzmionych krajów.³ Później imperialistyczni grabieżcy wszczynają wojnę już nie tylko w tym celu, lecz także w celu ujarzmienia zaatakowanych przez siebie niepodległych państw.

Nie chodzi już tylko o rozwiązanie w drodze wojny sprzeczności między państwami kapitalistycznymi. Rozpętywanie wojny światowej staje się *linią generalną i węzłowym zadaniem całej polityki* agresywnych mocarstw imperialistycznych. Przy pomocy wojny imperialistyczne rządy zmierzają do rozwiązania *wszystkich głównych sprzeczności* współczesnego kapitalizmu.

Przez rozpętywanie wojny, przez politykę wyścigu zbrojeń i militarzacji wielkie monopole dążą do zapewnienia sobie maksymalnych zysków, do nakręcania koniunktury gospodarczej i zapobiegania nieuchronnym kryzysom nadprodukcji.

Przy pomocy agresywnej polityki i rozpętywania wojny najbardziej agresywne mocarstwa imperialistyczne dążą także do zdławienia ruchu demokratycznego we własnym kraju. Czynią tak dlatego, że ruch demokratyczny czy rewolucyjny ruch robotniczy może być dla nich groźbą bezpośrednią. Ale czynią tak również dlatego, że przygotowanie wojny napastniczej wymaga odpowiedniego przygotowania zaplecza; ideologicznego, psychologicznego i organizacyjnego obezwładnienia mas pracujących, czemu ruch tych mas stoi na przeszkodzie. W parze z rozpętywaniem hysterii wojennej idzie dziś *faszyzacja* ustroju wewnętrznego, likwidacja swobód demokratycznych, terror wobec partii klasy robotniczej i innych organizacji demokratycznych. Zachodzi tu całkowita jedność polityki wewnętrznej i zagranicznej imperializmu.

Agresywne siły wielkomonopolistyczne chcą rozwiązać sprzeczność między narodami krajów zależnych i kolonialnych a państwami imperialistycznymi przez zbrojne zdławienie wyzwolenczego ruchu tych narodów w celu zapewnienia sobie koniecznego zaplecza surowcowego i strategicznego w przygotowywanej wojnie światowej.

Wojna jest poza tym środkiem rozwiązywania sprzeczności między państwami imperialistycznymi, sprzeczności zaostrzających się na tle walki o rynki zaopatrzenia i zbytu oraz o sfery zastosowania kapitału, szczególnie zaś na tle pretensji najbardziej agresywnych mocarstw imperialistycznych do panowania nad całym światem. W związku z tym nową rolę zaczyna odgrywać w wojnach okresu ogólnego kryzysu kapitalizmu kwestia narodowa: jej zasięg rozpościera się nie tylko na narody kolonii i krajów zależnych, lecz także na narody niepodległych —

³ Patrz Lenin: *O karykaturze marksizmu i o „imperialistycznym ekonomizmie”*. Dzieła t. 23 Warszawa 1951 „Książka i Wiedza” s. 24—25

małych i wielkich — krajów, których suwerenność zagrożona jest przez najbardziej agresywne mocarstwa imperialistyczne.

Ponieważ obóz państw socjalistycznych z ZSRR na czele jest głównym przeciwnikiem wojny, główną ostoją pokoju i wolności narodów, główną przeszkodą na drodze do panowania imperialistów nad światem, imperialiści pretendenci do tego panowania organizują wojenną krucjatę państw kapitalistycznych przeciw państwom obozu socjalizmu.

Rozpętywanie wojny przeciwko państwom socjalistycznym przez najbardziej reakcyjne koła imperialistyczne ma swą ekonomiczną podstawę w dążeniu do zapewnienia maksymalnych zysków przez przywrócenie wielkiemu kapitałowi możliwości eksploatacji utraconych przezeń raz na zawsze wielkich obszarów świata w wyniku zwycięstwa rewolucji w ZSRR, Chinach i w innych krajach Azji i Europy. Podstawę polityczną dla takiej wojny stanowi śmiertelny lęk imperialistów przed nieuchronnym zwycięstwem socjalizmu, lęk wynikający z poczucia bezsilności i bezradności wobec jego wielkich postępów. W użyciu siły zbrojnej szukają imperialiści środka przeciwko socjalizmowi i demokracji.

Przez sztuczne zaostrowanie sprzeczności między państwami socjalistycznymi a kapitalistycznymi, agresywne koła imperializmu, pretendujące do panowania nad światem, usiłują zatuszować *wewnętrzne* sprzeczności kapitalistycznego systemu gospodarki i zamaskować swe prawdziwe wojenne cele flagą walki z komunizmem, usiłują zastraszyć „groźbą” komunizmu burżuazję i drobnomieszczaństwo krajów kapitalistycznych i poddać te kraje swemu panowaniu w drodze presji ekonomicznej i politycznej.

Straszenie „eksportem rewolucji” wynika nie tylko z chęci „usprawiedliwiania” wojennej krucjaty imperializmu przeciwko obozowi państw socjalistycznych przy pomocy „argumentu”, że pokojowe współistnienie jest niemożliwe rzekomo z winy socjalizmu. Reakcyjna burżuazja usiłuje zaprzeczyć temu, że sprawa rewolucyjnych przemian w każdym poszczególnym społeczeństwie, narodzić się przede wszystkim wynikiem istniejących w nim *wewnętrznych* sprzeczności i nie może być rozstrzygnięta bez wewnętrznych postępowych sił, rozwijających się na bazie tych sprzeczności i działających zgodnie z wymogami obiektywnych praw (co oczywiście nie przeczy wpływowi sprzeczności w skali międzynarodowej, tak charakterystycznych dla okresu ogólnego kryzysu kapitalizmu, na kształtowanie się wewnętrznych sprzeczności w poszczególnych państwach). Tym samym nie kto inny jak właśnie panujące koła imperialistyczne przyjmują zasadę „eksportu ustroju” i opierając na tym swoją politykę próbują stosować „eksport kontr-

rewolucji“, dążą do obalenia władzy ludowej w państwach socjalistycznych zarówno w drodze nasyłania dywersantów i agentów do tych państw, jak też w drodze bezpośredniego zbrojnego ataku.

Zaprzeczanie możliwości pokojowego współistnienia państw kapitalistycznych i socjalistycznych, głoszenie konieczności „obrony przed komunizmem“ i nawoływanie do wojny prewencyjnej przeciwko państwom socjalistycznym, stanowi w obecnych warunkach zasadniczy instrument politycznego i ideologicznego przygotowania wojen imperialistycznych. Stąd wynika doniosłe ideologiczne znaczenie walki o wykazanie możliwości pokojowego współistnienia dwóch systemów dla ogólnej walki o utrzymanie pokoju.

Podobnie jak w innych dziedzinach, tak też i tutaj skutecznym środkiem rozbicia wpływów imperialistycznej ideologii jest poznanie prawdy o polityce zagranicznej imperializmu przez najszersze masy narodów — na podstawie własnego ich doświadczenia.

Sama praktyka polityki zagranicznej imperializmu amerykańskiego coraz skuteczniej przekonuje narody o absurdalności tezy o „komunistycznej agresji“ i o tym, że właśnie ten imperializm czyni wszystko, by rozpętywać nowe wojny.

Szczególne znaczenie pod tym względem miało postępowanie rządu Stanów Zjednoczonych w sprawie Korei i Indochin. Jaskrawą ilustrację prawdziwej polityki tego rządu dała też sprawa Gwatemali. W tym wypadku burżuazyjno-demokratyczna reforma rolna, dokonana przez rząd Arbenza, a uderzająca w interesy amerykańskiego koncernu „United Fruit Company“, została uznana przez rząd Stanów Zjednoczonych za „agresję komunistyczną“. Głosowanie przedstawiciela Gwatemali na konferencji panamerykańskiej w Caracas w kwietniu 1954 r. przeciw absurdalnej deklaracji antykomunistycznej, mającej na celu usankcjonowanie nieograniczonej interwencji USA w sprawy wewnętrzne państw amerykańskich, zostało uznane przez Dullesa za ostateczny dowód „opanowania Gwatemali przez komunistów“ i za podstawę do zastosowania wobec niej „prawa indywidualnej i zbiorowej samoobrony“ na podstawie paktu z Rio de Janeiro (2.9.1947).⁴

Na tej podstawie najemne bandy, wyekwipowane, uzbrojone i kierowane przez rząd Stanów Zjednoczonych dokonały zbrojnej napaści na Gwatemalę. Po obaleniu postępowego burżuazyjnego — bynajmniej nie komunistycznego — rządu, wybranego olbrzymią większością głosów w wolnych wyborach, został wprowadzony w Gwatemali krwawy faszystowski reżym, inspirowany przez monopole amerykańskie. Ca-

⁴ Oświadczenie Dullesa na konferencji prasowej 25.V.1954 r. *Departament of State Bulletin* 7 czerwiec 1954 s. 874

łą tę zbrodniczą akcję rząd Stanów Zjednoczonych przedstawił jako akcję obrony przeciw „agresji komunistycznej”. Akcja ta wywołała oburzenie najszerzych kół opinii publicznej całego świata, z niektórymi kołami burżuazyjnymi włącznie.

Tragiczny los Gwatemali dowodzi dobitnie, że teoria „agresji komunistycznej” jest zwykłym oszustwem. Przy pomocy tego oszustwa chcą Stany Zjednoczone usprawiedliwiać swą brutalną interwencję w sprawy innych państw; zbrojne tłumienie w nich wszelkich demokratycznych i postępowych ruchów, utrzymanie w nich siłą swego panowania; chcą wreszcie tą drogą usprawiedliwiać wojnę przeciwko państwu socjalistycznym, a nawet tym państwom kapitalistycznym, których burżuazyjne rządy próbują prowadzić samodzielną narodową politykę, wyłamywać się spod dyktatu amerykańskiego.

Właściwe kapitalizmowi wewnętrzne sprzeczności nie mogą być w istocie rozwiązane na gruncie samych kapitalistycznych stosunków produkcji. Tym bardziej nie można tych sprzeczności rozwiązać przy pomocy wojen imperialistycznych. Wojna, w której imperialiści szukają lekarstwa na wszystkie choroby swego ustroju, może w ostatecznym rachunku doprowadzić tylko do konsekwencji wręcz przeciwnych zamierzeniom podżegaczy wojennych — zarówno jeśli chodzi o ich cele w dziedzinie zapobiegania kryzysom ekonomicznym, tłumienia ruchów demokratycznych i narodowo-wyzwoleńczych, usuwania sprzeczności między różnymi grupami kapitału, jak też (i to przede wszystkim) — przeciwstawianie się nieuchronnemu zwycięstwu socjalizmu. Dowodzi tego marksistowska nauka o prawach rozwoju społecznego. a potwierdzają tę naukę doświadczenia historyczne.

Najbardziej agresywne, a równocześnie najbardziej zaślepione koła imperialistyczne nie chcą jednak wyciągnąć wniosków z lekcji historii. Obiektywne niebezpieczeństwo wojen imperialistycznych, wynikające z praw rządzących ekonomiką imperializmu, występować będzie tak długo, póki istnieć będzie imperializm. Współczesne wojny, rozpętywane przez koła rządzące najbardziej agresywnych mocarstw imperialistycznych, są jednocześnie wojnami szczególnie reakcyjnymi, zmierzającymi do cofnięcia postępu we wszystkich zasadniczych dziedzinach. Agresywny imperializm gotów jest popełniać największe zbrodnie, wytępić całe narody, stosować środki masowej zagłady. Jest on wrogiem całej ludzkości.

W takich warunkach walka przeciw imperializmowi, przeciw jego agresywnym dążeniom i wojennym planom staje się pierwszym, głównym, decydującym zadaniem wszystkich narodów, któremu podporządkowane są wszystkie inne zadania. Wokół tego głównego, ogólnolud-

kiego zadania skupiają się dziś najpotężniejsze i najszerze siły społeczne, wszyscy ludzie zainteresowani w utrzymaniu pokoju. Powstaje szeroki front walki o pokój i demokrację, front antyimperialistyczny. Na jego czele stoi w skali światowej Związek Radziecki, a w skali poszczególnych krajów klasa robotnicza pod kierownictwem partii komunistycznych i robotniczych.

W przeciwstawieniu do imperializmu, którego generalną linią polityki zagranicznej jest dążenie do wojny, generalną linię polityki zagranicznej państw socjalistycznych stanowi walka o utrzymanie i utrwalenie pokoju, o przekształcenie możliwości pokojowego współistnienia i pokojowej rywalizacji państw socjalistycznych i kapitalistycznych w rzeczywistość.

Radziecka polityka zagraniczna i polityka zagraniczna państw demokracji ludowej jest wyrazem funkcji zewnętrznej państwa socjalistycznego, uwarunkowanej i określonej przez jego funkcję wewnętrzną. Zadania, funkcje i treść polityki zarówno wewnętrznej, jak i zewnętrznej państwa socjalistycznego określone są w ostatniej instancji przez podstawowe ekonomiczne prawo socjalizmu.

Zgodnie z tym prawem celem gospodarki socjalistycznej jest maksymalne zaspakajanie potrzeb materialnych i kulturalnych społeczeństwa. W przeciwieństwie do celu współczesnej gospodarki kapitalistycznej — osiągnięcia maksymalnych zysków — którego realizacja wymaga zbrojeń, militaryzacji i wojen, cel produkcji socjalistycznej wymaga poświęcenia jak największej części dochodu narodowego na pokojowe potrzeby ludzi. Przeznaczenie części tego dochodu narodowego na zbrojenie i utrzymanie armii przez państwo socjalistyczne jest tylko koniecznością, wynikającą z faktu zagrożenia tego państwa przez napisać zbrojną i agresywną działalność ze strony imperializmu. Konieczność ta stanowi dla państwa socjalistycznego obiektywną trudność w realizowaniu celu produkcji socjalistycznej, gdyż stopa życiowa mas pracujących mogłaby być znacznie wyższa, gdyby nie trzeba było poświęcać w obecnych warunkach części dochodu narodowego na cele obrony państwa, gdyby nie trzeba było pewnej ilości obywateli odrywać od pokojowej pracy — w imię bezpieczeństwa ojczyzny.

Podstawowe ekonomiczne prawo socjalizmu wyraża humanistyczną treść ustroju socjalistycznego. Najwyższym celem jest tu dobro człowieka, troska o jego szczęście, zapewnienie mu wszechstronnego rozwoju. Wojna jest kataklizmem, który niszczy miliony egzystencji ludzkich, powoduje niesłychane cierpienia i nieszczęścia, burzy gospodarkę, hamuje rozwój społeczeństwa. II wojna światowa kosztowała Związek Radziecki blisko 9 lat opóźnienia w rozwoju gospodarczym.

W społeczeństwie socjalistycznym nie ma klas zainteresowanych w wojnie, a istniejące jeszcze w pierwszej fazie rozwoju państwa socjalistycznego resztki klasy kapitalistów pozbawione są zupełnie wpływu na politykę państwa.

Związek Radziecki i kraje demokracji ludowej bezwzględnie i do końca zainteresowane są w utrzymaniu pokoju. Pokój bowiem jest doniosłym warunkiem pomyślnego i szybkiego budownictwa socjalizmu i komunizmu w krajach, w których kapitalizm już został obalony, a jednocześnie pokój stwarza pomyślne, sprzyjające warunki dla realizacji dążeń klasy robotniczej, całego ludu pracującego w świecie kapitalistycznym. Tym bardziej zaś wykluczona jest — jako sprzeczna z interesami ruchu robotniczego, z zasadami ideologii marksistowskiej, z programem partii komunistycznych i z podstawami polityki socjalistycznych państw — jakakolwiek wojna *napastnicza* państw obozu socjalistycznego.

Oto, co pisał na ten temat Engels w liście do Kautskiego z 12 września 1882 r. (i co cytuje jako podstawową wytyczną polityki bolszewików Lenin):

„Przez jakie fazy społeczne i polityczne będą musiały przejść te kraje, aż dojdą również do organizacji socjalistycznej, na ten temat moglibyśmy snuć, jak sądzę, tylko dość jałowe hipotezy. Jedno jest tylko niewątpliwe: *zwycięski proletariat nie może żadnemu obcemu narodowi narzucać żadnego uszczęśliwiania, nie podkopując przez to samo swego własnego zwycięstwa.*“⁵

Zasada ta znalazła wyraz prawny w konstytucji Związku Radzieckiego z 1936 r., która podniosła ją w ten sposób do godności najwyższej ustawy, bezwzględnie obowiązującej wszystkie organy władzy i wszystkich obywateli.

Wychodząc z tych samych założeń i odzwierciedlając tę samą istotę socjalistycznego państwa art. 28 pkt. 1 Konstytucji Polskiej Rzeczypospolitej Ludowej stanowi: „Postanowienie o stanie wojny może być powzięte jedynie w razie dokonania zbrojnego napadu na Polską Rzeczypospolitą Ludową, albo gdy z umów międzynarodowych wynika konieczność wspólnej obrony przeciwko agresji. Postanowienie takie uchwała Sejm, a gdy Sejm nie obraduje — Rada Państwa“.

Pokojowa polityka Związku Radzieckiego i państw demokracji ludowej nie wynika bynajmniej z lęku przed imperialistycznymi agresorami. Wręcz przeciwnie, to imperialiści mają wszelkie powody do tego, by lękać się wojny. Gdyby imperialiści zdecydowali się na awan-

⁵ Lenin: *Wyniki dyskusji o samookreśleniu. Dzieła t. 22* Warszawa 1950 „Książka i Wiedza“ s. 402

ture wojenną — mówi towarzysz Mołotow — „zginie nie «cywilizacja światowa», bez względu na to, jakie poniesie ofiary wskutek nowej agresji, lecz przegniły już system społeczny z jego krwią przesiąkniętą podstawą imperialistyczną, która kończy swój żywot...”⁶

Taka droga likwidacji kapitalizmu nie leży jednak w interesie mas pracujących całego świata, a tym samym nie leży ona w interesie ZSRR i państw demokracji ludowej. Są one pewne, iż mogą wykazać swą wyższość w drodze pokojowej rywalizacji dwóch systemów w skali międzynarodowej. Są one pewne również, że podstawowym czynnikiem zwycięstwa socjalizmu w krajach kapitalistycznych jest walka wewnętrznych sił ludowych tych krajów, wyrastająca z samych wewnętrznych sprzeczności kapitalistycznego ustroju.

Dlatego państwa socjalistyczne prowadzą niezłomną politykę pokojową i występują za *pokojowym* współistnieniem państw socjalistycznych i kapitalistycznych.

W okresie ogólnego kryzysu kapitalizmu na arenie międzynarodowej ścierają się ze sobą dwie przeciwstawne polityki: imperialistyczna polityka agresji i demokratyczna polityka pokoju. Walki, która toczy się między tymi dwiema liniami polityki zagranicznej, nie należy identyfikować po prostu z walką między imperializmem a socjalizmem. Front pokojowy jest bowiem szerokim frontem demokratycznym, obejmującym nie tylko państwa socjalistyczne, lecz również kraje walczące o niepodległość oraz obejmującym demokratyczny ruch w krajach kapitalistycznych, nastrojone pokojowo masy drobnomieszczaństwa, a także pewne sfery burżuazji. Polityka zagraniczna państw socjalistycznych jest polityką najtrafniej wyrażającą zainteresowanie ludzkości w utrzymaniu pokoju, wyrażającą demokratyczne postulaty narodów i najkonsekwentniej realizującą te postulaty. Jest to polityka o treści ogólnodemokratycznej, która dąży do zapewnienia pokojowych stosunków między państwami o różnych ustrojach. Stwarza to właśnie realne warunki dla uznania tej polityki za słuszną nie tylko przez świadomy proletariatus, lecz również przez najszersze masy narodów, stwarza warunki dla udzielenia przez nie poparcia tej polityce.

Sytuacja międzynarodowa i centralna dla tej sytuacji sprawa wojny i pokoju zależy od tego, w jakiej mierze tendencje polityki demokratycznej wezmą górę nad tendencjami imperialistycznej polityki agresji. Celom, które stawia sobie ta ostatnia, przeciwstawia się potęga państw socjalistycznych, przeciwstawiają się siły społeczne w krajach kapitalistycznych walczące o demokrację, o pokojowe współistnienie i o współpracę międzynarodową.

2. Obiektywne uwarunkowanie możliwości pokojowego współistnienia państw socjalistycznych i kapitalistycznych

Współistnienie socjalizmu i kapitalizmu jest historycznym faktem. Treść jego wyraża się w istnieniu państw socjalistycznych obok państw kapitalistycznych nie tylko w rywalizacji i w walce, ale także w określonej gospodarczej i politycznej współpracy ze sobą. Rywalizacja przebiegać może w różnych formach. Lenin zdecydowanie bronił zasady *pokojowego* współistnienia dwóch systemów, wykazując realną możliwość ich *pokojowej* rywalizacji i współpracy. Pokojowe stosunki między państwami socjalistycznymi a państwami kapitalistycznymi leżą w interesie państw socjalistycznych oraz w interesie mas pracujących całego świata. Jednocześnie — jak wskazywał Lenin — w samym obozie kapitalistycznym obok tendencji do ekonomicznej blokady i wojen przeciw państwom socjalistycznym istnieje tendencja pewnych sfer burżuazyjnych do pokojowych stosunków gospodarczych z tymi państwami. Idzie tu o te grupy burżuazji, które są atakowane i dyskryminowane przez politykę wielkiego kapitału monopolistycznego, o burżuazję krajów mniejszych i słabszych, której interesy narusza ekonomiczna i polityczna ekspansja najbardziej agresywnych mocarstw imperialistycznych.

Już w pierwszych latach istnienia władzy radzieckiej, na IX Zjeździe RKP(b) w kwietniu 1920 r., Lenin w swym referacie sprawozdawczym tak uzasadniał wywalczenie przez Rosję Radziecką przejścia od wojny do pokoju z otoczeniem kapitalistycznym:

„Potrafiliśmy ... przeciągnąć na naszą stronę nie tylko robotników wszystkich krajów, lecz udało nam się również przeciągnąć burżuazję małych krajów, gdyż imperialiści uciskają nie tylko robotników własnych krajów, lecz i burżuazję małych państw. Wiecie, jak w krajach przodujących przeciągnęliśmy na naszą stronę wahającą się burżuazję...”⁷

W tym samym roku Lenin stwierdzał: „Wywalczyliśmy sobie warunki, w których możemy istnieć obok mocarstw kapitalistycznych, zmuszonych teraz wstępować z nami w stosunki handlowe.”⁸

Na IX Ogólnorosyjskim Zjeździe Rad Lenin mówił: „Jest siła większa od chęci, woli i decyzji któregośkolwiek z wrogich rządów lub jakiegokolwiek z wrogich klas; ta siła to ogólnoswiatowe stosunki gospodarcze, które zmuszają je do wstąpienia na tę drogę obcowania z nami...”⁹

⁷ Lenin: *IX Zjazd RKP(b). Dzieła wybrane* t. II Warszawa 1949 „Książka i Wiedza” s. 653

⁸ Lenin: *Dzieła* t. 31 (IV wyd. ros.) s. 384

⁹ Lenin: *Dzieła* t. 33 (IV wyd. ros.) s. 129

„Burżuazyjne kraje — wskazywał Lenin — muszą handlować z Rosją i wiedzą one, że bez takich lub innych form wzajemnych stosunków ekonomicznych rozkład będzie szedł u nich dalej niż do tej pory.“¹⁰

Właśnie na tym opierał Lenin swą tezę o możliwości pokojowego współistnienia państw socjalistycznych i kapitalistycznych.

W referacie na XV Zjeździe WKP(b) Stalin tak określił dwie tendencje w stosunku krajów kapitalistycznych do ZSRR:

„Walka dwóch tendencji w stosunkach między światem kapitalistycznym a ZSRR, tendencji zbrojnej agresji (przede wszystkim Anglia) i tendencji utrzymania nadal stosunków pokojowych (szereg innych krajów kapitalistycznych) stanowi... podstawowy fakt w systemie naszych stosunków zagranicznych w obecnym momencie.“¹¹

Na XVII i XVIII Zjeździe WKP(b) Stalin wyliczając czynniki, na których opiera ZSRR swą pokojową politykę, wymienił wśród nich „rozsądek tych krajów, które z tych czy innych względów nie są zainteresowane w naruszeniu pokoju i które chcą rozwinąć stosunki handlowe z tak sumiennym kontrahentem jak ZSRR.“¹²

Pokojowe współistnienie państw kapitalistycznych i socjalistycznych stanowi więc realną możliwość opartą na obiektywnych interesach narodów i na rzeczywistych korzyściach, które obydwie strony czerpać mogą z pokojowej współpracy. Przeciwno temu pokojowemu współistnieniu występują bezwzględnie tylko wąskie koła najbardziej reakcyjnego i awanturniczego wielkiego kapitału, czerpiącego olbrzymie zyski z produkcji wojennej, monopolizującego produkcję broni, szczególnie zaś broni masowej zagłady. Należy zdawać sobie sprawę ze sprzeczności interesów w łonie samej klasy kapitalistów — sprzeczności zaostrzających się gwałtownie w miarę pogłębiania się objawów kryzysowych gospodarki świata kapitalistycznego. Są to już nie tylko sprzeczności między różnymi kapitalistami i ich związkami monopolistycznymi, powstające w wyniku działania prawa anarchii i konkurencji. W warunkach współczesnego kapitalizmu osiąganie maksymalnych zysków przez wielki kapitał monopolistyczny odbywa się także przez przechwytywanie części zysków kapitalistów drobnych i średnich, którzy nie mogą osiągać zysku maksymalnego i wskutek tego stają przed groźbą bankructwa. Działalność wielkich monopolii godzi więc nie tylko w interesy szerokich mas pracujących, ale również

¹⁰ Lenin: *Dzieła* t. 33 (IV wyd. ros.) s. 188

¹¹ Stalin: *XV Zjazd WKP(b). Dzieła* t. 10 Warszawa 1950 „Książka i Wiedza“ s. 285

¹² Stalin: *Referat sprawozdawczy na XVII Zjeździe partii. Zagadnienia leninizmu*. Warszawa 1951 „Książka i Wiedza“ s. 552 i 717

w określony sposób w ekonomiczne interesy pewnych sfer burżuazji.¹³ Wśród tych sfer także powstają swoiste tendencje pokojowe, wiążące się przede wszystkim z możliwością rozszerzenia wymiany towarowej z nowym demokratycznym rynkiem, z realnymi perspektywami otrzymania zamówień od państw socjalistycznych.

Pokojowa tendencja określonych sfer burżuazji wyrasta więc na podłożu obiektywnych ekonomicznych konieczności istnienia związków gospodarczych między krajami kapitalistycznymi i socjalistycznymi — związków dyktowanych potrzebami produkcji. Historycznie ukształtowany międzynarodowy podział pracy, dane rozmieszczenie środków i sił wytwórczych w gospodarce światowej — wszystko to warunkuje konieczność obrotu międzynarodowego, wymiany towarowej między krajami, wzajemne ich w tej dziedzinie uzależnienie.

Taka sytuacja stwarza więc obiektywną możliwość kształtowania się w samym obozie kapitalistycznym pewnych tendencji, przeciwstawiających się tendencjom najbardziej agresywnych kół imperialistycznych. Tendencje te kształtują się jednak w swoisty, pełen wewnętrznych sprzeczności sposób. W jakiej zaś mierze znajdują one wyraz w polityce państw kapitalistycznych, to zależy bardzo poważnie od siły nacisku mas ludowych oraz od ekonomicznej i politycznej potęgi państw obozu socjalistycznego.

Trzeba jednocześnie pamiętać o pewnych szczególnych okolicznościach, których źródło leży w wewnętrznej problematyce świata kapitalistycznego, a które w określony sposób i w określonych wypadkach wpływają na wzrost pokojowych tendencji tych i innych państw kapitalistycznych wobec państw obozu socjalistycznego.

A więc bywa najpierw tak, że sprzeczności między państwami kapitalistycznymi wyraźnie przeważają w pewnych okresach (szczególnie w wypadku zagrożenia przez najbardziej ekspansywne i agresywne państwo imperialistyczne innych państw kapitalistycznych) — nad sprzecznością między państwami kapitalistycznymi i socjalistycznymi. Jest tak dlatego, że po pierwsze „wojna z ZSRR jako krajem socjalizmu jest dla kapitalizmu bardziej niebezpieczna niż wojna między kra-

¹³ „Maksymalne zyski nie są dostępne dla każdego indywidualnego kapitalisty, posiadającego przeciętne warunki produkcji w danej gałęzi przemysłu. Maksymalne zyski otrzymują monopolisci i związki monopolowe kapitalistów. Przy tym, ponieważ zyski monopolowe powstają także w drodze przechwytywania wartości dodatkowej od kapitalistów nie należących do monopolu (np. przez wysokie ceny środków produkcji dla innych kapitalistów itp.), to monopolowe zyski jednych kapitalistów oznaczają w praktyce zmniejszenie zysków wszystkich innych kapitalistów“. J. Zawadzki: *O przedmiocie ekonomii politycznej i charakterze praw ekonomicznych*. Warszawa 1954 „Książka i Wiedza“ s. 74

jami kapitalistycznymi, albowiem jeśli wojna między krajami kapitalistycznymi stawia jedynie problem przewagi pewnych krajów kapitalistycznych nad innymi krajami kapitalistycznymi, to wojna z ZSRR musi w sposób nieunikniony postawić problem istnienia samego kapitalizmu.“ Jest tak dlatego, że po drugie „kapitaliści, mimo że w celach «propagandowych» robią wiele hałasu na temat agresywnej postawy Związku Radzieckiego, sami jednak nie wierzą w jego agresywność, ponieważ biorą pod uwagę pokojową politykę Związku Radzieckiego i wiedzą, że Związek Radziecki sam nie napadnie na kraje kapitalistyczne.“¹⁴

Bywa też tak, że burżuazja staje się zainteresowana w pokojowych stosunkach z państwami socjalistycznymi pod naciskiem zwiększających się trudności ekonomicznych i politycznych, w rezultacie zaostrzających się sprzeczności między samymi państwami kapitalistycznymi. Np. zainteresowanie burżuazji Anglii czy Niemiec Zachodnich w handlu z krajami socjalistycznymi rozwija się właśnie w związku z rosnącymi trudnościami na rynku kapitalistycznym. Jako przeciwstawienie tych wewnętrznych trudności kapitalizmu otwiera się i rośnie — jak mówił towarzysz Malenkov na XIX Zjeździe KPZR — „perspektywa rozwoju i rozszerzenia stosunków handlowych między wszystkimi krajami, bez względu na różnice ich systemów społecznych, co może na wiele lat dać zatrudnienie przemysłowi krajów wysoko uprzemysłowionych, zapewnić państwom mającym nadmiar produkcji jej zbyt do innych państw, dopomóc w rozwoju ekonomiki krajów pod względem gospodarczym zacofanych i ustanowić tym samym długotrwałą współpracę ekonomiczną.“¹⁵

O perspektywach stosunków handlowych między rynkiem socjalistycznym a rynkiem kapitalistycznym świadczą dobitnie fakty z doświadczenia historycznego. W latach 1929—1933 Związek Radziecki był największym na świecie importerem maszyn i narzędzi. W r. 1931 udział ZSRR w imporcie światowym maszyn (bez samochodów) wynosił 30%, w 1932 r. zaś prawie 50%.¹⁶ Są to wymowne dane, przemawiające bardzo do przekonania sfer przemysłowych i handlowych dzisiejszego kapitalistycznego świata, duszącego się od trudności rynkowych, zaostrzanych jeszcze sztucznie przez amerykańską politykę blo-

¹⁴ Stalin: *Ekonomiczne problemy socjalizmu w ZSRR*. Cyt. wyd. s. 38

¹⁵ G. Malenkov: *Referat sprawozdawczy KC WKP(b) na XIX Zjeździe partii*. Warszawa 1952 „Książka i Wiedza“ s. 35

¹⁶ Dane przytoczone wg S. J. Wygodzkiego: *Walka o pokój i bezpieczeństwo narodów — generalna linia polityki zagranicznej ZSRR*. Wyd. Leningradzkiego Uniwersytetu 1954 s. 181



kady ekonomicznej wobec państw obozu demokratycznego oraz politykę dyktatu handlowego wobec państw kapitalistycznych.

Perspektywy wymiany handlowej, korzyści, jakie z tego mogą czerpać kraje kapitalistyczne, są przy dzisiejszych rozmiarach i strukturze gospodarki krajów rynku demokratycznego o wiele większe niż przed drugą wojną światową. Wysunięty na Międzynarodowej Konferencji Ekonomicznej w Moskwie w kwietniu 1952 r. przez ZSRR, Chiny, Polskę i inne kraje obozu socjalistycznego, realny program rozwoju wymiany handlowej między tymi krajami a krajami rynku kapitalistycznego przewiduje możliwość 2—3 krotnego zwiększenia ogólnego obrotu towarowego w ciągu najbliższych 2—3 lat.

Charakterystyczny przykład aktualnych możliwości rozwoju stosunków handlowych między państwem socjalistycznym i kapitalistycznym dają stosunki radziecko-fińskie. Wymiana handlowa między ZSRR a Finlandią w r. 1951 była dziewięciokrotnie większa (w cenach porównywalnych) niż w r. 1938, a na mocy długoterminowego układu handlowego, zawartego w r. 1951, wymiana ta wzrasta w latach 1951—1954 3,5 raza.¹⁷ Jednocześnie na skutek polityki blokady ekonomicznej i dyskryminacji państw obozu socjalistycznego, narzuconej większości krajów kapitalistycznych przez Stany Zjednoczone,¹⁸ obrót towarowy tych państw z państwami socjalistycznymi spadł w latach 1950—1952 do znikomych rozmiarów.¹⁹ Blokada ta, leżąca w interesie wielkich monopolii amerykańskich, zarabiających na rozpętywaniu zbrojeń i zaostrzaniu sytuacji międzynarodowej, miała na celu zdławienie rozwoju gospodarki krajów obozu socjalistycznego po drugiej wojnie światowej. Ale jednocześnie miała owa blokada osłabić także gospodarkę kapitalistycznych krajów Europy zachodniej, dla ułatwienia ekonomicznego i politycznego podporządkowania tych krajów Stanom

¹⁷ Patrz — A. Mikojan: Przemówienie w Helsinkach 27.XI.1954. *Prawda* z dn. 28.XI.1954 r.

¹⁸ W marcu 1948 Stany Zjednoczone wprowadziły u siebie dyskryminacyjne licencje zakazujące faktycznie wywozu towarów wyszczególnionych na specjalnej liście do państw demokracji. W ustawie wprowadzającej Plan Marshalla (*Foreign Assistance Act*) z 1948 zawarte jest postanowienie, że rząd USA może wstrzymać pomoc dla krajów kapitalistycznych, jeśli się okazało, że ma to służyć do wyrobu towarów przemysłowych na eksport do krajów demokratycznych. W r. 1951 została wydana tzw. Ustawa Battle'a (*Battle Act*) wprowadzająca formalny nakaz wstrzymania dostaw amerykańskich dla każdego kraju, który nie podporządkował się polityce bojkotu ekonomicznego krajów obozu socjalizmu.

¹⁹ Obrót towarowy z krajami obozu demokratycznego zmniejszył się w porównaniu z r. 1937 dla Stanów Zjednoczonych — 10-krotnie, dla Anglii — 6-krotnie, dla Francji — 4-krotnie. Patrz: G. Malenkov: *Referat sprawozdawczy KC WKP(b) na XIX Zjeździe partii*. Cyt. wyd. s. 14

Zjednoczonym. Dominującym politycznym celem było tu niewątpliwie wymierzenie ciosu w same podstawy pokojowego współistnienia dwóch systemów, doprowadzenie do zerwania między nimi wszelkich pokojowych stosunków i przygotowanie warunków dla rozpętania trzeciej wojny światowej. Polityka blokady i dyskryminacji ekonomicznej krajów obozu socjalistycznego była podstawową częścią składową amerykańskiej polityki tzw. „zimnej wojny“.

Polityka ta na odcinku ekonomicznym poniosła całkowite fiasko. Nastąpiło nie zdławienie, lecz umocnienie rynku socjalistycznego, a katastrofalne skutki tej polityki dały o sobie szybko znać właśnie w gospodarce krajów zachodniej Europy — przez znaczny spadek eksportu, przez zaostrenie sprzeczności między możliwościami produkcyjnymi przemysłu a możliwościami zbytu.²⁰

Nic dziwnego, że w kryzysowej sytuacji rynku kapitalistycznego najbardziej stosunkowo rozsądne sfery burżuazji zaczynają szukać jakiegoś wyjścia w rozwoju stosunków handlowych z krajami rynku socjalistycznego, w szczególności z ZSRR i Chinami.

W wyniku ekonomicznego bankructwa amerykańskiej polityki wojennej i dotkliwych jej skutków dla interesów burżuazyjnych kół in-

²⁰ Całkowity krach tej polityki i jej szkodliwość dla interesów krajów kapitalistycznych stały się powszechnie oczywiste. Oto co zmuszony jest przyznać J. Burnham, który w swej ostatniej książce przyznaje bankructwo polityki „zimnej wojny“, którą nazywa on polityką „hamowania“, równocześnie zalecając rządowi USA przejście do polityki wojny otwartej, nazywając ją polityką „wyzwalania“: „Na dłuższą metę bojkot taki z punktu widzenia ekonomicznego jest prawie niemożliwy. Poddaje on wiele narodów nie komunistycznych o wiele ostrzejszemu naciskowi niż nakłada na imperium radzieckie. Europa zachodnia nie może być ekonomicznie uzdrowiona, nie mówiąc już o osiągnięciu dobrobytu, bez dostępu gospodarczego do Europy wschodniej i Chin... Perspektywa ekonomicznego podziału świata na dwie izolowane części równa się ekonomicznemu oblędowi. Ściśle realizowana polityka hamowania byłaby równoznaczna z powolnym ekonomicznym uduszeniem głównych sojuszników Stanów Zjednoczonych.“ (James Burnham: *Containment or Liberation?* Nowy Jork 1952 s. 41). Stwierdzenie tego oczywistego faktu jest zupełnie prawidłowe. Jeżeli idzie natomiast o drogi wyjścia z tej sytuacji, to coraz większa część sfer przemysłowych i handlowych nie tylko w Europie zachodniej, ale i w samych Stanach Zjednoczonych nie widzi żadnych szans dla siebie w polityce „wyzwalania“ krajów demokratycznych, lecz właśnie w otwarciu sobie dostępu do rynku krajów demokratycznych przez normalne stosunki handlowe w warunkach pokojowego współistnienia. W ostatnim czasie za handlem z Chinami Ludowymi wypowiedzieli się Henry Ford II i James Cope (prez. koncernu Chryslera), za uznaniem Chin Ludowych Arthur Dean — b. przedstawiciel USA na konferencji rozejmowej w Korei. Amerykańskie czasopismo *Atlantic* z sierpnia 1954 pozytywnie ocenia korzyści handlu z ZSRR i Chinami.

nych krajów kapitalistycznych wzrastają sprzeczności między tymi krajami a Stanami Zjednoczonymi.

Obok więc tendencji wojennej imperialistycznych kół wielkiego kapitału, która nieuchronnie prowadzi do zaostrzenia wszelkich sprzeczności imperializmu i przyspiesza tylko jego całkowite załamanie się, istnieją w samym obozie kapitalistycznym pewne tendencje pokojowe, które odzwierciedlają interesy niektórych kół burżuazyjnych w określonych momentach historycznych i w określonych granicach. Możliwość pokojowej współpracy z obozem państw socjalistycznych nie rozwiąże oczywiście antagonistycznych sprzeczności kapitalizmu, nie zapobiegnie kryzysom nadprodukcji oraz konfliktom społecznym i politycznym właściwym ustrojowi kapitalistycznemu. Nie ulega jednak wątpliwości, że możliwość taka, przekształcona w rzeczywistość, złagodziłaby pewne trudności gospodarki kapitalistycznej, sztucznie zaostrzane przez agresywne koła wielkiego kapitału. Pokojowe współistnienie kapitalizmu i socjalizmu nie oznacza zaprzestania walki i rywalizacji, zatarcia antagonistycznych sprzeczności między tymi systemami; oznacza ono jednak powstrzymanie się od sztucznego zaostrzania tych sprzeczności, od rozstrzygania tych sprzeczności przy pomocy najostrzejszych form walki — przede wszystkim przy pomocy stosowania siły zbrojnej, tzn. wojny; oznacza powstrzymanie się od takich środków jak te, które stały się typowe dla tzw. „zimnej wojny“ i do których przede wszystkim zaliczyć należy bojkot i dyskryminację ekonomiczną, organizowanie dywersji, sabotażu i akcji wywrotowej przeciwko państwom o odmiennym ustroju oraz popieranie skierowanej przeciw nim propagandy wojennej.

Nie można jeszcze mówić o zrealizowaniu zasady pokojowego współistnienia państw kapitalistycznych i socjalistycznych, gdy nie toczy się między nimi wojna. Nie spełnia wcale warunków pokojowego współistnienia obecna sytuacja — szczególnie po zawarciu układów paryskich i londyńskich — sytuacja, do której można by zastosować ironiczne słowa Williama Z. Fostera o „współistnieniu z wycelowanymi lufami.“²¹

Pokojowe współistnienie wymaga normalnych, opartych na demokratycznych zasadach i praworządności, międzynarodowych stosunków. Pokojowe współistnienie państw socjalistycznych i kapitalistycznych oznacza więc drogę pokojowej rywalizacji a jednocześnie drogę pokojowej współpracy gospodarczej i politycznej, w której zainteresowane są kraje socjalistyczne i masy pracujące całego świata, w której

²¹ William Z. Foster: *The Question of the Peaceful Co-existence of the USA und USSR. Political Affairs* sierpień 1954

zainteresowane powinny być również koła burżuazji — z wyjątkiem najbardziej szaleńczych zwolenników wojny atomowej.

O pojawianiu się tendencji pokojowych w polityce rządów kapitalistycznych decyduje przede wszystkim nacisk narodów, świadoma i zorganizowana ich walka przeciwko wojnie, walka o politykę pokojowej współpracy między państwami bez względu na różnice systemów. „Stanowiska rządów zależą od tego, co czują i myślą narody, od tego, w jakiej mierze udaje się narodom w sposób zorganizowany wyrazić swe żądania i nadać im odpowiednią siłę” — stwierdza towarzysz Togliatti.²²

Masy ludowe nie mogą się łudzić, że sprzeczności wewnątrz samego świata burżuazyjnego doprowadzą do ustąpienia najbardziej agresywnych faszystujących kół imperialistycznych. Całe historyczne doświadczenie walki przeciwko faszyzmowi i wojnie wykazało, że tego rodzaju założenie jest całkowicie błędne i prowadzi do klęski sił pokoju i demokracji.²³ Wymownym przykładem niekonsekwencji i koniunkturalności tendencji pokojowych w pewnych kołach burżuazji, ich słabości w obliczu nacisku imperializmu amerykańskiego, jest udzielenie poparcia układom paryskim i londyńskim przez pewnych francuskich polityków burżuazyjnych, którzy niedawno jeszcze występowali przeciwko Europejskiej Wspólnocie Obronnej; jest ich uległość wobec narzucanej przez USA — a sprzecznej z interesami państw i narodów — polityki odbudowy militarystyki niemieckiego.

Takie zmiany w polityce międzynarodowej, w których znalazłaby pełny wyraz tendencja do pokojowego współistnienia, dokonywać się mogą tylko w oparciu o ekonomiczną, polityczną i obronną siłę państw obozu pokoju i socjalizmu i tylko w wyniku zorganizowanej i nieustępliwej walki mas ludowych, na których czele kroczyć będzie w jednolitym froncie klasa robotnicza pod przewodem marksistowskiej awangardy.

Współczesny ruch narodów w obronie pokoju stanowi właśnie ową siłę społeczną, która zdolna jest — wykorzystując obiektywne okoliczności i tendencje oraz opierając się na pokojowych dążeniach ZSRR i państw demokracji ludowej — przekształcić możliwość pokojowego współistnienia państw socjalistycznych i kapitalistycznych w rzeczywistość.

²² P. Togliatti: *O szeroką jedność wszystkich narodowych sił Włoch. O trwałym pokój, o demokrację ludową* nr 17 1954

²³ Patrz: G. Dymitrow: *Referat na VII Światowym Kongresie Międzynarodówki Komunistycznej 2 sierpnia 1935 r. Pisma wybrane*. Warszawa 1954 „Książka i Wiedza” s. 68

stość i zmusić rządy kapitalistyczne do spełniania warunków takiego pokojowego współistnienia.

3. Rola polityki zagranicznej ZSRR i państw demokracji ludowej w walce o pokojowe współistnienie

Polityka zagraniczna ZSRR i państw demokracji ludowej odgrywa niezwykle doniosłą rolę w walce o pokrzyżowanie planów nowych awantur wojennych, o osiągnięcie odprężenia międzynarodowego i utrwalenie pokoju, o realizację warunków pokojowego współistnienia państw bez względu na ich różnice ustrojowe.

Siła tej polityki polega na pełnym poparciu, którego udzielają jej narody państw socjalistycznych oraz masy pracujące wszystkich innych krajów. W polityce tej obóz socjalizmu zwraca się nie tylko do rządów krajów kapitalistycznych, lecz także i przede wszystkim do narodów z prawdziwym, szczerym, jasnym programem działania, wskazując bliższe narodom cele i proste, skuteczne środki ich realizacji, mobilizując masy do walki o pokój. Siła polityki zagranicznej państw obozu socjalistycznego wynika dalej z tego, że opiera się ona na naukowych zasadach marksizmu, na znajomości praw rozwoju społecznego, na czujnej i trzeźwej ocenie sytuacji międzynarodowej i wyciąganych stąd prawidłowych przewidywaniach biegu wydarzeń. Siła polityki zagranicznej państw socjalistycznych wynika wreszcie z niezwykłej dziś potęgi 900 milionowego obozu tych państw zespolonych braterskimi więzami proletariackiego internacjonalizmu.

Doniosłą rolę dla zagwarantowania pokojowego współistnienia państw odgrywają liczne środki prawne, o których powszechne przyjęcie i konsekwentne realizowanie walczy polityka zagraniczna państw socjalistycznych. Główne znaczenie posiada tu kompleks środków prawnych, wchodzących w zakres pojęcia bezpieczeństwa zbiorowego. Organizacja bezpieczeństwa zbiorowego stanowi niezbędne i główne narzędzie prawne realizacji pokojowego współistnienia państw.

ZSRR od chwili powstania jest niezłomnym szermierzem zasad międzynarodowego bezpieczeństwa zbiorowego. Zasady te zostały wysunięte i rozwijały się na gruncie założeń Rewolucji Październikowej, programowych założeń marksizmu w zakresie stosunków międzynarodowych.

W swej walce o ugruntowanie pokojowych stosunków między państwem socjalistycznym a państwami kapitalistycznymi Związek Radziecki od samego początku zmierzał do stworzenia prawdziwego systemu bezpieczeństwa zbiorowego. W warunkach współistnienia państw socjalistycznych i kapitalistycznych żadna organizacja prawdziwego

bezpieczeństwa zbiorowego nie może opierać się na zasadzie wykluczenia z udziału w niej państw jednego z tych systemów. W tych warunkach bezpieczeństwo zbiorowe, niezbędna gwarancja pokoju międzynarodowego, zespala się nierozdzielnie z zasadą uznania równouprawnienia i pokojowego współistnienia państw socjalistycznych i kapitalistycznych.

Przeciwko temu oczywistemu warunkowi organizacji bezpieczeństwa zbiorowego występowały i występują uporczywie te mocarstwa imperialistyczne, które fałszując zasadę bezpieczeństwa zbiorowego chcą tworzyć posłuszne sobie organizacje przygotowywania i prowadzenia wojen przeciwko państwom socjalistycznym. Powołują więc do życia zamknięte organizacje, wykluczające udział państw socjalistycznych, lub usiłują w organizacjach, w których biorą udział również państwa socjalistyczne, wprowadzić w praktyce dyskryminację tych państw, pozbawić je równouprawnienia i poddać dyktatowi mechanicznej większości głosów swych satelitów.

W wyniku drugiej wojny światowej, dzięki autorytetowi ZSRR i wpływowi demokratycznych sił narodów została utworzona powszechna organizacja bezpieczeństwa zbiorowego — ONZ.

Karta Narodów Zjednoczonych podniosła do godności powszechnie obowiązujących norm prawnych podstawowe zasady demokratyczne, które winny regulować stosunki międzynarodowe. Zasady utrwalone w Karcie NZ tworzą powszechny system bezpieczeństwa zbiorowego, odpowiadający warunkom pokojowego współistnienia państw socjalistycznych i kapitalistycznych.

Karta Narodów Zjednoczonych zobowiązuje państwa do rozwijania współpracy ekonomicznej i kulturalnej a przede wszystkim do zapobiegania zagrożeniu i naruszeniu pokoju. Karta zobowiązuje członków ONZ do ścisłego przestrzegania prawa międzynarodowego i wykonywania zobowiązań międzynarodowych. Potwierdza ona zasadę suwerenności i równouprawnienia państw i związaną z tym zasadę nieinterwencji w ich sprawy wewnętrzne.

Najbardziej głębokie i praktycznie doniosłe wcielenie tych polityczno-prawnych warunków współistnienia różnych systemów zawiera zasada jednomyślności pięciu wielkich mocarstw w podejmowaniu zaleceń i decyzji dotyczących sprawy pokoju i bezpieczeństwa międzynarodowego. Zasada jednomyślnego i zgodnego działania pięciu wielkich mocarstw — ZSRR, Chin, Stanów Zjednoczonych, Wielkiej Brytanii i Francji — jest wyrazem słusznego przekonania, że pokojową, najskuteczniejszą, najbardziej celową i gwarantującą trwałość wyników drogą rozwiązywania spornych kwestii międzynarodowych są — w wa-

runkach współistnienia dwóch systemów — bezpośrednie rokowania i wzajemne ustępstwa suwerennych państw, przede wszystkim wielkich mocarstw.

Zasada jednomyślności wielkich mocarstw w Radzie Bezpieczeństwa ONZ równocześnie ujmuje praktycznie i ściśle w normie procedury głosowania — warunek równouprawnienia państw systemu kapitalistycznego i socjalistycznego, uniemożliwiając podejmowanie przez Radę jakichkolwiek merytorycznych uchwał bez zgody chociażby jednego wielkiego mocarstwa socjalistycznego czy kapitalistycznego, będącego stałym członkiem Rady. Stoi więc ta zasada na przeszkodzie wszelkim próbom narzucania swej woli przez państwa systemu kapitalistycznego, będące dotychczas w liczebnej większości, nie dopuszcza do stosowania metod dyktatu, zupełnie sprzecznych z warunkami pokojowego współistnienia.

Odrzucając pokojowe współistnienie państw kapitalistycznych i socjalistycznych agresywne koła rządzące Stanów Zjednoczonych i podporządkowanych im innych państw kapitalistycznych musiały dokonać próby usunięcia tej przeszkody, jaką stanowi dla nich system bezpieczeństwa zbiorowego ONZ i jego demokratyczne zasady — z zasadą jednomyślności wielkich mocarstw na czele.

Próby zniweczenia tego systemu godzą w to, co jest dlań najistotniejsze: w zasadę pokojowego współistnienia i pokojowej współpracy państw kapitalistycznych i socjalistycznych.²⁴ Próby te idą w różnych kierunkach: paraliżowania działalności Rady Bezpieczeństwa wówczas, gdy jej akcja jest potrzebna dla utrzymania pokoju; wykorzystywania Rady Bezpieczeństwa jako instrumentu polityki interwencji i agresji; pozbawienia Rady jej wyłącznych kompetencji i bezprawnego przekazywania ich innym organom, które podejmują uchwały zwykłą większością głosów; wreszcie podważania systemu bezpieczeństwa ONZ przez tworzenie poza nim i sprzecznych z nim organizacji militarnych o celach agresywnych i członkowstwie wykluczającym państwa socjalistyczne.

W tym kierunku idą głównie wysiłki kół imperialistycznych Stanów Zjednoczonych. Okazało się bowiem, że próby przekształcenia ONZ w narzędzie kapitalistycznej krucjaty przeciw obozowi państw socja-

²⁴ Rozsądny głos w tej sprawie stanowi wypowiedź sekretarza generalnego ONZ Dag Hammarskjolda: „Obecnie Organizacja jest ciężko sparaliżowana przez fakt, że musi działać w świecie, w którym konieczność współistnienia nie jest jeszcze w pełni uznana“ (*Introduction to the Report on Work of Organisation to Ninth Session of General Assembly. UN Press Release z 8 sierpnia 1954*)

listycznych nie dają pożądaných rezultatów; w sposób zbyt jaskrawy są one sprzeczne z zasadami ONZ, w szczególności z nie dającą się omiąć zasadą jednomyślności wielkich mocarstw, nadto zaś napotykają rosnący opór szeregu państw kapitalistycznych — członków ONZ.²⁵

Wobec tego powołana została do życia w r. 1949 Organizacja Paktu Północnego Atlantyku (NATO), w której dominującą pozycję zajęły Stany Zjednoczone i do której poza tym weszły: Wielka Brytania, Francja, Włochy, Kanada oraz 9 innych kapitalistycznych państw europejskich.

Organizacja ta stała się głównym narzędziem amerykańskiej polityki przygotowywania wojny przeciwko ZSRR i państwom demokracji ludowej. Lecz i ona zawiodła nadzieje agresywnych sił Stanów Zjednoczonych, nie dając im tego, czego się po niej spodziewały: wielkich armii sojuszników, które pod dowództwem amerykańskim mogłyby prowadzić agresywną wojnę. Opór narodów, które nie chcą służyć za mięso armatnie w wojnie o amerykańskie panowanie nad światem, oraz sprzeczności między samymi państwami należącymi do NATO zadecydowały o niepowodzeniach tej organizacji jako środka przygotowywania wojny. Zarysowujący się w latach 1953—1954 proces osłabienia napięcia w stosunkach międzynarodowych, który znalazł swój wyraz w takich sukcesach sił pokoju, jak zawarcie rozejmu w Korei i Indochinach, powszechne zwyciężanie w narodach idei rokowań, rozbrojenia i zakazu broni atomowej, wywołał szczególny niepokój i wściekłość imperialistów amerykańskich.

Imperializm amerykański próbuje zatem wyjść z impasu poprzez remilitaryzację neohitlerowskich Niemiec Zachodnich, które mają stać się głównym arsenałem, militarną siłą uderzeniową i żandarmem krajów kapitalistycznych zachodniej Europy. W tym celu, dla kontynuowania polityki „z pozycji siły“, niezwykle pilna stała się sprawa wcielenia w życie odpowiednich planów (plan Plevena) i odpowiednich układów podpisanych w Bonn i w Paryżu w maju 1952 r. Na podstawie tych układów powstać miał nowy agresywny blok sześciu zachodnio-europejskich państw — Niemiec Zachodnich, Francji, Włoch i krajów Beneluksu — podległy dowództwu NATO. Remilitaryzacja Niemiec Zachodnich, podporządkowanych agresywnym siłom Stanów Zjednoczonych, została zamaskowana fałszywym szyldem „Europejskiej Wspólnoty Obronnej“ (EWO). Szyld ten mógł do pewnego stopnia

²⁵ ONZ do tego stopnia mało zadowala amerykańskich polityków, że rozważają oni sprawę wystąpienia Stanów Zjednoczonych z tej organizacji. Np. z takim wnioskiem wystąpił senator W. F. Knowland, szef większości republikańskiej Senatu. Por.: *New York Times* z dn. 3.VII.1954 r.

wprowadzić w błąd opinię publiczną narodów. Trzeba więc było ukazać, co w istocie kryje się za tym szyldem.

Szczególnie doniosłą rolę odegrały tutaj posunięcia rządu radzieckiego na Konferencji Berlińskiej (25.I.—18.II.1954). Rząd radziecki wykazał w wystąpieniach min. Mołotowa, że remilitaryzacja Niemiec Zachodnich i włączenie ich do separatystycznego bloku niektórych państw zachodnich stanowiłyby nieprzewidywalną przeszkodę na drodze do zjednoczenia Niemiec, rodziłyby ognisko nowej wojny w Europie i stworzyłyby ogromne niebezpieczeństwo dla pokoju całego świata. Tworzenie ekskluzywnych organizacji militarnych pewnych ugrupowań państw z wyłączeniem innych państw europejskich nie tylko nie przyczyni się do bezpieczeństwa zbiorowego, lecz wręcz przeciwnie, stworzy bezpośrednią groźbę wojen, jak to wykazuje doświadczenie pierwszej i drugiej wojny światowej. Separatystycznym ugrupowaniom militarnym Związek Radziecki przeciwstawił w swym projekcie, zgłoszonym na Konferencji Berlińskiej, prawdziwy system bezpieczeństwa zbiorowego w Europie, oparty na demokratycznych zasadach i spełniający podstawowe warunki zabezpieczenia pokoju, wśród których na pierwszym miejscu znajduje się równouprawnienie i poszanowanie praw wszystkich państw europejskich bez względu na dzielące je różnice ustrojowe.

Projekt ogólnoeuropejskiego układu o bezpieczeństwie zbiorowym w Europie wychodzi z ogólnie uznanych zasad bezpieczeństwa zbiorowego, których prawdziwość i słuszność potwierdziło doświadczenie historyczne ostatnich 50 lat i które leżą u podstaw uroczystych zobowiązań wszystkich państw — członków Organizacji Narodów Zjednoczonych. Zasady te są konkretnym wcieleniem wszystkich niezbędnych warunków pokojowego współistnienia państw. W przeciwieństwie do Paktu Atlantyckiego i innych związanych z nim bloków wojskowych projekt układu przewiduje uczestnictwo wszystkich państw europejskich²⁶ bez względu na ich ustrój społeczny, co kładzie u podstaw tego układu zasadę pokojowego współistnienia państw socjalistycznych i kapitalistycznych. Gwarantuje on pełną suwerenność wszystkich uczestników układu, zakazuje im wszelkiej napaści na siebie, gróźb użycia siły oraz zastosowania siły, i zobowiązuje do pokojowego rozstrzygania wszelkich sporów. Zobowiązuje on dalej każdego z uczestników do udzielenia państwu-członkowi układu, które stałoby się przedmiotem

²⁶ Licząc się z punktem widzenia rządów Francji i Anglii a także Stanów Zjednoczonych, Związek Radziecki wyraził zgodę na uczestnictwo w Układzie także i Stanów Zjednoczonych.

napaści zbrojnej, pomocy wszelkimi dostępnymi środkami do użycia siły zbrojnej włącznie.

„Uważamy, że mimo różnic ustroju społecznego, na przykład w krajach europejskich, wszystkie narody Europy są zainteresowane w pokoju“ — stwierdził Mołotow — „Dążymy do tego, aby w sprawie obrony pokoju nie było dwóch obozów, zarówno w Europie, jak i na całym świecie. Wzywamy wszystkie państwa europejskie do zrezygnowania z tworzenia ugrupowań wojskowych, wymierzonych nawzajem przeciwko sobie, ponieważ stworzenie takich ugrupowań nie może nie doprowadzić do wojny. Zamiast tego proponujemy utworzenie jednego obozu wszystkich państw europejskich, dążących do zapewnienia swego bezpieczeństwa i do utrwalenia pokoju w Europie. W tym systemie bezpieczeństwa europejskiego żadne państwo, chociażby nawet silne, nie powinno zajmować dominującej pozycji. Suwerenność wszystkich uczestników tego systemu bezpieczeństwa zbiorowego i każdego uczestnika z osobna powinna być zapewniona i chroniona przed zamachami z zewnątrz.“²⁷

W nocy z dnia 31 marca 1954 r. rząd radziecki ponownie sformułował zasady swego projektu układu o bezpieczeństwie zbiorowym w Europie. W tejże nocy rząd radziecki szczególnie dobitnie podkreślił, że kryterium pokojowego, prawdziwie obronnego charakteru militarnych organizacji państw jest uznanie przez nie pokojowego współistnienia państw socjalistycznych i kapitalistycznych i nieprzeciwstawianie ich sobie w sprawach pokoju. Rząd radziecki wskazał, że „Organizacja Paktu Północno-Atlantyckiego mogłaby w odpowiednich warunkach stracić swój agresywny charakter w tym wypadku, gdyby jej uczestnikami stały się wszystkie wielkie mocarstwa, które wchodziły w skład koalicji antyhitlerowskiej.“²⁸

Propozycje radzieckie — odrzucone przez państwa, którym swą wolę podyktowały Stany Zjednoczone — wywołały jednak głęboki oddźwięk w narodach.

Opór mas przeciw EWO był tak wielki, pragnienie zerwania z polityką międzynarodową, budowaną na zasadach bloków wojennych — tak zdecydowane, że zmusiło to nawet rządy imperialistyczne do zrezygnowania z pierwotnych planów tworzenia Europejskiej Wspólnoty Obronnej i gorączkowych poszukiwań nowych sposobów przemycenia w parlamentach państw zachodnio-europejskich decyzji o remilitaryzacji Niemiec Zachodnich.

²⁷ Dodatek do tygodnika *Nowe Czasy* nr 10 z dn. 6.III.1954 s. 11

²⁸ Dodatek do tygodnika *Nowe Czasy* nr 14 z dn. 13.IV.1954 s. 4

Idea bezpieczeństwa zbiorowego znalazła niewątpliwie swój wyraz również i w rozwoju wydarzeń w Azji. Rosnący autorytet pokojowej polityki Chin Ludowych czyni je ośrodkiem krystalizacji wszystkich pokojowych sił Azji. Ostatnie wizyty premiera Indii Nehru i premiera Burmy U Nu w Chinach, akceptacja przez główne państwa azjatyckie pięciu zasad pokojowego współistnienia, zdecydowana odmowa Indii, Indonezji, Burmy i Cejlonu przystąpienia do agresywnego paktu SEATO i potępienie samej idei takiego paktu przez rządy tych krajów, wreszcie fiasco próby reakcyjnego zamachu stanu w Indonezji, inspirowanego przez USA na wzór „wojny domowej“ w Gwatemali — mówią o zdecydowanym oporze, jaki narody Azji pod wpływem głęboko pokojowej polityki Związku Radzieckiego i Chińskiej Republiki Ludowej stawiają imperialistycznym planom rozniecenia wojny w tej części świata.

Tak więc idea pokojowego współistnienia, idea bezpieczeństwa zbiorowego toruje sobie drogę na całym świecie. Z każdym miesiącem, tygodniem, dniem jej zasięg i siła oddziaływania rośnie. Nawet imperialiści zdają sobie sprawę, że czas pracuje dla pokoju.

Stąd nerwowy pośpiech, z jakim rządy USA, Wielkiej Brytanii i Francji dążyły do przeforsowania remilitaryzacji Niemiec w nowej szacie układów paryskich i Unii Zachodnio-Europejskiej. Mendes-France, zdając sobie dokładnie sprawę z nastrojów narodu francuskiego — co potwierdziły dobitnie ostatnie wypadki — zajął dwuznaczną postawę wobec EWO, licząc, że autorytet uzyskany tą drogą uda mu się wykorzystać dla nacisku na parlament przy ratyfikowaniu następnego, zmodyfikowanego planu tej samej remilitaryzacji Niemiec. Wiedząc jednak, że opinii publicznej nie można długo oszukiwać, nalegał na szybkie ratyfikowanie układów londyńskich i paryskich — zanim agresywna ich treść dojdzie w całej pełni do świadomości mas, zanim przeciwnicy remilitaryzacji Niemiec — a stanowią oni przecież zdecydowaną większość narodu francuskiego — zdołają zmobilizować swe siły. Nieprzypadkowo Mendes-France nalegał, aby projekt bezpieczeństwa zbiorowego w Europie, wysunięty ponownie przez Konferencję Moskiewską, był rozpatrywany „w ukryciu przed gwałtowną reakcją podniecone opinii publicznej.“²⁹

Nowy o historycznym znaczeniu akt polityki zagranicznej państw socjalistycznych, jakim jest Deklaracja uchwalona i podpisana na Konferencji Moskiewskiej dn. 2 grudnia 1954 r. rozbija doszczętnie próby rządów imperialistycznych wprowadzenia w błąd swych narodów co do prawdziwego charakteru i znaczenia układów paryskich w sprawie

²⁹ *Trybuna Ludu* z dn. 9 grudnia 1954

remilitaryzacji Niemiec Zachodnich. Wskazując na nieuchronne skutki ratyfikacji i wprowadzenia w życie tych układów Deklaracja ostrzega, że spowoduje to poważną groźbę dla pokoju w postaci stworzenia z Niemiec Zachodnich ogniska nowej wojny, że uniemożliwi to pokojowe zjednoczenie Niemiec i uczyni bezprzedmiotowym rokowania między czterema mocarstwami w tej kluczowej dla pokoju europejskiego sprawie. Pozostawiając w dalszym ciągu otwartą drogę rokowań między zainteresowanymi państwami w sprawie pokojowego uregulowania kwestii niemieckiej i utworzenia prawdziwego systemu bezpieczeństwa zbiorowego w Europie, Deklaracja Moskiewska równocześnie rozwiewa złudzenia imperialistycznych rządów zachodnich co do możliwości osiągnięcia ich agresywnych celów przy pomocy uzbrojenia neohitlerowskich Niemiec Zachodnich. Ponieważ nie uzyskają one wskutek tego militarnej przewagi nad państwami socjalistycznymi, nie uda im się i wówczas zastraszyć groźbami narodów tych państw i równie bezskuteczna jak dotychczas pozostanie ich polityka „z pozycji siły”; a w razie, gdyby w swym szaleństwie odważyły się użyć siły przeciwko państwom socjalistycznym spotka ich druzgocąca odpowiedź i katastrofalna klęska. W odpowiedzi na utworzenie armii zachodnio-niemieckiej państwa uczestniczące w Konferencji Moskiewskiej zostaną bowiem zmuszone do wzmożenia swej obronności przez podjęcie nowych, skutecznych kroków. W szczególności, jak stwierdza Deklaracja — „zdecydowane są przedsięwziąć wspólne środki w dziedzinie organizacji sił zbrojnych i ich dowództwa, jak również inne środki niezbędne dla umocnienia ich zdolności obronnej, by ochronić pokojową pracę swych narodów, zagwarantować nietykalność swych granic i terytorium oraz zapewnić obronę przed ewentualną agresją.”³⁰

Deklaracja Moskiewska wyraźnie i jasno określa dwie perspektywy dalszego rozwoju sytuacji międzynarodowej. Pierwsza z tych perspektyw oznacza poważne zaostrzenie sytuacji międzynarodowej, wyścig zbrojeń, zwiększenie ciężaru mas pracujących, podział Europy na dwa wrogie sobie militarne bloki, podział brzemienisty w groźbę nowej niszczycielskiej wojny.

Nie jest to jednak bynajmniej, jak łudzą się imperialistyczne koła, możliwość osłabienia, a tym bardziej zniszczenia socjalizmu i demokracji. Jej realizacja przynieść może tylko dalsze zaostrzenie i pogłębienie trudności oraz sprzeczności imperializmu i jego przyspieszoną zagładę.

Pomijając wyniki tak pospiesznie forsowanej debaty ratyfikacyjnej w parlamentach państw zachodniej Europy, których skład nie

³⁰ Trybuna Ludu z dn. 3 grudnia 1954

odpowiada wcale rzeczywistej woli ich narodów, rządy imperialistyczne nie mają się co łudzić, że uda im się poskromić rosnące oburzenie i opór mas przeciw remilitaryzacji Niemiec.

Nacisk i manewry stosowane przez państwa imperialistyczne nie mogą poskromić rosnącego oburzenia mas przeciw remilitaryzacji Niemiec, nie mogą powstrzymać dążeń do zjednoczenia Niemiec jako pokojowego i demokratycznego państwa. Jasna i konsekwentna polityka Związku Radzieckiego i państw obozu pokoju demaskuje całkowicie rzeczywisty sens „pertraktacji prowadzonych z pozycji siły”. Dla mas pracujących staje się coraz bardziej oczywiste, że polityka remilitaryzacji Niemiec, realizacji układów paryskich, czyni rozmowy o zjednoczeniu Niemiec bezprzedmiotowymi, że polityka ta nieuchronnie prowadzi do wyścigu zbrojeń.

Związek Radziecki i kraje demokracji ludowej niejednokrotnie stwierdzały, że polityka prowadzona „z pozycji siły”, polityka gróźb i szantażu nie może do niczego doprowadzić. Wyraźnie kształtuje się stosunek sił między Związkiem Radzieckim a Stanami Zjednoczonymi. Porównanie sił Związku Radzieckiego — z jego olbrzymią potęgą gospodarczą, z jego sojuszami zagranicznymi, z jego polityką pokoju popieraną przez setki milionów ludzi na całym świecie — ze Stanami Zjednoczonymi jaskrawo wykazuje, że zmienił się układ sił na arenie międzynarodowej. Związek Radziecki nie jest słabszy od Stanów Zjednoczonych i realne fakty są wymowniejsze od pogłosek i szumnych deklaracji, za którymi kryje się awanturnictwo a nie siła. „Strona, która jest rzeczywiście pewna swych sił — stwierdził Mołotow — nie będzie zmierzała do wojny. Nie potrzebują tego ci, którzy wierzą w swe siły, którzy wierzą w swą przyszłość.

Wszelkie awanturnictwo w celu rozpętania nowej wojny światowej źle się skończy dla agresora, ponieważ w naszych czasach już setki milionów ludzi osiągnęły taki poziom świadomości, że będą oni tak samo jak wszyscy ludzie radzieccy z głębokim przekonaniem o słuszności swej sprawy walczyli do końca przeciwko takiej zbrodniczej agresji.“³¹

Polityce rozpętywania nowej wojny przeciwstawia obóz pokoju drugą perspektywę, o której urzeczywistnienie walczą państwa socjalistyczne i siły demokratyczne całego świata i która oznacza odprężenie w sytuacji międzynarodowej, pokojowe, korzystne dla wszystkich narodów i państw uregulowanie spornych kwestii, zapewnienie długotrwałego pokojowego współistnienia i współpracy państw niezależnie od ich ustroju.

³¹ Mołotow: *O sytuacji międzynarodowej i polityce zagranicznej ZSRR*. Referat na II sesji Rady Najwyższej ZSRR. *Trybuna Ludu* z dn. 9 lutego 1955

Sztokholmska sesja Światowej Rady Obrońców Pokoju dała wyraz pogłębiającej się woli walki mas o utrzymanie i skuteczne zabezpieczenie pokoju. Sesja uznała ideę bezpieczeństwa zbiorowego, nad którą obradowała Konferencja Moskiewska, za naczelne hasło ruchu obrońców pokoju. Wokół tych haseł, wokół apelu o zakaz broni atomowej i zniszczenie jej zapasów skupiają się setki milionów ludzi na całym świecie.

Która z tych możliwości przekształci się w rzeczywistość zależy od wyniku toczącej się walki między siłami pokoju i wojny. W przełomowym obecnie etapie tej walki polityka zagraniczna państw obozu socjalistycznego, opierając się na niezwykłej sile gospodarczej, politycznej i obronnej tego obozu, wyrażając trafnie prawdziwe interesy narodów, odgrywa rolę głównego czynnika krwżowania i paraliżowania planów wojennych imperializmu oraz mobilizowania najszerzych mas całego świata do wzmożonej, świadomej i zorganizowanej akcji w obronie pokoju.

4. Charakter współczesnego ruchu w obronie pokoju i jego rola w walce o pokojowe współistnienie

Współczesnemu ruchowi w obronie pokoju przypada doniosła rola w realizacji warunków pokojowego współistnienia państw socjalistycznych i kapitalistycznych.

Zadanie współczesnego ruchu w obronie pokoju polega na niedopuszczeniu przede wszystkim do nowej wojny światowej, przygotowywanej przez imperializm amerykański, na zapobieganiu groźbie konkretnej, określonej wojny. Ruch ten skupia najszerze masy ludzi o różnych światopoglądach i o różnej przynależności partyjnej, w imię walki o uratowanie ludzkości przed groźbą zniszczenia cywilizacji. Chodzi o stworzenie jak najszerzego frontu walki o pokój, obejmującego ludzi zarówno w krajach socjalistycznych, jak i kapitalistycznych, zarówno komunistów, jak i katolików, zarówno tych, którzy chcą zwycięstwa socjalizmu, jak i tych, którzy wolą kapitalizm, ale — jak pisze Erenburg w swej powieści *Dziewiąta Fala* — chcą w kapitalizmie żyć, nie chcą jednak w nim i dla niego umierać.

Przed współczesnym ruchem w obronie pokoju nie stoi więc zadanie obalenia kapitalizmu. Ma on charakter nie socjalistyczny, lecz ogólnodemokratyczny. Zmierza do zapewnienia pokojowego współistnienia państw o takim ustroju, jaki ustanowią dla siebie same narody tych państw.

Ruch ten nie kształtuje też sytuacji międzynarodowej bezpośrednio. Bezpośrednio kształtuje ją polityka rządów. Stawia on sobie za cel

kształtowanie sytuacji międzynarodowej przez nacisk na rządy krajów kapitalistycznych i zmuszanie ich do prowadzenia polityki pokojowej zgodnej z interesami narodów. Przede wszystkim głównym zadaniem ruchu obrońców pokoju jest torowanie drogi do rokowań, porozumienia i współpracy wielkich mocarstw, wskazywanie konkretnych sposobów i środków wiodących do realizacji niezbędnych warunków pokojowego współistnienia i współpracy państw.³² Polityczno-prawnym wyrazem tej zasady współistnienia, o której realizację walczy ruch obrońców pokoju, jest na obecnym etapie idea bezpieczeństwa zbiorowego.

Ze względu na wagę sprawy zapobieżenia nowej wojnie światowej oraz na możliwość skupienia najszerszych mas do walki o pokój przeciwko głównym siłom imperialistycznej reakcji — zadanie, o którego realizację walczy współczesny ruch obrońców pokoju, jest głównym i węzłowym zadaniem ludzkości na obecnym etapie.

Perspektywy tej walki wynikają z roli, jaką masy ludowe mogą dziś odegrać, wpływając decydująco w skali swych własnych krajów i w skali międzynarodowej na historię. „Idea pokoju, jaka ogarnęła masy — stwierdził towarzysz Bierut w referacie na II Zjeździe PZPR — stała się wielką siłą materialną. Znamieniem naszych czasów jest wzmagający się wpływ woli narodów, ich postawy i walki, na rozwój wydarzeń międzynarodowych, wpływ, którego rządzące grupy kapitalistyczne lekceważyć nie mogą.“³³

Agresywne koła rządzące, jeśli chcą wywołać wojnę, muszą wprowadzać w błąd narody, usypiać ich czujność. W obecnych warunkach, gdy istnieją materialne przesłanki skutecznego przeciwstawienia się siłom wojny, ogromnego znaczenia nabiera ten subiektywny czynnik, którym jest świadoma i zorganizowana walka narodów.

Imperialiści doceniają rolę świadomości mas w zagadnieniach wojny i pokoju. Edward Burret, który jako zastępca sekretarza Stanu USA w latach 1950—1952 bezpośrednio kierował resortem „wojny psychologicznej“, nauczył się nieco ze swego, smutnego zresztą dla tego rodzaju resortu, doświadczenia. „Powszechna opinia szerokich grup lub całej ludności za granicą i w kraju — pisze on — ma daleko większy wpływ na wypadki międzynarodowe niż w latach ubiegłych...“³⁴

Dlatego też wraz z przygotowywaniem wojny w dziedzinie ekonomicznej, politycznej i strategicznej agresywne koła imperialistyczne muszą też prowadzić intensywną „pracę ideologiczną“. I tak amerykań-

³² Por. Bierut: *Sprawozdanie KC PZPR na II Zjeździe Partii*. Warszawa 1954 „Książka i Wiedza“ s. 34

³³ Bierut: *Sprawozdanie KC PZPR na II Zjeździe Partii*. Cyt. wyd. s. 29

³⁴ Edward W. Burret: *Truth is our weapon*. Nowy Jork 1953 s. 6

scy „teoretycy“ agresji, jak np. J. Burnham, E. Burret i inni, usilnie zalecają prowadzenie najszerzej, zorganizowanej kampanii ideologicznej jako niezbędnego warunku przygotowania wojny. Idąc za tymi wskazaniem Departament Stanu USA utworzył tzw. Państwowy Urząd Wojny Psychologicznej, którego zadaniem jest organizowanie i finansowanie akcji szpiegowsko-dywersyjnej oraz propagandy wojny za pośrednictwem publikacji, kina, radia itp. we wszystkich krajach.

Przeciwdziałanie tej niesłychanej w swych rozmiarach i natężeniu kampanii kłamstw i oszczerstw, przeciwstawianie się akcji jawnego lub zamaskowanego podżegania do wojny, staje się w obecnej sytuacji pierwszorzędnym zadaniem walki o pokój.

Realizacja węzłowego dziś zadania ludzkości — walki o pokój — wiąże się z konkretnymi wewnętrznymi zadaniami każdego narodu w zależności od ustroju państwa, od osiągniętego w danej sytuacji układu sił.

W krajach kapitalistycznych, których rządy prowadzą bezpośrednio politykę przygotowywania nowej agresji, zadaniem ruchu obrońców pokoju jest walka o zmuszenie tych rządów do odstąpienia od takiej polityki, walka o zastąpienie rządów agresywnych rządami skłonnymi do bardziej trzeźwej i rozumnej polityki.

We wszystkich krajach kapitalistycznych walka o pokój łączy się z walką o poprawę materialnych warunków mas pracujących i o swobody demokratyczne. Polityka zbrojeń i rozpętywania wojny powoduje znaczne obniżenie stopy życiowej mas pracujących. Towarzyszy temu również proces faszyzacji ustroju państwowego i całego życia społecznego.

Ponieważ jednym z ważnych ogniw przygotowania wojny światowej jest polityka dławienia dążeń wyzwoleniczych narodów krajów kolonialnych i zależnych, przeto zadaniem ruchu obrońców pokoju staje się zwalczanie tej polityki, przeciwstawianie się jej i popieranie ruchów narodowo-wyzwoleniczych.

Walka narodowo-wyzwolenicza narodów Azji, Ameryki Południowej, Afryki wysuwa się dziś na jedno z pierwszych miejsc we froncie walki przeciwko imperializmowi i stanowi potężny czynnik siły obozu pokoju.

W ZSRR i w państwach demokracji ludowej, gdzie władza należy do narodu, w tych państwach, które stanowią główny bastion pokoju i główną przeszkodę w wywołaniu przez siły imperialistyczne nowej wojny światowej, zadania walki o pokój konkretyzują się przede wszystkim jako program umacniania i rozwijania gospodarczej, politycznej i kulturalnej potęgi tych państw. Dlatego w Polsce hasłem Frontu Na-

rodowego jest walka o pokój i Plan 6-letni. Najlepszym naszym wkładem w walkę o pokój jest wysiłek zmierzający do umocnienia naszego państwa ludowego jako ważnego ogniwa obozu pokoju.

W ocenie warunków współczesnej walki o pokój możliwe są dwa wypaczenia. Pierwsze z nich polega na przecenianiu siły i możliwości imperializmu, a niedocenianiu siły i możliwości całego obozu pokoju, i co za tym idzie, na kapitulanicznym ustosunkowaniu się do tendencji wojennej imperializmu. Takie wypaczenie zarysowało się w latach 1947—1948. Było ono istotnym błędem i zostało skrytykowane m. in. w uchwale Narady Partii Komunistycznych i Robotniczych w 1947 r. Drugie wypaczenie polega na niedocenianiu siły i możliwości imperia-
lizmu, niedocenianiu groźby rozpętania przezeń nowej wojny światowej. Wypaczenie to prowadzi do fałszywego samouspokojenia i demobilizacji. Niebezpieczeństwo takiego wypaczenia zarysowało się w niektórych sferach ruchu obrońców pokoju w związku z tym, że w latach 1953—1954 wywalczone pewne odprężenie w sytuacji międzynarodowej. Szczególnie w obecnej sytuacji, gdy nad Europą zawisła bezpośrednio groźba neohitlerowskiego Wehrmachtu po ratyfikacji przez parlament francuski układów paryskich, konieczna jest jeszcze większa niż dotąd wytrwałość i czujność ruchu obrońców pokoju.

W ujęciu charakteru i zadań współczesnej walki narodów w obronie pokoju możliwe są również dwa wypaczenia.

Pierwsze wypaczenie polega na bezpośrednim wiązaniu tej walki z walką o socjalizm w skali światowej, na ujmowaniu współczesnego ruchu w obronie pokoju jako ruchu o treści socjalistycznej. Takie stanowisko sprowadza się logicznie do odrzucenia możliwości pokojowego współistnienia państw socjalistycznych i kapitalistycznych, sprzyja więc obiektywnie podżegaczom wojennym. Jest sekciarskie, błędne i szkodliwe, gdyż prowadzi do zwiężenia społecznej i politycznej bazy ruchu w obronie pokoju, do poderwania hegemonii klasy robotniczej i jej partii w tym ruchu, do osłabienia siły tego ruchu. Utrudniając realizację węzłowego zadania, którym jest walka o pokój, hamuje jednocześnie realizację innych zadań — tak lub inaczej związanych z zadaniem węzłowym — w tym również swoistych, socjalistycznych.

Drugie wypaczenie polega na utracie przez klasę robotniczą i jej partię perspektywy dalszych zadań. Wynika ono z niezrozumienia istoty zadania walki o pokój jako *węzłowego zadania*. Takie wypaczenie prowadzi również do utraty hegemonii klasy robotniczej i jej partii w masowym ruchu w obronie pokoju, do osłabienia jego siły i celności, do pozbawienia go perspektywy.

Jako węzłowe zadanie, węzłowe ogniwo w łańcuchu wszystkich postępowych zadań dzisiejszego okresu, walka o pokój ściśle się wiąże z innymi zadaniami: z zadaniami walki o niepodległość, o swobody demokratyczne, o chleb. Ma ona w skali światowej charakter demokratyczny, a nie socjalistyczny. Lecz treść współczesnej walki o demokrację określona jest tym, że jest to walka przeciwko głównym, a jednocześnie najbardziej reakcyjnym siłom imperializmu. Dzięki temu może i powinna ona być prowadzona szerokim frontem; z drugiej zaś strony może ona sięgać głęboko, ukazywać perspektywę sprawiedliwości społecznej, stawać się szczyblem pozyskiwania skupionych wokół zadań demokratycznych szerokich mas dla ideałów ludowej, nowej demokracji.

Zagadnienie pokojowego współistnienia państw socjalistycznych i kapitalistycznych stało się sprawą najbardziej żywotną dla całej ludzkości. Pokojowe współistnienie państw należących do odmiennych systemów społecznych i politycznych jest w naszych czasach konkretnym wyrazem pokoju światowego. O realizację warunków, które możliwość takiego współistnienia przekształcają w rzeczywistość, walczy polityka zagraniczna ZSRR, Chin Ludowych, Polski i innych państw obozu socjalizmu. Walczy też o to światowy ruch obrońców pokoju. Od siły i sukcesów obozu socjalizmu, od siły i sukcesów światowego ruchu obrońców pokoju zależą dziś losy pokoju światowego.

Wojciech Morawiecki

Leon Szyfman

Jędrzej Śniadecki jako przyrodnik-materialista*

1. Kwestie wstępne

Jędrzej Śniadecki należy do postaci najbardziej interesujących, a jednocześnie najbardziej przez historiografię burżuazyjną zafałszowanych.

Światopogląd wielkiego przyrodnika-materialisty, zdecydowanego wroga wszelkich form idealizmu, mistycyzmu i jezuityzmu, nie wyrósł w próżni czy na uboczu od głównych prądów, nurtujących patriotyczną i postępową część ówczesnej szlachty i mieszczaństwa. Wprost przeciwnie, ideologia Jędrzeja Śniadeckiego była zjawiskiem całkowicie prawidłowym, wyrosłym na tle ścierających się w ówczesnej Polsce dwóch światopoglądów — Oświecenia oraz ideologii reprezentowanej przez reakcyjną filozofię katolicyzmu i idealistyczną filozofię czerpiącą natchnienie z schellingianizmu.

Oświecenie było ideologią wyrażającą interesy postępowych klas społeczeństwa, które opowiadały się za rozwojem stosunków kapitalistycznych w Polsce w ramach zreformowanego państwa feudalnego.

Reakcyjna filozofia początku XIX w. w Polsce, a zwłaszcza filozofia katolicka oraz filozofia idealistyczna wywodząca się z idealizmu Kanta i Schellinga, która znalazła swoje najdobitniejsze wcielenie w poglądach J. K. Szaniawskiego, występowała jako forpocztą reakcji wymierzonej przeciwko Oświeceniu i ideologicznej spuściźnie walk rewolucyjnych XVIII w., jako nieubłagany wróg wolnej myśli, również jako wróg postępowego przyrodoznawstwa.

W atmosferze wzmożonej reakcji w kraju i w skali międzynarodowej postępowe znaczenie naukowej i publicystycznej działalności Śniadeckiego występuje szczególnie dobitnie. Autor *Początków chemii* zajmował się przede wszystkim biologią i chemią; biologia zaś była are-

* Skrót pracy, która uzyskała drugą nagrodę w konkursie ogłoszonym przez redakcję *Myśli Filozoficznej* w numerze 4(6) z 1952 r.

ną szczególnie zaciętej walki w skali międzynarodowej między nurtem reakcyjnym, zwalczającym namiętnie wszelkie próby materialistycznego tłumaczenia prawidłowości życia, a śmiałą, pionierską, materialistyczną myślą, szukającą źródła życia w czynnikach materialnych.

Pierwszemu z tych nurtów przewodził wpływowy i reakcyjny przyrodnik Cuvier, który wręcz zalecał Biblię jako najbardziej autorytatywne źródło i dyrektywę przy badaniach problematyki życia. Szkoła fizjologów-witalistów z Montpellier spełniała to samo społeczne zadanie co Cuvier, lecz na odcinku fizjologii.

Postępowy nurt w biologii reprezentował przede wszystkim Lamarck oraz jego przyjaciel Geoffroy Saint-Hilaire i inni. W Polsce nurt ten znalazł godnego przedstawiciela w osobie Jędrzeja Śniadeckiego.

W filozoficznych i przyrodniczych poglądach Śniadeckiego można znaleźć echo walk ideologicznych toczących się wówczas w całej Polsce, a zwłaszcza na tzw. ziemiach litewsko-ruskich. Wiele wahań Śniadeckiego w rozstrzyganiu podstawowego problemu filozofii, niedomówień w sprawach ateizmu itd. wiąże się z postawą liberała i przedstawiciela sojuszu szlachecko-mieszczańskiego. Śniadecki nigdy nie zdobył się na całkowite zerwanie z ideologią swej klasy i nie stanął na stanowisku konsekwentnie materialistycznym i ateistycznym.

Z drugiej jednak strony teoria Jędrzeja Śniadeckiego była odpowiedzią na stawiane przez czołową myśl naukową problemy i stanowiła genialną próbę ich rozwiązania z pozycji materialistycznych.

Gdy zważymy fakt, że nasz uczony podjął doniosłe światopoglądowe zagadnienie, a mianowicie próbę materialistycznej interpretacji zagadki życia, staje się dla nas zrozumiałe, dlaczego reakcja tak skrupulatnie przemilczała wielkie jego dzieło. Jednakże gwoli prawdy historycznej należy wskazać na znamienny fakt, że nawet przedstawiciele Oświecenia polskiego nie wykazali zbyt dużego zrozumienia dla poglądów biologicznych Śniadeckiego. Były one zbyt nowatorskie, by od razu znaleźć właściwe zrozumienie. Jedynie reakcyjny profesor Uniwersytetu Wileńskiego Józef Frank, lekarz i fizjolog, ostro zwalczający Śniadeckiego, docenił rewolucjonizujące działanie światopoglądowe przyrodniczych i filozoficznych koncepcji autora *Teorii jestestw* i donosił ks. Adamowi Czartoryskiemu o niebezpieczeństwie grożącym religii i panującemu porządkowi ze strony Jędrzeja Śniadeckiego, głoszącego poglądy materialistyczne.¹

¹ Józef Frank: *Pamiętniki*. T. III Wilno 1913 s. 75 i 181—182

Jeżeli w Polsce główne dzieło Jędrzeja Śniadeckiego *Teoria jestestw organicznych* przeszło prawie niepostrzeżenie, to za granicą miało ono większe powodzenie. W roku 1810 ukazuje się pierwszy przekład niemiecki, w roku 1821 wychodzi przekład drugi. *Allgemeine Literatur-Zeitung* z roku 1812 poleca uwadze fizjologów „głębokie dzieło i wnikliwe pismo”² (*Eine scharfsinnige Schrift, welche die Aufmerksamkeit der Physiologen verdient*). Przekład francuski ukazuje się w Paryżu w roku 1825.

Dzieło Jędrzeja Śniadeckiego spotkało się wśród najwybitniejszych fizjologów tego okresu z wysoką oceną. Tak np. wybitny fizjolog niemiecki pierwszej połowy XIX w. J. Müller nazywa *Teorię jestestw organicznych* „wspaniałym ... niestety mało znanym dziełem...”, które streszcza w sobie filozofię medycyny naukowej”³. W innym miejscu nazywa ją „dziełem znakomitym” (*ausgezeichnetes Werk*).⁴

Jeszcze wyższą ocenę uzyskało dzieło Śniadeckiego od ucznia Müllera, wybitnego inicjatora fizjologii doświadczalnej w Rosji, profesora Uniwersytetu Moskiewskiego A. M. Fiłomafitskiego. W pierwszym tomie swej *Fizjologii* autor ten zdaje szczegółowe sprawozdanie z dzieła Jędrzeja Śniadeckiego, wyrażając głęboki zachwyt dla jego koncepcji i broniąc jej przed niektórymi zarzutami ze strony Müllera, które — jak wykazemy dalej — były bezpodstawne.⁵

Pomimo tego poważnego sukcesu za granicami Polski, Śniadecki uległ później zapomnieniu.

Nie wchodząc bliżej w przyczyny tego zjawiska należy podkreślić, że główną winę za to ponoszą polscy reakcyjni historiografowie burżuazyjni, którzy zamiast wydobyć cenne i nieprzemijające wartości dorobku naszego uczonego, podkreślali często drugorzędne, idealistyczne elementy, gwoili uzasadnienia swej tezy, iż polska myśl naukowa i filozoficzna rozwijała się rzekomo po linii idealizmu. Mimo patriotycznych frazesów pokropionych łezką, Śniadecki wyglądał w ich pracach jak tuzinkowy myśliciel-idealista, który nie wniósł do nauki nic nowego. Zafalszowanie i przemilczenie tego, co było żywe, twórcze i bezcenne, tj. materializmu Śniadeckiego i jego teorii życia, nieuchronnie prowadziło do całkowitego zniekształcenia obrazu. Zamiast Śniadeckiego-materialisty, nowatora na polu przyrodoznawstwa, otrzymaliśmy cikliwy obraz cnotliwego naukowca, który na swoim od-

² *Allgemeine Literatur-Zeitung*. Januar 1812 nr 12. Halle und Leipzig

³ J. Müller: *Bildungsgeschichte der Gönitalien*. Düsseldorf 1830. (Cyt. za Łogowskim: *Jędrzej Śniadecki i jego «Teoria jestestw organicznych»* 1914 s. 49).

⁴ Tamże

⁵ A. M. Fiłomafitski: *Fizjologia izdannaja dla rukowodstwa swoich słusztieliej*. Moskwa 1836 §§ 109—114 s. 127—141

zinku chwalił boga, głosił idealizm i witalizm. Nic więc dziwnego, że metody reakcyjnej historiografii polskiej walnie przyczyniły się do zapomnienia genialnego przyrodnika i lekarza polskiego pierwszej połowy XIX stulecia.

Artykuł niniejszy stawia sobie za zadanie analizę niektórych problemów, ważnych dla charakterystyki Śniadeckiego jako przyrodnika-materialisty. Ograniczeni ramami artykułu wybieramy tylko trzy zagadnienia spośród wielu rozpatrywanych w jego teorii. Wydaje się jednak, że analiza tych wybranych trzech zagadnień dostatecznie przekonywająco wykazuje błędność burżuazyjnej interpretacji nauki Śniadeckiego.

Omówimy więc: 1) naukę Śniadeckiego o przemianie materii jako o podstawowej funkcji życia; 2) poglądy Śniadeckiego jako głosiciela teorii epigenezy i prekursora ewolucjonizmu; 3) rzekomy witalizm w nauce Śniadeckiego.

Szczytowym osiągnięciem twórczości naukowej Jędrzeja Śniadeckiego była *Teoria jestestw organicznych*, której tom pierwszy ukazał się w Wilnie w roku 1804, a tom drugi w roku 1814.

Niniejsze rozważania oparte są głównie na tym dziele.

2. Przemiana materii jako podstawowa funkcja życia w teorii przyrodniczej Jędrzeja Śniadeckiego

Jędrzej Śniadecki uważał, że największą zdobyczą dotychczasowej biologii⁶ było odkryte przez niego prawo przemiany materii. Sam Śniadecki był olśniony swą ideą wymiany materii między środowiskiem a organizmem oraz w ramach samego organizmu. Wszystkie procesy życiowe zostały tu sprowadzone do jednej podstawy — przemiany materii, a samo życie, z całym jego bogactwem i wielostronnością, stało się tylko przejawem i wynikiem tego podstawowego procesu. „...Wszystkie ożywione jestestwa — powiada Śniadecki — żyjąc organizują się bezprzestannie; czyli co jedno jest, całe życie jest ciągłym i nigdy nieustającym procesem organicznym; albo nigdy nieustającą asymilacją. Najważniejsza prawda, do jakiej w nauce życia przyjść było można, a która nauki naszej terażniejszej całą będzie zasadą“ (§ 33).⁷

⁶ Śniadecki nie używał nigdy terminu „biologia“. Pojęcie to wprowadził po raz pierwszy Lamarck. Śniadecki zamiast słowa „biologia“ posługiwał się terminem „nauka życia“. W dalszym ciągu pracy posługiwać się będziemy terminem Lamarcka jako wygodniejszym i podkreślającym odrębność tej nauki.

⁷ *Teoria jestestw organicznych* przez Jędrzeja Śniadeckiego. 3 Tomy w jednym. Wilno 1861. Nakładem i drukiem Józefa Zawadzkiego.

Dokonawszy tego odkrycia Śniadecki dał próbę pełnego wykładu procesów życiowych z tego właśnie stanowiska. Operując po mistrzowsku ówczesną wiedzą chemiczną i będąc na swoje czasy przodującym fizjologiem, autor *Teorii jestestw* analizował różnorodne procesy życiowe, sprowadzając je wszystkie do jednego mianownika: przemiany materii, i próbował rozciągnąć swoje odkrycie na zjawiska fizjologiczne mózgu.

Na żywiółowym materializmie Śniadeckiego ciąży, oczywiście, ogólna ograniczoność mechanistycznego materializmu i mechanistycznego charakteru przyrodoznawstwa tej epoki, ale równocześnie wiele jest w jego koncepcjach elementów dialektyki, wyrastających bezpośrednio z badań fizjologicznych, chemicznych oraz geologicznych.

Engels podkreślał szczególne znaczenie rozwoju fizjologii dla zwycięstwa dialektycznego punktu widzenia nad punktem widzenia metafizycznym. Engels pisał, że im bardziej rozwija się fizjologia, tym bardziej stary, abstrakcyjny, formalny punkt widzenia tożsamości, według którego istotę organiczną trzeba traktować jako coś tożsamego i stałego, okazuje się przestarzały.⁸ Dla fizjologa stają się ważne nieprzerwane, nieskończone małe zmiany, rozpatrywanie różnic wewnątrz tożsamości. Ten pogląd Engelsa całkowicie odnosi się do poglądów fizjologicznych Jędrzeja Śniadeckiego, zwłaszcza do jego teorii przemiany materii.

Stworzona przez Śniadeckiego teoria przemiany materii była próbą teoretycznego wyjaśnienia rzeczywistych, obiektywnych procesów asymilacji i dysymilacji i ujmowała obydwie te procesy dialektycznie, we wzajemnym związku.

Rozpatrzmy bliżej tę teorię.

Śniadecki żywymi barwami kreśli proces życia, proces przemiany materii, prowadząc nas od najprostszych rozważań dotyczących składowych elementów organizmów, do badania złożonych procesów chemicznych i biologicznych, dokonujących się w organizmie. Przewodnią ideą teorii Śniadeckiego jest idea walki dwóch wzajemnie zwalczających się procesów w organizmie: właściwych procesów życia, a więc stałego odnawiania organizmu przez przyływ „pierwiastków odżywnych“, z siłami dezorganizującymi to życie, siłami chemicznymi (por. §§ 154, 155 i 208).

W ogóle według Śniadeckiego życie to nieustanny proces walki życia ze śmiercią (por. § 158), kończący się nieuchronnym zwycięstwem ostatniej.

⁸ Por. Engels: *Dialektyka przyrody*. Warszawa 1952 „Książka i Wiedza“ s. 221—222

Cóż to są owe pierwiastki odżywcze, które jedynie mogą być przedmiotem asymilacji i które organizm wybiera?

Wszystkie istoty organiczne — dowodzi Śniadecki — składają się z tych samych pierwiastków. Nie trudno się o tym przekonać przy pomocy analizy chemicznej organizmu roślinnego lub zwierzęcego. „...Materia ta wszędzie jedna jest i taż sama... co ... rozbiór chemiczny wszystkich jestestw organicznych niewątpliwym czyni. Dzisiaj albowiem. kiedy najdokładniejszym istot organicznych rozbiorem zaszczycać się chemia może, wiemy, że i te same są składające we wszystkich jestestwach organicznych pierwiastki i liczba ich bardzo niewielka“ (§ 41).

Materia organiczna składa się z tych samych pierwiastków co materia nieorganiczna. Tę tezę wysuwa Śniadecki na podstawie analizy elementarnego składu chemicznego organizmu i ciał przyrody nieorganicznej. Teza ta posiada doniosłe znaczenie światopoglądowe. Śniadecki wskazuje, że w jedności składu chemicznego i jednolitości praw, którym wszystkie ciała podlegają niezależnie od formy ich istnienia, przejawia się jedność świata, wynikająca z wiecznych przekształceń materii.

Jeżeli chodzi o skład chemiczny roślin, to Śniadecki uważa, że składają się one z węgla, wodoru i tlenu („kwasorodu“ w terminologii Śniadeckiego), na te bowiem pierwiastki dadzą się one rozłożyć. Zwierzęta natomiast składają się „z tychże samych pierwiastków i *saletrorodu* (azotu — L. Sz.), który jest po większej części przyczyną wszystkich różnic chemicznych, jakie pomiędzy nimi a ciałami roślinnymi zachodzą“ (§ 41). Nie trzeba chyba dodawać, że ten pogląd Śniadeckiego, zgodnie z którym rzekoma nieobecność azotu u roślin jest przyczyną różnicy w budowie i funkcji między roślinami a zwierzętami, jest błędny. Od dawna już wiadomo, że azot jest jednym z podstawowych składników mineralnych, potrzebnych dla rozwoju i wzrostu roślin.

Ogółem świat żywych istot składa się, zdaniem Śniadeckiego, z niewielkiej ilości pierwiastków, a mianowicie: z węgla, wodoru, tlenu, azotu. Siarkę i fosfor można również napotkać w organizmach roślinnych i zwierzęcych. W przypisku do § 50 i § 203 wymienia jeszcze Śniadecki dodatkowo wapno, krzemionkę, magnezję, potas, sód, żelazo. A więc w skład chemiczny organizmu wchodzi 12 pierwiastków.⁹

⁹ Warto przypomnieć, że w latach pięćdziesiątych ub. wieku znakomity fizjolog Claude Bernard mówiąc o elementarnym składzie chemicznym organizmów wymieniał już 38 pierwiastków. Dziś spośród 98 znanych pierwiastków fizjologia wymienia około 60, które wchodzi w elementarny skład chemiczny istot żywych. (Porównaj: Ch. S. Kosztojanc: *Osnovy srawnitelnoj fizjologii*. T. I Moskwa-Leningrad 1951 s. 21).

Widzimy więc, że sąd o jednolitym elementarnym składzie chemicznym wszystkich organizmów był oparty na analizie chemicznej, a nie był wynikiem spekulatywnych rozważań.

Wymienione 12 pierwiastków wchodzących w skład materii organicznej nazywa Śniadecki pierwiastkami odżywными, a ciała składające się z tych pierwiastków nazywa materią odżywą lub ożywą. Cechą charakterystyczną materii odżywnej jest to, że tylko ona może służyć za pokarm, tzn. że tylko ona może być przyswajana przez organizmy i przyjmować kształt organiczny. Natomiast pozostałe substancje, które za pokarm służyć nie mogą, zalicza Śniadecki do tak zwanej materii nieożywnej.

Miedzy materią martwą a królestwem roślin i zwierząt istnieje nieprzerwana więź. Więź tę utrzymują pierwiastki odzywne, przechodząc bezustannie z ziemi, powietrza i wody do roślin, z tych zaś do zwierząt, po których śmierci rozkładają się i znowu wracają do ziemi pod postacią pierwiastków odżywnych. „...Odżywna materia z ziemi, powietrza i wody do roślin, z tych do zwierząt przechodzi, które ją znowu ziemi, powietrzu i wodzie wracają“ (§ 45).

Krążenie materii w przyrodzie posiada ogromne znaczenie dla życia organicznego. Gdyby nastąpiła przerwa w krążeniu materii odżywnej, życie ustałoby w ogóle. Szczególnie ważną rolę w tym wiecznym kołowymrocie odgrywa *ziemia*, która jakkolwiek sama nie jest materią odżywą, jest jednak *magazynem* materii odżywnej (por. § 43). W niej gromadzą się zwłoki, przekształcające się w materię odżywą. Ona przepuszcza i zatrzymuje powietrze, wchłania z atmosfery tlen. A więc posiada wszystko, co jest konieczne dla życia roślin. Poprzez rośliny zaś wędrują te pierwiastki do zwierząt. Rośliny są niejako łącznikiem między światem zwierzęcym a pierwiastkami stanowiącymi konieczny materiał budulcowy ciała zwierzęcego. Gdyby nie było tej transmisji roślinnej, świat zwierzęcy nieuchronnie by zginął. „...Rośliny — mówi Śniadecki — są istotnym utrzymania i zachowania zwierząt narzędziem, są nieuchronnym warunkiem, do którego bytność ich jest przywiązana; ponieważ nie może się raz rozczywniona organiczna materia inaczej do zwierząt jak tylko przez rośliny powracać“ (§ 44).

Biorąc pod uwagę ciągły, bezustanny proces krążenia pierwiastków odżywnych dochodzi Śniadecki do następującego wniosku: wobec tego, iż analiza chemiczna wykazuje, że we wszystkich ciałach organicznych niezależnie od ich formy, tj. od stopnia organizacji, znajdują się te same pierwiastki, tedy materii odżywnej jest obojętna forma, w jaką ona się obleka. Wieczny ruch materii odżywnej, ciągłe przechodzenie

tej materii z jednej formy w drugą — oto co jest dla niej istotne (por. § 49).

Materia odżywna nie zna spoczynku, porwana w nieustanny wir życia przechodzi z jednej formy do drugiej. Słońce, powietrze, ziemia, woda przygotowują materię, by mogła ona powędrować do roślin. Te z kolei służą za pokarm dla zwierząt, później pierwiastki odżywcze wracają do ziemi i tak bez końca.

W wyniku powyższego materia ta coraz bardziej się komplikuje, przybiera coraz bardziej złożoną organizację. Giną jedynie te lub inne postaci przejawiania się materii, one są względne, ruch zaś materii, jej przechodzenie z formy niższej do wyższej jest bezustanne, absolutne. „...Więc przyznać należy, że w całym układzie ożywionego przyrodzenia jest ciągły postęp organizacji jednej i tejże samej materii, ciągła jej z jednych części w drugie przemiana; że bytność jej pod jedną postacią jest bardzo krótka; ale że dlatego postać każda trwa i utrzymuje się przez to, iż zawsze nowa materia zastępuje miejsce pierwszej i jej postać bierze na siebie; że zatem: *Życie w materii odżywczej w powszechności jest ciągłą przemianą formy; w danej formie ciągłą przemianą materii*“ (§ 148).

W tej koncepcji wzajemnego stosunku treści i formy w wiecznym ruchu materii zawarta jest głęboka dialektyczna myśl, która ma jeszcze inną interesującą stronę. Widać tu, jak autor *Początków chemii* wbrew swoim wstępnym rozważaniom z *Teorii jestestw organicznych*, gdzie wypowiada się za stałością gatunków, zrywa w toku rozwinięcia swej materialistycznej teorii życia z tamtą deklaracją i zbliża się coraz bardziej do zrozumienia idei ewolucji świata organicznego. Prawda, że robi to inaczej niż Lamarck i daleki jest — oczywiście — od jasności, konsekwencji i wszechstronności jego idei ewolucji, ale zbliża się niewątpliwie do jej zrozumienia. Przy czym, co jest tu szczególnie interesujące, zbliża się do idei ewolucji od strony przemiany materii, a więc nie od strony badań zoologicznych, nie od strony anatomii porównawczej i paleontologii.

3. Śniadecki jako głosiciel teorii epigenety i prekursor ewolucjonizmu

Jędrzej Śniadecki był zdecydowanym obrońcą teorii rozwoju osobniczego, tj. ontogenetycznego. Jego poglądy wynikają w sposób naturalny i konsekwentny z jego oryginalnej teorii o przemianie materii. Poglądy Śniadeckiego na rozwój osobniczy pokrywają się w zasadniczych liniach z epigenetycznymi poglądami Kaspra Fryderyka Wolffa (1733—1794), choć nie są oden zapożyczone. Wolff, podobnie jak później Śniadecki, dowodzi, że każdy organizm i każda jego część powstaje z nie-

ukształtowanej materii w jaju po jego zapłodnieniu lub w narządach rozrodczych roślin — jako proces różnicowania tej materii.

Słusznie więc czyni J. Nusbaum, zaliczając Śniadeckiego do kierunku epigenetycznego.¹⁰

Wyjaśnienie zagadnienia przynależności Śniadeckiego do grupy przyrodników będących prekursorami współczesnej teorii zmienności gatunków czy do grupy przyrodników zwalczających tendencje ewolucjonistyczne i wypowiadających się w sposób konsekwentny za stałością gatunków i za witalizmem posiada bardzo poważne znaczenie dla zrozumienia walki materializmu z idealizmem nie tylko w XIX stuleciu, ale i obecnie.

Powierzchny nawet przegląd literatury burżuazyjnej odnoszącej się do tego sporu demaskuje z łatwością bezpodstawność roszczeń do przedstawienia Śniadeckiego jako zagorzałego wstecznika w przyrodoznawstwie i w filozofii.

Spór między grupą przyrodników postępowych (skłaniających się zresztą w swych poglądach filozoficznych ku pozytywizmowi) a grupą o tendencji skrajnie reakcyjnej, reprezentowanej przez Struvego w filozofii i Żulińskiego w przyrodoznawstwie, spór toczony w latach siedemdziesiątych XIX w., przybierał niekiedy karykaturalny charakter z tego względu, że obie grupy usiłowały przedstawić Śniadeckiego jako monolit, bez sprzeczności. Według niektórych przyrodników już Śniadecki sformułował zasadnicze idee Darwina, według idealistów zaś był on stanowczym zwolennikiem zasady stałości gatunków, a nawet preformistą (Grochowski) i konsekwentnym witalistą. (Należy podkreślić, że akcję bezceremonialnego falsyfikowania zarówno poglądów filozoficznych, jak i przyrodniczych Jędrzeja Śniadeckiego rozpoczął Henryk Struve, któremu w sukurs pośpieszył na odcinku przyrodniczym Żuliński). Zarówno jednak pierwsi, jak i drudzy byli w całkowitym błędzie. Śniadecki nie był ani konsekwentnym transformistą, ani konsekwentnym zwolennikiem zasady stałości gatunków. Walka teorii epigenezy, którą wyznaje Śniadecki, z preformizmem występuje *jako historycznie określona forma walki materializmu z idealizmem w biologii*. Teoria epigenezy z punktu widzenia filozoficznego reprezentowała w biologii tendencję materialistyczną, z punktu widzenia zaś biologicznego stanowiła *pierwszą historyczną* formę teorii ewolucyjnej, powstałej jako konieczny wynik eksperymentalnych badań przyrodniczych uogólnionych teoretycznie. Teoria epigenezy jako pierwsza historyczna postać ewolucjonizmu nieco inny charakter miała u jej twór-

¹⁰ J. Nusbaum: *Zasady ogólne nauki o rozwoju zwierząt (Embriologia)*. Warszawa 1887 s. 22—23

cy K. F. Wolffa, a inny u Śniadeckiego. Uzasadnienie tej teorii przez naszego uczonego, pewne modyfikacje wprowadzone przezeń związane były z jego specjalnością naukową oraz z nowymi odkryciami w chemii i fizjologii, nieznanymi jeszcze autorowi *Teorii rozmnażania* (*Theoria generationis*).

Teoria Lamarcka — a tym bardziej Darwina — były to pierwsze konsekwentne teorie rozwoju gatunkowego, teorie filogenetyczne. Teoria zaś epigenezy Wolffa i Śniadeckiego, konsekwentne w zakresie ewolucji narządów ustroju żywego, nie dawały naukowego wyjaśnienia istoty rozwoju gatunków i nie wyzwoliły się jeszcze od metafizycznego ujmowania gatunków. Epigenetycy ci jednak nieuchronnie musieli się zbliżać do zrozumienia i uznania teorii ewolucji gatunkowej. Dlatego spotykamy u nich szereg rozważań w duchu ewolucjonistycznym obok poglądów o niezmienności gatunków. Te sprzeczności nie są przypadkowe na tym etapie myśli biologicznej, gdy nowe, dialektyczne idee torują sobie dopiero drogę. Mimo jednak wszystkich niekonsekwencji walka z preformizmem była konieczną przesłanką dla ukształtowania teorii rozwoju gatunkowego.

W świetle tych faktów, których ilość można z łatwością mnożyć, nabiera szczególnej wymowy pogląd Engelsa, uważającego teorię epigenezy za antycypację teorii ewolucyjnej. Engels pisał: „Rzecz znamienita, że niemal równocześnie z zamachem Kanta na wieczność systemu słonecznego K. F. Wolff w 1759 r. po raz pierwszy zaatakował tezę o stałości gatunków i proklamował teorię ewolucji. Ale co u niego było tylko genialną antycypacją, u Okena, Lamarcka i Baera przybrało określone kształty, a dokładnie w 100 lat później, w 1859 r., zostało zwycięsko dokonane przez Darwina.”¹¹

Widzimy więc, że Engels zalicza teorię epigenezy do teorii ewolucyjnych, co w świetle ostatnich badań nad spuścizną naukową Wolffa jest całkowicie uzasadnione. Czy Śniadeckiego jako epigenetyka można również zaliczyć do zwolenników ewolucji, zobaczymy niżej. By móc dać zdecydowaną odpowiedź co do stanowiska Śniadeckiego, musimy przedtem rozproszyć pewną niejasność, jaką niekiedy można natknąć w naszej literaturze. Tak np. prof. Skarżyński wypowiada zdanie, że Śniadecki „zdecydowanie stał... na gruncie teorii epigenezy”¹², i jednocześnie twierdzi, że stosował on bardziej konsekwentnie zasadę niezmienności gatunków niż Buffon, Linneusz, Cuvier i że wobec tego „trudno w świetle tych faktów uważać Śniadeckiego za zwolennika

¹¹ Engels: *Dialektyka przyrody*. Warszawa 1952 „Książka i Wiedza” s. 17

¹² Jędrzej Śniadecki: *Wybór pism naukowych i publicystycznych*. Warszawa 1952 Państwowe Wydawnictwo Naukowe s. 87

transformizmu i prekursora teorii ewolucji¹³. Wydaje się, że autor niesłusznie ujął historyczną rolę teorii epigenezy w walce z reakcyjną, metafizyczną i konsekwentnie witalistyczną teorią przedistnienia. Prof. Skarżyński niesłusznie również, naszym zdaniem, traktuje linneuszowską zasadę stałości gatunków jako zwalczającą jedynie ideę zmienności gatunków, tj. ideę pochodzenia wyższych form od niższych, *a nie dostrzega w tej teorii drugiej strony, mianowicie jej preformistycznej treści, zwalczającej ideę rozwoju również w granicach samego indywiduum.*

Stawianie na jednej płaszczyźnie Buffona z Linneuszem i Cuvierem wydaje się być nieporozumieniem, gdyż powszechnie wiadomo, że pierwszy rozwijał poglądy transformistyczne¹⁴ i tylko pod naciskiem wszechwładnego wydziału teologicznego Sorbony, który grozą napełniał ówczesnych uczonych, oficjalnie odzegnał się od swych poglądów ewolucjonistycznych, wyznając je jednak nadal.

W związku z tym, że nieporozumienia tego rodzaju jak powyższe zdarzają się dość często, musimy kilka słów poświęcić omówieniu istoty zasady stałości gatunków i historycznej roli teorii epigenezy. Dopiero po tym będziemy mogli wypowiedzieć się co do stanowiska teorii Śniadeckiego w rozwoju myśli ewolucyjnej.

Gdy już mowa o linneuszowskiej zasadzie niezmienności gatunków, warto podkreślić, iż zwolennicy tej zasady — Haller, Bonnet, Spallanzani i Cuvier byli jednocześnie preformistami. Zasada niezmienności gatunków była wówczas ściśle związana z zasadą niezmienności organów w granicach danego indywiduum. Zwolennicy teorii niezmienności gatunków nie tylko przeczyli możliwości przekształcania gatunków oraz temu, że obecnie istniejące formy organiczne powstały z dawniej istniejących drogą rozmnażania, ale twierdzili, że „w jajach zwierząt, podobnie jak w nasieniu roślin wyższych, znajduje się już całe ciało zwierzęcia ze wszystkimi swymi częściami zupełnie gotowe, tylko że jest ono tak drobne i przezroczyste, że dostrzec go nie podobna”.¹⁵ Haller, główny przeciwnik Wolffa, wykluczał wszelką myśl o możliwości rozwoju poszczególnych narządów organizmu. Akt stworzenia gatunków roślinnych i zwierzęcych, jaki miał rzekomo miejsce w mrokach genezy świata organicznego, oznaczał stworzenie wszystkich istot żywych ze

¹³ Tamże s. 90

¹⁴ Warto tu przypomnieć, że Darwin mówił, iż Buffon był „pierwszym autorem, który w nowszych czasach naukowo roztrząsał kwestię... że gatunki ulegają przekształceniu i że obecnie żyjące formy organiczne powstały z dawniej istniejących drogą prawdziwego rozmnażania” (K. Darwin: *O powstawaniu gatunków drogą naturalnego doboru. Rys historyczny* s. 5. Przełożył Szymon Dickstein).

¹⁵ E. Haeckel: *Zarys filozofii monistycznej*. Warszawa 1881 s. 57—58

wszystkimi narządami, które obecnie posiadają. W jaju lub nasieniu były zawarte — zdaniem preformistów — wszystkie następne pokolenia stworzonych gatunków. Skoro zaś żywe istoty przedistnieją w spermatozoidach i jajach, jak nieskończony ciąg zmniejszających się homunkulusów na podobieństwo układanych jedna w drugą szkatulek, niedorzeczną wydawała się myśl, że rodzący się organizm jest wynikiem złożonego procesu różnicowania się organów. Formułuje to w klasyczny sposób Haller: *Nulla est epigenesis*. „Stawanie się nie istnieje. Nigdy nie powstała jedna część ciała zwierzęcego przed drugą, przeciwnie, wszystkie stworzono na raz.“¹⁶ Jasno więc jest powiedziane, że na raz stworzono nie tylko gatunki, ale i poszczególne narządy osobników danego gatunku. A więc zasada niezmienności rozciąga się zarówno na gatunki, jak i na poszczególne narządy organizmu.

Takie są dwie strony zasady stałości gatunków w owym okresie historycznym. Zrozumiałe więc jest i całkowicie prawidłowe, że zasada preformistyczna, jak i zasada stałości gatunków, była wyznawana przez uczonych z jednego i tego samego obozu, zaciekle zwalczającego wszelkie odstępstwa od tych zasad.

Hallerowsko-linneuszowski dogmat otrzymał pierwszy śmiertelny cios w wyniku przeprowadzenia przez Wolffa dowodu, iż rozwój płodu nie jest rozwinięciem poprzednio już istniejących organów, lecz że polega na tworzeniu się nowych organów, a więc dowodu, że rozwój jest stwarzaniem się, epigenezą. Słusznie więc został Wolff nazwany „ojcem nauki o rozwoju“.¹⁷

Epigenezę — nawet wąsko pojętą — jako teorię rozwoju osobniczego, tj. ontogenezę, należy więc uważać za pierwszą historyczną formę teorii ewolucyjnej. Następne formy ewolucji, wyrażające się w jedności idei onto- i filogenetycznych, musiały mieć za podstawę epigenezę. Epigenetycy więc przez swoje badania w zakresie ontogenezy przygotowali zwycięstwo teorii ewolucji gatunków wśród uczonych XIX w. Stanowisko człowieka w przyrodzie zostało określone, zgodnie z historycznym rozwojem świata organicznego, nie jako wyłączone, lecz jako jedno z koniecznych ogniw łańcucha rozwojowego istot żywych. Na powyższym tle możemy powrócić do analizy niektórych wypowiedzi Sniadeckiego w sprawie epigenezy.

*

¹⁶ Cyt. za Haecklem o. c. s. 59

¹⁷ J. Nusbaum: *Zasady ogólne nauki o rozwoju zwierząt (Embriologia)*. Cyt. wyd. s. 2

Przypominamy, że autor *Teorii jestestw organicznych* rozwijając swoją koncepcję przemiany materii jako podstawowej funkcji życia wyprowadza z procesów tej przemiany zjawisko zapłodnienia i rozwoju zarodka. W przytoczonym przez nas sto czterdziestym paragrafie *Teorii jestestw* formułuje swój pogląd na powstanie płodu jako wyniku złącia się spermatozoidu (nasienia) z jajem oraz ich rozwoju pod działaniem „sił organicznych“ (do wyjaśnienia tego pojęcia wypadnie nam wrócić niżej) i procesów przemiany materii. To nowe podejście do zjawisk zapłodnienia od strony przemiany materii, a nie od strony obserwacji mikroskopowych, jak to miało miejsce u Wolffa, po raz wtóry obaliło teorię niezmienności osobniczej i postawiło Śniadeckiego obok Wolffa, jako zdecydowanego bojownika o teorię epigenezy. „W czasie, kiedy teoria epigenezy miała jeszcze bardzo mało zwolenników, kiedy tacy uczeni jak Cuvier wątpili o prawdziwości teorii Wolffa i dowodzili, że odkrycia jego nie obalają teorii ewolucji¹⁸ ... — wielki nasz myśliciel i naturalista Jędrzej Śniadecki (uczeń Spallanzaniego) głosił w wielkopomnej swojej *Teorii jestestw organicznych* (1804) poglądy dowodzące, jak trzeźwo zapatrywał on się na istotę rozwoju i jak wyraźnie wyznawał już teorię epigenezy.“¹⁹

Epigenetyczne stanowisko Śniadeckiego jeszcze silniej występuje w rozdziale dziewiątym *Teorii jestestw*, gdzie od rozważań z zakresu rozwoju osobniczego autor przechodzi do rozważań o charakterze filogenetycznym, to jest dotyczących zmienności gatunków, i wypowiada się w duchu bardzo zbliżonym do idei ewolucyjnej, do idei przeobrażania gatunków.

Zobaczmy więc, jak wygląda u Śniadeckiego teoria epigenezy i jak zbliża się on do pojmowania filogenetycznego rozwoju świata organicznego.

Stwierdziwszy (§ 140), że w jaju nie ma żadnej „uformowanej istoty“ i że w materii zawartej w jaju po jego unasienieniu wytwarza się nowy płód, Śniadecki dowodzi dalej, że każda istota żywa rozpoczyna się „w jednym niemal atomie“: „Każda roślina, zwierz każdy, człowiek rozpoczynają się w szczupłej bardzo materii cząstce, w jednym niemal atomie, w jednej kropli płynu, w której raz rozpoczęty bieg życia idzie swoim porządkiem coraz dalej, wyrabiając, rozpoczynając i rozwijając coraz nowe soki i narzędzia, dopóki nareszcie do ostatniego kresu doskonałości wzrostu swego nie dojdzie“ (§ 151).

¹⁸ „ewolucji“ — w znaczeniu preformistycznym (przyp. L. Sz.)

¹⁹ J. Nusbaum: *Zasady...* (*Embriologia*). Cyt. wyd. s. 23 (podkr. — L. Sz.); por. również tegoż autora *Dzieje nauk biologicznych* s. 217

Wytwarzanie się poszczególnych narządów organizmu dokonuje się — dowodzi dalej Śniadecki — podobnie jak wszystkie inne procesy fizjologiczne, pod wpływem działania praw przemiany materii.

„W upłodnionym jaju, gdzie żadne nie jest uformowane narzędzie, ale tylko w przyzwoicie wyrobionej i przygotowanej materii umieszczona siła indywidualna, potrzebne naprzód jest wolne ciepło dla podniecenia i utrzymania pierwszej czynności tej siły, która, skoro się rozpocznie, *rozpoczęty jest bieg życia i wyrabia się naprzód materia w jaju zamknięta, po wyrobieniu której musi ciągle być poddawana inna*, ażeby raz rozpoczęte odmiany, życie indywidualne stanowiące, nie ustawały. Wyrobienie różnych soków, części i narzędzi idzie kolejno i postępuje porządnie, i w całym tym pięknym szeregu jedna czynność organiczna służy drugiej i jest pierwszym do niej przygotowaniem i wstępem. *Materia wyrobiona w jednych narzędziach przechodzi do innych, życie pierwszych w nie przenosi*, a sama się dalej wyrabia i przeistacza; z tych przechodzi do następnych, dopóki względem całej maszyny zupełnie odżywności nie straci i za jej granicę wyrzuconą nie będzie. Życie zatem indywidualne, równie jak powszechne, uważane względem materii jest ciągłą przemianą formy, względem indywiduum ciągłą przemianą materii. W takowym składzie rzeczy wszystkie razem części w równym doskonałości stopniu wykształcić się i uformować nie mogą, ale zwolna tylko i nieznacznie jedne prowadząc do drugich i będąc pierwszym, że tak rzekę, ich początkiem. Każdy postęp organizmów odmienia jej względem otaczającego świata stosunek, przez co odmieniają się *fenomena i stosunki życia*. I tak: wolne zewnętrzne ciepło nieuchronne jest dopóty, dopóki nie uformują się *narzędzia do wyrobienia, czyli wydobywania go przeznaczone*, i czynności swoich nie będą zdolne rozpoczynać; przybytek materii zewnętrznej dotąd potrzebnym nie będzie, *dopóki materia w jaju zamknięta wyrobiona nie zostanie*; później gatunek przybywającej odżywniej materii stosować się powinien do natury i mocy organizacji, i tak następnie“ (§ 152 — podkr. L. Sz.).

Przemiana materii, która dokonuje się — jak widać z przytoczonego cytatu — w granicach kształtującego się organizmu, korzysta z pokarmu zawartego w jaju dopóki nie ma jeszcze ukształtowanego embrionu. Różnicowanie się narządów zmienia stosunek embrionu do otaczającego świata. Przedtem korzystał z usług matki, która asymilując produkty świata zewnętrznego, odstępowała ich część embrionowi, teraz zaś, tj. z chwilą jego ukształtowania się, pośrednictwo staje się zbędne i organizm wchodzi w bezpośrednie stosunki ze środowiskiem. Zwraca przy tym uwagę fakt, że Śniadecki również i wyjaśnienie procesu kształtowania się narządów nowego organizmu daje z punktu

widzenia swojej teorii przemiany materii. Wyrabianie się „płynów organicznych” — mówi — dokonuje się w pewnej kolejności, przy czym materia ożywna, która uległa już asymilacji, tj. wyrobieniu w jednym organie, krąży dalej, by stać się przedmiotem „wyrabiania” drugiego, bardziej złożonego organu, itd. W ten sposób materia odżywna ciągle krąży od jednego organu do drugiego, bardziej złożonego, przyjmując nowy kształt. Dlatego Śniadecki znowu uzasadnia swoją tezę, lecz teraz na materiale zaczerpniętym z *embriologii*, stwierdzając, że życie indywidualne, tak jak życie w ogóle, jest *przemianą formy*, gdyż materia krążąc w kształtującym się embrionie przybiera ciągle nową postać; ale jest *jednocześnie zmianą materii*, gdyż materia odżywna, przechodząc z jednego organu do drugiego, posiada już inne własności, w przeciwnym razie nie mogłaby wytworzyć wyższej formy, to jest bardziej złożonego narządu. „Życie zatem indywidualne, równie jak powszechne, uważane względem materii jest ciągłą przemianą formy, względem indywiduum ciągłą przemianą materii“ (§ 152).²⁰

Przytoczone wypowiedzi Śniadeckiego obalają z całą dobitnością bezpodstawne twierdzenie Grochowskiego, że nasz myśliciel był preformistą, zwolennikiem doktryny zeszkatułkowania, tzw. *Einschachtelungstheorie*²¹, i potwierdzają tezę, że wyznawał on ideę rozwoju w granicach ontogenezy.

Śniadecki nie zatrzymuje się na rozważaniach dotyczących ontogenezy, lecz przechodzi do rozważań o charakterze *filogenetycznym*.

Materia odżywna krąży w organizmie, przybierając coraz bardziej złożoną postać i pełniąc funkcję usługową wobec poszczególnych organów. Materia krąży w całym świecie organicznym, pełniąc między królestwem roślin i zwierząt, między niższymi a wyższymi gatunkami analogiczną rolę. Rośliny przyswajają martwą materię odżywną i w wyniku biosyntezy zamienia się ona w ciała roślin, przybiera ich formę. Materia odżywna, już bardziej złożona, bo posiadająca formę roślinną, staje się „podatna” dla zwierząt (por. § 147). Tam w wyniku tych samych „praw powszechnych” zamienia się w złożone związki organiczne zwierzęce. Ponieważ istnieją zwierzęta nie mogące się żywić pokarmem roślinnym, więc z kolei roślinożerne zwierzęta przygotowują materię odżywną, lecz już bardziej złożoną, dla zwierząt o wyższej, złożonej organizacji. „...Są i zwierzęta liczne, które nie z roślin, ale z samychże zwierząt pokarm swój biorą; są, które nawet żyć roślinami

²⁰ Śniadecki posługuje się słowem „przemiana” w znaczeniu „zmiana”, „zmiennosc”.

²¹ Por. *Kosmos* 1897 s. 529 i 531

nie mogą: zatem wypada koniecznie, iż zwierzęta te, które im za pokarm służą, dalej jeszcze materią roślinną wyrabiają i przygotowują dla nich, a bytność ich jest warunkiem nieuchronnie potrzebnym do bytności tamtych“ (§ 148). Jaki jest istotny sens tego krążenia materii odżywnej wciąż zmieniającej się, wciąż przybierającej inną, bardziej złożoną postać? Sens tego krążenia polega na tym, że wyraża ono pewną prawidłowość dotyczącą wszystkich organizmów żywych — organizmy muszą przybierać coraz bardziej złożoną, coraz wyższą postać w hierarchii świata żywego.

Czy z rozważań Śniadeckiego wynika, iż istnieje przejście od gatunków niższych ku wyższym? Bezwarunkowo tak. Ale próby sformułowania tej tezy idą inną drogą niż u Lamarcka. Śniadecki wypowiada *ideę ewolucyjną na podstawie swoich badań nad przemianą materii, nad krążeniem pierwiastków w przyrodzie*. Przypomnijmy przede wszystkim cytowaną już tezę o tym, że *„życie w materii odżywnej w powszechności jest ciągłą przemianą formy, w danej formie ciągłą przemianą materii“*.

Powyższe twierdzenie stoi w całkowitej sprzeczności z tezą Linneusza i Cuviera o niezmienności osobniczej i gatunkowej. Dalsze rozważania jeszcze gruntowniej obalają dogmat niezmienności.

Wbrew twierdzeniu Linneusza, że gatunki bóg stworzył jednocześnie, Śniadecki twierdzi, że powstały one w określonej kolejności, przy czym kształtowanie się jednego gatunku warunkowało powstanie następnego. Życie wyżej uorganizowanych zwierząt jest kontynuacją i ulepszeniem niżej stojących. „...Odżywna materia krążąc i przechodząc następnie przez wszystkie te członki przez takowe krążenie i ciągłą odmianę postaci rodzi fenomena powszechnego życia. W takowym zaś względzie będzie formowanie się jednych jestestw organicznych wstępem i przygotowaniem do formowania innych, a życie całej uorganizowanej jedności nie tylko ciągłym procesem organicznym, ale i ciągłą zamianą jednych części w drugie“ (§ 149).

Zasada kolejnego kształtowania się gatunków i zmienności, przechodzenia jednych w drugie — jakkolwiek jednostronnie ujęta, od strony krążenia materii i jej przemiany — zawiera w sobie niewątpliwie załączki ewolucyjnego spojrzenia na świat, wbrew wielu tezom odziedziczonym przez Śniadeckiego po ówczesnym przyrodoznawstwie. Potwierdza to następny paragraf:

„W takowym zaś ogólnym i nieustannym materii odżywnej obrocie *formowanie się członków organicznych jest porządnie następne i bytność jakichkolwiek następujących* supponuje koniecznie bytność tuż poprzedzających i tak porządnie aż do najpierwszych. Tak, że gdyby

jestestwa organiczne całkiem zniszczone być mogły i rozpoczynać się na nowo miały, tedy musiałyby się koniecznie rozpocząć od najpierwszych wielkiego tego szeregu członków, po uformowaniu których następowałyby tuż z nich powstające, i tak dalej aż do ostatnich, z których by się znowu materia odżywna do b e z k s z t a ł t u, a z tego do pierwszych organizacji powszechnej członków zwrócić musiała. Taki jest w powszechności ożywionego świata układ“ (§ 150; tekst rozstrzelony — podkr. oryg.; kursywa — podkr. L. Sz.).

Tu Śniadecki neguje w sposób nie podlegający wątpliwości linneuszowską tezę o jednoczesnym stworzeniu gatunków. Gdyby jakaś kosmiczna katastrofa zniszczyła wszystkie istoty organiczne i gdyby miały one powstać od nowa, wówczas proces powstawania zaczęłby się od bezkształtnej masy, z której by powstały niższe zwierzęta, z nich wyższe („tuż z nich powstające“) i w dalszej kolejności najwyższe.

Gdyby chcieć wysnuć wszystkie konsekwencje paragrafu 150, należałoby człowieka wyprowadzić z jakiegoś gatunku zwierząt. Ale Śniadecki tego nie mówi²²; nawet przytoczone przez nas wyżej wypowiedzi Śniadeckiego brzmią aż nazbyt śmiało w porównaniu z jego oględnymi, nie doprowadzonymi do końca wnioskami.

Jedna sprawa nie ulega zatem wątpliwości: że teoria rozwoju organicznego Jędrzeja Śniadeckiego — jakkolwiek by była ograniczona i ile by w niej było świadomych lub nieświadomych niedopowiedzeń — nie ma nic wspólnego z zasadą stałości gatunków Hallera, Linneusza, Cuviera. Jeżeli chodzi o zasadę niezmienności w granicach osobnika, to po zapoznaniu się z epigenetycznymi wypowiedziami Śniadeckiego należy uznać, że Śniadecki jest przeciwnikiem tak pojętej zasady niezmienności. Jeżeli zaś chodzi o zmienność gatunków, to z powyższych wypowiedzi wynika, że teza Śniadeckiego o kolejnym powstawaniu

²² Śniadecki stwierdza np.: „Gdyż uważając ... [człowieka] w ogólnym jestestw organicznych układzie nie można nie dziwić się nad jego znaczeniem i wyniesieniem się nad inne otaczające go stworzenia. Można albowiem bez błędu powiedzieć: że człowiek taki, jakiego dzisiaj w wypolerowanym towarzystwie widzimy, odrodził się od pierwszych swoich rodziców i wyniósł, że tak rzekę, nad samego siebie. Przypatrując mu się albowiem w stanie dzikim, a zatem takiemu, jakim wyszedł z łona samego przyrodzenia, jeszcze żadnym towarzyskim nie zmienionemu związkiem, jeszcze, jak mówić zwykliśmy, nie wypolerowanemu, czymże go potrafimy rozróżnić od otaczających nas zwierząt? Oto chyba zewnętrznymi znakami. Ten człowiek tak, że tego użyję wyrazu, surowy, bardzo jest podobny do zwierząt i bliski rodzaju małp bezogonnych: jego władze umysłowe są całkiem nieznaczące, jego dusza uśpiona, którą dopiero związki towarzyskie i wychowanie z letargu tego obudzić i we właściwym świetle postawić mają“. Ale od razu dodaje: „Lecz i w tak nikczemnym i surowym jestestwie można wyśledzić rzucone fundamenta przyszłej jego wielkości“ (§ 230 — podkr. L. Sz.).

gatunków i o zależności wyższych gatunków od niższych jest w zasadniczej całkowitej sprzeczności z podstawową dewizą Linneusza, że istnieje tyle gatunków, ile ich na początku świata stworzył byt nie-skończony (*Tot sunt species quod ab initio mundi creavit infinitum Ens*).

Czy można mówić o Śniadeckim jako o ewolucjoniście w takim znaczeniu, w jakim się mówi o Lamarcku czy Darwinie? W żadnym wypadku nie można przeprowadzać analogii między teorią Lamarcka i Darwina a teorią Śniadeckiego. Śniadecki nie stworzył koncepcji ewolucyjnego rozwoju świata organicznego, a w pismach jego, obok cytowanych tez, jest wiele sprzecznych z nimi, tradycyjnych w ówczesnym przyrodoznawstwie poglądów. Są to sprzeczności, które dawały powód, by świadomie lub na skutek niezrozumienia koncepcji Śniadeckiego zaliczyć go do zwolenników Linneusza i stanowczych przeciwników teorii ewolucji. Do wypowiedzi Śniadeckiego, w których zawarta jest myśl o niezmienności gatunków, należy np. następujące zdanie: „Rodzaje i gatunki, całość ożywionych stworzeń obejmujące, mają równie początek swój w pierwiastkowym ożywionego świata utworzeniu i równą swojego bytu i swojej trwałości pewność“ (§ 130). Wypowiedź tę, jak i inne podobnie brzmiące, cytuje Wrzosek na potwierdzenie swojej tezy, że Śniadecki jest przeciwnikiem transformizmu i zwolennikiem Linneusza.²³

W równym stopniu błędne są próby niektórych przyrodników usiłujących udowodnić, że teoria Śniadeckiego stała się podwaliną, na której wzniósł się darwinizm: również i oni wrywają jedną tylko stronę poglądów Śniadeckiego, rozpatrując jego teorię w oderwaniu od konkretnych warunków historycznych, które dały o sobie znać w sprzecznościach jego doktryny.²⁴

Śniadecki — jak widzimy — nie był ewolucjonistą w tym znaczeniu, w jakim był nim Lamarck, który stworzył pierwszą konsekwentną

²³ A. Wrzosek: *Jędrzej Śniadecki. Życiorys i rozbiór pism*. T. II Kraków 1910 s. 143

²⁴ Śniadecki w jednym miejscu mówi np.: „Ponieważ pewna tylko materii kulę ziemską składającej cząstka żyć i organizować się może, a jestestwa żyjące jedne drugim za pastwę i pokarm służą, więc tym samym natura liczbę i rozmnażanie się żyjących jestestw pewnymi granicami określić chciała. Za czym nie inaczej jedne żyjące jestestwa, jak tylko przez upadek drugich powstawać, nie inaczej jedne zwierząt lub roślin gatunki mnożyć się i rozpościerać mogą, jak tylko inne rodzaje i gatunki gnębiąc, uciskając i niszcząc. Człowiek zatem, który na całej powierzchni ziemi tak się rozpościera i mnoży, jest największym innych organicznych stworzeń pognębicielem i zabójcą. Lecz dla tychże samych przyczyn i samo zaludnienie musi mieć pewne swoje granice...” (§ 48). Przedstawiony po-

teorię ewolucjonistyczną. U Lamarcka można znaleźć błędy, nawet naiwne rozważania, ale sama koncepcja zmienności gatunków jest konsekwentna, jasna do samego końca. Niewątpliwie zresztą na teorii Śniadeckiego odbiło się to, że nie był zoologiem, lecz tylko chemikiem i fizjologiem. Śniadecki podchodzi blisko do teorii ewolucyjnych od strony przemiany materii, jakbyśmy dziś powiedzieli *od strony biochemicznej*. W związku z tym właśnie, że Śniadecki rozpatrywał rozwój organów od strony wewnętrznych procesów biochemicznych, trudniej mu było ogarnąć wzrokiem całokształt rozwoju gatunkowego, jak to czynił Lamarck, który mając do dyspozycji ogromne bogactwo okazów zoologicznych mógł wysnuć wniosek o ich pokrewieństwie. Śniadecki kształtował swoje poglądy na materiale bardziej niewdzięcznym i trudniejszym do tak szerokich uogólnień niż materiał zabytków kopalnych. Stąd m. in. chwiejność i niekonsekwencje idei ewolucyjnych Śniadeckiego.

Śniadecki, będąc przeciwnikiem zasady niezmienności gatunków, głosił więc *swoistą teorię epigenezy bliską teorii zmienności gatunków, lecz nie wzniósł się do poziomu konsekwentnej teorii transformistycznej*.

Mimo pewnych deklaratywnych wypowiedzi w duchu stałości gatunków Śniadecki zrywał w swej praktyce naukowej z tą teorią. Stawszy się zwolennikiem epigenezy, zbliżał się on w pojmowaniu niektórych spraw do obozu ewolucjonistów.

Wielkość Śniadeckiego polega na tym, że stworzył on po raz pierwszy w dziejach nauki materialistyczną teorię przemiany materii jako głównej funkcji życia. Koncepcja ta okazała się niezwykle płodna m. in. przy rozpatrywaniu złożonych procesów fizjologicznych mózgu i odpowiadających im procesów psychicznych, gdzie szczególnie dobitnie wystąpiło jej materialistyczne ostrze światopoglądowe.

4. O rzekomym witalizmie w poglądach Jędrzeja Śniadeckiego

Walka między materializmem i idealizmem w biologii toczyła się na kilku płaszczyznach. Między teorią preformacji a witalizmem istniała ścisła i nierozzerwalna więź, podobnie jak między epigenezą czy

wyżej pogląd Jędrzeja Śniadeckiego próbowano traktować jako prekursorski w stosunku do darwinowskiej idei walki o byt; w rzeczywistości jest on u Śniadeckiego jedynie zastosowaniem jego koncepcji krążenia materii odżywej, zgodnie z którą jedna istota żyjąca służy za pokarm drugiej. Nie jest również wykluczony wpływ angielskiej filozofii czy ekonomii (Śniadecki studiował w Edynburgu), gdzie zasada walki „wszystkich przeciw wszystkim” była w końcu XVIII wieku bardzo popularna.

konsekwentnym ewolucjonizmem a materialistycznym lub niekonsekwentnie materialistycznym pojmowaniem procesów życiowych.

Witalizm wynika bezpośrednio z preformizmu. W dziedzinie fizjologii witalizm doprowadza do absurdu podstawowe idee głoszone przez preformistów i konsekwentnych zwolenników niezmienności. Traktując procesy życiowe jako rezultat działania jakiejś siły nadzmysłowej, nieokreślonej bliżej „siły życiowej“ tkwiącej w organizmie i nie podlegającej żadnym prawidłowościom — witalizm wyklucza poszukiwanie przyczyn przebiegu procesów życiowych, tj. badanie obiektywnej prawidłowości tych procesów. Timiriazjew, krytykując jałowość i beztreściowość neowitalizmu, powiada, że witalizm prowadzi do lenistwa umysłowego, do gotowości ukołysania siebie słowami.²⁵

„Siła życiowa“ przekształca się w jarzmo narzucone nauce i filozofii przez religię, dławii wszelki dalszy rozwój umysłowy. „Siła życiowa“ (*vis vitalis*) była właściwie odmianą religijnego pojęcia duszy, niematerialnej istoty zamieszkującej śmiertelne ciało. Takie było sedno tego pojęcia, jakkolwiek od połowy wieku XVIII do połowy wieku XIX wśród różnych przyrodników-witalistów kursowały różne poglądy co do zakresu oddziaływania tej siły na procesy życiowe. Jednakże wszyscy ci przyrodnicy zgadzali się z zasadniczą ideą, że ma to być siła istniejąca poza przyrodą, jakaś prasiła, która dla swych celów tylko posługiwała się siłami fizycznymi.

„Siłą życiową“ tłumaczono takie podstawowe procesy fizjologiczne, jak trawienie (Van Helmont)²⁶, wszystkie czynności psychiczne, wrażliwość nerwów i pobudliwość mięśni (Haller, Brown), czynności zmysłów, czynności rozmnażania i wzrostu, itd.²⁷ Czynności te wydawały się tak cudowne i zagadkowe, a światopogląd idealistyczny tak ograniczał horyzont większości uczonych, że niewielu tylko potrafiło wyrwać się z zakłętego kręgu idei fideistycznych. Jednakże wraz z postępem wiedzy przyrodniczej i sprowadzaniem procesów fizjologicznych oddychania i trawienia do zjawisk fizyko-chemicznych, musieli witaliści opuszczać jedną pozycję po drugiej. Mimo to poddać się nie chcieli, bo takie czynności, jak funkcje nerwów i mięśni, życie psychiczne, a zwłaszcza zjawisko współdziałania wszystkich organów uważali nadal za cudowne i w ogóle niewytłumaczalne bez wprowadzenia „siły życiowej“.

Witalistyczne stanowisko w owych „niewytłumaczalnych“ problemach poddał krytyce z punktu widzenia swej materialistycznej teorii

²⁵ Por. K. A. Timiriazjew: *Dzieła wybrane*. T. III Moskwa 1949 s. 392

²⁶ Por. tamże s. 391

²⁷ Por. E. Haeckel: *Zarys filozofii monistycznej*. Lwów 1903 s. 46—47

Jędrzej Śniadecki. Wbrew temu oczywistemu faktowi idealisci, którzy badali teorię Śniadeckiego, uważali za rzecz naturalną zaliczenie autora *Teorii jestestw* do szkoły witalistycznej. Za podstawę posłużyła im jego idea „siły organicznej“. Nie zawahali się przy tym postawić go na tej samej płaszczyźnie, na której znajdowali się zwalczani przezeń witaliści. I tak Żuliński poświęca cały rozdział²⁸ „udowodnieniu“ tezy, że Śniadecki był witalistą, tak jak był nim van Helmont, Paracelsus, Stahl, Harvey, „tylu innych znakomitych lekarzy“²⁹, jak był nim, jego zdaniem, J. Müller, który „podobnie jak Śniadecki siłę tę, właściwą istotom organicznym, nazywa organizującą, żywotną lub twórczą“.³⁰ Witalistami, zdaniem Żulińskiego, byli wszyscy wybitni przyrodnicy, którzy zwalczając „formuły i symbole materialistyczne“ zaoszczędzili ludzkości wiele cierpień. „Bo jeżeli błędy abstrakcyjnej matematyki — stwierdza Żuliński — nie mają żadnego praktycznego znaczenia, to błędy systematycznego materializmu mogą sparaliżować energię i zniszczyć piękność życia.“³¹

Zgodne w gruncie rzeczy z Żulińskim stanowisko zajmuje Wrzosek. Wrzosek wymienia witalistów poczynawszy od van Helmonta poprzez Harveya, Stahla, K. Wolffa, Leibniza, Bordeu, Bartheza, Bichata, Blumenbacha, by wreszcie dojść do wniosku, że „pojęcie władzy organicznej (Śniadeckiego — L. Sz.) nie różni się zasadniczo od poglądów witalistycznych wspomnianych autorów, przeto można wnioskować, że autorowie ci mieli wpływ na kształtowanie się pojęcia siły organicznej u Śniadeckiego“.³² Zdaniem autora nie tylko Wolff, lecz i Müller był również witalistą.³³

Nie będziemy wymieniać po kolei wszystkich pisarzy oceniających w ten sposób Śniadeckiego. Wystarczy tylko wspomnieć jeszcze o trzech pracach ostatnio opublikowanych, by się przekonać, jak mocno zakorzeniony jest do dnia dzisiejszego pogląd Żulińskiego i Wrzoska kwalifikujący naszego uczonego jako witalistę typu Helmonta-Hallera-Bordeu.

Tak np. zdaniem prof. Górnickiego Śniadecki jest witalistą i jego „siła życiowa“ ma przypominać „entelechię Arystotelesowską, zbli-

²⁸ T. Żuliński: *Zasady teoryj jestestw organicznych ocenione ze stanowiska dzisiejszych pojęć o życiu*. Poznań 1875 (?) rozdz. IV s. 40—64

²⁹ Tamże s. 40

³⁰ Tamże s. 4

³¹ Tamże s. 63

³² Wrzosek o. c. s. 52

³³ „Dzieła jego (Śniadeckiego — L. Sz.) — pisze Wrzosek — były wysoko cennie przez zwolenników szkoły witalistycznej, np. przez J. Müllera“ (tamże s. 70).

zającą się do dzisiejszych pojęć „pola embrionalnego“ lub „pola wektorów“, czy inwarianty rozwojowej“ (*l'invariable génétique*) w ujęciu Gurwitscha,³⁴ czy też „pola sił twórczych“ Poppenheima.³⁵ Również prof. Brzęk uważa, że Śniadecki „wypowiedział... głęboki, swoiście ujęty pogląd witalistyczny.“³⁶ Wreszcie w niedawno opublikowanym *Wyborze pism* Śniadeckiego prof. Skarżyński — obok gorących zwolenników witalizmu: Linneusza, Bartheza, Bordeu, J. Müllera (?) Liebiga³⁷ — wymienia również Śniadeckiego, który chociaż był witalistą jak „wszyscy ówczalni przyrodnicy, ale w odróżnieniu od większości współczesnych nie próbował zgłębiać siły życiowej“.³⁸

Tak więc wszyscy ci autorzy uważają, że Śniadecki był takim witalistą jak van Helmont czy Barthez i że witalistami byli wszyscy ówczalni przyrodnicy, a więc zarówno Wolff, jak i Müller.

Nim przystąpimy do rozbioru poglądów Śniadeckiego na zagadnienia witalizmu, należy przypomnieć, że jeżeli chodzi o K. F. Wolffa czy Müllera, to tacy wybitni historycy nauki jak Haeckel czy Rajkow mają o nich całkowicie odmienne zdanie niż przyrodnicy idealisci. Np. Rajkow na podstawie skrupulatnej analizy *Theoria generationis* Wolffa i na podstawie znalezionych rękopisów tego autora wykazał, że tak zwana *eigenthümliche und wesentliche Kraft* Wolffa to tylko nazwy sił fizycznych działających w organizmie.³⁹ To samo też niezależnie od Rajkova udowodnił Gajsinowicz.⁴⁰ Jeżeli zaś chodzi o J. Müllera, to tak skrupulatny i sumienny badacz jak E. Haeckel uważa, że witalizm XIX stulecia został dopiero obalony przez „witalistę“ J. Müllera. Wprawdzie Haeckel przyznaje, że Müller był początkowo witalistą, ale „siła życiowa“ zamieniła się u niego w coś, co było jej przeciwieństwem. Siła życiowa jest u Müllera samym życiem — stwierdza Haeckel.⁴¹

³⁴ Boleśław Górnicki: *L'influence d'Albert de Haller sur la pensée physiologique polonaise*. „Archives internationale d'histoire des sciences“. Juillet 1948 nr 4. Tome XXVIII.

³⁵ B. Górnicki: *J. Śniadecki jako pediatra*. Kraków 1950 s. 47. „Czynnik organizujący — dodaje — byłby tu więc zjawiskiem pozaprzestrzennym.“

³⁶ G. Brzęk: *Historia zoologii w Polsce*. Lublin 1947 s. 155

³⁷ Jędrzej Śniadecki: *Wybór pism...* Cyt. wyd. s. 69

³⁸ Tamże s. 75

³⁹ Por. Rajkow: *Russkije biologii ewolucjonisty do Darwina*. T. I rozdz. Kaspar Wolff s. 155 i nast.

⁴⁰ A. E. Gajsinowicz: *K. F. Wolff i jego uczenie*. Komentarz do *Theoria generationis* K. F. Wolffa s. 424—429 i nast.

⁴¹ Również i Verworn, znany ze swych neowitalistycznych koncepcji w biologii, stwierdza, że jakkolwiek „Müller był, podobnie jak współcześni mu uczeni, witalistą, jednakże jego witalizm miał specyficzną formę. Chociaż siła życiowa jest dlań czymś odrębnym od sił natury martwej, to jednak wyobrażał sobie, że jej działanie przebiega w ścisłej zgodzie z prawami fizyki i chemii i wszystkie

Ani Rajkow, ani Gajsinowicz, ani Haeckel nie sprowadzają „witalizmu“ Wolffa do witalizmu van Helmonta lub nawet witalizmu Hallera, ani tym bardziej Blumenbacha, lecz wykazują, iż za witalistyczną terminologią Wolffa czy Müllera kryła się materialistyczna treść.

Te wypowiedzi o Wolfie czy Müllerze są cenną wskazówką dla naszych rozważań o „witalizmie“ Śniadeckiego. Wiemy bowiem, jak wiele wspólnego ma nasz myśliciel zarówno z pierwszym, jak i z drugim.

Niezwykle interesująca jest charakterystyka „witalizmu“ Śniadeckiego, jaką daje Nusbaum. Po pierwsze, ważne jest to, że Nusbaum podkreśla podobieństwo poglądów Śniadeckiego i Müllera na „siłę życiową“, i po wtóre, że określa ich „witalizm“ jako *przejście do materializmu*. Oto co mówi Nusbaum na ten temat: „Słynny fizjolog Johannes Müller (ur. w r. 1801) był jeszcze również witalistą, przyjmował bowiem, jak nasz Jędrzej Śniadecki (ur. w r. 1768) siłę życiową, specyficzną, ale siła ta według obu tych fizjologów jest czymś, co działa na podstawie praw fizyko-chemicznych, a więc jakkolwiek wyłącznie organizmom właściwa, podlega jednak najogólniejszym prawom mechanicznym przyrody. To już stanowiło pewne przejście do mechanicznego (czytaj materialistycznego — L. Sz.) na sprawy życiowe poglądu.“⁴²

Teza o Śniadeckim-witaliście oparta jest, naszym zdaniem, na jednostronnej i powierzchownej analizie poglądów Śniadeckiego. O błędności tej tezy świadczy w szczególności walka, którą sam Śniadecki prowadził z rozmaitymi współczesnymi mu odmianami witalizmu.

W swej *Teorii jestestw organicznych* Śniadecki poświęca dużo miejsca krytyce panujących wówczas w przyrodoznawstwie teorii witalistycznych. Do panujących odmian witalizmu należały wówczas doktryny G. Stahla (1660—1734), Hoffmana (1660—1742), Hallera (1708—1777), Johna Browna (1735—1788), wreszcie poglądy francuskiej szkoły witalistycznej założonej przez prof. uniwersytetu w Montpellier, Bordeu (1722—1776), rozwinięte dalej przez Bartheza (1734—1806) i Chaussiera (1746—1828).

Idee francuskiej szkoły witalistycznej z Montpellier przejawiały się w sposób najdobitniejszy u Louis Dumasa (1765—1813). Należy przy-

jego wysiłki zmierzały do tego, aby wytłumaczyć procesy życiowe w sposób mechaniczny“ (Max Verworn: *Allgemeine Physiologie*. Jena 1909 s. 20). W istocie więc Verworn przyznaje, że siła życiowa u Müllera jest całokształtem prawidłowości rządzących organizmem z podkreśleniem jakościowej odrębności procesów życiowych od procesów przyrody martwej.

⁴² J. Nusbaum: *Idea ewolucji w biologii*. Warszawa 1910 s. 250

pomnieć, że homeopatia Hahnemanna i magnetyzm zwierzęcy Mesmera, podobnie jak i wszelkie spirytualistyczne koncepcje, czerpały swoje natchnienie m. in. z doktryn witalistycznych. Jest rzeczą charakterystyczną, że jeżeli w witalistycznych poglądach Hallera czy Browna można jeszcze znaleźć pewne konstruktywne elementy, to u przedstawicieli szkoły z Montpellier występuje całkowity upadek myśli teoretycznej. Szkoła ta stacza się na dno fideizmu i negacji wszystkiego, co ma jakkolwiek więź z pozytywnymi badaniami. Wpływ politycznej historii Europy na kształtowanie się witalistycznych koncepcji filozoficznych zaznacza się dobitnie na początku XIX stulecia, zwłaszcza w okresie reakcji po kongresie wiedeńskim.

Gdy czytamy uważnie prace Śniadeckiego rzuca się w oczy znamieny fakt, że „witalista“ Śniadecki, uzbrojony w swoją potężną teorię przemiany materii, walczy z całą świadomością z wszystkimi wyżej wymienionymi odmianami witalizmu. Z całkowitą jasnością występuje ta walka w znakomitej krytyce witalistycznej teorii fizjologicznej Johna Browna, kontynuatora Hallera.

Haller mimo swych ogromnych zasług dla fizjologii wywarł jednak fatalny wpływ na jej rozwój, jak zresztą i na rozwój szeregu innych dziedzin nauki.⁴³ Autor *Elementa Physiologiae* wprowadził do fizjologii pojęcie „sił witalnych“ celem wyjaśnienia czynności zwierzęcych. Np. czynność nerwów miała rzekomo dokonywać się pod wpływem siły czuciowej, czyli wrażliwości, ruch mięśni zaś miał dokonywać się pod wpływem działania siły pobudliwości. Oczywiście krążenie krwi, oddychanie i wydalanie zachodziły pod wpływem innych tajemniczych sił. Tłumacząc ruch mięśni odrębnymi siłami (*Irritabilität, irritabilitas*), niezależnymi od systemu nerwowego, gdzie działała druga odrębna i autonomiczna siła (*Sensibilität, sensibilitas*), Haller ugruntował witalizm i swoim autorytetem przyczynił się do wzmocnienia idealistycznych wpływów wśród fizjologów.

Śniadecki zwalcza poglądy Hallera, wykazując całą błędność teorii sprowadzającej życie organizmu do działania owych tajemniczych, niewytłumaczalnych sił. Z owej błędnej teorii dwu sił rozwinęła się teoria „wielości sił“, działających niezależnie od siebie w organizmie i w poszczególnych narządach. Nauka Hallera o pobudliwości („dotkliwości“) i wrażliwości („czułości“) — mówi Śniadecki w § 189,

⁴³ Przyznaje to nawet Verworn. „Haller — mówi Verworn — zahamował postęp nauki o rozwoju zwierząt na okres ponad półstulecia, nie mogąc się pogodzić z ideą epigenety, energicznie ją zwalczając i popierając całym swym autorytetem dogmat preformacji. W inny sposób na rozwój fizjologii wpłynęła nauka Hallera o drażliwości“ (Verworn o. c. s. 17).

nie wymieniając nazwiska Hallera — jest to nauka o urojonych siłach, nie mających odpowiednika w rzeczywistych procesach organicznych. Gdybyśmy założyli, że organizacja mięśni i nerwów jest jednakowa, lecz że działają one w sposób odmienny pod wpływem jednakowych bodźców, to moglibyśmy się zgodzić z ideą przypisującą mięśniom i nerwom odrębne siły. Ale w rzeczywistości budowa mięśni jest inna od budowy systemu nerwowego. Swoistość budowy poszczególnych organów tłumaczy nam swoistą czynność tych organów. Poszczególne czynności poszczególnych narządów organizmu są tylko przejawem jednolitego procesu życiowego, opierającego się na przemianie materii. „...Przypuszczenie w nich (tj. w tych organach — L. Sz.) odmiennych sił — mówi Śniadecki — nie tylko nie jest potrzebne, ale nawet śmieszne. Gdyż chcąc podobnym sposobem każdej różnicy organicznej osobną siłę naznaczyć, należałoby ją przypisać ptakom, dlatego że latają, rybom, dlatego że pływają, zwierzętom, że chodzą; należałoby inną siłę umieścić w uchu, które słyszy, w oku, które widzi, itd. Wreszcie, jeżeli urojone te władze mają mieć jakiekolwiek rzeczywiste znaczenie, powinny jedną z sił biegiem życia zwierzęcego kierujących wyrażać“ (§ 189).

Analizując błędną idealistyczną teorię Hallera o odrębnych „siłach witalnych“, pobudliwości i wrażliwości, Śniadecki rozprawia się jednocześnie z głównym przedstawicielem najbardziej reakcyjnego skrzydła witalistów, z Teofilem Bordeu i jego szkołą. Zdaniem Bordeu każdy narząd jest rządzony przez oddzielną, specyficzną „nadmechaniczną siłę“ (*force hypermechanique*), która jest nieznana i niedostępna badaniu.⁴⁴

Zastanawiając się nad poglądami francuskich witalistów Śniadecki pokazuje jałowość argumentacji tej szkoły fizjologicznej, która całkowicie zaplątała się w sprzecznościach. Śniadecki drwi sobie po pro-

⁴⁴ Por. Verworn o. c. s. 18. Theofil Bordeu (1722—1776) ugruntował wraz z Barthezem witalizm we Francji i namiętnie zwalczał jatrochemię, wyrażającą materialistyczną tendencję w fizjologii. Bordeu dowodził, że każdy poszczególny narząd organizmu posiada swoją *vita propria* — właściwe sobie życie, swoją żywotną siłę. (Por. B. Mayrhofer — *Wörterbuch zur Geschichte der Medizin*. Jena 1937 s. 31).

Polemizując z Bordeu i obnażając nedorzecznosc jego założeń, Śniadecki pisze między innymi: „...Przypuszczając na każde ważniejsze objawienie życia siłę szczególną, z samej natury rzeczy przymuszeni byli tyle ich niemal przypuszczać, ile można było w żyjących istotach ważniejszych i oddzielnych dostrzegać fenomenów; stąd poszło, iż wikłać się coraz bardziej w mniemanych swoich tłumaczeniach, musieli się nareszcie uciec do przypuszczenia tylu oddzielnych sił, ile widzieli osobnych fenomenów lub oddzielnych organów, przyjmując w każdym tak nazwane *życie właściwe (vita propria)*“ — § 254.

stu z doktryn witalistycznych, a zwłaszcza ze szkoły Montpellier, przypisującej działanie każdego narządu jakimś specyficznym siłom witalnym. „Przypuszczenie [to] — powiada śniadecki — w rzeczy samej śmieszne i nic nie uczące“ (§ 254).

Przeciwstawiając się mistycznej, antynaukowej „teorii wielości tajemniczych sił“ działających w organizmie Śniadecki dowodzi, że siłami życia są wszystkie materialne czynniki warunkujące przebieg normalnego cyklu życiowego. „Przez siły życia — pisze — rozumiem oczywiście przyczyny, które je sprawują i utrzymują“ (§ 248, przypis). Przyczyny lub siły mogą mieć charakter przemiany materii, nosić charakter bodźców fizycznych bądź chemicznych. „Właściwie mówiąc wszystkie istoty zewnętrzne działające na człowieka i utrzymujące jego życie siłami życia nazywać się powinny. Lecz że istoty te działają albo przez odżywność, albo przez siły fizyczne lub chemiczne, zatem sposób, którym utrzymują życie, zawiera się raczej w uwadze tych sił. Słońce więc, ciepłik, atmosfera, woda, rośliny i otaczające nas zwierzęta są przyczynami zewnętrznymi życia naszego. Należy nam zatem każdą z tych przyczyn rozebrać i jak się do utrzymania naszego przykładu rozpoznać“ (§ 308). Te siły życia mające ściśle materialny charakter określają powstanie tego szczególnego ruchu materii, który nazywamy życiem, z którym związany jest nieustanny proces asymilacji i dysymilacji. „...Życie w całym ożywionym przerodzeniu *jest gatunkiem ruchu i zależących od niego ciągłych odmian materii* (63, 147, 148) organizującej i rozrabiającej się bez przerwy. Wszystkie zatem siły nadające materii ten rodzaj ruchu, siłami albo przyczynami życia nazywać należy...“ (§ 248 — podkr. L. Sz).

Widzimy więc, że Śniadecki przeciwstawia skrajnie reakcyjnej koncepcji tajemniczych sił witalnych — materialistyczną tezę sił materialnych.

Zdaje się, że przytoczone wyżej wypowiedzi Śniadeckiego dowodzą w sposób dostatecznie dobitny, że ostrze uderzenia jego teorii fizjologicznej było skierowane przeciwko wszystkim szkołom i szkołkom witalistycznym panoszącym się wówczas w biologii. Postąpilibyśmy jednak niesprawiedliwie, gdybyśmy nie wspomnieli choćby pobieżnie o polemice Śniadeckiego z wybitnym witalistą Johnem Brownem, kontynuatorem Hallera, któremu nasz uczoney poświęca cały rozdział w *Teorii jestestw organicznych* (Rozdz. XIII — *Uwagi nad teorią Browna*, § 212—218).

Śniadecki dlatego poświęca tak dużo uwagi teorii Browna, ponieważ teorii tej hołdowała wówczas większość lekarzy, a w założeniach swych była ona wręcz przeciwstawna teorii Śniadeckiego. Po wtóre,

był to niejako porachunek ze swoim dawnym sumieniem przyrodnika; w młodości bowiem, będąc jeszcze studentem, Śniadecki sam uległ urokowi tej teorii, a nawet rozpowszechniał ją w Padwie, gdzie studiował.

Teoria Browna — jak mówiliśmy — była kontynuacją tezy Hallera o dwóch działających w organizmie mistycznych siłach w postaci tzw. drażliwości i wrażliwości. Jednakże Brown zamiast mówić otwarcie o działaniu owych dwóch sił, sprowadzał je do jednej siły, którą nazwał pobudzalnością. Siedliskiem tej pobudzalności miały być nerwy i mięśnie, nazwane przez Browna systemem nerwowym (por. § 213). Brown nie potrafił wyjaśnić, na czym polega istota pobudzalności; jest ona u niego równie zagadkowa jak u Hallera. Z tego powodu nie potrafił Brown dać jasnego określenia istoty życia. Pozostało ono nadal zagadką w jego teorii (por. § 215).

Analizując poszczególne elementy tej teorii Śniadecki obnaża jej dalsze istotne błędy. Np. Brown twierdzi, że rośliny żyją dlatego, że działa w nich tajemnicza siła pobudzalności. Ponieważ jednak rośliny pozbawione są mięśni i nerwów, będących — zdaniem Browna — siedliskiem tej zagadkowej siły, teoria jego wpada w sprzeczność sama z sobą, gdyż nie odpowiada zupełnie zjawiskom fizjologicznym w świecie roślin. Ponadto nie można zaprzeczyć — mówi Śniadecki — że kości, włosy, błona komórkowata (*textus cellulosus*), krew i wszystkie płyny zdradzają wszystkie cechy życia, nie posiadając mięśni i nerwów, tj. nie posiadając cech pobudzalności (*Erregbarkeit*).

Atakując podstawy witalistycznej teorii Browna Śniadecki obnaża jej istotną treść. Pobudzalność, którą Brown umieszcza w mięśniach i nerwach, to nic innego — powiada Śniadecki — jak zdyskredytowana doktryna dotkliwości mięśni i czułości nerwów, głoszona przez Hallera i jego uczniów (por. § 216). Całe więc bogactwo procesów życia sprowadza Brown do skurczów mięśni i wrażliwości nerwów. Tak więc „cała nauka Browna ogranicza się do mięs i nerwów, a prawa życia od niego ustanowione są tylko prawami ściągania się i czucia, które, prawda, dowcipnie są w nauce Browna wytknięte, ale które już po wielkiej części Hallerowi i jego naśladowcom były znajome“ (§ 216). Jest to więc teoria z gruntu błędna. Proces życia, wielostronność jego przejawów w ogóle można wytłumaczyć jedynie w oparciu o zasady przemiany materii, a więc opierając się, po pierwsze, na „wytrobie-niu“ (asymilacji) lub „rozrobieniu“ (dysymilacji) organicznym jako zasadzie ogólnej i, po drugie, na swoistej czynności każdego organu, którą należy tłumaczyć swoistą budową poszczególnego organu oraz specyfiką przemiany materii dokonującej się w danym organie. „...W każdej isto-

cie, w każdej części organicznej jest inne [życie], od jej organizacji, od właściwego jej sposobu wyrabiania i rozrabiania materii zawisłe“ (§ 217). Życie polega zatem na przemianie materii. Przemiana materii nosi różny charakter w zależności od organów, w których się odbywa, i od funkcji życiowej, którą spełnia (por. § 217). Sprowadzenie zaś życia tylko do działalności nerwów i mięśni jest absurdem, tym bardziej, gdy czynność tych narządów tłumaczy się jakąś tajemniczą, niepoznawalną ~~przyczyną~~ przyczyną. Zresztą, dodaje Śniadecki w innym miejscu (§ 260), wystarczy lokalne uszkodzenie nerwów lub zakłócenie obiegu krwi, by mięśnie straciły zdolność ruchu, tj. by znikła zagadkowość pobudzalność.

Przeprowadzona przez Śniadeckiego krytyka witalistycznej teorii Browna posiada dla nas szczególną wagę ze względu na to, że Śniadecki przeciwstawia tu w krótkich i zwartych słowach, nie powołując się ani razu na działanie jakichś tajemniczych sił, swoją materialistyczną teorię przemiany materii witalistycznej nauce Browna. W przytoczonych przez nas rozważaniach Śniadeckiego uderza to, że myśliciel nasz sprowadza wszystkie procesy fizjologiczne do jednolitej podstawy, do procesów asymilacji i dysymilacji. W dalszych partiach swego dzieła Śniadecki daje nam z tego samego stanowiska próbę szczegółowej analizy wielu procesów fizjologicznych, łącznie z procesami wyższych czynności nerwowych. Nie tutaj miejsce na dokładne omówienie zalet i niedociągnięć interpretacji różnych procesów fizjologicznych. Należy to do przyrodników-specjalistów. Poprzestaniemy więc na podkreśleniu dwu najważniejszych wniosków, jakie wynikają ze stanowiska Śniadeckiego.

Śniadecki tłumaczy wszelkie podstawowe funkcje życia działaniem procesów przemiany materii. Nasz uczony idzie tak daleko, że nawet u podstawy najbardziej zagadkowych czynności człowieka, a mianowicie kompleksu zjawisk nazwanych dziś wyższymi czynnościami nerwowymi, kładzie również zasadę przemiany materii, co świadczy niewątpliwie o materialistycznym charakterze koncepcji Śniadeckiego. Jednakże podkreślając materialistyczny charakter teorii Śniadeckiego nie wolno zamykać oczu na fakt, że nie jest ona wolna od elementów idealistycznych, a mianowicie od uznawania tzw. siły organicznej czy „organizującej“. Idea „siły organicznej“, która występuje w teorii Śniadeckiego, stanowi pozostałość panujących wówczas teorii witalistycznych.

Śniadecki popełnił istotny błąd wprowadzając pojęcie „siły organicznej“ — to jest pojęcie czynnika, który ma wyzwolić wewnętrzne immanentne dążenie materii odżywniej do zorganizowania się, obok

pojęcia „materii odżywnej“, tj. materii, której immanentną cechą jest stałe dążenie do organizowania się, skoro się tylko znajdzie w sprzyjających warunkach (np. ciepło, wilgoć i inne warunki). Przez siłę organiczną Śniadecki rozumie sumę cech dziedzicznych, które wstępują w działanie podczas procesu zapłodnienia; wobec tego jednak, że nadał on tym cechom formę mistycznej „siły organicznej“, „siły gatunkowej“, „siły rodzajowej“ — wprowadził przez to do swojej teorii element idealizmu.

Wprowadzenie pojęcia „siły organicznej“ związane jest również ze wspólną dla całego naszego Oświecenia metafizyczną ograniczonością materializmu Śniadeckiego. W wielu konkretnych problemach naukowych Śniadecki — jak widzieliśmy — potrafi tę ograniczoność przełamać, zdobywa się na śmiałe, dialektyczne uogólnienia. Ale właśnie zagadnienie siły organicznej wskazuje na to, że owe idee nie oznaczały bynajmniej przewyżczenia, odrzucenia ograniczoności całej tej nauki, z której Śniadecki wyrósł i z którą był powiązany tysiącami więzami. Jakże charakterystyczny jest tok myśli, który w *Teorii jestestw* prowadzi Śniadeckiego do przyjęcia tezy o konieczności istnienia „siły organicznej“. Śniadecki wręcz stwierdza, że nie można traktować materii, która jest przecież bierna, jako zdolnej do posiadania wewnętrznych sił, które by były źródłem jej rozwoju i przemian (por. § 22). Wyjściem z tych trudności było dla Śniadeckiego przyjęcie koncepcji „siły organicznej“. O tyle, o ile występuje ona w charakterze swoistego „pierwszego pchnięcia“ procesów życiowych, o tyle ciąży na niej niewątpliwie wpływy witalistyczne, o tyle jest ona próbą wybrnięcia z trudności stwarzanych przez metafizyczny materializm za pomocą wprowadzenia niematerialnego czynnika. Ale równocześnie w swych konkretnych badaniach Śniadecki — gdy nie napotyka scharakteryzowanych wyżej trudności — tłumaczy ową „siłę organiczną“ zgodnie z całokształtem swojej koncepcji życia. Jest to niewątpliwie sprzeczność i niekonsekwencja w całokształcie poglądów Śniadeckiego. Staraliśmy się już jednak wykazać, jak sprzeczność ta wiąże się ze szczególnym etapem rozwoju nauki i warunkami społecznymi, w których działał autor *Teorii jestestw*.

Oto dlaczego teorii życia zbudowanej przez Jędrzeja Śniadeckiego nie można nazwać teorią do końca materialistyczną. *Teoria rozwoju organicznego sformułowana przez Jędrzeja Śniadeckiego jest teorią niekonsekwentnie materialistyczną*, albowiem tkwi w niej element witalistyczny pod postacią koncepcji siły organicznej. Jednakże stwierdzić należy, że „siła organiczna“ w ujęciu Jędrzeja Śniadeckiego różni się zasadniczo nie tylko co do zakresu, lecz i co do swej istoty od „siły

organicznej“ w ujęciu witalistów. Nie stoi ona ponad prawami fizycznymi i chemicznymi, lecz przeciwnie, jest ściśle z nimi związana. W wyniku tego „siła organiczna“ jest sumą pewnych zjawisk, które dostrzegamy w organizmie.

Pojęcie „siły życiowej“, które błąka się w teorii Śniadeckiego, nie wyklucza panowania w organizmie ogólnych prawidłowości i zasady przyczynowości. Tymczasem wiadomo, że lansowana przez witalistów „siła życiowa“ nie podlega ogólnym prawidłowościom. Animizm Dumasa czy entelechia Driescha eliminują z życia wszelką prawidłowość łącznie z przyczynowością.⁴⁵

Śniadecki nie mógł się pogodzić z uproszczonym poglądem materialistów-mechanistów, według których organizmy „na kształt kryształów solnych kleić się i zrastać mogły same przez się“ (§ 47). Jako twórca teorii przemiany materii dostrzegał odmiennność procesów biologicznych od procesów fizyko-chemicznych. Nie mogąc jednak do końca wytłumaczyć wszystkich procesów życiowych, np. procesów dziedziczności, założył tu współdziałanie witalistycznego elementu w postaci „siły organicznej“ z materialistycznie interpretowaną przemianą materii.

5. Wnioski końcowe

W naszych rozważaniach o stosunku Jędrzeja Śniadeckiego do witalizmu staraliśmy się pokazać, że głównym i decydującym czynnikiem, który nieuchronnie i z konieczności przeciwstawił system naukowy Jędrzeja Śniadeckiego witalistycznym doktrynom biologicznym tamtego okresu, było odkryte przez niego prawo przemiany materii, którego działanie rozciągał na wszystkie procesy fizjologiczne łącznie z wyższymi czynnościami nerwowymi.

Jeżeli Śniadecki nie miał się sprzeniewierzyć swojemu własnemu odkryciu, to musiał przeciwstawić się idealistycznym teoriom panującym wówczas w przyrodoznawstwie, a w szczególności w biologii. I dlatego, jeżeli witalizm i preformizm w biologii twierdził, że przejawy życiowe nie dadzą się wytłumaczyć za pomocą sił i prawidłowości fizycznych i chemicznych, to Śniadecki odpowiada, że pogląd ten jest z gruntu fałszywy. Prawidłowości są jednolite dla całego wszechświata (por. § 151). Są one „nieodzowne, żadnego nie cierpiące wyjątku“ (§ 54) i podlegają im również zjawiska życiowe. Te prawidłowości winna nauka poznać. Życie więc jest zjawiskiem materialnym, zachodzi

⁴⁵ Odnośnie do poglądów Driescha dotyczących poruszonego zagadnienia por. Bilikiewicz: *Zagadnienie życia w świetle zagadnień psychologii porównawczej*. Kraków 1928 s. 81—91

w specyficznej materii i podlega specyficznym prawom. Życie jest tedy dla Śniadeckiego prawdziwym niezaprzeczonym dziedzictwem materii. „...Życie w najogólniejszym znaczeniu będzie wypadkiem pewnych stosunków fizycznych, jakie między materią martwą ażywioną zachodzą. Będzie pewnym egzystowania materii sposobem i w niej tylko miejsce mieć może“ (§ 13).

Jeżeli witaliści twierdzili, że zjawiska psychiczne są przejawem działalności zagadkowej, nieśmiertelnej duszy i że wobec tego nigdy nie zostaną zbadane, to Śniadecki twierdził, że zjawiska psychiczne dadzą się zbadać podobnie jak każde inne zjawisko przebiegające w organizmie, że u ich podstawy leży również czynność przemiany materii, że lokalne lub ogólne uszkodzenie systemu nerwowego uśmierca „nieśmiertelną duszę“.

Witaliści, wychodząc z założenia, że działa zagadkowa siła życiowa kierująca zjawiskami życia, zarzucili badania doświadczalne i tłumaczyli procesy fizjologiczne wyłącznie przy pomocy apriorycznych spekulatywnych metod w duchu *Naturphilosophie*, hamując w ten sposób postęp przyrodoznawstwa. Śniadecki przeciwnie, uważał, że nauka pragnąca być rzeczywistą nauką, musi opierać się przede wszystkim na obserwacji i eksperymencie. Teoria winna się więc oprzeć na analizie i syntezie, u podstawy których leży doświadczenie.

Idealiści w biologii — preformiści i witaliści — traktowali życie jako raz na zawsze dane, niezmiennie zjawisko; niezmiennie w podwójnym znaczeniu, zarówno w zakresie rozwoju osobniczego, jak i gatunkowego. Dla Śniadeckiego życie to proces nieustannego stawania się, to określona forma ruchu w powszechnym ruchu materii. „Życie tedy fizyczne — powiada Śniadecki — będąc własnością odżywej materii, jest w ogólnym świata układzie szczególnym gatunkiem ruchu i pasmem zdarzających się w niej odmian“ (§ 185). „...Życie jest to samo w każdym indywiduum, w każdym organie, owszem, w każdym punkcie żyjącym, jakie w całym ogromie ożywionego świata, wszędzie jest *ruchem odżywej materii*, wszędzie ustawiczną jej przemianą“ (§ 425 — podkr. L. Sz.). Życie nie jest czymś zastygłym, raz na zawsze danym, lecz wiecznym, nieustannym procesem rozwoju, procesem kształtowania się narządów i organizmu.

Preformiści i witaliści negując materialność procesów życiowych i ich prawidłowości nie dostrzegali zależności organizmu od środowiska. Śniadecki przeciwnie, traktując życie jako materialny proces, podlegający powszechnej prawidłowości, podkreślał ścisłą więź między gatunkami oraz więź między całym żyjącym a nie żyjącym otoczeniem. Śniadecki więc po raz pierwszy wystąpił z fundamentalną

tezą o więzi organizmu ze środowiskiem jako podstawowym warunku wszelkich procesów życiowych. „...Rozpoczynając raz w jakimkolwiek jestestwie życie — pisze — zachować go i utrzymywać inaczej nie można, jak tylko przez nieprzerwany ożywionej istoty z ciałami zewnętrznymi odżywiającymi związek“ (§ 15). „...Życie jest wypadkiem wzajemnego działania materii odżywej nieożywionej lub nieorganizowanej na tęż materią ożywioną i organizowaną“ (§ 52).

Izolując organizm od wpływów środowiska i sprowadzając procesy fizjologiczne do mistycznych przyczyn, nie potrafili dać przyrodniczy-idealisci żadnego pozytywnego wytłumaczenia przebiegu procesów życiowych. W ten sposób sprowadzili oni przyrodoznawstwo na manowce idealizmu i teologii. Śniadecki wprost przeciwnie, traktując organizm nie jako izolowaną jednostkę, wiecznie niezmienną, wiecznie tę samą, taką, jaką ją rzekomo stworzył na początku świata twórca osobowy, lecz dostrzegając doniosłość więzi organizmu ze środowiskiem, próbował odkryć główną dźwignię wszelkich procesów życiowych. Tę główną dźwignię wszelkich procesów życiowych, niezależnie od ich formy, stanowi jedność dwóch przeciwstawnych procesów: asymilacji — przyswojenia, i dysymilacji — „rozrobienia“. „...Wszystkie ożywione jestestwa — powiada Śniadecki — żyjąc organizują się bezprzestannie; czyli co jedno jest, całe życie jest ciągłym i nigdy nieustającym procesem organicznym albo nigdy nieustającą asymilacją. Najważniejsza prawda, do jakiej w nauce życia przyjść było można, a która nauki naszej terażniejszej całą będzie zasadą“ (§ 33). A w innym miejscu czytamy: „...Życie indywidualne zależeć będzie na ciągłym organizowaniu nowoprzybywającej i proporcjonalnym rozrabianiu swojej własnej materii“ (§ 65). „...Indywidualnie inaczej własnego życia zachować nie mogą jak tylko przez ciągłą odmianę materii, z której się składają“ (§ 58). Jeżeli istotę organiczną stanowi „organiczna jedność“ (por. § 425), jeżeli jej cechą istotną jest nieustanny proces asymilacji i dysymilacji, to życie w najogólniejszym znaczeniu należy traktować jako nieustanną zmianę treści w danej formie oraz nieustanną zmianę formy, gdy okazała się przestarzałą dla danej treści.

Podaliśmy celowo w określonej kolejności typowe dla Śniadeckiego sformułowania zasadniczych tez jego teorii. Nie trudno dostrzec, że teoria biologiczna Śniadeckiego była jednym z ogniw rodzącej się w walce z idealizmem nowej, materialistycznej biologii.

*

Działalność naukowa Jędrzeja Śniadeckiego posiadała niezwykle doniosłe znaczenie dla rozwoju nauki i światopoglądu materialistycznego w Polsce. W dziedzinie chemii Śniadecki rozpoczął w Polsce no-

wy etap. W dziedzinie biologii i fizjologii unieśmiertelnił swoje imię przez stworzenie teorii przemiany materii jako podstawowej funkcji życia.

Dążenie do wytłumaczenia z punktu widzenia tej teorii wszelkich przejawów życia należy traktować jako próbę stworzenia materialistycznej i monistycznej nauki o życiu, mającej zająć miejsce doktryn biblijnych i idealistycznych.

Aczkolwiek ze względu na ówczesny stan wiedzy nie udało się Śniadeckiemu w pełni urzeczywistnić swego zamiaru, tym niemniej jednak próba jego miała poważne znaczenie dla postępowego obozu, przeciwstawiającego się reakcji katolickiej i idealistycznej. Próba wyjaśnienia złożonych a zagadkowych problemów życia łącznie ze zjawiskami psychicznymi przy pomocy materialistycznej teorii przemiany materii miała doniosłe znaczenie światopoglądowe.

Śniadecki budzi w nas szacunek nie tylko swoją odważną walką ze wstecznictwem. Jego działalność naukowa jest niezmiernie ważnym ogniwem rozwoju materialistycznego nurtu polskiego przyrodoznawstwa, które szczyty się takimi nazwiskami, jak Kopernik, Nencki, Maria Curie-Skłodowska, Smoluchowski i wielu innych postępowych uczonych.

Leon Szyfman

Filozoficzna i społeczna ideologia Braci Polskich

Bracia Polscy, później arianami nazwani, wyłonili się z grupy polskich kalwinów. Duchowni pochodzenia plebejskiego, tzw. ministrowie, niezadowoleni z przebiegu reformacji, która w kalwińskim zborze małopolskim z biegiem lat obnażała coraz wyraźniej swe szlacheckie, wrogie dla chłopa i mieszczanina oblicze, wystąpili z radykalnymi poglądami religijnymi i społecznymi, a w roku 1562 doprowadzili do rozłamu i utworzenia własnego kościoła. Jak wiadomo, w owym czasie rewolucyjna opozycja przeciw feudalizmowi przyjmowała najczęściej postać herezji. Taką właśnie opozycją antyfeudalną pod postacią herezji ariańskiej był antytrynitaryzm (doktryna negująca dogmat Trójcy), narastający od roku 1560 w łonie zboru kalwińskiego.

W zaszczepleniu idei antytrynitarских dużą rolę odegrali uchodźcy z Europy zachodniej i południowej, a zwłaszcza Włosi, którzy schronili się do Polski w obawie przed prześladowaniami inkwizycji. Wygnańcy włoscy wskazywali na dziwactwa i sprzeczności dogmatu Trójcy, podawali w wątpliwość boskość Chrystusa, dogmat odkupienia, nieśmiertelność duszy; krytykowali wszystkie prawie dogmaty kościoła uważając je za wymysły, niezgodne z duchem pierwotnego chrześcijaństwa; słowem — poddawali racjonalistycznej krytyce całą dogmatykę chrześcijańską.

Wątpliwości rozsiewane przez wygnańców włoskich padły na podatną glebę. Rosnąca wraz z rozwojem reformacji w łonie zboru kalwińskiego opozycja plebejska przyswaja sobie powoli racjonalistyczne i antytrynitarские tendencje i tworzy własną, plebejską, antytrynitarскую ideologię, będącą po prostu społecznym protestem antyfeudalnym w szacie religijnej herezji.

Religijne hasła plebejskich ministrów poparła część szlachty, dla której arianizm mógł się okazać wygodnym narzędziem do osiągnięcia własnych celów. Trzeba to stwierdzić przede wszystkim o grupie Sienickiego i Filipowskiego, stanowiącej najbardziej postępowy odłam obozu egzekucyjnego. Pod sztandarem tzw. „egzekucji praw” grupo-

wała się szlachta średniozamożna, walcząca z oligarchią magnacką o hegemonię w państwie. Przywódcy tego obozu wysuwali jako program plan reform zmierzających do wzmocnienia państwa, takich jak: uniezależnienie Polski od Rzymu, utworzenie kościoła narodowego, ograniczenie przywilejów wielkiej magnaterii, reforma skarbowości. Jako oręż w walce z kościołem posłużył głównie kalwinizm, który w latach 1550—1560 krzewił się silnie wśród średniej szlachty małopolskiej, nastrojonej najbardziej opozycyjnie wobec wyższego duchowieństwa. Gdy jednak sejm z roku 1562—1563 załatwił — zresztą tylko połowicznie — sprawę reform państwowych, a szlachta, nawet kalwińska, zaspokojona w pewnej mierze w swych osobistych dążeniach, straciła zainteresowanie do dalszej walki o pełne zrealizowanie programu egzekucyjnego, główny przywódca obozu Mikołaj Sieński i część bardziej radykalnie nastrojonej szlachty porzucają kalwinizm i podchwytyują religijne hasła arian.

Nie jest zbadana dotychczas funkcja, jaką arianizm miał spełniać dla litewskich magnatów: Radziwiłła Czarnego i Kiszki, którzy brali w opiekę arian litewskich. Wreszcie część szlachty i zamożnych mieszczan, zainteresowana w rozwoju handlu i wytwórczości, widzi zapewne w arianizmie ideologię najlepiej odpowiadającą tym dążeniom.

Tak więc już od samego początku zarysowały się w obozie arianizmu dwa nurty: plebejski, czyli radykalny, grupujący biedotę wiejską i miejską, oraz umiarkowany, bardzo zróżnicowany, obejmujący prócz grup średniej szlachty także zamożnych mieszczan, a nawet magnatów. Oba te nurty przetrwają do końca istnienia zboru. Ze względu na przewagę jednego lub drugiego nurtu w ariańskim zborze, można podzielić historię zboru Braci Polskich na trzy okresy. Okres pierwszy — radykalny (1563—1569), to okres, w którym zdecydowaną przewagę i przewodnictwo w zborze obejmuje nurt plebejski, społecznie radykalny. Okres drugi (1569 — do końca XVI w.) jest okresem sprzeczności wewnętrznych i powolnego upadku nurtu plebejskiego. W okresie trzecim (od początków XVII w. do wygnania w r. 1658) zupełną przewagę w zborze osiąga nurt umiarkowany. W tym okresie występuje najwyraźniej łączność nurtu umiarkowanego polskich arian z ideologią preburżuazyjną.

1. Ideologia społeczna

a) *Racjonalizm i irracjonalizm w plebejskim nurcie Braci Polskich*

Pierwsze lata istnienia zboru ariańskiego wypełniają polemiki z kalwinami. Równocześnie ministrowie plebejscy, uderzając w jeden z centralnych dogmatów katolickiego kościoła — dogmat Trójcy,

podejmują krytykę całego systemu scholastyki, usiłującej „rozumowo” udowodnić najbardziej sprzeczne ze zdrowym rozsądkiem artykuły wiary. Jednakże z tą racjonalistyczną postawą w krytyce dogmatów i tradycji kościelnej Bracia Polscy łączyli w tym okresie zupełny bezkrytycyzm w stosunku do Biblii. Jedynym kryterium prawdy było Pismo święte. Cokolwiek było w Piśmie, musiało być bezwzględnie przyjęte w sensie dosłownym; jakimkolwiek próbom przenośnego interpretowania niektórych, nawet najtrudniejszych ustępów zdecydowanie się przeciwstawiano. Najsilniejszym i bodaj jedynym argumentem w dyskusji był cytat. Niektóre rozprawy Braci sprowadzały się do zebrania i uporządkowania odpowiednio dobranych ustępów Biblii połączonych słowem wiążącym. Najjaskrawszym przykładem tej metody jest może traktat Farnowskiego *Nauka prawdziwa o karności Chrystiańskiej*. Podobnie zbudowany jest również traktat Grzegorza Pawła: *Ukazanie się i zbożenie wszystkich wiar od ludzi rozmaitych o Bogu i o Synu jego nawymyślanych*.

W pismach ariańskich tego okresu uderza lekceważenie dla rozumu i wszelkiej „ludzkiej” filozofii. „Wszystek zakon chrześcijański nie rozumem, ale wiarą bywa rządzon i uczon” — głosi Grzegorz Paweł, najwybitniejszy myśliciel ariański w pierwszym okresie. Wszelka filozofia ludzka jest narzędziem szatańskim godnym najwyższego potępienia. Stanowisko to jest wspólne całemu plebejskiemu odłamowi arianizmu przedsocyniańskiego.¹ Trzeba pamiętać, że filozofia i rozum, w które uderzali Bracia, to filozofia scholastyczna, próbująca za pomocą rozumu dowodzić prawd dogmatycznych. W połowie XVI w. autorytet Biblii był jeszcze niezachwiany i nie wazono się go podać w wątpliwość. Wszystkie spory przybierały formę kontrowersji wokół interpretacji „słowa bożego”. Interpretacja Biblii była oczywiście uwarunkowana świadomością społeczną interpretującego: w zależności od swego poglądu na świat komentował on ją w ten lub inny sposób, w zależności też od potrzeby dobudowywał do niej taki lub inny systemat, który miał określoną funkcję społeczną. W tej sytuacji zrozumiałe stają się hasła plebejskich ministrów, głoszące powrót do „czystego słowa bożego”, nie skażonego filozofią grecką i scholastyczną. Scholastyka stała na usługach kościoła i feudalizmu. Luteranizm zdążył się już przekształcić w narzędzie książąt i możnych panów. Kalwinizm rokował coraz mniej nadziei jako możliwe narzędzie szer-

¹ Por. M. Wajsbłum: *O genezę antytrynitaryzmu polskiego. Reformacja w Polsce* VI s. 88; K. Górski: *Studia nad dziejami polskiej literatury antytrynitarzkiej XVI w.* Kraków 1949 PAU s. 12; Józefat Płokarz: *Jan Niemojewski. Reformacja w Polsce* II s. 105—106

szej przebudowy społecznej. Oba zaś systemy reformacyjne, choć poływały się na Pismo św. i głosiły hasła oczyszczenia wiary z „zafałszowań Antychrysta“, czyli papieństwa, w istocie usunęły tylko znikomą część bagażu scholastycznego z okresu średniowiecza.

To uwarunkowało kierunek ataku arian. Gwałtowna pasja, z jaką uderzają w cały system scholastyki, ich niezwykle w tej dziedzinie radykalizm dorównuje zaciętości, z jaką bronią autorytetu słowa bożego i obstają przy jego literalnym wykładaniu. W atakach na kościół podrywają Bracia autorytet ojców kościoła, odkrywają w ich pismach stopniowe nawarstwianie się dogmatów, obrzędów i obyczajów, które wysmiewają i wyszydzają. Obalają cały system filozofii scholastycznej, zbudowany w celu udokumentowania w sposób pseudoracjonalny zasad i dogmatów wiary; wykazują, że dotychczasowa religia — to pomieszanie ewangelii z judaizmem i pogańską filozofią; wykrywają nawet społeczne przyczyny ustanowienia takich czy innych dogmatów. Grzegorz Paweł w traktacie *Rozdział Starego Testamentu od Nowego...* twierdzi,¹ że czyściec, świątynie, obrzędy i inne bałwochwalcze zwyczaje duchowieństwo wprowadziło dla zapewnienia sobie grubych zysków.² To samo, bodaj jeszcze silniej, powtarza w traktacie *O prawdziwej śmierci*.

W postawie Braci widzimy więc w tym okresie wiele elementów racjonalizmu w ich krytyce dogmatów i tradycji oraz zupełny irracjonalizm w stosunku do Biblii, którą arianie uważali za nienaruszalne tabu.

Powodem tej dwoistej postawy arian był m. in. fakt, że w Piśmie św. odczytali oni afirmację swych plebejskich postulatów. Wszak filozofia i rozum służyły dotychczas utwierdzeniu kościoła, a wraz z nim społeczeństwa feudalnego, które tenże kościół usankcjonował i uznał za ustanowione od boga, za wieczne i niezienne. Stąd negatywny stosunek do filozofii i pogarda dla rozumu. W Biblii szukał arianin-plebejusz zachęty dla swych aspiracji, poparcia i broni dla swoich żądań. Nie skądinąd przecież, lecz właśnie z Pisma św. rozumianego w sposób literalny wzięli Bracia uzasadnienie dla swej radykalnej ideologii społecznej, domagającej się zrównania stanów, wyrzeczenia się bogactw i majątków, powszechnego obowiązku pracy, zniesienia poddaństwa, potępienia przemocy fizycznej — a więc dla całej swojej antyfeudalnej doktryny. Te właśnie powody skłoniły ich do obstawania twardo przy werbalistycznym, jak najbardziej dosłownym tłuma-

¹ Por. K. Górski: *Grzegorz Paweł z Brzezin*. Kraków 1929 PAU s. 141—142, 172 i 232 oraz tegoż autora *Studia...* cyt. wyd. s. 34—35; por. także Oskar Bartel: *Grzegorz Paweł z Brzezin. Reformacja w Polsce V* s. 26—27

czeniu wersetów Nowego Testamentu, zwłaszcza niektórych jego ustępów (por. np. Mat. V; Mat. XIX, 23-24; Mar. X, 24).

Istotnym źródłem tego faktu była jednak cała społeczna i umysłowa sytuacja epoki, w której nawet najbardziej radykalne programy społeczne szukały dla siebie afirmacji w autorytecie Biblii. Irracjonalizm nie był w ówczesnej epoce zjawiskiem osobliwym. Był on typowy dla wszystkich plebejskich (drobnomieszczańskich i chłopskich) ruchów społecznych średniowiecza i wczesnego renesansu. Wszystkie antyfeudalne ruchy plebejskie występują naówczas w masce religijnej i uzasadniają swe racje bądź argumentami ze swoiście interpretowanego Pisma, bądź powołują się na specjalne natchnienie otrzymane z niebios. Widoczne jest to np. w ruchu „braci apostołskich“, występującym w XIII i XIV w. we Włoszech, czy w ruchu Jana Böhme w Niemczech w r. 1476. Podobnie jak inne ruchy plebejskie zarówno bracia apostołscy, jak i Jan Böhme wysuwali hasła powrotu do starochrześcijańskiego ustroju kościelnego, domagali się przywrócenia równości, jaka istniała w pierwszych wiekach chrześcijaństwa, oraz zniesienia przywilejów feudałów.

Religijny kostium tych ideologii wynikał z ówczesnej sytuacji. Kościół był nie tylko obrońcą feudalizmu i najpotężniejszym feudałem. Stworzywszy sobie monopol nauczania przepoił naukę i kulturę duchem teologicznym. Cała literatura owego czasu, poglądy społeczne i ekonomiczne spowite były w szatę teologiczną, a za rozstrzygające argumenty we wszystkich sporach uważano cytaty z Pisma św.

Na skutek tego przemożnego wpływu kościoła całe ówczesne życie umysłowe przeniknęła do głębi teologia i nie można było niczego przedsięwziąć bez uciekania się do pomocy formułek religijnych.

Nie więc dziwnego, że i ruchy społeczne występowały w masce religijnej. Maskę tę przybierały nie tylko ruchy plebejskie, lecz i mieszczańsko-burżuazyjne (luteranizm, zwinglianizm, kalwinizm). U tych ostatnich jednak nie widzimy tak ostrych tendencji irracjonalnych i mistycznych, jakie przejawiają się wyraźnie w ruchach plebejskich. Ów irracjonalizm wypływał głównie stąd, że plebs, a przede wszystkim chłopci, oderwani byli od postępu naukowego i technicznego. Irracjonalizm ten był też w wielu wypadkach wynikiem ucieczki od życia, w którym — realnie patrząc — klasy wyzyskiwane nie mogły mieć wówczas widoków na istotne przeobrażenia społeczne, które by radykalnie odmieniły ich położenie. Stąd u niektórych sekt widzimy skrajny mistycyzm, głoszenie wiary w nadnaturalną i szybką pomoc nieba, mającą radykalnie wybawić od nędzy i ucisku oraz ukarać krzywdzicieli i wyzyskiwaczy.

b) Okres pierwszy — społecznie radykalny

Na Litwie zarodki arianizmu spotykamy znacznie wcześniej niż w Koronie, bo już około roku 1556. Występuje on tam od razu w radykalnej społecznie postaci, i to zupełnie niezależnie od antytrynitaryzmu małopolskiego, który jeszcze wtedy nie zaczął się kształtować. Arianizm na Litwie związany jest ściśle z osobą Piotra z Goniądza. Zapewne działały tam też wpływy radykalnych sekt rosyjskich, kontynuujących działalność *żydowstwujuszczych* (judaizantów).³

Piotr z Goniądza, plebejusz pochodzenia mieszczańskiego, ukończywszy studia w kraju, dzięki pomocy możnych protektorów wyjechał na dalsze studia za granicę. W drodze powrotnej zwiedził między innymi ośrodki komunistyczne braci morawskich, oparte na wspólności spożycia, które uczyniły na nim silne wrażenie. Do kraju powrócił w połowie roku 1555 jako człowiek wszechstronnie wykształcony, o skryształowanym, wyraźnym światopoglądzie religijno-społecznym.

Około roku 1558 osiada Piotr na stałe w Węgrowie na Podlasiu i tu głosi swoją naukę, która zjednuje sobie powoli coraz więcej zwolenników. Jednocześnie Piotr demonstracyjnie odziewa się w prostą, grubą i ciemną sukmanę i przypasuje symboliczny drewniany miecz. W ubiorze takim zjawia się w miejscach publicznych i na synodach.

Ta postawa Piotra miała swoją głęboką wymowę. Prosta i gruba sukmana znamionowała niechęć do zbytków i pogardę dla wszelkiego bogactwa, oznaczała poczuwanie się do braterstwa z prostym, pokrzywdzonym ludem, z plebejuszami. Drewniany miecz — w tych czasach, kiedy każdy szlachcic nosił stale przy boku szablę jako znamię szlachectwa — to potępienie rycerskiego rzemiosła, wojny, przemocy i gwałtu. Trzeba było nie lada odwagi cywilnej, by rzucić to wyzwanie w twarz szlacheckiemu, feudalnemu światu.

Nauki Piotra związane z dążeniem do radykalnych reform społecznych, potępiające urzędy i wojnę, a więc o charakterze wyraźnie anabaptystycznym, miały już wtedy wielu zwolenników. Niebawem

³ Ta radykalna sekta o zabarwieniu na wskroś racjonalistycznym powstała pod koniec XV w. w Nowogrodzie, skąd przeniknęła aż do Moskwy. Wyznawcy jej odrzucali wszelką hierarchię kościelną, wiarę w Tróję i sakramenty oraz boskość Chrystusa (stąd nazywani *żydowstwujuszczymi*). W pierwszych latach XVI w. nastąpiły ciężkie prześladowania wyznawców sekty, w rezultacie których uległa ona niemal zupełnemu wyniszczeniu. Jednakże w II połowie XVI w. odżyły niektóre poglądy *żydowstwujuszczych* w nauce Baszquina i Kosego. Kosy, postawiony przed sąd w roku 1554, zbiegł na Litwę i tu szerzył swą naukę. O *żydowstwujuszczych* i działalności Kosego na Litwie pisał Orest Lewicki w artykule *Socynianie na Rusi. Reformacja w Polsce* II s. 204—209

Piotr z Goniądza wypuścił w świat książkę poświęconą społecznym zasadom anabaptyzmu. Niestety, książka zaginęła, najprawdopodobniej na skutek świadomego wyniszczenia ze względu na jej „wywrotowy” charakter. Wiemy o niej tylko to, że napisana była po łacinie, że ukazała się około roku 1564 i wzbudziła żywe zainteresowanie i dyskusje wśród polskich antytrynitarzy.⁴

Tymczasem w Koronie, po ostatecznym zerwaniu z kalwinami w marcu 1565 r., arianie zaczynają radykalizować się coraz bardziej zarówno pod względem dogmatycznym, jak i społecznym. Jednocześnie zaczynają przyswajać sobie elementy anabaptyzmu, który jeszcze przed rokiem 1560 był w zborze małopolskim powszechnie wyklinany, nawet przez plebejskich ministrów.

Teraz dopiero zaczynają napływać do ruchu plebejusze, a wystąpienia poszczególnych ministrów i dyskusje na synodach odzwierciedlają postępujący niezwykle szybko proces radykalizacji społecznej. Przyczyną tego, obok wpływu anabaptyzmu, było wchłonięcie elementów plebejskich, które — przyciągnięte radykalną ideologią ruchu — wywarły z kolei wpływ na jego dalsze kształtowanie się ideologiczne. Coraz częściej na synodach ariańskich kwestie społeczne stają się głównym punktem obrad i dyskusji.

Równocześnie z postępującą naprzód radykalizacją poglądów społecznych występuje coraz widoczniej na jaw zróżnicowanie wewnętrzne obozu ariańskiego, rozpoczyna się ostra walka dwóch nurtów polskich antytrynitarzy. Szlachta tworzy z reguły odłam zachowawczy; pewnym wyjątkiem jest tu Jan Niemojewski. Do obozu społecznie radykalnego należą niemal wszyscy wybitni ministrowie: Grzegorz Paweł, Stanisław Poklepka, Jerzy Szoman, Piotr z Goniądza, Marcin Czechowic (wszyscy plebejusze), właściwi twórcy arianizmu, jego doktryny społecznej i teologicznej.

Ideologia wyliczonych tu głównych przedstawicieli plebejskiego odłamu arian nie była zupełnie jednolita i ulegała pewnym zmianom: w pierwszym okresie wyraźnie się radykalizowała, później — w okresie drugim — nastąpił nieznaczny regres, ale społeczny radykalizm utrzymywał się stale na pewnym poziomie. Podobnie było z obozem umiarkowanym, którego część pod wpływem propagandy i działalności wybitnych ministrów z lewego skrzydła ulegała w latach 1568—1571 znacznej radykalizacji społecznej. Znane są wypadki rozprzeczania wówczas przez szlachtę ariańską majątków, rozdawania ich

⁴ O Piotrze z Goniądza por. rozprawkę J. Jasnowskiego: *Piotr z Goniądza*. Warszawa 1935 oraz nową pracę K. Górskiego w książce *Studia nad dziejami polskiej literatury antytrynitarzkiej XVI w.* cyt. wyd.

ubogim i przypasywania do boku drewnianych szabel na znak protestu przeciw wojnie i „mieczowemu urzędowi“. Tak uczynił Jan Niemojewski, sędzia inowrocławski, zamożny i wpływowy szlachcic z Kujaw. Przyjąwszy szczerze naukę arian Niemojewski zjawia się na sejmie lubelskim w 1566 r. w odzieniu bardzo prostym, bez szabli, budząc powszechne zdziwienie, a nawet oburzenie wśród szlachty. Tenże sam Niemojewski w 1569 r. składa urząd sędziego, którego piastowanie było niezgodne z doktryną Braci Polskich, zrzeka się królewszczyny, sprzedaje majątności i rozdaje pieniądze ubogim i odtąd zaczyna pracować na siebie własnymi rękami.⁵

Jednakże w roku 1563 plebejski nurt arian jeszcze nie wysuwał kwestii społecznych na porządek dzienny synodów. Prowadzono wówczas głównie zażarte dysputy na temat chrztu dzieci. Skrzydło plebejskie parło zdecydowanie do odrzucenia chrztu dzieci jako niezgodnego ze „słowem bożym“. Chrztost — twierdzili radykałowie — aby nabrał właściwej wagi i zgodny był z Pismem św., winien być przyjmowany w wieku dojrzałym, przy pełni władz umysłowych, z nieprzymuszoną wolą i ze świadomością jego znaczenia.

Ze zwalczaniem pedobaptyzmu, czyli chrztu dzieci, oraz z żądaniem udzielania chrztu w wieku dojrzałym spotykamy się w Europie już od początków XVI wieku. Zwolennicy tych poglądów, z reguły plebejusze, łączyli zwykle z tymi żądaniami radykalne hasła społeczne. Nazywano ich anabaptystami.

Argumentacja plebejska w tej sprawie kryła w rzeczywistości protest przeciw nadmiernym roszczeniom kościoła do władzy nad „wiernymi“. Chrztost był obrzędem pociągającym za sobą poważne następstwa. Z chwilą ochrzczenia dziecko stawało się członkiem społeczności religijnej i odtąd podlegało jurysdykcji właściwego duchowieństwa. W ten sposób człowiek już w niemowlęctwie dostawał się w obręb społeczności, z której w wieku dojrzałym nie mógł się wyłamać. Nad jego prawowiernością czuwał duchowny, który przy wszelkich próbach naruszenia dyscypliny (odmowa płacenia jakiegś daniny duchownemu czy spełnienia jakiegś posługi) lub jakiegokolwiek odstępstwa od „prawdziwej nauki“ pociągał go do surowej odpowiedzialności. Wyroki sądów duchownych miały naówczas wszędzie moc prawną i były natychmiast egzekwowane przez urzędy państwowe, a gdzieś niedzie wprost przez służbę duchowną. Sfery wyższe, szlachta i zamożniejsze mieszczaństwo, dawały sobie jakoś radę w razie zatargów z duchowieństwem, które się z nimi więcej liczyło. Jednakże i one wy-

⁵ J. Płokarz: *Jan Niemojewski* I. c. s. 79—81

stępowały niejednokrotnie przeciw sądownictwu kościelnemu. (W Polsce np. w latach 1550—1560 szlachta występowała bardzo gwałtownie przeciw jurysdykcji duchownej i istotnie udało się jej przeprowadzić na sejmie w r. 1562—1563 zawieszenie tej jurysdykcji, ale tylko w stosunku do szlachty). Natomiast plebejusze wydani byli na łup samowoli i zdzierstwa duchownych, którzy mając na zawołanie pomoc państwa sprawowali władzę nad sumieniami i — praktycznie biorąc — nad całym życiem i mieniem członków swej wspólnoty religijnej, do której członkowie ci dostali się, nie pytani o chęć i wolę, już w wieku niemowlęcym.

Tak więc anabaptyzm był swoistym wyrazem dążeń — rozpowszechnionych głównie wśród plebejuszy — do uniezależnienia się od cywilnej władzy kościoła. Kryły się w tym pewne załączki myśli oddzielenia kościoła od państwa.

Wystąpienie plebejskich ministrów ariańskich przeciw chrzczeniu dzieci spotkało się z oporem wśród nurtu umiarkowanego arian, głównie wśród szlachty. Jeden z ówczesnych kierowników zboru, Stanisław Lutomirski, szlachcic, w liście z synodu brzezińskiego do zboru w Wilnie, przestrzegał, „by wszyscy zgody się trzymali unikając znienawidzonej nazwy anabaptystów“. Zbór wileński, grupujący żywioły bardziej umiarkowane, pisał w liście do zborów polskich w styczniu 1566 r.: „Upominamy was bracia i zaklinamy, abyście jak najbardziej stronili od tej dżumy anabaptyzmu.“ W podobny sposób przestrzega Grzegorza Pawła przed anabaptyzmem Jerzy Blandrata. Na wieść o szerzeniu się wśród Braci poglądów o konieczności zerwania z chrztem niemowląt Blandrata napomina w umyślnym liście z Siedmiogrodu z 30 października 1565 r.: „Samo imię anabaptystów jest przez wszystkich znienawidzone.“

Ostrzeżenia jego, jak i innych przeciwników przyjmowania chrztu dopiero w wieku dojrzałym, trafiały w próżnię. Plebejusze stanowczo forswali zwalczanie pedobaptyzmu (chrztu niemowląt).

Skąd jednak tak ogromna niechęć wśród szlachty do anabaptyzmu? Oto anabaptyzm miał jeszcze inne oblicze. Był on wśród klas uprzywilejowanych skompromitowany politycznie przez swe bogate tradycje rewolucyjne, bo z jego imieniem związane były osławione wypadki w Monastyrze w 1534 r., a przede wszystkim wojna chłopska w Niemczech.

W latach sześćdziesiątych XVI w. anabaptyści dalecy już byli od rewolucyjnych dążeń swych poprzedników. Rozproszeni na skutek okrutnych prześladowań, które nastąpiły po upadku powstania chłopów w Niemczech, a powtórzyły się z chwilą upadku komuny mona-

styrskiej, osiadali małymi grupami w cichych zakątkach Europy środkowej i wiedli tam życie spokojne, w odosobnieniu od otoczenia. Niemniej jednak wyznawane przez nich poglądy społeczne (większość z nich nie uznawała przecież własności prywatnej, urzędów i państwa) budziły odrazę i nienawiść warstw uprzywilejowanych. Mimo akceptowania przez nich uległości dla władzy państwowej, mimo spokojnego usposobienia, pracowitości i pilności bywali często przepędzani ze swych siedzib, do czego w niemałym stopniu przyczyniała się ciągła nagonka ze strony kleru.

Obawy i niechęć do tej sekty nie były zupełnie nieuzasadnione, nawet w drugiej połowie XVI w. Jakkolwiek bowiem anabaptyści, zwłaszcza morawscy, nie głosili wówczas haseł gwałtownego i rewolucyjnego przeobrażenia społeczeństwa i świata i odzégnywali się od nich jak najmocniej, ich krańcowy radykalizm społeczny, nie uznający żadnych kompromisów z istniejącym ustrojem, stanowił — jako bierny, ale żywotny protest przeciw niesprawiedliwości społecznej — wieczne zarzewie niepokoju i w chwilach narastającej fali rewolucyjnej mógł stać się szczególnie niebezpieczny. Przecież i przed wojną chłopską anabaptyści sascy podkreślali swe pokojowe usposobienie, jednak pod wpływem Tomasza Münzera, w warunkach nadciągającej rewolucji społecznej, znaczna ich część odegrała wybitną rolę w przygotowaniu wojny chłopskiej.

Odrzucenie przez arian chrztu niemowląt zostało przyjęte przez opinię szlachecką jako akt solidaryzowania się z anabaptystami, jako dowód wpływu ideologii anabaptystycznej na arian. Pogląd ten nie był zresztą pozbawiony słuszności.

Wraz z problemem chrztu dzieci na porządek dzienny synodów ariańskich dostają się, poczynawszy od 1566 r., kwestie bezpośrednio społeczne. Na posiedzeniach synodalnych toczą się zażarte walki między przedstawicielami lewego, plebejskiego skrzydła arian, prącego do jak najdalszych przemian społecznych, a odłamem zachowawczym, szlacheckim. Powoli jednak, zapewne pod naciskiem należących do zboru plebejuszów, plebejski nurt radykalny bierze górę i ferment społeczny w obozie ariańskim powiększa się z każdym rokiem.

Ciekawe świadectwo społecznego radykalizmu lewego skrzydła arian znajdujemy w liście pisanym z Wilna do ministra kalwińskiego w Krakowie, Zaczusza. List pochodzi z 1566 r. Czytamy w nim:

„...Poddani panom i urzędowi pisząc tytułu braterskiego używają; do zrównania stanów i do wzgardy urzędu wszystko wiedą; przy Wierzy na jednym miejscu pan z chłopem siedzą, ludzie prości, a nie uczeni, rzeczy święte sprawują, według swej myśli dekreta czynią

i naprzeciw urzędowi wiele się ważą. Tu w Wilnie gadano o tym: mają li być przypuszczani do Wieczerzy Pańskiej, którzy niewolniki swe wolnymi nie czynią... Jeśli tu będą ci dłużej rządzić, nie tylko błędów będzie pełno, ale też trzeba się bać na koniec sedycyjej.“⁶

Ten społeczny radykalizm począł oddziaływać tu i ówdzie na chłopów, zwłaszcza tam, gdzie ucisk pańszczyźniany był szczególnie ciężki. Tak np. pod Sochaczewem — jak podają świadectwa — zabili chłopci szlachcica Obierskiego głosząc, że „Chrystus za nas cierpiał i chciał, abyśmy wolni byli“. Poruszono wówczas sprawę anabaptystów na sejmie i szlachta poczęła domagać się jakowychś energicznych posunięć. Prócz wszystkich prawie senatorów również część izby poselskiej wypowiedziała się wtedy za wygnaniem kaznodziejów, którzy „wzgardziwszy prawa popolite i zwierzchność, pomieszanie wszystkich stanów Rzeczypospolitej uczynić chcą, a złośliwą nauką posłuszeństwa poddanych przeciwko panom psują“.⁷

Znajdowali się już wtedy wśród arian zwolennicy zniesienia własności prywatnej. Zapewne z tego grona wyszło nieznane nam dziś dziełko, skierowane przeciw własności prywatnej i władzy państwowej. Wiemy, że wyszło ono w języku polskim; autor jego miał występować przeciwko boskości Chrystusa i przeciwko urzędowi, żądając m. in. gruntownej zmiany istniejącego porządku społecznego, tak aby zanikły wszelkie różnice stanowe. Wójt wileński Rotundus w liście do kaidynała Hozjusza z 1567 r. pisze o tym, co następuje:

„Sam widziałem i czytałem w Grodnie po polsku książeczkę, nad którą nie podobna większego bluźnierstwa na Jezusa Chrystusa powiedzieć ani nawet pomyśleć; zaprzeczają w niej wszelkiej władzy wszystkim urzędom, zachwalają wolność chrześcijańską i wprowadzają wspólność wszelkiego mienia, znoszą też wszelką różnicę stanów w kościele i w państwie, aby żadnej nie było między królem a ludem różnicy, między panującym a poddanymi, między szlachtą a plebejuszami.“⁸

Był to, być może, jakiś nieznany nam traktat Piotra z Goniądza. Synody z 1568 r. są świadectwem niezwyklej śmiałości ariańskich ministrów w poglądach na kwestie społeczne. Szymon Budny w swej książce pt. *O urzędzie miecza używającym* przedstawia nam przebieg

⁶ Benedykt Herbest: *Chrześcijańska porządna odpowiedź. Wypisanie drogi...* 1567 k. Zz 3—4

⁷ Cyt. wg Kota: *Ideologia społeczna i polityczna Braci Polskich*. Warszawa 1932 s. 19

⁸ Łukaszewicz: *Dzieje wyznania helweckiego w Małopolsce* s. 58. (Cyt. wg Kota: *Ideologia...* cyt. wyd.)

dysputy na synodzie lokalnym w Iwiiu w styczniu 1568 r., w której sam brał udział i bronił panującego porządku społecznego. Przeciw systemowi pańszczyźnianemu występowali ostro dwaj ministrowie — plebejusze: Paweł z Wizny i Jakób z Kalinówki. Oto wyjątek z wypowiedzi Pawła z Wizny:

„Ja tak rozumiem i tak wierzę, iż się wiernemu nie godzi mieć poddanych, a daleko mniej niewolników i niewolnic, gdyż to jest rzecz pogańska panować nad swoim bratem, potu jego abo raczej krwi używać. Ano Pismo św. jaśnie świadczy, że Bóg z jednej krwi uczynił wszystek rodzaj człowieczy, bo jesteśmy wszyscy z jednej krwi, tedyśmy wszyscy sobie bracia, a jeśli bracia, a jakoż może brat nad bratem panować? Jako może jego potu używać? Rad będę słuchał, jako mi kto inaczej okaże.“⁹

A Jakób z Kalinówki odpowiadając na wypowiedź Budnego twierdzi stanowczo:

„Dosycieź długo, bracie, mówił, ale chociażbyś i dziesięćkroć dłużej mówił, tedy tego w mię nie wmówisz, żeby się godziło chrystianinowi (tj. arianinowi, gdyż tak siebie nazywali arianie — Z. O.) mieć poddane, nierzkąc niewolniki. Bo Pan Chrystus nie chce, aby się tu jego uczniowie na majątności zdobywali, ludźmi jako byłem robili, ale i owszem, aby i gotowe osiadłości sprzedawali, siebie samych i wszego, co mają, wyrzekli, a wzięwszy krzyż swój, aby wszyscy za nim szli. Tak ci nam Pan rozkazuje, nie tak jako ty bracie chcesz i tu panować, i przedsię za panem, gdzie on jest, przyjść; ono nie ma być sługa nad pana, a uczeń nad uczyciela.“¹⁰

Że poglądy te nie były wtedy wśród arian odosobnione, świadczy przebieg synodu w Pieleśnicy w październiku tegoż roku. Nie był to już synod lokalny: wzięły w nim bowiem udział najtęższe głowy ariańskie. Grzegorz Paweł zaproponował tu, aby ministrowie nie porzysztając na pracy kaznodziejskiej jęli się zajęć fizycznych i na chleb zarabiali swymi rękami. Rozciągnięto to żądanie i na szlachtę:

„Była i ta sprawa niemała, że Grzegorz i z niektórymi inszymi, a niedaleko był Czechowic z swymi Kujawiany od tej sentencji, żeby ministrowie ministerstwa położyli takie, na których z cudzej pracy żyją, ale żeby sobie chleb zarabiali swymi rękami. Także szlachcie braciej mówili, że się wam nie godzi chleba jeść z potu ubogich poddanych swych, ale sami róbcie. Także nie godzi się wam miesz-

⁹ Szymon Budny: *O Urzędzie miecza używającym*. Warszawa 1932 s. 181—182

¹⁰ Tamże s. 196

kać na takich majątnościach, które przodkom waszym nadano za rozlanie krwi, sprzedajcie tedy takie majątności a rozdajcie ubogim.“¹¹

Wezwania tego posłuchali tylko nieliczni ze szlachty, wielu jednak ministrów porzuciwszy swe miejsce zaczęło zajmować się rzemiosłem.

W roku 1569 ferment społeczny wśród arian osiągnął swój punkt szczytowy. Dalsza i konsekwentna jego radykalizacja mogła prowadzić jedynie w kierunku rewolucyjnym. Warunki jednak uniemożliwiały jakiegokolwiek poczynania tego rodzaju. Toteż radykalizm arian począł przybierać postać coraz bardziej bierną i utopijną, oderwaną całkowicie od życia. Początkiem tego stała się słynna wędrówka do Rakowa.

W okresie pierwszym rozstrząsają Bracia Polscy na synodach kwestie poddaństwa chłopów, równości stanów, powszechnego obowiązku pracy, wyrzeczenia się bogactw i majątków. Na porządek dzienny wnieśli je plebejusze, którzy domagali się ich rozwiązania w duchu radykalizmu społecznego. Odczuwali oni wyraźnie krzywdę społeczną i poniżenie klas uciskanych, zwalczali je i żądali ich usunięcia. Okres pierwszy to okres bojowej ekspansji arianizmu, którego radykalizm społeczny godzi wyraźnie w podstawy całego ustroju, w podstawy feudalizmu. Równocześnie trzeba stwierdzić, że radykalizm społeczny plebejskiego nurtu arian nie miał charakteru ulimatywnych postulatów zrodzonych z poczucia siły. Występował on raczej w formie gorących apelów w imię zasad ewangelii, przejawiał się w formie napominań pod adresem klas panujących. Taka ideologia, pozbawiona prężności, nie mogła zdynamizować klas uciskanych. Toteż udział chłopów w ruchu ariańskim był, w porównaniu z ogromną ich liczbą w Polsce, zupełnie znikomy.

c) Okres stopniowego upadku nurtu plebejskiego

W drugiej połowie 1569 r. kasztelan żarnowski Jan Sieniński postanowił założyć na sandomierskich piaskach miasto, które nazwał Rakowem. Aby nową miejscowość szybko zaludnić, Sieniński ogłosił wolność od wszystkich dąnin i zupełną tolerancję religijną. Wtedy to znaczna część arian postanowiła wprowadzić w czyn swoje ewangeliczne ideały i wywędrowała do Rakowa w celu założenia tam własnej, doskonałej gminy religijnej.

¹¹ St. Zachorowski: *Najstarsze synody arian polskich. Reformacja w Polsce* t. 2, s. 233. Okres społecznie radykalny arianizmu przedstawia dotąd najlepiej (mimo pewnych usterek) Z. Kormanowa w pracy: *Bracia Polscy 1560—1570. Rozprawy historyczne Towarzystwa Naukowego Warszawskiego*. Warszawa 1929

Stanowiło to wyraz rezygnacji z wpływów na społeczeństwo. z prób wprowadzenia w życie swych społecznych poglądów. Sekciarskie tendencje odgródzenia się od reszty świata wzięły górę. Z tą chwilą radykalizm społeczny arian, zepchnięty na niewłaściwą drogę. począł schodzić na manowce.

W Rakowie przybysze pobudowali sobie drewniane domki i uprawiali własnoręcznie tyle ziemi, ile było potrzeba do wyżywienia. Część zajęła się rzemiosłem. Wszyscy zaś nieustannie „synodowali“.

Najskrajniejsi przywódcy lewego skrzydła, a więc Grzegorz Paweł i Jakub z Kalinówki, niewątpliwie przy poparciu biedoty zborowej, zaprowadzili w gminie wspólność dóbr, następnie złożyli swe religijne urzędy głosząc, że słowo boże powinni głosić prostaczkowie — ludzie biedni i prości, przez których usta przemawiać będzie Duch św. Część ministrów poszła za ich przykładem.

Na skutek tych wszystkich radykalnych posunięć zapanował w Rakowie chaos. Nieustannie trwające synody, ciągle zażarte dyskusje, zacierzwienie między poszczególnymi grupami wyznającymi odmienne poglądy religijne, brak jakichkolwiek ram organizacyjnych — urzędów czy przełożonych, którzy by normowali bieg spraw zborowych — wszystko to podrywało normalny tok życia, wyciskało piętno tymczasowości, wprowadzało bezład i zamieszanie. Wreszcie złożenie swych funkcji przez ministrów dopełniło miary. Teraz każdy nauczał jak chciał, w przeświadczeniu, że to przez niego „przemawia Duch św.“; powstawało tyle różnych poglądów, ilu było głosicieli słowa bożego.¹²

Nie mogło zresztą być inaczej. Radykalizm społeczny kierowany na niewłaściwe, błędne tory musiał doprowadzić w takich warunkach do anarchii i zamętu. Stan taki trwał mniej więcej do roku 1572, kiedy za staraniem Szymona Ronenberga, aptekarza krakowskiego, który przeciwstawił się tendencjom anarchistycznym i wprowadził znowu rygoryzm, zapanował pewien porządek.

W roku 1572 wybuchła w obozie arian tzw. dyskusja o urzędzie i mieczu. Arianie już od kilku lat potępiali używanie oręża. Obecnie poczęto sobie zadawać pytanie, czy i w jakich wypadkach wolno używać broni i brać udział w wojnie. Wiązała się z tym ściśle sprawa „urzędu“. Na zaproszenie arian bawiący wówczas w Krakowie antytrynitariusz grecki Jakub Paleolog napisał specjalnie dla tego synodu traktat pt. *Zdanie o wojnie* (sierpień 1572 r.). W Rakowie znalazł on

¹² O założeniu Rakowa i o pierwszych latach rakowskiej gminy ariańskiej por. St. Kot: *Ideologia społeczna i polityczna Braci Polskich* cyt. wyd. s. 36—37; K. Górski: *Grzegorz Paweł z Brzezin* cyt. wyd. s. 263—266

wielu zwolenników, ale też bardzo licznych przeciwników, z których najzawziętszy, Grzegorz Paweł, odpowiedział mu w imieniu radykalnych rakowian traktatem *Przeciwko zdaniu o wojnie Jakuba Paleologa odpowiedź Grzegorza Pawła z Brzezin, iż Chrystus zabronił pobożnym wojen i sądów publicznych* (1573). Paleolog przeczytawszy wywody Grzegorza odpowiedział na nie z kolei drugim traktatem. Poglądy obu dyskutantów, których stanowiska odpowiadały stanowiskom zajętem w tej dyskusji przez dwa odłamy arian — radykalny i umiarkowany — przedstawiają się jak następuje.

Według Grzegorza Pawła chrystianie (tzn. arianie) nie mogą interesować się państwem, gdyż odwodzi to ich od celu wskazanego przez Chrystusa. Są wprawdzie posłuszni władzy państwowej i szanują tę władzę, ale to posłuszeństwo polega tylko na płaceniu podatków. Nie wolno im przyjmować żadnych urzędów, bo urząd mógłby ich skłaniać do stosowania przemocy wobec opornych przeciw prawu, a to jest sprzeczne z przykazaniem Chrystusa: nie sprzeciwiajcie się złemu. Z tych też powodów nie wolno brać udziału w żadnej wojnie, nawet obronnej.

Paleolog, który był wyrazicielem poglądów obozu umiarkowanego, rozróżniał wojnę obronną, sprawiedliwą, od wojny łupieżczej i zaborczej. W pierwszym wypadku nie tylko wolno brać udział w wojnie, lecz nawet nie można tego nie czynić bez popełnienia ciężkiego grzechu. W wypadku wojny niesprawiedliwej należy bezwzględnie usunąć się od udziału w niej i ostro ją potępić. Podobnie nie jest grzechem sprawować urząd i wymierzać karę za zbrodnie popełnione w niegodziwy sposób. Władza, która karze winnego, nikogo nie krzywdzi, lecz wymierza sprawiedliwość.¹³

Poglądy Paleologa są zbliżone do poglądów Frycza Modrzewskiego, wyrażonych w *Poprawie Rzeczypospolitej* (ks. III *O wojnie*). Jednakowoż, chociaż i one potępiały zaborcze wojny, prowadzone w interesie feudalnych władców i możnych panów, przyjęcie ich oznaczało w ówczesnych polskich warunkach zasadniczo afirmację państwa szlacheckiego, będącego w rękach feudalów narzędziem ucisku chłopów i mieszczan. Stanowisko Grzegorza Pawła, wyrastające z jego utopijnego komunizmu, było stanowiskiem plebejuszy, wyłączonych spod ochrony prawa, narażonych nieustannie na krzywdy, bez możliwości obrony przed stale rosnącym uciskiem ze strony szlachty. Poglądy Grzegorza dają wyraz ostremu protestowi przeciw istniejącemu światu, przeciw panującemu porządkowi społecznemu, pełnemu wyzysku i okrucieństwa. Nie umiając i nie będąc w możności rozwiązać proble-

¹³ St. Kot: *Ideologia...* cyt. wyd. s. 37—47

mów społecznych inaczej, Grzegorz Paweł i solidaryzujący się z nim plebejski odłam arianizmu wkroczyli na drogę biernego protestu przeciw złu społecznemu, protestu, który przybrał formę religijno-sekciarską.

Przeciw rakowianom, a za Paleologiem, wypowiedział się, prócz Krowickiego i Budzińskiego, najwybitniejszy arianin litewski Szymon Budny wraz z całą grupą litewskiej szlachty ariańskiej. Naraziło go to na ostry konflikt z ministrami plebejskimi. Gdy Budny, wbrew wyraźnemu zakazowi Rakowa, ogłosił drukiem traktaty Paleologa wraz z wierszem pochwalnym na jego cześć, pozbawiony został w r. 1582 godności ministra i wykluczony ze zboru ariańskiego. Tak więc dyskusja w sprawach wojny i urzędu zakończyła się zdecydowanym zwycięstwem radykalnego, plebejskiego odłamu arian. Był to jednak jego ostatni sukces. Niebawem zбір zaczął krok za krokiem, powoli lecz stale, czynić odstępstwa od radykalnej ideologii społecznej.

Specjalne omówienie należy się tu Szymonowi Budnemu. Budny, znakomity filolog, znawca łaciny, greki i hebrajszczyzny, miłośnik języków słowiańskich — wypracował sobie własną, odrębną metodę interpretowania Pisma św., która go zaprowadziła znacznie dalej w krytyce nauki kościelnej. Opierając się na badaniach Valli, Erazma i swoich własnych Budny wykazał duże sprzeczności w różnych przekazach biblijnych, uważanych przez innych arian za autentyczne. Zdaniem Budnego żaden z istniejących przekazów nie jest wiarygodny, we wszystkich widać błędy i fałszy. W ustalaniu autentycznego brzmienia zakwestionowanych ustępów Biblii i w ogóle w objaśnianiu Pisma Budny okazuje się racjonalistą, stosuje, gdzie tylko może, interpretację przenośną i naturalistyczną, starając się wyjaśnić rzeczy nadprzyrodzone w sposób naturalny, do cudowności uciekając się tylko w najbardziej koniecznych przypadkach.¹⁴ Ta tendencja doprowadziła go do nieoczekiwanych dla arian rezultatów. Oto Budny dowodząc na podstawie Biblii, że Chrystus jest „z nasienia Józefowego“, czyli że jest po prostu synem Józefowym, sprzeciwiał się jego adoracji i wzywaniu jego osoby w modłach. Tak daleko nie szli nawet socynianie, którzy podkreślali, że kto nie oddaje czci boskiej Chrystusowi, nie jest chrześcijaninem. Swą radykalną chrystologią naraził się Budny zarówno ministrom plebejskim, jak i socynianom; w rezultacie znalazł się on w odosobnieniu, potępiony przez wszystkich niemal arian. Doktryna Budnego wywołała szybko oddźwięk wśród teologów protestanckich, którzy zareagowali na nią natychmiast. W rok po ukazaniu

¹⁴ O Budnym por. H. Merczyng: *Szymon Budny jako krytyk tekstów biblijnych*. Warszawa 1913; K. Górski: *Studia...* cyt. wyd. zwłaszcza s. 170—171

się Nowego Testamentu w przekładzie Budnego i z jego niezwykle śmiałym komentarzem, odpowiedzieli mu obszerną refutacją dwaj teologowie niemieccy: Josias Simler i Johannes Wigand. Ze szczególną zaś pasją wystąpiło przeciw Budnemu duchowieństwo katolickie, nie szczędząc mu najgorszych obelg, najbardziej obrażających epitetów. Budny był, według jezuitów, „największym wrogiem Boga żywego i najgorszym potworem, jakiego wydała ludzkość”.¹⁵ Nie zadziwi nas owa postawa kleru, jeśli zważymy, do czego wiodły tezy Budnego. Absolutna negacja boskości Chrystusa prowadziła nieuchronnie do zaprzeczenia boskości kościoła. Skoro Chrystus zakładając kościół był tylko człowiekiem, kościół tracił swój boski autorytet, stawał się instytucją czysto ludzką. Wniosek ten tkwił co prawda w zarodku już we wczesnym unitaryzmie, jednakże dopiero w radykalnym ujęciu Budnego mógł się bezpośrednio nasunąć.

Tak więc Budny różni się od pozostałych arian tym, że z racjonalistyczną krytyką teologii scholastycznej i całej tradycji kościelnej, którą uprawiali wszyscy arianie, łączy racjonalistyczną postawę wobec samego Pisma św., które dla innych arian było nienaruszalnym tabu. Nie odwraca się też od osiągnięć umysłu ludzkiego, przeciwnie, podkreśla jego znaczenie w dociekanii prawdy. Rozum jest dla niego pozytywnym narzędziem poznania. W traktacie *O urzędzie miecza używającym* pisze:

„...Nauka zwieżnie mówienia (którą po grecku dialektyką zową) nie jest od filozofów (jako pospolicie ludzie mniemają) wymyślona, ale jest od samego Boga człowiekowi przydana i za osobliwy dar do jego przyrodu (że tak rzekę) wlepiona, co potem ludzie rozumni obaczając porządnie spisali i pod pewne prawidła lub kanony zawarli. Z czego potem niezbożnicy wykrętaczkę, a po grecku zowąc sofistykę uczynili... w prawdziwej dialektyce zdrady nie masz, gdy jej kto dobrze używa... Najdziesz w dysputacjach Apostołów świętych takie wywody, jakoby je miał Porphyrius albo sam Arystoteles pisać, gdyby Chrystianinem był... Nawet w samego Pana Chrystusa dysputacjach obaczysz dialektyckie syllogizmy.”¹⁶

Obok radykalizmu religijnego cechuje Budnego pewna zachowawczość społeczna. Budny nie postuluje, jak większość arian obozu rakowsko-lubelskiego, przebudowy społecznej w interesie plebejuszów. Przeciwnie, porządek feudalny wydaje mu się naturalny, zatwierdzony ponadto najwyższym autorytetem, bo Pismem św. Niekonsekwencja ta jest tylko pozorna. Szlachcic-arianin miał do wyboru dwie dro-

¹⁵ St. Reszka: *De Atheismis...* 1596 p. 310

¹⁶ Sz. Budny: *O Urzędzie...* cyt. wyd. s. 123—124

gi: albo zarzucić racjonalistyczną krytykę religii i powrócić do „wiar ojców“ lub protestantyzmu; albo zająć bardziej racjonalistyczne stanowisko wobec Pisma św., a ustępy z ewangelii zalecające ubóstwo i wyrzeczenie się majątków interpretować alegorycznie. Stanowisko religijne obozu rakowskiego, polegające na dosłownym tłumaczeniu Nowego Testamentu i domaganiu się zupełnie serio wprowadzenia w życie jego nakazów, pociągało za sobą konieczność zerwania z własną klasą. Tylko nieliczni, jak Jan Niemojewski, porzucili urzędy, sprzedali majątki i rozdawszy pieniądze ubogim pracowali na siebie własnymi rękami w myśl wskazań ewangelii. Reszta — jedni wcześniej, drudzy później — wybrała jedną lub drugą drogę: część (nieznaczną zresztą) porzuciła arianizm, część — rakowski mistycyzm, przechodząc na stronę Socyna, który zjawia się w zborze pod koniec XVI w. Tu leży sekret powodzenia racjonalizmu socyniańskiego wśród młodego pokolenia arian, wśród którego decydującą rolę poczyna odgrywać szlachta zborowa.

W XVI wieku widzimy więc w zborze ariańskim dwa ścierające się ze sobą nurty. Jeden, który w okresie pierwszym i w początkach okresu drugiego, a nawet aż do jego połowy, osiąga zdecydowaną przewagę i stanowi o obliczu ideologicznym całego zboru — to nurt plebejski. Bezkompromisowość w stosunku do społeczeństwa i państwa feudalnego łączy się tu z tendencjami mistycznymi. Racjonalizm tego nurtu jest połowiczny, objawia się tylko w krytyce dogmatyki scholastycznej, natomiast w stosunku do objawienia uwidocznia się w nurcie plebejskim głęboki irracjonalizm. Tekst Pisma stanowi dlań najwyższe kryterium, wobec tajemnic zawartych w objawieniu rozum odgrywa rolę bierną, recepcyjną, nie wolno mu się na nie porywać.

Owo połączenie radykalizmu społecznego ze skłonnościami mistycznymi jest — jak już powiedziano wyżej — zjawiskiem typowym dla ruchów społecznych średniowiecza i renesansu, atakujących feudalizm z pozycji plebejskich (chłopstwo i drobnomieszczaństwo).

Nurt drugi, społecznie umiarkowany, przejawiał w ideologii społecznej tendencje — w porównaniu z hasłami społecznymi nurtu plebejskiego — zachowawcze. Równocześnie jednak widać w nim wyraźnie narastanie bardziej konsekwentnego racjonalizmu i usiłowania bardziej krytycznego podejścia do tekstu objawienia.

d) Okres socyniański (racjonalistyczny)

Faust Socyn przybył do Polski w roku 1579. Dzięki znacznej erudycji oraz zaletom umysłu i charakteru zjednał sobie szybko wśród Braci Polskich szacunek, a z czasem znaczny autorytet. Z nurtem ple-

bejskim nie łączyło Socyna nic: ani pochodzenie (pochodził z bogatej arystokratycznej rodziny włoskiej), ani warunki życia i stosunki (choć był wygnańcem, ożenił się wkrótce po przybyciu do Polski z córką bogatego szlachcica, Morsztynówną), ani skłonności i zapatrywania. Nic więc dziwnego, że raziły go skrajności społeczne zboru lubelsko-rakowskiego, które też usiłował łagodzić. Poczynania jego były zrazu bardzo ostrożne. Dopiero z czasem, uzyskawszy mocną bazę w tężejącym odłamie umiarkowanym, stał się jawnym wyrazicielem jego dążeń i aspiracji.

Walka dwóch nurtów — plebejskiego, radykalnego z umiarkowanym — toczy się pod koniec drugiego okresu głównie na gruncie zagadnień dogmatyczno-teologicznych. Socyn wprowadzał do poglądów religijnych arian wiele pierwiastków racjonalistycznych, a usuwał w cień anabaptystyczne. Otwarcie przy tym przyznawał, że jeśli chodzi np. o chrzest (ponurzenie), to nie należy on do istoty chrześcijaństwa, a utrzymywanie tego zwyczaju powstrzymuje wielu od wstąpienia do zboru. Oczywiście Socyn miał tu na myśli szlachtę i zamożnych mieszczan, bo w tym czasie nie garnęli się już do arian chłopci i miejskie spóśółstwo.¹⁷

Synody z 1588 i 1590 r. wykazują już zdecydowaną przewagę skrzydła umiarkowanego. Poczuiwszy się na siłach, Socyn przystąpił teraz do rewizji ideologii społecznej arian, rewizji, którą znamionował duch kompromisu i ustępstw dla aspiracji młodego pokolenia. Okresem przełomu, którego dokładną granicę trudno ustalić, są lata 1592—1598.

Opozycja plebejska w łonie zboru słabła powoli, lecz nieustannie. Należeli bowiem do niej starzy ministrowie, którzy stopniowo wymierali. Nie zasilana świeżymi, plebejskimi siłami z zewnątrz, karłała i gasła, aż wreszcie przestała odgrywać poważniejszą rolę w dalszej historii arian.

W początkach XVII w. napłynęła do zboru dość znaczna liczba szlachty nastrojonej opozycyjnie wobec kościoła i papizmu. Stało się to możliwe dlatego, że zbor ariański zerwał z radykalnymi hasłami plebejskimi. Rzecz jasna, że nowi członkowie zboru oddziałali jeszcze bardziej na wypranie ideologii ariańskiej z radykalizmu społecznego. Pierwiastki anabaptyzmu znikają niemal zupełnie, mimo że tu i ówdzie szlachta nazywa arian anabaptystami albo nurkami. Ta ostatnia pogardliwa nazwa pochodzi od formy chrztu, jaką arianie przyjęli w XVI w. od anabaptystów. Chrzest ten dokonywał się przez ponurze-

¹⁷ J. Płokarz: *Jan Niemojewski* l. c. s. 100—105

nie. W XVII w. arianie do tego symbolicznego aktu nie przywiązywali już wagi, a Socyn odrzucił go zupełnie.

Zapomniano też o dawnych „przesądach“ rakowskich. W wieku XVII, nawet już w jego początkach, arianie noszą broń, biorą udział w wojnach i przyjmują urzędy państwowe, a nawet ubiegają się o nie. Nie potępiają też ustroju pańszczyźnianego. Nie leżało to przecież w interesie szlachty zborowej, która — jak i cały pozostały ogół szlachetki — utrzymywała się z pracy pańszczyźnianych chłopów. Jednakże i w tym czasie Bracia Polscy różnią się bardzo korzystnie od pozostałej masy szlachty. W czasach barbarzyńskiego ucisku pańszczyźnianego chłopów, nieustającego powiększania pańszczyzn oraz innych odrobków i danin, arianie stosują w swych majątkach gospodarkę humanitarną; łagodzą bardzo poważnie formy wyzysku, opiekują się swymi poddanymi, troszczą się o ich potrzeby. Mimo to, a raczej na skutek tego, majątki arian dochodzą do rozkwitu i wyróżniają się wzorową gospodarką i dobrobytem spośród innych majątków szlacheckich. Zdarzają się wśród Braci Polskich wypadki przechodzenia z gospodarki pańszczyźnianej na czynsze, a nawet całkowitego uwalniania poddanych. Wśród ciemnej i ponurej nocy pańszczyźnianego ucisku w XVII wieku arianizm to jedyny jasny płomyk, iskierka nadziei i zwiastun przyszłych, lepszych, choć bardzo jeszcze odległych czasów.

Unitaryzm, który już w okresie plebejskim zapanował w zborze niepodzielnie, teraz przybrał zgoła inną barwę — racjonalistyczną, w myśl głoszonej zasady, że „religia nie może być sprzeczna z rozumem“. Dla odróżnienia od unitaryzmu wczesnego będziemy go nazywać — z braku innego określenia — socynianizmem. Termin „socynianizm“ nie jest zapewne najbardziej stosowny. Utarł się on co prawda powszechnie, zwłaszcza za granicą, w Holandii i Anglii, gdzie bywa niekiedy stosowany nawet na oznaczenie arianizmu przed Socynem; jest jednak o tyle niewygodny, że sugeruje pogląd, jakoby Socyn był jedynym twórcą całego systemu, a Bracia — tylko jego uczniami. Że tak nie było, podkreślali dobitnie i wielokrotnie sami Bracia.

Socyn odegrał wprawdzie dużą rolę w uformowaniu się doktryny Braci, szczególnie wyrzył swe osobiste piętno na rozstrzygnięciach pewnych kwestii dogmatycznych (odkupienia i grzechu pierworodnego). Jednakże był on tylko wyrazicielem tendencji, które rodziły się naówczas w zborze mniejszym. Widzieliśmy, że pewne cechy „socynianizmu“ występowały już w postawie Budnego, a więc na 20 prawie lat przed wystąpieniem Socyna. Po śmierci Socyna „socynianizm“ rozwijał się w dalszym ciągu, a w jego formowaniu odegrali wybitną rolę myśliciele również dużej miary, jak Jan Crell, Samuel Przypkowski, Jonasz Szlichtyng i Andrzej Wiszowaty.

Unitaryzm socyniański usunął z religii pozostałe relikty scholastyki i mistyki. Odrzucił bez wahania dwa ostatnie sakramenty, jakie dotąd utrzymywały się u arian, mianowicie chrzest i wieczerzę pańską; ta ostatnia stała się teraz u Braci obrzędem czysto tradycyjnym, uprawianym na pamiątkę śmierci Chrystusa; straciła ona wszelkie zabarwienie mistyczne. Największy przełom dokonał się w poglądach na rolę Chrystusa. Wyciągając konsekwencje ze stanowiska pierwszych unitarian, kładących szczególny nacisk na stronę etyczną chrześcijaństwa, na stosowanie w praktyce zasad ewangelii (jak wiadomo stanowisko to miało u arian w okresie przedsocyniańskim charakter na wskroś plebejski), Socyn zerwał z tradycyjną, przyjętą od wieków teorią o odkupiciel-skim znaczeniu śmierci Chrystusa. W jego ujęciu Chrystus nie odkupił ludzi swą śmiercią, nie zmazał ich grzechów. Jego rola polega na tym, że dał przykład, jak trzeba żyć i postępować, by zdobyć żywot wieczny. Żywot ten każdy chrystianin musi się starać osiągnąć stosując nauki Chrystusa w życiu, w praktyce. Nie wiara ma znaczenie, lecz uczynki, sposób postępowania. Religia, wskazania Chrystusa — są dla ludzi tylko wskazówkami, jakich udziela bóg dla ułatwienia im drogi do siebie. Nieprawdą jest też, że istnieje jakiś grzech pierworodny, ciążyący na człowieku od urodzenia. Każdy chrystianin, jeśli tylko postępuje drogą wskazaną w ewangelii, osiągnie zbawienie.

Tezy te były jak na owe czasy nader śmiałe i brzemienne w następstwa. Przesuwały one akcent w religii ze spraw dogmatycznych na etyczne. Poglądy dogmatyczne stają się czymś drugorzędnym. Wystąpi to szczególnie jaskrawo w poglądach na tzw. prawdy konieczne. Nieważne jest teraz, jak kto wierzy, lecz ważne, jak żyje, co czyni. Tezy te były wyrazem zaufania do człowieka. Człowiek mógł sam, własnymi siłami dostąpić zbawienia, byleby tylko właściwie żył i postępował. Zbyteczne stawały się wszelkie formuły i obrzędy magiczne. Wraz z poglądem na grzech pierworodny — pogląd na rolę Chrystusa był potężnym uderzeniem w kościół, który głosił, że tylko on może zbawić ludzi od tragicznych skutków „upadku Adama“.

Ważną rolę w systemie Braci Polskich odgrywa teoria prawd koniecznych. Pierwszy wystąpił z nią Socyn, a najznakomitszego protagonistę znalazła ona w Samuelu Przypkowskim. W myśl tej teorii myśliciele arianscy głosili, że wśród poglądów religijnych należy wyraźnie rozróżniać te, w które trzeba bezwzględnie wierzyć, gdyż od wiary w nie zależy zbawienie, od mniej ważnych, które nie są istotne ani niezbędne na drodze do zbawienia. Lapidarnie ujęto to zagadnienie w przedmowie do amsterdamskiego wydania *Katechizmu* rakowskiego z roku 1684:

„Przedewszystkim zaś sądzimy, że wśród prawd religijnych należy

zrobić rozróżnienie między tymi, które są konieczne do zbawienia i dla jego osiągnięcia jak najbardziej pomocne, a tymi, które są niekonieczne i mniej pożyteczne... Lecz prawd koniecznych jest bardzo niewiele i są one tak jasno i zrozumiale wyrażone w Piśmie św., jak gdyby były pisane promieniami słonecznymi. Kto tylko ma zdrowy umysł w zdrowym ciele, nie może ich nie pojąć.“¹⁸

Owych prawd koniecznych, tzw. *res cognitu necessariae*, było istotnie bardzo niewiele. Zaliczali do nich Bracia tylko najbardziej ogólne wierzenia, wspólne wszystkim religiom chrześcijańskim. Do zbawienia nie jest więc konieczna wiedza o roli Chrystusa, a zwłaszcza, czy był, czy nie był przed wiekami. Nieważne też są wszystkie inne poglądy dogmatyczne, wystarcza wiara w boga, zaufanie do niego i miłość. Szczególnie dobitnie wyraził to Przypkowski w rozprawie *De pace et concordia ecclesiae*, która jest bezspornie najlepszym traktatem arianiskim w tej materii.

Pogląd na prawdy konieczne był olbrzymim krokiem naprzód na drodze do religii naturalnej. Redukował on system religijny do kilku najbardziej ogólnych założeń kładąc nacisk na zagadnienia moralne i etyczne. Zakładał, że istota religii leży nie w dogmatach niezrozumiałych i niepojętych, lecz w moralnym postępowaniu zgodnym z etyką ewangeliczną.

Rzecz zrozumiała, że szerzenie takich poglądów wywołało w Polsce wśród duchowieństwa katolickiego ogromną falę nienawiści do arian, która wyraziła się w zacieklej nagonce na Braci prowadzonej za pomocą wszelkich, najbardziej niegodziwych sposobów. Teoria prawd koniecznych uderzała bowiem w całą magię i przepych katolickiego nabożeństwa, w jego niezliczone a tajemnicze obrzędy, wykazywała ich zbędność, stawiała wreszcie pod znakiem zapytania potrzebę całej ogromnej i kosztownej armii duchownych, jej strukturę wewnętrzną i strukturę całego kościoła. Trudno się więc dziwić, że duchowieństwo rozpoczęło z arianami walkę na śmierć i życie; chodziło tu przecież o jego najbardziej żywotne interesy, o samą rację istnienia. Arianie zresztą w miarę możliwości zdzierali maskę obłudy z gorliwości religijnej duchownych katolickich, z jaką ci — rzekomo w imię Chrystusa — tępilili przeciwników katolicyzmu. Przypkowski otwarcie napisze później, kierując to zresztą nie tylko pod adresem kleru katolickiego: „Nie o sprawę Chrystusa, lecz o swą własną walkę ci, którzy w dogmatach albo w zagadnieniach związanych z ich religią wymagają od ludzi ślepego posłuszeństwa, jak gdyby nauka Chrystusowa zawierała cokolwiek, czego by nie mógł potwierdzić głos samego rozumu.“¹⁹

¹⁸ *Catechesis ecclesiarum polonicarum*. Staupoli 1684. Praefatio

¹⁹ *Cogitationes sacrae* p. 686

Poza granicami Polski teoria prawd koniecznych, z którą arianie wystąpili już w początkach XVII w., znalazła prócz zaciętych wrogów znaczną liczbę sympatyków, zwłaszcza wśród narastającego ruchu irenicznego. Zwolennicy tego ruchu znajdowali niewątpliwie w doktrynie ariańskiej wiele bodźców dla swej działalności, a nadto cały arsenał argumentów; niektórzy z nich nawet przyjęli teorię prawd koniecznych w całości. Szczególny wpływ wywarły poglądy ariańskie w tej materii na angielski latytudynierianizm, tj. brytyjskie wydanie ruchu irenicznego. Angielscy latytudynierianiści czerpali pełną ręką z literatury socyniańskiej. Prócz popularnego w swoim czasie traktatu włoskiego wolnomyśliciela Acontiusa *Strategemata Satanae*, napisanego jeszcze w roku 1565, dwie rozprawy wywarły szczególny wpływ na ireniczną myśl angielską: rektora akademii rakowskiej Joachima Stegmana *Brevis disquisitio...* i przede wszystkim Samuela Przypkowskiego *De pace et concordia ecclesiae* (Amsterdam, I wydanie 1628, II wyd. 1630, przekład angielski Londyn 1653). Oba traktaty, wydane anonimowo, przypisywano przez długi czas Johnowi Halesowi, wybitnemu stronnikowi angielskiej teologii liberalnej.²⁰ W Niderlandach traktat Przypkowskiego uchodził za dzieło przywódcy remonstrantów, Szymona Episcopiusa.

Celem ruchu irenicznego było stworzenie czegoś w rodzaju religii powszechnej, uniwersalnej, opartej na wierzeniach wspólnych wszystkim religiom. Dla osiągnięcia tego celu redukowano do minimum wierzenia dogmatyczne akcentując równocześnie zawarte we wszystkich wyznaniach zasady moralne. Już na pierwszy rzut oka widać, jak bardzo ta tendencja była zbliżona do socyniańskich prawd koniecznych. Zwłaszcza że ireniści domagali się równocześnie tolerancji, stanowiącej jedno z naczelných założeń, najgoręcej bronionych postulatów Braci Polskich.

Ruch ireniczny spełniał na Zachodzie różnorakie funkcje klasowe. W Holandii popierała go część burżuazji (głównie z obozu remonstrantów), dla której rygorystyczny kalwinizm stawał się niewygodny, sprzymierzyszy się bowiem z reakcyjną partią orańską tamował dalszy rozwój ekonomiczny i stał na przeszkodzie pełniejszemu rozwojowi nauk. Wśród kół plebejskich, miejskiej biedoty i zubożałych chłopów irenizm przejawiał tendencję do zlikwidowania wszelkiej organizacji kościelnej i oparcia religii wyłącznie na zasadach moralnych. Wysuwanie na plan pierwszy w religii zagadnień etycznych było — jak wiadomo — specjalną formą walki plebejuszy z wyzyskiem feudalnym i burżuazyjnym. W Anglii w pierwszej swej fazie irenizm znajdował

²⁰ McLachlan: *Socinianism in the XVII-Century England*. Oxford 1951 s. 89

zwolenników przeważnie w partii regalistycznej, był więc w pewnym stopniu reakcyjną dywersją arystokracji wymierzoną przeciw rewolucyjnemu naówczas w Anglii kalwinizmowi. W późniejszym okresie, poroku 1650, zdobywał popleczników wśród kół burżuazyjnych, a także, choć rzadko, wśród mas ludowych. Bez względu jednak na sporadycznie reakcyjną formę — ruch ireniczny w ostatecznym rachunku był niewątpliwie postępowy, gdyż prowadził przez racjonalizację religii do uznania „rozumowych“ kryteriów dla osądzania wszelkich kwestii światopoglądowych.

Wielki i niezaprzeczalny wkład Braci Polskich w rozwój tego ruchu jest jeszcze jednym świadectwem ich aktywności intelektualnej i ekspansywności ich ideologii.

Ważnym w ideologii ariańskiej zagadnieniem — dotychczas niedostatecznie jeszcze opracowanym — jest problem tolerancji religijnej. Tolerancja była w zborze ariańskim niemal dogmatem. Co prawda w tym przedmiocie zachodziły wśród Braci pewne różnice w poglądach, jednakże niezasadnicze. Już we wczesnym arianizmie wypowydano się stanowczo w obronie swobody przekonań religijnych. Naówczas jednak zagadnienie to było w zborze ariańskim peryferyjne, omawiano je raczej na marginesie spraw zborowych. Inaczej w okresie socyniańskim. Po śmierci Socyna, a zwłaszcza począwszy od lat trzydziestych XVII w. w związku z rosnącym naporem reakcji feudalnej, sprawa tolerancji wysuwa się na czoło zagadnień omawianych przez Braci, pisze się o niej specjalne traktaty, a wśród dzieł myślicieli socyniańskich niewiele można wyliczyć takich, w których by nie poświęcano krótszej lub dłuższej wzmianki temu problemowi.

Jak wiadomo, kościoły reformowane nie różniły się od katolickiego w poglądach na swobodę przekonań religijnych. Luter obrzucał najgorszymi obelgami swych religijnych przeciwników, Kalwin spalił w Genewie na wolnym ogniu Serweta, a Melanchton winszował mu tego świetnego czynu. Za ten czyn — głosił Melanchton — kościół pański winien jest Kalwinowi szczególną wdzięczność.²¹ Nieco łaskawiej postąpiono z antytrynitarzem włoskim Gentilem, jedynie ucinając mu głowę. Był to wyrok wyjątkowo łagodny. Palenie na stosie za herezję było zresztą przyjęte we wszystkich państwach europejskich. Odstępstwo od wiary katolickiej, a w krajach protestanckich bluźnierstwo przeciw Trójcy lub innym dogmatom — podlegało ustawowo karze śmierci. Ostatnie egzekucje za herezję odbyły się: w Anglii w r. 1612, w Genewie w r. 1632, w Niemczech w r. 1687, w Szkocji w r. 1697.²² A cóż mó-

²¹ *Opera Calvini* XVI p. 268

²² Earl Morse Wilbur: *History of Unitarianism, Socinianism and its Antecedents*. Cambridge, Massachusetts 1946 s. 210

wieć o okrutnych egzekucjach w Rzymie urządzanych przez inkwizycję. Kuria papieska tak dalece dbała o tępienie szatańskiej zarazy, że nawet wysyłała specjalnych agentów w obce kraje, którzy porywali „heretyków“, dostarczali ich potajemnie do Rzymu, gdzie wytaczano im „proces“, a następnie z wielką pompą i ceremoniami palono na wolnym ogniu w najbardziej wyrafinowany sposób. M. in. tak właśnie uczyniono z Jakubem Paleologiem, głośnym antagonistą Grzegorza Pawła, antytrynitarzem działającym w Polsce, a potem na Węgrzech. Porwany przez agentów inkwizycji w czasie podróży przez Morawy, został spalony na stosie w Rzymie w r. 1585.

Idea tolerancji torowała sobie drogę bardzo powoli. W drugiej połowie XVI w. propagowali ją: Michał Celariusz, Celio secondo Curione, Giacomo Aconzio, a przede wszystkim Sebastian Castalio. Jej gorącym zwolennikiem był też A. Frycz Modrzewski. W XVII stuleciu za tolerancją opowiadali się remonstranci i menonici. Żadne jednak ugrupowanie religijne nie podkreślało jej konieczności z równą mocą jak Bracia Polscy. Ze wszystkich prądów filozoficzno-teologicznych XVI i XVII w. socynianizm najdobitniej występował w obronie swobody przekonań religijnych.

Sprawa wolności sumienia tak nierozzerwalnie łączyła się w umysłach współczesnych z doktryną Braci, że tolerancję nazywano socyniańskim dogmatem, a ktokolwiek bardziej śmieie występował w jej obronie, zyskiwał miano socynianina, choćby inne jego poglądy były najzupełniej sprzeczne z doktryną Braci. Za wymysł socyniański uważali tolerancję zarówno katolicy, jak i protestanci. Bossuet wypowiadając się stanowczo za tym, aby państwo karało surowo odstępstwa od ustawowo obowiązującej religii, pisał: „Pośród chrześcijan tylko socynianie i anabaptyści sprzeciwiają się temu pogładowi.“²³ Jego głośny antagonist, francuski protestant Jurieu, głosił: „Ten socyniański dogmat (tzn. tolerancja — Z. O.) jest najniebezpieczniejszym ze wszystkich dogmatów sekty socynian.“²⁴ Socynianami nazywano w Anglii, głównie za szerzenie ideałów tolerancji, zwolenników liberalnej teologii — Chillingworthe'a i Halesa, a w późniejszym okresie również Locke'a.

Trzeba przyznać, że wśród Braci Polskich do walki o tolerancję stanęły najlepsze pióra; Andrzej Wojdowski, Jan Crellius, Stanisław Lubieniecki młodszy, Jonasz Szlichtyng, Samuel Przypkowski — oto najwybitniejsi protagoniści tolerancji w zborze mniejszym.

²³ Cyt. wg McLachlan: *Socinianism...* cyt. wyd. s. 9

²⁴ Cytowane przez W. E. H. Lecky: *History of the Rise of the Spirit of Rationalism in Europe 1870* II s. 45

Z zagadnieniem tolerancji łączy się ściśle problem stosunku kościoła do państwa. Jak wiadomo, plebejski nurt arian odnosił się do państwa zdecydowanie negatywnie. Nie tylko potępiono udział w wojnie, nawet obronnej, lecz również sprawowanie urzędów i interesowanie się życiem państwowym. Inaczej nurt umiarkowany. Jego przedstawiciele brali udział w wojnach, sprawowali urzędy, zajmowali się polityką wewnętrzną i zagraniczną. Dla tych ludzi zagadnienie stosunku między państwem a kościołem było żywotne. Trzeba było się do tego jakoś ustosunkować, zwłaszcza że spory o wojny i urzędy galwanizowali w XVII w. niektórzy cudzoziemscy członkowie zboru. Podjął się tego Samuel Przypkowski. Zasadnicze w tej materii dzieło Przypkowskiego *Animadversiones* było dziełem pionierskim, nowatorskim w skali europejskiej; torowało ono drogę nowoczesnemu ujęciu stosunków między kościołem a państwem.²⁵

Przypkowski twierdził, że kościół i państwo mogą i powinny istnieć zgodnie obok siebie, albowiem spełniają zupełnie różne funkcje. Kościół sprawuje nad wiernymi władzę duchową; władzy tej ludzie podporządkowują się z własnej i nieprzymuszonej woli. Państwo rozporządza władzą zniewalającą, a taka władza jest właśnie w kościele zakazana. Inne też są zupełnie zadania obu instytucji: kościół prowadzi wiernych do celu, jaki wskazał jego założyciel, stąd zainteresowania kościoła skupiają się głównie na zagadnieniach wykraczających daleko poza cele świata doczesnego; państwo zaś interesuje się właśnie sprawami ziemskimi, jego zadaniem jest zapewnienie bezpieczeństwa i możliwości rozwoju jednostek, z których się składa. Obie instytucje — kościół i państwo — mają więc ściśle rozgraniczone zakresy działania, nie wolno jednej z nich wkraczać w kompetencje drugiej, byłoby to bowiem pogwałceniem sprawiedliwości. Wykluczenie kogoś z państwa lub prześladowanie za wyznawanie jakiejś religii jest niesprawiedliwym, nedorzecznym absurdem. Wypływa stąd konieczność powszechnej tolerancji. Nie wolno krzewić żadnej religii ze szkodą dla państwa. Ci, którzy tak czynią, pod płaszczykiem religii szukają jakichś własnych, osobistych korzyści z widoczną i wielką szkodą dla Rzeczypospolitej. Jeżeli obie władze: duchowa i zniewalająca, tj. kościelna i państwowa, pozostaną w swych granicach, z pewnością nie będą między nimi zachodzić żadne konflikty.

Nie ulega wątpliwości, że stanowisko Przypkowskiego wyrażało interesy postępowych sił społecznych. Klasowa treść zarówno idei tolerancji, jak i oddzielenia jurysdykcji duchowej i świeckiej, kościoła i państwa, była na wskroś antyfeudalna. Realizacja ariańskich postula-

²⁵ St. Kot: *Ideologia...* cyt. wyd. s. 124—127

tów prowadziłaby w Polsce do zepchnięcia kościoła katolickiego z jego uprzywilejowanego stanowiska. Stałby się on jednym z wielu równoprawnionych kościołów, a duchowieństwo straciłoby możliwości wykorzystywania swych olbrzymich wpływów dla załatwiania interesów Rzymu bądź własnych. Wpływ duchowieństwa malałby zresztą w tych warunkach nieustannie, do głosu dochodziłyby siły laickie, zainteresowane w rozwijaniu nowych stosunków. Kierunek rozwoju tych stosunków mógł być tylko jeden: przeobrażenie państwa w duchu antyfeudalnym. Z podobnymi postulatami co Przypkowski i reprezentowany przez niego obóz arian wystąpiła później część burżuazji angielskiej, w szczególności zaś rewolucyjna burżuazja francuska wieku Oświecenia. Nie przypadkowo najwięcej dzieł socyniańskich wychodzi w XVII w. w Niderlandach i Anglii. Jeszcze w XVIII w. materialści francuscy, Holbach i Naigeon, sięgają do literatury ariańskiej, wygrzebuja z zapomnienia niektóre traktaty i publikują w przekładzie francuskim. W Polsce nie było warunków po temu, aby idee Braci mogły znaleźć drogę realizacji. Popierające je siły społeczne: szlachta ariańska i część mieszczan, zainteresowane niewątpliwie w przekształceniu państwa i pchnięciu go na nowe tory, były za wątle.

Przy tej sposobności warto zauważyć, że cały w ogóle racjonalizm ariański miał charakter wybitnie antyfeudalny. Nie mieścił się w ramach feudalnej nadbudowy, był ideologicznym wyrazem tych grup społecznych w Polsce, którym nie odpowiadał system Rzeczypospolitej szlacheckiej. O ile jednak w samej Polsce — na skutek słabości mieszczaństwa — burżuazyjny charakter ideologii socyniańskiej nie uwiódł się w sposób dostatecznie wyraźny, to poza jej granicami, zwłaszcza w Niderlandach, związek tej ideologii z dążeniami burżuazji wystąpił na jaw w całej pełni.

2. Poglądy filozoficzne

a) *Problem „wiary i rozumu” w doktrynie ariańskiej*

Zachodziła istotna różnica w postawie światopoglądowej między arianizmem wczesnym (we wszystkich jego fazach, nie wyłączając unitaryzmu) a socynianizmem. Arianizm socyniański, w przeciwieństwie do wczesnego, wyrażał wiarę w człowieka, w możliwości poznawcze jego umysłu, wierzył w postęp społeczny i do tego postępu dążył. „Rozum”, utożsamiony z pseudoracjonalizmem scholastyki i dlatego pogardzany przez Grzegorza Pawła, stał się w socynianizmie czynnikiem niezmiernie ważnym, dominującym, nadrzędnym w stosunku do Pisma św.

Prawdy wiary rozważa się teraz w zborze na chłodno, poddaje pod osąd intelektu; to, co jest sprzeczne ze zdrowym rozsądkiem, zostaje wyrugowane. Doktryna Braci nabiera cech świeckiego systemu filozoficznego. Myliłby się jednak ten, kto by dopatrywał się w ówczesnym zborze arian składowości ideologicznej, a system ich i poglądy traktował jako monolit. Mimo wewnętrznej konsolidacji organizacyjnej, która uczyniła zbór ariański sprawnie działającym na zewnątrz organizmem, zapatrywania i poglądy poszczególnych myślicieli odbiegały od siebie częstokroć bardzo znacznie.

Przełom, jakiego dokonali socynianie w interpretacji religijnej tradycji, polegał głównie na zastosowaniu trzech rewolucyjnych na owe czasy dyrektyw metodologicznych. Pierwszą z nich, kardynalną i najbardziej doniosłą, była zasada: tekst należy interpretować w ten sposób, aby nie orzekać niczego, co byłoby sprzeczne ze zdrowym rozsądkiem lub zawierało w sobie sprzeczności („*ne quid statuat, quod ipsi sanae rationi repugnet seu contradictionem involoat*“).²⁶ W sposób jasny wyrażono i sformułowano tę zasadę dopiero w katechizmach wydanych w Holandii, jednakże nie trudno spostrzec, że stosowano ją, jak i inne, od samego zarania socynianizmu, że jest ona kamieniem węgielnym całego ich systemu. Pewne elementy tej zasady widzimy już u Budnego.

Drugą ważną dyrektywą była zasada nakazująca uwzględniać przy interpretowaniu miejsce i czas. Brzmi ona dosłownie: przy wszelkiej interpretacji tekstu „jest rzeczą rozsądku mieć wzgląd na czas, miejsce, osoby, rzeczy i inne okoliczności, ażeby żadna rzecz nie była rozpatrywana w oderwaniu od warunków miejsca i czasu“.²⁷

Wreszcie ostatnia zasada, której konsekwencje prowadziły do nieoczekiwanych dla samych arian rezultatów. Oto Bracia przyjęli, że choć Pismo św. jest w swych ogólnych zasadach nieomylne, to jednak w rzeczach ubocznych mogą się w nim zawierać błędy i niezgodności.²⁸ Zasada ta stwarzała przede wszystkim ważny precedens i Biblia raz zepchnięta z piedestału nieomylności, dostawała się odtąd coraz częściej pod ostrzał krytyki racjonalistycznej. Pogląd, że apostołowie mogli się mylić, krył w sobie wielki ładunek krytycyzmu, był silnym ciosem w objawienie i religię. Lapidarnie, lecz wymownie i trafnie ujął znaczenie tej zasady Piotr Bayle w swym *Dictiannaire historique et cri-*

²⁶ *Catechesis ecclesiarum polonicarum*. Wyd. z r. 1680 p. 9

²⁷ *Catechesis...* Wyd. z r. 1684 p. 18

²⁸ „In rebus vero non magni momenti, si depravatio aliqua existat, ea non tanti ponderis est, ut fidem totius libri ullo modo vocet in dubium“. (*Catechesis...* Wyd. z r. 1680 karta A)

tique. Bayle pisze: „Odrzucając wiarę w to, co sprzeczne z rozumem, torują (arianie — Z. O.) drogę... deizmowi i ateizmowi... Można do rzucić, że otwierają te same drzwi, przynajmniej pośrednio, przez sposób interpretowania ustępów Biblii... Z wyjaśnień ich bowiem wynika, że apostołowie ożywieni gorliwym zapalem chwały Jezusa Chrystusa używali w mówieniu o jego doskonałości najbardziej przesadnych zwrotów. Jeśli jednak — dodaje Bayle — należy to odnieść do entuzjazmu i zapалу, a nie do bezpośredniej inspiracji przez Ducha św., każdy ujrzy, że Biblia nie będzie miała więcej autorytetu niż panegyryki na cześć świętych. Niweczając zaś boski charakter Biblii obala się całe objawienie, na skutek czego religia zmienia się na spory filozofów.“²⁹

Wymienione dyrektywy metodologiczne pozwoliły Braciom uformować doktrynę zwartą i dość konsekwentną, o nastawieniu racjonalistycznym. Wyeliminowano z niej wiele cudowności i rzeczy sprzecznych ze zdrowym rozsądkiem. Uproszczono w dużej mierze charakter kultu. To zaś, co pozostało niezrozumiałe i niejasne, nie należało, zdaniem arian, do rzeczy, w które trzeba wierzyć. Pozostawiono tu każdemu wolną rękę i swobodę interpretacji.

Postawa, jaką Bracia przyjęli, kryła w sobie jednakże głębokie sprzeczności wewnętrzne. Mimo przyznania rozumowi tak wielkiej roli, mimo wielkiego zaufania do intelektu ludzkiego, nie potrafili arianie wyjść poza granice religii objawionej. Rozum szedł na kompromis z autorytetem słowa bożego.

Jest zrozumiałe, że ta synteza rozumu z objawieniem nie mogła nie prowadzić do sprzeczności i powikłań. Sprzeczności te próbowali arianie usunąć za pomocą różnych wybiegów; jednym z nich było twierdzenie, że objawienie może stać wprawdzie ponad rozumem, tzn. może być dla człowieka niezrozumiałe, lecz nie może być sprzeczne z rozumem. Używając terminów teologicznych stosowanych przez Braci powiemy, że objawienie może być wprawdzie *supra rationem*, lecz nie może być nigdy *contra rationem*.³⁰

Ani więc alegoryczne tłumaczenie Pisma, ani pewne elementy dialektyki, ani nawet przypuszczenie, że apostołowie i ewangelści mogli się mylić — nie uchroniło arian przed popadnięciem w pewnego rodzaju agnostycyzm, pokrywany skwapliwie szyldem zasady *non contra sed supra rationem*. Przyjmując bowiem Pismo za tekst wiarogodny zetknęli się arianie z rzeczami, które drogą naturalną w żaden sposób

²⁹ Dictionnaire... Wyd. z r. 1820 t. XIII s. 348

³⁰ Faust Socyn: *Responsio ad libellum Jacobi Wujeki... Bibliotheca Fratrum Polonorum* II p. 617 i 636

wytłumaczyć się nie dały. Mściła się tu połowiczność antyirrationalistycznej postawy, skojarzenie rozumu z objawieniem, pierwiastków intelektualnych z mitologicznymi.

Zatrzymajmy się chwilę nad zasadą *non contra sed supra rationem* w celu zrozumienia, jaką rolę odgrywała ona w doktrynie Braci Polskich. Socyn starał się ją objaśnić w sposób następujący: „Jest zupełnie różną rzeczą nie pojmować czegoś rozumem, a pojmować, że coś być nie może; podobnie jak różną rzeczą jest: przeczyć czemuś, ponieważ nie potrafi się tego zrozumieć, a przeczyć czemuś, ponieważ się rozumie, że to coś być nie może“. Z przykładów przytaczanych przez socynian dla zilustrowania tej zasady widać wyraźnie, że w drugim jej członie (coś jest *supra rationem* = nie mogę tego pojąć rozumem) krył się nieunikniony dla każdego systemu fideistycznego, nawet najbardziej zracjonalizowanego, agnostycyzm — uznawanie istnienia pewnych prawd wiary dla ludzkiego umysłu niedostępnych. Religia, w której nie ma tajemnic i wszystko jest jasne, przestaje być religią.

Jeżeli podejźmy do tego zagadnienia historycznie, stanowisko arian nie będzie budziło większego zdziwienia. Ówczesny stan techniki i wiedzy o przyrodzie nie dostarczył jeszcze przesłanek do całkowitego wyzwolenia się od przemożnego, ugruntowanego wielowiekową tradycją wpływu Biblii. Toteż elementy podobnego agnostycyzmu spotykamy u wielu myślicieli XVII w. na zachodzie Europy, np. u tak wybitnego filozofa materialisty jak Gassendi.

Równocześnie trzeba stwierdzić, że w doktrynie socyniańskiej prawd *supra rationem* pozostało stosunkowo niewiele, gdyż znakomitą większość tajemnic wiary, które inne wyznania chrześcijańskie bezapelacyjnie przyjmowały jako kanony, myśliciele ariańscy uznali za absurdy sprzeczne ze zdrowym rozsądkiem (*contra rationem*) i usunęli przeto bez wahania ze swej doktryny.

Tak więc omawiana ariańska zasada zastosowana do krytyki dogmatów scholastycznych prowadziła, w połączeniu z inną zasadą, wedle której nic w religii nie może być sprzeczne z rozumem, do żywiołowego racjonalizowania religii i stopniowego wyzwalać się z elementów fideistycznych. Najlepiej uwidoczni się ten fakt przez porównanie socynianizmu z tomizmem, który do dziś jest oficjalnym stanowiskiem kościoła. Jak wiadomo, w systemie Tomasza z Akwinu spotykamy się również ze sformułowaniem *non contra sed supra rationem*. Zwróćmy teraz uwagę, że to, co według Tomasza jest ponad rozumem (*supra rationem*), lecz się rozumowi nie sprzeciwia, jest właśnie według socynian sprzeczne z rozumem (*contra rationem*). Na podstawie sformułowania: „pojmuję, iż coś być nie może“ lub „przeczę, gdyż rozumiem,

że coś być nie może“, którym Socyn wyjaśniał zasadę *non contra sed supra rationem*, wyeliminowali arianie z religii wszystkie twory paterystyki i scholastyki, jak Trójca, przeistoczenie, wcielenie, boskość Chrystusa, grzech pierworodny, sakramenty, dla obrony których posługiwała się zasadą *non contra sed supra rationem* teologia tomistyczna.

Powróćmy raz jeszcze do formuły *supra rationem*. Pod tę formułę podpadały przede wszystkim dawne biblijne cuda, o których Bracia twierdzili, że choć są niepojęte, nie sprzeciwiają się rozumowi. Nie są też one sprzeczne z przyrodą, nie wykraczają poza jej granice, przeciwnie, mieszczą się w jej ramach, są tylko *supra naturam*. W jaki sposób arianie pojmowali tę zasadę, unaoczniają przykłady.

Po ukrzyżowaniu Chrystusa nastąpiły w chwilę po jego śmierci straszliwe ciemności na ziemi, mimo że był podówczas pełny dzień. Jest to istotnie rzeczą dziwną, lecz wszakże mogło to nastąpić z powodu nadpłynięcia ogromnych chmur lub nawet powodem tego mogły być plamy słoneczne. Inny przykład: Chrystus po zmartwychwstaniu ukazał się uczniom swym zebranych przy wieczerniku, wszedłszy do izby poprzez zamknięte drzwi. Jest to zadziwiające, lecz przecież mógł on uprzednio swą boską mocą uchylić drzwi w sposób tajemniczy, a dla uczniów niewidzialny.³¹

Interpretacja ta wydaje się nam dziś naiwna. Ale trzeba pamiętać, że w cuda wierzyli jeszcze Grotius i Newton. Dopiero z czasem wytworzyło się przekonanie, że wiara w cuda jest zaprzeczeniem wiedzy. Jeśli rozpatrzy się baczniej przykłady ilustrujące zasadę *non contra sed supra naturam*, uderzy w oczy fakt następujący. Oto arianie starali się wytłumaczyć rzeczy niepojęte, wszelkiego rodzaju cuda i dziwne, w sposób naturalny i dawać im naturalną przyczynę. Uznają więc arianie zasadę przyczynowości i nie godzą się na jej łamanie. Przyczyna musi mieć skutek, skutek musi mieć swą przyczynę. Przyroda jest podporządkowana ścisłym prawom, jeśli więc, według świadectwa Pisma, działa się w niej coś dziwnego, jakiś cud, starają się Bracia tłumaczyć to nie jako cud, lecz jako wynik tej lub innej niespodziewanej przyczyny.³² Tendencja ta była naówczas niewątpliwie postępową. Równocześnie jednak trzeba stwierdzić, że ariańska formuła *supra naturam* prowadziła do różnorakich powikłań. Tam bowiem, gdzie w ostatnim ogniwie zabrakło przyczyny naturalnej, włączali Bracia do łańcucha przyczyn interwencję boską, traktując ją jako przyczynę na-

³¹ Andrzej Wiszowaty: *Religio rationalis...* p. 83

³² Por. rozprawkę Ludwika Chmaja: Andrzej Wiszowaty cz. II. Reformacja w Polsce I zes. 4

turalną. Rzecz oczywista, że w ten sposób zacierała się w istocie granica między tym, co jest *supra naturam*, a tym co *contra naturam*, i orzekanie, do której kategorii należy dane zjawisko, stawało się czymś zupełnie dowolnym.

Warto porównać to stanowisko Braci ze stanowiskiem Spinozy, który w podobny sposób interpretował cuda biblijne. Spinoza również twierdził, że przez cuda w Biblii należy rozumieć nie co innego, jak dzieła przyrody, które przewyższają zdolność pojęcia rozumu ludzkiego lub też wydaje się, że przewyższają. Spinoza jednak poszedł dalej niż Bracia Polscy i zarzucił niekonsekwentne rozróżnienie między *supra naturam* a *contra naturam*. Cud, czy to wbrew przyrodzie, czy ponad przyrodę, jest dla niego jednako czystym absurdem. Można jednak przypuszczać, że do zajęcia takiego stanowiska dopomogli mu właśnie Bracia Polscy.³³

Do ważnych w doktrynie ariańskiej zagadnień należy stosunek do objawienia. Na ogół przyjęło się przekonanie, że Bracia uprawiając racjonalistyczną krytykę dogmatów, nie potrafili zająć krytycznej podstawy w stosunku do konieczności objawienia. Tymczasem lektura niektórych traktatów ariańskich doprowadza do dość nieoczekiwanych rezultatów. Okazuje się, że już Socyn, który przeciwstawiał się przecież wszelkim skrajnościom racjonalistycznym w obawie, że doprowadzi to do negacji objawienia, sam stworzył furtkę umożliwiającą ewolucję poglądów właśnie w tym kierunku. W *Praelectiones theologicae* Socyn oświadcza: „W każdym człowieku istnieje z natury kryterium pozwalające odróżnić prawość od nieprawości... Jest to jednak nic innego, jak pewnego rodzaju wewnętrzne słowo Boga. Kto jest posłuszny temu słowu i postępuje drogą prawości, posłuszny jest woli bożej; choćby taki człowiek nie znał Objawienia, a nawet nie wiedział o istnieniu Boga, idąc za tym niejako wewnętrznym głosem Boga staje się jemu miły.“³⁴

Pogląd ten torował wprawdzie drogę natywizmowi, jednakże był wówczas niewątpliwie postępowy, gdyż podważał wiarę w wartość i konieczność objawienia. Po cóż więc istnieje objawienie? Jest ono potrzebne — twierdzą socynianie — gdyż człowiek pod względem moralnym jest istotą dosyć słabą i najczęściej nie jest zdolny osiągnąć własnymi siłami celu, jaki wskazuje religia. Z tego właśnie stanowi-

³³ O stosunku Spinozy do Braci Polskich por. rozprawkę Chmaja: *De Spinoza a Bracia Polscy*. Kraków 1924. Różnicę między stanowiskiem Braci Polskich a Spinozy w kwestii interpretowania cudów trafnie uchwycił już Otto Fock w bardzo dobrej, dziś niemal już zapomnianej rozprawie: *Der Socianismus nach seinem historischen Verlauf und nach seinem Lehrbegriff*. Kiel 1847 s. 410—411

³⁴ *Bibliotheca Fratrum Polonorum*. Socyn, *Opera* I p. 539

ską wpływa definicja religii, którą socynianie określają we wszystkich katechizmach w sposób podobny, a mianowicie jako środek do osiągnięcia życia wiecznego.

Tak więc już we wczesnym stadium arianizmu socyniańskiego istniały załączki poglądu, że objawienie nie jest dla człowieka rzeczą niezbędną. Jakkolwiek poglądy tego rodzaju formułowano bardzo nieśmiało i wstrzemięźliwie, przecież wywarły one doniosły wpływ na dalszą ewolucję radykalnej myśli religijnej. Socyn wypowiadając swój pogląd obwarował go licznymi zastrzeżeniami. Chociaż bowiem — twierdził — istnieje teoretyczna możliwość zadośćuczynienia woli bożej bez znajomości objawienia, to jednak objawienie jest konieczne, albowiem człowiek sam z siebie nie może zdobyć żadnej wiedzy o bogu i rzeczach boskich. Bez wiedzy zaś o bogu nie można wejść na drogę zbawienia, a przynajmniej wytrwać na niej.

Mniej więcej od lat trzydziestych XVII w. zarysowuje się w obozie arianskim nieco inne stanowisko. Gdy Socyn orzeka, że bez objawienia nie możemy zdobyć żadnej wiedzy o bogu i rzeczach boskich, Jan Crellius stwierdza, że taką wiedzę zdobyć możemy w sposób naturalny bez pomocy objawienia, tylko że wiedza ta jest niepełna i musi być uzupełniona przez objawienie. (Trzeba tu przypomnieć, że „wiedza objawiona” jest poddana u arian pod kontrolę rozumu. Rozum orzeka, czy coś jest objawieniem, i interpretuje to tak, aby nie sprzeciwiało się rozumowi). Tę naturalną wiedzę o Bogu i rzeczach boskich możemy uzyskać przez badanie świata, poznawanie jego prawidłowości, kontemplowanie wspaniałości natury. Wszystko to kieruje umysł ludzki do poznania przyczyny sprawczej, tj. do poznania boga.³⁵ W taki właśnie sposób będzie w sześćdziesiąt lat później uzasadniał istnienie boga John Locke. Pogląd Crella przyjęli Szlichtyng i Wolzogen.

Objawienie u Crella staje się już tylko pomocą w doskonaleniu tego, co umysł ludzki osiągnął o własnych siłach. Jest ono uzupełnieniem wiedzy zdobytej w sposób naturalny. Pogląd Crella był więc dalszym ciągiem żywiołowego procesu, który prowadził do ograniczenia roli objawienia i uczynienia go zbyt czynnym. Uczeń Crella, Andrzej Wiszowaty, pójdzie jeszcze dalej. Dla niego jest już zupełnie oczywiste, że rozum może dojść o własnych siłach nie tylko do poznania rzeczywistości empirycznej, lecz i do ogólnych zasad religii naturalnej.

Jaka jest ostateczna konkluzja rozważań nad rolą objawienia w systemie arian? Objawienie w doktrynie socyniańskiej jest tylko teo-

³⁵ J. Crellius: *In Epistolam ad Romanos Commentarius ex praelectionibus J. Crelli Franci conscriptus a Jona de Bukowiec Schlichtingo. Bibl. Fratr. Polon.* III p. 79 i 80

retyczną wiedzą o bogu, pomagającą człowiekowi do osiągnięcia zbawienia. Wiedzę tę można zdobyć (przynajmniej w pewnym stopniu) w sposób naturalny. Owe zaczątki religii naturalnej, przyporządkowane zrazu religii objawionej w sposób służebny (tak jest jeszcze u Crellius), zwolna rozrastają się i rozszerzają, tak że stają z nią niemal na równi (tak jest u Wiszowatego). W końcu pozbywają się objawienia jako zbędnego balastu, tym bardziej, że przecież — co stwierdził już Socyn — istnieje możliwość osiągnięcia zbawienia i bez wszelkiej wiedzy o bogu, a więc bez pomocy objawienia.³⁶

Odrzucenie objawienia jest tu tylko konsekwencją stanowiska socynian, postawieniem kropki nad „i”. Ale wówczas mamy już do czynienia z czystym deizmem, w którym z czasem i problem zbawienia znika z pola zainteresowań.

Wiemy, że na radykalne odrzucenie wszelkiego objawienia arianie się nie zdobyli. Najdalszym punktem, do którego się posunęli, było stanowisko Wiszowatego. Ale nie ulega wątpliwości, że to stanowisko arian (jak zresztą cała ich doktryna) wpłynęło bardzo poważnie — zarówno poprzez liberalną teologię angielską XVII w. (Chillingworthe, Hales, radykalne nurty independentów, etc.), jak i bezpośrednio — na ukształtowanie się poglądów angielskich deistów: Locke’a, Tolanda, Collinsa.

Współcześni zdawali sobie sprawę z tego, że krytyczne przemyslenie socynianizmu, wyciągnięcie konsekwencji z jego śmiałych założeń i tez wystarcza całkowicie do zajęcia pozycji religii naturalnej. Nie na próżno nazwano socynianizm *damnosissima haeresia*. W roku 1653 fakultet teologii uniwersytetu w Lejdzie na żądanie Stanów Generalnych Niderlandów, by wypowiedział się w sprawie socynianizmu, dał opinię następującą: „Nic bardziej odrażającego ani bardziej wstrętnego nie można nawet wymyślić nad tę herezję, która niczym albo bardzo mało różni się od pogaństwa.”³⁷ Nie tu miejsce na omawianie historii oddziaływania Braci Polskich w Europie. Warto jednak wspomnieć, iż w XVIII w. zdawano sobie sprawę ze znaczenia socynianizmu przy kształtowaniu się idei religii naturalnej. Znajdujemy na ten temat wiele wypowiedzi w literaturze niemieckiej, francuskiej i angielskiej. Dużo miejsca poświęca myśli ariańskiej *Encyklopedia* francuska

³⁶ Por. O. Fock: *Der Socianismus...* cyt. wyd. s. 296—324

³⁷ *Nihil exsitiabilis et magis horrendum ista haeresi excogitari potest... quae nihil aut parum differt a paganismo.* Opinię tę podaje Bayle, który czytał akta związane z wydaniem edyktu przeciw socynianom w Holandii w r. 1653. (*Dictionnaire...* t. XIII s. 358); por. także W. J. Kühler: *Het Socinianisme in Nederland*. Leiden 1912 s. 142

z r. 1776, a *Encyclopédie méthodique* z r. 1790 stwierdza całkiem prosto, że „socynianizm jest w swej istocie umiarkowanym lub zamaskowanym deizmem“ (co — jak wiemy — jest przesadą).

Mówiąc o deizmie należy oczywiście pamiętać o dwóch jego różnych funkcjach. Podobnie jak pogląd Crella o możliwości poznawania boga bez pomocy objawienia, poprzez kontemplowanie natury, stanowił nie tylko dalszy etap socynianizmu na drodze do religii naturalnej, lecz mógł być także punktem wyjścia dla teleologicznej interpretacji świata, tak samo sam deizm miał — jak wiadomo — dwa oblicza. Z jednej strony, jak mówił Marks, był on łatwym sposobem pozbycia się religii, prowadził do ateizmu i materializmu, z drugiej mógł być zamaskowaną dywersją w obronie religii, której nadawał charakter odpowiedniejszy, bardziej przystosowany do nowych warunków.

Doktryna Braci Polskich spełniła — rzecz jasna — tę pierwszą, postępową funkcję. Uderza to szczególnie mocno, jeśli doktrynę tę rozpatruje się na tle stosunków panujących w Polsce w połowie XVII w. W czasie, gdy polscy arianie dążą do racjonalizacji kultu religijnego i wyzwolenia się spod władzy objawienia, wśród mas szlacheckich rośnie coraz bardziej obskurantyzm, bezmyślna dewocja, fanatyzm religijny i zabobony, by przybrać wręcz zatrważające rozmiary w pierwszej połowie XVIII w., kiedy to *Nowe Ateny wszelkiej sciencji pełne...* ks. Benedykta Chmielewskiego będą podawać rzeczowe informacje o zadawaniu diabła, a spod pras drukarskich — zamiast rozumnych traktatów ariańskich o tolerancji — będą wychodzić fanatyczne paszkwile pełne nienawiści do „heretyków“ oraz „uczone“ rozprawy o czarownicach i wypędzaniu czarta z opętanych.

b) Zagadnienia teoriopoznawcze

Wczesny socynianizm ciąży stanowczo ku sensualizmowi, jednakże stanowisko epistemologiczne doktryny nie jest jeszcze skryształizowane. Od lat trzydziestych XVII w. zarysowują się w zborze ariańskim dwa wyraźne kierunki: obok sensualistycznego — kierunek natywistyczny. Na uformowanie się tego drugiego wpłynęło prawdopodobnie zetknięcie się z filozofią kartezjańską, na którą Raków zareagował, i to nie tylko recepcyjnie.

Na stanowisku skrajnie sensualistycznym stanął wieloletni rektor akademii rakowskiej Jan Crell oraz Jonasz Szlichtyng i Ludwik Wolzogen. Crell w *Komentarzu do «Listu do Rzymian»* oświadcza wyraźnie: „Dusza ludzka jest na kształt czystej tablicy, na której nic nie jest zapisane, wszystko natomiast można zapisać. Cała nasza wiedza pochodzi ze zmysłów“ („*Est enim mens nostra instar tabulae rasae, cui nihil inscrip-*

tum est, omnia autem inscribi possunt, omnisque intelligentia nostra ex sensibus proficiscitur). Komentarz do «Listu do Rzymian» opuścił prasę w Rakowie w r. 1636. Jednakże powstał znacznie wcześniej, zapewne około r. 1630. Właściwie został on napisany przez Szlichtynga pod dyktando Crella. Crell umarł w r. 1633; jak wynika z objaśnień w *Bibliotece Fratrum Polonorum*, zdążył jeszcze przed śmiercią przejrzeć rękopis Szlichtynga aż do czwartego rozdziału włącznie i zaaprobował go. Nie ulega więc wątpliwości, że sensualistyczne stanowisko Szlichtynga było równocześnie stanowiskiem Crella.

Należy podkreślić, że zajęcie stanowiska sensualistycznego w filozofii miało niekiedy doniosłe konsekwencje społeczne. Przekonanie, że wszyscy ludzie rodzą się z jednakowo czystym, nie zapisanym umysłem (*tabula rasa*), na którym dopiero doświadczenie ryje pierwsze kreski, przyczyniało się do powstania poglądu, że wobec tego wszyscy ludzie są z urodzenia sobie równi, a wszelkie różnice stanowe między nimi są stworzone przez samych ludzi. Wreszcie, skoro człowiek całą wiedzę nabywa przy pomocy zmysłów z otaczającego go świata, nasuwa się wniosek, iż człowiek jest przez ten świat kształtowany, że jest wytworem środowiska.

Stanowiska Crella-Szlichtynga będzie bronił w polemice z Kartezjuszem Ludwig Wolzogen. Wystąpi on przede wszystkim przeciw możliwości choćby nawet powątpiewania w istnienie obiektywnego świata i będzie starał się wykazać, że dowody przytaczane przez Kartezjusza na poparcie tej sceptycznej tezy nie upoważniają do takich przypuszczeń. Zdaniem Wolzogena zmysły, o ile tylko są zdrowe, dostarczają nam prawdziwej wiedzy o rzeczywistości i na ich świadectwie musimy się opierać, bez nich nie moglibyśmy zdobyć żadnej w ogóle wiedzy. „Nie obawiam się wcale twierdzić — zaznacza w pewnym miejscu Wolzogen — że jeśli było możliwe, aby człowiek rodził się bez żadnego zmysłu, obdarzony jedynie zdolnością myślenia, to nie miałby wówczas idei żadnej rzeczy, prócz niejasnego i niemal zwierzęcego poczucia swego istnienia.”³⁸ Wolzogen krytykuje teorię idei wrodzonych, które według Kartezjusza można jakoby zauważyć w umy-

³⁸ „Ego sane affirmare non vereor, si possibile esset, hominem nasci absque ullo sensu, sola cogitanti facultate illaesa, eum ne ulius quidem rei cogitationem habiturum, praeter obscuram et vix non brutam existentiae suae perceptionem”, (*Annotationes in Meditationes Metaphysicas Renati Des Cartis. Bibl. Fratr. Polon. t. II dzieł Wolzogena p. 82*). Rozprawkę o polemice Wolzogena z Kartezjuszem napisał Ludwik Chmaj (*Wolzogen przeciw Descartesowi. Archiwum Komisji do Badania Historii Filozofii w Polsce. Kraków 1915 PAU s. 81—132*). Przynosi ona ciekawy materiał, jednakże wnioski z niego wyciągnięte nie zawsze są słuszne.

śle ludzkim, po usunięciu wszelkich wrażeń pochodzących z zewnątrz. Choćbyśmy — mówi Wolzogen — starali się śladem Kartezjusza usunąć z umysłu wszelkie wrażenia zmysłowe, to nigdy przecież nie osiągniemy tej pewności, czyśmy zdołali wykonać to całkowicie, czy jakieś ślady tych wrażeń nie pozostały w umyśle. Zdaniem Wolzogeny nie istnieją więc żadne idee ani pojęcia wrodzone, co więcej, nic się nie przeciwstawia temu, abyśmy rozum ludzki uważali za twórcę idei boga.

Wolzogen wykazuje również niekonsekwencje kartezjańskiego dualizmu. Jak wiadomo Kartezjusz przeciwstawia duszę ciału i zjawiska duchowe oddziela od cielesnych. Dusza i ciało są to dwa odrębne światy, rządzące się oddzielnymi prawami, nie mające na siebie wpływu, egzystujące paralelnie. Wolzogen, idąc tu za starą tradycją ariańską, utrzymywaną w zborze jeszcze od czasów Grzegorza Pawła, sprzeciwia się tak pojętemu dualizmowi i twierdzi, że „dusza jest wprawdzie substancją niecielesną i czysto duchową, nie może ona jednak myśleć, pojmować, rozumować ani spełniać żadnych innych funkcji bez organów cielesnych“.³⁹ Jest to więc stanowisko o tendencji wyraźnie materialistycznej, traktujące duszę jako zespół zjawisk psychicznych, które odbywają się w człowieku i nie mogą zachodzić poza obrębem ciała.

Kierunek natywistyczny w zborze powstał nieco później; znalazł on wybitnych przedstawicieli w Samuelu Przypkowskim i Joachimie Stegmanie, ale przede wszystkim w Andrzeju Wiszowatym. Przypkowski uważa, że w rozumie ludzkim istnieją pojęcia wszczepione przez naturę, dzięki czemu zdolny on jest rozstrzygać również w sprawach religii⁴⁰. odróżniać dobro od zła, fałsz od prawdy. Szczególnie mocno wyraził Przypkowski ten pogląd w polemice z Janem Amosem Komenskim, który wystąpił przeciw racjonalizmowi religijnemu, jako prowadzącemu na manowce ateizmu. Komenski nazwał arian „najgorszą sektą“, „brudem chrześcijaństwa“, ludźmi, którzy negują rzędy boga nad światem i twierdzą, że „żadne słowo boże nie jest prawdziwe, jeśli nie uzna tego rozum“. Przypkowski w odpowiedzi Komenskiemu, broniąc praw rozumu do stanowienia w sprawach religii, uzasadnia to stanowisko doskonałością rozumu ludzkiego, zdrowego oczywiście rozumu, który, gdy wolny jest od przesądów, nie może się mylić, gdyż zasady, na mocy których rozstrzyga w sprawach wiary, zostały w nim przecież wypisane ręką natury, czyli boga. Te zasady są podstawą, na której opiera się nasze poznanie nie tylko świata zewnętrznego, lecz i transcendentnego.⁴¹

³⁹ *Annotationes...* p. 89

⁴⁰ *Dissertatio Fausti Socini Operibus praemittenda. Cogitationes sacrae* p. 431

⁴¹ *Animadversiones Apologeticae in Aculeatum Ioannis Amosi Comenii adversus Ecclesias Christi recens in Polonia afflictas, libellum occasione Irenice*

Najdobitniej jednak przemówi w tej materii Wiszowaty. W umyśle ludzkim istnieją, zdaniem Wiszowatego, pewne zasady ogólne (*axiomata quaedam universalis atque communes notiones seu notitiae*), wszczone przez naturę wszystkim ludziom.⁴² Dzięki tym zasadom umysł ludzki zdolny jest dojść o własnych siłach do prawd teologicznych, czyli, mówiąc inaczej, do religii naturalnej. Aby jednak umysł był w stanie osiągnąć to poznanie, musi być uwolniony od przesądów i uprzedzeń, musi być umysłem zdrowym (*ratio sana*). Z systemu Wiszowatego bije ożywczy optymizm i wielkie zaufanie do rozumu ludzkiego.

Jeśli rozważy się na tle epoki i ówczesnych stosunków historycznych znaczenie obu kierunków teoriopoznawczych w łonie zboru ariańskiego, dochodzi się do wniosku, że oba one spełniały rolę postępową i doniosłą. Sensualizm ariański torował drogę materialistycznej teorii poznania i wywarł zapewne wpływ na uformowanie się epistemologicznych poglądów Locke'a. Wniosek taki nasuwa się zwłaszcza w świetle ostatnich badań angielskiego uczonego McLachlana nad oddziaływaniem socynianizmu w Anglii.⁴³ Sensualizm arian nie miał nic wspólnego z sensualizmem średniowiecznym, zawartym w systemie Tomasza z Akwinu. U podstaw tamtego leżało przekonanie o skrajnej niedo-

Irenicorum ab Anonymo propositi refellendi in lucem emissum. Cogitationes sacrae p. 475—529. Polemikę Przypkowskiego z Komenskim referuje Chmaj w książce: *Samuel Przypkowski na tle prądów religijnych XVII w.* Kraków 1927 PAU s. 140—153

⁴²A. Wiszowaty: *Religio rationalis...* p. 33 i nast.

⁴³ Locke był — jak się zdaje — w ogóle pod silnym wpływem literatury Braci Polskich. Jego stanowisko religijne, poglądy na tolerancję, sposób argumentacji w jej obronie, wreszcie poglądy na rozgraniczenie jurysdykcji kościoła i państwa (Przypkowski wystąpił z nimi w głośnym później traktacie *Animadversiones...* już w 1649 r.; traktat ten, zanim ukazał się w *Bibliotece Fratrum Polonorum*, krążył w odpisach po Holandii i Anglii) — wszystko to w dużym stopniu zdradza pokrewieństwo — niekiedy identyczność — z poglądami polskich arian. Wprawdzie Locke, którego w Anglii nazywano niekiedy socynianinem, oświadczył kategorycznie, że nigdy nie czytał ani jednej książki socyniańskiej, ale nie można brać tego oświadczenia poważnie. Socynianizm był wówczas w Anglii proskrybowany (Akt Tolerancyjny nie obejmował papistów i socynian), przyznawanie się choćby tylko do sympatii z tym ruchem groziło nieprzyjemnymi represjami. Sugestię o oddziaływaniu arian na Locke'a potwierdzają studia angielskiego badacza socynianizmu McLachlana. McLachlan podaje spis książek w prywatnej bibliotece filozofa. Wśród nich znajdujemy pełny garnitur *Biblioteki Fratrum Polonorum* oraz osobne pisma i traktaty wszystkich najwybitniejszych myślicieli ariańskich: Socyna, Crella, Smalciusa, Wiszowatego, Przypkowskiego, Szlichtynga. Wreszcie wśród spuścizny po Locke'u znaleziono konspekty dokonywane własną ręką filozofa z dzieł socyniańskich. (Por. McLachlan: *Socinianism in the XVIII-Century England* cyt. wyd. s. 325—329)

skonałości ludzkiego rozumu. Twierdząc, że poznanie człowieka możliwe jest tylko za pomocą zmysłów, akcentowano równocześnie mierność tego poznania, jego nędzę w obliczu prawd objawionych przez boga. Sensualizm tomistyczny skazywał człowieka na niewolę objawienia, którego jedynym i nieomylnym wykładaczem czyni kościół.⁴⁴ Zupełnie inaczej wygląda sprawa z sensualizmem ariańskim. Powstał on jako wyraz zaufania do człowieka, do jego organów intelektualnych i zmysłowych. Prowadził nie do podporządkowania rozumu objawieniu, lecz objawienia rozumowi. Jest to różnica zasadnicza.

Natywizm arian, aczkolwiek oparty na błędnych założeniach, wiódł najkrótszą drogą do wyemancypowania myśli ludzkiej z pęt teologii. Wiszowaty nie potrafił się jeszcze obejść bez objawienia; cytaty z Biblii i wiara w jej autorytet odgrywa u niego wielką rolę. Jednakże przeświadczenie, że w umyśle ludzkim istnieją zasady ogólne, pozwalające człowiekowi o własnych siłach dojść do poznania prawd transcendentnych, prowadziło nieuchronnie do odrzucenia bożego pośrednictwa w postaci Pisma św., czyniło je zbędnym. Samo objawienie przestało być już we wczesnym socynianizmie kryterium prawdy; przeciwnie, o jego prawdziwości rozstrzygać miał sąd rozumu. U Przypkowskiego i Wiszowatego widać jednak najjaśniej, jak rozum bierze górę nad prawdą objawioną. Nie rozum do niej, lecz ona do niego musi się dostosować.

Tak więc stojąc w zasadzie na gruncie zgodności religii z rozumem (przy czym trzeba podkreślić, że religia ta została bardzo zracjonalizowana) podkreślają Bracia dobitnie — co szczególnie mocno uwydatnia odłam natywistyczny — że religia musi być podporządkowana rozumowi. Zupełnie odwrotnie niż w tomizmie, który głosząc pozornie identyczny pogląd o zgodności wiary i rozumu, silnie akcentuje stanowczą wyższość wiary. Według tomistów rozum jest sługą wiary (*naturalis ratio subservit fidei*). W tym ogromnym zaufaniu do rozumu ludzkiego, któremu Bracia podporządkowują religię i wiarę, tkwi wielka doniosłość myśli ariańskiej. Nie potrafili wprowadzić Bracia sami wyzwolić się całkowicie z oparów teologii, lecz ich racjonalistyczny system posłużył innym na tej drodze i stał się ważnym ogniwem w procesie laicyzacji filozofii.

c) Poglądy na materię i duszę

Materialistyczne tendencje filozofii ariańskiej najwyraźniej uwidoczniają się w poglądach na materię i duszę. Arianie twierdzili

⁴⁴ O właściwym obliczu sensualizmu i „realizmu” tomistycznego pisał ostatnio Leszek Kołakowski w *Myśli Filozoficznej* 1954 nr 1, por. zwłaszcza s. 213—217

stanowczo, że materia, z której zbudowany jest świat, istnieje odwiecznie, na równi z bogiem; nie została ona przez nikogo stworzona, bóg ją tylko uporządkował z pierwotnego chaosu. Ten pogląd odnajdujemy już we wczesnym socynianizmie. Zupełnie jednoznaczne wypowiedzi na ten temat różnych myślicieli arian — od Hieronima Moskorzewskiego począwszy, poprzez Volkeliusa i Crella, aż do Wiszowatego — świadczą, że był on w zborze przyjęty oficjalnie.⁴⁵ Nie ulega wątpliwości, że pogląd ten, mimo swych teologicznych ograniczeń, wyrażał tendencje materialistyczne.

Jeśli chodzi o pogląd na duszę arianie mieli tu własne bogate tradycje. Już Grzegorz Paweł w roku 1568 w traktacie *O prawdziwej śmierci...* zwalczał wiarę w istnienie duszy różnej od ciała.⁴⁶ Według Grzegorza nieśmiertelność duszy wymyśliło duchowieństwo rzymskie, które z różnorakich praktyk, takich jak odpusty, msze żałobne itp., opartych na wierze w egzystencję dusz po śmierci, czerpało ogromne zyski zwiększające jego władzę i potęgę. Wyjaśnienie to zawarte w przedmowie ukazuje ścisły związek materialistycznej tendencji filozofii Grzegorza z jego walką przeciw kościelnemu wyzyskowi. W samym dziełku Grzegorz stanowczo przeczy, by mogły istnieć jakiekolwiek zjawiska psychiczne poza ciałem i niezależnie od niego. W chwili śmierci — twierdzi Grzegorz — umiera cały człowiek i żadna dusza od niego się nie oddziela, albowiem dusza — to wszystkie zjawiska psychiczne, które mogą się tylko wtedy odbywać, dopóki człowiek żyje. Rzecz jasna, te niezwykle śmiałe i jak na owe czasy prawdziwie nowatorskie poglądy spowite są jeszcze w grubą teologiczną skorupę i wyrażone w wielce prymitywny sposób. Mimo to trzeba je zaliczyć do śmielszych osiągnięć polskiej myśli renesansowej.

Spśród arian w okresie przedsocyniańskim poglądy Grzegorza na duszę przejął tylko Szymon Budny. W dziele *O przedniejszych wiary chrystiańskiej artykułach* Budny twierdzi, że „to błąd, co pospolicie ludzie rozumieją o duszach, żeby po śmierci żyły, męki cierpiały albo pociech używały... dusza nic innego nie jest jedno albo żywot

⁴⁵ Hieronim Moskorzewski: *Refutatio libri de Baptismo Martini Smigletii Jesuitae*. Racoviae 1617 cap. 3, 78—79; por. także u Crella: „Adde quod ne sacrae quidem litterae, quum creationem huius mundi describunt, non in materiam productione eam collocant, sed in eius formatione.“ (*De Deo et eius attributis* cap. 3. w książce Volkeliusa: *De vera Religione*, I p. 8); por. też Wiszowaty: *Religio rationalis...* p. 82

⁴⁶ *O prawdziwej śmierci, zmartwychwstaniu, żywocie wiecznym...* Dokładnie streszcza ten traktat Grzegorza Konrad Górski: *Grzegorz Paweł z Brzezin* cyt. wyd. s. 234—239

człowieczy, albo ciało jego, ale żeby jakie dusze po śmierci były albo w niebie używały radości, to szczyre są plotki“.⁴⁷

Odrzucając wiarę w istnienie dusz odrębnych od ciała zarówno Grzegorz Paweł, jak i Szymon Budny nie zaprzeczali przecież istnieniu piekła i mąk wieczystych, które wyobrażali sobie w sposób tradycyjny. Socynianie w swojej racjonalistycznej interpretacji Biblii przekroczyć również tę barierę, i wiarę w ogień piekielny, wraz z wielu innymi podobnymi wierzeniami, odrzucają stanowczo i bez wahań.

Socynianie mieli nieco inny pogląd na duszę niż najśmielsi przedstawiciele wczesnego arianizmu — Grzegorz Paweł i Szymon Budny. Widać tu jak gdyby pewien regres. Fakt ten był jednak spowodowany racjonalistyczną postawą socynian, którzy odrzucili wiarę w zmartwychwstanie ciał, wyznawaną przecież przez Budnego i Grzegorza. Socynianom, głoszącym zasadę kierowania się zdrowym rozsądkiem, nie trudno było zauważyć, że ciała po śmierci ulegają zupełnemu rozkładowi, że łączą się w nowe związki. Toteż już Walenty Szmalc, minister ariański w pierwszych latach XVII w., oświadcza śmiało: „Nie wierzymy, ażeby zmartwychwstały nasze ciała, które obecnie posiadamy.“⁴⁸

Trzeba było jednakże jakoś wytłumaczyć, w jaki sposób pobożni otrzymają przyrzeczoną nagrodę wieczną. Odrzuciwszy więc pogląd na zmartwychwstanie ciał Bracia Polscy przyjęli, że przy sądzie ostatecznym ludzie otrzymają nowe ciała. Powstawała przy tym nowa komplikacja: pomijając bowiem samą fantastyczność tego poglądu, nasuwało się pytanie, w jaki sposób, skoro obecne ciała nie zmartwychwstaną, utrzyma się identyczność osób? Dla rozwiązania tej kwestii musieli Bracia założyć istnienie jakiejś duszy, odrębnej od ciała, utrzymującej tożsamość świadomości. Dusza ta wszakże — zgodnie z sensualistycznymi poglądami arian — pozbawiona jest jakiegokolwiek uczucia. Jest to coś zupełnie nieokreślonego, co i nie żyje, i nie umiera, co stwarza życie przez fakt, że łączy się z ciałem.⁴⁹

Arianie nie potrafili więc rozwiązać w sposób racjonalistyczny problemu duszy. Będąc o krok od zidentyfikowania z duszą zachodzących w ciele zjawisk psychicznych człowieka zagubili się próbując zinterpretować zgodnie z rozumem biblijną wiarę w żywot wieczny i ciała

⁴⁷ Sz. Budny: *O przedniejszych wiary chrystiańskiej artikulech*. Łosk 1576

⁴⁸ „Corpora haec quae nunc circumferimus, resurrectura non credimus.“

⁴⁹ „Etiam si autem hic spiritus natura sua sit incorruptibilis, proprie tamen loquendo ut non moritur ita nec vivit; sed vitam tantum, quamdiu corpori iunctus est, efficit“ (Volkelius: *De vera religione* I, III cap. 11 p. 71).

zmartwychwstanie. Ale na tle epoki, przy porównaniu z panującymi naówczas poglądami, te materialistyczne próby są godne podkreślenia. Ze współczesnych tylko nieliczne umysły zdobyły się na bardziej konsekwentne stanowisko.

d) Kult nauki

Zagadnieniem, na które warto zwrócić uwagę, jest stosunek myślicieli ariańskich do nauki. Wraz z kultem matematyki występuje w środowisku ariańskim zainteresowanie naukami przyrodniczymi. Aczkolwiek Bracia sami nie uprawiali tych dyscyplin, doceniali przecież ich znaczenie i żywo interesowali się postępami ówczesnego przyrodoznawstwa. Niejednokrotnie spotykamy się z wypowiedziami potępiającymi scholastyczny, czysto dedukcyjny sposób badania natury, podkreślającymi konieczność stosowania metod empirycznych.

W myśli ariańskiej znajdujemy zatem wszelkie znamiona antyirracjonalizmu, a więc dążność do racjonalnego poznania świata, poznania zdobytego na drodze przyrodzonej, naturalnej, przekonanie, że poznanie to należy oprzeć na trwałej bazie nauk matematycznych i przyrodniczych, wreszcie tendencje do wyzwolenia umysłu z hamulców fideizmu. Klasowe oblicze tych tendencji nie jest trudne do ustalenia. W rozwoju nauk, zwłaszcza matematycznych i przyrodniczych, które były przecież jak najściślej związane z postępem sił wytwórczych, zainteresowana była wówczas nade wszystko jedna klasa — mieszczaństwo. W epoce feudalizmu i kształtowania się elementów układu kapitalistycznego ono było głównym rzecznikiem postępu naukowego. Ten fakt należy uwzględnić w dalszych badaniach nad arianizmem, zwłaszcza nad strukturą społeczną zboru i jego ideologią społeczną w XVII wieku. Badania te są dopiero w stadium zaczątkowym.

Należy tu powiedzieć choć kilka słów o szkolnictwie ariańskim. Było ono jak na owe czasy znakomicie zorganizowane i otaczane stałą opieką Braci. Szkoły podlegały zwierzchnictwu synodów ariańskich, które mianowały scholarów (nadzorców szkół), rektorów i nauczycieli. Scholarchowie co rok zdawali synodowi sprawozdanie o stanie szkoły. Synod na ich wniosek podwyższał pensje gorliwym i pilniejszym nauczycielom, złych zaś usuwał. Ponadto synody nagradzały uczonych za pisanie dobrych podręczników i udzielały zdolniejszym uczniom stypendiów na wyjazdy za granicę dla rozszerzenia i pogłębienia studiów. Szkoły ariańskie utrzymywały kontakt z ruchem naukowym w całej Europie, a w podręcznikach swych stosowały najnowsze zdobycze nauk ścisłych. W XVII w. szkolnictwo ariańskie w Polsce należało do lepiej zorganizowanych w Europie.

Centrum ariańskiego szkolnictwa, jak i całego ruchu Braci Polskich, był Raków — „Sarmackie Ateny“. Tu znajdowała się słynna drukarnia rakowska, zasypująca zachodnią Europę literaturą socyniańską. Akademia rakowska, założona w 1602 r., przyciągała swym poziomem nie tylko młodzież ariańską, lecz również młodzież innych wyznań, nie wyłączając katolickiej. Do Rakowa ściągali studenci z Rusi, Węgier, Czech, Niemiec i aż z dalekiej Alzacji. W latach swego największego rozkwitu (około r. 1630) akademia liczyła do tysiąca studentów.

W świetle uwag o racjonalizmie ariańskim zrozumiały jest fakt, że w akademii rakowskiej stały wysoko właśnie nauki matematyczne. „Sama rzeczywistość świadczy, że klucze wszelkiej wiedzy złożyła natura w ręce matematyki“⁵⁰ — głosił Joachim Stegman, rektor szkoły rakowskiej w latach 1628—1630. Podręcznik przygotowany przez niego dla uczniów akademii (wydrukowany w Rakowie w roku 1630) uwzględnia nie tylko najnowsze zdobycze wiedzy matematycznej: osiągnięcia Galileusza, Nepera, Keplera; autor próbuje również sam rozwijać twórczą działalność. Stegman pierwszy w Polsce wprowadza ułamki dziesiętne; tablice logarytmiczne Vlaque'a, ułożone w 1628 r. w Niderlandach, już w rok później zostają wykorzystane w podręczniku rakowskim. Stegman jest wynalazcą pantografu, przyrządu powszechnie dziś używanego przez kreślarzy, ułatwiającego przenoszenie i powiększanie rysunków i wykresów; dla ułatwienia pomiarów gruntu Stegman wymyśla przyrząd zwany przez niego *Quadrans resolutus*, zastępujący niewygodne posługiwanie się przy pomiarach tablicami funkcji trygonometrycznych.⁵¹ Marcin Ruar, rektor szkoły rakowskiej w latach 1621—1622, a następnie „ambasador Braci Polskich na Europę“ osiadły na stałe w Gdańsku, pisze w liście do Piotra Rzeczyckiego kreśląc dlań program wykształcenia: „Do nauk, które... młodzieńca szlachetnego najbardziej zdołają, należy *matematyka*, polityka i prawo“ (podkreślenie moje — Z. O.). Samuel Przypkowski wyraża podziw dla „tytu cudownych wynalazków, tytu sztuk i umiejętności“ i przejawia wielką cześć dla nauki.⁵² Szczegółne jednak uznanie dla nauk,

⁵⁰ „Aut ego vehementer fallor, aut hoc est claves universae eruditionis penes Mathesin ab ipsa natura repositas esse facto ipso testari“.

⁵¹ Pierwszeństwo w wynalezieniu pantografu niesłusznie przypisuje się Scheinerowi, który go opisał w roku 1631 w książce wydanej w Rzymie. Stegman podał dokładny opis tego przyrządu już w roku 1629. Książka Stegmana ukazała się w Rakowie w roku 1630 pt. *Institutionum Mathematicarum libri duo...* Pisał o niej Merczyng w *Sprawozdaniu Akademii Umiejętności* (*Bulletin international de l'Académie des Sciences de Cracovie. Classe des sciences mathématiques et naturelles* 1907 nr 10 s. 1075—1079).

⁵² *Cogitationes sacrae* p. 490 i 489

zwłaszcza przyrodniczych, znajdujemy u jednego z najwybitniejszych myślicieli ariańskich, Andrzeja Wiszowatego. W liście z listopada 1643 r. do Samuela Sorbière'a, uczonego francuskiego, który tłumaczył na francuski Morusa, Hobbesa, Gassendiego i niektóre dzieła Braci Polskich (zbieżność też chyba nieprzypadkowa), Wiszowaty pisze: „Odwiedziłem tu (w Hamburgu — Z. O.) Joachima Jungiusa, męża... zacnego i biegłego w naukach, ale nie w tych zwyczajnych i pospolitych, przejętych z wykładów innych ludzi, lecz w naukach czerpanych z wielkiej księgi samej natury.“ Dalej Wiszowaty opowiada z podziwem, jak Jungius poświęca cały wolny czas na badanie różnych żyjątek i robaków, że interesuje się metalami, a „w swych dociekaniach nie ucieka bynajmniej obyczajem niektórych w obłoki idei“. W zakończeniu prosi Sorbière'a o poznanie go ze swymi eksperymentami, jeśli jakieś nowe poczynił.⁵³

Nie jest to jedyna tego rodzaju wypowiedź Wiszowatego; podobnych dokumentów, pochodzących z różnych okresów życia tego filozofa, posiadamy kilka.

Wyraźnie widać, w jakim kierunku zmierzają zainteresowania Wiszowatego. Czyta on Campanellę, Galileusza, Keplera. Ceni bardzo francuskiego filozofa-materialistę Gassendiego, o którym powiada, że „wśród filozofów tego wieku jest najprzedniejszy“. Gassendi cieszył się zresztą poważaniem u wielu myślicieli ariańskich. Między innymi zna go dobrze Marcin Ruar, cytuje Ludwig Wolzogen.

Ten kierunek zainteresowań myślicieli ariańskich ma swoją wymowę. A nie jest też z pewnością rzeczą przypadku, że rozporządzenia władz holenderskich z lat osiemdziesiątych XVII w., zabraniające rozpowszechniania „wywrotowych“ książek, wymieniają kilkanaście razy jako najniebezpieczniejsze dla religii następujące trzy dzieła: *Lewiatana* — Hobbesa, *Traktat teologiczno-polityczny* — Spinozy i *Bibliotekę Fratrum Polonorum*.⁵⁴

*

Uchwała sejmu szlacheckiego z roku 1658 wydalala na zawsze arian z Polski. Za granicę powędrowały najtęższe umysły w kraju, poeci, pisarze, myśliciele. Zbór mniejszy przestał istnieć. Ale dorobek Braci nie zaginął i zajął na stałe poczesne miejsce w historii kultury polskiej. W ciągu stu lat istnienia skromny liczebnie zbór Braci Polskich wydał

⁵³ *Epistolae illustrium ac eruditorum ad Sorberium*. Parisiis 1660 p. 582—583

⁵⁴ J. Freudenthal: *Die Lebensgeschichte Spinozas*. Leipzig 1899 s. 125, 130, 139, 143—144, 148—150, 153

kilkudziesięciu pisarzy, którzy opublikowali ponad 500 dzieł. W pierwszych dziesiątkach lat istnienia zboru Bracia — piszący wówczas niemal wyłącznie po polsku — przyczynili się znakomicie do rozwoju polszczyzny. Ze środowiska ariańskiego wyszła też pierwsza w historii naszego języka gramatyka polska, której autorem był arianin, spolonizowany Francuz Statorius-Stojeński. Wkład arian do literatury polskiej w późniejszych fazach istnienia zboru mierzy się takimi nazwiskami, jak Olbrycht Karmanowski, Zbigniew Morsztyn i Wacław Potocki.

Jednakże zaszczytne miejsce, jakie arianie zajęli w historii naszej kultury, zawdzięczają oni przede wszystkim swej myśli społecznej i filozoficznej. Radykalna ideologia plebejskiego nurtu arian była — aż do czasów Oświecenia — najostrzejszym protestem przeciw feudalizmowi, najśmielszą obroną interesów chłopów i plebejuszy w historii Rzeczypospolitej szlacheckiej. Racjonalizm ariański doby socyniańskiej, idee tolerancji i oddzielenia kościoła od państwa, jakkolwiek na gruncie polskim ze względu na zacofanie ekonomiczne bazy nie mogły odegrać właściwej roli — przeszczepione na Zachód, stały się tam cennym wkładem w wyzwolenie myśli filozoficznej z pęt teologii i ważnym ogniwem w procesie narastania antyfeudalnej, burżuazyjno-rewolucyjnej ideologii Oświecenia.

Zbigniew Ogonowski

Andrzej Wiszowaty o stosunku wiary do rozumu

Traktat Andrzeja Wiszowatego (1608—1678) *O religii zgodnej z rozumem*, którego fragmenty publikujemy poniżej, napisany został już na wygnaniu, w Amsterdamie, w r. 1678, i tam też wydrukowany, już po śmierci autora, w r. 1685. Przekład niemiecki¹ pojawił się w r. 1703 z nadrukiem: Amsterdam, choć Estreicher podaje, że drukowany był w Niemczech.

W dziejach myśli arianskiej zajmuje on miejsce bardzo poczesne. Skupia się w nim, niby w soczewce, całość teoretycznych założeń socynianizmu. Tutaj też może najjaśniej wyłożony został stosunek Braci Polskich do rozumu. Szczególnie jaskrawo uwypukla się owo odrębne — w porównaniu z innymi systemami religijnymi — stanowisko Braci w tym przedmiocie w ciekawym i znamennym zestawieniu Wiszowatego. Wiszowaty wylicza trzy sposoby, przy pomocy których rozstrzyga się o prawdziwym sensie Pisma św. Pierwszy sposób — to autorytet papieża lub soboru (stanowisko katolickie); drugim jest nadprzyrodzona pomoc Ducha św. (stanowisko ówczesnego protestantyzmu); według stanowiska trzeciego, socyniańskiego, o prawdziwym sensie „słowa bożego“ rozstrzyga „sąd zdrowego rozumu“, na który może się zdobyć każdy człowiek, jeśli tylko (dodaje autor nieco dalej) uwolni się od przesądów.

Ow akcent położony na konieczności rozumowego ujmowania zagadnień religii, ciągle podkreślanie, że wiara bez rozumu lub sprzeczna z rozumem jest śmieszna i niedorzeczna — co występuje tak dobitnie w traktacie Wiszowatego — jest szczególną cechą socynianizmu, odróżniającą go radykalnie od wszelkich innych systemów religijnych owego czasu; jest tym, co ściągnęło na niego prześladowania ze strony zarówno katolików, jak i protestantów we wszystkich krajach środkowej i zachodniej Europy, a co przesądza o jego postępowości w w. XVII. Stanowisko takie bowiem prowadziło żywiołowo i nieuchronnie do racjonalizacji religii.

Jednakże znaczenie traktatu Wiszowatego wykracza poza fakt, że odsłania on teoretyczne rusztowania doktryny Braci Polskich. Wiszowaty w traktacie tym posunął się najdalej ze wszystkich arian na drodze do wyemancypowania się spod władzy objawienia. Stara się bowiem nie tylko w sposób naturalistyczny interpretować Biblię i przedstawiać jej treść zgodnie z rozumem — co było właściwe wszystkim arianom — lecz także potrafił oderwać się od objawienia i sformułować niezależnie od niego szereg tez metafizycznych, które uznał za bezwzględnie prawdziwe, za oczywiste. Tak więc zwyciężył w nim pogląd, że rozum może dojść do poznania rzeczywistości transcendentnej bez pomocy objawienia. Objawienie stało się zbędne. Ale Wiszowaty nie zdołał już tego dostrzec; nie stać go było na wyciągnięcie tej konsekwencji.

¹ Die vernünftige Religion, das ist gründlicher Beweis, dass man das Urtheil gesunder Vernunft auch in der Theologie und in Erörterungen der Religion-Fragen gebrauchen müsse.

Traktat składa się z dwu części: dowodowej i refutacyjnej, starającej się rozprawić z ewentualnymi kontrargumentami przeciwników. W części pierwszej na szczególną uwagę zasługują ustępy poświęcone tzw. prawdom powszechnym, tkwiącym rzekomo w umyśle ludzkim. Widać tu wyraźny wpływ kartezjańskich *ideae innatae*, ale zastosowanie jest całkowicie samodzielne. Jakkolwiek teoria natywizmu oparta była na całkowicie błędnych założeniach, można łatwo spostrzec, że w tym wypadku odegrała ona bez wątpienia rolę postępową, przyczyniając się do wyzwolenia myśli ludzkiej spod władzy teologii.

Jest rzeczą charakterystyczną, że w szeregi tez metafizycznych pretendujących do oczywistości autor cichaczem wtrąca tezy mające zaświadczyć o absurdalności podstawowych dogmatów chrześcijańskich (wiara w tróję, wiara w boskość Jezusa, wiara w odkupienie, w piekło, w sakrament eucharystii itd.) i o rzekomej oczywistości poglądów religijnych arian. Uważny czytelnik łatwo je dostrzeże.

Cały traktat *O religii zgodnej z rozumem* wraz z listami Andrzeja Wiszowatego ukaże się w przekładzie polskim w serii Biblioteki Klasyków Filozofii na początku roku przyszłego.

Zbigniew Ogonowski

Andrzej Wiszowaty

O RELIGII ZGODNEJ Z ROZUMEM

czyli

O POSŁUGIWANIU SIĘ SĄDEM ROZUMU W SPORACH ZARÓWNO TEOLOGICZNYCH JAK RELIGIJNYCH

(Fragmenty)

Znajomość prawdy bożej, szczególnie służącej zbawieniu, połączonej ze zbożnością, stanowi ogromne dobro rodu ludzkiego; należy go przeto szukać z wielkim staraniem, abyśmy — jak ślepcy kołujący w ciemnościach — zaczawszy od błędu umysłu nie popadli w błędy moralne, co jest rzeczą bardzo łatwą. Ponad wszystko uczy doświadczenie, że ludzie, którzy sprzyjają błędnym mniemaniom w sprawach religijnych, potępią bez zastanowienia jako heretyków tych, którzy są innego od nich zdania, trapią ich i dręczą; a skoro przywykną już wierzyć wbrew rozumowi, wtedy i w innych sprawach przyzwyczajają się do postępowania wbrew rozumowi.

Lecz gdy chodzi o poznanie prawdy w sporach dotyczących boskiej wiary i religii, to zaraz na samym wstępie wyłania się wielki spór o to właśnie, kto i w jaki sposób ma te spory rozstrzygać. Wprawdzie Bóg najlepszy i największy jest bez wątpienia najwyższym sędzią, wobec którego nie ma sprzeciwu; jednakże nie obwieszcza on teraz osobiście

żadnego specjalnego wyroku spierającym się stronom, podobnie jak i jego Syn jednorodzony ustanowiony przez niego sędzią żywych i umarłych. Słowo zaś boże na piśmie nam zostawione nie jest sędzią we właściwym znaczeniu, albowiem jest ono normą, według której ktoś ma sądzić. Tak i prawo nie sądzi samo, mówiąc ściśle, lecz według prawa ktoś o czymś wydaje sąd.

Przeto nie można chyba inaczej poznać teraz prawdy i prawdziwego znaczenia słowa bożego, czyli Pisma świętego, w sprawach na temat wiary czy religii, jak tylko przy pomocy jednego z następujących trzech sposobów: mianowicie albo przy pomocy powagi Kościoła i jego widzialnej głowy na ziemi, to jest papieża rzymskiego lub soboru — jak chcą papiści, którzy nadają sobie miano rzymskich katolików; albo na podstawie tego, co wskaże Duch święty sercom wybranych — jak postanawia większość protestantów, którzy chcą, aby ich nazywano ewangelikami albo reformowanymi, i nieco podobnie ci, których wymienia się jako entuzjastów i kwakrów; albo też wreszcie przy pomocy sądu zdrowego rozumu, który w każdym człowieku rozważa w sposób właściwy słowo boże — jak sądzą jeszcze inni chrześcijanie...

Jeśliby chodziło o definicję wiary, o której tu mowa, to nie jest ona niczym innym, jak pełnym uznawaniem boskiego świadectwa. W każdym razie uczeni często określają wiarę po prostu jako uznawanie lub przekonanie. Jeżeli jednak to uznawanie ma być pełne, trzeba, aby ktoś nie tylko przyznał i z przekonaniem stwierdził, że owe słowa, które wobec niego głoszą i których uznania żądają, są istotnie boskie, lecz także, aby oprócz dźwięku wyrazów, które wpadają do jego ucha, poznał przedtem choć w części również znaczenie i sens wyrażen i aby zrozumiał zawartą w słowach treść, której ma przytaknąć. Albowiem jak nie pragnie się tego, czego się nie zna, tak też właściwie nie można uznawać rzeczy, których się zupełnie nie poznało, nie zrozumiało ani zmysłem wewnętrznym nie pojęło. Najpierw — jeżeli chodzi o wyrażenia — należy poznać lub umysłem zrozumieć, czym i jakie one są, a potem dopiero uznać, że są prawdziwe (ślepe uznawanie nie jest naprawdę i we właściwym sensie uznawaniem). Poza zdrowym rozsądkiem ludzkim daje o tym świadectwo również apostoł Paweł, 1 Kor. XIV.8.9.11. Czymże zaś jest to, przy pomocy czego człowiek rozumie coś, czemu ma przytaknąć? Czyż nie ową zdolnością umysłu, którą nazywamy intelektem albo rozumem i od której człowieka określa się jako zwierzę rozumne? Chyba że może ktoś noszący nazwę człowieka byłby zadowolony, gdyby sam rodzaj wyznaczał jego definicję bez podawania różnicy gatunkowej. Rozum zatem potrzebny jest do wiary, ponieważ bez rozumu nie może nastąpić uznanie, czyli właśnie wiara.

Wszakże nikt nie może dawać wiary nikomu ani niczemu, ani wierzyć w cokolwiek bez przekonania, ani też w ogóle nie można nikomu nic wytłumaczyć bez pomocy rozumu czyli intelektu (którego zniewolenie przy pomocy argumentów jest właśnie przekonaniem). Kto twierdzi, że wierzy w coś, czego zupełnie nie rozumie, ten nie wie, co to wierzyć, i sam nie zdaje sobie sprawy, w co wierzy, i wobec tego nie wierzy właściwie, lecz tylko mniema...

Jeżeli do tego, żeby wierzyć, nie potrzeba wcale rozumieć, można będzie powiedzieć do kogoś coś w języku tak mu obcym, że ów tylko dźwięk sam usłyszy, a nie zrozumie znaczenia słów, i zapytać go wtedy, czy wierzy temu wszystkiemu, co się do niego mówi, oraz czy zgadza się uznać to za prawdę.

Czyż nie jest to — pytam — niedorzeczne i śmieszne, żeby ktoś wymagał takiej zgody od kogoś drugiego lub żeby ten drugi odpowiadał, że wierzy temu, czego nie rozumie?...

Każdemu stworzeniu dał Bóg pewne przyrodzone narzędzia służące do określonych czynności i funkcji. Jak oko jest narzędziem służącym do oglądania rzeczy cielesnych, oblanych światłem i barwnych, ucho do słuchania dźwięków, nos do poznawania zapachów, podniebienie do odczuwania smaku, a ręce do chwytania, tak rozum jest narzędziem danym przez Boga rozumnemu zwierzęciu — człowiekowi, aby niczym oko wewnętrzne widział prawdę niby światło rozumowe, rozpoznawał ją i odróżniał od fałszu, aby ją w jakiś sposób ujmował niby ręka duchowa, która chwyta broń, zręcznie i celnie miota pociski duchowe, których w obfitości dostarcza słowo boże dla obrony prawdy teologicznej i zwalczania fałszu. Chcieć więc bez pomocy rozumu pojąć prawdę i jej bronić jest taką samą niedorzecznością, jak chcieć bez oczu albo zamknąwszy oczy widzieć i rozróżniać barwy, bez uszu lub zatkawszy uszy — słyszeć, bez ręki chwytać albo rzucać pociski. Jak więc ktoś, kto by powiedział, że oczy mają czytać tylko ludzkie pisma, świeckie, ale nie święte, a uszy tylko ludzkich słów mają słuchać, a nie również boskich, słusznie uchodziłby za bezrozumnego, tak samo bezrozumny jest ten, kto sądzi, że umysłu ludzkiego czy rozumu używać należy jedynie do poznawania rzeczy przyrodzonych lub ludzkich, nie zaś również w sprawach teologicznych i odnoszących się do religii. Zaprawdę dziwne to, że ludzie, którzy są stworzeniami rozumnymi, którzy skądinąd cieszą się z rozumu jako ze wspaniałego daru Boga i posługują się nim w rzeczach mniej potrzebnych, w tych bardziej potrzebnych nie chcą go używać i dobrowolnie zamykają owe oczy umysłu, skoro przychodzi patrzeć na rzeczy boskie...

Ujęte przez rozum powszechne pewniki oraz wspólne pojęcia (*communiones notiones seu notitiae*) są powszechnie prawdziwe.

Takimi pewnikami są: nie może być, aby to samo jednocześnie było i nie było, czyli sądy sprzeczne nie mogą być zarazem prawdziwe. Albo: to, co zawiera sprzeczność, jest bezwzględnie niemożliwe dla jakiegokolwiek potęgi.

Jedność jest tym, co niepodzielne w sobie. Stąd to, o czym się orzeka, że jest jednością, jeżeli istnieje w tym samym czasie w sposób nie jednolity, ale różny, nie jest jednością, lecz wielością.

Jednemu bytowi przysługuje w jednym czasie jedno tylko istnienie całkowite, a jednej substancji jedno bytowanie.

Trzy razy jedno daje trzy, a nie jedno w sensie właściwym. A trzy razy jeden daje trzech, a nie jednego w sensie właściwym.

Gdzie są trzy, a oprócz tego jedno, tam są cztery.

Gdziekolwiek jest zjednoczenie wielu, tam jest jakaś złożoność.

To, co jest jednym jedynym najprostszym bytem, nie zawiera w sobie wielu rzeczy ani różnych czy odmiennych substancji; tym bardziej zaś [nie zawiera] jednocześnie wielu podmiotów.

To, co jest jedną jednostką pod względem liczby, nie jest jednocześnie jako całość w wielu...

Całość jest większa od którejkolwiek swej części.

Jedna część nie jest całością...

Wszystko, co jest jednostkowe, ma właściwą sobie jednostkową istotę, dzięki której jest tym, czym jest, i różni się od innych; istota ta nie jest wspólna z innymi.

Wszystko, co się staje, ma przyczynę sprawczą.

Nic nie staje się samo z siebie.

Przyczyna jest początkiem, którego mocą rzecz istnieje, czyli który daje byt rzeczy.

Przyczyną sprawczą jest ta, przez którą rzecz się staje.

Każdy ojciec jest przyczyną sprawczą swego syna.

Osoba, która pochodzi od innej, nie jest Bogiem najwyższym.

Wszystko, co ma jakiś swój początek czy pochodzenie, nie jest samo pierwszym początkiem, czyli pierwszą przyczyną, lecz jest zapoczątkowane i sprawione...

Osoba, która zostaje utworzona przez inną osobę połączoną z nią podobieństwem substancji, jest jej synem.

Wszystko, co rodzi, jest wcześniejsze od urodzonego, a wszystko, co zostaje zrodzone, jest późniejsze od rodzącego.

Każdy ojciec jest wcześniejszy od swego syna...

Cokolwiek istnieje i trwa już w pełni i doskonałości, to już się nie staje na nowo ani się nie rodzi.

Wieczne, które od wieków zawsze było i jest niezmiennie trwając, nie rodzi się. Przeto ten, który jest Bogiem najwyższym, nie rodzi się pod względem swojej boskości.

Wszelkie rodzenie ma jakiś początek zaistnienia.

Każda osoba, która jest najbliższą rodzącą przyczyną sprawczą drugiej osoby, jest jej ojcem.

Przeciwnie cechy nie mogą przysługiwać temu samemu, według tego samego i pod tym samym względem w tym samym czasie.

Przeciwstawnych cech nie można jednocześnie w sposób właściwy orzekać o tym samym; tym bardziej o sobie nawzajem.

Bóg najwyższy i człowiek są przeciwieństwami.

Wszystko, co działa, ma, póki działa, jakiś czynnik bierny, który przyjmuje na sobie działanie działającego.

Wszelkie ciało jest ilościowo określone i skończone.

Cokolwiek jest skończone i ograniczone, nie może być jednocześnie wszędzie.

Wszystko, co ilościowo określone, posiada jakąś rozciągłość i podzielność oraz odrębne od siebie części, nie zawiera się zaś całe w punkcie.

Wszelkie ciało na swym własnym odpowiadającym sobie [ilościowo] miejscu, które je obejmuje, znajduje się w sposób wyłączający, zajmując miejsce, tak że poza owym własnym miejscem nie znajduje się zarazem w innym miejscu.

Jedno i to samo ciało w tym samym czasie nie może być zarazem w wielu miejscach odpowiadających [ilościowo] całemu [ciału], nie może być oddzielone od siebie samego odległościami, nie może być niżej lub wyżej od siebie samego ani od siebie samego na prawo czy na lewo.

Ciało, które powstaje nie z jednej liczebnie materii ani z jednej liczebnie przyczyny sprawczej, nie jest jednym liczebnie.

Dwa ciała lub więcej nie mogą być jednocześnie w jednym własnym miejscu...

Przypadłość nie bytuje sama przez się, czyli przypadłość nie może istnieć faktycznie bez podmiotu, któremu przysługuje, tak żeby pozostawała w oddzieleniu od niego.

To, czego doznają wszystkie zmysły wszystkich ludzi będące w należytych stanie i nie doznające żadnych przeszkód, nie jest fałszywe...

Kto jest już mądry w sposób doskonały, temu mądrości nie przybywa.

Ktokolwiek wysłany jest przez kogoś innego jako jego wysłannik, ten nie jest sam najwyższym niezależnym Panem.

Kto zwraca się z prośbami do innego, ten jest osobą, a nie jest Bogiem najwyższym...

Ten, kto jest najmędrzy, nie nakłania poważnie do opamiętania się tego, o którym wie dobrze, iż nadal będzie trwał w złem; nie oczekuje też od niego żalu ani planu dobrych uczynków.

Kto jest najsprawiedliwszy, ten nie będzie, nieodwołalnym wyrokiem i bez uwzględniania winy, skazywał kogokolwiek na najcięższą karę połączoną z doznawaniem wiecznej męki.

Ten, kto jest sprawiedliwy, nie karze, właściwie mówiąc, niewinnego zamiast winnego...

Rozwiązanie pewnych zarzutów

Przeciwko temu, co mówi się o używaniu rozumu w sprawach teologicznych, mają niektórzy zwyczaj wysuwać pewne zarzuty. Aby nie były one dla nikogo przeszkodą, należy zarzuty te, zwłaszcza znaczniejsze, odeprzeć, lecz tak, aby dziełko niniejsze nie wzrosło do większych niż trzeba rozmiarów.

Ci więc, którzy przy pomocy rozumowania usiłują dowieść, że nie należy rozumować — przecząc tym samym sobie — powiadają między innymi, że umysł ludzki łatwo się myli i błądzi, jak to wskazuje doświadczenie na przykładzie wielu ludzi i wielu spraw. Nie można przeto owego rozumu czy też jego sądu uważać za słuszne kryterium i niejako normę przy rozstrzyganiu sporów.

Odpowiedź: Gdyby zarzut ten miał moc ogólną, wynikałoby, że niczego w naukach fizykalnych, czyli przyrodniczych, ani w matematyce, ani w nauce o moralności, ani w zakresie umiejętności mechanicznych i sztuk nie można uważać za prawdę lub fałsz, lecz że zawsze o wszystkim trzeba wątpić obyczajem sceptyków, czyli uczniów Pyrrona. A przecież choćby wielu ludzi w wielu sprawach błądziło, to jednak nie wszyscy we wszystkim i zawsze błądzą. Są pewne twierdzenia o prawdziwości tak oczywiście, że łatwo mogą się na nie zgodzić wszyscy ludzie, jeżeli nie są bezrozumni i szaleni albo opętani uporem. Jasnym jest, że są to te twierdzenia, które noszą miano prawd powszechnych (*communes notiones*)...

Wielu też z tych, co domagają się, aby dawać wiarę niedorzecznym mniemaniom, zwykło głosić, że wiara (*fides*) polega na wierzeniu (*credere*) w to, czego nie widzisz. Przytaczają tu owe słowa: „Błogosławieni, którzy nie widząc uwierzyli.“ (Jan XX, 29). Przyznają zaiste, że większa jest wiara, kiedy ktoś, choć nie widzi czegoś oczami cielesnymi, wierzy jednak, że jest to prawdziwe, mianowicie jeżeli o prawdziwości tego nabywa przekonanie przez sam autorytet nieodparty, jak na przykład w sprawach boskich — przez niewątpliwe świadectwo Boga. Tak przez wiarę pojmujemy, że świat został stworzony słowem bożym; tak wierzymy, że pewne cuda sprawiła moc boża; tak dajemy wiarę opowieści o Jezusie Chrystusie, choć sami nie widzieliśmy tego wszystkiego. Ale wierze winno towarzyszyć widzenie duchowe, czyli rozumienie, inaczej będzie to ślepa łatwowierność. A dalej, choćby i dobra była taka wiara, kiedy wierzysz w to, czego nie widzisz, to jednak nie jest dobra ta wiara, kiedy nie wierzysz, że jest to, co widzisz, że jest. Taką zaś wiarę usiłują narzucić nam ci, którzy każą nam wierzyć, że jakoby jest zupełnie prawdziwe to, co, jak wykazaliśmy, jest najwyraźniej sprzeczne [wewnętrznie] i dlatego przeciwne prawdzie i czego przeciwieństwo, jak widzieliśmy, jest prawdziwe. Na przykład, choć ludzie nie tylko przy pomocy wzroku, lecz także węchu i smaku, doświadczają na podstawie właściwych przynależności, że w świętej eucharystii jest chleb i wino, to jednak tamci usiłują przekonać ich o konieczności wiary w to, że nie ma tam ani chleba, ani wina...

Andrzej Wiszowaty

Tłum. Irmina Lichońska

Leszek Kołakowski

«Prawa osoby» przeciw prawom człowieka

Istotny sens „personalizmu chrześcijańskiego“

Człowiek stał się podobny diabłu... przez to, że żył według siebie, to znaczy według człowieka.

św. Augustyn: *Państwo Boże*, XIV, 3

Lecz dla człowieka korzeniem jest sam człowiek.

Marks: *Przyczynek do krytyki heglowskiej filozofii prawa*

1. Preliminaria historyczne

Konflikt między aspiracjami jednostki ludzkiej a strukturą i prawami społeczeństwa — nieuchronny rezultat wszelkiego społeczeństwa klasowego, którego istnienie i funkcjonowanie jest uwarunkowane eksploatacją rządzonej większości przez rządzącą mniejszość — konflikt ten w najrozmaitszych wersjach należał do naczelných wątków całego historycznego rozwoju doktryn moralnych i politycznych. Teoretyczne przewyciężenie tego konfliktu stawało się zadaniem ideologów klas posiadających wszystkich epok. Wymagało ono takiego pojmowania społecznej i indywidualnej „natury ludzkiej“, aby przez ich iluzoryczne uzgodnienie lub uniezależnienie wykluczyć teoretycznie możliwość starcia między czymkolwiek interesem osobniczym a potrzebami życia społecznego, czyli interesem klasy posiadającej i panującej, a przez to usprawiedliwić aktualną władzę polityczną jako urządzenie przyrodzone i pod każdym względem spełniające wymogi „ludzkiej natury“, a wszelkie na nią zamachy móc traktować jako patologię społeczną i pogwałcenie naturalnego porządku.

Sformułowanie głoszące, że człowiek jest zwierzęciem społecznym, należy do ogólnie uznanych zasług *Polityki* Arystotelesowskiej. W ramach tej doktryny odkrycie „społecznej natury“ człowieka było jednak formą rozwiązania wspomnianego właśnie problemu; uznanie, że czło-

wiek jest istotą społeczną, było dla Arystotelesa podporządkowane zadaniu uzasadnienia „organicznego“ charakteru społeczeństwa, usprawiedliwienia nierówności społecznej i konieczności posłuszeństwa dla prawa. Niemożność odróżnienia społeczeństwa i państwa, w wyniku której społeczna „natura ludzka“ została utożsamiona z naturą państwową, prowadzić musiała do wniosku, o który właśnie chodziło: że cechą swoiście ludzką jest podporządkowanie się organicznej całości społecznej, a posłuszeństwo dla władzy jako praktyczny wyraz tego podporządkowania jest naturalną osobliwością ludzkiej natury jako natury społecznej. Wspomniany konflikt został tym sposobem zlikwidowany przez stwierdzenie prymatu społecznych cech człowieka.

Ta interpretacja społecznej natury ludzkiej będzie w dziejach filozofii politycznej powracać niejednokrotnie w różnych formach i będzie okazywać swoją użyteczność ideologom klas panujących, którym analogie własnościowych i politycznych stosunków wszystkich formacji opartych na wyzysku umożliwią jej wykorzystanie dla uzasadnienia własnej władzy.

Idea taka przyświecała w szczególności ideologom feudalizmu. Jednakże samo uznanie „społecznej natury ludzkiej“, którego praktyczna interpretacja znajdowała wyraz w zasadzie posłuszeństwa władzy hierarchicznej, nie było dostateczną charakterystyką „istoty człowieka“ w warunkach, kiedy chodziło o teoretyczne usprawiedliwienie *podwójnego* podporządkowania jednostki i podwójnego posłuszeństwa — wobec władzy duchownej i świeckiej. Filozoficznym odbiciem tego podwójnego podporządkowania stała się ta koncepcja, która we współczesnej doktrynie społecznej kościoła wyraża się odróżnieniem człowieka jako osoby i człowieka jako jednostki, a która w odmiennych nieco sformułowaniach była zawarta w politycznej teorii Tomasza z Akwinu. Społeczna natura człowieka realizowała się na gruncie doktryny moralnej jako nakaz posłuchu dla świeckiej hierarchii rządzącej, natomiast odkrywanie odrębności egzystencji osobniczej człowieka było formą, w jakiej utrwalano, mocą naturalnego i boskiego prawa, jego uczestnictwo w „nadprzyrodzonej zbiorowości“ rzymskiego kościoła i uzasadniano obowiązek bezwzględnej uległości wobec władzy kościelnej.

Atoli ta ogólna charakterystyka historycznego rodowodu idei podwójnego ujmowania człowieka — jako indywiduum społecznego i jako osoby, wyróżnionej personalnym stosunkiem do boga (a zarazem w znacznym stopniu rodowodu idei średniowiecznego odróżnienia istoty i istnienia, które taką doniosłość uzyskało w metafizyce scholastyków) — dotyczy pewnego etapu dziejów kościoła, w szczególności dziejów stosunku między kościołem i państwem świeckim.

Epoce schyłku społeczeństwa niewolniczego i wczesnego feudalizmu, w której filozofia chrześcijańska pozostawała pod przemożnym wpływem doktryn neoplatonickich (przeszczepionych na grunt katolickiej teologii głównie za sprawą Augustyna i Dyonizego Pseudo-Areopagity) oraz snuła swoje rozważania z pomocą przejętych z tych doktryn kategorii, epoce tej w zakresie politycznej teorii kościoła odpowiadała zasada określana zazwyczaj mianem zasady *potestatis directae in temporalia*, zasady bezpośredniej władzy kościoła w sprawach świeckich. Bez względu na ostre *przeciwstawienie* „życia doczesnego“ i „spraw ziemskich“ — zadaniem eschatologicznym człowieka i sprawom życia pozaziemskiego, przeciwstawienie tak znamienne dla platonizujących kierunków filozofii kościelnej¹, a wywodzące się z okresu konfliktów między kościołem i cesarstwem rzymskim, nie wymagało dodatkowego odwoływania się do arystotelesowskiego pojmowania człowieka jako istoty społecznej. Zasada uległości wobec władzy kościelnej była konkluzją charakterystyki człowieka, która „istotę ludzką“ redukowałą do urojonych cech, wiążących ją z kościołem: nieśmiertelności duszy jednostkowej, przyrodzonego zepsucia natury ludzkiej skutkiem grzechu pierworodnego, konieczności „wyzwolenia od grzechu i złych pożądań“. Podkreślanie społecznej istoty człowieka uchodziło za zbędne w oczach katolickich doktrynerów, którzy „sprawy doczesne“ traktowali jako konieczne zło, głosili kult śmierci, a nakaz pokory i uległości wyzyskiwanych wobec wyzyskiwaczy wyrażali niemal wyłącznie w postaci nakazu pogardy dla życia ziemskiego oraz posłuchu dla kościoła. Ta koncepcja, którą w języku współczesnych tomistów należałoby określić jako koncepcję człowieka-osoby² z pominięciem społecznej „natury ludzkiej“, a więc człowieka-jednostki, miała swoją podstawę w tendencjach fatalistycznych, silnie wyrażonych np. w walce Augustyna z pelagianizmem i semi-pelagianizmem. Fatalizm ten zakładał, że człowiek niezdolny jest o własnych siłach nie tylko do osiągnięcia swojego zbawienia albo do rozpoczęcia go, ale w ogóle do spełnienia jakiegokolwiek czynu dobrego i że wszelka „zasługa“ człowieka jest w istocie dziełem łaski bożej, ludzka zaś inicjatywa może począć jedynie grzech i zło. Wszystko, co wiąże człowieka z życiem doczesnym, również spo-

¹ „Filozofia bowiem uczy — pisał Augustyn — ...że nie należy czcić niczego, cokolwiek widzą śmiertelne oczy, cokolwiek podpada pod jakiś zmysł, lecz że to wszystko zasługuje na pogardę“ (*Przeciw akademikom* I, 3); „...prawdę zaś... zna jedynie Bóg i mozę dusza ludzka, gdy opuści to mroczne więzienie ciała“ (tamże III, 9).

² Maritain pisze o tym: „...Myśl średniowieczna знаła stworzenie ludzkie wyłącznie jako funkcję zagadnień soteriologicznych i boskich wymagań względem człowieka, jako funkcję obiektywnych praw żądanej przezeń moralności...“ (J. Maritain: *Humanisme intégral*, Paryż 1936 s. 22).

tecznym, jest jedynie wynikiem pierwotnego zepsucia i źródłem zła, a wyłączna rękojmia zbawienia leży w bezwzględnym poddaństwie nadprzyrodzonemu kierownictwu rzymskiego kościoła. Klasowa treść tej filozofii wielkich właścicieli ziemskich i bankierów, wyrażona jak najbardziej przejrzyście, odbijała w sposobie swojego sformułowania sytuację epoki schyłkowej, epoki upadku społeczeństwa niewolniczego, w której brak realnych perspektyw „ziemskich” stanowił istotne znamię nie tylko położenia mas przygniecionych brutalnym okrucieństwem chrześcijańskich i pogańskich wyzyskiwaczy, ale i samych tych wyzyskiwaczy, którym długotrwały rozkład ekonomiczny cesarstwa odbierał nadzieje rozwoju i również skłaniał do szukania pociechy w fantastycznej wizji lepszego świata na łonie boga.

Perypatetyzująca scholastyka wykorzystując z tradycji Arystotelesa teorię gatunkowej istoty rzeczy tkwiącej w rzeczach konkretnych, wyzyskała również konsekwencję tej teorii w postaci nauki o społecznej naturze człowieka. Arystotelesowska teoria przyczyn wtórnych posłużyła ideologom kościoła jako metafizyczna baza nowych koncepcji dotyczących stosunku kościoła i państwa oraz życia „ziemskiego” i soteriologicznych powinności rodu ludzkiego, a w związku z tym również wzajemnego stosunku nauki i religii, rozumu i wiary, filozofii i teologii. Nowe elementy, które tomizm wniósł do filozofii kościelnej, są zrozumiałe na tle świeckich, antyfeudalnych ruchów politycznych i umysłowych, które pojawiły się w Europie po wyprawach krzyżowych i których asymilacja, wchłonięcie i opanowanie stało się ważnym zadaniem kościoła. Sprawy, wobec których głosi się programową pogardę, wymykają się kontroli. Świeckie życie polityczne i zainteresowania naukowe „światem cielesnym”, które rozwijały się poza kościołem, niezależnie od kościoła i wbrew kościołowi, a które nie poddawały się już kompletnej sakralizacji, czyli likwidacji i bezpośredniemu wchłonięciu przez duchowną hierarchię, miały ulec sakralizacji pośredniej, czyli stać się instrumentem kościelnym, podporządkowanym scentralizowanej władzy. Filozoficzną sankcję dla tego programu stworzyła praca Tomasa z Akwinu nad przyswojeniem chrześcijańskiej teologii odpowiednio zdeformowanej spuścizny Arystotelesa. Teoria przyczyn instrumentalnych, która była dla tego filozofa uogólnieniem jego fizykalnych i przyrodniczych dociekań, przeobraziła się, w katolickiej karykaturze, w program podporządkowania państwa kościołowi z jednoczesnym uznaniem konieczności istnienia państwa dla wykonywania tych zadań, które może ono, a więc musi wypełniać. Teorię przyczyn instrumentalnych, zakładającą, że skutki, które mogą zostać sprawione przez tzw. przyczyny wtórne, również *muszą* być przez nie powodowane, połączono z zasadą substancjalnej jedności duszy i ciała, zbudowanej na skażonej

teorii formy i materii, i w ten sposób stworzono koncepcję mającą usprawiedliwić hasło, wedle którego „sprawy doczesne“ są godne zainteresowania, ale tylko w ramach poddaństwa kościołowi, to znaczy w ramach uznania prymatu duszy nad ciałem, a więc prymatu celów eschatologicznych nad celami ziemskimi, a więc podporządkowania nauk — teologii, a całego życia ludzkiego — kontroli księży. Chrześcijański pseudo-Arystoteles stworzył tym sposobem podstawę filozoficzną dla policyjnej działalności inkwizytorów, którzy najwyższe dobrodziejstwa zaświatów rozdawali błędzącym za cenę błahych przykrości cielesnych, a grzeszną ciekawość uczonych sprowadzali przy pomocy podobnych środków na właściwe tory, gdzie uwolniona od gorszącej pychy nauka miała wszelkie swoje dociekania podporządkować wnikaniu w świat nadprzyrodzony, czyli dowodzeniu kościelnych dogmatów.

Zasada podwójnego podporządkowania człowieka: hierarchii świeckiej i duchownej, przy zachowaniu prymatu tej drugiej, wyrażona została, jak wspomniano, w teorii uznania podwójnego charakteru natury ludzkiej. Stwierdzenie, że „człowiek jest z natury zwierzęciem politycznym, czyli społecznym“³, że ma się do społeczeństwa jak część do całości, oznaczało, że z natury ludzkiej płynie konieczność podporządkowania się hierarchicznej strukturze feudalnego państwa i dobrowolnego uznania nierówności społecznej na zasadzie, że „lepiej jest dla całości, iżby była nierówność między jej częściami, bez której być nie może porządku i doskonałości całości, niżli by wszystkie części równe były, a każda z nich dochodziła do stopnia części najszlachetniejszej“.⁴ „Trzeba — zapewniał Tomasz z Akwinu — ażeby wszystkie porządki poszczególne zawarte były w tym porządku powszechnym i wywodziły się z niego... Tego rodzaju przykład można zauważyć w sprawach politycznych; albowiem służy jednego pana są w pewnym względem siebie porządku, mianowicie, że są mu poddani; z kolei zaś, zarówno sam pan, jak i wszyscy inni należący do tego państwa pozostają w pewnym porządku względem siebie oraz względem księcia państwa, który znowu z wszystkimi, co są w królestwie, w pewnym porządku pozostają wobec króla.“⁵ Jest to organiczna koncepcja społeczeństwa, w którym „prawo boskie tak ludzi wzajem w porządku ustawia, aby każdy swego stanu się trzymał“⁶ i gdzie „koniecznym jest, aby rzeczy różne przez różnych były robione, tak że jedni są rolnikami, inni strażnikami zwierząt, a inni budowniczymi“, przy czym „ponieważ życie ludzkie nie tylko wymaga rzeczy cielesnych, ale jeszcze bardziej duchowych, koniecznym

³ *Cont. gent.* III, 85

⁴ Tamże III, 94

⁵ Tamże III, 98

⁶ Tamże III, 128

jest także, aby niektórzy zajmowali się sprawami duchowymi ku poprawie innych i ci powinni być wolni od trosk o rzeczy doczesne“.⁷ Albowiem „to, co jest najlepsze w rzeczach stworzonych, to dobro powszechnego porządku“.⁸ Bezgraniczna pogarda dla człowieka i dla wiedzy ludzkiej, tak dobitnie sformułowana na najbardziej odrażających kartach *Naśladowania Chrystusa*⁹, była znamienym rysem całej kościelno-feudalnej ideologii. Podporządkowanie społeczne feudalnej hierarchii, uzasadnione „społeczną naturą“ człowieka, miało więc być wedle tej doktryny pośrednim podporządkowaniem kościołowi. Podporządkowanie bezpośrednie kościołowi znalazło z kolei bazę filozoficzną w zasadzie indywidualności osoby ludzkiej.

W scholastyce kwestia indywidualności ludzkiej była rozważana w ramach zagadnienia osobniczej nieśmiertelności człowieka, była funkcją tego zagadnienia, będącego z kolei funkcją zasady posłuszeństwa kościołowi. Źródło tej sytuacji jest jawne: problem „osobowego“ aspektu istoty ludzkiej jako identyczny z problemem usprawiedliwienia bezwzględnej uległości wiernego wobec kościoła, musiał wyrazić się w tej postaci, aby rozstrzygnięcie jego było dostatecznym argumentem na rzecz tej uległości. Argumentem takim jest nieśmiertelność indywidualna, obarczająca każdego troską o zapewnienie sobie pomyślnego losu w zaświatach. Dlatego stwierdzenie, że człowiek jest osobą — bez względu na to, w jaki sposób bywało wyrażane — nie oznaczało dla Tomasza z Akwinu nic innego jak stwierdzenie, że dusza ludzka jest nieśmiertelna, że człowiek jest bezwzględnie zależny od boga, posiadając zarazem świadomość tego uzależnienia.¹⁰

⁷ Tamże III, 134

⁸ Tamże III, 64

⁹ „Zaprawdę, lepszy jest pokorny wieśniak, który Bogu służy, niżli dumny filozof, co zamiast poznać siebie i sobą kierować, śledzi na niebie drogi ciał niebieskich.“ „Im więcej rzeczy wiesz, im lepiej je wiesz, tym groźniejsze będzie potępienie twoje, jeśli świątobliwiej nie żyłeś. Nie bądź więc dumny, gdy znasz jaką naukę lub sztukę, ale trwóż się raczej, iż dana ci jest ta wiedza.“ „Nauka najwyższa i najpożyteczniejsza to poznać dobrze samego siebie i całkiem sobą pogardzić. Siebie za nic ważyć, a o innych zawsze dobrze i wysoko sądzić — wielka to jest mądrość i wysoka doskonałość.“ „Bardzo to wielka jest rzecz trwać w posłuszeństwie, mieć nad sobą przełożonego i nie znać prawa swojego. Daleko bezpieczniej jest być podległym niż przełożonym... Rzucaj się tu, rzucaj się tam — nigdzie nie znajdziesz spokoju, chyba że ulegniesz pokornie temu, kto postawiony nad tobą.“ „Potrzeba nade wszystko, abyś się przejął wzdargą ku sobie, jeśli tylko chcesz przemóc swe ciało i krew... Naucz się być posłuszny, ty prochu! Naucz się być poniżony, ty ziemio i glino! I pod stopy wszystkich naucz się korzyć! Naucz się łamać zachcenia swoje i każdemu jarzmu się poddać!“ (O *naśladowaniu Chrystusa*. Przekł. St. F. Michalskiego 1947 I, 2: I, 9; III, 13).

¹⁰ Jeden z najbardziej znanych tomistów współczesnych, Bernard Roland-Gosselin, streszcza tę doktrynę Tomasza następująco: „Otóż stworzenie rozumne

Pierwsza wielka faza ataku na tę feudalną koncepcję podwójnego podporządkowania człowieka była też skoncentrowana wokół kwestii nieśmiertelności indywidualnej, a wiodła swoją genezę z potrzeb tych klas posiadających feudalnego społeczeństwa, które upatrywały swój interes nie w likwidacji władzy feudalnej, ale w zniesieniu kontroli kościoła nad życiem politycznym i nauką. Zdarza się pospolicie w dziejach filozofii, że idee postępowe w pewnym okresie stają się w innej epoce instrumentem reakcji; mniej banalne są sytuacje odwrotne, których wspomniana walka stanowi ilustrację. Platonizujące myśli o możliwości samorządnego bytowania oddzielnych „natur gatunkowych“ zostały podjęte w zastosowaniu do gatunku ludzkiego w znanej teorii „rozumu czynnego“, zawartej w filozofii Averroesa, a w innej nieco wersji — w twórczości Mojżesza Majmonidesa, i wyzyskane również przez opozycyjne szkoły filozofii chrześcijańskiej. Okazywało się, w myśl tej koncepcji, że skoro dusza ludzka, czyli forma ciała ludzkiego, stanowi, jako forma, ogół gatunkowych własności człowieka i konstytuuje niejako jego przynależność do gatunku ludzkiego, tedy bytowanie osobnicze zawdzięcza ona wyłącznie swemu związkowi z ciałem poszczególnym, które też stanowi dla niej *principium individuationis*; skutkiem tego istnienie pozacielesne duszy nie może być istnieniem indywidualnym, a tylko przysługiwać bezosobowemu powszechnemu rozumowi ludzkiemu, w którym indywiduum żyjące partycypuje, póki zachowuje cielesną odrębność, ale na rzecz którego traci swą odrębność w chwili śmierci. Temu to uniwersalnemu rozumowi ludzkiego gatunku przysługuje więc nieśmiertelność, w której nie ma udziału osobnik czasowo tylko obdarzony indywidualną samowiedzą.

W wyniku tej teorii, jak łatwo zauważyć, katolickie pojęcie osoby traciło wszelki sens; w szczególności zasada uległości kościołowi ze względu na nadzieję pozaziemskich dobrodziejstw pozbawiona była wszelkiej bazy dowodowej. Najściślejszy związek łączył tę teorię z averroistyczną tezą, głoszącą, że wiedza boska ogranicza się tylko do uniwersaliów i nie sięga egzystencji indywidualnej, co prowadzić miało do negacji boskiej opatrności, czuwającej i sprawującej pieczę nad każdym człowiekiem z osobna. Averroizm łaciński nie był zresztą teorią negacji kościoła i religii; był zasadą oddzielenia kościoła od państwa i religii od nauki, przy zachowaniu pewnych uprawnień dla kościoła i uznaniu potrzeby wiary religijnej. Polityczną konsekwencją teorii *intellectus agentis* była niezależność władzy świeckiej od duchownej tak samo, jak polityczną konsekwencją tomistycznej teorii osoby ludz-

dwojako zależy od opatrności: jako natura, o ile ma ono czynności wspólne rodzajowi ludzkiemu; i jako osoba, o ile ma ono czynności, które jemu są właściwe“ (*La doctrine politique de Saint Thomas d'Aquin*. Paryż 1928 s. 73).

kiej była zasada pośredniej władzy kościoła w „sprawach doczesnych” i jego supremacji nad państwem. Opozycyjne kierunki scholastyki godziły nie w samo istnienie kościoła i religii, ale w panowanie kościoła nad państwem i religii nad nauką, atakując tedy zasadę życia sakralnego, nie wzniosły się do zasady życia laickiego; atakując koncepcję osobowej natury człowieka, nie atakowały (albo czyniły to dopiero w ostatnim okresie) idei społecznej natury ludzkiej.

Drugą epokę walki przeciw katolicko-feudalnej koncepcji człowieka stanowią dzieje burżuazyjnego humanizmu, rozwijającego się w różnych formach i różnych krajach od czasów Renesansu aż do początku XIX stulecia, a mającego swoją prehistorię jeszcze w próbach indywidualistycznych ujęć społeczeństwa u XIV-wiecznych nominalistów. Przewodnią dążnością całego humanizmu mieszczańskiego było filozoficzne sformułowanie negacji społeczeństwa feudalnego, w szczególności hasło wyzwolenia jednostki z podporządkowania feudalnej hierarchii; była nią afirmacja autonomiczności indywiduum ludzkiego w stosunku nie tylko do kościoła i boga, ale również w stosunku do władzy feudalnego państwa.

Ekonomiczną podstawą mieszczańskiego indywidualizmu były warunki wolnej wymiany towarowej i swobodnej konkurencji, które rozkładając systemy organizacji wytwórczości średniowiecznej rodziły nieuchronnie przeciwieństwa interesów wszystkich wytwórców-właścicieli indywidualnych; w warunkach tych zależności między jednostkami wytwarzającymi i posiadającymi mogły być przejawiać się tylko jako stosunki walki i starć, które jednostce społeczeństwa burżuazyjnego narzucały naturalną wrogość względem wszystkich pozostałych jednostek klasy burżuazji. Jego podstawą polityczną była — zdobywana i proklamowana — zasada równości politycznej jako organizacyjnej formy wolności gospodarczej oraz zasada wolności politycznej jako organizacyjnej formy gospodarczej nierówności: zasady, formułowane w postaci wiary w fikcyjną niezależność osobnika od społeczeństwa. Na nich opierała się — przeciwstawiona patronalizmowi feudalnemu — negacja odpowiedzialności społeczeństwa za losy poszczególnego człowieka. Ponadto oczywisty związek idei społecznej natury człowieka z aprobatą feudalnego organicyzmu i hierarchicznej struktury społeczeństwa sprawił, że atak na średniowieczne pojmowanie życia społecznego musiał być zarazem w politycznych doktrynach burżuazji atakiem na samą tę ideę człowieka społecznego i wyrazić się w formie negacji społecznego charakteru istoty ludzkiej. Samo społeczeństwo mogło być wtedy ujęte jako rezultat dobrowolnej umowy czy też zrzeszenie wzajemnej pomocy niezależnych jednostek. Idea autonomii człowieka, której długotrwałe losy można śledzić od filozofii Kartezjusza i Spinozy do materializmu

francuskiego, Kanta i Feuerbacha, była naczelną determinantą burżuazyjnej myśli politycznej, we wszystkich okresach jej napiętego konfliktu z teokratycznymi roszczeniami kościoła. Rewindykacja praw jednostki, nawet jeśli łączyła się, jak u Descartesa, z wiarą w dusze nieśmiertelne, nie była w najmniejszym stopniu powrotem do chrześcijańskiej teorii osobowości, ale przeciwnie, służyła okazaniu niezależności człowieka od kościoła i boga i samego boga czyniła narzędziem autonomicznej jednostki. Akcenty „personalistyczne“, o ile nie były narzędziem zdecydowanej reakcji, pojawiały się na gruncie doktryn najbardziej ugodowych i konformistycznych, jak np. w uniwersalnym personalizmie Leibniza, opartym na zasadzie tożsamości nierozróżnialnych. Z punktu widzenia burżuazyjnej koncepcji natury ludzkiej — w przeciwieństwie do „natury ludzkiej“ w pojmowaniu feudalnym — społeczeństwo mogło być pojęte tylko jako rezultat owej wspólnej natury ludzkiej, tzn. podobieństwa potrzeb i namiętności poszczególnych jednostek, nie zaś sama natura ludzka — jako wynik społecznego współżycia. Ilustruje to przykład Spinozy i materialistów Oświecenia. Chronologiczna pierwotność jednostki wobec społeczeństwa, wyrażona w postaci tak pospolitej teorii „stanu naturalnego“, łączyła się z uznaniem jej prymatu w formułowaniu politycznych programów; przeobrażenia urządzeń społecznych miały je przywieść do zgodności z indywidualną naturą ludzką. Jednocześnie koncepcja tak pojętej natury ludzkiej była dogodną formą uzasadnienia klasowego solidaryzmu i negując feudalną hierarchię nie prowadziła bynajmniej do negacji nierówności społecznej w ogóle, a na miejsce równości synów bożych, która dla pisarzy chrześcijańskich była kompensatą nierówności ziemskiej, przynosiła ideę równości natury ziemskiej, kompensującej nierówności posiadania. Prawo jednostki, proklamowane jako przeciwieństwo prawa społeczeństwa feudalnego do jednostki, było hasłem politycznej walki z feudalizmem tam, gdzie burżuazja była na tyle silna, aby rewindykować je w formie żądań rewolucyjnych; tam, gdzie słabość jej uniemożliwiała sprowadzenie tego hasła na grunt czynnej walki, autonomii jednostki przybierała kształt zmistyfikowany; wyraz temu daje *Krytyka praktycznego rozumu* Kanta, w której typowo burżuazyjna idea, że człowiek jest *celem samym w sobie* i nie może być nawet przez boga traktowany jako środek ¹¹, łączy się ze stwierdzeniem, że człowiek również jest *rzeczą w sobie*, a skutkiem tego autonomiczność człowieka realizuje się nie na płaszczyźnie fenomenalnego świata ziemskiego, ale zostaje zepchnięta w dziedzinę wyjętą spod działania stosunków czasowych i przestrzennych; skoro czas i przestrzeń, jak uczy estetyka trans-

¹¹ *Kritik der praktischen Vernunft*. Wyd. Reclam 1878 s. 158

cendentalna, są utworami podmiotowymi, stosowanymi jedynie do przedmiotów wszelkiego możliwego doświadczenia, nie zaś własnościami autentycznego i niezależnego od człowieka świata rzeczy, skoro są one tylko sposobami zmysłowego oglądu rzeczy, natomiast wszystkie wartości i wolność człowieka dotyczą duszy jednostkowej, bytującej w pozadoświadczalnym świecie rzeczy samych w sobie, tedy człowiek jako rzecz w sobie, to znaczy właściwie autonomiczna — bo wolna — osoba ludzka, znajduje się poza przestrzenią i czasem w sensie najbardziej literalnym. Nie zmienia to oczywiście okoliczności, że hasło kantowskie, a więc uznanie, że człowiek jest celem samym w sobie, nie tylko należy do dziejów burżuazyjnego humanizmu XVII i XVIII wieku, ale może nawet, przy pominięciu wspomnianego ograniczenia, uchodzić za jego najbardziej adekwatne sformułowanie.

2. Humanizm i rewolucja

Nową epokę pojmowania człowieka otworzyły te lata czterdzieste XIX wieku, w których Marks przewycięzał teoretycznie antropologiczny humanizm Feuerbacha i filozofię lewicy heglowskiej. W *Przyczynku do krytyki heglowskiej filozofii prawa*, w *Kwestii żydowskiej*, w *Tezach o Feuerbachu*, w *Ideologii niemieckiej*, w *Rękopisach ekonomiczno-filozoficznych* i w *Świętej rodzinie* narodziła się idea nowego humanizmu, którego nosicielem miała się stać rewolucyjna walka proletariatu o likwidację wszystkich warunków rodzących ucisk i ujarzmienie społeczne, pogardę dla człowieka, poniżenie i poddaństwo. Pierwszym najogólniejszym sformulowaniem nowej idei wyzwolenia człowieka była marksowska teoria alienacji. Rewolucyjna krytyka wszelkiej sytuacji, w której wytwory człowieka tracą w ludzkim wyobrażeniu swoje ludzkie pochodzenie i przedstawiają się ludziom jako siła obca, przeciwstawna im, panująca nad nimi i niedostępna kontroli, dotknęła nie tylko religijne urojenia jako najbardziej drastyczną postać alienacji, tę postać, która w oczach Feuerbacha uchodziła za istotne źródło wszelkiego ucisku i poniżenia człowieka. Ugodziła ona w rzeczywistość podstawę społeczną religii i religijnej pogardy dla człowieka — w alienację form i instytucji samego życia społecznego wobec społeczeństwa, w żywiołowość społecznych procesów, która rodząc niewolę ekonomiczną rodzi zarazem, jako jej rezultat, niewolę świadomości ludzkiej i ujarzmienie duchowe dodaje do ujarzmienia ekonomicznego. W filozofii klasy, której istnienie po raz pierwszy w historii stworzyło realne i ziemskie perspektywy wyzwolenia człowieka z niekontrolowanego panowania wszystkich sił ludzkich, po raz pierwszy proklamowane zostało uznanie człowieka za „cel sam w sobie“ oraz autonomia

człowieka *jako człowieka społecznego*; pojęcie człowieka jako istoty społecznej utraciło tradycyjny sens, postulujący uległość jednostki wobec zastanych warunków życia i panującej władzy; stało się podstawą hasła realizacji społecznej natury ludzkiej w drodze opanowania przez społeczeństwo warunków i praw własnego rozwoju. Idea wolności z płaszczyzny jałowych spekulacji nad wolną wolą i teologicznych kontrowersji między augustynizmem a pelagianizmem czy między jansenizmem a molinizmem przeszła na płaszczyznę kwestii rewolucyjnej emancypacji człowieka jako istoty społecznej. Pojęcie wolności jako konieczności zrozumianej, zawarte już w filozofii Spinozy i Hegla, nabrało tym samym nowego sensu: nie prowadziło do hasła stoickiego poddania się nieuchronnościom praw przyrodzonych, ale przeciwnie, do hasła rozszerzania zakresu wolności przez rozszerzanie umiejętności panowania nad rzeczywistością naturalną i społeczną w oparciu o znajomość jej praw. Pojęcie istoty ludzkiej jako istoty społecznej stało się tym samym teoretyczną podstawą rewolucji.

Humanizm naukowego socjalizmu ugruntowany jest na pojmowaniu życia społecznego jako podległego obiektywnym, swoistym prawidłowościom, nieprzywiedlnym do żadnych prawidłowości rzeczywistości pozaspołecznej. Cała antyhumanistyczna reakcja na marksizm atakuje marksistowską ideę człowieka; społecznej filozofii klas posiadających nie wystarczają — w okresie imperializmu — zasady prostackiego organicyzmu XIX-wiecznego, które odbijały optymistyczną wiarę burżuazji w samorządnie funkcjonującą harmonię społeczną. Staroświeckie, antropologiczne ujęcie człowieka, szukające podstawy naturalnej solidarności rodu ludzkiego w gatunkowej wspólnotie zoologicznej, jeśli żyje jeszcze w formie utopii anarchistycznych w rodzaju Kropotkina, nie określa przecież kierunku walki imperialistycznej filozofii z humanistycznym programem socjalizmu naukowego.

3. O jedności antyludzkich «humanizmów»

Całą reakcję filozoficzną naszej epoki w najogólniejszym pojmowaniu człowieka i życia ludzkiego można sprowadzić do różnych wersji znanego hasła Nietzschego: *człowiek jest czymś, co trzeba przewyciężyć*. Chodzi o „przewyciężenie” człowieka społecznego. Tematem dnia całej filozofii uwstecznionej burżuazji staje się — w obliczu zagrożenia rewolucją — wolność człowieka i niezależność jednostki: afirmacja wolności od historii i jej praw, próba ugruntowania niezależności indywiduum od społecznego procesu. To „przewyciężanie” człowieka społecznego i proklamowanie wolności człowieka od historii, wolności przeciwko historii i przeciwko rewolucyjnej tendencji historycznego procesu, wolności, której jedyną zawartość rzeczywistą stanowi antyko-

munizm, jest osiã wszystkich różnorodnych postaci burżuazyjnego pseudohumanizmu.

Humanizmem w kwestionowanym sensie nazywać się zwykło pewną ideę walki o prawa człowieka. Jest to formułka ogólnikowa i mglista i dzięki swojej mglistości obficie wyzyskiwana przez doktrynerów reakcji, w szczególności przez te doktryny, które stanowią dziś najtrwalsze oparcie ideologiczne imperializmu: socjaldemokratyzm, katolicyzm, egzystencjalizm oraz pseudoheroiczną koncepcję życia prefaszystowskiej, faszystowskiej i parafaszystowskiej literatury pięknej. Wszystkie one czerpią siły z mistyfikacji pojęcia „człowieka“, dokonanej na gruncie negacji obiektywności praw społecznych.

W filozofii egzystencjalistycznej mistyfikacja ta przybiera postać zasady prymatu istnienia nad istotą, czyli zasady niezawisłości losów indywidualnych człowieka od jakiegokolwiek tkwiącej w nim i wyznaczającej jego zachowanie „istoty“ czy „natury“ wspólnej; jest to zasada negacji środowiska społecznego i naturalnego jako możliwych warunków określających życie jednostki; zasada ta, pod pozorem ataku na tradycyjną koncepcję niezmienniej natury ludzkiej, usiłuje podważyć ideę społecznego charakteru człowieka i ujawnić bezwzględny brak wszelkiej społecznej determinacji myślenia i zachowania indywidualnego. Absolutna wolność egzystencji osobniczej i jej obcość wobec wszelkiego społecznego środowiska, z takim talentem prezentowane w dramatach Sartre'a, całkowita swoboda istnienia, które jest tylko indywidualne — wobec „istoty“, która miałaby łączyć to istnienie odosobnione z jakąkolwiek społeczną całością, ludzka — mówiąc językiem scholastyków — *aseitas* wyznaczają linię egzystencjalistycznego ataku na humanistyczną treść historycznego materializmu. Egzystencjalizm jest filozofią urojonej autarkii moralnej jednostki, głosicielem wolności, która jest ciężarem dla człowieka i od której nie może się uwolnić, abstrakcyjnej wolności pojętej jako czysta *privatio*, jako brak wszelkiej determinacji. Istotą człowieka jest brak istoty; człowiek odspołeczniiony afirmuje własną niezależność bezwzględną wobec świata i absurdalne prawo swobodnego *engagement*, prawo nieprzydatne i bezużyteczne dla nicgo samego. Ta autarkia moralna wyrażona w idei nieuchronnej samotności jednostki ludzkiej i jej wyobcowania wobec świata ma treść czysto negatywną: zaprzeczenie wszelkich społecznych związków człowieka i wszelkiej społecznej przynależności. Społeczeństwo i całe życie społeczne dezawuuje się jako pogardzany świat anonimowej masy, jako wroga siła bez oblicza i bez własnego imienia, jako „się“ Heideggera, podchwyczone skwapliwie przez personalistów chrześcijańskich z grupy Mouniera¹²; staje się ono symbolem „depersonaliz-

¹² Por. np. Mounier: *Manifeste au service du personnalisme*. Paryż 1936 s. 81

zacji“ i samo jego istnienie rodzi protest istnienia osobniczego. Ujawnia się tym sposobem bezwzględne przeciwieństwo bezmiejscowego społeczeństwa i wolnej od społeczeństwa jednostki, utwierdzającej własną jedyność i wyjątkowość wbrew społeczeństwu i wbrew innym ludziom. Wszystkie mętne dywagacje egzystencjalistów i cały beztreściowy werbalizm wyspekulowanych obficie kategorii ontologicznych reprodukuje w tysiącym wariacie stare przeciwieństwo jednostki i społeczeństwa; są one — z jednej strony — wyrazem rzeczywistych i nie dających się przezwyciężyć przeciwieństw między aspiracjami gładzącej klasy a historycznym rozwojem społeczeństwa i usiłują — z drugiej strony — dostarczyć burżuazji pocieszenia wyimaginowaną wolnością od historii, a tym, którzy walczą o nowy porządek świata, narzucić przekonanie o beznadziejności ich wysiłku. Jako metafizyczna sankcja dla moralnej degrengolady świata burżuazyjnego, egzystencjalizm jest tylko typowym produktem klasy, która każe swoim ideologom oszukiwać siebie fantastyczną nadzieją na likwidację rzeczywistości w drodze jej filozoficznej negacji.

O ile dla egzystencjalizmu „wolność“ człowieka jest faktem, dla pseudohumanizmu socjaldemokratycznego „wolność“ jest programem. Sens polityczny tego programu w ujęciu Bluma, de Mana czy Izaarda jest najzupełniej przejrzysty i ujawnia zbieżność przewodniej intencji socjaldemokratycznej filozofii z całą ideologią świata imperialistycznego. Przy pomocy znanych dobrze załganych formułek: „celem społeczeństwa jest człowiek“, „społeczeństwo istnieje dla człowieka, nie człowiek dla społeczeństwa“ — usiłuje się osiągnąć ten sam cel, który przyświeca metafizyce egzystencjalistów, przeciwstawić wolność jednostki wolności społeczeństwa, a w konsekwencji „wyzwolenie człowieka“ wyzwoleniu klasy społecznej, i dowieść, że rzeczywista realizacja praw człowieka dokonuje się niezależnie od procesu walki klasowej i obiektywnych prawidłowości społecznego rozwoju. Dla de Mana i Bluma swoistością „istoty ludzkiej“ jest działanie celowe, świadomość motywów postępowania. Motywy ludzkie są dowolne, przeto życie społeczne, które jest dla nich — jak dla całej socjologii subiektywistycznej — zbiorowiskiem jednostkowych, autonomicznych motywacji, nie podlega żadnym obiektywnym i realizującym się niezależnie od woli ludzkiej prawidłowościom koniecznym. Ustroje, klasy, społeczeństwa są zjawiskami psychicznymi, określonymi przez dominujące w nich motywy postępowania. Stąd wniosek, że istotne przemiany społeczne są przemianami motywacji działań, a nie stosunków produkcyjnych. Właśnie dlatego, że obiektywne prawa społecznego rozwoju są fikcją „leninowskich dogmatyków“, „nie istnieje — jak pisze de Man — żadna rzeczywistość, odpowiadająca pojęciu kapitalizmu czy

socjalizmu.“ Istnieje natomiast „człowiek“. Broni się „praw“ tego człowieka przeciwko „sztucznej konstrukcji dialektyki heglowskiej“, czyli przeciwko socjalizmowi pojętemu jako określony układ stosunków produkcyjnych. Albowiem socjalizm jest zbiorem odpowiednio zmienionych motywacji jednostek, podobnie jak kapitalizm — pewnym typem dominującej moralności.

U podstaw tej solidarystycznej doktryny leży pewna, nie zawsze sformułowana, koncepcja urojonej „istoty ludzkiej“, o charakterze moralnym, która służy uzasadnieniu wspólnoty interesów wszystkich ludzi jako partycypujących w tej powszechnej duchowej istocie ludzkiej i przedstawia dlatego „wyzwolenie człowieka“ jako nie mające żadnego związku z wyzwoleniem klasy społecznej ani z przemianą stosunków własnościowych, ale realizujące się w dziedzinie moralnych przeobrażeń. Cała ideologiczna zbrojownia kołtunerii socjaldemokratycznej sprowadza się ostatecznie do znanych dobrze antykomunistycznych frazesów przeciwko „degradowaniu człowieka do roli kółka w maszynie gospodarczej“, frazesów, które w czasach *Manifestu Komunistycznego* były już towarem zleżałym. Wszystko po to, żeby w tych perfumowanych oparach zatopić ideę człowieka rzeczywistego, którego los związany jest z losem jego klasy i którego wyzwolenie może dlatego być tylko wyzwoleniem tej klasy. Personalizm socjaldemokratyczny, którego losom stworzyła nieznównany symbol droga życiowa Henryka de Mana — od „obrony jednostki“ przeciw komunizmowi do kolaboracji z hitleryzmem — usiłuje zmystyfikować problem wolności, przenosząc go z kwestii społecznego wyzwolenia klasy na kwestię swobód indywidualnych wobec państwa i hasło socjalizmu budowanego w „duszach ludzkich“ obrócić przeciwko socjalizmowi rzeczywistemu, w obronie kapitalistycznego niewolnictwa.

W ramach tych generalnych wysiłków nad „przewyciężaniem człowieka“ istotne miejsce zajmuje ta szczególna pseudoheroiczna koncepcja życia, znana dobrze z twórczości Malraux, Saint-Exupéry'ego, częściowo Conrada, z niektórych powieści Hamsuna i innych. W Polsce, w formie trzeciorzędnej popłuczyny po Brzozowskim, krzewiła się ta „filozofia“ w literaturze piłsudczykowski-legionowej. W tej heroicznej koncepcji życia „przewyciężanie człowieka“ dokonywało się przez gloryfikację heroizmu bezużytecznego albo użytecznego tylko ubocznie, pojętego jako cel sam w sobie, właśnie jako proces samoprzewyciężania. Jako idea samotnego bohaterstwa nadczłowieka, w którym „wyzwolenie“ jednostki realizuje się przez oderwanie się od społeczeństwa i wyniesienie się ponad społeczeństwo, taka koncepcja życia objawiła swoje liczne koneksje z faszystowską zasadą wodzostwa i w różnych formach popularnych przenikała do systemów wychowawczych.

Nie warto mnożyć rozmaitych postaci imperialistycznego „humanizmu”. Jest rzeczą wiadomą, że w epoce imperializmu i wielkiej siły ruchu robotniczego, zarówno w filozofii, jak w naukach humanistycznych i w literaturze, reakcja w coraz większym stopniu staje się „obroncą człowieka” i coraz obficiejsze posługuje się demagogią obrony „praw ludzkich”. Wszystkie te koncepcje znajdują swoje teoretyczne usprawiedliwienie w szczególnej mistyfikacji pojęcia „człowieka” czy też „istoty ludzkiej”, a mistyfikacja ta w różnych odmianach zachowuje tę samą treść. Chodzi o to, żeby pojęcie człowieka uniezależnić od rzeczywistych praw społecznych, które faktycznie określają jego treść, w szczególności od walki klasowej. Jeżeli „człowiek” zachowuje jeszcze społeczną zawartość, to przez odniesienie do fałszywych i fikcyjnych praw, o ile „istotę człowieka” upatruje się w przynależności do narodu, rasy lub państwa, a „wyzwolenie” człowieka sprowadza do wyzwolenia rasy lub do bezwzględnej uległości państwu — jak to ma miejsce w doktrynach jawnie faszystowskich. Najbardziej charakterystyczne są jednak te formy burżuazyjnego „humanizmu”, w których zakłada się, że afirmacja jednostki jest negacją społecznej natury człowieka, że istnieje przeciwieństwo wolności społeczeństwa i wolności jednostki i że „prawa człowieka” rzeczywiste i autentyczne mogą być zdobyte albo wbrew społeczeństwu albo niezależnie od niego, że więc „wyzwolenie człowieka” dokonuje się poza społeczeństwem i poza historią. Negacja obiektywnych praw społecznego rozwoju jest dla wszystkich tych „humanizmów” w równym stopniu znamienna, podobnie jak założenie, że między wolnością społeczeństwa a wolnością jednostki zachodzi sprzeczność antagonistyczna. Niezależnie od tego, czy „naturę ludzką” neguje się generalnie, czy nadaje się jej treść fałszywą, redukując ją do wspólnoty psychicznej, biologicznej, narodowej, rasowej czy nadprzyrodzonej, wspólna „natura antyludzka” wszystkich imperialistycznych „filozofii wolności” pozostaje niezmienna: wyrugowanie z pojęcia człowieka rzeczywistej zależności od praw społecznych i społeczeństwa, od których jednostka faktycznie jest zależna i które determinują jej los indywidualny, a których znajomość stwarza jej rzeczywistą perspektywę własnej emancypacji jako składnika emancypacji powszechnej.

4. O «nowym humanizmie» starej teokracji

Zarysowana najogólniej sytuacja filozoficzna pozwala określić ramy, w których mieści się chrześcijański personalizm jako jeden z gąbków antykomunistycznego „humanizmu”. Bliższa analiza zawartości tej doktryny ujawnia zarówno jej zasadniczą wspólnotę ze wspomnianymi odmianami współczesnej „filozofii życia”, jak i swoistości jej spo-

łecznej roli, podporządkowane swoistościom politycznej funkcji kościoła katolickiego w świecie współczesnym. W szerszym rozumieniu teoria katolickiego personalizmu obejmuje ogólną naukę o społeczeństwie i wszystkich formach życia społecznego, łącząc się zakresowo z różnymi dziedzinami etyki, prawa kanonicznego, ogólnej teorii prawa itd. Z punktu widzenia niniejszych rozważań interesujący jest ten szczególny aspekt personalizmu, który wyróżniony jest w nazwie doktryny: katolicka teoria osobowości oraz stosunku wzajemnego jednostki i społeczeństwa.

Wypada na początku poczynić tu pewne zastrzeżenia. Personalistyczna doktryna katolicka jest zjawiskiem niejednolitym, czy też za takie uchodzi; w szczególności wiadomo, że nazwa „personalizm“ obejmuje również wyznawców filozofii Emanuela Mounier, którzy niejednokrotnie dawali i dają wyraz poglądom politycznym, dzielącym ich w sposób widoczny od założeń polityki kościoła oraz politycznych enuncjacji personalistów w rodzaju Maritaina, akceptujących bez zastrzeżeń „doczesne“ zabiegi Watykanu w zakresie polityki oraz dostarczających im filozoficznych uzasadnień. Istnieje zatem duża liczba katolików, którzy właśnie z inspiracji „chrześcijańskiego personalizmu“ wypowiadają w poszczególnych kwestiach poglądy niezgodne z założeniami politycznej doktryny kościoła i — *a fortiori* — politycznej praktyki Watykanu oraz dla których personalistyczna postawa jest usprawiedliwieniem protestu przeciwko różnym jaskrawo antyludzkim przejawom polityki imperialistycznej, przeciwko wojnie, faszyzmowi, kolonializmowi, jest podstawą wspólnej z ruchem robotniczym walki w konkretnych kwestiach polityki międzynarodowej. Nie poddając żadną miarą w wątpliwość dobrej woli takiego stanowiska i rzeczywistej wiary tych ludzi w możliwość oparcia swojej postawy na zasadach personalizmu katolickiego, należy stwierdzić, że współpraca ruchu robotniczego z katolikami może mieć, oczywiście, jako swoją bazę, ogólne uznanie godności ludzkiej i praw człowieka w walce z polityczną i kulturalną degeneracją społeczeństwa burżuazyjnego; natomiast bazy takiej nie mogą stanowić zasady chrześcijańskiego personalizmu, który w swojej autentycznej wersji posługuje się tymi hasłami w sposób oszukańczy i obłudny, nie tylko pozbawiając je prawdziwego sensu, ale nadając im sens zgoła przeciwny i podporządkowując ściśle programom i taktyce politycznej kościoła. Istnieją różne poglądy polityczne wśród katolików, ale istnieje tylko jedna filozoficzna doktryna tomizmu, również w tym zakresie, w jakim dostarcza ona filozoficznego usprawiedliwienia aktualnym poczynaniom politycznym kościelnej hierarchii.

Ogólne założenia doktrynalne obu linii personalizmu katolickiego nie wykazują też istotnych różnic, natomiast różnice takie wychodzą

na jaw w konsekwencjach politycznych, z założeń tych wysnuwanych. Należy zauważyć, że rozważania niniejsze, jako że dotyczą tych właśnie wspólnych doktrynalnych założeń, nie wdają się w polityczną ocenę owej — rzecz można — lewicy personalistów, starają się natomiast ukazać polityczne konsekwencje filozofii personalistycznej, wywodzone z niej przez pisarzy politycznie ortodoksalnych, przy pełnej świadomości faktu, iż owi „nieortodoksalni“ konsekwencji tych niekiedy nie tylko nie wypowiadają, ale wręcz im przeczą. W przeświadczeniu, że rozumowania pierwszych są bardziej poprawne, nie czynię tedy różnicy pomiędzy dwoma nurtami personalizmu, traktując je nie jako dwie filozofie, ale jako dwie grupy ludzi o odmiennych poglądach politycznych, powołujące się obie na tę samą filozofię, która ma poglądy ich uzasadniać; jeśli tedy zestawiam często Maritaina i Mouniera obok siebie, to nie dlatego, iżbym kwestionował lub lekceważył różnice ich politycznej postawy, ale dlatego, że zamierzeniem moim jest traktować nie o działalności politycznej katolików, ale o podstawach filozofii personalistycznej, które im obu są wspólne, ale które tylko jednemu dają rzeczywiste podstawy dla jego politycznej praktyki.

Filozoficzną bazę personalizmu chrześcijańskiego stanowi metafizyka tomistyczna w różnych swoich składnikach, z których o najważniejszych wspomniano z okazji omawiania kwestii osobowości na gruncie filozofii scholastycznej: przede wszystkim w swojej nauce o materii i formie oraz jej uszczegółowieniu, jakie stanowi tomistyczna teoria duszy i ciała, a nadto w swojej teorii istoty i istnienia oraz nauce o uniwersalnej hierarchii bytów.

Punktem wyjścia katolickiego personalizmu jest wspomniane już odróżnienie gatunkowej i indywidualnej natury człowieka, czyli człowieka jako jednostki i jako osoby. Zawarte w filozofii Tomasza z Akwinu jako omówiona już zasada podwójnego podporządkowania¹³ przeciwstawienie to zachowuje podobną jak w scholastyce treść filozoficzną, a doznaje uzupełnień i modyfikacji jako bezpośrednio wymierzone przeciw marksistowskiej koncepcji społeczeństwa i staje się w swojej praktycznej konsekwencji rewindykacją *praw „osoby“ przeciwko prawom człowieka*. „Marks — powiada Maritain — zajmował się nade wszystko człowiekiem i sprawami ludzkimi; można by powiedzieć, że

¹³ Roland-Gosselin referuje to następująco: „Człowiek... jest członkiem gatunku i jest osobą; skoro wszystkie jego czynności zależą od Boga, jego czynności naturalne i jego czynności osobowe, jest on poddany podwójnemu sposobowi rządzenia. Jako członek gatunku podlega on, jak wszystkie byty nierozumne, swoistej skłonności. Jako osobie, potrzeba mu czegoś więcej, co nim kieruje w jego czynnościach osobowych. Bóg mu tego dostarczył, dając mu prawo, które niejako czyni go uczestnikiem boskiej opatrności“ (Roland-Gosselin o. c. s. 74).

spraw osoby — osoby ludzkiej, która jest indywidualna, która jako indywidualna stanowi wszechświat — że spraw tych on nie dostrzega.“¹⁴ Już Arystoteles — twierdzi Maritain — „zauważył, że dawać człowiekowi tylko to, co ludzkie, znaczy zdradzić człowieka i pragnąć jego nieszczęścia, albowiem przez główną swoją część, jaką jest duch, człowiek jest powołany do czegoś lepszego niż życie czysto ludzkie“.¹⁵ Słowa te wprowadzają w centralny problem katolickiej koncepcji człowieka — ujawniając jej ostrze ideologiczne i rzucając światło zarówno na pojęcie osoby ludzkiej, jak na pojęcie człowieka w jego „człowieczym“ aspekcie. Niezależnie od różnych, czasem nawet rzeczowo różnych definicji osoby, spotykanych u pisarzy katolickich¹⁶, wszystkie one podkreślają autonomiczność osoby i płynącą z wolności wyboru niezależność wobec świata zewnętrznego, wobec przyrody i społeczeństwa.

Wszystkie rozważania zdradzają główny cel katolickiego personalizmu: taką konstrukcję pojęcia człowieka, w której istotnie cenne składniki „istoty ludzkiej“ są pozbawione wszelkiej treści społecznej. „Osoba — mówi Mounier — jest absolutem względem wszelkiej innej rzeczywistości materialnej czy społecznej i względem wszelkiej innej osoby ludzkiej. Nigdy nie może być ona pojmowana jako część jakiejś całości: rodziny, klasy, państwa, narodu, ludzkości.“¹⁷ „Osoba jest transcendentna wobec natury.“¹⁸

Pozaspołeczne pojęcie osoby ludzkiej wymierzone jest jednak w doktrynie katolickiej nie tylko przeciw marksistowskiemu ujęciu człowieka, ale również przeciw całej tradycji mieszczańskiego humanizmu: przeciw wszelkiej materialistycznej, wszelkiej świeckiej koncepcji człowieka.

Idea osobowości ma nie tylko odgrodzić jednostkę od społeczeństwa i obdarzyć ją urojoną niezawisłością od jego praw; jej zadaniem jest również odgrodzenie jednostki od jednostki, a to przez ogłoszenie zasady nieprzeciwieństwonej irracjonalności życia osobowego: zasady niekomunikowalności osoby. Mistyczna monadologia katolicka ma przeciwstawić „niewyrażalność egzystencji“ — racjonalistycznemu przekonaniu o powszechnej poznawalności świata. „Przeciwko pozbawio-

¹⁴ J. Maritain: *Humanisme intégral* cyt. wyd. s. 199

¹⁵ Tamże s. 10

¹⁶ Tomasz z Akwinu definiuje osobę następująco: „Res subsistens in intellectualibus naturis vocatur persona“ (*Cont. gent.* IV, 10); charakterystyka osoby u Maritaina: *Humanisme intégral* s. 17; u Mouniera: *Manifeste...* s. 63; por. także O. E. Hugon: *Zasady filozofii* 1925 s. 29

¹⁷ Mounier: *Manifeste...* s. 64

¹⁸ Mounier: *Le personnalisme*. Paris 1951 s. 21; por. Cathrein: *Socjalizm* wyd. pol. 1908 s. 326

nemu głębi świata racjonalizmów, Osoba jest protestem tajemnicy.“¹⁹ „Coś w innym człowieku wymyka się zawsze naszemu najpełniejszemu wysiłkowi porozumienia... Coś w nas opiera się do głębi wysiłkowi wzajemności.“²⁰ Trudno nie zauważyć, z jaką łatwością niewyraźna mistyczna zawartość istnienia osobowego daje się umieścić w ramach chrześcijańskiej „pokory umysłowej“. Problem wyzwolenia jednostki, zamiast realnego wysiłku nad przewyciężeniem nieludzkich warunków życia, narzuci nam teraz uroczyste milczenie i z niezwykłą prostotą może zostać rozstrzygnięty oświadczeniem, że „osobowość ludzka jest wielką tajemnicą metafizyczną“.²¹

Ale na sytuacji wszelkiej tajemniczości katolicka doktryna ma, jak zawsze, niezawodne środki: wszystko, co jest niemożliwe dla człowieka, znajduje automatyczne rozwiązanie w głębinach boskiego umysłu. Istota osobowości nie daje się wyrazić ani drugim przekazać, ponieważ istota osobowości nie jest bynajmniej to, co ją konstituuje jako autonomiczną i niezależną, ale właśnie to, co ją czyni podporządkowaną i uległą: personalny związek z osobą boską. Autonomiczność i niezależność osoby istnieje wyłącznie w stosunku do społeczeństwa; w stosunku do świata nadprzyrodzonego sama myśl o autonomiczności człowieka budzi zgrozę. Katolicka koncepcja człowieka nie dlatego przeciwstawia się całej tradycji mieszczańskiego humanizmu, że kwestionuje on społeczną naturę ludzką, ale dlatego, że ona sama konstituuje ją jako naturę kościelną, sakralną, uświęconą, że istotę człowieka redukuje ostatecznie do uległości bogu, którego głos może „osoba ludzka“ usłyszeć z kazalnicy i przeczytać w papieskim orędziu. Ponieważ „celem bezwzględnie ostatecznym“ wszelkiego stworzenia jest, jak wiadomo, chwala boża, a najwyższym dążeniem każdego bytu — upodobnienie się maksymalnie do stwórcy, przy czym człowiek tym różni się od „stworzeń nierozumnych“, że dąży do tego celu świadomie²², tedy tym, co ustanawia odrębność ludzkiej istoty, jest uświadomiona zależność i nakaz posłuszeństwa wobec istoty najwyższej. Odrębności indywidualności ludzkiej nie należy rozumieć, jak podkreślają personaliści chrześcijańscy, jako odrębności atomu; zasadza się ona na „nadistnieniu duchowym“, którym człowiek jest obdarzony.²³ „Wartość osoby, jej godność, jej prawo pochodzą z porządku rzeczy naturalnie uświęconych, które no-

¹⁹ Mounier: *Manifeste...* s. 74

²⁰ Mounier: *Le personnalisme* s. 42; por. G. Manser: *Das Wesen des Thomismus*. Freiburg i. d. S. 1949 s. 701

²¹ J. Maritain: *Principes d'une politique humaniste*. Paris 1945 s. 14

²² Por. np. V. Cathrein: *Philosophia moralis*. Friburgi Brisg. 1902 s. 8—9 i 21

²³ Maritain: *Principes...* s. 15

szą piętno Ojca bytów i które w nim mają kres swego ruchu.“²⁴ Osoba — to człowiek jako obraz boży, właściwe dobro osoby — to bóg i życie wieczne, istota osoby — to cel nadprzyrodzony i wszystkie doczesne konsekwencje zadań eschatologicznych.

Można by powiedzieć, że kościół na służbie uwstecznionego świata kapitalistycznego wymierza zemstę średniowiecznej teokracji nad tradycją burżuazji antykościelnej: bluźniercza zasada głosząca, że człowiek jest celem samym w sobie, doznaje bezwzględного potępienia jako przewrotne obalenie całego porządku moralnego, „albowiem głównym celem człowieka jest Bogu służyć i tak dojść do życia wiecznego“²⁵; myśl Augustyna i Tomasza z Akwinu, że właściwie wszystko w świecie jest łaską²⁶, wyraża się w powiedzeniu, że w szerokim sensie wszystkie obowiązki człowieka są obowiązkami wobec boga²⁷ i że „godność osoby“ znajduje urzeczywistnienie w posłuszeństwie boskim rozkazom. Jak powiada Maritain, „humanizm teocentryczny, czyli prawdziwie chrześcijański, uznaje, że Bóg jest ośrodkiem człowieka“²⁸, a „człowiek uznany zostaje jako człowiek grzechu i Wcielenia, mający za ośrodek Boga, a nie siebie samego“.²⁹

Stwierdzenie, że „Bóg jest ośrodkiem człowieka“, mogłoby z pewnego punktu widzenia wystarczyć dla charakterystyki chrześcijańskiej „obrony osoby“; „integralny humanizm“, w którym „osoba ludzka“ znajduje swoją szczytową i adekwatną realizację przy konfesjonale, nie wymaga z pozoru żadnej innej interpretacji niż sama instytucja konfesjonatu, ta zaś z trudnością poddaje się jakiegokolwiek analizie filozoficznej. Byłoby to wszakże rozumowanie zbyt symplicystyczne i musiałoby prowadzić do wniosku, że skrupulatna analiza tomistycznych dowodów istnienia boga jest dostatecznym środkiem unicestwienia całego chrześcijańskiego personalizmu, którego wiara w boga jest niezbędnym składnikiem. Nie trudno jednak dostrzec ograniczony walor takiego programu krytyki. Nie tylko w tym, co personalizm katolicki łączy z całą współczesną idealistyczną „filozofią życia“, a co ostatecznie jest tej doktryny światopoglądowym trzonem, ale również w tym, co ją spośród innych kierunków wyróżnia, zwraca się do swoich wyznawców *actu* i swoich wyznawców *in potentia* bynajmniej nie w pancerzu sylogizmów, ale z rozwiniętą demagogią „obrony praw człowieka“

²⁴ Tamże s. 16; por. Mounier: *Le Personnalisme* s. 86; por. *Katolicyzm, Kapitalizm, Socjalizm* — list pasterski biskupów austriackich. Lublin 1928 s. 54

²⁵ Cathrein: *Philosophia moralis* s. 85 i 137

²⁶ *Sum. Theol.* I, 21 a. 1

²⁷ Cathrein: *Philosophia moralis* s. 217

²⁸ Maritain: *Humanisme intégral* s. 35

²⁹ Tamże s. 79

przeciwko „totalizmowi komunistycznemu“, przeciwko „molochowi państwa“ socjalistycznego, w obłoczku słodkich frazesów o „nowym człowieku“ i o miłości wzajemnej. Wymaga ona krytyki nie tylko na gruncie teologicznym i nie tylko na gruncie praktyki politycznej, gdzie katolicki „humanizm“ z nieubłaganą jednoznacznością odsłania codziennie swoje antyludzkie oblicze w doczesnej aktywności Watykanu, ale na gruncie filozofii społecznej, która ujawnia, że ta aktywność prowadzona jest nie wbrew teoretycznym zasadom personalizmu, ale w najgłębszej z nimi zgodności i harmonii.³⁰

Należy pamiętać o tym, że aktualny leksykon „humanistyczny“ katolickich pisarzy jest stosunkowo — to znaczy w stosunku do sędziwej tradycji kościoła — bardzo świeżej daty. „Prawa człowieka“, „godność osoby“, „wolność jednostki“ należały do formuł znienawidzonych przez kościelnych doktrynerów jeszcze zupełnie niedawno; próby ich przyswojenia na użytek rzymsko-katolicki są wyłącznie rezultatem walki z rewolucyjnym ruchem robotniczym, który proklamuje je jako własne hasła, mające swój rodowód w rewolucyjnych tradycjach burżuazji, a wypełnione nową polityczną treścią. Kościół posiada długą tradycję przyswajania i przystosowywania do własnych potrzeb różnych zewnętrznych form, związanych ze znienawidzonymi przeciwnikami i kie-

³⁰ Zgodność ta jest zresztą najzupełniej widoczna w cytowanych opracowaniach. Najbardziej wszechstronny bodaj i najpełniejszy wykład katolickiego personalizmu, jaki stanowi *Humanizm integralny* Maritaina, zdradza w sposób nie-trudny do odgadnięcia swój aktualno-polityczny rodowód; jest to dzieło stworzone na bezpośrednie zamówienie reakcji francuskiej w walce z powstającym antyfaszystowskim frontem ludowym i przy pomocy swojej koncepcji filozoficznej, niewolnej zresztą od wyraźnych aluzji do wspomnianej sytuacji, ma na celu przyczynić się do rozbicia frontu ludowego i sparaliżowania skuteczności polityki „wyciągniętej ręki“, proklamowanej przez Francuską Partię Komunistyczną wobec wierzących katolików. Konkluzję teoretycznych wywodów tego utworu stanowi stwierdzenie, że trzeba się oddzielić od tych, którzy chcą zmusić każdego do wyboru między dwiema przeciwnymi iluzjami doczesnego zbawienia (s. 282), że trzeba stworzyć trzecią partię katolicką, która byłaby „przede wszystkim pobudzona zagrożeniem wojny domowej i przeciw niej skierowana“ (s. 284); w dalszym ciągu ostrzeżenie pod adresem katolików, że u komunistów na nic liczyć nie można, bo tam „wczorajsi przyjaciele stają się dzisiaj wrogami“ (s. 292); skromne ultimatum, stwierdzające, że kiedy partia katolicka będzie na tyle silna, aby mieć w rękę inicjatywę, to zdoła może „oddziaływać na sam komunizm i skłonić go, aby nie tylko wyciągał do chrześcijan bezbożną rękę, ale uwolnił się od ateizmu, który jest korzeniem jego innych błędów“ (s. 292—293), i na zakończenie opinia, że „dla chrześcijan, prawdę mówiąc, nie chodzi w ogóle o przyjęcie czy odrzucenie współpracy proponowanej przez komunistów, ale o wypełnianie samemu w porządku społecznym, jak im polecają ich biskupi, własnych obowiązków sprawiedliwości i przyjaźni braterskiej“ (s. 293). Najzupełniejsza jednoznaczność pod pozorami dwuznaczności.

runkami, których nie może unicestwić; zawsze jednak ociąga się wiele dziesiątków lat, nim się zdecyduje na taki krok. Podobnie w omawianym przypadku: kilkadziesiąt lat temu wyrażenia takie jak „prawa człowieka“ i „wolność jednostki“ wprawiały w furję watykańskich ideologów, otwarcie przedstawiających polityczny reżim dawnego państwa kościelnego jako idealny model urządzenia społeczeństwa. „Dosyć już nasłuchiwał się tłum o tym, co nazywa się *prawami człowieka*, niechże usłyszy raz o prawach Boga“³¹ — zalecał Leon XIII. „Pewną jest rzeczą — upominał Wiktor Cathrein, jeden z czołowych teoretyków kościelnych tego okresu — że zasady socjalizmu nie tylko z chrześcijaństwem, ale z żadną religią na świecie nie dałyby się pogodzić. Jego dekalogiem są prawa człowieka, jego bóstwem — ludowe państwo demokratyczne, jego celem i kresem — używanie ziemskie dla wszystkich...“³² Nie wahali się także pisarze kościelni pomstować otwarcie i miotać gromy na wszystkie bezbożne wymysły w rodzaju wolności sumienia lub swobody wyznaniowej w państwie, na „tę nieograniczoną wolność sumienia, którą tak często dziś mają na ustach stronnicy liberalizmu, a mocą której, jak powiadają, każdemu przysługuje prawo sądzenia i czynienia czego chce w sprawach dotyczących religii i sumienia“. „Co się tyczy w szczególności bezwzględnej wolności myślenia jest najzupełniej jasne z całej etyki, że nie może ona przysługiwać nikomu. Wolność ta bowiem zakłada, że rozum ludzki jest autonomiczny i ma własne prawa i stąd przeczy jego zależności od Boga, najwyższego prawodawcy.“ Jakkolwiek też nie należy zmuszać siłą do uprawiania prawdziwego kultu religijnego, „to jednak trzeba zaznaczyć, że co innego jest zmuszać niewiernych, aby wierze nie przeszkadzali albo wiary słuchali, czy też fałszywego kultu zewnętrznego ze słusznych przyczyn nie tolerować, a co innego zmuszać do spełniania prawdziwego kultu“.³³

Z czasem sytuacja uległa pewnej zmianie: w okresie szybkiego wzrostu ruchu robotniczego, po utrwaleniu pierwszego państwa dyktatury proletariatu, pisarze kościelni zorientowali się, po pierwsze, że dobrze jest pamiętać o możliwościach przyjaznej współpracy z innymi wyznaniem i że w związku z tym należy zaniechać zbyt bezwzględnych akcentów „sekiarskich“ w stosunku do pozostałych kościołów, po wtóre, że hasła, które stały się popularne, można z powodzeniem przejąć do własnej skarbnicy ideologicznej, jeśli nada się im odpowiednią interpretację, zgodną z tradycyjnym duchem doktryny. To ostatnie w szczególności było ważne dla tych krajów kapitalistycznych, gdzie

³¹ Enc. *Tametsi futura prospicientibus* z 1.XI.1900. *Lettres apostoliques de Leon XIII*. Tekst łaciński i francuski Paris b. d. t. VI s. 163

³² Cathrein: *Socjalizm* s. 190

³³ Cathrein: *Philosophia moralis* s. 256—257

ruch robotniczy był rozwinięty najwyżej, a hasła wolnościowe najtrwalej zakorzenione w ludowej tradycji. Dlatego w okresie międzywojennym „humanistyczna” frazeologia była przede wszystkim osobliwością katolicyzmu francuskiego; nie ona też nadawała ton całej literaturze katolickiej, która w większości pozostała przy dawnych formułach, jak o tym świadczy choćby znany *Kodeks społeczny*, opracowany przez Katolicki Międzynarodowy Związek Badań Społecznych³⁴, czy olbrzymia większość katolickiej literatury w Polsce międzywojennej. Okres powojenny, rozszerzając niezmiernie zasięg wpływów ruchu robotniczego i filozofii marksistowskiej, zmusił filozofię kościelną do masowego upowszechnienia „humanistycznego” słownika w swojej społecznej agtacji. Łatwo jednak przekonać się, że w tym zakresie zmiana nosiła wyłącznie charakter werbalny, a nowe formułki, przejęte z wolnościowych walk ludu, były wyłącznie opakowaniem reklamowym starego towaru katolickiej teokracji. Widoczne jest to z pobieżnego choćby uprzytomnienia sobie rzeczywistej zawartości „humanistycznych” haseł, proklamowanych przez ruch personalistyczny, o którym mówi Maritain chętnie, że jest „rewolucyjny nawet wobec rewolucji” (można po prostu: kontrewolucyjny), a któremu Mounier wyznacza jako zadanie naczelne: „odrobić Renesans”.³⁵

5. Katolicka filozofia wolności

Jaki jest sens hasła „wolności” i hasła „wyzwolenia człowieka” w personalistycznej interpretacji? „O jaką wolność może chodzić przede wszystkim dla cywilizacji chrześcijańskiej?” — pyta Maritain; i odpowiada: „Przede wszystkim, o wolność autonomii osób, która pokrywa się z ich duchową doskonałością.”³⁶ „Wolność osoby — definiuje Mounier — jest wolnością odkrywania przez nią samą własnego powołania i swobodnego przyjmowania środków jej realizacji.”³⁷ Nie trudno wobec tego pojąć, że „wolności konkretne nie są niezbędne do wykonywania wolności duchowej, która w ten sposób ujawnia, w chwilach wielkości, swoją transcendentność wobec własnych warunków faktycznych”.³⁸

Ten odcień znaczeniowy katolickiego pojęcia „wolności” stanowi właściwe *novum* czasów dzisiejszych. Ongiś zagadnienie wolności było dla katolickiej filozofii wyłącznie problemem wolnej woli oraz stosun-

³⁴ *Kodeks społeczny*. (Zarys katolickiej syntezy społecznej). Przełożył L. Górski i X. A. Szymański. Wyd. II Lublin 1934

³⁵ Mounier: *Manifeste...* s. 15

³⁶ Maritain: *Humanisme intégral* s. 191

³⁷ Mounier: *Manifeste...* s. 77

³⁸ Mounier: *Le Personnalisme* s. 77

ku wzajemnego „natury i łaski“ i w tej tylko formie pojawiało się pojęcie „wolności“ w przewlekłych sporach teologicznych, toczonych między rzymskim kościołem i różnymi kierunkami reformacji. Niezależnie od tego wiadomo było, że obowiązkiem człowieka jest „zdobywanie doskonałości duchowej“ i że zadanie to urzeczywistnia się przez „doskonałe posłuszeństwo“ kościołowi. Teraz dla katolickiej filozofii nadeszła era humanizmu: to właśnie osiąganie „doskonałości“ i ta uległość wobec kościoła została nazwana „wolnością“. Pojęcie wolności doznało tym sposobem najwyższego uwznioślenia i po takim oczyszczeniu sakralnym może bezpiecznie występować z kazalnicy.

Nie trudno dostrzec, że przeciwieństwa między katolickim pojęciem wolności i takim, które obwieszcza np. filozofia egzystencjalistyczna, gdzie „wolność“ redukowana jest do czystego braku determinacji, że przeciwieństwa te są jeśli nie iluzoryczne, to w każdym razie zgoła nie nieprzejednane. W obu wypadkach celem zasadniczym jest *polityczna neutralizacja pojęcia wolności*, niejako obłaskawienie go i wydarcie zeń wszelkiej politycznej zawartości. Filozofia kościelna nie poprzestaje jednak na wolności neutralnej; potrzebna jest jej wolność sakralna, wolność identyczna z posłuchem dla kościoła, a za jego pośrednictwem — dla każdej władzy politycznej, którą kościół ogłosi za zgodną ze sprawiedliwością. W języku uszlachetnionym Mouniera wyraża się to zasadą, że wolność nie polega na realizowaniu własnej spontaniczności, ale na skłanianiu tej spontaniczności w kierunku personalizacji siebie i świata.³⁹ W języku Maritaina odpowiednia formuła stwierdza, że „fałszywa emancypacja polityczna... ma jako zasadę «antropocentryczną» koncepcję, jaką co do autonomii osoby stworzyli Kant i Rousseau. Wedle tej koncepcji jest się wolnym tylko wtedy, gdy się jest posłusznym tylko samemu sobie...“; natomiast „prawdziwa emancypacja polityczna, przeciwnie... ma jako zasadę koncepcję autonomii osoby zgodną z naturą rzeczy, a więc «teocentryczną»“; wedle tej koncepcji posłuszeństwo, skoro się na nie godzi dla sprawiedliwości, nie przeciwstawia się wolności, ale na odwrót, jest normalną drogą jej uzyskania“, a wolność polega na „uniezależnieniu się w miarę możliwości od przymusu natury materialnej“.⁴⁰ Że wolność pojęta jako posłuszeństwo „sprawiedliwości“ w „teocentrycznej“ koncepcji świata realizuje się przez przymus prawny — nie omieszkali stwierdzić dawniejsi katoliccy myśliciele⁴¹; jeśli niektórzy „humaniści“ chrześcijańscy nie wypowiadają tego wniosku, to pozostaje on niemniej wnioskiem

³⁹ Tamże s. 79

⁴⁰ Maritain: *Principes...* s. 23—25

⁴¹ Cathrein: *Philosophia moralis* s. 194

narzuconym nieodparcie przez wymienione racje. Właściwym społecznym wyrazem wolności pozostaje instytucja policji.

W ujęciu mieszczańskiego humanizmu — hasło wolności było na ogół zmistyfikowanym wyrazem dążenia do pewnej formy rzeczywistej wolności politycznej i było również afirmacją prawa do nieposłuszeństwa i buntu wobec warunków życia feudalnego. Przeciwno idei wolności, która w nowej formie przeciwstawia się porządkom burżuazyjnym, występuje kościół już w obronie burżuazji; występuje jednak w warunkach, kiedy wolność w sensie burżuazyjnym jest już również dla burżuazji nie do przyjęcia i kiedy rzeczywistym obrońcą swobód burżuazyjno-demokratycznych staje się proletariat krajów kapitalistycznych. Dlatego gwałtowne napaści kościoła na burżuazyjne pojęcie wolności nie są po prostu reakcją feudalnych relikwów przeciw światu kapitalistycznemu, ale reakcją świata kapitalistycznego przeciw własnej historii. „Świat stworzony przez burżuazyjnych rewolucjonistów — pisał Maritain w roku 1922 — obecny porządek społeczny i polityczny, zbudowany został na Nieposłuszeństwie, na odepchnięciu autorytetu Kościoła... powiedzmy, że wywołuje on rewolucję, jak dżuma wywołuje śmierć.“⁴²

Fikcyjna „wolność“, która nie jest zjawiskiem społecznym, ale cechą osobniczej świadomości, musi być też zdobywana stosownymi do tego środkami. „Wyzwolenie człowieka“, jak dla całej idealistycznej filozofii, okazuje się procesem czysto duchowym. To, co istotne w ideale „chrześcijańskiego odnowienia społeczeństwa“, nie ma być jakąkolwiek przemianą w życiu ekonomicznym i politycznym, bo ta jest wtórna i nieistotna wobec wieczystych dóbr „ludzkiej osoby“, ale dokonuje się w dziedzinie moralnej⁴³; przeobrażenie moralne osoby i „personalizacja“ życia społecznego nie tylko nie jest dziełem jakiegokolwiek klasy społecznej, ale nie jest w ogóle dziełem ludzkim, lecz dziełem boga przy udziale człowieka⁴⁴; rzeczywista „rewolucja“ jest rewolucją duchową⁴⁵, a „prawdziwą wolność duchową każdy musi zdobyć sam“.⁴⁶ „...Najwyższą wolność i najwyższą niezależność człowieka można zdobyć przez najwyższe urzeczywistnienie duchowe jego zależności — zależności wobec bytu, który będąc życiem samym — ożywia, a będąc wolnością samą — wyzwala wszystko, co uczestniczy w jego istocie.“⁴⁷

W ten sposób można zrozumieć metafizyczną podstawę katolickiej demagogii antykapitalistycznej. Wolność ludzka jest wolnością od grze-

⁴² Maritain: *Anti-Moderne*. Paris 1922 s. 191

⁴³ Maritain: *Humanisme intégral* s. 227—230

⁴⁴ Tamże s. 104

⁴⁵ Tamże s. 122; Mounier: *Manifeste...* s. 58

⁴⁶ Mounier: *Manifeste...* s. 60 i 78

⁴⁷ Maritain: *Principes...* s. 32; podobnie: *Anti-Moderne* s. 100

chu i posłuchem dla kościoła, „wyzwolenie“ jest identyczne z oczyszczeniem moralnym; w związku z tym „walka“ z kapitalizmem i walka z „degradacją osoby“ w społeczeństwie kapitalistycznym, od której roją się wywody kościelnych „humanistów“, jest walką z „duchem“ burżuazyjnym, o oczyszczenie dusz — głównie dusz robotniczych — z „ducha burżuazyjnego“. Zdobyć lepszych warunków życia — tłumaczy Mounier — nie może bynajmniej pociągać za sobą wyzwolenia człowieka, ale najczęściej prowadzi do jego *embourgeoisement* i duchowej degradacji, a rewolucja podejmowana w imię zmiany materialnych warunków życia może tylko upowszechnić drobnomieszczański ideał życia.⁴⁸ Najbardziej zgubne zło kapitalizmu polega nie na tym, że zabija ludzi, ale że utrudnia im dostęp do życia osobowego.⁴⁹ W innym sformułowaniu powiada się wyraźniej, że socjalizm walczy z kapitalizmem o „zewnątrzną stronę człowieka“, podczas gdy solidaryzm chrześcijański — o stronę wewnętrzną i intymną.⁵⁰

Nieźródlna dialektyka katolicka! Walka o wolność i walka z kapitalizmem, walka o wolność jednostki przeciwko burżuazji — wszystkie te kategorie, przeświecone mistycznym blaskiem z lepszego świata, dopiero teraz ukazują swój właściwy sens eklezjastyczny. Drobnie dolegliwości cielesnej natury są zjawiskiem podrzędnym i wtórnym wobec naczelnego zła kapitalizmu: ducha burżuazyjnego, który zatruwa wolność osoby i uniemożliwia jej pełną realizację swojego osobowego powołania. Rewolucja podjęta w imię „materialnych celów“, to znaczy rewolucja socjalistyczna, jest wobec tego najprawdziwszym tryumfem kapitalizmu, ponieważ upowszechnia mieszczańskie ideały dobrobytu, opóźniając tym samym lub uniemożliwiając rzeczywiste wyzwolenie człowieka od ducha burżuazyjnego. Natomiast rewolucja autentyczna ma za zadanie usunięcie tych stron kapitalizmu, które hamują wolność osoby, to znaczy upowszechnienie ideału dobrowolnego posłuszeństwa kościołowi oraz wytępienie nadmiernego przywiązania do dóbr doczesnych, które nazwane jest „ideałem drobnomieszczańskim“ i potraktowane jako źródło grzesznej pożydlivosti i chciwości cudzych bogactw. Wnioski praktyczne narzucają się stąd bez trudu: „rewolucja“ ma polegać na zniesieniu wszystkich stron kapitalistycznego społeczeństwa, które nie dopuszczają do ustanowienia duchowej dyktatury kościoła, to znaczy na zniesieniu wszystkich pozostałości burżuazyjnej demokracji i demokratycznych swobód, które opierają się naporowi faszystacji. Jak wiadomo, Mounier nie tylko tych wniosków nie wypowiada, ale deklaruje się zdecydowanie jako antyfaszysta. Jak wiadomo rów-

⁴⁸ Mounier: *Manifeste...* s. 57

⁴⁹ Tamże s. 67

⁵⁰ F. X. Eberle: *Katolische Wirtschaftsmoral*. Freiburg i. B. 1921 s. 113

niez, polityczna doktryna kościoła nie cofa się bynajmniej przed uzupełnieniem ogólnych zasad personalizmu tymi właśnie konkluzjami. Można to nazwać „odrabianiem Renesansu“, i nie bez pewnej słuszności; można nazwać również „walką o wolność“, jakkolwiek znajomość arkanów dialektyki scholastycznej trzeba już wtedy pogłębić.

Oskarżanie marksizmu o upowszechnianie „drobnomieszczańskich ideałów“ i o redukowanie społecznego programu do zwiększenia spożycia dóbr materialnych opiera się na typowo chrześcijańskiej mistyfikacji, która obiektywne prawa społecznych procesów sprowadza do moralnych przepisów; pisarze katoliccy, którzy nie są zdolni pojąć, w jaki sposób teoria rozwoju społecznego i program polityczny może być czymkolwiek innym jak wyssanym z palca ideałem doskonałego społeczeństwa, słyszą, że życie społeczne, zgodnie z doktryną materializmu historycznego, podlega prawom walki klasowej, wyrosłej z różnic w posiadaniu, i że program rewolucji socjalistycznej przewiduje konieczność przejęcia *własności* burżuazyjnej na rzecz społeczeństwa; wnioskuje stąd natychmiast, że marksistowska moralność nakazuje każdej poszczególnej jednostce maksymalne zabieganie o własne korzyści materialne; ponieważ jednocześnie nie potrafią sobie wyobrazić przeciwieństw klasowych w jakiegokolwiek innej postaci, jak w postaci przeciwieństw między „bogaczami“ i „biędnymi“, i nie są w stanie zrozumieć różnicy, zachodzącej między podziałem społeczeństwa na klasy społeczne, tj. podziałem wedle posiadania lub nieposiadania środków produkcji, a podziałem na bogatych i ubogich, tj. podziałem wedle udziału w dochodzie narodowym — konstruuja sobie na użytek własnej teorii własny marksizm, którego treść sprowadza się do moralnego przepisu, nakazującego każdemu dbać wyłącznie o swój żołądek. Następnie, rozdzierając szaty nad produktem własnej ignorancji, ogłaszają marksizm za „moralność brzucha“ i powtarzają wszystkie trywialne slogany o znikomości dóbr ziemskich i wzniosłej rezygnacji z uciech doczesnych — niezmiennie od wielu stuleci, w niezliczonych wersjach reprodukowanych przez klasy rządzące na użytek wszystkich deptanych i wyzyskiwanych. Charakterystyczne i jakże naturalne zjawisko: we wszystkich epokach historycznych zasada marności i bezwartościowości dóbr materialnych była hasłem tych, którzy dobra te posiadali w obfitości i umieli nader umiejętnie korzystać z ich dobrodziejstw; zarazem tylko te ruchy społeczne, które walczyły o wydobywanie mas uciskanych z poniżenia i nędzy, które chciały stworzyć człowiekowi warunki godne człowieka i uwolnić go z beznadziejnego przymusu czysto fizjologicznych warunków życia, przymusu narzuconego przez warunki społeczne — tylko te ruchy klas uciskanych okazywały się zdolne do wytwarzania w *skali społecznej* postaw moralnych, dzięki którym jed-

nostka umie rzeczywiście pogardzać wszelką własną korzyścią. Rewolucjoniści nie żądali od nędzarzy wyrzeczenia się „szczęścia ziemskiego“ dla chwały bożej i dobrowolnego przekazania jego marności posiadaczom; nie dzielili także ludzkości na świętych nadludzi i chciwy młotłoch; żądając natomiast rewolucyjnego zniesienia haniebnych warunków życia społecznego, żądali zarazem od każdej poszczególnej jednostki — umiejętności ceniienia dobra społeczeństwa ponad doraźne korzyści własne. Materialistyczne pojmowanie dziejów pozwala zrozumieć, że ideały drobnomieszczańskie i panowanie — mówiąc uwznioślonym językiem personalistów — „zewnątrznej strony życia“ nad potrzebami duchowymi człowieka jest nieuchronnym rezultatem sytuacji, która zmusza większą część społeczeństwa do poświęcenia swoich wysiłków na rzecz utrzymania „doczesnej egzystencji“; pozwala zrozumieć, że rozkwit potrzeb, doznań, przeżyć, twórczości i zainteresowań umysłowych i kulturalnych społeczeństwa, przewycięzanie rzeczywiste ideałów drobnomieszczańskich dochodzi do skutku równolegle z uwalnianiem ludzi od dręczącej konieczności trawienia całego życia na zabiegach, związanych z ową „niższą“ stroną bytowania ziemskiego. Dlatego rzeczywistymi obrońcami owej upokarzającej i nikczemnej „moralności brzucha“ są ci, którzy wkładają wszystkie wysiłki w utrzymanie społecznych warunków, rodzących takie moralne postawy — hipokryci, krzyczący najgłośniejsze o potrzebie wyrzeczenia się przez społeczeństwo „ziemskiego szczęścia“ i materialnego dobrobytu; żądać od społeczeństwa lekceważenia „dóbr cielesnych“ to żądać warunków, które zmuszają społeczeństwo do wyłącznego zabiegania o te dobra, a więc żądać faktycznie rezygnacji — w skali społecznej — z wszelkich innych potrzeb i zainteresowań. Program zapewnienia człowiekowi istnienia godnego jego najwyższych możliwości i służącego najbardziej wszechstronnie rozwojowi jego warunków duchowych — może być tylko programem zaspokojenia tych potrzeb, które niezaspokojone trzymają ludzi w niewoli najprymitywniejszych stron życia. Oddziaływanie na materialne warunki wymaga również materialnych środków. Są to uwagi z pewnością banalne i nienowe, tak samo zresztą, jak nienowe jest obłudne zgorszenie świętoszków, którzy oferują ludzkości „wolność“ od przymusu materialnej sytuacji przez jej „moralne“ przewycięzanie.

Opisana koncepcja „wolności osoby“ nie zmuszałaby do dodatkowego rozważania tej kategorii personalizmu, która się zwie „prawami człowieka“ oraz „godnością ludzką“, gdyby nie pewne dodatkowe składniki tych kategorii. Że godność ludzka polega na tym, iż człowiek jest urodzony do życia nieśmiertelnego; że życie wieczne i bóg są najwyższymi dobrami osoby, którym wszystko inne jest podporządkowane; że najwyższy cel doczesnego życia polega na należytych przygotowaniu się

do życia za grobem i że głównym aktem konstytuującym „godność osoby” jest uznanie swej podległości bogu — są to z punktu widzenia katolickiej filozofii prawdy banalne i niewarte dłuższych rozważań.⁵¹ Można dodać jednak, że o ile posłuszeństwo i pokora wobec boga i kościoła jest w konsekwencji posłuszeństwem i pokorą wobec uświęconej przez boga władzy, dla której uległość jest autentyczną i jedynie ważną realizacją „ludzkiej godności”, to uległość ta jest hasłem personalizmu nie tylko pośrednio wywiedzionym z zasady „personalnego odniesienia człowieka do istoty najwyższej”, ale także bezpośrednio zatwierdzonym jako właściwe osiągnięcie „praw człowieka”. Ściślej, „godność ludzka” nie polega tu na samej uległości rządowi państwowemu, ale na uległości dobrowolnej i entuzjastycznej, na pokorze świadomej i radosnej, na posłuszeństwie uznanym i pełnym uniesienia. Żyć cześć dla tych, co z racji swojej rangi kierują państwem, i słuchać należyście ich rozkazów — tego uczy prawo zarówno naturalne, jak Chrystusowe — poucza Leon XIII. Ażeby jednak było to godne chrześcijanina, trzeba to wypełniać z ducha i powinności, mianowicie ze *świadomości*, jak to sam Apostoł przykazał polecając: „*Wszelka dusza niech będzie poddana władzom ziemskim*”⁵²; posłuszeństwo rządzącym jest — jak Maritain podkreśla — aktem wolności.⁵³

6. Optymizm chrześcijański i główne «prawo osoby»

Wśród „praw człowieka”, których pełnej listy nie ma potrzeby tu interpretować⁵⁴, istotne i na szczyty godności wznoszące ludzką osobowość jest prawo do własności. „Zasada własności jest ściśle związana z ludzką osobowością — tłumaczy Eberle. — Zaprzeczenie zasady wła-

⁵¹ Por. np. Leon XIII: *Tametsi futura* cyt. wyd. s. 152; Maritain: *Humanisme intégral* s. 89, 208 i passim; Maritain: *Principes...* s. 16 i passim; Cathrein: *Philosophia moralis* s. 33, 217 i nast.; u Tomasza z Akwinu por. m. in. *Cont. gent.* III, 116

⁵² Enc. *Graves de communi* z 18.I.1901. *Lettres apostoliques...* cyt. wyd. s. 212

⁵³ Maritain: *Principes...* s. 52

⁵⁴ Jaki jest np. sens katolickiego „prawa do istnienia” starałem się wyjaśnić w artykule pt. *Kwestia robotnicza w doktrynie politycznej Watykanu* (Nowe Drogi 1954 nr 6/60); ekonomiczna konsekwencja tego prawa wyraża się jako postulat takiej płacy roboczej, która „oszczędnemu robotnikowi” wystarcza na utrzymanie; ponieważ robotnik pracujący w warunkach kapitalizmu na ogół nie umiera z głodu, „prawo do istnienia” jest po prostu usankcjonowaniem istniejącego stanu rzeczy w tej dziedzinie; prawa do pracy kościół nie uznaje (Eberle o. c. s. 97; *Kodeks społeczny* s. 72—73), a wobec tych bezrobotnych, którzy nie z własnej winy stracili pracę (to jest nie np. za strajk, czyli — mówiąc językiem kościelnym — „za lenistwo”), „prawo do istnienia” realizuje się jako zachęta do jałmużny.

sności byłoby w rezultacie zaprzeczeniem ludzkiej niezależności i godności... Jak osoba jest ekskluzywna, wyklucza wszystko, tak ekskluzywna jest również własność... Historia, gospodarka, natura, niepokonany instynkt ludzki, moralność, prawa porządku społecznego — wszystko się łączy, żeby usprawiedliwić instytucję własności.“⁵⁵ „Dla tego — oświadcza Maritain — kto udziela osobowości należną jej rangę i wartość... prawo osobistego przywłaszczenia... ukazuje się jako nie mniej konieczne niż prawo wspólnego użytku.“⁵⁶ Nie ma zresztą potrzeby mnożenia licznych urzędowych i nieurzędowych dokumentów katolickich, które są znane powszechnie, a w sprawie prywatnej własności, z podkreśleniem prawa do własności prywatnej środków produkcji, wypowiadają się jednoznacznie, a zawsze w ten sam sposób.⁵⁷ Nie chodzi też o jakąkolwiek analizę kościelnej teorii własności, do której prowadzą zarówno dogmaty religii, jak wszystkie zasady tomistycznej teologii, metafizyki, teorii poznania, etyki, kosmologii, polityki, teorii prawa; bezwzględna prawomocność prywatnej własności, którą nakazuje prawo boskie, prawo naturalne, prawo pozytywne, która jest prawem osoby, godnością osoby, wolnością osoby, wartością osoby, której bronią bóg i policjant, król i papież, rząd i biskupi, księża i wojsko, instynkt naturalny i historia, dobro społeczne i moralność, przyroda i prawodawstwo, wiara, miłość i nadzieja, cnoty kardynalne i cnoty teologiczne, porządek wszechświata i hierarchia aniołów, etyka ogólna i etyka szczegółowa, etyka społeczna i etyka indywidualna, *universalia in re* i *universalia ante rem*, natura i łaska, prawa przyrodzone i cuda, rozum i wola, zwyczaj i obowiązek — ta właśnie bezwzględna prawomocność prywatnej własności realizuje najwyższe osiągnięcie chrześcijańskiego personalizmu. Jako prawo osoby, oparte na personalnym związku człowieka z bogiem, prawo własności prywatnej ukazuje wyraźnie, z kim bóg katolicki postanowił zawrzeć ową więź osobową i czyja godność osobowa interesuje go szczególnie. Trzeba wiedzieć, że to właśnie prawo osoby jest m. in. podstawą katolickiego programu gospodarczego w części dotyczącej tzw. „uwłaszczenia mas“; program ten ma za zadanie utrwalenie w klasie robotniczej burżuazyjnego sposobu myślenia i przykucie jej ideologiczne do porządków kapitalistycznych z pomocą oszukańczej wizji prywatnej własności, której robotnik poszcze-

⁵⁵ Eberle: *Katholische Wirtschaftsmoral* cyt. wyd. s. 106

⁵⁶ Maritain: *Humanisme intégral* s. 198; uzasadnienie własności prywatnej por. u Tomasza z Akwinu, m. in. *Cont. gent.* III, 22, 112, 127, 132; por. *Kodeks społeczny* cyt. wyd. s. 75—80

⁵⁷ Z oficjalnych dokumentów w tej sprawie najbardziej znane są: *Rerum novarum* Leona XIII, *Quadragesimo anno* Piusa XI, cytowany list biskupów austriackich; poza tym sprawa jest wyłożona w każdym katolickim utworze dotyczącym zagadnień społecznych.

gólny ma się dla siebie spodziewać; realizacja tego programu polega, jak wiadomo, na zamianie części płacy roboczej na dywidendy z akcji danego przedsiębiorstwa, co ma w rezultacie uniemożliwiać robotnikom strajki i domaganie się wyższych zarobków.⁵⁸

Należy jeszcze zauważyć, że człowiek, któremu chrześcijańska teoria osobowości proponuje taki właśnie program duchowego wyzwolenia, musi mieć się z czego duchowo wyzwalać. Od czegoż jednak dogmat grzechu pierworodnego? Natura ludzka z przyrodzenia jest zepsuta i skłonna do grzechu i ten właśnie fakt stwarza dla każdego podstawę do ćwiczeń i zajęć duchowych „wyzwalających” na całe życie, przy czym ostaje się niemal pewność, że pokazny zapas pozostałości swego zepsucia zabierze na drugi świat w celu ostatecznej puryfikacji. Dlatego istotnym zarzutem, jaki stawia katolicka filozofia marksistowskiemu pogładowi na świat, a także dawnym ideom humanistycznym rewolucyjnej burżuazji, jest zarzut dotyczący *przeceniania* natury ludzkiej. Już dla ojców kościoła dogmat grzechu pierworodnego był jednym z argumentów na rzecz własności prywatnej⁵⁹; w społeczności bezgrzesznej mogłaby istnieć wspólnota dóbr, ale grzech pierworodny sprawił, że posiadacze zmuszeni są dźwigać ciężkie brzemie własności. Myśl o sprzeczności socjalizmu z dogmatem grzechu pierworodnego powtarza się w całej katolickiej literaturze. Skutkiem bezpośrednim grzechu pierworodnego jest również nierówność społeczna; z tego punktu widzenia argumentacja katolicka polega na stwierdzeniu, że skoro ludzkość uległa degeneracji, nie wszyscy mogą być równie dobrzy i uzdolnieni; „egalitaryzm” komunistyczny, program budowy społeczeństwa ludzi równych, który rzekomo to właśnie zakłada, jest w związku z tym niemożliwy do urzeczywistnienia. Istotne jest w tym wywodzie nie samo stwierdzenie teologicznej niemożliwości społeczeństwa socjalistycznego; istotna jest żenująco prostacka mistyfikacja, która utożsamia nierówność, opartą na posiadaniu lub nieposiadaniu środków produkcji, a więc *jedyną* nierówność, jaką razem z wszystkimi jej następstwami znosi ruch robotniczy — z różnicami w poziomie moralnym i uzdolnieniach. Podział klasowy okazuje się tym sposobem podziałem na dobrych i złych, utalentowanych i tępych, a panowanie wyzyskiwaczy uzyskuje konfirmację sakralną jako panowanie mądrych i dobrych władców nad głupią i złośliwą masą, napiętnowaną wiekiustym zwyrodnieniem za sprawą rajskiego jabłuszka. Wstyd zaiste streszczać tę żalosną „filozofię”, a przecież bajka z *Ksiąg Rodzaju* jest jednym z najpotężniejszych pocisków katolickiej „krytyki” wymierzonych w nauko-

⁵⁸ O tej sprawie również w cyt. artykule: *Kwestia robotnicza w doktrynie politycznej Watykanu*.

⁵⁹ Por. Roland-Gosselin o. c. s. 27—28, 153, 159

wy socjalizm. „Socjalizm — powiada Eberle — wychodzi z myśli Rousseau, że wszyscy ludzie są dobrzy, i roi sobie utopię, że jakoby są oni wszyscy równie inteligentni, równie pracowici, równie uczciwi. Ale rozbija się on o różność ludzi, o faktyczną niewykonalność złudnych idei.“⁶⁰

Średniowieczna wiara w przyrodzone zepsucie człowieka stanowiła zawsze w dogmatyce katolickiej jedno z najsprawniejszych narzędzi ideologicznego ujarzmiania i ogłupiania ludzi przez wmawianie im, że oczyszczenie z grzechu pierworodnego dokonuje się wyłącznie w poddaństwie kościołowi i władcy ziemskiemu, że cierpienie doczesne jest okazją do wdzięczności dla boga i że wyzwolenie człowieka realizuje się w tajemnicy wcielenia, której skarby odziedziczyła rzymska hierarchia. Dzieje grzechu pierworodnego są najbardziej egzemplarycznym okazem tej — jakże pospolitej — sytuacji, kiedy siły obskurantyzmu i wstecznictwa usiłują paraliżować i dławić aktywność uciskanych mas przez narzucanie im niewiary w siebie i własne siły, odbierać wolę wyzwolenia przez wmawianie jego beznadziejności i przenoszenie w dziedzinę zaświatów, porażać pesymizmem i lękiem.

Optymizm marksizmu czerpiący siły z naukowej analizy praw społecznego rozwoju i z wiary w samodzielną aktywność mas, wiary w człowieka, wartość życia ludzkiego i ludzkich wysiłków, musi być nienawistny w najwyższym stopniu chwalcom każdego pognębienia człowieka, epologetom średniowiecznego zabobonu. Ale optymizm jest wartością w świecie uznaną; katoliccy pisarze umyślili dlatego przejąć do swojej zbrojowni również to słowo i — na wzór innych — odpowiednio zteologizować. „Optymizm, który marksizm wyznaje — donosi Mounier — ...*jest optymyzmem człowieka zbiorowego, pokrywającym radykalny pesymizm osoby*. Cała doktryna alienacji zakłada, że jednostka jest niezdolna do przekształcenia samej siebie... My stwierdzamy wbrew niemu, że osoba jest sama odpowiedzialna za swoje zbawienie.“⁶¹ Pesymizmem — jak się okazuje — jest wiara, że klasa robotnicza potrafi o własnych siłach, w oparciu o całą masę ludzi uciemnionych i zdeptanych w katordze kapitalistycznej, wyzwolić w walce rewolucyjnej społeczeństwo i stworzyć ludzkości warunki rozwoju i szczęścia. Optymizmem — jak się okazuje — jest wiara, że wysiłek kolektywny i walka są nieprzydatne, natomiast każdy może z osobna

⁶⁰ Eberle o. c. s. 114; por. pracę zbiorową *Postawa katolicka wobec kryzysu*. Lublin 1933, art. L. Górskiego, powołujący się na list pasterski arcyb. Kordacza i stwierdzający, że źródło „utopii socjalistycznej“ „leży w braku wiary w degenerację ludzkości przez grzech pierworodny i jej regenerację w Chrystusie“ (s. 80).

⁶¹ Mounier: *Manifeste...* s. 60; por. także Maritain: *Humanisme intégral* s. 65

pójść do spowiedzi, uzyskać tam absolicję i tym sposobem afirmować swoją osobowość i godność ludzką, a śmierć dopiero otwiera drogę do zbawienia. Sprawa konwencji terminologicznej!

7. O godności człowieka i o społeczności doskonałej

Oto przewodnie myśli chrześcijańskiej teorii osoby i teorii wolności ludzkiej. Wszystko, o czym była mowa, dotyczy głównie „osobowej” strony człowieka, nie może być jednak oddzielone od strony „jednostkowej”, ponieważ osoba istnieje i afirmuje się wyłącznie w swoim przeciwstawieniu do człowieka społecznego, czy też, jak mówi Mounier, „osoba rośnie jedynie w nieustannym oczyszczaniu się z jednostki, która w niej tkwi”.⁶² Ale z drugiej strony nie podobna zrozumieć katolickiej koncepcji społeczeństwa bez teorii osoby, osoby, ze względu na którą jedynie i w podporządkowaniu której społeczeństwo ma wartość. Taki jest skutek filozofii hierarchii: istotę każdej rzeczy można wyjaśnić wyłącznie przez ukazanie jej miejsca w hierarchii naturalnej bytów.

Stosunek między społeczeństwem i osobą albo między człowiekiem społecznym i człowiekiem-osobą jest w gruncie rzeczy stosunkiem człowieka świeckiego i człowieka kościelnego, a rozstrzygnięcie rodzaju tego stosunku jest urojonym przeniesieniem do wnętrza człowieka stosunku między państwem i kościołem, niejako próbą mistycznej interioryzacji politycznego problemu.

Podstawą tego rozstrzygnięcia jest założenie dogmatyczne, że osoba ma żywot nieśmiertelny, a społeczeństwo — nie, że cele bezpośrednie osoby są nadprzyrodzone, a społeczeństwa — doczesne, że w związku z tym społeczeństwo jest podporządkowane sprawom osoby⁶³, że społeczeństwo jest środkiem dla osiągnięcia przez osobę jej właściwego celu — zbawienia wiecznego⁶⁴ i że w związku z tym „porządek duchowy (tj. kościół — L. K.) cieszy się wobec porządku doczesnego (tj. społeczeństwa — L. K.) taką samą wolnością, jak Bóg wobec świata”.⁶⁵

Konsekwencje tego stanowiska nie trudno wysnuć, ale kościelni obrońcy człowieka oszczędzają nam tego trudu. Jak już wspomniano, tomistyczna doktryna, wyzyskując przy tym arystotelesowską teorię przyczyn wtórnych, zgadza się na uznanie, że społeczeństwo, czyli państwo — a trzeba wiedzieć, że filozofia watykańska utożsamia te rzeczy⁶⁶ — jest przyczyną instrumentalną, narzędziem ziemskim kościoła

⁶² Mounier: *Le Personnalisme* s. 37

⁶³ Mounier: *Manifeste...* s. 200; Maritain: *Humanisme intégral* s. 90 i 122

⁶⁴ Kodeks społeczny cyt. wyd. s. 32—33

⁶⁵ Maritain: *Humanisme intégral* s. 108

⁶⁶ Liczne konsekwencje tego antynaukowego stanowiska: uznanie wieczności i odwieczności władzy państwowej, uznanie przyrodzonego charakteru przymusu

do realizacji spraw nadziemskich w zakresie spraw doczesnych. Należy sądzić, że w średniowieczu teoria ta odbijała proces upadku chwilowej autonomiczności politycznej kościoła, a zarazem odbijała go w sposób zmistyfikowany i odwrócony, bo podporządkowanie kościoła najsilniejszym mocarstwom feudalnym przedstawiała jako podporządkowanie państwa — kościołowi; jednocześnie dawała ona wyraz historycznemu procesowi umacniania się państw feudalnych i konieczności umacniania ich aparatu przymusu, który jako „przyczyna instrumentalna“ był coraz bardziej niezbędny dla dławienia antyfeudalnych buntów. Obecnie doktryna ta — oczywiście — również nie wyraża podporządkowania państw kościołowi, ani nawet aspiracji kościoła do takiego podporządkowania — wyraża natomiast błogosławieństwo polityczne dla władzy burżuazyjnej w państwach kapitalistycznych oraz stanowi teoretyczną podstawę wszystkich pretensji i walk z krajami o ustrojach demokratycznych.

Katolicka doktryna społeczna przeciwstawia się wszelkim tzw. socjologiom nominalistycznym, dla których społeczeństwo jest identyczne z sumą składających się na nie osobników; ujęcie to, odpowiadające wczesnemu etapowi burżuazyjnego indywidualizmu, zakłada, że nie istnieje żaden odrębny cel społeczeństwa poza indywidualnymi dobrami jego osobników; że ludzie jako członkowie społeczeństwa są równi, tj. politycznie równoprawni, że na koniec państwo musi dać każdej jednostce taką sumę swobód, która ograniczona jest tylko szkodą innych; to ostatnie założenie należało, jak wiadomo, do *Deklaracji Praw Człowieka* i w różnych sformułowaniach zawarte było w rozmaitych demokratyczno-burżuazyjnych konstytucjach. Tzw. nominalizm socjologiczny jest dla kościoła proklamacją republiki burżuazyjno-demokratycznej i jako taki jest oczywiście nie do przyjęcia; wyklucza on przede wszystkim przyrodzoną hierarchiczną budowę społeczeństwa i zasadę podporządkowania jednostki — hierarchii, która jest właściwą treścią katolickiego pojęcia „społecznej natury“ człowieka; wyklucza nadto chrześcijańską koncepcję „dobra wspólnego“, która jest podstawą nie mniej chrześcijańskiego klasowego solidaryzmu.

Ale pojęcie „dobra wspólnego“, tej kłamliwej formułki, która ma dowieść, że państwo wyzyskiwaczy troszczy się o powszechne szczęście całego narodu, sprowadza nas z powrotem na grunt „osobowy“; ponieważ „dobro wspólne... jest przede wszystkim dobrem moralnym“⁶⁷, jest ono właściwie dobrem uczestniczących w owej wspólnotcie „osób“, to

państwowego itd. nie mogą tu zostać omówione. Są one zresztą najzupełniej ewidentne zarówno co do swojej klasowej treści, jak co do antynaukowego charakteru.

⁶⁷ Maritain: *Humanisme intégral* s. 233

znaczy realizacją ich pozaziemskiego powołania; podkreśla się jednak, że „dobro wspólne“ nie jest sumą dóbr indywidualnych, ale dobrem „całości złożonej z osób“, i że jest ono dopiero narzędziem osiągnięcia najwyższego celu każdej osoby poszczególniej.⁶⁸ Mętność tych kategorii nie pozwala na należyte sformułowanie kwestii: ostatecznie stwierdza się, że „dobrem wspólnym“ społeczeństwa jest stworzenie takich warunków, w których „osobie“ zapewnione są maksymalne możliwości życia osobowego, tj. łatwy dostęp do zbawienia.⁶⁹ Jest w każdym razie niewątpliwe, że celem społeczeństwa nie jest ani postęp, ani doskonalenie rodu ludzkiego — bo to by „znosiło godność ludzką“ — ani szczęście ludzi.⁷⁰ Wszystkie czynności ludzkie, jak stwierdził już Tomasz z Akwinu, muszą być podporządkowane kontemplacji Boga⁷¹; dotyczy to, rzecz jasna, również czynności społecznych. „Ośrodek absolutny, do którego się ono (dobro wspólne — L. K.) odnosi, nie jest w nim, ale poza nim, stąd do istoty jego należy podleganie przyciąganiu porządku życia wyższego.“⁷² Zadaniem chrześcijańskich personalistów jest w związku z tym stworzenie takiego ustroju, którego jedność nie będzie się opierała np. na więzi klasowej, ale na świadomości wspólnego zadania eschatologicznego.⁷³

Nie trudno zauważyć, że zasada wyższości dobra nadprzyrodzonego nad doczesnym jest bezpośrednim usprawiedliwieniem działalności inkwizycji. „Humanizm“ katolicki nie waha się dokonać i tego stwierdzenia. „W pewnym sensie — wyjaśnia Maritain — państwo ziemskie, zdolne skazywać na śmierć za zbrodnię herezji, okazywało większą troskę o dobro dusz i wyższą ideę wzniosłości wspólnoty ludzkiej skoncentrowanej tym sposobem na prawdzie, niż państwo, które umie tylko karać za zbrodnie cielesne.“⁷⁴

Skrajnie spirytualistyczne pojmowanie społeczeństwa jako zgromadzenia dusz nieśmiertelnych, których zbiorowy program polega na stanie się wzorowymi członkami „mistycznego ciała“ kościelnego i którego również historyczną istotę określa każdorazowy stosunek ludzi do ich wiecznych przeznaczeń (może np. ktoś chce wiedzieć, czym jest cywilizacja? Cywilizacja jest „przede wszystkim metafizyczną odpowiedzią na metafizyczne wezwanie“⁷⁵) — pojmowanie to stwarza natychmiast

⁶⁸ Tamże s. 145

⁶⁹ Maritain: *Principes...* s. 51, 61, 166

⁷⁰ Cathrein: *Philosophia moralis* s. 17—18, 78 i nast.; Eberle o. c. s. 6—7

⁷¹ *Cont. gent.* III, 37

⁷² Maritain: *Humanisme intégral* s. 146

⁷³ Tamże s. 251

⁷⁴ Tamże s. 163

⁷⁵ Mounier: *Manifeste...* s. 11—12

uświęconą płaszczyznę solidaryzmu społecznego, opartego na tej właśnie religijnej wspólnotcie celów nadprzyrodzonych. Od wielu dziesiątków lat papieże niezmordowanie powtarzali, że religia jest najdoskonalszym środkiem uśmierzenia „waśni klasowych“ i najlepszą płaszczyzną solidaryzmu, że, jak mówił Leon XIII, „czasy obecne są smutne, a przyszłość jeszcze bardziej ponura i groźna“ i że wobec tego należy chwycić się „zbawiennych zasad religii“ i „zjednoczyć wszystkich ludzi w Odkupicielu wbrew nieuchronnym różnicom społecznym, które ich rozdzielają“⁷⁶; że kościoła „darem najświętszym“ jest „łączyć braterską miłością bogaczy i biednych“⁷⁷; że również wspólne uczestnictwo w sakramencie eucharystii zbliża w przyjaźni różne klasy⁷⁸; że, słowem, nie masz ponad wiarę lepszego środka upragnionej „społecznej jedności“, pokoju, porządku i zgody.

Hasła te stały się jednak z czasem niewystarczające. Różnorodne konflikty w łonie społeczeństw burżuazyjnych, działanie tradycji i inne czynniki uświadomić musiały każdemu, że liczyć na powszechne objęcie przez kościół katolicki całego rodu ludzkiego, na zjednoczenie ludzkości pod „jednym pasterzem“ i na sprowadzenie tym sposobem całego społeczeństwa do czegoś w rodzaju bractwa różańcowego, co jest ideałem katolickiej socjologii — że liczyć na to wszystko byłoby poddawaniem się utopijnym mrzonkom o beznadziejności — rzec można — przeraźliwie jawnej. Ponieważ jednak potrzeba jedności „personalistycznej“ rosła nieustannie równolegle do postępów ruchu rewolucyjnego — „humanizm“ katolicki uznał, że trzeba oprzeć wspólnotę społeczną nie na wspólnotcie wierzeń, nie na minimum teoretycznym — jak to określa Maritain — ale na wspólnotcie dzieła praktycznego.⁷⁹ Trzeba się „wyrzec szukania we wspólnym wyznawaniu wiary — źródła i zasady jedności ciała społecznego“.⁸⁰ To, co się proponuje na to miejsce — wspólnotę samej idei miłości bożej, zawartą we wszystkich religiach, „dzieło praktyczne“ — nie jest istotne. Ważny jest fakt gwałtownego poszukiwania religijnej bazy — bo i w tej nowej formie ma ona, rzecz jasna, utrzymać religijny charakter — dla klasowego solidaryzmu; treść tej bazy doznaje zwężenia w celu rozszerzenia zakresu jej możliwego funkcjonowania.

⁷⁶ Enc. *Depuis le jour* z 8.IX.1899. *Lettres apostoliques...* s. 109

⁷⁷ Enc. *Graves de communi* cyt. wyd. s. 224; por. instrukcję o akcji chrześcijańskiej we Włoszech z 27.I.1902. *Lettres apostoliques...* s. 268

⁷⁸ Enc. *Mirae caritatis* z 28.V.1902 s. 310; por. enc. Piusa XII *Mediator Dei*. Kielce 1948 s. 31—32

⁷⁹ Maritain: *Humanisme intégral* s. 220 i nast.; także *Principes...* s. 119—150

⁸⁰ Maritain: *Humanisme intégral* s. 187

Ta sama religijna wspólnota ma również stworzyć znakomitą kompensatę dla nierówności społecznej, zastępując ją równością dzieci bożych. Reklamowanie urojonej równości społeczeństwa mistycznego przy jednoczesnym uznaniu nieuchronnej hierarchiczności społeczeństwa ziemskiego wchodzi także do tych zasad, które mają wielowiekową tradycję w dziejach chrześcijańskiej filozofii. „Równość, którą on (kościół — L. K.) głosi — mówi Leon XIII — nie usuwa zróżnicowania rozmaitych klas społecznych, żąda on pozostawienia jej nietkniętą, bo w sposób oczywisty wymaga tego natura rzeczy. Aby przeszkodzić anarchii rozumu wyzwolonego z wiary i pozostawionego samemu sobie, wolność, jaką on daje, nie narusza ani praw prawdy, bo są one wyższe nad prawa wolności, ani praw sprawiedliwości, bo są one wyższe nad prawo liczby i siły.“⁸¹ „Równość ludzi wobec Boga — formułuje tę samą zasadę Eberle — nie może z punktu widzenia sprawiedliwości prowadzić do zrównania społecznego.“⁸²

Zasada naturalnej hierarchii społecznej należy, jak wiadomo, do centralnych idei tomistycznej doktryny politycznej; idea społecznej natury ludzkiej jest dla tomistów *wyłącznie* zasadą podporządkowania jednostki hierarchicznej budowie społeczeństwa, przedstawionej jako trwała i sprawiedliwa przy pomocy prymitywnego chwytu, utożsamiającego podział klasowy z podziałem pracy, wynikłym z kolei ze wspomnianego już podziału wedle uzdolnień i cnoty.⁸³ Teoria *universalistów in re* znajduje tutaj swoją autentyczną realizację: dzięki naturze ludzkiej wspólnej wszystkim ludziom człowiek jest podporządkowany „organicznej całości“ społeczeństwa, która to całość istnieje dzięki porządkowi hierarchicznych dystynkcji; bez owej wspólnej natury, bez owej powszechnej istoty złączonej z każdym istnieniem indywidualnym metafizyczne uzasadnienie przyrodzonej hierarchii byłoby niemożliwe.⁸⁴ Jedyną istotnie ważną interpretacją społecznej natury ludzkiej to zasada, wedle której człowiek jest częścią całości społecznej, mającej wspólny cel, zbudowanej hierarchicznie, a wymagającej bezwzględnego posłuszeństwa od swoich części, które wszystkie razem składają się na idylliczne bractwo wzajemnej pomocy, doskonałe urządzenie organiczne, gdzie każdy ma, na co zasłużył, stosownie do swojej rangi, gdzie harmonijna zgoda spaja wszystkie zróżnicowane cząstki i gdzie owe nierówności — jak poetycznie oznajmia Maritain — są „równie ko-

⁸¹ Enc. *Parvenu* z 19.III.1902. *Lettres apostoliques...* cyt. wyd. s. 284; por. Maritain: *Humanisme intégral* s. 213—214

⁸² Eberle o. c. s. 7; por. tamże s. 6 oraz *Katolicyzm, Kapitalizm, Socjalizm* s. 55 i 23

⁸³ Por. np. Cathrein: *Philosophia moralis* s. 270; por. także J. Woroniecki: *Etyka* (w pracy zbiorowej *Zarys Filozofii*. Lublin 1929 s. 210—213)

⁸⁴ Por. np. Manser o. c. s. 697—702

nieczne dla ruchu i rozkwitu życia ludzkiego, jak różność części dla doskonałości kwiatu lub poematu.⁸⁵ Konieczność władzy państwowej, uznanie boskiego źródła władzy państwowej i boskie potępienie wszelkiego społecznego przewrotu są, oczywiście, naturalnymi konsekwencjami tej zasady, zbyt znanymi i zbyt powszechnie wypowiedzanymi przez katolicką literaturę, aby warto było je bliżej omawiać.⁸⁶

Idea „celu wspólnego“ i „dobra powszechnego“, które zdobywa się przez harmonijny porządek hierarchicznego ustroju społecznego, są podstawą całej politycznej doktryny Watykanu. Wnioski, które się stąd wysnuwa, są często zadziwiająco konkretne i uderzają swoją bezlitosną jednoznacznością. Oto oficjalne dokumenty kościoła otwarcie z zasady „dobra wspólnego“ wywodzą pochwałę imperialistycznej polityki kolonialnej razem z jej najohydniejszym atrybutem: niewolniczą pracą skolonizowanych ludów⁸⁷ na rzecz ich „aryjskich“ kulturträgerów. Z zasady dobra wspólnego wywodzi się także bezpośrednio przekonanie, że suwerenność państwowa jest niemożliwa, co jest dodatkową kanonizacją dla agresji i kolonizacji.⁸⁸ Z zasady hierarchii, przy współudziale idei sprawiedliwości dystrybtywnej, żądającej dla każdego takiego udziału w „dobrach ziemskich“, jaki jest stosowny do jego rangi w społecznej hierarchii⁸⁹, wynika np. w sposób naturalny zasada wymierzania podatków według malejącej progresji, postulowana również

⁸⁵ Maritain: *Principes...* s. 94; por. tamże s. 103—105; na s. 48 czytamy: „Równość bez hierarchii, całość bez jakiegokolwiek podporządkowania części — ten cud nadprzyrodzony znajduje się tylko w Trójcy boskiej“; por. także *Katolicyzm, Kapitalizm, Socjalizm* s. 33

⁸⁶ „Konieczność władzy w politycznej wspólnotcie, jak i konieczność państwa są koniecznością wypisaną w naturze rzeczy“ (Maritain: *Principes...* s. 48; por. też s. 55—57). Potępienie *wszelkiego* buntu przeciw władzy — por. Maritain: *Humanisme intégral* s. 264—285. *Kodeks społeczny* pisze najprościej: „Władza, jak i społeczeństwo, pochodzi tedy od natury, a co za tym idzie, od samego P. Boga. Z tej zasady wynika bezpośrednio wniosek, że sprzeciwianie się władzy jest sprzeciwianiem się porządkowi ustanowionemu przez Boga“ (cyt. wyd. s. 47)

⁸⁷ „Kolonizacja, czyli systematyczna akcja jednego organizmu narodowego na inny naród o rozwoju wyraźnie niedostatecznym lub na terytorium niezamieszkałe, jest godziwa“ — stwierdza po prostu *Kodeks społeczny* (s. 70). „Praca przymusowa sama w sobie nie jest potępiona przez prawo przyrodzone, ale jest mniej zgodna niż praca wolna z godnością ludzką. W koloniach o cywilizacji niższej, względem tubylców, którzy chętnie usuwają się od obowiązku pracowania, posługiwanie się przymusem jest częściej godziwe“ (tamże s. 73—74).

⁸⁸ „Suwerenność państwowa, pojmowana bez ograniczeń, jest zaprzeczeniem prawa międzynarodowego“ (tamże s. 111). Tandetnym sposobem „uzasadnienia“ tej niemożliwości suwerenności jest nadto utożsamienie suwerenności z autarkią gospodarczą.

⁸⁹ Krótki wykład tomistycznej teorii sprawiedliwości rozdzielczej por. E. Gilson: *Le thomisme* s. 431—432; Roland-Gosselin o. c. s. 84 i nast.

przez *Kodeks społeczny* jako składnik katolickiej moralności gospodarczej.⁹⁰

Konsekwencją hierarchicznego pojmowania świata jest również bezwzględna negacja wszystkich instytucji demokratycznych. Przede wszystkim zasada, wedle której władza pochodzi od ludu, a lud jest jej suwerennym źródłem, uchodzi w oczach personalistów katolickich za jaskrawe przeciwieństwo wszelkiego porządku i sprawiedliwości, za „tyranię liczby“ i „równość doprowadzoną do absurdu“. „...Jeśli władza zwierzchnia pochodzi formalnie z uznania tłumu — pisał Leon XIII — nie zaś od Boga, zasady najwyższej i wiecznej wszelkiej władzy, traci ona w oczach poddanych swój charakter najbardziej wzniosły i wyroczniejsze w zwierzchność sztuczną, opartą na podstawach niestałych i zmiennych jak wola ludzi, z której się ją wywodzi.“⁹¹ Jeśli jednak np. u Maritaina znajdziemy sformułowania mówiące, że władza pochodzi od ludu, to nie należy się przecież obawiać, że były ambasador Francji w Watykanie popadł w grzech nieposłuszeństwa; otrzymujemy natychmiast wyjaśnienie, że nie oznacza to bynajmniej, aby władza była „narzędziem w rękach wyborców“ albo miała poddawać się głosowi opinii.⁹² Po pierwsze, władza najpierw pochodzi od boga, potem od ludzi⁹³, w związku z czym tylko ten władca jest narzędziem sprawiedliwości, który respektuje i spełnia orzeczenia prawa bożego, oznajmiane głosem biskupów; po wtóre, jak dobro wspólne nie jest sumą dóbr indywidualnych, tak i wola kolektywna nie jest „sumą woli jednostkowych“.⁹⁴ Jeśli nie ma się tych prawd na uwadze, dochodzi się „do mitu Prawa, będącego wyrazem Liczby, a nie rozumu i sprawiedliwości“.⁹⁵ A przecież, jak mówi Mounier, „demokracja nie jest supremacją liczby, która stanowi formę ucisku“⁹⁶, a „suwerenność ludu nie może się opierać na autorytecie liczby; liczba (czyli większość) jest równie arbitralna jak kaprys jednego człowieka“.⁹⁷

Wynurzeniom personalistów niesposób odmówić szczerości: „tyrania większości“ z pewnością jest nie do zniesienia dla „prawa bożego“; wiemy już wprawdzie, że celem państwa jest „dobro powszechne“, ale niestały gmin nie może wszakże rozstrzygać, co jest jego dobrem rzeczywistym; niechże to pozostawi znawcom sprawiedliwości. Władza

⁹⁰ *Kodeks społeczny* s. 98

⁹¹ Enc. *Parvenu* cyt. wyd. s. 279

⁹² Maritain: *Principes...* s. 63

⁹³ Tamże s. 57

⁹⁴ Tamże s. 79

⁹⁵ Tamże s. 44

⁹⁶ Mounier: *Manifeste...* s. 210

⁹⁷ Mounier: *Le Personnalisme* s. 127

jest dla dobra ludu, ale nie ma być „narzędziem wyborców“, lecz głosem rzeczywistych potrzeb społeczeństwa; a wiadomo skądinąd, że to najwyższe dobro, dobro osoby, polega na posłuszeństwie kościołowi. W ten sposób „prawa człowieka“ zostały w pełni usatysfakcjonowane: dlaczegożby zresztą burżuazyjnej dyktatury nie nazwać „demokracją“ i wcieleniem „godności osoby“? Na początek, dopóki ideały chrześcijańskie nie mogą być powszechnie wprowadzone w życie wskutek ciemnoty gminu, „humanizm integralny“ proponuje ograniczanie władzy parlamentu na rzecz rządów⁹⁸, kanonizując raz jeszcze, jak we wszystkich swoich postulatach, dokonujący się faktycznie proces postępującej likwidacji parlamentarnych i demokratycznych urzędów państw burżuazyjnych.

8. O różnych urządzeniach «osobowych»

Opisany program „personalizacji życia społecznego“ jest daleki od wyczerpania. Z bogactwa środków, którymi rozporządza „humanistyczna“ socjologia Watykanu, zostało uwzględnione głównie to, co dotyczy stosunków między jednostką a państwem, a co znajduje swoje doczesne kształty w przymusie władzy państwowej nad „zteokratyzowaną“ do swojej najwyższej godności „osobą ludzką“. Wszakże pochodzące od boga urządzenie, którym dobro powszechne powierzyło sprawowanie tego przymusu i zaopatrzyło w stosowne do tego celu przyrządy metalowe, są wprawdzie rozstrzygającą, ale nie wyłączną siłą, która może zapewnić sprawne funkcjonowanie doskonałego ładu ziemskiego. Dla utrzymania niezbędnej dla publicznego porządku karność potrzebne są dodatkowe kanały infiltracji ideologicznej, przez które dawca łaski mógłby zlewać na niespokojne dusze ludzkie kojące balsamy. Kościelna filozofia nie chce zaniedbać niczego: chce w swoich programach uwzględnić wszystkie instytucje społeczne, które mogłyby się przydać w duchowym ujarzmieniu społeczeństwa i wszystkie je wykorzystać dla własnego oddziaływania. Dorobiona do tych zadań teoria nosi nazwę pluralizmu socjologicznego i ma również metafizyczną podstawę w tomistycznej teorii przyczyn wtórnych; głosi ona potrzebę istnienia w państwie wielości rozmaitych społeczności, przystosowanych do różnych funkcji. Nie będziemy tych możliwych instytucji wyliczać; znajdują się wśród nich nawet różne partie polityczne, których potrzebę uznali, jakkolwiek niezbyt chętnie, kościelni teoretycy: po pierwsze, partie polityczne — mowa, rzecz jasna, o partiach burżuazyjnych, bo stanowisko kościoła wobec klasowych organizacji proletariatu nie doznawało żadnych wahań i ani na chwilę nie przestano domagać się ich

⁹⁸ Maritain: *Principes...* s. 71—80; *Humanisme intégral* s. 188; Mounier: *Manifeste...* s. 214

radikalnej likwidacji — otóż partie burżuazyjne w znacznej części wyrzekły się poczynań, które mogłyby je postawić w rzeczywistych i ostrych sytuacjach konfliktowych z kościołem (zresztą zawsze obowiązuje zastrzeżenie, że wolność jest „w granicach sprawiedliwości”); po wtóre, czasy Piusa IX minęły i sam kościół od dawna otrzeźwiał z wszystkich aspiracji do stanowienia autonomicznej potęgi politycznej. Maritain dla wyjaśnienia dorzuca, że takie partie, choć niezależne od państwa, powinny być wobec niego w takim stosunku, jak zakony wobec kościoła ⁹⁹; jest to zaiste niezrównana ilustracja katolickiej idei wolności.

Do zakresu urządzeń objętych zasadami pluralizmu socjologicznego należy także szkoła, w której kościół chce zastrzec sobie maksymalne wpływy; tutaj żąda się uchylenia wszelkiego monopolu państwa — co jest zrozumiałe również w stosunku do tych państw burżuazyjnych, gdzie nastąpiło oddzielenie kościoła od państwa i gdzie są żywotne tradycje szkolnictwa świeckiego. Odnośne postulaty „prawa bożego” skatichizowane przez *Kodeks społeczny*, a rozwijane w twórczości chrześcijańskich personalistów, domagają się podziału szkolnictwa według kryteriów wyznaniowych ¹⁰⁰, co jest istotnym składnikiem podejmowanych przez kościół prób rozbicia społeczeństwa na obozy religijne i zastąpienia podziału klasowego podziałem na uznających i nie uznających kultu świętych bądź też — na godzących się i nie godzących na boskość Chrystusa. Klasowa zawartość tych projektów nie pozostawia, rzecz jasna, żadnych stron zagadkowych.

Z instytucji pluralistycznego państwa personalistów bóg i natura domagają się jeszcze chrześcijańskich związków zawodowych lub faszystowskich korporacji, których użyteczność wielokrotnie okazała historia w potrzebie przeciwdziałania tendencjom wywrotowym. W zakresie życia gospodarczego personalizm proklamuje decentralizację ekonomiczną ¹⁰¹; tylko naiwny mógłby zrozumieć to hasło jako coś w rodzaju drobnomieszczańskiej utopii, żądającej uwstecznienia gospodarki do stadium stowarzyszeń cechowych. Decentralizacja oznacza wyłącznie dezetatyzację i denacjonalizację, zakaz upaństwowiania przedsiębiorstw; nie oznacza w żadnym razie rozdrobnienia zakładów przemysłowych na mniejsze jednostki. Składnikiem tego postulatu jest także wspomniane hasło „uwłaszczenia mas”, realizowane w formie bezpośredniego uzależniania płacy roboczej od zysków fabrykanta. Jedynie w zakresie programu agrarnego kościelnym reformatorom zależy na pozostawieniu w pewnym zakresie faktycznego rozdrobnienia pro-

⁹⁹ Maritain: *Humanisme intégral* s. 184—185

¹⁰⁰ *Kodeks społeczny* s. 44; Mounier: *Manifeste...* s. 106—107

¹⁰¹ Mounier: *Manifeste...* s. 180—189

dukcji: chodzi mianowicie — typowy ideał feudała, żyjącego w warunkach kapitalizmu — o pozostawienie na wsi gospodarstw karłowatych, które z jednej strony obniżałyby znacznie wartość siły roboczej, używanej w majątkach obszarniczych, a z drugiej strony zapobiegły powstaniu na wsi silnego proletariatu wiejskiego — co mogłoby pozbawić burżuazję wszelkiej bazy politycznej na wsi — i wiązałyby chłopą z iluzją własności, przykuwały duchowo do kapitalizmu, utrudniały przyłączenie się do walki proletariatu i pozbawiały zdolności oporu wobec wyzysku obszarników i kapitalistów.

Instytucją społeczną, na którą program „pluralistyczny“ zwraca szczególną uwagę, jest instytucja rodziny. Ten ważny przewód ideologicznej penetracji kościoła do mas doznał niejako częściowej obliteracji na skutek rozkładu życia rodzinnego, spowodowanego warunkami gospodarki kapitalistycznej. Kościół podejmuje tedy hasło odbudowy życia rodzinnego, ogłaszając i w tym zakresie „walkę z kapitalizmem“, jakkolwiek przy nieustannym podkreślaniu, że głównym wrogiem rodziny jest, oczywiście, komunizm i filozofia marksistowska. Hasła „obrony rodziny“, „świętości życia rodzinnego“ itd. są dokładnie taką samą mistyfikacją, jak hasła wolności i godności osoby; w stosunku do rodziny burżuazyjnej wysuwa się tu pewne postulaty realne i ziemskie: „obrona rodziny“ tłumaczy się w tym wypadku jako uznanie nietykalności prawa spadkowego.¹⁰² Natomiast w stosunku do rodziny, która nie zdołała zrealizować swojego nietykalnego prawa do własności, „obrona rodziny“ jest wyłącznie obroną rodziny sakralnej, rodziny jako więzi nadprzyrodzonej, jako instytucji uświęconej, jako urzędu niebiańskiego, a nie ziemskiego. W stosunku do ziemskiego życia rodzinnego nie wysuwa przecież katolicki program *ani jednego* żądania, które mogłoby wpłynąć na poprawę życia rodzinnego, ani jednego żądania likwidacji tej sytuacji ekonomicznej i tych haniebnych warunków życia społecznego, które nieuchronnie muszą prowadzić do rozkładu życia rodzinnego — chyba że takim żądaniem zechce się nazwać proklamowany oficjalnie program nierównouprawnienia dzieci nieślubnych.¹⁰³ Natomiast „obrona rodziny“ oznacza wyłącznie uznanie nadprzyrodzonej świętości życia rodzinnego, czyli zasadę bezwzględnego poddania instytucji rodziny pod panowanie duchowe kościoła. Nic więcej ponadto! Rodzina jest związkiem kościelnym i kościół ma monopol na władzę nieograniczoną nad jej życiem i funkcjonowaniem. W ten sposób instytucja rodziny ma się stać dodatkowym narzędziem sprawowania, rękami kościoła, ideologicznej dyktatury burżuazji nad masami, duchowego ciemnienia ludzi pracy, władzy nad wychowaniem

¹⁰² *Kodeks społeczny* s. 44 i nast.

¹⁰³ Tamże s. 39

dzieci i młodzieży w duchu „ewangelicznej pokory“. Następstwem tego pojmowania zadań rodziny jest program uwiecznienia i pogłębienia jednej z najbardziej haniebnych stron życia burżuazyjnego — upośledzenia kobiety i odebrania jej praw ludzkich. Radykalna negacja emancypacji kobiet należy do elementarnego katechizmu katolickiej doktryny społecznej¹⁰⁴ i w tym względzie instytucje i ideologie średniowiecza dostarczają kościelnym doktrynerom godnej uwagi tradycji. I jakkolwiek, jak oznajmia Mounier, „kobieta jest także osobą“¹⁰⁵, jakkolwiek, co więcej, jej godność ma szczególne uzasadnienie, bo w przeciwieństwie do mężczyzny, którego ulepił Pan z mułu, materiałem dla stworzenia kobiety była substancja szlachetniejsza, jaką jest kość ludzka¹⁰⁶ — to jednak, jak się okazuje, godność kobieca powinna błyszczeć, mówiąc słowami Maritaina, „w skromnym królestwie jej domu“ i w życiu prywatnym.¹⁰⁷ Pogląd, że życie z zarobków męża jest jakąkolwiek zależnością dla kobiety, Mounier uważa nawet za „śmieszny“¹⁰⁸, a sprawę praw politycznych kobiet rozstrzygnął *Kodeks społeczny* w ten sposób, że radzi przyznać ojcu rodziny nie jeden głos, ale więcej, stosownie do rozmiarów jego rodzinnej komórki.¹⁰⁹ Zasada władzy męża i poddaństwa kobiety, uznana przez kościół kilkanaście wieków temu i należąca, jak się łatwo domyśleć, również do filozoficznych założeń Tomasza z Akwinu¹¹⁰, pozostała niezmieniona do dzisiaj. Petryfikacja tego odrażającego przejawu pohańbienia człowieka, jakim jest niewolnictwo kobiet w społeczeństwie kapitalistycznym, jest najzupełniej zrozumiała: ciemnota kobiet, rezultat ich społecznego upośledzenia, była zawsze bronią w ręku kleru, który też eksploatuje ją nader umiejętnie dla umacniania politycznych wpływów i sprawowania duchowej dyktatury nad społeczeństwem. „Godność kobiety“, która ma prawo objawiać się tylko w kuchni i pralni, występuje zarówno w tzw. encyklikach¹¹¹ społecznych papieży, jak i w całej społecznej literaturze katolickiej.¹¹² Apologia upośledzonej sytuacji kobiet w społeczeństwie kapitalistycznym jako obrona „godności kobiecej“ jest doskonałą ilustracją typowo katolickiego fałszerstwa, polegającego na

¹⁰⁴ Por. np. Cathrein: *Philosophia moralis* s. 398—401. „Emancypacja polityczna kobiet jest nie do przyjęcia“ (s. 398).

¹⁰⁵ Mounier: *Manifeste...* s. 112

¹⁰⁶ Maritain: *Humanisme intégral* s. 212—213

¹⁰⁷ Tamże s. 211—213

¹⁰⁸ Mounier: *Manifeste...* s. 124

¹⁰⁹ *Kodeks społeczny* s. 46

¹¹⁰ *Cont. gent.* III, 123

¹¹¹ *Rerum novarum*. Kraków 1922 s. 50; *Quadragesimo anno*. Kielce 1946 s. 53

¹¹² Por. np. Jaroszyński: *Katolicyzm socjalny*. T. I Kraków 1900 s. 110; Biedlak: *Kwestya socyalna* s. 108, 113, 320—321, 330—335

tym, że hasła uznane i pojęcia oznaczające wartości cenione wciela się do własnej doktryny, podporządkowując je odmiennym treściom, zgodnym z założeniami i duchem chrześcijańskiego obskurantyzmu.

Przytoczona charakterystyka chrześcijańskiego personalizmu przekonuje dobitnie, że przewodnie myśli tej doktryny nie wykraczają poza schemat podwójnego podporządkowania, wypracowany przez scholastykę: człowiek jako osoba — a więc człowiek kościelny i z racji swej „osobowej“ natury uległy kościołowi; człowiek jako jednostka — czyli człowiek ziemski i społeczny, podległy, na mocy swoich naturalnych osobliwości, hierarchicznemu organizmowi klasowego społeczeństwa. W tak ogólnym ujęciu zasada ta zachowuje, oczywiście, swój walor dla okresu imperializmu równie dobrze, jak dla czasów Urbana IV. Wszystkie „ziemskie“ i konkretne prawa człowieka mogą się realizować wyłącznie jako prawa klas posiadających: prawo do własności, do spadku, do oczekiwania posłuchu od poddanych; wszystkie prawa, których dobrodziejstwa spływają na całą ludzkość i przysługują na równi wyzyskiwanym i wyzyskiwaczom, oblekają się w ciało właśnie wtedy, kiedy sam człowiek wyzbywa się swojego ciała, wprowadzane są w życie tam, gdzie życie się kończy. Odwieczna i już banalna w swojej jawności główna funkcja religijnego przesądu znajduje w personalizmie katolickim tylko dodatkowy sposób wysłowienia.

Należy zauważyć, że teoria „społecznej natury ludzkiej“ czy też człowieka jako jednostki, teoria, która, jak była o tym mowa, jest dla filozofii katolickiej wyłącznie funkcją zasady posłuchu i pokory dla władzy — że i ona w żadnym stopniu, nawet w zmistyfikowanej postaci, nie jest uznaniem tego faktu, który formułuje Marks znanym powiedzeniem, że „istota człowieka... jest w swojej rzeczywistości całokształtem stosunków społecznych“. Od marksistowskiego ujęcia różni się ona tak samo, jak tomistyczna teoria *uniwersaliów in re* od marksistowskiego stanowiska w sporze o powszechniki.

Mistyfikacja, która ze „społecznej natury ludzkiej“ pozwala tomistom wydedukować nakaz posłuszeństwa dla władzy państwowej, polega na tym, że w istocie ową „społeczną naturę“ przyjmuje się werbalnie, nadając jej interpretację fałszywą. Nie tylko na gruncie całej tomistycznej doktryny, w której społeczny charakter człowieka doznaje mistycznego uwznioślenia przy pomocy teologii katolickiej, ale również w ramach czystej i wyabstrahowanej teorii społeczeństwa tomizm neguje faktycznie społeczny charakter człowieka. Albowiem społeczeństwo jest dla tomizmu rezultatem wspólnej i trwałej natury ludz-

kiej, nie zaś natura ludzka — wytworem społecznym ani — tym bardziej — historycznym i zmiennym. Ludzie dlatego żyją w społeczeństwie, że konstrukcja przyrodzona człowieka, która jest wspólna wszystkim indywiduom, do tego ich skłania. Od tzw. nominalistycznej socjologii różni więc tomizm nie tyle przekonanie, że społeczeństwo nie jest identyczne z sumą składających się na nie jednostek, ile teoria, wedle której do natury indywidualnej każdego osobnika należą także osobliwości, które każą mu żyć w zbiorowości społecznej. A ponieważ jedna natura ludzka tkwi rozdzielona w poszczególnych jednostkach, społeczeństwo jest naturalnym produktem podobieństwa między jednostkami. Społeczna doktryna tomizmu nie wykracza w omawianej dziedzinie poza schematy zoologicznego ujęcia społeczeństwa: jest to opis gatunkowych osobliwości pewnego szczególnego gatunku, do którego cech gatunkowych należą m. in. takie, iż poszczególny egzemplarz tego gatunku nie jest w stanie funkcjonować poza życiem kolektywnym, które z kolei wymaga podziału pracy, utożsamionego następnie z podziałem klasowym. Tym sposobem podporządkowanie się hierarchicznej organizacji życia społecznego staje się bezpośrednim rezultatem przyrodzonych skłonności, zaszczepionych przez boga egzemplarzom ludzkiego gatunku.

Łatwo zauważyć, że w tej sytuacji nie może być mowy o tym, co jest naprawdę istotne dla „gatunku ludzkiego“ i co konstytuuje jego odrębność nie tylko w stosunku do każdego z poszczególnych gatunków zoologicznych, ale w stosunku do całej przyrody pozaludzkiej: o swoich prawach społecznego życia ludzi, które do żadnych praw biologicznych nie dadzą się sprowadzić ani z praw rządzących życiem indywidualnym jednostki wydedukować, a które kształtują i determinują każdą jednostkę poszczególną, będącą dlatego w całości wytworem społecznym. Dla tomisty odrębność tę ustanawia dusza nieśmiertelna jednostki; nie społeczeństwo tedy wyróżnia człowieka jakościowo od zbiorowisk zwierzęcych, ale osobowe znamiona jednostki, mianowicie znamiona nadprzyrodzone, wyróżniają ją od jednostek innych gatunków. Widać tu źródło zgorszenia tomistów, kiedy miotają gromy na materialistyczną koncepcję życia jako na zasadę, „sprowadzającą człowieka do rzędu zwierząt“. W istocie człowiek katolicki jest człowiekiem tylko w swoim bytowaniu uświęconym przez kościół; jako człowiek ziemski, człowiek katolicki jest autentycznym zwierzęciem. Nie mogąc zrozumieć tej sytuacji, personaliści chrześcijańscy wyobrażają sobie, że skoro nadzieja życia pozagrobowego będzie człowiekowi odjęta, stoczy się on do poziomu zwierzęcia; tak jest istotnie, ale *na gruncie filozofii tomistycznej*: w tej doktrynie człowiek utrzymuje swój swoiście ludzki, niezwierzęcy charakter jedynie dzięki swojej więzi

mistycznej z kościołem rzymskim, poza którą pozostaje mu bytowanie czysto zoologiczne. To, co po prostu ludzkie, jest dla katolicyzmu identyczne z tym, co człowiek ma wspólnego ze zwierzętami; to, co swoiście ludzkie, może być tylko nadludzkie — a to się właśnie nazywa osobową naturą człowieka, identyczną z jego naturą sakralną, kościelną, rzymsko-katolicką. Tylko jako nadczłowiek człowiek jest gatunkiem, wyrastającym ponad inne gatunki zwierzęce.

Nie trudno dostrzec fałsz i reakcyjność tej doktryny, która pod hasłem uszlachetnienia pojęcia człowieka odbiera mu wszystko, co rzeczywiście stanowi jego jakościową odrębność, stawiając na jej miejsce odrębność fikcyjną i urojoną, sprowadzoną do więzi sakramentalnych z kościołem. Polityczne źródła tej filozofii, zmistyfikowane w niej jako polityczne konsekwencje, są jasne i zostały już najogólniej wskazane: uzasadnienie nauki, wedle której wyzwolenie człowieka może dokonać się tylko poza społeczeństwem, tylko wbrew społeczeństwu, tylko przez przewyciężenie swojej ziemskiej, a więc zwierzęcej natury; wedle której posłuszeństwo dla władzy świeckiej jako urojonej „przyczyny instrumentalnej“ w rękach kościoła oraz bezpośrednie posłuszeństwo dla kościoła jako autentycznej „przyczyny instrumentalnej“ w rękach władzy świeckiej jest właściwą realizacją obu natur tkwiących w jedności poszczególnej. W rękach najwsteczniejszych sił społecznych świata imperialistycznego chrześcijański personalizm ma być tylko dodatkowym środkiem udaremnienia i opóźnienia rzeczywistego wyzwolenia ludzkości przy pomocy zepchnięcia go w świat fikcji, hodowany pieczołowicie w tym celu przez kościół — głównego fabrykanta nie-realnych urojeń dla potrzeb realnego, antyludzkiego świata.

Leszek Kołakowski

Zygmunt Bauman

Od mitu «społeczeństwa managerów» do apologii dywersji i agresji

Można by zapewne studiować dzieje imperializmu amerykańskiego lat ostatnich wertując dzieła Jamesa Burnhama; jak w zwierciadle odbija się w nich droga, którą przebył amerykański *business* lat ostatnich w swej ewolucji do etapu jawnej ofensywy faszystowskiego antykomunizmu Knowlanda, Dullesa i Mac Carthy'ego.

Burnham w ciągu całego okresu swej działalności „twórczej” był i pozostaje zdeklarowanym faszystą trockistowskiego autoramentu, reprezentantem najbardziej drapieżnych i agresywnych odłamów amerykańskiej burżuazji imperialistycznej. Ten fakt — a stanowi on o istocie wszystkich jego teorii — nie uległ i nie ulega żadnym zmianom.

Zmieniały się jednak wpływy amerykańskiego faszyzmu, którego niezłomnym ideologiem jest Burnham; różne etapy przechodził proces faszyzacji USA; trzeba było okresu inkubacji dla faszystowskich idei, dla przygotowania klimatu odpowiedniego do masowych „procesów czarnownic” epoki maccarthyizmu. Odpowiednio do tych właśnie zmian zmieniały się stosowane przez faszyzm amerykański metody penetracji ideologicznej. Aby można było w latach 1953—1954 jawnie głosić idee faszystowskie, trzeba było w r. 1940 głosić je w starannie zamaskowanej, zawoalowanej postaci.

Tu właśnie tkwią źródła pozornej „ewolucji”, jaką przechodziły poglądy wiecznego faszysty Burnhama. „Ewolucja” ta, narzucona przez warunki, dotyczyła tylko zewnętrznej postaci burnhamowskich teorii, nie naruszając w niczym ich faszystowskiej, imperialistycznej treści. Od trockistowskiej demagogii i flirtów z ruchem robotniczym do tworzenia mitów o „kapitalizmie kierowanym”, o niekapitalistycznym społeczeństwie tzw. „*managerów*”; stąd z kolei do rozwydrzonej propagandy wojennej i układania planów krucjaty antykomunistycznej na użytek FBI i central szpiegowskich — oto etapy owej „ewolucji” Jamesa Burnhama, filozofa *semper fidelis* imperializmowi, nieustrudzonego orę-

downika imperialistycznej ideologii; etapy ewolucji pozornej, lecz odzwierciedlającej postępy, jakie poczyniła faszyzacja imperialistycznej Ameryki.

Swoją karierę Burnham zaczynał od trockizmu. Od 1932 r. ocierał się o ruch „robotniczy“, aby wkrótce zostać redaktorem głównego organu teoretycznego trockistów *The New International*. Na tym posterunku ćwiczył się wytrwale w perfidnej demagogii antyradzieckiej, w rozbijaniu ruchu robotniczego i torowaniu drogi faszyzmowi. W okresie agresji włoskiej przeciw Abisynii podległe Burnhamowi pismo, podobnie jak i cały trockizm, rozpisywało się na temat feudalnego ustroju i braku swobód demokratycznych w „reakcyjnej Abisynii“. Gdy naród hiszpański walczył z najazdem faszystowskim, *The New International* dławił się z zachwyty nad dywersyjną Robotniczą Partią Zjednoczonych Marksistów (POUM), dokonującą antyludowego puczu w Barcelonie. W czasie walki klasy robotniczej Zachodniej Europy o stworzenie antyfaszystowskiego frontu ludowego, Burnham rzuca skrzydlate hasło dywersyjne: „żadnej współpracy z kimkolwiek, kto nie jest socjalistą.“ Około 1940 r. Burnham deklaruje swe „zerwanie“ z trockizmem. Jego koledzy kontynuują tradycje burnhamowskiej *The New International*, wojując przeciw stworzeniu „drugiego frontu“ w Europie — pod hasłem, pod którym podpisałby się chyba Hitler: „Nie chcemy klasowej armii «bossów» na kontynencie! Nie ma różnicy między imperializmem brytyjskim a faszyzmem niemieckim!“

Deklaracja Burnhama o „zerwaniu“ z trockizmem nie była bynajmniej wyrazem jakiegokolwiek konfliktu ideologicznego. Chodziło nie o treść i nie o cele, lecz jedynie o wybór sposobu realizowania tych samych celów. Burnham „zrywał“ w okresie światowego bankructwa trockizmu, który, poniosłszy zdecydowaną klęskę w bezpośredniej próbie dywersji wśród klasy robotniczej, szukał gorączkowo nowych form działania, nowych transmisji do ruchu robotniczego, możliwości penetracji za pośrednictwem bardziej wpływowych partii burżuazyjnych, okazji do nowych kombinacji dywersyjnych. Sekta trockistów amerykańskich spod znaku Socialist Party of USA rozplynęła się w bardziej masowej organizacji Czynu Demokratycznego (ADA) — kierowanej przez Davida Dubinsky'ego, Waltera Reutera, Eleonorę Roosevelt, Chestera Bowlesa, Harveya Browna i in. — celem jej opanowania i wyzyskania dla celów dywersji. Ten proces dokonywał się zresztą nie tylko w Ameryce; np. trockistowska Revolutionary Communist Party w Anglii, licząca aż ...500 członków, podjęła uchwałę o samolikwidacji, wzywając swych członków w odezwie, wydanej przez Jocka Hastona, do indywidualnego wstępowania do Labour Party. Dziś trockiści angielscy

kontynuują dywersyjną demagogię na łamach pisma *Socialist Outlook*, wydawanego pod firmą Labour Party.¹

Kondotier imperializmu Burnham przechodził więc, jak i cały trockizm, na inne, bardziej dogodne w nowej sytuacji pozycje i do tych nowych pozycji dostosowywał kaliber broni i amunicję dla walki z komunizmem.

W 1940 r. ukazuje się *The Managerial Revolution*; miarą użyteczności tego dzieła dla amerykańskiego kapitalizmu jest fakt, że w krótkim czasie ukazało się ono w 11 wydaniach. Nie ma się zresztą czemu dziwić, jeśli zważywszy, że Burnham przyobleka w nim w nowe szaty stare teorie socjaldemokratyczne i trockistowskie, rozprawiając się z widmem rewolucji socjalistycznej przy pomocy krótkiego stwierdzenia, że kapitalizm sam przez się przestaje być kapitalizmem nie ustępując bynajmniej miejsca socjalizmowi, i dowodzi niezbicie, że świat znajduje się na drodze do nieuniknionego społeczeństwa przyszłości, którego gotowym niemal wzorem jest faszyzm niemiecki.

Klimat wojny z hitleryzmem nie sprzyjał plenieniu się faszystowskich chwastów; przez cały okres wojny Burnham milczy, jak gdyby dolarów nabrał w usta... Za to ze zdwojoną siłą tryska jego talent po wojnie, z chwilą przejścia imperializmu amerykańskiego do otwartej agresji. Jedną za drugą wydawane książki: *The Struggle for World*, *The Coming Defeat of Communism* oraz *Containment or Liberation?*, zawierające credo monopolistów opanowanych żądzą zawładnięcia światem, odegrały rolę zwiastunów i ideologicznej forpoczty epoki maccarthyzmu — tej amerykańskiej odmiany faszyzmu.

Odtąd sława Burnhama rośnie jak na drożdżach. Burnham w zawrotnym tempie „robi pieniądze“, staje się oficjalnym ideologiem kliki bankiersko-wojskowej; dokonuje przeglądu placówek amerykańskiej agresji w Syjamie, Japonii, Anglii, Francji, Belgii, Niemczech Zachodnich, Włoszech, Islandii; obejmuje stanowisko wykładowcy przedmiotów politycznych w Naval War College w Newport, w Air War College w Maxwell Fields, w National War College, w School for Advanced International Studies itd. Burnham jest sławny, Burnham jest ceniony, Burnham jest filozofem pożytecznym dla imperializmu.

Warto przyjrzeć się bliżej tej filozofii, która jest nieodrodnym dzieciem imperializmu amerykańskiego i tak wiernie mu do dziś służy. Jaśniejsze stanie się oblicze samego imperializmu.

¹ Por. William Foster: *Outline Political History of the Americas*. New York 1951; Barry Mc Kaig: *The Origin of Trotskyism*. *World News* t. I nr 11

I

James Burnham jest wulgarnym pragmatystą. Jako pragmatysta, nie wiąże się on z żadnym zwartym systemem filozoficznym. Tym, co łączy wszystkie jego dzieła o tak różnorodnej tematyce, nie jest jednolita filozofia, lecz niezmienna, w różnych tylko stopniu maskowana nienawiść do komunizmu, do ruchu robotniczego, do sprawy socjalizmu. Szeroka to platforma; zmieszczą się na niej najróżnorodniejsze kierunki burżuazyjnej filozofii, od neopozytywizmu poczynając a na irracjonalizmie kończąc. Poglądy filozoficzne traktuje Burnham czysto utylitarnie, „dorabiając“ je do aktualnie zajmowanego stanowiska politycznego.

U podstaw filozofii Burnhama leży makiawelistowska socjologia Vilfredo Pareto, którego *Trattato di Sociologie Generale*, opublikowany w 1916 r., dostarczył tworzywa ideologicznego dla europejskiego i nie tylko europejskiego faszyzmu. Dla Burnhama, jak i dla Pareto, historia jest areną żywiołowego, nieuporządkowanego ścierania się namiętności i chuci ludzkich, jest terenem „nielogicznego“ działania mas, powodowanych zmyślonymi, nierealnymi celami i z zasady nienaukową ideologią. Dla Burnhama nie ma przy tym różnicy między magią pierwotnego dzikusa a środkami, z pomocą których dąży do osiągnięcia swych celów ludzkość w XX w. „Formy ulegają zmianom, ale podstawy pozostają“ — twierdzi Burnham; i z właściwą sobie skłonnością do sofistycznego uogólniania cech trzeciorzędnych, powierzchownych, nie stanowiących o istocie zjawisk, łączy w jedno pojęcie „nielogicznych“: środki działania ludzi we wspólnocie pierwotnej i w okresie, gdy masy ludowe uzyskują wreszcie możliwość świadomego tworzenia swej historii. „Bogowie i bóstwa — pisze — w rodzaju Ateny, Janusa czy Amona zastąpione są przez nowe świętości, takie jak Postęp i Ludzkość czy nawet Nauka; hymny do Jupitera ustępują miejsca nawoływaniom do ludu; magia głosowania i manipulacji wyborczych zastępuje magię bożków i różdek czarodziejskich; wiara w Proces Historyczny spełnia zadania wiary w boga naszych przodków.“² Faszysta Burnham jest pełen pogardy dla ludzkości. Jego „filozofia“ jest filozofią oszukiwania mas, tworzenia nowych mitów, mających zastąpić magię i zabobony szamanów i spełniać wobec klasy robotniczej tę samą rolę, jaką drewniane bożki spełniały wobec pierwotnego barbarzyńcy. Takim właśnie bożkiem stać się miała *The Managerial Revolution*. Upust zaś swej faszystowskiej pogardzie dla mas daje w *The Macciavelians...*, książce adresowanej do „elity“, nie przeznaczanej na masowy użytek.

² James Burnham: *The Macciavelians, Defenders of Freedom*. Londyn 1943 s. 194—196, 127

Kto dostarcza masom celów i środków działania? Kasta wybrańców, „śmietanka” społeczeństwa, rzeczywiście tworząca historię — zwana przez Burnhama „elitą”. Działanie, tzw. „krążenie elity” — to jedyna rzecz godna uwagi i racjonalnego badania na tle chaotycznych, irracjonalnych ruchów mas. Sukces tego lub innego odłamu elity zależy, zdaniem Burnhama, głównie od tego, czy zdoła ona wymyślić odpowiednio chwytliwą przynętę ideologiczną dla nie-elity.

W epoce otwartego ataku przeciw siłom socjalizmu i postępu, przeciw masom ludowym, przeciw demokracji imperializm potrzebuje za wszelką cenę pragmatystycznego światopoglądu, który czyniłby historię areną harców sprytnych i przebiegłych polityków oraz odważnych a awanturniczych generałów. I wierny imperializmowi do grobu Burnham — który w przeznaczonej na masowy użytek dywersyjny *The Managerial...* kokietował czytelnika prymitywnym fatalizmem dziejowym — w następnych książkach, gdy ujawnia swe rzeczywiste przekonania, rzuca w świat tak bardzo potrzebne imperialistom w nowej sytuacji hasło: „Historia — to zrucność!”³ Ilustruje swą tezę przykładami historycznymi. Dlaczego Napoleon czy Kajzer nie zdobyli panowania nad zjednoczoną Europą? Albowiem „nie poprzestali na swym naturalnym żywiole — lądzie” i „nie odłożyli do lepszych czasów swych marzeń o sławie nawigatorów”. Gdyby ta sława nie śniła im się po nocach — inaczej wyglądałby świat...

Do jakich celów służy Burnhamowi indeterminizm, łatwo przekonać się przerzucając jeszcze kilka kartek *Containment...* Posłuchajmy: „Komunizm nie wyrasta w tajemniczy sposób w tym czy innym narodzie, w tej czy innej klasie, w tej czy innej jednostce. Komunizm jest narzucony przez agentów... Niekorzystne warunki ekonomiczne nie są odpowiedzialne za powstanie, wzrost czy zwycięstwo komunizmu.”⁴

Stara to i wytarta już płyta. Swego czasu narodnicy zarzucali Plechanowowi i Leninowi, że marksizm jest „zagraniczną ideologią”, importowaną do Rosji i nie odpowiadającą miejscowym warunkom. Cała leninowska praktyka rewolucji socjalistycznej i budownictwa socjalizmu zadała kłam insynuacjom narodnickim. Teraz Burnham w zgodnym chórze trubadurów imperializmu powtarza do znudzenia stare kuplety. Dodaje jednak nową zwrotkę, godną nowych czasów — czasów ofensywy maccarthyizmu: „Historia dowodzi, że głównym warunkiem powodzenia komunizmu jest mięczakowość rządu (czy klasy rządzącej)... Główna przyczyna powodzenia komunizmu ma charakter polityczny, tzn. tkwi w niezdecydowaniu rządu, w niezdolności elity narodu do

³ Burnham: *Containment or Liberation?* New York 1953. Cyt. wg tłumaczenia polskiego s. 130

⁴ Tamże s. 134

zajęcia jasnej postawy wobec kluczowych zagadnień.“⁵ Przykładem elity, zdolnej do zajęcia jasnej postawy, była naturalnie klika Hitlera, Goeringa i ski. A więc nawet *indeterminizm* historyczny służy Burnhamowi do uzasadniania *konieczności* faszyzmu.

Faszystowski *indeterminizm* Burnhama, uzależnianie biegu dziejów od „elity narodu“ („nauka historyczna i polityczna to w pierwszym rzędzie badania nad elitą“ — stwierdza Burnham w *The Macciavelians...*) idzie, jak już wskazywaliśmy, w parze z pogardą dla mas, z wielkopańskim poklepywaniem po ramieniu „nierozumnego tłumu“, niezdolnego do historycznego działania: „Masy nie myślą o politycznych i społecznych sprawach w sposób naukowy... Co więcej, nic nie wskazuje, by można było pod tym względem oczekiwać zmian w przyszłości... Masy działają dziś nie bardziej naukowo, niż sto czy tysiąc lat temu.“ I wniosek: „Uczciwy polityk winien z natury rzeczy oświadczyć masom: «Nie możecie same sobą kierować; nie wierzcie przywódcom, którzy mówią wam, że reprezentują waszą wolę». Masy są głupie, egoistyczne, niefrasobliwe i krótkowzroczne.“⁶ „Masy, lud, to protoplazma, to para bez tłoku, elektryczność bez obwodu.“⁷ Pogarda dla mas, wyniesiona jeszcze z trockistowskich czasów, cechuje wszystkie prace Burnhama i zupełnie jednoznacznie określa ich sens klasowy. Burnham rozmyślnie i wbrew faktom przepędza masy poza obręb historii, aby oczyścić pole dla działania elity w postaci „niegłupich, nieegoistycznych i dalekowzrocznych“ kapitalistów oraz faszystowskich watażków.

Nie szczędząc masom pogardliwych epitetów Burnham nie skąpi pochwał i słów uznania mądrym kapitalistom, tym rzeczywistym twórcom historii. W iście lokajski sposób sługa kornie wypowiada się o swych panach: „*Business* i *businessmani* stworzyli i zbudowali nasz naród... i winni być za to czczeni. Jeśli działają nawet w zasadzie z miłości do pieniędzy raczej niż do ludzi — są przecież pobudki bardziej potępienia godne niż dążenie do zysku. Amerykański *businessman* jest geniuszem w swoim rodzaju... Z jego środowiska wyszło wiele rzeczywiście genialnych jednostek... Jest on wynalazczy, energiczny, spozstrzegawczy, szybko przystosowuje się do zmienionej sytuacji.“⁸

Wystarczy chyba tych kilku cytatów, aby umiejscowić pozycję klasową Burnhama — piewcy, jak dalej zobaczymy, „nieburżuazyjnego“ „społeczeństwa managerów“.

Gdy Burnham przechodzi do układania planów na przyszłość i udzielania rad dla ich realizacji, czerpie swe natchnienie z *Mein*

⁵ Tamże s. 140

⁶ Burnham: *The Macciavelians...* s. 194 i n.

⁷ Burnham: *The Coming Defeat of Communism*. New York 1950 s. 151

⁸ Tamże s. 251—253

Kampf czy *Mitu XX wieku*. Burnham bierze na siebie rolę adwokata niemieckiego faszyzmu: „Jest oczywiste, że żadne społeczeństwo zorganizowane — a Niemcy nazistowskie są formą zorganizowanego społeczeństwa — nie może obecnie być «nihilistyczne» czy «barbarzyńskie»... Wznosząca się klasa i nowy porządek społeczny muszą złamać stary kodeks moralny, podobnie jak łamią starą ekonomikę i instytucje polityczne.“ W czym dopatruje się Burnham znamion siły i żywotności faszyzmu? „Gwałtowna ekspansja terytorialna jest zawsze znamiem nie dekadencji, lecz odrodzenia... Niemcy zaś robią wojnę bez wątpienia lepiej niż narody kapitalistyczne.“⁹ Burnham przeciwstawia „zdrowy, rozwijający się, agresywny“ faszyzm słabej, dekadentckiej, „humanistycznej“ demokracji burżuazyjnej. Zdaniem Burnhama, idee humanizmu, niechęć używania siły „wyrażają niezdolność starej elity do reagowania na fakty życia społecznego“.¹⁰ Aby zdać sobie sprawę z sensu i roli społecznej tych słów, trzeba pamiętać, że były one pisane w latach 1940—1942, tzn. w okresie, gdy świat — a między innymi ojczysty kraj Burnhama — zmagał się z faszyzmem hitlerowskim, grożącym wyniszczeniem ludzkości i zagładą cywilizacji.

Lecz Burnham nie zadowala się rehabilitacją faszyzmu; usiłuje udowodnić, że zwycięstwo faszyzmu jest nieuniknione. Myśl, że zmiany dokonane w Niemczech przez faszystów są nieodwracalne¹¹, rozwija on następnie w ideę powszechnej tendencji rozwojowej ku faszystowskiemu bonapartyzmowi. „Nie można zaprzeczyć — pisze — że ta tendencja istnieje, że jest to najbardziej nie podlegająca dyskusji tendencja polityczna naszego pokolenia.“¹²

Demokracja i humanizm — to wyraz słabości klasy panującej! Faszyzm i banapartyzm — to wyraz jej sił żywotnych! Świat rozwija się ku faszystowskiemu! Oto, co dostrzega Burnham w aktualnej sytuacji ludzkości. Lecz nie zadowala się rolą biernego obserwatora; pragnie być twórcą triumfu faszyzmu. Jedną ze swych książek Burnham opatrzył w motto następującej treści: „Jeden rybak pyta drugiego: jak żyją ryby w morzu? Drugi odpowiada: tak samo jak ludzie na lądzie; większe zjadają mniejsze.“ Burnham chce być przy tych większych, partycypować w ich uczcie, wysługuje się więc rekinom, jak może. Ciska gromy na „mięczakowate“ rządy „trzeciej siły“ we Francji; oburza się na panujący w rządzie indyjskim „bałagan i mierność charakterów“ i nawołuje do „intelektualnego nastawiania“ i „usztwy-

⁹ Burnham: *The Managerial Revolution or what is happening in the World now*. New York 1945

¹⁰ Burnham: *The Macciavelians...* s. 171

¹¹ Por. Burnham: *The Managerial...* s. 208

¹² Burnham: *The Macciavelians...* s. 175

niania kręgosłupa“ Nehru; apeluje, aby skończyć z „bezzębnym antykomunizmem“ i przejść do zdecydowanych działań w stylu Mac Carthy'ego i Hoovera. Faszysta Burnham jest rzecznikiem amerykańskiego panowania nad światem — widzi w nim bowiem realizację swych faszystowskich idei. I trzeba przyznać, że w tej ocenie się nie pomylił.

II

Książką, która stała się dla Burnhama tytułem do „sławy“, jest *The Managerial Revolution*. Jest to dzieło pisane w określonych celach dywersyjnych a przeznaczone do rozpowszechniania w środowiskach inteligentkich i w kręgach robotniczej arystokracji związkowej. Jest to „dzieło“, którego celem jest, z jednej strony, sparaliżowanie potężnego wpływu propagandowego przeobrażeń socjalistycznych w ZSRR na ruch robotniczy, z drugiej zaś strony — klajstrowanie sprzeczności klasowych współczesnego społeczeństwa kapitalistycznego, zamazywanie walki klasowej, dezorientacja klasy robotniczej co do jej rzeczywistych przeciwników i sposobów walki z nimi. Te dwa cele determinują treść książki Burnhama. Na jej ostateczną formę wywarł swój modyfikujący wpływ okres, w którym była pisana — okres rządów Roosevelta, okres, w którym Ameryka znajdowała się w obozie państw antyfaszystowskich i jawna propaganda faszyzmu była zajęciem mało popłaatnym.

Zgodnie z paretowską receptą, dzieło Burnhama ma dostarczyć masom nienaukowej ideologii dla „nielogicznego działania“. Po to jednak, by ta ideologia chwyciła, musi być podana w „naukowym“ sosie. Burnham więc z miną chłodnego i obiektywnego naukowca sypie do jednego garnka socjalizm, faszyzm i New Deal, i pitrasi z nich nową potrawę, której nadaje nazwę „społeczeństwa managerów“. Cel tej sofistycznej operacji — w której płacze się zjawiska najsurowiej przeciwstawne, posiadające biegunowo różną treść klasową we wszystkich podstawowych punktach — jest stosunkowo prosty. Usiłując dowieść przy pomocy nienaukowych manipulacji z uogólnieniem cech nieistotnych, że przeobrażenia dokonywane w ZSRR mają ten sam charakter, co wykonywanie kapitalistycznego państwa przez monopole dla celów organizacyjno-ekonomicznych oraz że cały świat kapitalistyczny zdąża w tym samym kierunku — Burnham pragnie zatuzować klasowy sens socjalizmu radzieckiego, jak i klasowy sens państwa kapitalistycznego, zniweczyć potęgę propagandowego wpływu kraju socjalizmu na klasę robotniczą. Taki w przybliżeniu jest sens dywersji burnhamowskiej. Jest to nowa odskocznia dla starych trockistowsko-faszystowskich ataków antyradzieckich i antysocjalistycznych.

Stworzony przez Burnhama mit „państwa *managerów*“ opiera się na wybujałym technokratyzmie, na absolutyzacji i automatyzacji roli techniki w determinowaniu rozwoju społecznego.

Technika przemysłu komplikuje się nieustannie, dochodzi do nie-spotykanego nigdy przedtem stopnia doskonałości. Kierowanie maszynami staje się kwestią niezwykle zawiłą, wymagającą wysokich kwalifikacji, jakich proletariatus nie posiada i posiadać nie może. Burnham przemilcza przy tym okoliczność, że stwierdzenie to jest słuszne tylko dla okresu kapitalizmu. Znamy już stosunek Burnhama do mas ludowych; nie dziwią więc jego słowa: „Robotnicy, proletariusze nie mogą sami uruchomić maszyny produkcyjnej współczesnego społeczeństwa.“¹³ Argument, że jednak w ZSRR i krajach demokracji ludowej robotnicy uruchomili „maszynę produkcyjną“, i to bynajmniej nie gorzej od „doświadczonych“ kapitalistów, nie wzrusza Burnhama. Ma on na to gotową odpowiedź: to nie robotnicy, lecz inżynierowie, dyrektorzy kierują przemysłem. Inżynierowie zaś otrzymują większe pobory, stanowią więc odrębną klasę, uprzywilejowaną względem robotników tak samo jak uprzywilejowani byli kapitaliści, z tą tylko różnicą, że uzyskują swe przywileje nie bezpośrednio z racji swej własności prywatnej, lecz za pośrednictwem państwa. Klasa panująca bowiem, według definicji Burnhama, jest to „grupa, która, w przeciwieństwie do reszty społeczeństwa, posiada większe środki dla kontroli dostępu do narzędzi produkcji oraz uprzywilejowany udział w podziale produktów tych narzędzi... Najłatwiejszą drogą do wykrycia, która grupa panuje w danym społeczeństwie, jest zawsze sprawdzenie, która grupa posiada największe dochody.“¹⁴ Tak więc Burnham eliminuje z rozważań socjologiczne pojęcie własności środków produkcji i zastępuje je technicznym a przy tym mglistym pojęciem „kontroli dostępu do narzędzi produkcji“ oraz skalą dochodów bez względu na ich pochodzenie, z pracy rąk własnych czy też z wyzysku. Burnham stwierdza wręcz, że kontrola dostępu do narzędzi produkcji jest niezależna od problemu własności.¹⁵ Tak więc do jednego kotła wrzucono problem własności środków produkcji — a więc stosunki produkcji — oraz odmienny zupełny problem technicznej organizacji. Ponieważ dyrektorzy organizują produkcję zarówno w ZSRR, jak i w kapitalistycznej Ameryce, przeto, zdaniem Burnhama, i tu, i tam są klasą panującą. „Drobnym“ faktem, że maszyny amerykańskie są własnością kapitalistów, radzieckie zaś — własnością społeczeństwa, zdaniem Burnhama, niczego w tym obrazie nie zmienia. Wynikałby stąd wniosek — gdyby rozumować konsekwentnie (na co

¹³ Burnham: *The Managerial...* s. 47

¹⁴ Tamże s. 53—54

¹⁵ Por. tamże s. 38

nie zdobył się, naturalnie, Burnham) — że np. w ustroju feudalno-pańszczyźnianym klasą panującą byli... chłopci poddani, jako że oni, a nie feudałowie, organizowali produkcję na swych skrawkach ziemi. Burnham i w kapitalizmie, i w socjalizmie widzi jedynie tych, co stoją przy maszynie, i tych, co kierują stojącymi przy maszynie; istnieją tylko narzędzia pracy i stosunek do nich; stosunki między ludźmi, stosunki własnościowe, stosunki produkcji nie są przedmiotem zainteresowań Burnhama.

Aby dowieść tego, czego dowieść się nie da, Burnham umyślnie zaciera różnicę między nacjonalizacją socjalistyczną, która przekształciła środki produkcji we własność społeczeństwa, a ingerencją kapitalistycznego państwa, działającego z ramienia kapitalistów, w sprawy gospodarki. Obydwa zjawiska, różne zupełnie pod względem swej treści klasowej i następstw społecznych, przy pomocy normalnego u niego chwytu sofistycznego łączy w jednym pojęciu „państwa nieograniczonego“ (*unlimited state*), czyli zajmującego się sprawami gospodarczymi.

Magiczna formuła zastępuje Burnhamowi badanie naukowe, a jeśli fakty jej przeczą — tym gorzej dla faktów.

Sens klasowy i ostrze polityczne technicyzacji problemów socjologicznych staną się jaśniejsze, gdy zważymy, że technicyzacja ta potrzebna jest Burnhamowi do stwierdzenia, że kapitalizm traci swój kapitalistyczny charakter, że przerasta stopniowo w inny ustrój, albowiem panowanie przechodzi stopniowo z rąk kapitalistów do rąk innej klasy, którą Burnham nazywa klasą „*managerów*“. Kapitałiści przestają być klasą panującą, bowiem odsuwają się coraz bardziej — przy tym, dobrowolnie — od kontroli narzędzi produkcji, pozostawiając je pieczy dyrektorów różnych szczebli — „*managerów*“. Kapitałiści „spędzają czas nie w przemyśle, a nawet nie w finansach, lecz na jachtach i plażach, w kasynach gry lub na podróży rozrywkowych“.¹⁶ W tym pasożytnictwie rozkładającej się klasy Burnham dopatruje się ...znamion rewolucji socjalnej! Co prawda, kapitałiści pozostają jeszcze uprzywilejowani pod względem podziału dochodu, ale skoro kontrola narzędzi wymknęła się im z rąk, więc i te drugie (jak — tego Burnham nie mówi) się zmieni. Prawdziwą klasą panującą jest klasa „*managerów*“, która siedzi nie na plaży, lecz w przemyśle. Z otchłani stulecia wygrzebał Burnham teorię „*managera-duszy produkcji*“, którą już w 1835 r. wyłożył niejaki Ure w swej *Philosophy of Manufactures*; wygrzebał — i stara się ustroić w piórka „najnowsze“ odkrycia naukowego, podsumowującego „najnowsze zmiany“, dokonujące się „aktualnie“ we „współczesnym“ społeczeństwie.

¹⁶ Burnham: *The Managerial...* s. 87

Niczego „nowego“ Burnham nie odkrył; w skomplikowanej produkcji wielkoprzemysłowej „*manager*“ odgrywa od dawna dużą rolę — i zjawisko to nie jest bynajmniej w społeczeństwie kapitalistycznym nowe; datuje się niemal od chwili narodzin kapitalizmu. Po drugie, podział, którego dokonuje Burnham — według miejsca przebywania: w biurze administracji czy na jachcie — jest co najmniej falsyfikacją. Dyrektorami wielkich monopolii są wielcy kapitaliści — właściciele wielkich pakietów akcji, otrzymujący do prywatnego użytku olbrzymią część zysków kierowanego przedsiębiorstwa. Nie wiemy, czy Ch. Wilson, dyrektor General Motors, zarabiający rocznie ponad 600 tys. dol., prowadzi żywot różniący się zasadniczo swym trybem od życia „normalnego“ kapitalisty; wiemy jednak, że ów „*manager*“ jest jednocześnie wielkim kapitalistą, właścicielem wielu pakietów akcji. Wielotysięczna zaś masa „pomniejszych *managerów*“, którą kapitalista kupił w charakterze dodatku do swych licznych obrabiarek i urządzeń fabrycznych — ma z mr Wilsonem niewiele więcej wspólnego niż z mr Morganem czy Rockefellerem. Osobliwa to klasa, w skład której wchodzi zarówno mr Wilson, jak i majster, i brygadzysta fabryczny! „*Managers*“ nie są żadną klasą; Burnham usiłuje wtłoczyć w jedną grupę ludzi, należących do najzupełniej różnych klas. Nie techniczny bowiem, lecz społeczny (własnościowy) stosunek do środków produkcji decyduje o ich przynależności klasowej.

Jak odbywa się — zdaniem Burnhama — przejmowanie władzy przez „*managerów*“? Za pośrednictwem państwa — nie jakiegoś nowego „państwa *managerów*“, powstałego na gruzach obecnego państwa kapitalistycznego, lecz za pośrednictwem właśnie *kapitalistycznego* państwa. Kapitalistyczne państwo przekaże władzę „*managerom*“, rozszerzając kontrolę państwową nad produkcją, zwiększając zasięg własności państwowej. „Kiedy wreszcie większa część narzędzi produkcji przejdzie na własność i pod kontrolę rządu, przejście (do panowania «*managerów*» — Z. B.) będzie zakończone. «Ograniczone» państwo kapitalizmu ustąpi miejsca «nieograniczonemu państwu *managerów*».“¹⁷ A więc rewolucji likwidującej kapitalizm dokonać ma rząd, kierowany przez najemnych agentów Rockefellera — Dullesa i Brownella czy też agentów Morgana — Wilsona i Stassena! „Bez względu na to, kto kieruje rządem i w jakim celu, każda ingerencja rządu do ekonomiki oznacza, że jeszcze jedna część gospodarki całkowicie lub częściowo wypada spod panowania kapitalistycznych stosunków ekonomicznych... Rząd działający na terenie ekonomiki jest tym samym instytucją niekapitalistyczną.“

¹⁷ Burnham: *The Managerial*... s. 102

Docieramy stopniowo do sedna sprawy. „Państwo *managerów*” okazało się państwem monopolistów; „rząd *managerów*” — rządem podporządkowanym bez reszty monopolom, wykonującym ich rozkazy, łatającym niedobory w ich bilansach przy pomocy płatników podatków, wlewającym do zwapniałych żył monopolistycznej ekonomiki ożywczy strumień finansów, czerpanych z kieszeni podatnika. Państwo w służbie monopoli, jakim jest w istocie, przybiera w burnhamowskiej zmystyfikowanej postaci pozór państwa kierującego monopolami. Rzeczywisty stosunek został postawiony na głowie przy pomocy prostego tricku z definicją: kapitalistyczne państwo to takie państwo, które nie miesza się do gospodarki; skoro więc państwo współczesne miesza się do gospodarki (bez względu na to, po co i w czym interesie) — to nie jest ono państwem kapitalistycznym. Do takiej „metody” rozumowania sięga Burnham po to, aby osłonić istotę imperialistycznego państwa, którą jest totalne panowanie monopoli, owładnięcie aparatu państwowego przez „worki z pieniędzmi”.

Jaki jest więc sens klasowy burnhamowskiego „państwa *managerów*”? Interesy jakiej klasy reprezentuje wzorzec „państwa nieograniczonego”? Oddajmy głos samemu Burnhamowi: „Prywatna inicjatywa okazała się niezdolna do posuwania naprzód procesu produkcji; dlatego wkracza tu państwo. Współczesna wojna totalna wymaga koordynacji ekonomiki; to można osiągnąć wyłącznie przez kontrolę państwową. Inwestycje prywatne upadają; zastępują je inwestycje państwowe. Prywatna inicjatywa poniosła klęskę w usiłowaniach pomocy bezrobotnym; państwo daje im zatrudnienie. Handlu zagranicznego nie można prowadzić pomyślnie i zyskownie na bazie kapitalistycznej; państwo ustala kontrolę i monopol eksportu i importu. Prywatna inicjatywa nie jest w stanie realizować wielkich projektów (zapór wodnych, linii okrętowych, elektrowni, budownictwa okrętowego) niezbędnych do życia współczesnego społeczeństwa; interweniuje więc państwo.”¹⁸

„Państwo *managerów*” ujawniło więc swe rzeczywiste oblicze. Jest to państwo ratowania monopoli, państwo walki ze starczym uwiadem ustroju stojącego nad grobem. Jest to państwo ekonomiki wojennej, państwo „nakręcania koniunktury”, państwo walki z groźbą kryzysów przy pomocy gromadzenia zapasów bombowców i bomb, czołgów i dział.

Jest to, co więcej, państwo faszystowskie. System ekonomiki „*managerów*” oparty będzie, zdaniem Burnhama, na własności korporacyjnej. Władza należeć będzie nie do parlamentu, lecz „do biur (urzędów)... Parlament był ciałem suwerennym w ograniczonym państwie kapitalizmu. Urzędy są ciałem suwerennym w nieograniczonym pań-

¹⁸ Tamże s. 111

stwie „społeczeństwa *managerów*“.¹⁹ I szukając przykładu takiego państwa Burnham wskazuje na faszystowskie Niemcy. Oto przykład „społeczeństwa *managerów*“. Oto obraz przyszłości, do której niezachwianie kroczą wszystkie kraje kapitalistyczne. „*Managerial society*“ okazuje się zamerykanizowaną odmianą faszyzmu, po faszystowsku zamaskowaną odmianą wszechwładzy monopolu. Spoza pseudonaukowych dociekań Burnhama wyzierają idee Schmidta, prawnego doradcy Hitlera, teoretyka korporacyjnej państwowo-monopolistycznej ekonomiki.

Pamiętać jednak należy, że *The Managerial Revolution* ukazała się, zanim proces faszyzacji osiągnął dzisiejszy poziom intensywności. Agresywne, wojujące żądło faszyzmu amerykańskiego jest dlatego jeszcze ukryte. Burnham, miast głosić otwarcie wojnę w imię panowania Ameryki nad światem, jak to czyni w latach 1947—1954, musi jeszcze zajmować się tworzeniem — w myśl przepisów Pareto — „bożków ideologicznych“ dla „nie-elity“. Tak właśnie traktuje on swą teorię. Nie dziw, że nie powraca on do niej więcej, gdy warunki w Ameryce zmieniły się i faszystowskie, agresywne idee można już było głosić otwarcie, jawnie urabiając umysły mas dla potrzeb przygotowywanej przez imperializm wojny. Bluff „społeczeństwa *managerów*“ był w gruncie rzeczy etapem przygotowawczym do tego następnego okresu.

Teoria „społeczeństwa *managerów*“ była przeznaczona do ideologicznego „urabiania“ ruchu robotniczego. Podporządkowanie ruchu robotniczego ideologii burżuazyjnej, zwalczanie świadomości proletariackiej uważają bowiem imperialiści za warunek wstępny wszelkich swych poczynań w kierunku faszyzacji.

III

Burnham wiele uwagi poświęca bezpośrednio układaniu planów podporządkowania ruchu robotniczego monopolom. Traktuje te plany jako część składową ogólnych projektów wojny o panowanie amerykańskiego imperializmu nad światem, którym poświęca ostatnie swe książki. Jeden z rozdziałów *The Coming...* tak się właśnie nazywa: *The War in the Labour Movement*. Wskrzeszając najohydniejsze tradycje trockistowskiej agentury, Burnham rozstrząsa z zimną krwią metody organizowania dywersji i rozłamowej roboty w partiach robotniczych i związkach zawodowych. „Generalny plan polityczno-wyniszczającej wojny antykomunistycznej — pisze — musi zawierać, jako jedną z podstawowych części składowych, zadanie złamania panowania komunistów w ruchu robotniczym... W dziedzinie międzynarodowego ruchu robotniczego konieczne są działania o szerszych rozmiarach, staranniej

¹⁹ Burnham: *The Managerial...* s. 128

planowane, śmielsze w zamierzeniach niż to było dotąd.“²⁰ A oto i konkretny plan działania: po pierwsze, należy wysłać amerykańskich działaczy związkowych („młode, aktywne jednostki“) za granicę na stałe zamieszkanie celem „pracy“ w tamtejszych związkach zawodowych; po drugie, przyda się i nacisk dyplomatyczny na rządy celem pobudzenia ich do aktywniejszej walki o oczyszczenie związków od wpływów komunistycznych; wreszcie — Burnham nie byłby inaczej amerykańskim *businessmanem* — „najbardziej bezpośrednio potrzebna będzie pomoc materialna (czyt. żołd, łapówki — Z. B.) dla antykomunistycznych organizacji robotniczych, które istnieją lub mogą być zrobione (*can be made to exist*)“.²¹

Nie ulega wątpliwości, że proponowane przez Burnhama trockistowsko-faszystowskie środki walki z ruchem robotniczym weszły do arsenału amerykańskiego FBI i jego odgałęzień w wewnętrznym i międzynarodowym ruchu robotniczym, w postaci kierownictwa AFL i Światowej Rady tzw. „wolnych“ związków zawodowych.

Nie mniejszą jednak groźbę, niż proponowane przez Burnhama środki policyjno-dywersyjne, stanowi dla ruchu robotniczego burnhamowski mit „społeczeństwa *managerów*“. Trzeba bowiem stwierdzić, że mit ten trafił pod właściwy adres; został on podchwycony przez pravicę socjaldemokratyczną, której służy wiernie jako nowe „teoretyczne“ uzasadnienie jej starego tradycyjnego oportunizmu.

Burnhamizm nie jest w socjaldemokracji prawicowej zjawiskiem zasadniczo nowym. Posiada on niemało punktów stycznych z teoriami „klasycznego“ reformizmu. Nie trudno odnaleźć w „rewolucji *managerów*“ starą, ograną już tezę oportunistów, że burżuazja przestaje rządzić w państwie współczesnym, że przestaje być „burżuazją“ w marksistowskim rozumieniu tego słowa. Odnajdujemy tam również teorię o stopniowym, bez skoków i gwałtownej rewolucji, „przerastaniu“ współczesnego społeczeństwa w nowe, niekapitalistyczne społeczeństwo. Znajdujemy również zrodzoną 60 lat temu przez Bernsteina tezę o wielkiej roli istniejącego (kapitalistycznego) państwa w dokonujących się przemianach społecznych, szczególnie zaś o dokonywanej przez to państwo nacjonalizacji przemysłu jako głównej metodzie „socjalizacji“ ustroju. Wszystko to Burnham zaczerpnął z socjaldemokratycznego oportunizmu, liczącego sobie tyle samo latek, co i sam imperializm. To „nawiązanie do tradycji“ oportunizmu było potrzebne zapewne dlatego, by socjaldemokracja mogła łatwiej przełknąć teorię „społeczeństwa *managerów*“.

²⁰ Burnham: *The Coming...* s. 187—188

²¹ Tamże s. 195

Burnhamizm służy prawicy socjaldemokratycznej w dwojaki sposób.

Po pierwsze, dostarcza on prawicy socjaldemokratycznej jadowitej broni dla oczerniania Związku Radzieckiego i jego socjalistycznego ustroju.

Po drugie, służy prawicy socjaldemokratycznej jako „naukowe” uzasadnienie jej własnej oportunistycznej działalności na terenie własnego kraju. Dawni oportuniści głosili tezę o rzekomej „bezklasowości” demokratycznego (w sensie burżuazyjnym) państwa. Obecni oportuniści modyfikują tę tezę w burnhamowskim duchu: państwo było co prawda państwem kapitalistów, ale obecnie przestaje nim być właśnie w drodze wzmożenia jego ingerencji ekonomicznej. Dawni oportuniści głosili syndykalistyczne teorie o „spółdzielczym” zarządzaniu robotniczym w socjalistycznym przemyśle. Obecni oportuniści również i tę tezę modyfikują w duchu Burnhama: „socjalistyczny” okazał się przemysł zbudowany na wzór „społeczeństwa *managerów*” i kierowany przez państwo za pośrednictwem „niekapitalistycznych fachowców”. Tymi dwiema tezami — o niekapitalistycznym charakterze państwa ingerującego gospodarczo oraz o „niekapitalistycznej elicie” nowego społeczeństwa — współcześni oportuniści demagogicznie osłaniają kapitalistyczną treść klasową swej polityki, swą zdradę socjalizmu. Burnhamowski wzorzec „społeczeństwa *managerów*” wypiera coraz bardziej z dokumentów socjaldemokratycznych dotychczasowe postacie ich pseudosocjalizmu.

Stosunek socjaldemokracji do koncepcji elity dyrektorskiej określił chyba najbardziej dobitnie Leon Blum w przedmowie do francuskiego wydania *The Managerial Revolution*. Blum zastanawia się między innymi nad problemem, „co należałoby zmienić w ustroju dyktatorialnym, ażeby się stał on ustrojem socjalistycznym?”; i odpowiada: „Socjalizm przyjmuje bez najmniejszych trudności i niedomówień, że prowadzenie produkcji planowej według wymogów współczesnej techniki wymaga istnienia elity «dyrektorów». Z punktu widzenia socjalistycznego trzeba tylko i wystarczy, żeby powoływanie elity kierowniczej odbywało się bez faworyzowania, protekcji i wyłączenia kogokolwiek... Jednym słowem, żeby dokonywana selekcja na każde stanowisko i dla każdej generacji odbywała się na zasadach tylko zasług osobistych i użyteczności społecznej.”²² Okazuje się więc, że socjalizm to burnhamowskie „społeczeństwo *managerów*” minus faworyzowanie, protekcja i „wyłączanie kogokolwiek” — a więc „społeczeństwo *managerów*” przybrane w demokratyczne piórka, na wzór burżuazyjnej „demokracji” amerykańskiej. Społeczeństwo, przepowiadane przez Burnhama, po podlaniu go demokratycznym sosem, przekształca się w swym socjaldemokratycznym wydaniu w społeczeństwo... socjalistyczne.

²² Por. *Światło* z kwietnia 1947 zesz. 2 (podkr. Z. B.)

Burnhamowskie nuty dźwięczą wyraźnie w starych socjaldemokratycznych melodiach, gdy współcześni oportuniści dokonują oceny obecnego etapu rozwoju kapitalizmu. Powtarza się wtedy co krok teza o „dekapitalizowaniu się“ państwa kapitalistycznego w drodze przejmowania funkcji gospodarczych, co jakoby jest równoznaczne z wymykaniem się władzy z rąk kapitalistów.

W artykule *Marksizm a socjalizm dziś* zanglizowany Austriak Julius Braunthal, pełniący obecnie funkcje sekretarza międzynarodówki frankfurckiej, pisze: „Kapitalizm zmienił swój charakter w wielu krajach... Rezultatem była socjalizacja (tak w języku socjaldemokracji nazywa się «rewolucja *managerów*», dokonywana przez państwo kapitalistyczne — Z. B.) środków produkcji w stale rosnącej skali, rosnące planowanie gospodarcze państwa, prawodawstwo socjalne i bardziej wyrównany system podatkowy — zawierające różne elementy socjalistyczne.“²³

Zachwyt nad rzekomym „planowaniem kapitalistycznym“, likwidującym jakoby kapitalizm, cechuje również Henri Janne'a, socjaldemokratę belgijskiego. „Samo regulowanie przez rynek — oświadcza on — przestało być czynnikiem decydującym życia gospodarczego, głównie dlatego, że struktura nowej ekonomiki uległa radykalnej zmianie.“²⁴ Działa tu w burnhamowskiej postaci stary reformistyczny mit ekonomiki planowanej i eliminacji destruktywnej roli kapitalistycznego rynku w ramach istniejącego społeczeństwa kapitalistycznego. Ingerencja monopolistycznego państwa do gospodarki (to nieważne, że ingerencja ta dokonuje się z polecenia i w interesach monopoli!) prowadzi rzekomo do „radykalnej zmiany“ ekonomiki i dezaktualizuje to wszystko, co było dotąd proletariatu wiadome o kapitalizmie, jego sprzecznościach i konieczności jego obalenia.

Do humorystycznych zgoła następstw prowadzi recepcja burnhamizmu w teoriach amerykańskiego trockisty, byłego przewodniczącego Socialist Party of USA, obecnego działacza ADA, Normana Thomasa. Thomas widzi punkt zwrotny w rozwoju Ameryki do socjalizmu w... orędziu Eisenhowera do Kongresu z dnia 8 stycznia 1954 r.! Zapowiedź ery socjalizmu dostrzega Thomas w „medycynie socjalistycznej“, w postaci państwowej kontroli cen i płac, jaką Eisenhower chce zastosować dla „poprawy“ kapitalizmu! Nowy atak monopoli na poziom bytowy mas pracujących i nowa kampania podnoszenia zysków monopolistycznych awansują w oczach Thomasa do rangi „medycyny socjalistycznej“ — tylko dlatego, że prowadzone są pod firmą państwa,

²³ Julius Braunthal: *Marxism and Socialism Today. Socialist International Information (SII)* 1954 nr 19

²⁴ Henri Janne: *Socialism and Planning. SII* 1954 nr 22

a przecież „wszelka ingerencja państwa do spraw gospodarki jest posunięciem już niekapitalistycznym“! Thomas oświadcza dalej: „Jeśli nawet ekonomika nasza ma charakter mieszany (!), to kultura nasza jest już w efekcie socjalistyczna“²⁵ (Thomas stoi tu na gruncie twierdzeń Burnhama, że kosmopolityzm jest ideologią niekapitalistycznego, przyszłego „społeczeństwa *managerów*“ — które Thomas nazywa socjalizmem).

Najnowsze i najpełniejsze zastosowanie znalazł mit burnhamowski w demagogii Labour Party. Nie jest to przypadek — albowiem z racji szczególnego stanu, w jakim znalazła się po II wojnie angielska ekonomika monopolistyczna, dla wyjścia z impasu okazała się konieczna daleko idąca interwencja ze strony państwa. Monopole potrzebowały szeregu zabiegów keynesowskiego typu — a za doskonałą osłonę dla tego rodzaju pociągnięć posłużyć mógł mit niekapitalistycznego „społeczeństwa *managerów*“. Prawicowi leaderzy Labour Party, którzy znaleźli się po zakończeniu wojny u władzy, swą rolę wiernych sług monopolu maskowali więc „naukowymi“ argumentami Burnhama. *The Managerial Revolution* służyła jako „naukowe“ objaśnienie „niekapitalistycznego“ charakteru dokonanej przez Labour Party nacjonalizacji oraz jako parawan dla „fachowych“, „niekapitalistycznych“ zarządów znacjonalizowanych przedsiębiorstw, które w gruncie rzeczy utrzymały przywileje dawnych właścicieli-kapitalistów. Stary oportunistyczny mit dekapitalizacji państwa wystąpił w nowej burnhamowskiej szacie, która zastąpiła demagogię syndykalistyczną; hasła syndykalizmu utraciły swą wartość z chwilą, gdy Labour Party znalazła się u władzy i hasła trzeba było realizować.

Ideologowie Labour Party głoszą, że w ciągu ich rządów w okresie 1945—1951 Anglia przestała być krajem kapitalistycznym. Twierdzić, że stała się ona państwem socjalistycznym — byłoby jednak zbyt ryzykowne. Zbyt daleko odbiega rzeczywistość angielska od ideałów angielskiej klasy robotniczej, nawet spaczonych przez oportunistyczną ideologię. Toteż w *New Fabian Essays* Crosland stwierdza, że w Anglii wskutek labourzystowskich rządów powstało społeczeństwo nowego typu — *Statism* (Państwowość), które w relacji Croslanda, mimo deklaracji słownych, do złudzenia przypomina burnhamowskie „państwo *managerów*“, tyle że oczyszczone z faszystowskich naleciałości. Poza wspólnymi cechami, *Statism* i *Managerial Society* posiadają również wspólną treść — mają bowiem uzasadnić, że kapitalizm nie jest kapitalizmem, że stało się to dzięki gospodarczej ingerencji kapitalistycznego państwa („nacjonalizacji“ i „planowania“) i że, *eo ipso*, wal-

²⁵ Norman Thomas: *Problems of American Socialism*. SII 1954 nr 1

ka klasowa utraciła wszelki sens; produkcja bowiem, jak twierdzi Crosland, jest obecnie wspólnym tworem „managerów” i robotników, a więc wymaga wspólnej, zgodnej walki o wzrost wydajności pracy i zaniechania wszelkich tradycyjnych środków walki klasy robotniczej.

Labour Party głosi obecnie, że jest ponadklasową partią „managerów nowego społeczeństwa”. Burnhamizm znajduje swój wyraz nawet w języku, jakim posługuje się partia, języku, z którego znikają coraz bardziej terminy „kapitalizm”, „proletariat”, ustępując miejsca technologicznej terminologii „kierowników produkcji”. „Nie ma więcej burżuazji w sensie marksistowskim — a raczej pozostała jedynie grupa szczątkowa dla przypomnienia nam o jej dawnym panowaniu. Nie ma więcej proletariatu w sensie marksistowskim — jest jedynie pozostałość dla przypomnienia nam o byłej nędzy” — oświadcza ideolog Labour Party, Crossman.²⁶ Wnioski zaś z tego „odkrycia” wysnuwa Herbert Morrison: „Musimy pamiętać, że wkroczyliśmy w nowy okres socjalny, ekonomiczny i przemysłowy... Musimy dostosować się do nowych perspektyw — i mówię to nie tylko do *managerów*. Dotyczy to jednakowo wszystkich robotników i związkowców... Ruch zawodowy w nowym ustroju socjalnym spełnia funkcje, o jakich nie śnił nawet przedtem.”²⁷ Ten „nowy ustrój” — to właśnie w gruncie rzeczy burnhamowskie „społeczeństwo *managerów*”, a nowe funkcje — to administracja tego nowego ustroju, powierzona przez Burnhama „*managerom*” politycznym i gospodarczym.²⁸

Jak dalece zagnieździł się burnhamistyczny sposób myślenia w ideologii Labour Party, świadczy opublikowana na łamach *Daily Herald* (z okazji powrotu królowej z podróży po imperium!) seria 4 artykułów, połączonych wspólnym tytułem *His World and Our Children's* (*Świat jego i naszych dzieci*). Artykuły opisują życie „przeciętnej angielskiej rodziny” Smithów za lat 50, w 1994 r. Zaslugują one na szczególną uwagę z tego względu, że stanowią jeden z bardzo nielicznych wypadków snucia przez Labour Party dalekosiężnych perspektyw przyszłościowych — na ogół ideologowie Labour Party szczycą się chronicznym brakiem programu długofalowego i rozwiązywaniem wszelkich problemów w sposób empiryczny, w wyłącznej zależności od aktualnej, bieżącej sytuacji. Otóż mr Smith jest majstrem w fabryce —

²⁶ R. H. Crossman: *How Far is Class War a Myth?* *Listener* z 12.VIII.1948

²⁷ Cyt. wg Jamesa Klugmanna: *New Role for the Trade Unions*. *World News* 1954 nr 24

²⁸ We wspomnianym już wyżej rozdziale *Wojna w ruchu robotniczym* Burnham oznajmia, że w skład klasy „*managerów*”, rządzącej w nowym społeczeństwie, obok administratorów rządowych wchodzi „przywódcy zorganizowanego ruchu robotniczego”.

a więc członkiem panującej klasy „managerów”. Artykuły z niezwykłą precyzją i smakowaniem każdego szczegółu opisują technikę przyszłego społeczeństwa: guziki, które naciska mr Smith; pulpit kierowniczy, w którym jednocześnie gotuje się herbata; pigułki, które po wrzuceniu do wody przekształcają ją w musujące piwo; maszynkę, przyrządzającą befsztyk w ciągu 2 sekund. Artykuły zapominają tylko o drobnostce: w czyjej fabryce i dla kogo pracuje mr Smith. Okres, który dzieli utopię o Smithie od dzisiejszych czasów, artykuły nazywają rewolucją — ale bynajmniej nie socjalną, lecz „elektronową”. Kapitalizm znikł automatycznie pod wpływem rozwoju techniki; w świecie mr Smitha nie istnieją żadne stosunki produkcji — są tam jedynie problemy techniczne i panowanie organizatorów-„managerów”.

Najbardziej pouczająca dla oceny wartości naukowej i treści klasowej burnhamowskiej tezy o niekapitalistycznym charakterze ingerencji gospodarczej państwa jest nacjonalizacja pewnych gałęzi przemysłu, dokonywana w okresie rządów Attlee — Bevin — Morrison, pod osłoną właśnie burnhamowskiej argumentacji. Polityka Labour Party polegała wówczas na tym, aby zachowując w nienaruszonym stanie aparat kapitalistycznego państwa z jego pomocą „iść do socjalizmu przez nacjonalizację przemysłu”. W istocie chodziło wówczas o to, aby ratować gospodarkę kapitalistyczną od zagłady — ratować ją, przekształcając część indywidualnej własności kapitalistycznej we wspólną własność klasy kapitalistów — oraz powiększyć arsenal argumentów demagogicznych dla zahamowania procesu radykalizacji ruchu robotniczego.

Labourzystowsko-burnhamistyczna koncepcja nacjonalizacji polega na tworzeniu „autonomicznych korporacji publicznych”, będących własnością kapitalistycznego państwa. Nominacje dyrektorów takich korporacji winny być dokonywane wyłącznie według kryteriów technicznych kwalifikacji. Ta burnhamowska koncepcja nowej klasy kierowników-specjalistów-„managerów” ma na celu maskowanie faktu, że u steru „znacjonalizowanych” przedsiębiorstw pozostają, jak dawniej, ich kapitalistyczni właściciele — tyle że w charakterze „specjalistów”. Labour Party zrywa ostatecznie na rzecz demagogii burnhamistycznej z dawną demagogią syndykalistyczną i oznajmia wręcz, że żądanie wzmocnienia kontroli robotniczej w przemyśle jest „ideą przestarzałą”.²⁹ Najwyższa instancja „planowania”³⁰, Centralny Aparat Pla-

²⁹ Por. *Interim Report of Public Ownership. Report of Proceedings at the 85-th Annual Trades Union Congress*. Londyn 1953 s. 475 i nast.

³⁰ O „planowaniu” można rzeczywiście mówić tylko w cudzysłowie; organy „planujące” wykonują funkcje czysto doradcze i nie posiadają żadnych praw wy-

nowania Gospodarczego składał się pod rządami Labour Party głównie z zawodowych ekonomistów z londyńskiej szkoły ekonomicznej, których poglądy kształtowały się pod wpływem *Journal of the Royal Economic Society*, redagowanego przez Keynesa. A więc synteza burnhamizmu i keynesizmu w kierownictwie „socjalistycznego” przemysłu... Zresztą, nie inaczej wyglądał skład zarządów korporacji. Np. zarząd przemysłu węglowego, zgodnie z labourzystowską ustawą, winien składać się z 9 osób, które „będąznaczane przez ministra opału spośród osób, które uzna on za nadające się ze względu na ich doświadczenie i przejawione zdolności w dziedzinie przemysłu, handlu i finansów”.³¹ Czyż nie brzmi to jak cytat z *Managerial Revolution* Jamesa Burnhama? Pamiętajmy, że mówi się o tym w okresie panowania kapitalizmu, gdy klasa robotnicza nie posiada kadry własnych specjalistów.

Aby pojąć istotne cele tego rodzaju nacjonalizacji, wystarczy posłuchać komentarzy samych jej autorów. Oto, co mówił Shinwell (labourzystowski minister opału) na dorocznej konferencji Instytutu Opału w 1945 r.: „Rząd będzie zmuszony pozbawić niektórych właścicieli kopalń ich własności, ale czy ich samych to nie zachwyci? Przecież przemysł węglowy jest ciężko chory i wielu będzie zadowolonych, że uwolni się od kopalń.” Zaś minister handlu Stafford Cripps oświadcza: „Przemysł może nie obawiać się szybkiej nacjonalizacji pod warunkiem, że zastosuje on konieczne środki, aby swe operacje uczynić skutecznymi.”³² A więc nacjonalizacja — jako środek mobilizacji dodatkowych środków, w pierwszym rządzie finansowych, dla modernizacji technicznej przemysłu, do której przeprowadzenia niezdolni już są kapitalistyczni właściciele tak długo, jak długo władają tym przemysłem indywidualnie. I drugi cel nacjonalizacji: „Co się tyczy rozpowszechnienia komunizmu, to jeżeli demokracja nie potrafi opanować tych cytaдели władzy (tzn. przemysłu — Z. B.) przy pomocy pokojowych środków parlamentarnych, powstanie niebezpieczna groźba, że dojrzewające zmiany będą osiągnięte innymi, gwałtownymi środkami. Właśnie dlatego, że zapobiegamy tej groźbie, głosimy, że socjalde-

konawczych, pozostawiając faktycznie wolną rękę byłym właścicielom, zasiadającym w zarządach korporacji. Oto np. jak memorandum kierownictwa Labour Party, Planning Machinery, określa zadania Centralnego Aparatu Planowania Gospodarczego: „Jego zadaniem jest wnoszenie propozycji w sprawie środków, dotyczących ogólnych zagadnień ekonomiki, posiadających życiowo ważne znaczenie dla kraju, oraz koordynacja wykorzystania rezerw gospodarczych.” Czyli problem najważniejszy — problem produkcji, jej rozmiar, jej charakter — pozostaje poza obrębem zainteresowań Centralnego Aparatu.

³¹ Coal Act art. 2

³² Por. Cotton: *A Working Policy*. Londyn 1945 s. 8

mokracja jest prawdziwą barierą przeciw komunizmowi.“³³ A więc nacjonalizacja — jako kłapa bezpieczeństwa dla rosnącego „komunizowania się“ nastrojów mas ludowych.

Wybitny przywódca niemieckiej klasy robotniczej August Bebel mawiał, że przysłuchuje się pilnie, co mówią o nim wrogowie proletariatu; jeśli obrzucają go obelgami — cieszy się, bo wie, że słusznie postępuje; jeśli go natomiast chwala — martwi się, wie bowiem, że zbłądził. Labourzyści nie żywią podobnych skrupułów. Nie zbija ich z tropu fakt, że przywódcy konserwatystów — ostoja angielskiej reakcji — chwala ich za nacjonalizację. Burżuazja angielska poznała dobrze istotny charakter i cel labourzystowskiej nacjonalizacji — i dlatego z olimpijskim spokojem przyjęła odnośne ustawy.³⁴ Świadczy o tym chociażby następujący trójgłos — Churchill: „Zasada nacjonalizacji jest do przyjęcia przez wszystkich pod warunkiem wypłaty należytej kompensacji“³⁵; Stowarzyszenie Przemysłowców Węglowych: „Chociaż wolimy prywatną własność od społecznej, niemniej jednak, biorąc pod uwagę rezultaty wyborów powszechnych i aprobatę przez parlament mowy tronowej króla, nie mamy zamiaru sprzeciwić się nacjonalizacji przemysłu węglowego“³⁶; 120 największych przemysłowców brytyjskich: „Wydaje się nam oczywiste, że życiowo ważnym warunkiem postępu będzie pełniejsza i bardziej powszechna organizacja stosunków między firmami, różnymi gałęziami przemysłu i między przemysłem w całości a rządem, w formie stałych stowarzyszeń. W przeciwnym wypadku będą trwałe straty i tarcia z powodu różnych form konkurencji — nieekonomicznych i trwonicielskich.“³⁷ Trzeba przyznać, że w tym wypadku instynkt klasowy nie oszukał monopolistów — oni właśnie słusznie rozumieli, że panowanie nowej, wyznaczonej przez Labour Party „klasy kierowników“ będzie epoką ich panowania w nowych, bardziej wygodnych formach.

Zrozumiała to zresztą nie tylko burżuazja monopolistyczna. W coraz większym stopniu, dzięki pracy demaskatorskiej Komunistycznej Partii Anglii, rozumie to również angielska klasa robotnicza. Robotnicy angielscy coraz głośniejsze domagają się rzeczywistej kontroli robotni-

³³ Przemówienie Stafforda Crippsa w Izbie Gmin. *Hansard* t. 458 kol. 326. Cytaty z *Hansard* wg Roberta Brady: *Crisis in Britain*. Londyn 1951

³⁴ Naturalnie — w określonych granicach. Burżuazja zmieniła front, gdy rząd labourzystowski pod naciskiem mas, po nacjonalizacji Banku Angielskiego, energetyki i municypalnych przedsiębiorstw usługowych, zmuszony był przedsięwziąć pewne kroki dla nacjonalizacji przemysłu metalurgicznego.

³⁵ *Hansard* t. 392 kol. 921

³⁶ *Hansard* t. 418 kol. 701

³⁷ Wg G. W. Stockinga i M. W. Watkinsa: *Cartels or Competition*. New York 1948 s. 359

czej, likwidacji kompensat dla byłych właścicieli, prawdziwie robotniczego zarządu państwowych przedsiębiorstw. Z właściwym sobie sarkazmem angielska klasa robotnicza drwi z labourzystowskiego burnhamizmu w popularnej obecnie piosence górniczej:

*The bosses own the mines
Or the Coal Board owns the mines
But the bosses get the profits just the same.³⁸*

Właściwą, druzgocącą krytykę labourzystowskiej mistyfikacji dał jeden z przywódców KPA, John Gollan: „Rząd Labour Party pozostawił państwo kapitalistyczne w takim samym stanie, w jakim je zastał. Pozostawił bazę materialną siły politycznej kapitalistów, kapitalistyczną własność prywatną, nienaruszoną w rękach trustów. Co prawda, w momentach fantazji mówił on o rewolucji pod panowaniem Labour Party, o ostrożnej rewolucji, o cichej rewolucji, nawet o nieświadomej rewolucji — o wszystkim z wyjątkiem rewolucji socjalnej. Była ona tak ostrożna, tak cicha, tak nieświadoma, że nikt z nas, włączając Churchilla, jej nie zauważył.“³⁹

Tak więc przemiany, prorokowane przez Burnhama, nie tylko nie podważyły w niczym podstaw angielskiego kapitalizmu, lecz przeciwnie — wzmocniły ten kapitalizm, pozwoliły zwiększyć zyski monopolu.

Reperkusje „socjaldemokratycznego“ wcielenia burnhamizmu odbiły się głośnym echem również w polskiej prawicy socjaldemokratycznej, szczególnie w emigracyjnej sekcji WRN. Reakcja WRN od chwili swych narodzin wlece się w ogonie zachodnio-europejskiej „myśli socjaldemokratycznej“ i skwapliwie podchwytuje wszelkie zrodzone przez nią „nowinki“ ideologiczne. Tak się stało również w wypadku burnhamowskiej „rewolucji *managerów*“ (w języku WRN ukuło termin „rewolucji dyrektorialnej“), którą WRN-owcy szeroko wyzyskują dla propagandy antyradzieckiej i propagandy skierowanej wprost przeciw Polsce Ludowej, a jednocześnie — dla uzasadnienia starej oportunistycznej postawy wobec kapitalizmu.

Już w drugim swym numerze, w dziale *Idee i Problemy*, organ teoretyczny emigracyjnej PPS publikuje wspomnianą już przedmowę Leona Bluma do paryskiego wydania *The Managerial Revolution*, zapatrując ją entuzjastycznym wstępem na temat „szeregu nowych ujęć problemów ideologii socjalistycznej“, zawartych w rzeczonej przedmowie.

³⁸ „Czy kopalnie są własnością kapitalistów, czy kopalnie są własnością Zarządu Węglowego — kapitaliści tak samo ciągną swe zyski“ (ze śpiewnika *The Young Miner*. Wyd. Challenge 1954).

³⁹ John Gollan: *Communism and mankind*. *The Marxist Quarterly* ze stycznia 1954

Poczynając od programowego przekładu przedmowy Bluma burnhamowskie motywy wplecione są ściśle w symfonię WRN-owskiej wojny przeciw Polsce Ludowej. Słychać je wyraźnie w każdym numerze WRN-owskiego organu „teoretycznego”. Stanowią one treść „tez ideologicznych PPS”, ogłoszonych w 1947 r. — tych samych tez, które stwierdzają, że „Europa weszła w okres rządów socjalistycznych (chodzi naturalnie o Europę Zachodnią — Z. B.)”; że powołać należy do życia Międzynarodówkę Socjalistyczną celem „rozpracowania jasnej doktryny, przystosowanej do obecnego okresu przejściowego... Składowymi jej elementami są dążenia do ukształtowania ustroju przejściowego między kapitalizmem a socjalizmem («ustrojem przejściowym» WRN-owcy nazywają ustrój współczesnych państw imperialistycznych — Z. B.)”; że głównym zadaniem socjaldemokracji jest nie walka z kapitalizmem, lecz „wyraźne odgraniczenie socjalizmu od komunizmu”. Co to za „socjalizm”, który odgraniczać należy od komunizmu? Tezy dają na to odpowiedź, stwierdzając „wzrost znaczenia socjalizmu w Stanach Zjednoczonych i w Anglii” i proponując budowę owego socjalizmu „w ramach ONZ — poprzez jak najszerszą rozbudowę współpracy międzynarodowej na płaszczyźnie gospodarczej, finansowej, socjalnej i kulturalnej” oraz poprzez likwidację armii narodowych. Jak sobie WRN-owcy wyobrażają tę Polskę socjalistyczną, zbudowaną wskazanym wyżej sposobem, wyjaśnia sam naczelny ideolog WRN p. Zaremba: „Jeszcze za czasów konspiracji PPS podziemna... przygotowała projekty, zmierzające do stworzenia Rad Nadzorczych i Zarządów poszczególnych gałęzi produkcji i pojedynczych przedsiębiorstw, składających się obok przedstawicieli państwa (państwa, które rządzone być miało, zgodnie z koncepcją tej samej «PPS podziemnej» przez sprzymierzoną reakcję! — Z. B.) i elementu technicznego z reprezentantów robotników, pracowników umysłowych i spożywców.”⁴⁰ Odnajdujemy tu więc wzorzec labourzystowsko-burnhamowski w jego czystej postaci mitu o „niekapitalistycznych” specjalistach w kapitalizmie państwowym. Ten sam niezmienny wzorzec wyziera z późniejszych o 4 lata wynurzeń niejakiego p. Skrutkowskiego: „Konieczne jest, by kierownictwo techniczne i administracyjne przedsiębiorstw było powierzane fachowcom, miłującym swój zawód, obeznanym z mechanizmem i życiem przedsiębiorstwa oraz odznaczającym się wartościami zawodowymi i moralnymi.”⁴¹

⁴⁰ Z. Zaremba: *Społeczno-gospodarcze oblicze Polski. Światło z listopada—grudnia 1947* zesz. 5

⁴¹ E. Skrutkowski: *Z doświadczeń gospodarki państwowej. Światło z marca 1951* zesz. 1

Warto zwrócić uwagę, że prawica socjaldemokratyczna również i w kraju usiłowała w swoim czasie lansować idee burnhamowskie. Ten burnhamizm krajowej prawicy socjaldemokratycznej, podobnie jak i WRN-owski, skierowany był swym ostrzem przeciw naszemu socjalistycznemu przemysłowi, miał na celu skrzywienie socjalistycznego charakteru dokonywanych w Polsce przemian. Podstępna i zakłamaną demagogia WRN stawiała sobie za cel wykorzystanie nieświadomości części klasy robotniczej do faktycznej restauracji kapitalizmu w Polsce. Partia — walcząc z niezliczonymi burżuazyjnymi teoryjkami, kursującymi w łonie prawicy PPS — stoczyć musiała zaciekły bój, zwycięski bój również z polskim wydaniem burnhamizmu.

IV

Obraz burnhamizmu i jego roli społecznej byłby niepełny, gdybyśmy pominęli milczeniem wspomniany już poprzednio ostatni, najświeższy etap „twórczości” Jamesa Burnhama, filozofa imperializmu. Trzeba dokonać pobieżnego chociażby przeglądu jego aż nazbyt obfitego plonu pisarskiego ostatnich lat. Chodzi o cykl wydawnictw, poświęconych planom trzeciej wojny światowej, przygotowujących epokę maccarthyizmu i kwitujących jej nastanie. Ten okres twórczości Burnhama pozwala głębiej zrozumieć zrodzoną w poprzednim okresie teorię „społeczeństwa managerów” — pozwala bowiem rozpatrywać ją nie jako zakończoną w sobie całość, lecz jako etap w rozwoju imperialistycznej ideologii. Treść klasowa i miejsce historyczne teorii „managerów” staje się jaśniejsze w świetle późniejszych losów ich autora.

Jeśli w okresie *The Managerial Revolution* Burnham był krypto-faszystą, to w latach 1947—1954 jest on faszystą jawnym, wojującym z odkrytą przyłbicą. Spowodowała to wzmagająca się agresywność imperializmu amerykańskiego. U podłoża jednakże jednego i drugiego zjawiska leży przeraźliwy strach Burnhama i jego mocodawców przed zwycięstwami postępu i demokracji, przed krzepnięciem obozu socjalizmu. Jak zawodzenie oszałałego z trwogi maniaka brzmi historyczne wyznanie Burnhama: „Groźne jest nie tylko to, co komuniści jeszcze mogą zrobić, ale to, co już zrobili... Stoimy wobec prostego a strasznego faktu, że jeżeli tak pójdzie dalej, jeżeli na razie tylko będą się stabilizowali, to już przegraliśmy... Gra idzie o naszą własną głowę.”⁴²

Nie dziwi nas zdenerwowanie autora *The Managerial Revolution*. Liczyło się wszak niegdyś na faszystowskie Niemcy — niewiele zostało z tych rachub pod ciosami Armii Radzieckiej. Stawiało się na powojenną faszyzację Zachodniej Europy — zamiast tego jednak masy eu-

⁴² Burnham: *Containment...* s. 203

ropejskie idą za komunistami. Burnham chwytą więc stare goebbel-sowskie antykomunistyczne surmy bojowe i dmie na swój amerykań-ski, ale nie mniej faszystowski sposób. •

Rozpoczyna od porachunku z *New-Deal*-owską przeszłością: „Przez wiele lat Amerykanie usypiani byli przez społeczników, komunofilów i agentów sowieckich, którzy... gromadzili się w Waszyngtonie pod lekkomyślnym berłem Franklina Roosevelta.“⁴³

Burnham woła więc: *Amerika, erwache!* — i zgodnie ze znaną ską-diną receptą „ja was urządzę“ snuje rozważania na temat, co robiłby, gdyby powołano go do kierowania amerykańską nawą państwową. A więc: „Nie obejdzie się bez strzelania, jak nie obeszło się bez niego dotąd... Stany Zjednoczone wraz ze wszystkimi sojusznikami, jakich znajdują, muszą więc przygotowywać się do powszechnej wojny.“⁴⁴ I żeby w okresie walki narodów całego świata o osłabienie napięcia międzynarodowego, o rozwiązywanie spornych problemów w drodze rokowań nie pozostawiać żadnych wątpliwości, Burnham oświadcza kategorycznie: „Konferencje dyplomatyczne rzadko stanowią siłę niezależną w historii. Ważne problemy historyczne są rozwiązywane w drodze wojny.“⁴⁵ Chodzi więc o wojnę. Wojnę z kim? Wojnę o co? I na to ma Burnham odpowiedź, przy czym jest cynicznie szczery: „Istnieje faktycznie tylko jedno inne wielkie mocarstwo, a więc należy planować tylko jedną wielką wojnę. Mogą być jeszcze małe wojny dla zdyscyplinowania małych narodów tu czy tam (typu „wyzwolenczej kampanii“ Armasy i Peurifoya w Guatemali — Z. B.), ale to nie będzie wymagało poważnego wysiłku militarnego.“⁴⁶ „Ja dowodzę pozytywnego charakteru dążenia do demokratycznego ładu światowego („demokratyczny ład“ Burnhama czy „nowy ład“ Hitlera — różnica jedynie terminologiczna — Z. B.), wprowadzonego przez Stany Zjednoczone, jako stadium w budowie prawdziwie światowego rządu i światowego społeczeństwa.“⁴⁷ Sprawa jest absolutnie jasna. Burnham proponuje wojnę o światowe panowanie USA, ponieważ zaś spodziewa się oporu jedynie ze strony komunistów, planuje wojnę z ZSRR jako ostoją i oparciem mas pracujących całego świata. Trudno chyba o bardziej precyzyjne sformułowanie rzeczywistych celów polityki Dullesa i spółki! Hasła „demokracji“ i „antytotalizmu“, typowe dla amerykańskiej odmiany faszyzmu, w ustach totalnego faszysty

⁴³ Burnham: *Containment...* s. 24

⁴⁴ Tamże s. 191—192

⁴⁵ Burnham: *The Coming...* s. 36

⁴⁶ Tamże s. 95

⁴⁷ Tamże s. 138

Burnhama spełniają jedynie rolę pawich piórek, mających przykryć potworną nagość imperialistycznej agresji.

Ustaliwszy cel strategiczny wojny, z miną wytrawnego stratega — jak przystało na wykładowcę wszystkich najważniejszych szkół wojskowych Ameryki — Burnham przystępuje do oceny sił własnych. I tu twarz wyraźnie mu się wydłuża: bilans nie jest radosny. „Pierwszym rekwizytem (niezbędnym dla wojny — Z. B.) jest nie uzbrojenie, lecz chęć walki i, jeśli trzeba, umierania... Jeśli Europa nie chce walczyć, co za korzyść z broni?“⁴⁸ — smętnie pyta Burnham. I wyjaśnia przyczyny swego smutku, cytując geopolityka Spykmana: „Armia poborowych nie bije się za żołąd, ale dla sprawy narodowej, i jeżeli nie wychowa się opinii publicznej w duchu zrozumienia przewagi ofensywy nad defensywą lub nie natchnie jej ideologią mesjanistyczną, naród będzie poświęcał życie swych synów tylko w imię obrony narodowej.“⁴⁹ Przecież nie o obronę narodową chodzi Burnhamowi. Spodziewa się więc, że nie znajdzie wielu chętnych do mokrej roboty w imię światowego panowania monopoli amerykańskich. I gdy zaczyna przyglądać się sytuacji w poszczególnych krajach, przekonuje się, że miał rację: „Mimo piętnastu miliardów dolarów, które od zakończenia wojny zastrzyknięto w te organizmy (chodzi o Anglię, Francję, Włochy — Z. B.), żaden z ich głównych problemów ekonomicznych, społecznych, podatkowych czy moralnych nie został rozstrzygnięty i wiele kluczowych trudności tych krajów raczej się od 1947 r. zaostrzyło... W Indiach.. rząd wyciąga rękę do pekińskich komunistów i flirtuje z Moskwą... Obniża się powaga Zachodu w świecie arabskim... Od r. 1947 jedyny wypadek wzrostu nie-sowieckiej potęgi militarnej stanowią same Stany Zjednoczone... Nie ma żadnych danych, by sądzić, że propaganda amerykańska odnosi wielkie sukcesy wewnątrz strefy sowieckiej... Jeżeli zaś chodzi o świat nie-sowiecki, to antyame-rykanizm wydaje się dziś święcić prawdziwe triumfy, a niewątpliwie jest bardziej rozpowszechniony i występuje ostrzej niż w r. 1947.“⁵⁰ Litania jest znacznie dłuższa, ale nie warto chyba cytować dalej; rozumiemy i bez tego rozpacz podżegacza wojennego Burnhama.

Kończąc przegląd wojsk, których nie ma i których nie będzie, Burnham podejmuje decyzję, rozbrajającą swą szczerością: „Przeciwstawimy się im (komunizmowi — Z. B.) nawet bez reszty świata, nawet wbrew reszcie świata i choćbyśmy mieli pozostać sami.“⁵¹ W momencie proroczego natchnienia Burnham widzi w perspektywie całkowitą

⁴⁸ Tamże s. 56

⁴⁹ Nicholas John Spykman: *America's Strategy in World Politics* s. 27

⁵⁰ Burnham: *Containment...* s. 52—56

⁵¹ Tamże s. 198

izolację militarystów amerykańskich, spowodowaną przez kontynuację obecnej agresywnej polityki. Woła więc, że Ameryka i wtedy nie zrezygnuje z wojny. Grozi krnąbrnemu światu zniszczeniem, wymachuje zadzierzyscie bombą wodorową. Wyciąga z lamusa stare, bezsensowne majaczenia imperialistyczne o armiach bez żołnierzy i wojnach bez armii. „Ameryka — pisze — powinna polegać wojskowo przede wszystkim na lotnictwie i technologii naukowej (do lotnictwa zaliczam tu pociski sterowane, rakiety i tym podobne urządzenia).”⁵² Nie ma pilota — zastąpi go pocisk sterowany; nie ma piechoty — a od czegoż rakiety? Burnham coraz bardziej, do złudzenia przypomina typ psychopatycznego podpalacza świata z powieści H. G. Wellsa. Jest przecież nieodrodnym synem amerykańskiego imperializmu, który w swym zaciekrzewieniu pod panowaniem Eisenhowerów i Dullesów coraz mniej grzeszy tym, co zwykliśmy nazywać zdrowym rozsądkiem. Tradycje Forrestala w USA żyją, histeria wojenna przechodzi okres *prosperity*, a zachowanie Dullesa czy Bedell Smitha w Genewie niczym nie różniło się od burnhamowskiego maniackiego uporu, by walczyć „bez świata i wbrew całemu światu”. Niewesoło wyglądają widać sprawy amerykańskiej soldateski, skoro do takich sięgać musi planów.

Co proponuje Burnham w obliczu tak mało radosnych perspektyw? Burnham jest ideologiem tzw. „polityki wyzwalania”. Wychodząc z równie zawiłej jak fałszywej teorii „heartlandu” geopolityka MacKindera, Burnham wzywa do rozpoczęcia działań wojennych na terenach ZSRR i krajów demokracji ludowej. Burnham jest zwolennikiem baz wojennych odległych o tysiące mil od wybrzeży amerykańskich: „Fabryki Detroit są skuteczniej osłaniane przez samoloty stacjonowane na lotnisku np. w Pakistanie, niż przez wiele eskadr operujących z własnej bazy detroickiej w Selfridge Field.”⁵³ Burnham jest głosi-cielem tzw. „strategii wschodnio-europejskiej”: „Zastosowanie strategii wschodnio-europejskiej... oznaczałoby użycie sił antysowieckich wewnątrz bazy przeciwnika, poza jego liniami, poza frontem, jeżeli do ustalenia frontu dojdzie, a także w poprzek linii komunikacyjnych przeciwnika.”⁵⁴ Poznaliśmy Burnhama jako paranoicznego maniaka wojny agresywnej. Teraz zaczynamy go poznawać jako ideologa najbrudniejszych metod psów policyjnych imperializmu, jako głosiciela FBI-owskiego szpiegostwa i dywersji. „Kluczem do sytuacji są wydarzenia w Europie Wschodniej i działania, przedsiębrane na przestrzeni od Żelaznej Kurtyny do Uralu.”⁵⁵ „Kompetencja w sprawach

⁵² Burnham: *Containment...* s. 121

⁵³ Tamże s. 85

⁵⁴ Tamże s. 103

⁵⁵ Tamże s. 148

antykomunistycznej wojny politycznej zawiera dwa bardzo różnorodne czynniki. Jeden z nich jest techniczny: szczególne zdolności do jednej lub kilku z szerokiego wachlarza działalności, począwszy od układania sloganów poprzez walki partyzanckie aż po elektronikę i wiedzę o środkach wybuchowych. Drugi czynnik to dostateczna znajomość komunizmu i głęboka awersja do niego.⁵⁶ A więc stawka na szpiegostwo, szeptaną propagandę, sabotaż i bandytyzm; a więc platforma porozumienia z wszelkiego rodzaju wyrzutkami społeczeństwa, ludźmi bez sumienia i ojczyzny, zdrajcami narodu.

Burnham jako rzecznik imperializmu amerykańskiego ostrzy sobie zęby również i na nasz kraj. Z inspiracji takich ludzi jak on działają zrzucańcy na spadochronach dywersanci i szpiedzy. Burnham chciałby perfidnymi metodami poderwać potęgę naszego kraju, zahamować marsz naszego narodu do dobrobytu. A co obiecuje nam w zamian? Po pierwsze — przydzielenie polskich i innych sił zbrojnych do NATO czy do... armii amerykańskiej (wybór jednego z tych „dwóch“ rozwiązań jest, zdaniem Burnhama, „zagadnieniem technicznym“). Po drugie — rozpląnięcie się Polski w „sfederowanej Europie“ pod jarzmem amerykańskim. „Wyzwolenie, niepodległość, federacja — oto trzy ogniwa jednego łańcucha politycznego.“⁵⁷ A więc polityka „wyzwalania“ — w charakterze przynęty, zachęcającej do dobrowolnego wejścia do pułapki amerykańskiego panowania nad światem.

Siły zbrojne typu oddziałów *Waffen SS* oraz zaszczyt udziału w ujarzmionej przez Amerykę Europie — oto, co ofiaruje nam wspinałomyślnie James Burnham, ideolog wojny agresywnej, mecenas szpiegów i dywersantów, spowiednik renegatów, wierny sprawie amerykańskiego imperium światowego, sprawie ujarzmienia narodów i zawsze dla spraw tych pożyteczny.

Analiza filozofii Jamesa Burnhama jest ze wszech miar pouczająca. Burnham nie jest wśród burżuazyjnych filozofów amerykańskich wyjątkiem; takich jak on i jemu podobni jest we współczesnej Ameryce wielu. Dlatego analiza jego filozofii pozwala wyrobić sobie pełniejszy pogląd na sporą część filozofii amerykańskiej okresu imperializmu, pozwala zobaczyć szereg charakterystycznych cech tej filozofii.

Po pierwsze więc, obserwujemy tu proces nieustannej degeneracji. Dekadencja tej filozofii nie jest czymś gotowym i skończonym, lecz trwającym nieprzerwanie procesem. Miarą tego procesu jest jej po-

⁵⁶ Tamże s. 162—163

⁵⁷ Tamże s. 182, 184

głębiający się stale i głoszony coraz jawniej antyhumanizm, wrogość względem mas, kult siły i przemocy, heroistyczna historiozofia, sławiąca wojny i soldateskę.

Po drugie, spora część filozofów amerykańskich, których reprezentantem jest Burnham, coraz jaśniej opowiada się po stronie polityki agresji i wojny, po stronie obozu monopoli. To, co przedtem tkwiło jedynie *implicite* w jej tezach pozornie ponadklasowych, staje się coraz częściej podstawową tezą systemu. Epoka maccarthyizmu wymaga od każdego Amerykanina jawnego zadeklarowania się — i filozofowie imperializmu deklarują się jawnie, stają się nieraz wprost agentami FBI jak Burnham, który pełni publicznie rolę denuncjatora postępowych działaczy.

Po trzecie, na przykładzie Burnhama widzimy proces coraz ściślejszego sprzęgania się burżuazyjnej filozofii amerykańskiej z polityką imperializmu. Granica między nią a dywersją „z ładunkiem dynamitu w rękę“ zaciera się coraz bardziej. Filozofia imperializmu spełza w Ameryce coraz wyraźniej do roli jednego z trybów amerykańskiej maszyny wojennej, budowanej dla zdobycia panowania nad światem. Filozofowie burżuazji coraz trudniej być tam filozofem burżuazji, jeśli nie jest jednocześnie politykiem amerykańskiego militarysty.

Po czwarte, filozofia Burnhama i jemu podobnych jest bezpośrednim wrogiem naszej ojczyzny, naszych granic, narodu polskiego. W niepodległość Polski, w prawo narodu polskiego do szczęśliwego bytu mierzą nie tylko łufy amerykańskich dział, ale i pióra ideologów agresji. Walka z filozofią imperializmu jest więc dla nas problemem wcale nie akademickim.

Dzieła Burnhama ukazują się w Ameryce na kredowym papierze, w solidnej płóciennnej oprawie i barwnych obwolutach. Poprzedza je krzykliwa reklama, towarzyszą im entuzjastyczne recenzje. Ci bowiem, co trzęsą Ameryką, znajdują w nich własne swoje myśli i plany. Burnham był przez cały czas swej działalności i pozostaje do dziś partyjnym, klasowym filozofem imperialistycznej burżuazji. Jeśli w jego poglądach natrafimy na pozory ewolucji, na pewne przesuwanie się akcentów, coraz mniejsze maskowanie faszystowskiej treści, toczenie się po równi pochyłej, narastającą degenerację ideologiczną — nie jest to „wina“ Burnhama. „Wine“ ponosi imperializm, któremu Burnham zawsze wiernie służy, a który sam toczy się niepowstrzymanie, coraz prędzej po równi pochyłej. Kto wie, czy dzięki swej solidnej płóciennnej oprawie dzieła Burnhama nie przeżyją majaczeń w nich zawartych i chorej klasy, która je zrodziła.

Henryk Rosen

O konieczności prowadzenia badań religioznawczych

Jednym z niezmiernie ważnych zadań, jakie obecnie stoją przed pracownikami nauk społecznych — historii, filozofii, etnografii, archeologii — jest teoretyczne opracowanie problemów związanych z genezą, rozwojem i funkcją społeczną wierzeń religijnych.

Religioznawstwo było w przeszłości w Polsce zawsze dziedziną wybitnie zaniedbaną, o czym świadczyć może chociażby fakt, że w okresie międzywojennym nie było na polskich wyższych uczelniach ani jednej katedry historii religii. Reprezentujące interesy burżuazji i obszarników koła rządzące ówczesnej Polski, ściśle związane z Watykanem, upatrywały w religii narzędzie panowania klasowego i przeszkadzały uprawianiu badań religioznawczych. Obawiały się bowiem, że naukowa krytyka religii, wykazująca zależność wierzeń i mitów religijnych od warunków materialnego życia społecznego, może podważyć w oczach mas dogmatykę religijną, a tym samym przyczynić się do osłabienia autorytetów, które dobrze spełniały swą rolę ostoji społeczeństwa kapitalistycznego.

W warunkach dławienia postępowej myśli naukowej monopol na oświećlanie zagadnień religioznawstwa posiadali głównie pseudouczeni z obozu klerykalno-watykańskiego, których prace — rzecz jasna — zmierzały nie do ujawnienia rzeczywistych źródeł wyobrażeń religijnych ani do wydobycia na jaw ich funkcji społecznej, lecz do upiększania i gloryfikowania religii chrześcijańskiej.

Traktując religię judeo-chrześcijańską jako objawioną przez boga, wszystkie inne zaś wierzenia religijne jako wymysł szatana lub urojeń prymitywnych, godnych pożałowania umysłów, pisarze katoliccy zmuszeni są do wypaczania i zniekształcania rzeczywistości, naginania faktów do antynaukowych tez, operowania wątpliwym materiałem historycznym. Tak np. o. Fic w swym dziele *Jezus Chrystus* usiłuje wszystkie badania, prowadzone nad genezą chrystianizmu — oczywiście z wyjątkiem katolickich — przedstawić jako jedno pasmo błędzeń, błędów i pomyłek. Dla o. Fica religioznawstwo jako nauka w ogóle nie

istnieje. Referując krótko poglądy przedstawicieli różnych szkół i kierunków na pochodzenie chrześcijaństwa i na problem istnienia Jezusa, zaopatruje on je zawsze w niezmienny komentarz: „powyższych systemów nie warto omawiać lub zbijać.“ Takie podejście do nauki i jej zdobyczy jest zupełnie zrozumiałe, skoro dla o. Fica i jemu podobnych religia chrześcijańska „występuje jako fakt absolutnie nowy, niezależny w swoim istnieniu od myśli i aspiracji człowieka, jako fakt transcendentny i nadprzyrodzony, dany ludzkości z zewnątrz — z nieba“.¹

Propagowanie irracjonalizmu, mistyki i baśni o „prawdzie objawionej“ nie przeszkadza bynajmniej pisarzom z obozu katolickiego w przedstawianiu swych poglądów jako naukowych i w traktowaniu wszystkich niekatolickich koncepcji i badań religioznawczych jako „sprzecznych z nauką“ i „nie wytrzymujących krytyki“.²

W związku z tym, że brak było dotąd w Polsce marksistowskiego ośrodka badań religioznawczych, pisarze klerykalni mogli — nie spotykając się z naukową krytyką — rozpowszechniać na szeroką skalę swe poglądy i propagować bez przeszkód swe głęboko wsteczne i antynaukowe teorie (w rodzaju „teorii“ o wrodzonym charakterze uczuć religijnych).

¹ O. Atanazy Urban Fic: *Jezus Chrystus*. T. I. Poznań 1951 „Pallottinum“ s. 79

² Bardzo charakterystyczny, rzec można — typowy, jest pod tym względem artykuł Andrzeja Mycielskiego *Wymowa odnalezionych papirusów*, zamieszczony w *Tygodniku Powszechnym* nr 450. Mycielskiego nie można, oczywiście, traktować na równi z ks. Dąbrowskim czy ks. Ficem, którzy posiadają znajomość literatury przedmiotu. W odróżnieniu od tych ostatnich Mycielski jest raczej dyktantem w dziedzinie religioznawstwa. Atoli pod jednym względem poglądy Mycielskiego mogą uchodzić za reprezentatywne dla całej szkoły katolickiej, mianowicie pod względem stosowanej przezeń metody. Jednym pociągnięciem pióra Mycielski obala wielkie odkrycie naukowe dokonane przez Smitha i Robertsona — wykrycie przez nich przedchrześcijańskiego kultu Jezusa. Nawiasem mówiąc, odkrycie kultu Jezusa przedchrześcijańskiego Mycielski mylnie przypisuje Arthurowi Drewsowi, którego nie wiadomo dlaczego stale nazywa Drowsem. Mimo woli nasuwa się podejrzenie, że Mycielski w ogóle nie czytał dzieł Drewsa. Nie przytaczając żadnych dowodów, bez cienia jakiegokolwiek argumentacji, Mycielski ogłasza tezę o przedchrześcijańskim kulcie Jezusa — która została przyjęta przez wielu poważnych uczonych, m. in. przez Drewsa, Lublińskiego, Brandesa, Ranowicza, Wippera (por. R. J. Wipper: *Powstanie literatury chrześcijańskiej*. Warszawa 1950 „Książka i Wiedza“ s. 16—17, 64—65, 81) — za „całkowicie odosobnioną w nauce“, a przytoczone na korzyść tej tezy dowody dokumentarne za „nie wytrzymujące współczesnej krytyki naukowej“. Niezwykle krytycznie ustosunkowany do wszystkich zdobyczy religioznawstwa, Mycielski posiada jednak znacznie mniej poczucia krytycyzmu, gdy w grę wchodzi jego własna osoba, skoro na podstawie skrawka papirusu, zawierającego kilka wersetów z Ewangelii Jana, usiłuje udowodnić istnienie Jezusa!

Walka z burżuazyjnymi teoriami religioznawczymi nie może jednak ograniczyć się wyłącznie do demaskowania poglądów klerykalno-watykańskich.

W rozwój religioznawstwa godzą bowiem nie tylko poglądy jawnie obskurancie. Nie mniejszą, jeśli nie większą szkodę, wyrządzają badaniom religioznawczym te koncepcje idealistyczne, które swą głęboko wsteczną, w istocie klerykalną treść ukrywają pod hasłami stosowania najnowszych metod naukowych i obiektywizmu.

Do koncepcji tego typu należy w pierwszym rzędzie zaliczyć teorię pramonoteistyczną Andrew Langa i Wilhelma Schmidta, która jest obecnie szeroko rozpowszechniana i popularyzowana przez wielu uczonych burżuazyjnych. Bezceremonialnie fałszując materiał etnograficzny, zwolennicy tej teorii usiłują za wszelką cenę — wbrew oczywistym faktom — wykazać, że wszystkie wierzenia religijne (włączając w to animizm i totemizm) cechuje wiara w jedyne, wszechwładnego i wszechobecnego boga.

Nieźmiernie szkodliwą postać idealizmu w religioznawstwie reprezentują koncepcje freudyizmu i preanimizmu, które, pozornie zwalczając klerykalizm, przemycają na każdym kroku fideistyczne i religianckie poglądy.

Lansowana przez licznych burżuazyjnych socjologów i etnografów psychoanalityczna i seksualna teoria genezy religii Freuda, wyprowadzająca powstawanie wyobrażeń religijnych z hamowania przez społeczeństwo ludzkie naturalnych instynktów człowieka — instynktu rozmnażania oraz instynktu niszczenia i gwałtu — ma za zadanie uzasadnić wieczność wierzeń religijnych, które według freudystów istnieć będą rzekomo tak długo, jak długo istnieć będzie zorganizowane społeczeństwo ludzkie.

Temu samemu celowi, tzn. usprawiedliwieniu istnienia religii, służy teoria preanimistyczna, która w swych założeniach podobna jest pod wieloma względami do koncepcji pramonoteistycznej. Twórcy teorii preanimizmu — Marett, Mauss, Durkheim — wykorzystali koncepcję o „manaizmie“ jako przedanimistycznym stadium religii do skonstruowania tezy o odwiecznym istnieniu wyobrażenia o jakiejś sile niematerialnej, bezcielesnej i bezosobowej, jaką według nich jest „mana“ Melanezyjczyków. Reakcyjny charakter tej teorii widoczny jest szczególnie jaskrawo w variancie koncepcji preanimistycznej, opracowanym przez Durkheima, który — usiłując podbudować swą ideę solidaryzmu klasowego materiałem zaczerpniętym z etnografii i religioznawstwa — ogłosił religię ideologią ogólnospołeczną, odzwierciedlającą rzekomo jedność całego społeczeństwa, bez względu na jego różnice klasowe.

Konieczność prowadzenia przez marksistów, pracujących w dziedzinie nauk społecznych, badań religioznawczych wynika nie tylko z potrzeby zwalczania wrogich marksizmowi burżuazyjnych teorii. Studia nad historią religii posiadają wiele innych, nie mniej doniosłych aspektów, na które wielokrotnie wskazywali klasycy marksizmu-leninizmu.

Wysuwa się tutaj na czoło sprawa obnażania ziemskich korzeni wierzeń religijnych, sprawa wykrycia związku, jaki istnieje między interesami klas posiadających a działalnością instytucji kultu religijnego. „Rzeczą szczególnie ważną — wskazuje Lenin — jest wykorzystanie tych książek i broszur, które zawierają znaczną ilość konkretnych faktów i zestawień, wykazujących związek, jaki zachodzi między interesami klasowymi i organizacjami klasowymi współczesnej burżuazji a organizacjami instytucji religijnych i religijnej propagandy.“³

Trzeba głębiej i szerzej niż dotychczas wydobyć na jaw treść społeczną dogmatyki religijnej i na tej podstawie wykazać, w jaki sposób instytucje religijne szerzą ciemnotę wśród mas pracujących, obiecując im, w celu sparaliżowania, osłabienia i zahamowania walki o socjalizm, iluzoryczne pocieszenie w życiu pozagrobowym; trzeba dobitniej, niż to miało miejsce dotąd, stawiać problem politycznego i ideologicznego oddziaływania religii na lud. Marksizm dawno już odsłonił funkcję społeczną wierzeń religijnych, wykazując, że religia jest „opium ludu“. Należy, korzystając z licznych wskazówek klasyków marksizmu, dotyczących tych kwestii, przeprowadzić naukową analizę wierzeń religijnych i pokazać, w jaki sposób idea boga na przestrzeni dziejów ludzkich zawsze usypiała świadomość rewolucyjną mas pracujących, służąc jednocześnie w ustrojach antagonistycznych duchowieństwu jako instrument obrony stosunków wyzysku i ucisku, a także jako narzędzie walki z ustrojem socjalistycznym.

W tym zakresie jedno z najważniejszych zadań pracy naukowej polega na zdemaskowaniu reakcyjnej, antyludowej polityki Watykanu, który zawsze był ostoją i wiernym pomocnikiem najciemniejszych sił reakcji. Na specjalną uwagę zasługuje tutaj okres bezpośrednio poprzedzający drugą wojnę światową, kiedy papieństwo pomogło państwu osi faszystowskiej w przygotowaniu i rozpętanu masowej rzezi. Jeszcze większą uwagę należy przywiązywać do opracowania zagadnień, związanych z bieżącą polityką Watykanu, który obecnie — wraz z kościołem anglikańskim i różnymi sektami oraz organizacjami religijnymi w USA — znajduje się w pierwszych szeregach obozu

³ Lenin: *O znaczeniu wojującego materializmu. Marks, Engels, marksizm.* Warszawa 1949 „Książka i Wiedza“ s. 234

wstecznictwa, zwalczającego ruch robotniczy w krajach kapitalistycznych, zwalczającego ZSRR i państwa demokracji ludowej.

Brak placówki badań religioznawczych daje się dotkliwie odczuć również w takiej dziedzinie jak historia chrześcijaństwa pierwotnego. Historiografia burżuazyjna, zajmująca się problemem wczesnego chrześcijaństwa już od przeszło stu lat, zgromadziła imponujący pod względem swych rozmiarów materiał faktyczny. Idealistyczne podejście do procesu historycznego i interes klasowy nie pozwalają jednak uczonym burżuazyjnym na słuszne ujmowanie problemów, związanych z genezą chrześcijaństwa. Ogromna większość uczonych burżuazyjnych stoi na gruncie apoteozy wczesnego chrześcijaństwa i mistyfikuje charakter społeczny pierwotnego chrześcijaństwa. Dotyczy to w pierwszym rzędzie, oczywiście, reakcyjnej historiografii katolickiej, która idealizuje wszystko, co znajduje się w jakimkolwiek związku z działalnością gminy wczesnochrześcijańskiej i kościoła katolickiego. Dlatego też palącą koniecznością staje się prowadzenie badań naukowych, dających adekwatny obraz warunków, w jakich powstała religia chrześcijańska.

To, co dotyczy chrześcijaństwa pierwotnego, odnosi się w równym stopniu do późniejszych okresów religii chrześcijańskiej. Pisarze katoliccy uczynili wszystko, co było w ich mocy, aby idealizować i wychwalać działalność inkwizycji, klasztorów i papieństwa. Liczni współcześni pseudouczni burżuazyjni — historycy, socjologowie, filozofowie — nie pozostają pod tym względem w tyle za klerykalno-watykańskimi obskurantami. Wyrażając strach burżuazji przed dniem jutrzejszym, spoglądają z zachwytem wstecz, na okresy minione; obdarzają szczególną sympatią średniowiecze, kiedy energia mas ludowych była obezwładniona przez posiadający ogromne wpływy kościół katolicki i panującą wówczas ideologię religijną.

Inną dziedziną, zupełnie dotąd zaniedbaną, jest problematyka pierwotnych wierzeń religijnych. Nasi rodzimi teologowie — podobnie zresztą jak ogromna większość za granicą — ustosunkowali się przeważnie z pogardą do religii tzw. pogańskich i odrywali religię chrześcijańską od wcześniejszych wierzeń i obrzędów religijnych: animizmu, magii, totemizmu i kultu przodków.

Poza nielicznymi, lecz bardzo ciekawymi i pod wieloma względami zbliżonymi w ujęciu do stanowiska marksizmu pracami Stefana Czarneckiego, brak w Polsce oryginalnych dzieł, traktujących o najwcześniejszych wierzeniach religijnych.

Dziedzina pierwotnych wierzeń religijnych, ignorowana dotąd w Polsce lub w najlepszym wypadku traktowana marginesowo, zasługuje z wielu powodów na specjalną uwagę ze strony uczonych. Ba-

dania prowadzone nad wczesnymi wyobrażeniami religijnymi ujawniają bowiem z całą wyrazistością fakt, że u podstaw wiary w siły nadprzyrodzone leży nie jakieś uczucie religijne, odróżniające rzekomo człowieka od świata zwierzęcego — jak głoszą teologowie wszystkich wyznań — lecz bezsilność i słabość człowieka pierwotnego w walce z żywiołowymi siłami przyrody. Znajomość pierwotnych wierzeń religijnych pozwala poza tym na zrozumienie genezy oraz istoty obzędów rytualnych i dogmatów judeo-chryścianizmu, które swymi korzeniami tkwią w najdawniejszych, najprymitywniejszych wyobrażeniach religijnych i zabiegach magicznych. Badania prowadzone nad animizmem, totemizmem i magią rzucają jaskrawe światło na różne przesady, którym dotychczas hołduje wielu ludzi. Trzeba ludziom, którzy nie wyzwolili się jeszcze z zabobonów i ciemnoty, pokazać, gdzie tkwią źródła i jaka jest istota wierzeń religijnych. Udostępnić trzeba masom jak najwięcej ciekawych i w przystępny sposób opracowanych materiałów z zakresu historii religii, aby je zainteresować problematyką religioznawczą oraz spowodować ich wyzwolenie się z przesądów. Pamiętajmy o wskazówce Lenina: „Masom... trzeba dać jak najróżnorodniejszy materiał z dziedziny propagandy ateistycznej, trzeba zaznajomić je z faktami z najróżnorodniejszych dziedzin życia, podejść do nich to w ten, to w inny sposób w celu zainteresowania ich, zbudzenia ich z religijnej śpiączki, wstrząśnięcia nimi z najrozmaitszych stron, najrozmaitszymi sposobami itp.”⁴

Poza wyżej wymienionymi problemami, badania religioznawcze winny również objąć takie zagadnienia, jak historia stosunków watykańsko-polskich, religijne ruchy społeczne (ze specjalnym uwzględnieniem luteranizmu, arianizmu i kalwinizmu w Polsce), historia polskiej i zagranicznej myśli ateistycznej, walka instytucji kultu religijnego z postępową nauką itd.

Prowadzone z pozycji materializmu historycznego badania religioznawcze mają nader doniosłe znaczenie światopoglądowe. Naukowa krytyka wierzeń religijnych wykazuje bowiem, że religia — wbrew twierdzeniom teologów — nie jest atrybutem wszelkiego życia społecznego. Tkwiąc korzeniami w warunkach materialnego życia społecznego, religia powstaje na stosunkowo późnym etapie rozwoju społecznego i zanika w warunkach społeczeństwa komunistycznego, tzn. wtedy, gdy obumierają jej korzenie społeczne. Obnażenie przez marksizm-leninizm ziemskiej podstawy wyobrażeń religijnych pozwoliło na zdemaskowanie religii jako narzędzia wyzysku i ucisku, jako broni ideologicznej, służącej klasom posiadającym w ich walce o zachowanie i utrwalenie swego panowania klasowego.

⁴ Lenin o. c. s. 232

Rozważania na temat religii jako „opium ludu“ zamieniają się jednak w czcze frazesy, jeżeli nie będą poparte konkretnymi faktami z zakresu etnografii, historii i archeologii. Stąd właśnie konieczność prowadzenia badań religioznawczych, które — ujawniając pochodzenie i sens różnych mitów i zabiegów magicznych — uzbroją pracowników naszego frontu ideologicznego w narzędzia potrzebne do przewyciężenia zabobonów i przesądów.

Naukowa krytyka religii posiada również niemałe znaczenie dla sprawy walki z idealizmem filozoficznym. Powszechnie wiadomo, że idealizm jest zawsze w ten lub inny sposób związany z religią. Posiadając wspólne z religią korzenie gnoseologiczne i zmierzając w ostatecznym rachunku do uzasadnienia i usprawiedliwienia religii, idealizm — podobnie jak i religia — neguje obiektywne prawidłowości rozwoju przyrody i społeczeństwa, występuje przeciw poznaniu świata, podważa podstawy nauki zastępując prawa naukowe fideizmem i religianctwem. Z drugiej strony, filozofia idealistyczna, zwalczając światopogląd materialistyczny, często zapożycza argumenty od ideologii religijnej, opiera się na niej i czerpie z niej swą siłę. Marks i Engels wskazywali na okoliczność, że religia i idealizm stanowią tylko dwie odmiany wiary w siły nadprzyrodzone. „Wszyscy idealisci, zarówno filozoficzni, jak i religijni — pisali twórcy naukowego socjalizmu — zarówno starzy, jak i nowi, wierzą w intuicję, objawienia, zbawicieli, cudotwórców, i tylko od stopnia ich wykształcenia zależy, czy wiara ta przyjmuje grubą, religijną formę, czy też oświeconą, filozoficzną.“⁵ A Lenin — ujawniając w dziele *Materializm a empiriokrytycyzm* powiązanie idealizmu filozoficznego z religią — wielokrotnie podkreśla, że każdy idealista jest w tym lub innym stopniu obrońcą religii, apostołem fideizmu.⁶

W świetle wzajemnego powiązania religii i filozofii idealistycznej staje się rzeczą oczywistą, że naukowa krytyka religii, demaskująca reakcyjną istotę dogmatyki religijnej, nieuchronnie godzi również w idealizm, przyczyniając się do zwycięstwa naukowego światopoglądu.

Należy także zwrócić uwagę na fakt, że prowadzone z pozycji marksistowskich badania religioznawcze winny odegrać poważną rolę w pogłębianiu naszej znajomości praw rozwoju społecznego w ogóle, a wiedzy o procesach rozwojowych świadomości społecznej w szczególności. Badania te nagromadzą bowiem obszerny materiał historyczny i etnograficzny, co niewątpliwie pozwoli na wyjaśnienie w pełni takich problemów, jak wpływ religii na inne formy świadomości spo-

⁵ Marks-Engels: *Dzieła* t. IV wyd. ros. s. 532

⁶ Por. Lenin: *Materializm a empiriokrytycyzm*. *Dzieła* t. 14 Warszawa 1949 „Książka i Wiedza“

łecznej — politykę, prawo, etykę, sztukę, filozofię — i odwrotne oddziaływanie tych form ideologii na religię, jak względna samodzielność ideologii religijnej w stosunku do bazy ekonomicznej, służebna rola religii wobec bazy w formacjach przedsocjalistycznych, jak, wreszcie, bezpośrednie określenie treści i funkcji społecznej religii przez całość kształt stosunków produkcyjnych, panujących na danym etapie rozwoju społecznego.

Konieczność prowadzenia badań religioznawczych jest więc oczywista. Idzie tylko o to, aby znaleźć takie formy organizacyjne, które, stwarzając należyte warunki dla studiów nad historią religii, pozwoliłyby na osiąganie jak najlepszych wyników w tej dziedzinie. Wydaje się, że w oparciu o doświadczenie Związku Radzieckiego należałoby przy Instytucie Historii PAN zorganizować Zakład Historii Religii i Ateizmu, którego zadaniem będzie opracowanie bogatej problematyki pochodzenia i funkcji społecznej religii, a także zagadnień dotyczących historii myśli antyklerykalnej i antyreligijnej. Pracownikami tego Zakładu winni być uczeni różnych specjalności: historycy, filozofowie, etnografowie, archeologowie, przed którymi nasza nauka stawia szczytne zadanie krzewienia naukowych poglądów wobec przesądów i zabobonów religijnych, a co za tym idzie — zadanie przecięcia przesądów w umysłach ludzi pracy.

W społeczeństwie klasowym podstawowym źródłem wierzeń religijnych jest ucisk i ciemnienie mas, ich pozorna bezsilność wobec wyzysku, na które skazane zostały przez istniejące warunki społeczno-ekonomiczne i polityczne.

Likwidując w Polsce, w ogniu zaciętej walki klasowej, elementy kapitalistyczne, zapoczątkowaliśmy okres niszczenia społecznych korzeni wyobrażeń religijnych. Walka ze społecznymi źródłami religii stanowi jednak tylko jedną — chociaż bezsprzecznie najważniejszą, decydującą — stronę zagadnienia obumierania religii. Drugą jego stronę stanowi naukowa krytyka wierzeń religijnych, uświadomienie mas. Teza marksizmu, że świadomość ludzi zmienia się wolniej niż warunki społeczno-ekonomiczne, potwierdza się w całej rozciągłości również na przykładzie religii. Przeżytki religijnego sposobu myślenia, religijnego spojrzenia na świat są bowiem nader żywotne. Wypływa to z faktu, że masy pracujące były w społeczeństwach antagonistycznych w ciągu wieków trzymane w ciemnocie i nieuctwie. Wszędzie, na każdym kroku, poczynawszy od przymusowego chrztu lub obrzezania do obowiązkowego uczęszczania na lekcje religii w szkole, obowiązkowych

ślubów religijnych, klasy posiadające i ich najwierniejszy sojusznik — kler — wpajały w ludzi pracy przekonania religijne, zaszczeptały różnego rodzaju przesady i zabobony. Religia, jako najbardziej konserwatywna forma ideologii, przekazywana z pokolenia na pokolenie przez setki lat, utrzymuje się i zachowuje przeto w pewnej mierze nawet po unicestwieniu jej korzeni społecznych.

Korzystając z jednej z największych zdobyczy naszego ustroju — wolności sumienia, którą zapewniła i zapewnia władza ludowa — winniśmy, uzbrojeni w niezawodny oręż nauki marksizmu-leninizmu, przystąpić do codziennej, systematycznej i nieustannej pracy nad przewyciężaniem przesądów i zabobonów.

Mając w pamięci słowa Lenina: „Nasza propaganda zawiera w sobie nieuchronnie także propagandę ateizmu; wydanie odpowiedniej literatury naukowej... powinno teraz stanowić jedną z dziedzin naszej pracy partyjnej”⁷, trzeba natychmiast podjąć ofensywę na odcinku demaskowania reakcyjnej roli ideologii religijnej, trzeba niezwłocznie rozpocząć zakrojone na dużą skalę badania religioznawcze.

Henryk Rosen

⁷ Lenin: *Socjalizm a religia*. Dzieła t. 10 wyd. ros. s. 68

Andrzej Grzegorzczak

Uwagi o rozumieniu praw logiki

W artykule tym chcę wypowiedzieć szereg poglądów dotyczących praw logiki. Zacznę przy tym od twierdzeń najbardziej powszechnie uznanych, prawie że banalnych, po czym kolejno formułować będę poglądy coraz mniej oczywiste. Poglądy te przedstawiam w formie numerowanych twierdzeń, po których następują krótkie uzasadnienia. Taki sposób ujęcia tematu może ułatwić dyskusję.

1. *System twierdzeń logiki zdań, zwany systemem logiki dwuwartościowej lub logiki klasycznej, oraz oparty o niego system rachunku kwantyfikatorów, czyli węższy rachunek funkcyjny, można uważać za prawie powszechnie przyjęte obecnie przez logików.*

W wyniku intensywnego rozwoju logiki, zapoczątkowanego w drugiej połowie XIX wieku, został sformułowany ściśle cały system logiki, złożony z nieskończonej ilości twierdzeń. System ten nosi dziś nazwę systemu logiki klasycznej (klasyczna logika zdań i węższy rachunek funkcyjny). Istnieją co prawda obok niego konkurencyjne systemy: intuicjonistyczny oraz modalne, są one jednak znacznie rzadziej stosowane w praktyce dedukcyjnej. Jeśli poza tym zwrócimy uwagę na fakt, że system klasyczny interpretuje się zarówno w systemie intuicjonistycznym, jak i w modalnych, to możemy już śmiało twierdzić, że klasyczny system logiki, w takiej lub innej postaci, jest powszechnie przyjęty przez logików.

W dalszym ciągu artykułu przez logikę formalną będziemy rozumieć klasyczny system logiki zdań oraz oparty na nim klasyczny system rachunku funkcyjnego. Aby móc odwoływać się do konkretnych przykładów praw tego systemu, wypiszemy obecnie 14 stosunkowo prostych i typowych jego twierdzeń¹:

¹ Mimo powszechności systemu nie ma dziś ogólnie przyjętej symboliki logicznej. Te same formuły ktoś inny mógłby zapisać symbolicznie w innej postaci, będzie je jednak tak samo czytał. Różne symboliki są sprawą wygody i przyzwyczajenia dydaktycznych.

1. $p \supset p$
2. $(p \supset q) \supset (\sim q \supset \sim p)$
3. $((p \supset q) \wedge (q \supset r)) \supset (p \supset r)$
4. $\sim \sim p \supset p$
5. $p \supset \sim \sim p$
6. $p \vee \sim p$
7. $\sim (p \wedge \sim p)$
8. $\sim (p \vee q) \supset (\sim p \vee \sim q)$
9. $(x) f(x) . \supset . \sim (\exists x) \sim f(x)$
 $f(x) \vee \sim f(x)$
11. $(x) (f(y) \supset g(x)) \supset (f(y) \supset (x) g(x))$
12. $(f(y) \supset (x) g(x)) \supset (x) (f(y) \supset g(x))$
13. $(p \supset (q \supset r)) \supset (p \wedge q \supset r)$
 $p \supset (q \supset p)$

Sposób czytania powyższych formuł jest powszechnie przyjęty.

Zwrot: $p \supset q$	czyta się: jeżeli p , to q
Następnie: $p \wedge q$	„ „ p i q
$p \vee q$	„ „ p lub q
$\sim p$	„ „ nie p (nieprawda, że p)
(x)	„ „ dla każdego x
$(\exists x)$	„ „ dla pewnego x
$f(x)$	„ „ ef od x

Nim wnikiemy w treść formuł tego systemu, wypowiemy kilka uwag o samej ich formie. Po wypisaniu praw systemu w sposób symboliczny narzuca się przede wszystkim następujący pogląd:

2. *Formuły systemu logiki różnią się od wypowiedzi języka potocznego tym, że zawierają symbole skrótowe w ilości znacznie większej, aniżeli mowa potoczna, a przede wszystkim tym, że zawierają zmienne.*

Występowanie symboli stałych jest różnicą nieistotną. W mowie potocznej używa się dziś stale skrótów. Z tych samych czysto technicznych względów logicy używają skrótowych symboli na oznaczenie zwrotów często przez siebie używanych. Istotniejszą jest sprawa występowania zmiennych. Zmiennych w mowie potocznej nie używa się. Natomiast występują one dziś prawie w każdej nauce. W matematyce i logice występują one po prostu częściej. Do znaczenia zmiennych logicznych wrócimy jeszcze, na razie stwierdziliśmy tylko różnicę między językiem logiki a językiem potocznym i zauważyliśmy, że różnica ta nie powinna wydawać się dziwna, ponieważ różne inne nauki operują

również symbolami podobnych rodzajów, tylko w nieco mniejszym stopniu.

3. *Wszystkie formuły sensowne (dobrze zbudowane) logiki są schematami zdań sensownych języka potocznego oraz różnych nauk.*

Jeśli w dobrze zbudowanej formule rachunku zdań lub rachunku funkcyjnego zastąpimy zmienne zdaniowe zdaniami, zmienne niezwiązane nazwowe nazwami i zmienne predykatywne predykatami oraz symbole stałe logiczne odpowiednimi zwrotami języka potocznego, to otrzymamy pewne wyrażenie, które zgodnie z poczuciem sensowności języka potocznego będzie można nazwać sensownym. Formuły zawierające kwantyfikatory odpowiadają przy tym wyrażeniom języka potocznego, zawierającym zwroty: „istnieje taki przedmiot, który...“, „każdy przedmiot, który...“ itp.

Jeśli formuła logiki jest bardzo długa, wtedy jest nieco trudniej znaleźć przykład zdania języka potocznego, które by pod nią podpadało. Dłuższe wypowiedzi języka potocznego mają często postać wielu odrębnych zdań, chociaż z logicznego punktu widzenia można by im było nadać postać jednego zdania złożonego z wielu członów. Formułowanie pewnych wypowiedzi w postaci jednego bardzo długiego zdania złożonego nie sprzeciwia się jednak poczuciu sensowności, chociaż pod względem stylu uchodzi za dość ciężkie.

4. *Formuły logiki będące twierdzeniami logiki mają przy tym tę własność, że zdania konkretne pod formuły te podpadające nadzwyczaj często wydają się nam zdaniami prawdziwymi w sposób oczywisty, na mocy potocznej intuicji.*

Np. zdania: Nieprawda, że świeci się lampa w tej chwili w tym pokoju i nie świeci się lampa w tej chwili w tym pokoju; jeśli nieprawda, że jutro będzie ciepło i jutro będzie mglisto, to nieprawda, że jutro będzie ciepło, lub nieprawda, że jutro będzie mglisto; był Platon w Indiach w czasie swych podróży lub nie był Platon w Indiach w czasie swych podróży — są pewnymi prawdziwymi zdaniami, będącymi podstawieniami praw 7, 8, 6, poprzednio wymienionych. Ostatnie z tych zdań może też być uważane za podstawienie prawa 10, gdy za „x“ podstawimy nazwę „Platon“, a za zmienną predykatywną „f“ podstawimy zwrot: „był w Indiach w czasie swych podróży“. Podstawień fałszywych znaleźć niesposób.

Istnieją jednak takie twierdzenia logiki, że dla większości ich podstawień intuicja nasza nie potrafi rozstrzygnąć, czy są one prawdziwe, ponieważ w mowie potocznej zdań tego typu nie używamy. Nie wypowiadamy zwykle np. zdań takich, jak:

(α) *jeśli $2 + 2 = 4$, to jeśli istnieją ludzie na Marsie, to $2 + 2 = 4$.*

Zdanie to jest podstawieniem prawa symplifikacji (14). Ludzie nie znający logiki nie mają odwagi uznać zdania takiego za prawdziwe, chociaż nie widzą powodu, dla którego miałoby ono być fałszywe. Czasem oceniają zdania tego typu jako pozbawione sensu, szczególnie, gdy tak jak w przytoczonym przykładzie nie ma związku treściowego między poszczególnymi zdaniami prostymi w zdaniu złożonym. Liczne zdania złożone będące podstawieniami praw logiki są bezużyteczne w nauce i w życiu codziennym, toteż intuicja nasza nie jest przyzwyczajona do zdań tego typu. Np. wszelkie zdania złożone, w których poszczególne zdania proste nie wiążą się treściowo, nie mają żadnego zastosowania w normalnym wnioskowaniu, chociaż nie wydają się jawnie błędne.

Logicy mają skłonność wiele spośród zdań intuicyjnie nieokreślonych uznawać za prawdziwe. Czynią to w tym celu, aby pojęciom logicznym, jak np. spójnikom międzyzdaniowym, które w mowie potocznej nie mają sensu dostatecznie ściśle ustalonego, sens ten jasno wytyczyć. Zwykle zresztą dzieje się tak wtedy, gdy pragniemy jakąś dziedzinę wiedzy unaukować. Pojęcia logiczne mowy potocznej, podobnie jak wszelkie inne pojęcia mowy potocznej, nie mają ściśle ustalonych znaczeń i budując naukę trzeba znaczenia ich uściślić. Takich uściśleń dokonujemy zawsze mając na uwadze nie tylko mętne intuicje potoczne, ale również (a często nawet przede wszystkim) potrzeby danej nauki. Chcemy mianowicie tak sprecyzować pojęcia nauki, aby były one skutecznym narzędziem badawczym. Takie też względy kierowały logiczami, gdy uściślając pojęcia logiczne mowy potocznej nadali im właśnie taki sens, jaki posiadają one w systemie logiki klasycznej. Twórcy współczesnej logiki (np. Frege) nadali spójnikom międzyzdaniowym taki sens, aby uczynić z nich pożyteczne narzędzie do logicznych badań na gruncie nauk matematycznych. Dokonane przez nich uściślenie znaczenia pojęć logicznych można określić jako pewnego rodzaju rozszerzenie znaczenia, a w każdym razie rozszerzenie zakresu stosowalności. Np. pojęcie implikacji w logice współczesnej uzyskało znaczenie w tym sensie szersze od potocznego, że wszelkie implikacje o następniku prawdziwym oraz wszelkie implikacje o poprzedniku fałszywym uznano za zdania prawdziwe, a więc i sensowne, chociaż intuicja potoczna na ogół nie potrafi zdań tego typu zdecydowanie zaklasyfikować do zdań prawdziwych i wypowiedzanie ich jest często oceniane jako niewłaściwe. To rozszerzenie znaczenia nie sprzeciwia się jednak potocznym intuicjom. Np. w mowie potocznej wypowiada się, nie całkiem może serio, implikacje o poprzedniku, w którego prawdziwość się nie wierzy. Ktoś, kto uważa, że jego znajomy źle tańczy, może wypowiedzieć np. zdanie:

(P) *Jeżeli on dobrze tańczy, to ja jestem święty turecki.*

Od zdań tego typu przez transpozycję można przejść do dowolnych zdań o następniku uznanym przez mówiącego za prawdziwy. Intuicje logiki formalnej nie są więc sprzeczne z potocznymi. Poza tym praktyka badań logicznych wykazała, że przyjęcie tak rozszerzonego pojęcia implikacji i innych pojęć logiki matematycznej nie pozwala na przeprowadzanie żadnych błędnych z punktu widzenia potocznej intuicji rozumowań oraz że wszelkie zwężenie znaczenia czyni terminy logiczne znacznie mniej użytecznym narzędziem badawczym. Tego typu argumenty przemawiają za uznaniem za prawdziwe również i tych podstawień twierdzeń logiki matematycznej, co do których prawdziwości potoczna intuicja nie daje zdecydowanej odpowiedzi. Pogląd 4 możemy więc teraz uzupełnić następującym poglądem:

5. *Logicy matematyczni, chcąc uczynić pojęcia logiczne użytecznym narzędziem badań na terenie nauk dedukcyjnych, jak gdyby rozszerzają znaczenia spójników logicznych międzyzdaniowych w porównaniu z ich znaczeniami w mowie potocznej. Rozszerzenie to jest niesprzeczne z potocznymi intuicjami. Zgodnie z tym rozszerzonym znaczeniem terminów wszystkie podstawienia twierdzeń systemu logiki są zdaniami prawdziwymi.*

Chcąc bliżej określić, na czym polega różnica między znaczeniem spójników logicznych w mowie potocznej a znaczeniem ich w logice formalnej, trzeba by sprecyzować bliżej, co należy rozumieć przez znaczenie lub sens tych spójników. Terminów „sens“, „znaczenie“ używaliśmy do tej pory w sposób bliżej niesprecyzowany. Jedną z cech wymienionej różnicy można dobrze uchwycić wyróżniwszy za K. Ajdukiewiczem co najmniej dwie funkcje zdań, między innymi zdań złożonych tego typu, jak implikacje, koniunkcje, alternatywy. Te dwie funkcje zgodnie z poglądem K. Ajdukiewicza dadzą się ująć w twierdzeniu mówiącym, że każde zdanie stwierdza pewien stan rzeczy oraz równocześnie wyraża pewien stan mówiącego. Na ogół sens terminów pozostaje w związku z wymienionymi funkcjami zdania. Przy pomocy tego odróżnienia można zgodnie z K. Ajdukiewiczem powiedzieć, że np. implikacja potoczna na ogół wyraża pewne stany wypowiadającego, których nie wyraża implikacja logiki.² Mianowicie implikacja potoczna wyraża zwykle niewiedzę mówiącego, co do tego, czy poprzednik i następnik okresu warunkowego naprawdę są czy też nie są spełnione. Np. wiedząc, że ktoś chce przyjść do nas z wizytą i już się zapowiedział, nie powiemy warunkowo:

² Poglądy te wypowiedział K. Ajdukiewicz w odczycie wygłoszonym na posiedzeniu Polskiego Towarzystwa Filozoficznego w dniu 17.IX.1954. Będą one prawdopodobnie spisane w osobnej pracy. Streszczam tutaj tylko ich drobną część.

Jeśli przypadkiem strzeli mu coś do głowy i zechce przyjść, to przyjdzie.

Natomiast z punktu widzenia logiki formalnej zdanie takie jest w pełni usprawiedliwione, poprawne, jako implikacja o prawdziwym następniku.

Tak więc spójniki logiczne w mowie potocznej spełniają szereg funkcji, których nie spełniają w zdaniach naukowych. Szczególnie w naukach dedukcyjnych spójniki logiczne wydają się być wyprane z wielu funkcji wyrażania. W logice matematycznej oczywiście usiłowano ująć wyłącznie te funkcje znaczenia spójników logicznych, które są istotne dla matematycznych rozważań.

Odróżnienie wspomnianych dwóch funkcji zdania, być może, nie wyczerpuje różnicy między znaczeniem terminów logicznych w mowie potocznej a znaczeniem nadanym im przez logikę matematyczną. Szczególnie implikacja mowy potocznej lub różnych nauk poza matematyką opisuje często jakiś (jak chciałoby się powiedzieć) bardziej istotny, rzeczowy związek między stanami rzeczy, opisywanymi przez jej człony. Tak jest np. w wypadku twierdzeń, które w formie implikacji opisują czyjeś możliwości, dyspozycje lub związki przyczynowe między zjawiskami.

Dzieje się to np. w takich zdaniach, jak:

Jeśliby w tym mieszkaniu był fortepian, zagrałbym piękny utwór.

Gdyby się napić kawy, można by wytrzymać do końca posiedzenia.

Jeśli ciało jakieś spada, szybkość jego wzrasta.

Twierdzenie, że w zdaniach tego typu okres warunkowy stwierdza tylko tyle, co stwierdziłaby implikacja „materiałna“ logiki formalnej, wydaje się zbyt dużym uproszczeniem zagadnienia. Podobne przykłady można by podać i dla alternatywy. Natomiast w matematyce funktory logiczne nie opisują związków przyczynowych, ani żadnych dyspozycji. Stąd implikacja matematyki tradycyjnej jest niewątpliwie najbliższa implikacji logiki formalnej. To samo dotyczy innych spójników logicznych. Po kilkudziesięcioletnich doświadczeniach nad formalizacją matematyki w klasycznym systemie logiki wydaje się, że bez zniekształcenia jakichkolwiek twierdzeń ani dowodów intuicyjnej matematyki można wszystkie matematyczne rozumowania i prawa formułować przy pomocy funktorów klasycznego systemu logiki. W ten sposób logika formalna jest sprawnym narzędziem w naukach matematycznych, natomiast nie wyczerpuje wszystkich intuicji związanych ze spójnikami logicznymi na terenie pozamatematycznym.

Dalsze poglądy dotyczyć będą bardziej treści twierdzeń logicznych. Wydaje się, że można by uzyskać na nie zgodę większości logików, którzy są zwolennikami tzw. realistycznego (lub rzeczowego, jak się cza-

sem mówi) rozumienia logiki. Na wstępie sformułujemy pewne ogólniejsze twierdzenia charakteryzujące realistyczny sposób rozumienia zdań należących do teorii naukowych i zawierających zmienne. Na razie ograniczymy się do rozpatrywania wypowiedzi zawierających tylko zmienne niezwiązane lub zmienne związane kwantyfikatorem ogólnym na początku wyrażenia. Zdania takie będziemy w skrócie nazywać zdaniami ogólnymi. Wydaje się, że realistyczny sposób rozumienia teorii naukowych charakteryzują m. in. następujące trzy twierdzenia:

6. *Zdanie ogólne mówi o tych wszystkich przedmiotach, których nazwy można podstawić za zmienne w tym zdaniu.*

7. *Zdanie ogólne mówi o tej dziedzinie przedmiotów tyle, co mówią wszystkie jego podstawienia. Stąd:*

8. *Zdanie ogólne jest prawdziwe wtedy i tylko wtedy, gdy wszystkie jego podstawienia są prawdziwe.*

Naszkicujemy krótko uzasadnienie tych poglądów.

Wypowiedzi o rzeczywistości nie muszą być sformułowane w języku naturalnym, mogą być sformułowane w języku, częściowo lub całkowicie sztucznym. W językach nauk doświadczalnych coraz częściej wprowadza się zmienne. Zmienne zresztą bywają wprowadzane i do wypowiedzi potocznych. Mówiąc o obróbce części maszyny w sposób zupełnie ogólny, mając na myśli zupełnie dowolną jej część, możemy ją oznaczyć na początku instrukcji zmienną np. „X” i dalej zamiast zwrotu „ta część” używać zwrotu „część X”. Jeżeli się mówi o kilku rzeczach podobnych, nie mających nazw indywidualnych, wtedy wprowadzenie zmiennych wydaje się szczególnie korzystne. Zresztą można uważać, że w instrukcji dotyczącej obróbki i sformułowanej bez zmiennych zwrot: „rzecz obrabiana” jest pewnego rodzaju zmienną, bowiem przez ową rzecz obrabianą rozumie się raz tę rzecz, to znowu inną. Naturalnym wydaje się przyjąć, że instrukcja dotycząca obróbki, sformułowana przy pomocy zmiennych, mówi o tych wszystkich rzeczach, których nazwy możemy podstawiać za zmienne, a więc mówi o wszystkich rzeczach obrabianych, bowiem podstawiając za zmienne w niej występujące różne nazwy konkretnych rzeczy obrabianych uzyskujemy sensowne instrukcje, których przestrzegania się zaleca. Prawo fizyczne sformułowane przy pomocy zmiennych np.:

(γ) *Jeśli przedmiot X spada na ziemię od chwili t_0 , to prędkość przedmiotu X w chwili późniejszej t_1 , w której jeszcze nie doleciał do ziemi, jest proporcjonalna do różnicy: $t_1 - t_0$.*

mówi o wszystkich przedmiotach materialnych, które mogą spadać na ziemię i o wszystkich chwilach czasu, bowiem każda chwila czasu może być początkiem spadania na ziemię pewnego przedmiotu lub

chwila, w której przedmiot spadający nie dosięgnął ziemi. Poglądy niektórych pozytywistów, mówiące, że prawo ogólne mówi tylko o tych wypadkach, w których zostało sprawdzone, nie odpowiadają praktyce życiowej i technicznej. Z ważnością prawa grawitacji liczymy się we wszystkich planach na przyszłość, a więc przyjmujemy, że prawo to coś nam mówi o przyszłych wypadkach padania ciał.

Analogicznie we wszystkich innych naukach, w których używa się zmiennych, przyjmuje się pogląd 6 jako oczywisty. Pogląd ten uzasadnia powszechną praktykę otrzymywania prawdziwych zdań szczegółowych z ogólnego prawa zawierającego zmienne, czyli uzasadnia powszechnie przyjmowaną dyrektywę podstawiania.

Powszechne jest też rozumienie zdania ogólnego jako jak gdyby nieskończonej koniunkcji jego podstawień. Naturalnym jest również uważać, że koniunkcja mówi tyle, co wszystkie jej człony razem. Zdanie ogólne mówi więc tyle, co wszystkie jego podstawienia razem. Mówi więc prawdziwie wtedy, gdy owe podstawienia są prawdziwe. Takie rozumienie zdań ogólnych jest też podstawą ważnego w metodologii nauk dedukcyjnych pojęcia spełniania. Warto zaznaczyć, że zwrotowi: „zdanie A mówi tyle, co zbiór X wielu zdań” można nadać ścisły sens, przyjmując, że jest on równoważny zwrotowi: „zdanie A jest spełnione w jakiejś dziedzinie D wtedy i tylko wtedy, gdy wszystkie zdania zbioru X są spełnione w tej dziedzinie D”. W ten sposób twierdzenie 7 ma ściśle określone znaczenie.

Natomiast mówienie o nieskończonej koniunkcji nie jest ścisłym sposobem wyrażania się. Ścisłym odpowiednikiem nieskończonej koniunkcji jest właśnie zdanie poprzedzone kwantyfikatorem ogólnym.

Zastosowaniem twierdzeń 6, 7, 8 do systemu logiki klasycznej jest pogląd mówiący, że:

9. *Twierdzenia systemu logiki są pewnymi ogólnymi, prawdziwymi zdaniami o wszelkich przedmiotach, o całej rzeczywistości.*

Są to jednak twierdzenia innego typu niż np. podstawowe tezy dialektyki, będące również wypowiedziami o całej rzeczywistości, o wszystkich przedmiotach i zjawiskach. Te ostatnie, zawierając takie pojęcia, jak: „materia”, „ruch” itp. posiadają treść o wiele bogatszą.

Przyjrzyjmy się najpierw twierdzeniom rachunku funkcyjnego.

Rozpatrzmy np. prawo 10. Za zmienną „x” możemy podstawiać w nim nazwy dowolnych przedmiotów, za zmienną „f” — dowolne predykaty, czyli nazwy cech. Będziemy wtedy otrzymywać pewne sensowne wypowiedzi o dowolnych przedmiotach. Możemy więc powiedzieć, że prawo to mówi o dowolnych przedmiotach i ich własnościach. Mówi ono mianowicie pewną banalną prawdę, że każdy przedmiot daną cechę albo posiada, albo jej nie posiada. Analogicznie inne wymienione na

wstępie prawa rachunku funkcyjnego można rozumieć jako mówiące coś, na ogół bardzo banalnego, o dowolnych przedmiotach, ich własnościach lub relacjach między nimi. Jeśli zaś rachunek funkcyjny mówi o wszelkich przedmiotach, to mówi o całej rzeczywistości. Mówi przy tym prawdziwie, ponieważ wszystkie podstawienia twierdzeń rachunku funkcyjnego uznajemy za prawdziwe (patrz stwierdzenie 4 i 5).

Podobnie możemy powiedzieć o rachunku zdań. Ponieważ podstawienia rachunku funkcyjnego są podstawieniami rachunku zdań, przeto rachunek zdań możemy uważać za mówiący o tym wszystkim, o czym mówi rachunek funkcyjny.

Jeśli rozpatrujemy system logiki zdań w oderwaniu od rachunku funkcyjnego, wtedy nieco trudniej jest wyinterpretować go w ten sposób jak system rachunku funkcyjnego. Zdania nie są bowiem w naturalny sposób nazwami jakichś przedmiotów w najogólniejszym sensie. Można sobie co prawda powiedzieć, że zdania są nazwami czegoś, co można by nazwać np. stanami rzeczy. Takie postawienie sprawy jest poprawne, choć nieco sztuczne. Sztuczne jest jednak samo zatrzymywanie się na logice zdań i rozpatrywanie jej interpretacji w oderwaniu od rachunku funkcyjnego (lub teorii typów). Rachunek zdań nierozszerzony przez rachunek funkcyjny lub teorię typów ma bardzo ubogie zastosowania logiczne i jest tworem raczej nienaturalnym. Jeśli ktoś decyduje się na rzecz tak nienaturalną, że chce uprawiać sam rachunek zdań, to powinien się zgodzić na ową również może w takim samym stopniu sztuczną koncepcję, że rachunek zdań mówi o wszelkich stanach rzeczy. Koncepcja ta zresztą przez wielu logików nie jest uważana za sztuczną. Można ją uważać za nieco sztuczną w tym sensie, że nie ma jej zaczątków w mowie potocznej. W mowie potocznej są zaczątki wprowadzania zmiennych nazwowych, natomiast zaczątków wprowadzania zmiennych zdaniowych trudniej się dopatrzeć.

Niezależnie od tego, jak będziemy się na tę sprawę zapatrywać, jedno jest pewne, że prawa logiki zdań uzyskują ontologiczną interpretację, jeśli będziemy je rozpatrywać jako schematy praw rachunku funkcyjnego, czyli przyjmujemy, że prawo rachunku zdań mówi tyle, co wszystkie prawa rachunku funkcyjnego (lub teorii typów) podпадаjące pod nie.

Jak się wydaje, wszystkie zastosowania logiki do konkretnych rozważań implikują to, że przyjmujemy, iż prawa logiki mówią o rzeczywistości. Skoro bowiem podstawiamy do ogólnych praw logiki pewne konkretne nazwy zamiast zmiennych, aby uzyskać bardziej konkretne wypowiedzi o rzeczywistości, to znaczy, że przyjmujemy, iż zmienna w prawie ogólnym oznacza dowolny przedmiot pewnego typu, między innymi właśnie i ten, którego nazwę zamiast tej zmiennej podstawili-

śmy. Takie rozumienie praw logiki najlepiej, jak się zdaje, uzasadnia istniejącą praktykę posługiwania się logiką w konkretnych rozważaniach należących do nauk szczegółowych. Jeśli np. stosuję jakieś prawo z teorii relacji porządkowych, ujęte w węższym rachunku funkcyjnym, do relacji następstwa czasowego zdarzeń w ten sposób, że zamiast zmiennej predykatywnej od dwóch argumentów podstawiam nazwę wymienionej relacji, to znaczy, że owo ogólne prawo rachunku funkcyjnego mówi między innymi i o tej konkretnej relacji w rzeczywistości — podobnie jak prawo fizyki (v) mówi o wszystkich ciałach spadających.

Pogląd 9 zwany jest ontologiczną lub rzeczową interpretacją systemu logiki. W związku z nim uczynimy jeszcze jedną uwagę. Odpowiedź na pytanie, o czym mówi pewna teoria, powinna się składać, obok interpretacji zmiennych, jeszcze z interpretacji stałych. Przypuśćmy, że zmienne rachunku zdań uważamy za nazwy stanów rzeczy. W takim razie funktory rachunku zdań należy rozumieć jako nazwy pewnych relacji między stanami rzeczy. Znak implikacji jest nazwą relacji implikowania jednych stanów rzeczy przez inne. Znak koniunkcji jest nazwą relacji współzachodzenia między stanami rzeczy. Znak negacji jest nazwą pewnej własności stanów rzeczy, mianowicie własności niezachodzenia pewnego stanu rzeczy. Analogicznie można wyinterpretować inne funktory.

Przy tej interpretacji wydaje się dość naturalnym oparcie logiki zdań o terminy pierwotne koniunkcji i negacji. Relacja współzachodzenia dwóch stanów rzeczy oraz własność niezachodzenia pewnych stanów rzeczy wydają się bardziej zrozumiałe same przez się, aniżeli relacja implikowania. Poza tym charakterystyka matrycowa tych funktorów w logice zdań bardziej może odpowiadać potocznym intuicjom, aniżeli charakterystyka implikacji. Dlatego naturalniej jest może implikację logiki zdań przyjmować jako zdefiniowaną w ten sposób, że przyjmujemy, iż zachodzi ona między dwoma stanami rzeczy p i q wtedy i tylko wtedy, gdy nie zachodzi taki stan rzeczy, ażeby zachodził równocześnie stan rzeczy p i nie zachodził stan rzeczy q . Po czym pokazać należy, że tak zdefiniowany funktor ma sens podobny do sensu funktora implikacyjnego mowy potocznej.

Warto wspomnieć w tym miejscu, że obok ujęcia logiki formalnej jako systemu praw istnieją jej ujęcia w formie zbioru reguł (dyrektyw) dowodzenia (Gentzen, Quine, Suszko). Przy takim ujęciu formuły logiki mogą być uważane za schematy wnioskowań. Ujęcie logiki jako systemu twierdzeń (praw) jest uprawiane przez większą liczbę autorów, aniżeli ujęcie dyrektywne. Oba te ujęcia nie wykluczają się ani formalnie, ani pod względem konsekwentnego ich rozumienia. Z formalnego punktu widzenia każdemu prawu logiki odpowiada podobna gra-

ficznie do niego dyrektywa i na odwrót. Mimo to prawa najnaturalniej jest rozumieć jako prawa, czyli jako bardzo ogólne prawdziwe wypowiedzi, a dyrektywy jako dyrektywy, czyli schematy lub wskazówki poprawnych wnioskowań.

Z filozoficznego punktu widzenia te dwa ujęcia logiki również dają się z sobą powiązać. Najogólniejsze cechy rzeczywistości, spostrzegane przez nas, znajdują swój wyraz zarówno w najogólniejszych prawach, jak i w schematach poprawnego wnioskowania. Poprawne wnioskowanie bowiem, to wnioskowanie oparte o prawdziwe spostrzeżenia o rzeczywistości, czyli zgodne z najogólniejszymi jej prawami.

W związku z poglądem 9 również dość powszechne wśród logików jest przekonanie, że:

10. *Współczesny system logiki klasycznej wypowiada wiele twierdzeń, które można uważać za odpowiedniki pewnych tradycyjnych twierdzeń logicznych i ontologicznych, wypowiadanych przez wielu filozofów. Takie prawa obecnej logiki, jak prawo niesprzeczności i wyłączonego środka (7, 6), można niewątpliwie uważać za ścisłe, sformalizowane ujęcie praw zaliczanych przez filozofów do najogólniejszych twierdzeń filozoficznych.*

Wiele zagadnień, uważanych dawniej za filozoficzne, obecnie zostało przyjętych przez nauki szczegółowe. Logice dostały się najogólniejsze prawa ontologiczne.

Przejdziemy teraz do zagadnień, co do których istnieją znacznie większe różnice poglądów wśród logików. Różnice poglądów istniejące obecnie dotyczą głównie zagadnienia: jak wiele mówią o rzeczywistości prawa logiki oraz jak prawa logiki powinny być uzasadniane? Czy to, co mówią, jest czymś istotnym czy też banalnym? Czy są one tylko wyrazem naszego sposobu rozumienia spójników międzyzdaniowych? Czy wobec tego prawa logiki powinny być uzasadniane indukcyjnie, jak wszelkie ogólne empiryczne twierdzenia, czy też uzasadnianie to jest zbędne, bo ich prawdziwość wynika z przyjętego przez nas sensu występujących w tych prawach stałych funkcyj? Spróbujmy zanalizować te pytania i sformułować odpowiedzi.

Ogólne prawo zawierające pewne zmienne najnaturalniej jest uważać, jak to już wspomnieliśmy, jak gdyby za nieskończoną koniunkcję zdań będących jego podstawieniami. Stąd można przyjąć, że ogólne prawo mówi tyle, co mówią wszystkie zdania będące jego podstawieniami. Zdania: „Był Platon w Indiach lub nie był Platon w Indiach“, „Mam w kieszeni sto złotych lub nie mam w kieszeni stu złotych“, należy uznać za mówiące coś o Platonie, o jego pobycie w Indiach, o posiadaniu

przeze mnie stu złotych w obecnej chwili. Naturalnym wydaje się mówić, że zdanie jakieś mówi o tych przedmiotach, relacjach, stanach rzeczy, których nazwy w zdaniu tym występują. Pytaniu: *jak wiele* jakieś zdanie mówi o rzeczywistości, trudno jest nadać precyzyjny sens. Można, jak przypuszczam, odpowiedzieć na takie pytanie następująco. Zdanie, które wypowiadamy łatwo, bez głębszych badań lub poważnego namysłu, mówi niewątpliwie mało o rzeczywistości. I w tym sensie podstawienia prawa wyłączonego środka mówią mało o rzeczywistości. Jest ich co prawda nieskończenie wiele i wszystkie są prawdziwe, ale jesteśmy tak z nimi zżyci, że trudno nam ocenić doniosłość ich prawdziwości. Prawa nowopoznane oceniamy jako ciekawe, ale te, które tylko wypowiadają nasze co najwyżej nieuświadomione dotychczas, ale tkwiące w umyśle intuicje, nie wydają się zbyt ciekawe. Chyba więc, zgodnie z poczuciem językowym, należałoby powiedzieć, że podstawowe prawa logiki mówią mało o rzeczywistości. Z drugiej jednak strony, rachunek funkcyjny lub prosta teoria typów zawierają przecież twierdzenia bardzo skomplikowane i nieoczywiste, wszelki bowiem dowód matematyczny można uważać za dowód pewnej implikacji z rachunku funkcyjnego. Należy więc powiedzieć, że wprowadzie podstawowe prawa logiki robią wrażenie banalnych, to jednak logika zawiera wiele trudnych, ciekawych i skomplikowanych praw mówiących o rzeczywistości, które z owych prostych praw wynikają. Np. prawa o relacjach porządkujących należą do ciekawych, mających zastosowanie w świecie rzeczywistym i wcale niebanalnych. Trudno powiedzieć, ażeby niektóre twierdzenia o porządkach częściowych lub o zwykłym uporządkowaniu mówiły tylko o sensie spójników logicznych, skoro zarówno częściowe, jak i zwykłe porządki w świecie rzeczywiście istnieją (np. zawieranie się wśród zbiorów, następstwo chwil w czasie i wiele innych). Twierdzenia te można do tych realnych relacji porządkujących stosować i otrzymywać przez podstawienie z ogólnych praw logiki pewne konkretne twierdzenia np. o następstwie chwil w czasie. Twierdzenia takie na pewno mówią o czymś rzeczywistym, mianowicie o rzeczywistym następstwie zdarzeń i mogą wyrażać wcale niebanalną zależność. Taki stan rzeczy, że z banalnych aksjomatów utrzymujemy ciekawe twierdzenia, spotykamy zresztą często w naukach dedukcyjnych.

Te twierdzenia logiki, z których można otrzymać przez podstawienie pewne niebanalne twierdzenia o związkach istniejących w świecie, są na ogół implikacjami. Mówią więc, że jeśli relacja rozważana spełnia pewne warunki, to posiada pewne ciekawe własności. Prawa te mówią o świecie w sposób warunkowy. Można by więc nawet o tych prawach powiedzieć, że mówią o rzeczywistości niewiele, ponieważ nic o niej kategorycznie nie stwierdzają. Na tym jednak polega właśnie ogólność

praw logiki, że mówią one o wszystkich relacjach zostawiając twierdzenia bardziej egzystencjalne poszczególnym naukom.

Odpowiedź na pytanie, w jaki sposób i jak wiele mówią prawa logiki o rzeczywistości, nie przedstawia się więc jednolicie. Możemy w każdym razie powiedzieć, że:

11. *Prawa logiki mówią o rzeczywistości bardzo ogólnie, tzn. mówią o wszelkich jej dziedzinach.*

12. *Prawa logiki mówią o rzeczywistości w sposób mało egzystencjalny.*

13. *Wyściowe prawa logiki mówią przy tym rzeczy bardzo banalne, a wiele innych praw logiki mówi rzeczy bardzo interesujące, ale w sposób warunkowy.*

Twierdzenia 12 i 13 skłaniają wielu logików do następujących rozważań. Skoro prawa logiki mówią rzeczy ciekawsze warunkowo, a nie egzystencjalnie, to znaczy, że mówią one o rzeczywistości wszelkiej możliwej, a nie tylko o tej konkretnej, w której żyjemy. Twierdzenie to nasuwa duże trudności filozoficzne, związane z rozumieniem pojęcia możliwości. Jedno wydaje się pewne, że chodzi tu o takie rozumienie możliwości, przy którym rzeczy istniejące są możliwe. W tym sensie, skoro prawa logiki mówią o rzeczywistości wszelkiej możliwej, to mówią też i o tej konkretnie istniejącej. Ponieważ twierdzenie to przenosi nas w nową problematykę, w którą nie chcemy się zagłębiać, przeto nie będziemy go oznaczać osobnym numerem. Zaznaczmy tylko, że twierdzenie to uważalibyśmy za błędne, gdyby ktoś głosił, że prawa logiki mówią o rzeczywistości możliwej, ale nie mówią o rzeczywistości realnej.

Stanowisk dotyczących genezy praw logiki jest oczywiście tyle samo, co i wszystkich teoriopoznawczych poglądów mówiących o genezie naszej wiedzy. Wśród tych stanowisk realistycznymi lub empirycystycznymi nazywa się na ogół te, które głoszą, że prawa logiki powstały pod wpływem kontaktu zmysłowego ze światem. Ponieważ nie mam zamiaru poruszać całej problematyki teoriopoznawczej, ograniczę się tylko do paru uwag dotyczących stanowisk realistycznych.

Myślę, że istnieje możliwość, iż nauki biologiczne dostarczą materiału do rozstrzygnięcia, czy np. słuszny byłby pogląd, że obecnie żyjący ludzie mają już dyspozycję do myślenia w ramach zwykłej logiki, że ta dyspozycja jest w pewnym sensie dziedziczna i uformowała się już u naszych dawnych przodków na skutek ich kontaktu z rzeczywistością.

Możliwe jest też, że da się stwierdzić, jak wiele trzeba samemu przeżyć, aby dyspozycja ta rozwinęła się w jednostce, o ile jest ona uzależniona od osobistych przeżyć jednostki. Być może, że tego typu zagad-

nieniom będzie można w przyszłości nadać empiryczny sens. Rozwiązanie tych zagadnień pokaże nam wtedy, w jaki sposób, mniej lub bardziej pośredni, jest uzależnione przyswojenie przez nas praw logiki od doświadczenia zmysłowego.

Z realistycznym poglądem na genezę praw logiki nie jest również sprzeczne powiedzenie, że prawa te są wyrazem naszego sposobu rozumienia terminów logicznych, jeśli się przy tym doda, że rozumienie to powstało jako reakcja na obserwowaną rzeczywistość. O każdej nauce można bowiem powiedzieć, że jej prawa są wyrazem naszego rozumienia pojęć tej nauki, i właśnie przy pomocy pojęć tej nauki mówią one o badanej przez tę naukę dziedzinie rzeczywistości.

Twierdzenie, że prawa logiki są wyrazem naszego sposobu rozumienia terminów logicznych, wiąże się jednak zazwyczaj z poglądem konwencjonalistycznym na logikę. Konwencjoniści opierają się często na fakcie, że funktory logiki zdań są całkowicie scharakteryzowane przy pomocy matryc i stąd wyciągają wniosek, że sens ich jest całkowicie umowny. Argumentacja ta wydaje się jednak fałszywa. Możliwość matrycowego ujęcia logiki zdań nie przemawia ani za dowolnością, ani za umownością praw logiki. Matryce wyznaczają prawa logiki w sposób jednoznaczny. Ale same matryce są przecież opisane przy pomocy funktorów logiki zdań, tylko że należących nie do systemu, ale do metasystemu. Definiując np. matrycę koniunkcji mówimy, że koniunkcja jest prawdziwa wtedy i tylko wtedy, gdy i jeden jej człon jest prawdziwy, i drugi. A więc używamy koniunkcji z metasystemu do opisu matrycy dla systemu. Przy tym koniunkcję w metasystemie rozumiemy na ogół tak samo jak w systemie, tylko nie formalizujemy jej i stąd nie zważamy czasem, że występuje ona przy określaniu matrycy. Potoczny i zasadniczy sens funktorów logicznych nie może więc być umowny, bo każda matrycowa umowa musi się już w tej lub innej formie tymi samymi funktorami posługiwać. Do pewnego stopnia umowne i dowolne jest tylko pewne rozszerzenie sensu terminów logicznych, które się dokonuje przy przejściu od terminów logicznych mowy potocznej do terminów logicznych logiki matematycznej, o czym mówiliśmy już wcześniej. Poza tym przy matrycowym ujęciu logiki dwuwartościowej właściwie za umowne mogą uchodzić tylko nazwy poszczególnych szesnastu funktorów, natomiast cały ich zbiór jest jako całość jednoznacznie wyznaczony przez przyjęcie dwuwartościowości.

Również to, że prawa logiki nie wymagają indukcyjnego sprawdzenia, nie przemawia za odmiennym ich pochodzeniem, aniżeli pochodzenie innych praw mówiących o świecie. Prawa logiki istotnie nie wymagają sprawdzania na bardzo wielu przypadkach. Wystarczy przyjrzeć się kilku przypadkom pod nie podpadającym, ażeby je uznać. Po zbadaniu

kilku konkretnych podstawień pewnego prawa skłonni jesteśmy od razu powiedzieć, że „tak samo“ będzie w każdym innym przypadku, czyli, że każde inne podstawienie prawa uznamy równie łatwo za prawdziwe. Fakt ten tłumaczą niektórzy właśnie mówiąc, że samo rozumienie stałych logicznych skłania nas do uznania wszystkich podstawień za prawdziwe, inni zaś mówią, że całe nasze doświadczenie pokazuje nam, że wszystkie prawa logiki są rzeczywiście spełnione w świecie. Oba te poglądy nie wykluczają się wzajemnie i pierwszy z nich, jak to już nadmieniliśmy, nie implikuje przekonania, że prawa logiki jakoby miały genezę niezwiązaną z poznawaniem rzeczywistości. Jeśli ktoś nie znający logiki chciałby się przekonać o tym, czy prawo wyłączonego środka jest prawdziwe, to powinien by rozpatrywać jego podstawienia. Piszemy sobie np. zdanie: „w pokoju obok jest pewien człowiek lub w pokoju obok nie ma nikogo“, lub inne zdanie temu podobne. Aby się przekonać o prawdziwości tego zdania, może pójść do pokoju obok i sprawdzić, a rzeczywiście zobaczy, że jedna z wymienionych możliwości zachodzi. Zwykle jednak nikt doświadczenia tego nie przeprowadza, bowiem nikt w ogóle nie jest w stanie pomyśleć, aby mogło ono dać wynik nie potwierdzający ogólnego prawa. Ten właśnie stan rzeczy wypowiada się zwykle w formie zdania mówiącego, że prawa logiki przyjmujemy na podstawie zrozumienia sensu funktorów logicznych, lub (innymi słowy mówiąc to samo) przyjmujemy je w oparciu o posiadane intuicje logiczne. Czymże jest jednak rozumienie znaczenia funktorów logicznych lub posiadanie logicznych intuicji, jak nie umiejętnością posługiwania się funktorami, czyli przede wszystkim oceniania, które zdania zawierające te funktory są prawdziwe, a które fałszywe? Ciekawsze badania mogą, jak się zdaje, tu dotyczyć tylko zagadnienia powstania tej umiejętności. Czy intuicje, na podstawie których oceniamy prawdziwość zdań zawierających funktory logiczne, wytworzyły się na skutek naszego czy też naszych przodków kontaktu poznawczego z rzeczywistością otaczającą? Przypuszczenie, że logiczne intuicje mogły jakoby powstać bez związku z poznawaniem rzeczywistości, jest nieprzekonywające, każda bowiem zdolność człowieka powstaje zwykle w ścisłym związku z rozwojem tej dziedziny działalności człowieka, w której ma zastosowanie. Intuicje logiczne mają zastosowanie przy poznawaniu rzeczywistości i reagowaniu na nią. Zapewne więc wytworzyły się właśnie przy tych czynnościach. Historyczne badania myślenia dawnych ludzi i badanie myślenia logicznego wśród plemion stojących na niskim poziomie kultury może rzucić pewne światło na sposób powstawania logicznych intuicji i sposób przekazywania ich dalszym pokoleniom.

Od zagadnień dotyczących genezy praw logiki przeszliśmy w dość naturalny sposób do zagadnień dotyczących sposobu, w jaki powinny być uzasadniane. Ponieważ wydaje się, że intuicje logiczne czy rozumienie logicznych pojęć zdobywamy nie przez jakieś wyszukane doświadczenia, ale przez wszelki kontakt z rzeczywistością, przeto prawa logiki należy uzasadniać przez odwołanie się do codziennego doświadczenia, do najprostszych sytuacji, w których występują odpowiednie związki między stanami rzeczy. To odwołanie się do prostego doświadczenia pobudzi już dostatecznie intuicję logiczną, wytworzoną w oparciu o całe nasze doświadczenie, i utwierdzi nas w przekonaniu o prawdziwości powszechnej roważanego prawa logiki. Odwołanie się do doświadczenia ze względu na to, że prawa logiki, jak chciałoby się powiedzieć, „są mocno zakorzenione w umyśle“, ma więc inny charakter, aniżeli odwołanie się do doświadczenia w szczegółowych naukach empirycznych. Nikt nie będzie stosował kanonów indukcji do praw logiki, bo intuicja powie mu, że jest to zbędne.

Również inny charakter ma uzasadnianie twierdzeń filozoficznych, które, jak to już wspomnieliśmy, są równie ogólnymi wypowiedziami o całej rzeczywistości. Tezy filozoficzne uzasadnić można jedynie na drodze analizy całego poznawczego dorobku ludzkości.

Sumując rozważania dotyczące genezy i uzasadniania praw logiki możemy, jak się zdaje, wypowiedzieć twierdzenie:

14. *Pod wpływem kontaktu poznawczego z rzeczywistością (pod wpływem codziennego doświadczenia) wytworzyły się lub wytwarzają się w każdym człowieku logiczne pojęcia i intuicje z nimi związane. Stąd uzasadniać prawa logiki najlepiej przez odwołanie się do doświadczenia, którego głównym celem jest pobudzić owe intuicje.*³

Oczywiście, pamiętać należy, że intuicje te w logice matematycznej ulegają swoistemu przekształceniu w związku ze zmianą znaczenia pojęć logicznych przy przejściu od mowy potocznej do logiki matematycznej, o czym mówiliśmy już obszernie. Twierdzenie 14 można uważać za głos w dyskusji nad tzw. apriorycznością praw logiki. Jest to dyskusja, w której, jak to często bywa, więcej jest nieporozumień terminologicznych, nieścisłego lub zbyt oderwanego formułowania myśli, czepiania się drobiazgów i uczonego gadulstwa (w które sam zapewne tu wpadłem), aniżeli istotnych różnic poglądów.

Andrzej Grzegorczyk

³ Poglądy zawarte w twierdzeniu 14 i w poprzedzających je rozważaniach były głoszone w sposób zresztą znacznie ściślejszy przez T. Kotarbińskiego w jego licznych wypowiedziach na temat roli praw logiki.

W SPRAWIE WYKŁADANIA LOGIKI NA WYŻSZYCH UCZELNIACH

Opublikowaniem wypowiedzi T. Kotarbińskiego, R. Suszki i K. Szaniawskiego Redakcja «Myśli Filozoficznej» zapoczątkowuje dyskusję nad sprawą programu i dydaktyki logiki na wyższych uczelniach.

Autorzy zamieszczonych poniżej wypowiedzi wskazują zgodnie na niestusznosc decyzji o skreśleniu logiki jako przedmiotu obowiązującego z programów szeregu wydziałów wyższych uczelni — decyzji podjętej przez Ministerstwo Szkolnictwa Wyższego bez porozumienia z Komitetem Filozoficznym PAN, katedrami logiki na uniwersytetach ani też z żadnymi innymi czynnikami reprezentującymi nauki filozoficzne. Redakcja zgodna jest całkowicie z oceną decyzji podjętej przez Ministerstwo i uważa, że powinna ona być zrewidowana.

Głównym jednak zagadnieniem rozpoczętej w bieżącym numerze dyskusji jest sprawa udoskonalenia zajęć dydaktycznych z zakresu logiki. Wyczerpującej odpowiedzi wymagają takie palące problemy praktyki dydaktycznej katedr logiki jak np.:

Jak zbliżyć logikę do odpowiednich potrzeb poszczególnych wydziałów, wynikających z ich profilu specjalizacyjnego? Jak zróżnicować program wykładu w zależności od wymogów poszczególnych specjalności uniwersyteckich? Jak uczynić wykład logiki bardziej interesującym i równocześnie mniej abstrakcyjnym i oderwanym od praktyki naukowej i społecznej? Jakich zmian wymaga w związku z powyższymi postulatami istniejący program wykładu logiki?

Redakcja liczy na to, że zarówno te, jak i inne ważne problemy dydaktyczne podjęte zostaną w dalszej dyskusji i zaprasza do udziału w niej pracowników naukowych zarówno katedr logiki, jak i wydziałów specjalistycznych, humanistycznych i przyrodniczych.

Tadeusz Kotarbiński

Członek rzeczywisty Polskiej Akademii Nauk

Kryzys logiki

Logika przechodzi kryzys — nie jako specjalność naukowa, nie jako gałąź dociekań teoretycznych, lecz jako dyscyplina szkolna, jako przedmiot nauczania w szkolnictwie ogólnokształcącym w naszym kraju i w programach wykładów i ćwiczeń uniwersytetów i wyższych szkół pedagogicznych. Życie wysunęło więc problem aktualny: czy i w jakiej mierze należy logice przyjść z pomocą w trudnej sytuacji i co można dla tego celu uczynić w drodze wydobywania na jaw i uwypuklenia argumentów, przemawiających na jej korzyść. Spróbujmy wszcząć dyskusję na ten temat.

Konkretnie idzie o to, aby nie zaprzestawać nauczania logiki tam, gdzie jej nauczano dotychczas, lecz raczej wzmóc jej nauczanie i wprowadzić je do niektórych działów szkolnictwa, gdzie była dotychczas pomijana. A dzieje się właśnie wprost przeciwnie. Zredukowana do jednej godziny tygodniowo w klasie jedenastej, logika ma zakończyć swój wegetacyjny już tylko żywot w gronie innych przedmiotów licealnych, by nie wrócić z początkiem przyszłego roku szkolnego do murów uczelni ogólnokształcących — niczym truteń, odpędzony jesienią od macierzystego ula. W uniwersytetach proces likwidacyjny nabrał jeszcze żwawszego tempa. Pospieszono się z eksmisją logiki na niejednym wydziale; na niektórych — a do nich zaliczają się wydziały prawa — pozostawiono ją w siatkach godzin, lecz w charakterze przedmiotu nieobowiązkowego, gdy wiadomo, że znakomitej większości studentów nigdy nawet do głowy nie przychodzi uczęszczać na jakikolwiek wykład nieobowiązkowy, a tym bardziej na logikę: wszak jej wdzięki przemawiają do gustu nie tym, którzy jej najbardziej potrzebują.

W tej turbacji świat wykładowców zagrożonej i w znacznej mierze już okrojonej specjalności rad nastawia ucha na słowa pociechy, głoszące, co następuje. Obecny rok szkolny, obecny rok akademicki — to okres przejściowy. Nie zapadły jeszcze decyzje na dalszą przyszłość.

Można próbować odwojować dla logiki stracone lub skazane na odebranie tereny i stracone lub skazane na odebranie godziny, jeśli się przedsięwzięcie skuteczny wysiłek i przekona mocnymi argumentami państwową zwierzchność szkolną o potrzebie takiej restytucji. Ponieważ zaś władze liczą się z opiniami uniwersyteckich rad wydziałowych, więc i tę nadto słyszy się sugestię, by postarać się skłonić rady wydziałowe do wystąpienia z wnioskami o odnalezienie dla logiki miejsca w programach studiów i egzaminów.

Zawodowi wykładowcy logiki wpadli przeto w matnię sytuacji przymusowej: albo „wziąć się na pazury“, albo zwinąć manatki i szukać innego zajęcia. Bo nie ma się co ludzić: to, co by zostawało im do roboty po urzeczywistnieniu likwidacyjnych zamierzeń, miałoby charakter szczątkowy — prawie wyłącznie kurs ogólny dla adeptów studium filozoficznego i nauczanie nieco bardziej wnikliwe garstki wyjątkowiczów, którzy obierają sobie na tym studium logikę jako przedmiot wyróżniony. Unikamy tu słowa „specjalizacja“, gdyż o prawdziwej, pogłębionej specjalizacji w zakresie logiki na studium filozoficznym nie może być mowy, tak dalece inaczej jest ono zorientowane w całości, tak dalece niespecjalizacyjny ma ono charakter. A poza obrębem studium filozoficznego, zorganizowanego w jednym tylko uniwersytecie stołecznym, obecne programy naszych wszechnic nie przewidują kierunku studiów, w którym logika byłaby przedmiotem naczelnym, tak iżby student mógł się w niej specjalizować równie stanowczo, jak się specjalizuje na fachowca o wyższym wykształceniu w jakiegokolwiek innej dyscyplinie naukowej, np. w botanice lub znawstwie języka i literatury takiego czy innego narodu. Sytuacja zbliżona jest tylko na matematyce, gdzie logika matematyczna tu i ówdzie stoi mocno; ale to przedmiot nie identyczny z logiką w szerszym tego słowa znaczeniu, logiką tzw. ogólną, o której mowa w niniejszym artykule i którą się wykłada w szkołach jako przedmiot ogólnokształcący. Skoro zaś zaczepiliśmy o filologię tytułem porównania, to niech nam będzie wolno porównać zarysowującą się przyszłość logiki z losami filologii klasycznej jako przedmiotu szkolnego. Lat temu dobre kilkadziesiąt spory był poczet młodych ludzi studiujących na uniwersytetach grekę i łacinę, ponieważ szkoła średnia potrzebowała armii nauczycieli tych języków, intensywnie w tej szkole uprawianych. Dziś czasy radykalnie się zmieniły. Mało kto oddaje się specjalnie studiom wyższym w zakresie filologii klasycznej, skoro nabytych kompetencji nie może przekuć na specjalność nauczycielską wobec zaniku języków starożytnych w praktyce szkolnictwa ogólnego. Otóż coś bardzo podobnego zagraża logice. I ona prosperuje pod warunkiem kultywowania jej jako przedmiotu nauczania ogólnokształcącego— czy to na poziomie licealnym,

czy to na poziomie akademickim. Skurczy się jej aktywność, jeśli szkoła z nią się rozstanie.

I oto kwestia centralna: czy są po temu dość poważne powody. Byłoby tak, gdyby logika miała charakter elitarno-kosmetyczny, nie surowo użytkowy w skali szerokiego ogółu. Atoli, rzecz osobliwa, nikt takiego właśnie jej charakteru nie stawia pod znakiem zapytania. Toteż nie będziemy się tutaj silili na rozwijanie aż nazbyt łatwego tematu powszechnej pożyteczności logiki, na rozwijanie problemu o ustalonej odpowiedzi. Wszyscy dobrze wiedzą, że ta nauka uczy operować w sposób świadomy, jasny i konsekwentny szeregiem pojęć najogólniejszych, potrzebnych w mówieniu o czymkolwiek, że uczy rozpoznawać błędy rozumowania i wystrzegać się ich, że udziela wiadomości o sposobach uzasadniania twierdzeń i zaprawia w krytycznym zdawaniu sobie sprawy z wartości dowodowej uzasadnień, że żadna inna dyscyplina szkolna tym wszystkim nie zajmuje się w sposób ogólny, pogłębiony i systematyczny, że to wszystko służy do wyrobienia sprawności w myśleniu, a pośrednio w działaniu. Dosyć te punkty przypomnieć. *Sapienti sat*. Mają one wymowę samowystarczalną i nie wymagają propagandowych komentarzy.

A skoro tak, czemuż tedy przypisać owo „precz“, którym zamierza się uczyć logikę? Odpowiedź na to pytanie daje analiza wysuwanych przeciw niej zarzutów. Sprowadzają się one do trzech: 1. mimo wszelkich zalet logiki — można się bez niej obejść w kształceniu umysłowym; 2. są nauki ważniejsze, którym musi ona ustąpić miejsca w planach szkolnych; 3. ci, którzy uczą logiki w szkołach, robią to nieumiejętnie, przeto ich praca sprawia szkodę zamiast przynosić pożytek.

Zgoda na pierwszy punkt krytyki. Rzeczywiście, można uczyć się mówić po jakimś nie studiując gramatyki owego języka, można nieźle grać na instrumencie nie znając się na muzykologii, można sprawnie rozumować i w jasny sposób komunikować innym swoje myśli — nie zastanawiając się ani razu w życiu ani nad istotą sylogizmu, ani nad klasyczną formą definicji. Jednak uczymy w szkołach powszechnych gramatyki, w konserwatoriach przyszli wirtuozowie ślęczą też nad traktatami harmonii i kompozycji... widać na coś się to przydaje. Przydałaby się więc może szczypta logicznego uświadomienia. Może nie tak często spotykaliśmy w fachowych podręcznikach różnych przedmiotów wyjaśnienia w rodzaju następujących autentyków: „Podżeganiem jest działanie, zmierzające do wywołania w innej osobie woli spełnienia czynu przestępczego, do którego sprawca podżega“; albo: „Przestępstwo ciągłe jest to przestępstwo składające się z szeregu jednorodnych działań (kradzieży, przywłaszczeń itp.), z których każde

z osobna stanowi przestępstwo, lecz które ze względu na jedność zamiaru i celu przestępnego stanowią jeden ciąg działalności przestępnej, choćby przerywanej, i wskutek tego uważane są nie za kilka przestępstw, lecz jako jedno przestępstwo ciągłe.“ Czytelnik wybaczy, że nie przytoczymy dzieła, wydanego przed pięciu laty, z którego pochodzą powyższe wyimki. Oto zatem *status quo*. Studia logiczne nie są potrzebne do tego, by ten *status quo* utrzymać, bez nich natomiast trudno będzie zastąpić go czymś lepszym.

Drugi zarzut trudny jest do odparcia i nie będziemy próbowali z nim się uporać. Nie dlatego jednak, by się miał odznaczać jakąś bezapelacyjną oczywistością. Wprost przeciwnie. Jego zwolennicy utrzymują, że logikę trzeba usunąć, by na miejsce logiki wprowadzić przedmioty ważniejsze. Ba, ale po czym poznać, co tu ważniejsze? Można się o to spierać od wschodu do zachodu słońca. Musi tu rozstrzygać ogólne życiowe doświadczenie stron, toczących spór, generalna postawa wyrobiona przez całość namysłu w ciągu lat. Nie obejdzie się tu ani bez ryzyka, ani bez różnicy zdań. Prosimy, by się nie dziwiono, jeżeli specjaliści od logiki będą obstawali przy dostatecznej doniosłości tej dyscypliny w konkurencji z innymi, zaliczając ją do najważniejszych z punktu widzenia wykształcenia ogólnego, zwłaszcza zaś wykształcenia przyszłych nauczycieli.

Oczywista — pod warunkiem, że się logiki naucza umiejętnie. A niestety obserwacja masowa i długotrwała ukazuje stan rzeczy wysoce nie zadowalający pod tym względem. Logiki uczą w szkołach z reguły nauczyciele innych przedmiotów, nie znający się na logice, która to dyscyplina pełna jest wilczych dołów. Z lekcji logiki trudno bywa zrobić majstersztyk, ale bardzo łatwo zrobić karykaturę, karykaturę pustego werbalizmu i gaf elementarnych. Chcąc uczyć logiki, trzeba się jej dobrze poduczyć. W tej sytuacji przed kierownikami szkolnictwa publicznego otwiera się perspektywa kłopotliwego rozdroża: albo zlikwidować przedmiot, dla którego brak kompetentnych nauczycieli, albo wykształcić nauczycieli, którzy by umieli sprostać zadaniom przedmiotu. Pewne narządy w organizmie — wyrostek robaczkowy, migdałki, woreczek żółciowy, nie mówiąc już o zębach — bez ceremonii usuwa się i po krzyku. Organizm prosperuje nadal wyzbywszy się uciążliwego zawalidrogii. Ale z wątrobą, sercem, głową tak obejść się nie można. Pytanie tedy, czy chora logika szkolna zasługuje na smutny los zepsutego zęba, czy na respekt, należny sercu i głowie? Spróbujmy nie wstępować na drogę najmniejszego oporu, nie kapitulować przed niekompetencją... Urządźmy kursy dokształcające dla osób, uczących logiki w liceach. Postarajmy się wykształcić w tym przedmiocie pewną ilość studentów wyższych szkół pedagogicznych,

wydoskonalszy programy, opracujmy ulepszone podręczniki, stwórzmy ośrodki poradnictwa w zakresie logiki dla nauczycieli tego przedmiotu, pozwólmy pewnej ilości chętnych specjalizować się w logice w toku studiów uniwersyteckich nie tylko na filozofii, ale też np. na językoznawstwie lub na przyrodzie.

W ten sposób opanujemy kryzys, tym osobliwszy, tym bardziej paradoksalny, że dotyka naukę uprawianą w naszym kraju od lat z wyjątkową pieczołowitością i prawdziwym, przez sąd światowego grona znawców uwierzytelnionym powodzeniem. I przykro, i wstyd...

Z wymienionych wyżej środków zaradczych to i owo zaczyna wchodzić w fazę realizacji. Opracowano i uzgodniono w zasadzie z władzami szkolnymi projekt kursu logiki dla nauczycieli tego przedmiotu. Są w robocie ulepszone programy logiki dla różnych specjalności na różnych stopniach nauczania. Ukazują się nowości wydawnicze z dziedziny podręcznikarstwa logicznego w postaci książek lub skryptów. Wre praca badawcza nie tylko w dziedzinie teoretycznej (teka redakcyjna czasopisma *Studia Logica* pęcznieje od obfitości prac nadających się do druku i czekających na druk), lecz także w dziedzinie praktycznej, do której należy szkolne nauczanie logiki. Odbywają się wizytacje lekcji szkolnych dla uzyskania materiału do dyskusji następujących zagadnień: jak ulepszyć programy i metody nauczania logiki, jak zaopieścić uczniom elementy kultury logicznej w toku lekcji innych przedmiotów, jak wzmoc sprawność nauczania owych innych przedmiotów przez podwyższenie kultury logicznej nauczycieli. Analizuje się z powyższych punktów widzenia programy szkół ogólnokształcących, przygotowując pracę zbiorową tym kwestiom poświęconą do wydania drukiem. Dokonano koleżeńskich wizytacji katedr uniwersyteckich, uprawiających nauczanie logiki, dla wyświeatlenia w rozmowach z profesurą i z młodzieżą plusów i minusów nauczania logiki na różnych kierunkach studiów. We wszystkich pracach powyższych logicy spotykają się bądź z pomocą, bądź z zachętą ze strony Polskiej Akademii Nauk i jej komitetów: Filozoficznego i Pedagogicznego, ze strony Ministerstwa Szkolnictwa Wyższego, Ministerstwa Oświaty, Instytutu Pedagogiki, a niektóre wydziały kilku uniwersytetów wystąpiły już z wnioskami o przywrócenie logiki w siatkach godzin jako przedmiotu obowiązkowego.

Zarysowują się przy tym wyraźnie linie wytyczne rodzących się ulepszeń. Wiemy już chyba wszyscy, co trzeba zrobić, aby logice pomóc przezwyciężyć kryzys. Trzeba ją uczynić przedmiotem jawnie przydatnym dla odbiorców, a więc: skasować przerosty czysto werbalnych formalioów z teorii wnioskowania, rozwinąć partie wyraźnie pożyteczne w praktyce szkolnej (np. naukę o mówieniu składnym, jas-

nym i wyraźnym, o definicji i klasyfikacji), położyć nacisk na powiązanie zagadnień logiki ze światem pojęć innych przedmiotów nauczania, a w nauczaniu uniwersyteckim — z odrębnościami poszczególnych kierunków studiów... Nie częstować prawników ani polonistów finezjami symboliki algebraizującej lub zawilościami teorii kwantyfikatorów, mówić przyrodnikom dużo o indukcji i eksperymencie.

W zakończeniu niech nam wolno będzie poruszyć kwestię i nazbrzmiałą, i obolałą. Oto zgodnie z obecnym podziałem pracy tematyka katedr uprawiających logikę drepce w ciasnych opłotkach zagadnień o charakterze sprawnościowo-technicznym. Czy nie czas zlikwidować tę klauzurę? Wszak dyktowała ją obawa, że jeśli przedstawicielom tej nauki pozwolić się zapuszczać na tereny teorii poznania lub metodologii nauk, to zaczną oni szerzyć fideizm, idealizm, fantastykę etc. i pośrednio, w konsekwencji, odwracać umysły od materializmu, od dialektyki, od socjalizmu... Naszym zdaniem, są to lęki niewczesne i szkodliwe. Sądzimy natomiast, że udział logików w opracowywaniu żywych a spornych zagadnień (np. definicji pojęcia materii, analizy pojęcia prawdy, wyświeatlenia stosunku tego, co ogólne, do tego, co jednostkowe, praktyki jako sprawdzianu prawdy, analityczności tez matematycznych, zasad klasyfikacji nauk, swoistych znamion zdań psychologicznych etc., etc.) — mógłby się walnie przyczynić do pogłębienia materializmu, pogłębienia dialektyki, pogłębienia teoretycznych podstaw socjalizmu. Że ten i ów z logików może od czasu do czasu sprawić kłopot temu lub owemu z materialistów — to nie stanowi dostatecznego powodu do przedłużania w stosunku do ogółu logików i tak już bardzo długiej kwarantanny. Logika nie może się rozwijać w pełni, jeśli uprawa jej na katedrach badawczych ma być ograniczona do kwestji techniki poprawnego rozumowania... Logika zapuszcza korzenie i wysyła pędy w dziedzinę teorii poznania, metodologii, epistemologii, dydaktyki, psychologii myślenia. Niechajże jej przedstawiciele docierają myśleniem uczciwym i dociekliwym wszędzie, dokąd się zagłębiają owe korzenie i dokąd sięgają owe pędy. Logika, jak każda inna wielka dyscyplina naukowa, musi obejmować swym spojrzeniem wszystko, oglądać całą rzeczywistość ze swego punktu widzenia. Nauki są jak okna: każde wychodzi na świat... A specjalizacja polega na tym, że się ten świat ogląda stale przez jedno i to samo okno wybrane.

Roman Suszko

Czy logika znów pod znakiem zapytania?

Wypada mi zająć się pewnym posunięciem, dokonany ostatnio przez Ministerstwo Szkolnictwa Wyższego, oraz pewnym projektem, dojrzewającym w Ministerstwie Oświaty. Otóż w bieżącym roku akademickim prawie całkowicie zredukowano godziny wykładowe logiki jako przedmiotu usługowego na uniwersytetach, na rok następny zaś zamierzone jest całkowite usunięcie logiki z wachlarza przedmiotów w szkołach średnich ogólnokształcących.

Logika znalazła się więc w sytuacji o bardzo niepożądanych, jak sądzę, następstwach. Zagrożony zostaje nie tylko minimalny stopień kultury logicznej niezbędny w ogólnym wykształceniu, lecz i przed samą logiką jako nauką staje, bynajmniej nie w tak dalekiej przyszłości, widmo uwiądu.

Nie trzeba wiele mówić o bezspornym znaczeniu logicznego elementarza dla kultury ogólnej i większej odpowiednio porcji wiadomości logicznych dla wykształcenia pracowników naukowych wszelkich specjalności. Są to sprawy na ogół uznane i nie będę ich tu szerzej poruszał. Chciałbym tu rozważyć w zasadzie tylko ten aspekt wspomnianych na wstępie posunięć programowych, który dotyczy losu logiki jako nauki filozoficznej.

Przede wszystkim stwierdźmy wyraźny w zarysie łańcuch przyczynowy, wiążący — przy obecnej organizacji logiki na katedrach uniwersyteckich — figurowanie logiki w programach szkolnych i uniwersyteckich oraz nauczanie tej nauki w szkołach średnich i wyższych z rozmiarami kadry pracowników naukowych w zakresie logiki i odświeżaniem tej kadry nowym narybkiem.

Skasowanie nauczania logiki w szkołach średnich czyni w dużym stopniu niepotrzebne nauczanie tej dyscypliny jako przedmiotu usługowego na uczelniach wyższych, które przecież kształcą w niemałym procencie nauczycieli szkół średnich, mających ze swej strony wiedzę logiczną przekazać swym uczniom tak na lekcjach logiki, jak i przy

okazji nauczania innych przedmiotów. Usunięcie zaś logiki jako przedmiotu usługowego z programów uniwersyteckich stawia natychmiast problem kadr pracowników naukowych logiki i stwarza przy obecnej strukturze służbowej szkół wyższych smutną konieczność dokonania amputacji personalnych na katedrach logiki; nie mówiąc o tym, że równocześnie staje się nonsensem szkolenie aspirantów i specjalizujących się w logice niektórych starszych studentów, którzy chcą zająć się problematyką logiczną.

Koniec tego łańcucha jest już całkiem żałosny. Nieliczna i starsza w dużej mierze żelazna gwardia logiczów, pozbawiona możliwości wymiany myśli i dyskusji z gronem pod tym czy innym względem inaczej myślących współpracowników, oderwana od dydaktyki i w ten sposób pozbawiona satysfakcji pełnienia jakiejś funkcji o bezpośrednim znaczeniu społecznym — staje się powoli niepotrzebnym, lecz tolerowanym balastem.

Niesposób pogodzić się z tą czarną perspektywą. Decyzje powzięte czy projektowane muszą być i, jak wierzę, będą cofnięte względnie zarzucone. Być może, istnieją trudności w organizacji nauczania logiki w szkołach średnich i wyższych, jak brak wykwalifikowanych nauczycieli czy osławione zagadnienie siatki godzin studenta. Trudności te należy pokonać na drodze stosownych pozytywnych posunięć organizacyjnych, posunięć bez wątplenia trudniejszych od prostej likwidacji logiki jako przedmiotu nauczania. A warto się potrudzić, aby dać możliwość rozwoju nauce, która wiele chluby nam przyniosła przed wojną, a i dziś w Polsce Ludowej ma do spełnienia — będę się starał to niżej naszkicować — poważne zadania.

Popieranie nauki jest zawsze pewną formą kredytu. Kształtowanie jej rozwoju nie daje bowiem doraźnych rezultatów. Wszelka niecierpliwość w tym względzie jest wyrazem nieznamośności życia nauki i przynosi więcej szkody niż pożytku. Stosuje się to w szczególnie wysokim stopniu do logiki.

Logika jest nauką nie posiadającą charakteru nadbudowowego; stosuje metody badawcze i uzyskuje wyniki niezależne od problematyki światopoglądowej. Oczywiście, jak na każdej nauce, tak i na logice światopogląd wyciska swe piętno, dając wytyczne rozwoju badań. Logika, jak mało która nauka, wiąże się z filozofią; jest najmłodszą córą filozofii i pozostaje w bardzo bliskich stosunkach zwłaszcza z teorią poznania.

Będąc taka ze swej natury, logika uzyskała w Polsce międzywojennej szereg świetnych wyników specjalnych, lecz zarazem związana była z filozofią szkoły lwowsko-warszawskiej. W Polsce Ludowej, w wa-

runkach koegzystencji z rozszerzającą się filozofią marksistowską, logika znalazła się w dość trudnej sytuacji. Trudność polega tu nie tyle na polityce programowej władz szkolnych, ulegającej w odniesieniu do logiki różnym fluktuacjom z roku na rok, ile przede wszystkim na tym, że po historii, jaką logika ma za sobą w Polsce międzywojennej, prawdziwym problemem dla logików było zdobycie się na pewien *modus vivendi*, w ramach którego logika, podobnie jak każda inna nauka, korzystałaby z wytycznych metodologicznych materializmu dialektycznego. Z drugiej strony, stosunek filozofii marksistowskiej do logiki był — przed ukazaniem się artykułów Stalina o językoznawstwie — na tyle nieokreślony, że dopuszczał różne niezgodne ze sobą interpretacje, a w każdym razie nie dawał podstawy do nadziei, że marksizm, który przecież bazuje na wynikach nauk szczegółowych, będzie korzystał i z wyników logiki.

Jedno i drugie wywoływało wśród logików początkowo pewne uczucie beznadziejności, obniżające inwencję tak w produktywniej pracy naukowej, jak też i w dydaktyce. Pewne ożywienie wprowadziły dyskusje na I Kongresie Nauki Polskiej oraz seria artykułów, w których podjęto marksistowską krytykę poglądów filozoficznych szkoły lwowsko-warszawskiej. Pozytywnym ich rezultatem jest w każdym razie dość powszechne wśród logików zrozumienie, że nie ma koniecznego związku między pracą w zakresie logiki a filozofią neopozytywistyczną wszelkich odcieni.

Sprawa logiki posunęła się jednak dalej. Dziś notujemy okoliczności, które pozwalają sądzić, że znajdujemy się, jeśli tak można powiedzieć, na początku końca przejściowo nie określonej sytuacji logiki.

Zaistniały, po pierwsze, warunki umożliwiające wymianę myśli i coś w rodzaju współpracy w sprawach obchodzących tak logikę, jak i materializm dialektyczny. Zbiega się to zapewne nieprzypadkowo z wydaniem w najbliższym czasie u nas *Zeszytów Filozoficznych* Lenina i z przyjęciem na warsztat niektórych katedr filozofii ogólnej problematyki teorii poznania i kategorii dialektyki. Istnieją zagadnienia ogólnofilozoficzne, jak np. problem „jednostkowe i ogólne“, które w takiej czy innej formie wpływają i w logice. Przedyskutowanie tych spraw na seminariach z udziałem logików, co zostało już zapoczątkowane, wydaje mi się szczególnie ważnym czynnikiem w rozwoju sytuacji logiki w całości filozofii. Da to niewątpliwie w wyniku odpowiednie ustawienie pewnych bardziej szczegółowych problemów w samej logice, głębsze zrozumienie jej podstaw filozoficznych, a w przyszłości, być może, podjęcie przez logikę rozwiązywania pewnych szczegółowych problemów marksistowskiej teorii poznania.

Po drugie, zatwierdzony przez Polską Akademię Nauk plan badań w zakresie logiki przewiduje opracowanie względnie przedyskutowanie kilku podstawowych i filozoficznie doniosłych zagadnień logiki. Chodzi tu o problematykę z pogranicza logiki i dialektyki, o zbadanie struktury metodologicznej samej logiki, o opisanie przy pomocy środków logiki prostszych metod budowania pojęć abstrakcyjnych, o zbadanie wreszcie, czy i w jakim stopniu uzasadniona jest częściowa teza reizmu o przekładalności twierdzeń abstrakcyjnych na twierdzenia o konkretnych.

Równocześnie w planie tym umieszczony został kompleks badań nad zaniedbanym u nas problemem indukcji i metod uzasadniania twierdzeń w naukach przyrodniczych. Doniosłość tych badań da się odczuć i na terenie dydaktyki, gdzie przeważały tematy formalnoraunkowe teorii dedukcji, a problemy rozumowań niededukcyjnych były traktowane po macoszemu i w oderwaniu od faktycznej procedury nauk szczegółowych.

Ważną pozycję w planie zajmują w końcu prace nad historią logiki, ze szczególnym uwzględnieniem dziejów logiki w Polsce.

Program badań logicznych, wśród których obok wspomnianych wyżej tematów można znaleźć cały szereg prac bardziej szczegółowych, ale także i projekt konferencji z językoznawcami oraz luźną na razie myśl kolektywnego opracowania nowych podręczników logiki, świadczy o tym, że logicy pragną aktywnie rozwijać swą naukę. Można więc spodziewać się, że mając dziś ku temu sprzyjające warunki logika nawiąże ścisły kontakt z filozofią marksistowską i podejmie się roli należnej jej w ramach materialistycznego światopoglądu.

Spodziewane rezultaty tych przeobrażeń są ważne nie tylko z punktu widzenia własnego, naukowego interesu logiki. Rezultaty te będą miały znaczenie i dla dydaktyki logiki, a więc pośrednio i dla podniesienia kultury logicznej w kraju. Nie potrafię, co prawda, sprawy tej właściwie ocenić i należycie oświecić. Dydaktyka logiki usługowej jest dziedziną, w której nie posiadam poważniejszego doświadczenia. Mogę więc tu podzielić się tylko pewnymi swymi drobnymi spostrzeżeniami oraz uwagami, które nieraz w gronie logiczków słyszałam.

Słuchacze logiki zarzucają jej nieraz, że jest pewną *ars pro arte*, scholastyczną igraszką, oderwaną od rozwoju innych nauk, rozłupywaniem włosa na 73 części. Otóż, chciałbym przede wszystkim zwrócić uwagę na to, że tego rodzaju osądów nie uda się całkowicie wykluczyć. Logika z natury rzeczy musi zajmować się pewną klasyfikacją wyrażań i ich funkcjami semantycznymi. W tym pokrewna jest gramatyce. Wykład logiki musi też choćby wspomnieć o wnioskowaniu dedukcyjnym.

Tu zaś mamy pewne elementy mechaniczne, symboliczno-rachunkowe. Oba wymienione tematy dla przeciętnego słuchacza są nudne i, co gorsze, szokują odbieganiem od utartej terminologii i innych przyzwyczajęń językowych. Niesposób uniknąć tego w całej pełni.

Niewątpliwie do zespołu przyczyn, wywołujących sceptyczne oceny wykładów logiki, dochodzą inne czynniki, które dadzą się zmodyfikować lub których można uniknąć. Np. programy są wadliwe; wielu z nas uważa je za zbyt tradycyjne i nie nawiązujące do materiału, jakiego dostarcza rozwój innych nauk. Jest jednak czynnik tkwiący wciąż jeszcze jakoś immanentnie w logice i jej nauczaniu, czynnik, którego przezwyciężenie — wydaje się — jest istotne, obok opracowania nowych programów i podręczników, dla poprawy sytuacji na terenie dydaktyki logiki.

To, co chcę poruszyć, można by nazwać „kompleksem ścisłości“. Jasne jest, że logika powołana jest do przyuczania do ścisłości w myśli i mowie. Czyni to też w ramach pierwszego z wymienionych tematów. Natomiast „kompleks ścisłości“ — tendencja do osiągnięcia absolutnej i niepodważalnej ścisłości, zaprawianie do szukania jakichś absolutnie jednoznacznych sformułowań — jest pozostałością międzywojennego dedukcjonizmu i poglądu, że wzorem ścisłości, do którego należy dążyć za wszelką cenę, są systemy sformalizowane. Tendencja ta jest niezgodna z metodami i duchem nauki¹, a dla naukowca zabójcza. W nauce chodzi przede wszystkim o nowe prawdy, środki i sformułowania są zawsze drugorzędne. Absolutna ścisłość jest możliwa nie w ramach żywej nauki, lecz jedynie „wewnątrz“ systemów sformalizowanych, które są spreparowanym odpowiednio do celów badawczych i daleko niepełnym obrazem fragmentów żywej nauki. Otóż wydaje mi się, że „kompleks ścisłości“ jest czynnikiem sprawiającym, że wykład logiki w jednym fragmencie może wywołać skojarzenia ze scholastycznymi rozważaniami. „Kompleks ścisłości“ jest, z drugiej strony, ciężarem odczuwanym przez niejednego z pracowników logiki, którzy przypisują mu odpowiedzialność za obluźnienie się kontaktu logiki z naukami szczegółowymi, a także za wypranie logiki z problematyki filozoficznej.

Stwierdzenie tej sytuacji nie pochlebia logice. Sądzę jednak, że obciążający jest fakt uświadomienia sobie tej i innych jeszcze słabości logiki przez samych pracowników logiki, co jest konieczne do przezwyciężenia tych obciążeń.

¹ Por. S. Łuszczewska-Romahnowa: *Wieloznaczność a język nauki*. *Kwartalnik Filozoficzny* 1948 XVII s. 47—58

W tej sytuacji, kiedy logika zaczyna wychodzić z wirażu dziejowego, na jakim u nas się znalazła, nie należy czynić niczego, co by mogło przeszkodzić jej w ostatecznym wyprostowaniu linii rozwojowej. Wprost przeciwnie, należy logice wszelkimi sposobami pomóc. Poczynania zaś w kierunku likwidacji nauczania logiki są próbami przecięcia fundamentalnych dla istnienia logiki jako nauki więzów, łączących ją ze społeczeństwem, i stanowią nowy wstrząs, tym razem dla niej zabójczy. Nikt, komu drogie są losy nauki, nie może się pogodzić z tymi poczynaniami.

Roman Suszko

Parę uwag w sprawie niesłusznej decyzji

Niedawno miałem możność uczestniczenia w zebraniu, na którym grono pracowników naukowych w dziedzinie filozofii dyskutowało o pojęciu materii. Dyskusja była bardzo interesująca — przeciwstawne poglądy sformułowano dobitnie, zwolennicy ich przytaczali na poparcie swych stanowisk mnóstwo ważkich i ciekawych argumentów. Obserwator tych filozoficznych bojów nie może jednak oprzeć się wrażeniu, że spór byłby owocniejszy, gdyby nie obciążały go nieporozumienia na temat wymagań, jakie należy stawiać definicji. Różne koncepcje w tej sprawie, milcząco przez dyskutantów zakładane a ujawniające się jedynie pośrednio w ich wypowiedziach, powodowały wzajemne rozmiłanie się wywodów i marnotrawstwo wysiłku polemicznego.

A oto przykład znacznie jaskrawszy. Kiedy indziej — również w gronie kolegów-filozofów — zdarzyło mi się powołać się na fakt, że jeśli ktoś wykazał fałszywość argumentów przytaczanych dla uzasadnienia jakiejś tezy, to jeszcze w ten sposób nie obalił samej tezy. Okazało się, że ta dość oczywista prawda logiczna nie wszystkim zebranym trafia do przekonania.

Wspomniane wyżej zdarzenia przytaczam tutaj dlatego, że można dość często spotkać się z poglądem bagatelizującym znaczenie praktyczne znajomości podstawowych zasad logiki. Logika elementarna — powiadają zwolennicy tego poglądu — to zbiór mniej lub więcej trwistycznych zasad, do których każdy się stosuje, choćby go nawet nigdy tego przedmiotu nie uczono. Po cóż więc naśladować pana Jourdain, wkładając wysiłek w dowiadywanie się, że mówimy prozą?

W replice na to można by przede wszystkim powiedzieć, że nawet gdyby rzeczywiście wykroczenia przeciw podstawowym regułom logiki były czymś rzadkim, to i tak warto by może było z tymi regułami się zaznajomić, ponieważ świadomość teoretyczna ma swój walor: dobrze jest chyba wiedzieć, na czym opierają się nasze przekonania. Istotniejszy jest jednakże fakt, że odmawianie logice użyteczności

praktycznej nie wydaje się słuszne. Liczne obserwacje potwierdzają pogląd, że nieznamość elementów logiki oraz brak treningu w świadomym ich stosowaniu powodują konsekwencje nadzwyczaj dotkliwe: nieprecyzyjność wypowiedzi, dyskusje co krok utykające na nieporozumieniach, prymitywne nieraz błędy w wyciąganiu wniosków. Nie usiłowałem zebrać materiału dowodowego na poparcie tej tezy — cytowane przykłady były pierwszymi, które mi się nasunęły — ale gdyby sięgnąć do praktyki pedagogicznej, można by bez trudu przytoczyć ich znacznie więcej i nieporównanie drastyczniejszych.

Myślę, że w obliczu tych faktów, znanych doskonale każdemu wykładowcy uniwersyteckiemu, decyzję likwidującą nauczanie logiki na kilku wydziałach, które dotychczas były tym nauczaniem objęte, należy uznać za pochoptą. Domyślam się, że decyzja ta podyktowana była troską o nieprzeciążanie studentów nadmierną ilością zajęć. Oczywiście, przeładowanie programów uniwersyteckich obowiązkowymi wykładami jest bolączką, z której wszyscy zdajemy sobie sprawę. Nikt też nie kwestionuje konieczności zaradzenia temu stanowi rzeczy. Powstaje jednak zagadnienie, czy najlepszym sposobem jest tutaj usunięcie logiki z siatki godzin; czy tego rodzaju środek zaradczy nie stworzy w wykształceniu studenta dotkliwej luki, która odbije się potem na jego pracy w obranej specjalności.

Być może, że pewną odpowiedzialność za brak zrozumienia dla pożytku nauczania logiki ponoszą sami wykładowcy tego przedmiotu. Niewątpliwie nie zrobili oni wszystkiego, co można było zrobić, aby ich działalność pedagogiczna przynosiła możliwie najlepsze rezultaty. Błędy i zaniedbania w tym zakresie dadzą się podzielić na dwie grupy.

Główną niedomogą dydaktyczną wykładów logiki była ich stereotypowość, brak należytego przystosowania do specjalności słuchaczy. Jest rzeczą oczywistą, że inaczej powinien wyglądać wykład logiki dla studentów tej czy innej filologii, a inaczej, powiedzmy, dla fizyków czy biologów. W różnych przypadkach różne partie materiału muszą być rozwijane szerzej, dobór przykładów powinien być niemal całkowicie odmienny (nb. niesposób przecenić dydaktyczne znaczenie egzemplifikacji; właśnie jakość przykładów decyduje o tym, czy abstrakcyjnie sformułowana reguła wyda się studentowi czymś bliskim jego praktyce myślowej, czy też pozostanie dlań tylko martwą literą). Oczywiście, nie twierdzę, że żadnego w ogóle zróżnicowania nie było. Trzeba jednak powiedzieć sobie otwarcie, że zbyt nieśmiało adaptowano program do potrzeb konkretnego grona słuchaczy, że zanadto lękano się cięć radykalnych. Wyrządziło to w konsekwencji poważne szkody, przyczyniło się do traktowania logiki jako intruza, jako obcego ciała w pro-

gramie nauczania (były zresztą i pomniejsze usterki, których tutaj analizować nie będę).

Druga słabość wykładów logiki dotyczyła już samej treści nauczania i uwarunkowana była tym, że pewne zagadnienia z zakresu filozoficznych podstaw logiki czekają do dziś dnia na zadowalające rozstrzygnięcie. Tak np. rozwiązanie — w oparciu o główne założenia filozofii marksistowskiej — zagadnienia abstrakcji jest niezbędnym warunkiem poprawnego ujęcia kwestii hipostaz. A przecież hipostazowanie jest błędem logicznym i — co więcej — należy do błędów najdotkliwszych praktycznie oraz najbardziej nagminnych. Można by zaryzykować twierdzenie, że w następstwie filozoficznych niedostatków kursu logiki studenci nie bardzo się orientowali, jaki jest właściwie związek między wykładami tego przedmiotu a wykładami materializmu dialektycznego. Trudno się temu dziwić, skoro wykładowca nie zawsze umiał im zadowalająco wyjaśnić, jaki jest stosunek leżącej u podstaw dwuwartościowego rachunku zdań dychotomii prawdy i fałszu do marksistowskiej teorii prawd względnych i prawdy absolutnej.

Dydaktyczne i merytoryczne słabości nauczania logiki nie były samym logikom nieznane. Mówiło się o nich niejednokrotnie przy różnych okazjach; co więcej, z analizy istniejącego stanu rzeczy zaczęto wyciągać wnioski praktyczne. Podjęte zostały prace badawcze nad najbardziej palącą problematyką; rezultatów nie można, oczywiście, spodziewać się za tydzień, ale przecież sprawa ruszyła z miejsca. Dyskutowana była kwestia należytego zróżnicowania programu wykładów. Przed wakacjami odbyła się w tej sprawie wspólna konferencja z prawnikami, na której padła niejedna ciekawa i warta realizacji sugestia. Istnieje zespół, który skupia swe dociekania na zagadnieniu praktycznych zastosowań logiki. Na rok bieżący projektowano pracę nad przygotowaniem odpowiednich podręczników i wypisów.

Wszystkie te poczynania dawały podstawę do oczekiwania, że w niedługim czasie poziom nauczania logiki ulegnie zasadniczemu podniesieniu. O korzyściach, które by stąd wynikły, można by z pewnością mówić obszerniej i bardziej przekonywająco niż to uczyniłem na wstępie niniejszej wypowiedzi.

Wniosek, który nasuwa się z powyższych rozważań, jest — jak mi się zdaje — następujący. Należy poddać rewizji tendencję do usuwania logiki z programów nauczania uniwersyteckiego. Należy kontynuować prace nad poprawą jakości wykładów logiki.

FILOZOFIA W WALCE Z DOGMATYZMEM

Mao Tse-tung: *W SPRAWIE PRAKTYKI. W SPRAWIE SPRZECZNOŚCI*. Warszawa 1954. „Książka i Wiedza”. Stron 71 + 1 nłb.

W roku ubiegłym wydana została broszura, zawierająca dwie znane prace filozoficzne Mao Tse-tunga: *W sprawie praktyki* i *W sprawie sprzeczności*. Prace te są systematycznym wykładem dwu węzłowych zagadnień teorii poznania i dialektyki — roli praktyki w procesie poznania oraz problemu sprzeczności. Zagadnienia te omówione są szeroko i z wielu stron, niejednokrotnie w sposób nowy i twórczy. Jednocześnie prace te, rozwijając problemy filozofii w najściślejszym związku z praktyką i jej potrzebami, stanowią piękny wzór tego, jak filozofia winna służyć potrzebom życia — stanowią wzór nierozzerwalnej jedności rewolucyjnej teorii i rewolucyjnej praktyki.

Filozoficzne prace Mao Tse-tunga zrodziła potrzeba walki z dogmatyzmem oraz z negującym znaczenie teorii ciasnym empiryzmem, które ujawniły się wśród pewnych grup działaczy Komunistycznej Partii Chin i prowadziły do praktycznych błędów w polityce. Źródłem teoretycznym obu tych wypaczeń marksizmu jest niezrozumienie dialektyki, jest metafizyka. Mao Tse-tung walcząc z tymi wypaczeniami wykazuje dialektyczny charakter zjawisk świata; uczy, że ludzkie poznanie, jeśli ma być prawdziwym odzwierciedleniem rzeczywistości, musi być również dialektyczne; demaskuje dogmatyzm i empiryzm jako jednostronne,

niepełne widzenie świata, które nie może zatem doprowadzić do prawdziwego poznania rzeczywistości.

Marksizm ujmuje poznanie w nierozzerwalnej jedności z praktyką człowieka — stwierdza Mao Tse-tung w pracy *W sprawie praktyki*. Praktykę zaś pojmuje marksizm jako ludzką działalność przekształcającą rzeczywistość: ponieważ człowiek istnieje i działa w społeczeństwie, przeto praktyka — produkcja i walka klasowa — to właśnie jego społeczna działalność, a nie jedynie bierne odbieranie oddziaływania zewnętrznego świata na ludzkie zmysły. Samo poznanie powstaje z praktyki; jedynie uczestnicząc w praktyce społecznej można poznawać rzeczywistość w sposób pełny i wielostronny, jedynie takie poznanie może z kolei służyć jej przekształcaniu.

Takie właśnie dialektyczne rozumienie praktyki — źródła poznania — jako ludzkiej działalności przekształcającej świat, jest zarazem jedynym jej rozumieniem konsekwentnie materialistycznym. Tylko przy takim rozumieniu praktyki jasny się staje wzajemny związek między poznaniem człowieka a jego praktyczną działalnością. Dla wytłumaczenia rozwoju poznania nie trzeba uciekać się do jakichś jego pozamaterialnych źródeł — przecież działanie człowieka nie wywodzi się jedynie z „czystego myślenia”; drogę temu dzia-

łaniu wskazuje odbicie rzeczywistego świata w procesie poznania.

Uczestnicząc w procesie praktycznego przeobrażania świata człowiek może poznać zjawiska nie fragmentarycznie i „wycinkowo, lecz od wielu stron, w sposób pełny; takie zaś wielostronne zmysłowe poznanie zjawisk jest warunkiem przejścia od poznania zewnętrznych przejawów i poszczególnych stron zjawiska do chwytania ich wewnętrzznego związku, ich istoty — do poznania rozumowego. „Wrażenie może rozstrzygnąć jedynie kwestię dotyczącą zewnętrznych stron zjawiska, podczas gdy kwestię istoty rozstrzyga dopiero teoretyczne myślenie. Rozstrzygnięcie tych kwestii nie może być w najmniejszym stopniu oderwane od praktyki... Do bezpośredniego poznania jakiegokolwiek zjawiska lub zjawisk konieczny jest osobisty udział w walce praktycznej, mającej na celu zmienianie rzeczywistości... Tylko bowiem osobisty udział w tej walce praktycznej może doprowadzić do zetknięcia się z zewnętrzną stroną jakiegokolwiek zjawiska lub zjawisk i tylko osobisty udział w tej praktycznej walce pozwala odkryć i zrozumieć istotę jakiegokolwiek zjawiska lub zjawisk“ (s. 9 i 10).

Poznanie rozumowe, uogólniające dostarczoną przez zmysły wiedzę o poszczególnych stronach zjawisk, pozwala już na wysnuwanie wniosków dla dalszej praktycznej działalności. Ale uogólnienia te i wnioski będą zawsze korygowane i uzupełniane przez praktykę ukazującą wciąż nowe strony rzeczywistości, która nigdy nie może być poznana w całej pełni i ostatecznie. Przyroda i społeczeństwo ulegają nieustannym zmianom; dopóki istnieje ludzkie społeczeństwo, nieustannie trwa również proces przeobrażania świata przez ludzi, wzbogacający ich wiedzę. Ludzkie poznanie musi więc rozwijać się równie nieskończenie, jak nieskończenie rozwija się rzeczywistość, jak nieustannie trwa proces praktycznego

jej przeobrażania. Rozwój zaś ludzkiego poznania możliwy jest tylko wtedy, gdy ujmuje się je w nierozdzielnej jedności obu jego stron — poznania zmysłowego i rozumowego, doświadczenia i uogólnień. Wskazuje na to cała historia wiedzy ludzkiej. Np. „kryzys w fizyce“ na przełomie XIX i XX w., jeśli idzie o jego gnoseologiczne źródła, był rezultatem uznania mechanistycznego obrazu świata — danego przez przyrodznawstwo XVII-XVIII w. — za pełny i ostateczny. Nowe zdobycze nauki zaprzeczały przyjętym teoriom, uważanym z dawna za niewzruszalne; wszelką ludzką wiedzę o świecie uznano więc za podważoną, uznano, że jest ona niczym więcej jak dowolnym tworem umysłu ludzkiego. Sprowadzano ludzką wiedzę na marówce subiektywnego idealizmu. Dogmatyzm i ciasny empiryzm — dwie strony metafizycznego ujmowania procesu poznania — występują tutaj obok siebie: raz przyjęte uogólnienie traktowane jest jako niewzruszalny dogmat, nie podlegający stałemu wzbogaceniu i korygowaniu przez dane doświadczenia; na doświadczenie zaś, na praktykę nie ma rzekomo żadnego wpływu teoria, którą pozbawia się wszelkiego obiektywnego znaczenia.

Doświadczenia międzynarodowego ruchu robotniczego również wskazują na to, że poznanie może rozwijać się i wzbogacać praktykę tylko w nierozdzielnej z nią jedności. Przykładem tego jest wykrycie nowych prawidłowości rozwoju społecznego w okresie imperializmu, jak np. możliwości zwycięstwa rewolucji w jednym kraju, możliwości hegemonii klasy robotniczej w rewolucji demokratycznej w warunkach ucisku imperialistycznego itp. Te nowe prawidłowości umiał dostrzec dialektyk-rewolucjonista Lenin, a nie potrafili tego uczynić metafizycy, trzymający się uparcie starych schematów. Nie traktując jako dogmatów pewnych tez Marksa i Engelsa, odnoszących się

do innych warunków, uogólniając nowe doświadczenia rewolucyjnej praktyki i wzbogacając nimi wiedzę partii o rozwoju społecznym, Lenin potrafił wytyczyć słuszną linię rewolucyjnego działania. Natomiast metafizycy, którzy uczynili z marksizmu dogmat, jak np. mieńszewicy, spełzli na pozycje oportunistu. Dialektyka jest rewolucyjnym jądrem marksizmu — między innymi również dlatego, że tylko dialektyczne poznanie pozwala nam uchwycić i uogólnić nowe zjawiska w rozwoju społecznym, dostrzec rodzenie się nowych sił rewolucyjnych, dostosować do tych nowych zjawisk rewolucyjne działania, czyniąc je w ten sposób maksymalnie skutecznym. Metafizycy pozostają ciągle w tyle, na minionym etapie rozwoju, nie dostrzegają rodzenia się nowych sił rewolucyjnych, nie widzą konieczności zmiany taktyki, nie idą naprzód. Metafizyka zatem — i to zarówno w swej dogmatycznej, jak i ciasno-empirycznej postaci — jest podstawą teoretyczną wszelkich błędów w polityce: zarówno oportunistycznego zatrzymywania się na minionym etapie, jak i awanturniczego wybiegania naprzód, nieliczenia się z niedojrzałością obiektywnych warunków, odrywania teorii od życia, od praktyki. Dialektyka wprost przeciwnie — jest teoretyczną podstawą konsekwentnego rewolucjonizmu proletariackiego. Uczy nas tego również bieżąca praktyka polityczna. Czyż partia mogłaby zwyciężać w walce, słuszenie manewrować swymi siłami i stawiać im słusne zadania, gdyby stała na metafizycznym stanowisku dogmatyzowania raz przyjętej linii, taktyki, programu?

O tej właśnie dialektycznej jedności praktycznego doświadczenia i teoretycznych uogólnień w procesie poznania mówi Mao Tse-tung w swej pracy: „Walczymy przeciwko konserwatystom w naszych rewolucyjnych szeregach, gdyż ich idee nie odpowiadają zmianom zachodzącym w sytuacji o-

biektywnej, co w historii przejawiało się w postaci prawicowego oportunizmu“ (s. 19). „Walczymy również przeciwko «lewicowej» frazeologii“, drugiemu wypaczeniu w polityce, którego źródłem teoretycznym jest również oderwanie procesu poznania od obiektywnej rzeczywistości, „rozbrat między tym, co subiektywne, a tym, co obiektywne“ (s. 20), podczas gdy poznanie powinno być odzwierciedleniem rzeczywistości. Odrywanie poznania od praktyki, od ciągle zmieniającej się i poznawalnej doświadczalnie rzeczywistości jest więc nie tylko metafizyką, ale prowadzi również w konsekwencji do idealistycznych wypaczeń procesu poznania. Oderwanie poznania od praktyki stanowi „swoistą cechę idealizmu i mechanistycznego materializmu, oportunizmu i awanturnictwa“ (s. 20). Niezrozumienie dialektyki procesu poznania, rozrywanie jego związku z praktyką jest więc teoretycznym źródłem wypaczeń i błędów w polityce. Teoria nie tylko powstaje z praktyki, ale i służy jej; dlatego błędy teorii muszą znaleźć odbicie w błędach praktycznego działania, prawidłowo zaś rozumiana teoria winna być bezustannie korygowana i rozwijana na gruncie doświadczeń tego ostatniego.

Ślepemu praktycyzmowi, oportunizmowi i awanturnictwu przeciwstawia marksizm materialistyczne i dialektyczne rozumienie poznania jako odbicia wiecznie rozwijającej się, nieskończone różnorodnej i złożonej rzeczywistości, odbicia, które wyrasta w procesie społecznej działalności człowieka.

W pracy *W sprawie praktyki*, poświęconej problemom teorii poznania, jedność teorii i praktyki jest jej główną myślą przewodnią.

Praca *W sprawie sprzeczności* omawia inne zagadnienia filozofii — zagadnienia marksistowskiej dialektyki, ale również ujęcie je w nierozzerwalnej jedności ze sprawą praktycznego działania — w służbie praktycznych potrzeb

rewolucyjnej walki. Sytuacja społeczna w rewolucyjnych Chinach lat trzydziestych była złożona. Istniało wiele nawzajem ze sobą zazębiających się sprzeczności: sprzeczności między klasami uciskаныmi a imperializmem i zespolonymi z nim feudałami — zdrajcami narodu; sprzeczność między ustrojem feudalnym a masami ludowymi; sprzeczność między proletariatem a burżuazją; sprzeczność między chłopstwem i drobnomieszczaństwem a burżuazją itd. W toku walki klasowej zmienił się ciężar gatunkowy poszczególnych sprzeczności, wysuwały się na czoło nowe siły klasowe. Cała ta skomplikowana sytuacja wymagała umiejętności orientowania się w systemie sprzeczności decydujących o przebiegu rewolucji chińskiej, umiejętności słusznej oceny stopnia zaostrzenia i ciężaru gatunkowego poszczególnych sprzeczności, umiejętności wysuwania słusznych sposobów ich rozwiązania itd. W celu służenia tym właśnie praktycznym potrzebom, służenia strategii i taktyce partii, rozwija Mao Tse-tung teoretyczny problem sprzeczności.

We wszystkich zjawiskach świata, jak uczy dialektyka marksistowska, istnieją sprzeczności wewnętrzne, będące wewnętrznym źródłem ich rozwoju. Jest to istota dialektyki — to, co w zasadniczy sposób różni ją od metafizyki. Aby jednak uchronić się od metafizycznego wypaczenia rzeczywistości i wynikających stąd szkodliwych konsekwencji w praktycznej działalności, nie wystarczy jedynie — czytamy w pracy *W sprawie sprzeczności* — dostrzeganie powszechnego charakteru sprzeczności. Trzeba widzieć również specyficzny charakter sprzeczności, właściwy każdej kategorii zjawisk w danej fazie ich rozwoju. Czymś odrębnym jest, ze względu na swą specyfikę, np. sprzeczność między burżuazją a proletariatem, sprzeczność między masami narodu a ustrojem feudalnym, czy sprzeczność między Kuomintangiem

a partią komunistyczną na różnych etapach rozwoju rewolucji chińskiej itd. „Powszechny charakter sprzeczności — pisze Mao Tse-tung — uznało już bardzo wiele ludzi... natomiast wielu towarzyszy, a w szczególności dogmatycy, nie orientuje się jeszcze w kwestii specyficznego charakteru sprzeczności. Nie rozumieją oni, że w sprzecznościach powszechne istnieje w szczególnym. Nie rozumieją oni również, jak wielkie znaczenie dla naszego kierownictwa praktyką rewolucyjną ma badanie tego, co w sprzecznościach jest specyficzne, właściwe konkretnym rzeczom i zjawiskom naszych czasów“ (s. 30). Każda kategoria zjawisk ma swe specyficzne cechy; uchwycenie tej specyfiki — to uchwycenie jakościowej odmienności zjawisk. Zaś „jakościowo odmienne sprzeczności można rozwiązywać jedynie za pomocą jakościowo odmiennych metod“ (s. 37). Inaczej rozwiązuje się np. sprzeczności między proletariatem a burżuazją — w drodze rewolucji proletariackiej i unicestwienia burżuazji jako klasy, a inaczej — poprzez wojnę narodowo-wyzwoleńczą — sprzeczność między masami narodu chińskiego a obcym imperializmem. Aby znaleźć słuszną metodę rozwiązania danej sprzeczności, trzeba rozumieć jej swoistość, jej specyficzne cechy. Problem specyficznego charakteru sprzeczności, tak mocno podkreślany w pracy Mao Tse-tunga, ma więc wielkie znaczenie dla strategii i taktyki partii, jest rozwinięciem jej teoretycznych podstaw.

Badanie zjawisk w ich specyfice, w ich dynamice — uwzględniając etap rozwoju każdej sprzeczności — to wymóg narzucony ludzkiemu poznaniu przez praktykę, z której ono wyrasta, wymóg sformułowany przez Lenina jako konieczność konkretnej analizy konkretnej sytuacji. Konkretna analiza konkretnej sytuacji niezbędna jest, by np. poznać, czy istotą najostrzeżniej występujących przejawów walki klasowej jest sprzeczność między obcym impe-

rializmem i sprzężonym z nim ustrojem feudalnym a masami narodu czy też inna jakaś sprzeczność. A od tego zależy zastosowanie właściwych metod rozwiązania sprzeczności.

Gubienie specyfiki sprzeczności, zacieranie jakościowej odrębności zjawisk — to wypaczanie rzeczywistości, a zatem rozrywanie jedności teorii i praktyki, rozbrat między subiektywnym a obiektywnym. Konsekwencją tego dogmatycznego odejścia od jedynie słusznej drogi poznania rzeczywistości jest nieumiejętność znalezienia specyficznych sposobów rozwiązania specyficznych sprzeczności. W rezultacie rewolucja narażona jest na porażki. Zrywanie więzi poznania z praktyką sprawia zatem, że poznanie nie jest w stanie spełniać swej roli — wskazywać drogi praktyce.

Ten sam dialektyczny wymóg konkretnej analizy konkretnej sytuacji — wskazuje Mao Tse-tung — każe również szukać głównej sprzeczności w danym procesie rozwoju zjawisk oraz głównej strony sprzeczności. Główna sprzeczność — to ta, która w danym momencie w systemie sprzeczności wysuwa się na czoło, która w danej chwili bardziej niż wszystkie inne decyduje o przebiegu procesu rozwojowego. W kraju kapitalistycznym główną sprzecznością jest sprzeczność między burżuazją a proletariatem, obok niej zaś istnieją inne, nie główne, jak np. sprzeczność między resztkami klasy feudałów a burżuazją, między chłopami a burżuazją itp. Jednak w wypadku napaści imperialistycznej na taki kraj główną staje się sprzeczność inna — sprzeczność między imperialistycznym agresorem i popierającą go garstką zdrajców narodu a masami narodu, broniącego swej wolności. Ta teza Mao Tse-tunga znajduje pełne potwierdzenie w obecnej sytuacji międzynarodowej. Praktycznym wyrazem tego, że ta właśnie sprzeczność staje się w takiej sytuacji sprzecznością

główną, jest polityka frontu narodowego, prowadzona obecnie przez partie komunistyczne wszystkich krajów — zarówno kolonialnych, jak i kapitalistycznych — zagrożonych w swej niezawisłości przez obcy imperializm, przede wszystkim amerykański. Wewnątrz krystalizujących się w walce antyimperialistycznych frontów narodowych, w skład których wchodzi, obok klasy robotniczej — chłopstwo, drobnomieszczaństwo, inteligencja, burżuazja narodowa — istnieją sprzeczności i antagonizmy klasowe. Ustępują one jednak chwilowo na dalszy plan wobec tej sprzeczności, z którą wiążą się w danym okresie najbardziej żywotne sprawy całego narodu — wobec sprzeczności między masami tych narodów a amerykańskim imperializmem, który swą awanturniczą wojenną polityką zagraża już nie tylko ich niepodległemu bytowi narodowemu, ale stawia całe narody wobec groźby fizycznego wyniszczenia w wojnie atomowej.

Mao Tse-tung precyzuje następnie pojęcie głównej strony sprzeczności. Główna strona danej sprzeczności — to ta jej strona, która się rozwija, której siły wzrastają, która dzięki temu może w procesie rozwoju zwyciężyć swego antypode. Tak np. w sprzeczności między proletariatem a burżuazją stroną główną jest bez wątpienia proletariat, którego siły w procesie rozwoju nieuchronnie rosną. Problem sprzeczności głównej i głównej strony sprzeczności jest więc znowu oryginalnym ujęciem Mao Tse-tunga, twórczym wkładem w opracowanie dialektyki marksistowskiej, teoretycznej podstawy nauki o proletariackiej strategii i taktyce. Głębokie zrozumienie ducha dialektyki, jej obrona przed metafizyką dogmatyzmu, cechuje te teoretyczne rozważania Mao Tse-tunga.

Wymóg konkretnej analizy konkretnej sytuacji, który każe badać sprzeczności w ich specyfice, szukać sprzeczności głównej oraz głównej jej stro-

ny, każe też wyróżniać fazę jedności przeciwności w procesie ich walki, tj. fazę, gdy współistnieją one w jedności we względnej równowadze, jak np. burżuazja i proletariat przed wybuchem rewolucji, oraz fazę, gdy walka ich przybiera postać otwartego antagonizmu — tak właśnie bowiem, jako faza procesu walki przeciwności, rozumiane jest pojęcie antagonizmu w pracy Mao Tse-tunga. Badanie walki przeciwności w różnych fazach jej rozwoju w sposób konkretny jest zatem niezbędnym warunkiem prawdziwości obrazu, danego w poznaniu dialektycznej rzeczywistości. Dogmatyczne, metafizyczne nieuwzględnianie specyfiki różnych faz rozwoju sprzeczności prowadzi również do błędnych wniosków praktycznych — do gubienia różnicy między wrogiem-antagonistą, który musi zostać unicestwiony, a przeciwnikiem, którego można przeciągnąć na swoją stronę. Jest to prawda, która winna być znana każdemu działaczowi politycznemu. Wielkie znaczenie ma ona również obecnie, gdy coraz głębsze sprzeczności wewnątrz samego obozu kapitalistycznego, zrodzone przez jego rozkład, stwarzają możliwości pozyskiwania dla pewnych zadań wciąż nowych warstw i grup jako sojuszników. Gdy pewne warstwy burżuazji przyłączają się np. do walki o pokój, czy do walki przeciw supremacji imperializmu amerykańskiego w swym kraju — odsuwanie się od nich byłoby szkodliwym sekciarstwem. Jest to nowa faza w rozwoju sprzeczności między proletariatem a uciskającymi go siłami — choć sama sprzeczność nie uległa bynajmniej zatarciu. Ale uchwycić te nowe zjawiska występujące w społeczeństwie, decydujące o taktyce partii, pozwala właśnie dialektyczna analiza sprzeczności w ich dynamice, w ich rozwoju. Znowu więc tylko wyrastające z praktyki i zgodne z nią poznanie może praktyce służyć jako wytyczna ludzkiego działania.

Nierozzerwalny związek ludzkiego poznania z praktyką, która jest jego podstawą i sprawdzianem, która prze-paja proces poznania we wszystkich jego fazach — to idea przewodnia obu prac filozoficznych Mao Tse-tunga. Jednocześnie prace te wyjaśniają i rozwijają podstawową zasadę filozofii marksistowskiej, mówiącą o tym, że nie dość jest interpretować świat, że trzeba również go zmieniać, wprzegając nasze poznanie w służbę walki o jego przekształcenie. „Poznanie, które opanowało prawidłowości świata, powinno być znów skierowane ku praktycznemu przeobrażeniu świata, zastosowane w praktyce produkcji, w praktyce rewolucyjnej walki klasowej i walki narodowo-wyzwoleńczej, jak również w praktyce doświadczeń naukowych. Oto proces sprawdzania teorii oraz rozwoju teorii — dalszy ciąg jednolitego procesu poznania“ (s. 16—17). Zastosowanie poznanych prawidłowości w praktyce jest dalszym ciągiem procesu poznania, ponieważ jedynie praktyka może rezultaty poznania skorygować i uzupełnić, może i musi ukazywać wciąż nowe strony zjawisk, nie uwzględnione dotychczas przez teorię. Teoria nie stosowana w praktyce, jak to widać z omawianych prac Mao Tse-tunga, nie sprawdzana i nie uzupełniana przez praktykę, stałaby się martwym i nikomu niepotrzebnym dogmatem. Uznanie za cel teorii służenie praktyce czyni teorię żywą, wyznacza jej niezwykle ważne miejsce w rozwoju społeczeństwa. Więź poznania z praktyką nie tylko jest warunkiem prawdziwości teorii, lecz stanowi jej rację bytu.

Teoria jest potężnym narzędziem ruchu rewolucyjnego — uczą prace filozoficzne Mao Tse-tunga. W pracach tych, które zrodzone zostały właśnie przez praktyczne potrzeby tego ruchu, pozornie odległe od spraw praktyki zagadnienia teorii poznania i dialektyki okazują się bezpośrednio i blisko ze sprawami praktyki związane. Dogma-

tacy, którzy czyniąc swe poznanie martwym i zakrzepłym, odrywają je od rzeczywistości, oraz ciaśni empirycy, którzy ograniczając swe poznanie do bezpośredniego doświadczenia, otrzymują zubożony obraz rzeczywistości — nie są zdolni, wskazuje Mao Tse-tung, prawidłowo ocenić sytuacji rewolucyjnej, słusznie pokierować walką.

Są to znowu prawdy, o których winien pamiętać każdy działacz społeczny. Dogmatyzm w praktycznej działalności społecznej — to niewolnicze trzymanie się raz wytyczonej linii postępowania, raz danych wytycznych, bez kontrolowania ich słuszności w ogniu praktyki, bez uzupełniania i korygowania ich w miarę potrzeb wskazywanych przez życie. Dogmatyzm w działalności społecznej — to zapominanie o tym, że rzeczywistość jest zawsze bogatsza od wszelkiej maksymy, że rzeczywistość nieustannie się zmienia i rozwija, a zatem wszelka maksyma wymaga surowej z nią konfrontacji. Dogmatyzm w działalności społecznej — to zamykanie oczu na życie, na jego sygnały i głosy, to spokojne trwanie w przekonaniu o absolutnej i niewzruszalnej słuszności raz przyjętych zasad postępowania. Również nasza partia wskazuje, jak groźnym wrogiem naszej sprawy jest taka dogmatyczna drzemka; partia budzi z niej, każe przysłuchiwać się głosowi mas, każe bezpośrednio konfrontować maksymę, linię, teorię z życiem. Ciasny praktycyzm — nieumiejętność wysnuwania wniosków z doświadczeń, które niesie życie, czyli znowu — zastrzymywanie w miejscu procesu poznania, doprowadza do tego, że pozostaje ono daleko w tyle za rzeczywistością. Jak wiemy, ciasny praktycyzm jest tylko drugą stroną dogmatyzmu: gdy praktyk nie potrafi wznieść się ponad swe bezpośrednie doświadczenie, gdy go nie uogólnia, gdy nie myśli o tym, czy praktyka potwierdza słuszność przyjętej linii postępowania, linia ta, nie konfrontowana z praktyką, prze-

kształca się w dogmat, zaczyna ciążyć życiu, nakłada mu pęta. Jeśli nie chcemy, aby nasz rozwój ku socjalizmowi był hamowany przez nasze własne dogmatyczne błędy — musimy wyzbyć się ich jak najprędzej, musimy zdobyć umiejętność kierowania w sposób żywy i giętki, umiejętność uwzględniania w naszej działalności doświadczeń praktyki. Jest to, jak wskazuje nasza partia, jedno z najważniejszych zadań w chwili obecnej.

Zrozumienie tego, że wszelka teoria musi być konfrontowana z życiem, zmieniana i uzupełniana wraz z jego rozwojem — a więc umiejętność prawidłowego poznawania świata — jest, jak wskazuje Mao Tse-tung, niezbędnym warunkiem ostatecznego zwycięstwa sprawy klasy robotniczej. „W przeżywaną przez nas obecnie epokę rozwoju społecznego — czytamy w pracy *W sprawie praktyki* — odpowiedziało za prawidłowe poznanie i przeobrażenie świata historia złożyła na barki proletariatu i jego partii... Walka proletariatu i rewolucyjnych mas ludowych o przeobrażenie świata obejmuje zrealizowanie następujących zadań: przeobrażenie obiektywnego świata, jak również przeobrażenie swego subiektywnego świata — przeobrażenie swych zdolności poznawczych, przeobrażenie stosunku świata subiektywnego do obiektywnego“ (s. 21). Partia nie sprostą zadaniom zbudowania nowego świata, dopóki jego budownicowie — masy pracujące, nie przekształcą swej świadomości, dopóki ich świadomość nie będzie zdolna do obiektywnego poznania rzeczywistości, do zrozumienia tego, że można i trzeba tę rzeczywistość przeobrażać, walczyć o lepszy świat. „Epoka, w której ludzkość całego świata okaże się zdolna do świadomego przeobrażenia siebie i świata, będzie właśnie epoką komunizmu na całym świecie“ (s. 22). Trzeba do tego zdążyć poprzez „przeobrażenia oparte na przymusie“, poprzez likwidację klas wyży-

skiwaczy, ale również poprzez „świadome przekuwanie psychiki“. Gdy nie będzie już wyzyskiwaczy, zdolni będą do tego wszyscy członkowie naszego społeczeństwa, a więc wszyscy będą mogli stać się świadomymi jego budowniczymi.

Prace Mao Tse-tunga głęboko i pięknie wyjaśniają ów podstawowy problem marksizmu, od którego zależy siła żywotna nauki marksistowskiej — problem jedności teorii i praktyki. Jednocześnie prace te systematyzują podstawowe problemy teorii poznania oraz dialektyki i ujmują pewne ich aspekty w nowy, oryginalny sposób, jak np. problem głównej sprzeczności — która w

procesie rozwoju ustępuje swego miejsca innej — problem głównej strony sprzeczności oraz specyfiki sprzeczności. Największa ich wartość polega jednak na tym, że uczą tego, co dla każdego marksisty jest rzeczą najważniejszą, co stanowi żywą duszę marksizmu: nierozdzielnej jedności teorii i praktyki, zwalczania dogmatycznej oraz wąskopraktyczystycznej ograniczoności i skostnienia.

Tego właśnie, obok pogłębienia i usystematyzowania znajomości zasad filozofii marksistowskiej, trzeba się przede wszystkim uczyć studiując prace filozoficzne Mao Tse-tunga.

Barbara Domańska

Z HISTORII ROSYJSKIEJ FILOZOFII

Z DZIEJÓW FILOZOFII ROSYJSKIEJ. Zbiór artykułów. Warszawa 1953. „Książka i Wiedza“. Stron 955 + 5 nlb.

Wydany przez „Książkę i Wiedzę“ zbiór artykułów *Z dziejów filozofii rosyjskiej*, przygotowanych przez Katedrę Historii Filozofii Rosyjskiej Moskiewskiego Uniwersytetu Państwowego, jest obszernym przeglądem rosyjskiej klasyki filozoficznej i społecznej głównie XVIII i XIX wieku. Tom otwiera wprowadzający do studiów nad filozofią rosyjską artykuł M. T. Jowczuka pt. *O szczególnych cechach historycznych i zasadniczych etapach rozwoju filozofii rosyjskiej*. Artykuł stawia w szerszym zakresie problematykę metodologiczną przedmiotu dziejów filozofii rosyjskiej, jej periodyzacji, postulatów badawczych marksistowskiej historiografii filozoficznej w zastosowaniu do filozofii i myśli społecznej rosyjskiej, przeciwstawiając się tendencyjnym, zniekształcającym ujęciom historyków burżuazyjnych. Ten akcent polemiczny, jak również próba stawiania zagadnień o charakterze ogólniejszym, metodologicznym takich np. jak stosunek myślicieli rosyjskich do spuścizny filozoficznej i społecznej epoki, cechuje także prace poświęcone poszczególnym myślicielom, którzy się filozofii zasłużyli: od Łomonosowa, Radiszczewa, poprzez Hercena, Bielińskiego, Czernyszewskiego i Dobrołubowa, do Mendelejewa, Timiriazjewa i Miczurina. Widzimy zatem, że autorom tomu przyświecała intencja objęcia pewnej całości, choć jak wynika z uwag wstępnych redakcji i z treści poszczególnych

artykułów, zbiór ten nie nosi charakteru podręcznika i nie daje systematycznego i wszechstronnego oświetlenia węzłowych zagadnień. Dodajmy, że artykuły pisane przed paru laty nie są jednakowej wartości i że nie wszystkie odzwierciedlają ostatnie osiągnięcia dzieckiej nauki historycznej. Z nowszych prac przypomnijmy choćby dyskusję o formach materializmu¹, dotyczącą bezpośrednio istotnej problematyki filozofii rewolucyjnych demokratów rosyjskich; wspomnijmy także o wydaniu nowej pracy o Czernyszewskim², interesującym artykule Jowczuka i Sidorowa zamieszczonym w *Woprosach Filozofii*³ i wielu innych artykułach i recenzjach w czasopismach *Kommunist*, *Woprosy Istorii i Woprosy Filozofii*.

Niemniej jednak tom *Z dziejów filozofii rosyjskiej* przede wszystkim z uwagi na bogactwo materiału, a także i ogólne oceny interpretacyjne, posiada i dziś istotną wartość popularyzatorską. Może on być i w praktyce jest pomocnym przewodnikiem w studiach

¹ Por. Sidorow — art. w nr 3 (1953) *Woprosy Filozofii*

Jowczuk: *Materialistisches mirowozrenie Czernyszewskiego* — wyższe dostizhenije domarksistskoj filozofii. *Wiestnik Akademii Nauk SSSR* nr 7 (1953)

² Ziewin: *Politicheskije wzgledy i politicheskaja programma Czernyszewskiego*. Moskwa 1953

³ M. T. Jowczuk i M. N. Sidorow: *Borba W. I. Lenina za progressiwnoje filozofskoje nasledie*. *Woprosy Filozofii* nr 2 (1954)

nad klasyką rosyjską, skłaniającym do samodzielnej lektury pism Bielińskiego, Hercena, Czernyszewskiego i Dobrolubowa. A pisma te, jak wszystko co żywe, twórcze i postępowe w tradycji historycznej, przedstawiają dla nas wartość nie tylko szacownych dokumentów przeszłości rozważań ludzkich o świecie i prawach nim rządzących. Pisma te promieniują swą „wymową polityczną, ideologiczną, światopoglądową i służą po dziś dzień w walce przeciw współczesnej filozofii burżuazyjnej.

Filozofia burżuazyjna afiszując często swój bezpośredni związek z polityką imperializmu amerykańskiego, z ideologią podporządkowania jednostki przemocy kapitału, podporządkowania narodów i ich suwerenności nadnarodowym celom imperialistycznego wzysku, neguje z reguły wkład narodów słowiańskich do skarbnicy ogólnoludzkiego dorobku kulturalnego. Tym zaś celom ma służyć ożywiona produkcja pseudokultury i import amerykańskiego stylu życia na użytek niedostatecznie „ucywilizowanych“ krajów Europy zachodniej. Chwalcy imperializmu, od brukowych dziennikarzy do uniwersyteckich filozofów, z uporem wznoszą sztuczne bariery dzielące kulturę na „wschodnią“ i „zachodnią“. Stąd też usilne próby sfałszowania historii kultury europejskiej, albowiem, jak niedawno pisał Erenburg, „próby przeciwstawienia jednej połowy Europy — drugiej zawsze były związane ze znęcaniem się nad kulturą europejską i niszczeniem kultury całej Europy“. Burżuazyjna historiografia sekunduje dzielnie politykom chcąc zamazać wkład narodu rosyjskiego do kultury europejskiej. Znamienne pod tym względem są usiłowania przeciwstawienia historii Rosji i historii Zachodu, poczynione przez wybitnego historyka angielskiego A. I. Toynbee. Filozofowie watykańsko-pentagońskiej koalicji Wetter i Bocheński przedstawiają zaś rosyjską filozofię

klasyczną jako nihilistyczny nurt wyrastający na marginesie kultury światowej, będący raczej jej schorzeniem niż wykwitem twórczej myśli ludzkiej.

Tym samym celom służą teoryjki kosmopolityczne, sprowadzające poglądy klasyków rosyjskich po prostu do naśladownictwa Hegla czy Feuerbacha; z teoryjkami tymi najczęściej też polemizują autorowie tomu *Z dziejów rosyjskiej filozofii*. Koncepcje te, które występowały w szczególności w środowisku burżuazyjnych historyków Rosji carskiej, pomijały historycznie oczywisty fakt, że rosyjska myśl filozoficzna i społeczna wyrosła z przemian dokonujących się w stosunkach klasowych w dobie kryzysu pańszczyźnianej Rosji, że odpowiadała potrzebom narastającej rewolucji chłopskiej, że starała się wytyczyć ludowi drogi przyszłych przekształceń Rosji, choć dalekimi od ludu byli jeszcze twórcy ówczesnej myśli rosyjskiej. W tym świadomym dążeniu do postawienia filozofii w służbę rewolucyjnej praktyce klasy uciskanej, kryła się wyższość rosyjskich rewolucyjnych demokratów i ich poglądów w porównaniu do poprzednich etapów rozwoju myśli materialistycznej.

Filozofia rosyjska była oryginalna i twórcza, ale oryginalność czerpała nie z oderwania od ruchu umysłowego w Europie zachodniej, lecz dzięki próbom krytycznego ustosunkowania się doń, z głębokiej znajomości wszystkiego tego, co ludzkość najlepszego stworzyła.

„My Rosjanie — pisał Bieliński — jesteśmy spadkobiercami całego świata, nie tylko życia europejskiego, i to spadkobiercami prawowitymi. Nie powinniśmy i nie możemy być ani Anglikami, ani Francuzami, ani Niemcami, gdyż musimy być Rosjanami. Ale przejmujemy jako własne wszystko to, co stanowi najlepszą cechę życia każdego narodu europejskiego i weźmiemy ją — nie jako wyłączną cechę, lecz jako ele-

ment do uzupełnienia naszego życia...⁴

Studiując prace Hegla i Feuerbacha, badając doświadczenia zachodnio-europejskiego ruchu rewolucyjnego, konfrontowali je rosyjscy materialiści z własnymi dociekaniami, z doświadczeniami przygotowującej się rewolucji burżuazyjno-demokratycznej; dostrzegali oni słabość i ograniczoność systemu heglowskiego, który miał służyć i służyć interesom junkierstwa pruskiego, ale potrafili jednak z tego systemu wydobyć i rozwinąć ideę dialektycznego rozwoju tak, jak tego nikt przed Marksem uczynić nie zdołał. Studiowali przodującą myśl europejską, by pójść dalej i określić drogi przyszłości Rosji. „Rozwój naszego społeczeństwa — pisał Dobrolubow — może nieco szybciej przejść te fazy, które tak długo trwały w Europie zachodniej. Co najważniejsze, możemy i powinniśmy kroczyć zdecydowanie i twardo, ponieważ jesteśmy uzbrojeni w doświadczenie i naukę“.

Stanowiąc najwyższy etap rozwoju myśli materialistycznej przed Marksem, filozofia rosyjskich rewolucyjnych demokratów wniosła olbrzymi i nieprzemijający wkład do skarbnicy postępowej kultury ogólnoludzkiej, której rzeczywistym spadkobiercą, kontynuatorem i obrońcą jest dziś klasa robotnicza i jej przodująca siła — partia marksistowska.

•

Studiowanie materialistycznej filozofii bratniego narodu rosyjskiego jest dla nas szczególnie doniosłe ze względu na zasadnicze podobieństwo dróg rozwoju społecznego, przede wszystkim zaś ze względu na wspólną tradycję ruchu rewolucyjnego o tak bliskich i wielorakich powiązaniach ideologicznych. Ideologowie rewolucyjnej demokracji w Polsce z Worcellem i Dembowskim,

Wróblewskim i Dąbrowskim na czele, w okresie gdy Polska wchodząc w skład trzech mocarstw zaborczych stanowiła ich część najbardziej rewolucyjną, łączyli z rewolucją agrarną idee wyzwolenia narodowego i społecznego. W trudnej walce z przeżytkami szlachetczyzny, z naporem liberalizmu, z nacjonalizmem feudalno-burżuazyjnym, wyrastali na przywódców rewolucyjnych mas chłopstwa. W tej walce o dojrzałość polskiego ruchu rewolucyjnego i jego myśli społecznej ogromną rolę odegrało zbliżenie i wpływy rewolucjonistów rosyjskich: polityczna bezkompromisowość i teoretyczna dojrzałość Czernyszewskiego, ważne słowo Hercenowskiego *Kołokołu* — niby biczem smagające samodzierżawie za ucisk mas chłopskich i za ucisk narodowy. Hercen przez całe życie, niezależnie od liberalnych wahań, pozostał wierny idei niepodległości Polski i jej wolnego sojuszu z demokratyczną Rosją. To on przestrzegał rewolucyjnych demokratów okresu powstania styczniowego przed zdradzieckimi machinacjami obozu „Białych“, obozu obszarniczo-burżuazyjnej ugody, który obawiając się ruchu mas pragnął sparaliżować rozmach walki narodowo-wyzwoleńczej, sprowadzić ją do roli ogniska żarzącego się za podmuchem dyplomatycznych kombinacji mocarstw zachodnich.

Piękne tradycje internacjonalizmu, przyjaźni osobistej, ścisłych związków ideowych rewolucyjnych demokratów Polski i Rosji poprzedzały niejako wspólne walki proletariatu rosyjskiego i polskiego, ścisłą łączność, przyjaźń i współdziałanie polskich rewolucjonistów proletariackich z przodującym rosyjskim ruchem rewolucyjnym, z wielką partią Lenina-Stalina.

Tę prawdę w ciągu dziesięcioleci starała się zatrzeć nacjonalistyczna historiografia burżuazyjna, starała się przemilczeć, umniejszyć lub przedstawić w nacjonalistycznym, solidarystycznym świetle zasługi polskich

⁴ Z dziejów filozofii rosyjskiej s. 896

rewolucjonistów, prekursorów walk klasy robotniczej, chciała zamazać tradycje internacjonalizmu, tradycje przyjaźni najlepszych synów Rosji, Ukrainy i Polski. Tradycje te wydobywamy dziś pieczołowicie, aby je ukazać masom naszego narodu.

„Mamy w przeszłości — mówił na II-gim Zjeździe PZPR towarzysz Chruszczow — wiele przykładów osobistej przyjaźni przodujących ludzi Rosji, Polski i Ukrainy. Opierając się na wspólnocie interesów ludów, dążyli oni do ustanowienia przyjaznych stosunków między naszymi narodami.“⁵

*

Toczy się w naszym kraju przybijająca na sile walka z ideologią burżuazyjną, która tkwi w formie przeżytków starego w umysłach naszego narodu i która przenika do nas z ośrodków imperialistycznej propagandy i pseudokultury. Wróg zahacza o każdy przesąd, wykorzystuje nieprzezwyciężone do końca echa fałszywych teoryjek, zacofanie i ciemnotę tych, którzy garnąc się do nowej kultury nie pozbyli się jednak balastu starych nawyków myślowych i uprzedzeń. Szeroka ofensywa kulturalna, walka o popularyzację nauki i jej przebudowę na podstawach materializmu dialektycznego, rozpowszechnianie w masach ideologii marksistowskiej — to poważny odcinek ogólnego frontu walki klasowej. W walce przeciw wsteczniectwu i zacofaniu coraz pełniej czerpiemy z bogatej historii polskiej postępowej myśli społecznej i naukowej okresu Odrodzenia, Oświecenia i okresu walk narodowo-wyzwoleńczych XIX w. W tej walce ideologicznej wojujący materializm rosyjskich rewolucyjnych demokratów jest nam bardzo pomocny i służy jako potężny i niebezpieczny oręż przeciwko wrogiej ideologii. Myśliciele rosyjscy posunęli się dalej niż francu-

scy encyklopedyści w bojowej krytyce, w propagowaniu nauki opartej na materialistycznym światopoglądzie, w próbach zastosowania metody dialektycznej i do historii ludzkości i do przyrodoznawstwa i do potrzeb walki rewolucyjnej. Jako materialista-ateista Czernyszewski podkreślał wielokrotnie, że przedmiotem nauki jest to, co rzeczywiste, co rzeczywiście istnieje, zaś przedmiotem religii to, co niereczywiste, urojone, i że wobec tego nauka i religia wykluczają się wzajemnie, nie dadzą się pogodzić. Filozofowie imperialistycznej burżuazji usiłują dziś zastąpić ideą przeciwstawności nauki i religii bądź ideą pogodzenia nauki i religii jako dwóch naturalnych, równoprawnych sfer myślenia, omijając w ogóle problem prawdziwości obiektywnej światopoglądu religijnego — bądź też, w wypadku filozofii neotomistycznej ideą podporządkowania nauki religii.

Nieprzejeđnane w stosunku do religii, ateistyczne stanowisko Czernyszewskiego było wyjątkowo konsekwentne i jasne. O Czernyszewskim z dumą pisał Lenin, że był „to jedyny rzeczywiście wielki pisarz rosyjski, który od lat pięćdziesiątych aż po rok 88 potrafił utrzymać się na poziomie konsekwentnego materializmu filozoficznego“.⁶ Takim też warto ukazać go szerokim kołom czytelników.

Powstanie marksizmu było przełomem w dziejach ludzkości. Pozwoliło spojrzeć na proces doskonalenia się rozumu ludzkiego i ludzkiej wiedzy o świecie jako na proces zwalczania, wypierania nienaukowego światopoglądu idealistycznego przez światopogląd naukowy, materialistyczny. Materialiści rosyjscy zbliżyli się najbardziej do materializmu dialektycznego, który stał się naukowym światopoglądem partii proletariackiej.

⁶ Lenin: *Materializm a empiriokrytycyzm. Dzieła* t. 14 Warszawa 1949 „Książka i Wiedza” s. 412

Niesposób w krótkiej recenzji scharakteryzować prace poszczególnych autorów, wchodzące w skład omawianego wydawnictwa. Wachlarz tematyczny wydawnictwa jest bardzo szeroki, tom obejmuje bowiem obok nazwisk Radiszczewa, Czernyszewskiego, Hercena, także poglądy Miczurina, Mendelejewa, a nawet Plechanowa. Dlatego też ograniczymy się do krótkich uwag, odnoszących się po pierwsze do artykułów najbardziej reprezentatywnych i interesujących, tymi zaś są niewątpliwie prace o klasykach myśli rewolucyjno-demokratycznej lat czterdziestych i sześćdziesiątych, po drugie, do uwag dotyczących najogólniejszych cech większości prac całego tomu, jego zalet i słabości.

Na wstępie zaś uwaga ogólniejsza. Tom *Z dziejów filozofii rosyjskiej* był przygotowany do druku w latach 1948-1949. (Wyd. polskie 1953). Stanowi on pierwszą od wielu lat większą próbę przedstawienia dorobku rosyjskiej postępowej myśli filozoficznej i społecznej. Kolektyw autorski zmagał się z materiałem bądź przemilczanym, bądź fałszowanym przez tradycyjną historiografię burżuazyjną. Wiele pokładów uprzedzeń, nawarstwień i ideologicznych przesądów trzeba było zdjąć, aby świat zobaczył prawdziwą, humanistyczną treść filozofii Czernyszewskiego czy Hercena w naukowym leninowskim oświeceniu. Ambitne zadanie zostało wykonane z korzyścią dla czytelnika. Ale rozwój radzieckiej nauki historycznej wykroczył dziś poza osiągnięcia tomu, tak pod względem opanowania mowego materiału historycznego (np. interesujący 61 tom *Litteraturnowo Nasledstwa*) jak i pod względem metodologicznym. Stąd też i ocena krytyczna wydawnictwa następuje dziś znacznie mniej trudności, jeśli wychodzi się od najbardziej współczesnych postulatów badawczych radzieckiej nauki historycznej. A słabości wielu prac mają swoje uzasad-

nienie w minionym etapie rozwoju nauki.

Wspominaliśmy już wyżej o niektórych walorach prac, wchodzących w skład wydawnictwa. Warto dodać, że prace te wychodzą z jedynie słusznej, leninowskiej periodyzacji i oceny rosyjskiego ruchu rewolucyjnego tudzież jego myśli filozoficznej i społecznej, że dają dużo materiału faktycznego, biograficznego; dają one do ostrego przeciwstawienia interpretacjom burżuazyjnej historiografii filozoficznej marksistowskich ocen i marksistowskiej metodologii badań historyczno-filozoficznych. Dominującą linią walki jest walka z kosmopolityzmem. Ataki burżuazyjnego kosmopolityzmu i nacjonalizmu kroczą częstokroć krętymi drogami: nie ograniczają się do oklepanych stwierdzeń, że Czernyszewski np. to Feuerbach „przyrządzony“ po rosyjsku, usiłują także wykazać, że Czernyszewski to wykwit „duszy rosyjskiej“ na pustkowiu kulturalnym, bez żadnego znaczenia dla kultury światowej. Walka z kosmopolityzmem przeprowadzona jest jednak — jak się wydaje — zbyt wąskim frontem: autorzy akcentują słusznie samorodność filozofii rosyjskiej, jej oryginalność, wkład myślicieli rosyjskich do ogólnoeuropejskiej skarbnicy dorobku kulturalnego, nie doceniają jednak chyba sprawy wzajemnych związków koncepcji filozoficznych w Rosji i na zachodzie Europy. Na tę sprawę zwraca szczególnie uwagę wspomniany już artykuł Jowczuka i Sidorowa, zamieszczony w *Woprosach Filozofii* (2/54 s. 31).

„Walka przeciw kosmopolityzmowi — czytamy tam — bynajmniej nie oznacza odrzucenia wymiany duchowej różnych narodów, wzajemnych wpływów ich filozofii, nauki, kultury. Niesposób zgodzić się z próbami poszczególnych pracowników naukowych ograniczenia historii systemów filozoficznych do ram narodowych tego lub innego kraju, wyrzec się badania wza-

jemnych więzi oraz wpływów filozoficznej i naukowej myśli różnych krajów, analizy walki ideologicznej na arenie międzynarodowej wokół różnych systemów filozoficznych i społecznych teorii. Tym bardziej jest rzeczą niesłuszną zasłaniać owe poważne braki w badaniach nad historią nauki i myśli społecznej zainteresowaniem dla walki przeciw kosmopolityzmowi i uważać, że udowodniony przez naukę radziecką priorytet rodzimych uczonych w najważniejszych gałęziach nauki, samodzielność i wielkość ojczystej filozofii materialistycznej wykluczał jakoby konieczność stwierdzenia wzajemnych związków i wpływów systemów filozoficznych i teorii naukowych powstałych i rozwijających się w tych lub innych krajach¹.

Wydaje się, że w sposób nieco uproszczony i niepogłębiany przedstawione jest w tomie krytyczne ustosunkowanie się rosyjskich filozofów XIX w. do zachodnich socjalistów utopijnych i niemieckiej filozofii klasycznej. Wiąże się to z pewnym nieprzewyciężonym do końca ujmowaniem ruchu rewolucyjnego w Rosji w oderwaniu od doświadczeń ruchu rewolucyjnego na Zachodzie.

Do tej uwagi krytycznej dotyczącej potrzeby bardziej gruntownego zbadania wzajemnych wpływów poglądów społecznych i filozoficznych myślicieli różnych narodów i ruchów rewolucyjnych w różnych krajach (co, jak się wydaje, w pełni odnosi się do obecnego etapu naszych badań nad historią polskiej myśli społecznej wieku XVIII i XIX) — dodajmy jeszcze dwie uwagi pod adresem całego tomu.

W stosunku do szeregu artykułów, a w szczególności w stosunku do prac o Bielińskim, Hercenie, Czernyszewskim, Dobrolubowie, można by postawić zarzut, że artykuły te przedstawiają czytelnikowi sylwetkę myśliciela w pewien szablonowy sposób: był rewolucyjnym demokratą, materialistą, dia-

lektykiem, patriotą itd. Oczywiście, że są to pewne wspólne cechy najwybitniejszych klasyków rosyjskiej myśli filozoficznej XIX wieku. Ale niesposób w związku z tym nie zgodzić się ze słuszną uwagą Taubina w recenzji zamieszczonej w *Woprosach Istorii*:

„Niektórzy badacze dzieł Czernyszewskiego nie pokazują, jak dojrzewając i hartując się, trzeźwo analizując doświadczenie walki klasowej w Rosji i Francji, na Węgrzech, Austrii, Włoszech i innych krajach, Czernyszewski przewyciężył iluzje i błędy i stawał się nieugiętym, konsekwentnym i głębokim myślicielem i rewolucjonistą. Prawidłowa analiza złożonego i pełnego sprzeczności rozwoju ideowego tego lub innego rewolucjonisty nie może umniejszyć znaczenia jego działalności. Jeśli można mówić o ewolucji poglądów takich koryfeuszy myśli jak Marks i Engels, którzy dokonali przewrotu w nauce społecznej — to dlaczego mamy ignorować zagadnienie przeciwieństw w rozwoju poglądów Bielińskiego, Hercena, Czernyszewskiego, Dobrolubowa i innych wybitnych przedstawicieli przodującej rosyjskiej myśli społecznej?”²

Od historyka wymagamy przecież nie tylko wskazania pewnych najogólniejszych cech badanego przedmiotu, ale i wykrycia specyfiki badanego zjawiska — ukazania w tym wypadku złożoności i bogactwa postaci przedstawionego uczonego, filozofa, działacza rewolucyjnego w jednej osobie. Autorzy zbyt „ujednolici” poglądy, sposób myślenia, temperament literacki Bielińskiego, Hercena, Czernyszewskiego. Nie pokazują oni w sposób przekonujący swoistej i skomplikowanej niekiedy drogi rozwoju omawianego myśliciela, specyfiki walki demokracji z liberałem i zwycięstwa tendencji demokratycznych w konkretnym

¹ Taubin: *Nowaja kniga o N. G. Czernyszewskom. Woprosy Istorii* nr 9 1954 s. 125

złożonym wypadku Hercena i w bardziej prostolinijnym rozwoju Czernyszewskiego. Dla czytelnika, zwłaszcza słabo zaznajomionego z filozofią rosyjską, specyfika ta nie występuje w sposób przejrzysty, co osłabia walory popularyzacyjne pracy.

Ostatnia uwaga krytyczna odnosi się do sprawy przedstawienia w tomie poglądów filozoficznych *sensu stricto*, a w szczególności metody dialektycznej klasyków literatury rosyjskiej. Odnosi się wrażenie pewnego ahistorycznego schematu: rozpatrując dialektykę Hercena czy Bielińskiego, Czernyszewskiego czy Dobrolubowa, autorzy poszczególnych prac starają się umieścić ich koncepcje dialektyczne w ramach najpełniejszej i najnowocześniejszej, jaką znamy, stalinowskiej charakterystyki praw dialektyki.⁸ Metoda taka zaciera nam po pierwsze obraz rzeczywistego rozwoju myśli dialektycznej w związku z całokształtem rozwoju ideologicznego, politycznego danego myśliciela, zaciera jego specyficzny sposób dochodzenia do pewnych tez dialektyki od strony przyrodoznawstwa, estetyki, historii, ekonomii, polityki i w ogóle życia społecznego w najszerszym tego słowa rozumieniu. Po drugie, co niebezpieczniejsze, przy takim ujęciu niewprawnemu zwłaszcza czytelnikowi zacierają się niekiedy granice między materializmem i dialektyką rewolucyjnych demokratów rosyjskich a materializmem dialektycznym Marksa i Engelsa. Autorzy artykułów dostrzegają te niebezpieczeństwa i podkreślają mocno, ale we wnioskach, różnice i granice między filozofią przedmarksowską, choćby najpełniej materialistyczną, a filozofią marksistowsko-leninowską. Powinno to

jednak wyjść nie we wnioskach, które z natury rzeczy brzmią nieco deklaratywnie, ale w całym toku przedstawienia dialektyki Czernyszewskiego czy Hercena. Szczególnie na przykładzie Czernyszewskiego sprawa ta występuje w sposób rażący. Autor W. E. Jewgrafow referując poglądy Czernyszewskiego pisze:

„Jeśli wszystkie zjawiska życia społecznego są ze sobą powiązane wzajemnie i uwarunkowane, to w działalności politycznej w warunkach carskiej Rosji nie wolno przedstawiać na potępieniu poszczególnych aktów bezprawia urzędników carskich, poszczególnych wrzodów na ciele społeczeństwa; należy widzieć ich organiczny związek z całym mechanizmem państwowym, z całym ustrojem absolutystyczno-feudalnym jako całością i walczyć przeciw temu ustrojowi.“⁹

Tok myślenia Czernyszewskiego został tu chyba zbyt zmodernizowany przez autora, który pragnął umieścić ów tok myślenia w ramach ścisłych prawideł myślenia dialektycznego.

Warto podkreślić, że najlepsze monografie radzieckie: Czesnokowa o Hercenie, Krużkowa o Dobrolubowie uniknęły w znacznej mierze schematyzmu i powierzchowności w przedstawieniu poglądów filozoficznych tych klasyków myśli rewolucyjno-demokratycznej.

Wydanie polskie nie mogło uwzględnić dorobku lat ostatnich. A jest on bogaty w monografie i artykuły, w dyskusje i pomysły. Należy życzyć sobie, aby wychodzące w Polsce tomy Czernyszewskiego i Hercena otrzymały ciekawe, uwzględniające najnowszy dorobek historyków radzieckich przedmowy krytyczne.

Michał Radgowski

⁸ Por. *Z dziejów filozofii rosyjskiej* s. 268, 444, 449, i 525

⁹ Tamże s. 449

LABOURYZYSTOWSKA DROGA DO «SOCJALIZMU»

I. Dworkin: *IDEOLOGIA I POLITIKA PRAWYCH LEJBORISTOW NA SŁUŻBIE MONOPOLI*. Moskwa 1953. Wyd. Instytutu Ekonomiki Akademii Nauk ZSRR. Gospolitizdat. Stron 472.

Obszerna książka Dworkina¹ zawiera dużo materiału faktycznego o brytyjskiej Partii Pracy i o istocie jej polityki. Autor pokazuje, jak Labour Party, szermując hasłami demokratycznymi i socjalistycznymi, uprawia w istocie politykę burżuazyjną i strzeże interesów brytyjskiego imperializmu wbrew żywotnym interesom angielskiej klasy robotniczej. Po krótkim omówieniu historii Labour Party Dworkin przechodzi do zagadnienia istotnego dla angielskiego ruchu robotniczego: jakim okolicznościom brytyjska Partia Pracy zawdzięcza swoją niewątpliwie silną pozycję w angielskim ruchu robotniczym, czemu zawdzięcza ona jeszcze dotąd poparcie mas dla swojej polityki. Następnie autor przypomina, że Labour Party jest obecnie partią kierowniczą w tzw. frankfurckiej międzynarodówce partii socjaldemokratycznych. Polityka gospodarcza Labour Party, labourzystowskie „planowanie” i „kontrola”, nacjonalizacja niektórych gałęzi angielskiego przemysłu, teorie ekonomiczne oraz angielska polityka kolonialna — to następne zagadnienia, którymi zajmuje się autor. Ta część książki jest najciekawsza i najbogatsza w materiał faktyczny. Książka kończy się scharakteryzowaniem pogłębiającego się kryzysu Partii Pracy, który polega na stopniowym osłabieniu wpływów

polityki prawicowego kierownictwa i wzroście wpływów lewicy.

Książka Dworkina poświęcona jest głównie zagadnieniom ekonomicznym. Jednakże wskazuje ona również na ubóstwo ideologiczne, panujące nie tylko w dziedzinie poglądów ekonomicznych, ale i w dziedzinie poglądów społecznych i filozoficznych teoretyków i przywódców Labour Party. Cechą charakterystyczną wszelkiego oportunistu jest niechęć do teorii, wynikająca stąd, że w teoretycznej walce z marksizmem oportunizm z góry skazany jest na klęskę. Angielski oportunizm szczególnie jednak celuje w tym „teoriowstręcie”. Przywódcy angielskiej socjaldemokracji nie bez swojej dumy podkreślają swoją „praktyczną” postawę w życiu, swoją „trzeźwość”.

We wrześniu 1948 r. jeden z wodzów oportunistu brytyjskiego, Stafford Cripps, mówił z dumą: „Labour Party nie posiada swej filozofii ani teorii. Przeciwnie, zajmuje się ona zagadnieniami praktycznymi, każdą sprawę rozstrzyga tylko w świetle tych warunków, które związane są z tymi właśnie zagadnieniami”.² Inny zaś teoretyk oportunistu, Harold Lasky, szuka przyczyn braku zasad teoretycznych w „angielskim duchu”, wywodzącym się z tradycji Benthama i Johna Stuarta Mila, a polegającym rzekomo na uznaniu

¹ Za omawianą pracę przyznano autorowi stopień naukowy doktora nauk ekonomicznych.

² Por. Brady: *Crisis in Britain*. Londyn 1951

zasady, że „pół bochenka jest lepsze od braku chleba“.³ Ten empiryzm, występujący jako zaprzeczenie teorii, ma spełnić rolę indulgencji, odpuszczenia z góry minionych i przyszłych grzechów, usprawiedliwiającego hurtem wszelkie zmiany zasad i stanowisk oraz programowy brak jakichkolwiek zasad. Pozwala on na możliwie giętkie i elastyczne dostosowywanie się kierownictwa Labour Party do aktualnie lansowanych teoryjek i aktualnych założeń polityki burżuazji.

Takim aktualnym wynalazkiem „teoretycznym“ Labour Party jest koncepcja „socjalizmu demokratycznego“.

W wyniku drugiej wojny światowej odpadł od systemu kapitalistycznego szereg krajów, w których lud obalił kapitalistyczne rządy i przystąpił do likwidacji zacofania i wyzysku, do budowy podstaw socjalizmu. Zasięg wpływów świata kapitalistycznego skurczył się. U boku Związku Radzieckiego stanęły kraje demokracji ludowej. Powstał obóz socjalizmu. Nowa sytuacja, podobnie jak i sytuacja wytworzona w wyniku Wielkiej Rewolucji Październikowej, wymagała nowej polityki. Rosnącej sile idei socjalizmu należało coś przeciwstawić. Musiała to być taka teoria, która znalazłaby wśród mas również takie uznanie jak idea obalenia kapitalizmu i ustanowienia rządów ludowych. Funkcję tę spełnić ma właśnie teoria „socjalizmu demokratycznego“.

Dworkin wyjaśnia, na czym polega istota tego „socjalizmu“.

„Jako cechy charakterystyczne tego szczególnego rodzaju socjalizmu, stojącego jakoby między amerykańskim kapitalizmem a radzieckim komunizmem, podano politykę podatkową rządu labourzystowskiego, jego przedsięwzięcia w dziedzinie kapitalistycznej nacjonalizacji i intensywne subsydiowanie

przez państwo organizacji monopolistycznych“ (s. 107—108).

Wynikiem tej „socjalistycznej“ działalności rządu labourzystowskiego miało być „demokratyczne“ zrównanie dochodów. Dworkin podaje liczby dotyczące polityki podatkowej Labour Party. Wpływy z podatków w roku budżetowym 1948/49 wzrosły do 4190 mil. f. szt. wobec 1196 mil. f. szt. w r. 1938, a w r. 1951/52 do 4236 mil. f. szt.. Należy dodać, że podatki pośrednie, obciążające szczególnie ludzi pracy, wzrosły z 1074 mil. f. szt. w 1944/45 r. do 1584 mil. f. szt. w r. 1950/51 — czyli o 54⁹/₁₀, i do 1651 mil. f. szt. w r. 1951/52, podczas gdy podatki bezpośrednie pozostały w tym czasie mniej więcej na jednakowym poziomie. W latach 1938—1939 liczba płatników podatkowych wynosiła 3,8 mil. osób; w r. 1945/46 w okresie władzy partii labourzystowskiej liczba ta wzrosła do 13 mil. osób, a w r. 1950/51 do 15 mil. ludzi. Oznaczało to — pisze Dworkin — przeniesienie ciężaru podatków na robotników.

W jakim celu pompowano tak intensywnie pieniądze z robotniczych kieszeni? Rząd labourzystowski zatroszczył się o kapitalistów i o ich upadające przedsiębiorstwa. Przemysł Wielkiej Brytanii opierał się na bardzo przestarzałym sprzęcie technicznym, i co za tym idzie, na zacofanej organizacji pracy. Gwałtowny rozwój konkurencyjnych przemysłów, szczególnie Stanów Zjednoczonych, zagroził poważnie Anglii na międzynarodowym rynku i ograniczył jej wpływy. Należało przeciwstawić się konkurencji na rynkach kolonialnych i zagranicznych, a w tym celu trzeba było zatroszczyć się o lepsze wykorzystanie możliwości produkcyjnych własnego przemysłu. To jednak wymaga inwestycji, do których kapitaliści zbyt nie kwapili. Toteż rząd labourzystowski „wziął w swoje posiadanie“ upadające gałęzie przemysłu i wypłacił poważne sumy na podniesienie ich produktywności. Inwesty-

³ Harald J. Lasky: *The Webbs and Soviet Communism*, Fabian Publications Limited 1947

cje zostały dokonane na rachunek mas pracujących, zyski zaś — w postaci bająskich kompensacji — nadal płynęły do kieszeni kapitalistów.

Znacionalizowano te gałęzie gospodarki wielokapitalistycznej, które były mało rentowne lub w ogóle nie przynosiły zysków, przemysł węglowy, elektrownie, gazownie, transport wewnętrzny i część zakładów hutniczych. Gałęzie te obejmowały mniej niż 20% robotników zatrudnionych w całym przemyśle. Nacjonalizacja miała poza tym spełnić rolę przysłowiowej klapy bezpieczeństwa wobec rosnącej radykalizacji nastrojów mas pracujących.

Dworkin przytacza dane dotyczące rezultatów nacjonalizacji. W wyniku olbrzymich sum kompensacyjnych, wypłaconych przez rząd labourzystowski w celu podniesienia upadających gałęzi przemysłu, w wyniku całego systemu dywidend, akcji i odszkodowań, w wyniku podniesienia cen węgla, taryfy transportowej, gazu, prądu elektrycznego, w wyniku zmuszania robotników do coraz większej intensyfikacji pracy dochody kapitalistów wzrosły kilkakrotnie, upadające gałęzie produkcji zaczęły znów przynosić wysokie zyski, a klasa robotnicza zmuszona została do opłacania polityki gospodarczej Labour Party w dwójnasób.

Tak oto wygląda ten „demokratyczny socjalizm“ w praktyce.

Powstaje pytanie: jakie są źródła względnej siły angielskiej socjaldemokracji, dlaczego brytyjskiej Partii Pracy, tej — jak pisze Dworkin — drugiej partii angielskiej burżuazji, udaje się w pewnym stopniu realizować swoją politykę, dlaczego masy pracujące Anglii nie potrafią przeciwstawić się skutecznie jej hasłom? Po pierwsze, działają tu przyczyny wspólne dla całego międzynarodowego oportunizmu i o tych nie będziemy mówić. Po drugie, działają też przyczyny szczególne, charakterystyczne dla *angielskiego oportunizmu*,

i o nich wypadnie powiedzieć kilka słów.

Głównym źródłem siły angielskiego oportunizmu jest brytyjska polityka kolonialna. Anglia do ostatnich czasów była mocarstwem panującym gospodarczo i politycznie w świecie kapitalistycznym. Olbrzymie nadzwyczajne zyski, pochodzące ostatecznie ze zwykłego rabunku kolonii, były podstawowym źródłem bogactwa angielskiej burżuazji i stosunkowo wysokiej stopy życiowej angielskiej klasy robotniczej. Burżuazja bowiem stara się opanować ruch robotniczy również przez wypłacanie klasie robotniczej dodatkowej pensji w postaci podwyższonej płacy roboczej części robotników uprzywilejowanych przez kapitalistów, w postaci zatrudniania części proletariatu na stanowiskach urzędniczych, administracyjnych itd. W ten sposób powstaje arystokracja i biurokracja robotnicza — ostoja burżuazji w ruchu robotniczym. Poza tym podnosi się nieco przeciętny poziom życia całego angielskiego proletariatu. Tak więc proletariąt angielski siłą rzeczy stał się współdziałowcem w wyzysku kolonialnym. Toteż walki klasowe proletariatu z burżuazją, silne w okresie rozwoju angielskiego przemysłu, osłabły z tą chwilą, gdy Wielka Brytania umocniła ostatecznie swoją pozycję grabieżcy kolonii.

Engels w liście do Marksa z dnia 7.X.1858 r. tak pisał o angielskim proletariacie:

„...Proletariat angielski faktycznie przybiera charakter coraz bardziej burżuazyjny; ten najbardziej burżuazyjny ze wszystkich narodów chce widocznie doprowadzić do tego, żeby mieć obok burżuazji — burżuazyjną arystokrację i burżuazyjny proletariąt. U narodu, który eksploatuje cały świat, jest to zresztą do pewnego stopnia zrozumiałe“.⁴

⁴ Marks i Engels: *Listy wybrane*. Warszawa 1951 s. 139.

W tych warunkach angielski ruch robotniczy poszedł drogą legalnej, pokojowej, parlamentarnej walki o poprawę warunków życia, a nie drogą otwartej walki ekonomicznej i politycznej. W Anglii silne są tradycje bogatych, dobrze zorganizowanych, ekskluzywnych związków zawodowych, strzegących zazdrośnie swojej uprzywilejowanej pozycji wobec proletariatu niezorganizowanego. Obok tego rozwijały się różne teorie rzekomo socjalistyczne, a właściwie wyrażające poglądy liberalnej burżuazji, np. teorie fabiańskie, i różne teorie pokojowego przerastania angielskiego imperializmu w socjalizm — sprzedawane za dobrą monetę klasie robotniczej. Występowano również otwarcie przeciw ideologii marksistowskiej jako nie typowej dla warunków angielskich. W ten sposób starano się wprowadzić masę pracującą w błąd, wpoić im fałszywe poglądy na proces społeczny.

Takie są przyczyny słabości angielskiego ruchu robotniczego. Ich drugą stroną jest względne zaufanie mas do Labour Party, która szermuje lewicowymi frazesami i pozostaje od czasu do czasu w „opozycji“ do partii konserwatywnej.

Charakteryzując przyczyny zwycięstwa Labour Party w wyborach do parlamentu w r. 1945 i utworzenia rządu labourzystowskiego, Dworkin wskazuje na zachwianie się pozycji Wielkiej Brytanii po drugiej wojnie światowej, w czasie której większość w parlamencie mieli konserwatyści.

W wyniku starcia z hitlerowskim faszyzmem, politycznym przedstawicielem międzynarodowego kapitału, powstały z jednej strony kraje demokracji ludowej, powstał obóz pokoju na czele ze Związkiem Radzieckim, który z wojny wyszedł nie tylko zwycięsko, ale i wzmocniony politycznie. Z drugiej strony szereg państw kapitalistycznych został poważnie osłabiony, w tej liczbie i Wielka Brytania, która z dominującej

dotychczas pozycji w świecie kapitalistycznym została wyraźnie zepchnięta przez swego współpartnera i „przyjaciela“ na pozycję uboczną.

Każda wojna imperialistyczna to w rezultacie mniej lub bardziej poważna kompromitacja dla partii burżuazyjnych, dla imperialistów. Burżuazja angielska — pisze Dworkin — musiała chwycić się nowego środka utrzymania władzy. Lud pracujący Anglii, w którym w toku wojny dokonywał się proces radykalizacji, nie chciał powrotu do przedwojennych kapitalistycznych stosunków. W tej sytuacji imperializm angielski wysunął na czoło „socjalistyczną“ Labour Party, która w swoim programie wyborczym obiecała prowadzić politykę pokoju, przyjaźni ze Związkiem Radzieckim i ... budowania socjalizmu. Było to przegrupowanie sił przez angielską burżuazję — pisze Dworkin — u którego podstawy leżał „kryzys angielskiego imperializmu, upadek angielskiej gospodarki w okresie ogólnego kryzysu kapitalizmu“ (s. 4). Wydaje nam się, że Dworkin zbyt jednostronnie ujmuje to zagadnienie. To przegrupowanie sił spowodowane było głównie przez nacisk mas ludowych. Inicjatywa wyszła bynajmniej nie od burżuazji. Oto co mówi na ten temat Program Komunistycznej Partii Wielkiej Brytanii — *Droga Wielkiej Brytanii do socjalizmu*:

„W roku 1945, pod koniec drugiej wojny światowej, lud brytyjski uznał, że należy zmienić istniejący stan rzeczy. Pragnął on raz na zawsze zabezpieczyć się przed nowymi wojnami. Pragnął zasadniczych zmian społecznych, które osłabiłyby kapitalizm i otworzyły drogę do socjalizmu.

Dlatego też w wyborach powszechnych w r. 1945 naród brytyjski wybrał rząd labourzystowski zapewniając mu poważną większość w parlamencie“⁵

⁵ *Droga Wielkiej Brytanii do socjalizmu. Program Komunistycznej Partii Wielkiej Brytanii. Warszawa 1951 s. 5*

Jednakże ta partia, która będąc w „opozycji“ głosiła hasła walki z faszyzmem, hasła demokratyczne i socjalistyczne, doszedłszy do władzy, wprowadziła politykę uległości wobec Stanów Zjednoczonych i wrogości w stosunku do Związku Radzieckiego, Chin Ludowych, krajów demokracji ludowej i ludów kolonialnych.

„Pod rządami labourzystów kapitalistom powodzi się wyjątkowo dobrze. Nigdy nie powodziło się lepiej. Za wszystko to płacą robotnicy: niskimi zarobkami, wyższymi cenami i zwiększonymi podatkami...“⁶

To właśnie stało się przyczyną kryzysu w Labour Party.

„Sześciolcietniemu sprawowaniu władzy przez labourzystów — pisze Dworakin na s. 422 — towarzyszyło zaostreżenie się sprzeczności w Labour Party: między masami pracującymi, należącymi do niej przez członkostwo w związkach zawodowych, a wierchołkiem Partii Pracy — tej drugiej partii angielskiej burżuazji. To zaostreżenie się sprzeczności i walki wewnątrz labourzystowskiej partii musiało doprowadzić — i doprowadziło — do kryzysu Labour Party“.

Kryzys ten polega na coraz to silniejszej opozycji szeregowych członków Labour Party wobec polityki jej przywódców, na walce prowadzonej wbrew przywódcom Partii Pracy o poprawę warunków bytu, o niżkę cen, o zwiększenie części budżetu przeznaczonej na potrzeby socjalne, oświatę, lecznictwo itd., na rosnącym oporze mas labourzystowskich przeciw polityce kolonialnej, rozniecaniu wojen, remilitaryzacji Niemiec, przeciw wrogości wobec Związku Radzieckiego i krajów demokracji ludowej. Przykładem może być chociażby ostatni Kongres Związków Zawodowych, na którym przywódcy trade-unions bardzo wyraźnie zademon-

strowali swoje socjaldemokratyczne, oszukańcze metody przeprowadzania uchwał i rezolucji wbrew woli większości członków; ale masy członkowskie równie wyraźnie i dobitnie — co zmusiło właśnie przywódców związkowych do oszukańczych manewrów — objawiły swoją wolę pokojowej polityki Wielkiej Brytanii, nawiązania normalnych stosunków gospodarczych i kulturalnych z państwami obozu pokoju, zaniechania krwawej polityki kolonialnej, ostro wystąpiły o poprawę warunków bytu. Przywódcom związkowym udało się wprawdzie przeprowadzić rezolucję popierającą remilitaryzację Niemiec, ale mimo zastosowania niesprawiedliwego, niedemokratycznego systemu głosowania, uzyskali nieznacznie większość głosów. Nawet prasa burżuazyjna stwierdziła, że zwycięstwo zwolenników remilitaryzacji jest tylko pozorne, że w rzeczywistości masy członkowskie związków zawodowych opowiadają się zdecydowanie przeciw remilitaryzacji Niemiec.

Ważnym i charakterystycznym wydarzeniem w życiu angielskiej socjaldemokracji było wydanie przez lewe skrzydło Labour Party broszury pt. *To nie powinno się zdarzyć*. Autorzy broszury we wstępie wypowiadają się w ten sposób:

„Rzucamy wyzwanie całej doktrynie głoszącej, że remilitaryzacja Niemiec, bez względu na to, w jakiej formie zostanie przeprowadzona, jest nieunikniona. Przecistawiamy się EWO, względnie stworzeniu niemieckiej armii narodowej. I wierzymy, że jest alternatywa, której zresztą nigdy nie wzięto pod uwagę — alternatywa, która pozwoli uniknąć niebezpieczeństwa wyścigu zbrojeń w środku Europy“.

Tą alternatywą jest:

„...zgoda na konieczność współistnienia (systemu kapitalistycznego i socjalistycznego — D. T.) i nieustanna troska o to, by nie uczynić nic, co mogłoby

⁶ Tamże s. 6

uniemożliwić pokojowe rozwiązanie spornych problemów⁷.

Wobec takiej postawy mas członkowskich Labour Party, kierownictwo tej partii musiało się poważnie zastanowić, w jakiej formie wystąpić na dorocznej konferencji labourzystowskiej z rezolucją popierającą remilitaryzację Niemiec. Znowu użyto niedemokratycznych, oszukańczych metod proceduralnych, wysuwając przygotowaną wcześniej i niesłyszanie mętną rezolucję. Jak wiadomo, przywódcom Partii Pracy udało się przeprowadzić rezolucję, popierającą odbudowę niemieckiego militarysty, jedynie nieznaczną większością głosów. Prasa burżuazyjna zgodnie określa to „zwycięstwo“ prawnego skrzydła jako faktyczną moralną klęskę polityki kierownictwa Labour Party i rządu angielskiego.

Na wspomnianym już Kongresie Związków Zawodowych przyjęto jednomyślnie wysuniętą przez członków rezolucję domagającą się zwołania konferencji Wielkiej Brytanii, USA, Francji, ZSRR i Chin Ludowych w sprawie przedyskutowania problemów związanych z wykorzystaniem energii atomowej. Podobnie jednomyślnie uchwalono rezolucję w sprawie rozszerzenia handlu z państwami obozu pokoju. Ale szczególnie przerażyły przywódców związkowych dwa wnioski: wniosek domagający się włączenia angielskich związków zawodowych do międzynarodowego ruchu związkowego, i drugi — w sprawie poprawek do statutu. Świadczą one o coraz bardziej zdecydowanym oporze mas członkowskich wobec polityki pravicowych przywódców trade-unionów.

Kryzys Labour Party nie jest bynajmniej zjawiskiem przypadkowym. Ma on trwałe, zasadnicze przyczyny i da się co najwyżej opóźnić, lecz nie zlikwidować przy pomocy tych lub innych chwytów taktycznych oportuni-

stycznego kierownictwa. Przyczyny te tkwią w kryzysie samego imperium brytyjskiego. Znikły bezpowrotnie — wraz z monopolem kolonialnym i handlowym Wielkiej Brytanii — ekonomiczne przesłanki uprzywilejowanej warstwy arystokracji robotniczej. Wskutek drapieżnej konkurencji kapitału amerykańskiego infiltrującego do strefy szterlingowej oraz wskutek potężniejącej walki narodowo-wyzwoleńczej ludów kolonialnych kurczą się coraz bardziej źródła zysków maksymalnych. Dotkliwy niedobór dolarowy w angielskim bilansie płatniczym, przy pogłębiającym się uzależnieniu angielskiej gospodarki od rynku dolarowego, grozi krachem wysokiej stosunkowo stopy życiowej robotniczej arystokracji.

I Labour Party — partia tej swości angielskiej „burżuazji robotniczej“, usiłuje ratować się przed klęską, broniąc kurczowo angielskiego imperializmu kolonialnego jako źródła maksymalnych zysków oraz propagując szeroko konieczność walki o intensyfikację pracy jako środka do zwiększenia eksportu dumpingowego i zmniejszenia dolarowego deficytu.

Z jednej strony, pravicowe kierownictwo Labour Party spieszy z poparciem dla krwiożerczej polityki kolonialnych represji, uprawianej przez Churchilla, osłaniając ją wedle swego zwyczaju „humanistycznymi“ frazami.

„Partia Pracy jest za pomocą udzielaną ludowi Malajów (!) dla odparcia terroryzmu komunistycznego... W Kenii Partia Pracy popiera legalną akcję zwalczania Mau-Mau (oddziały narodowo-wyzwoleńcze — D. T.) i obrony ludu (czyt. — kolonizatorów angielskich — D. T.) przed tymi barbarzyńskimi przestępcami“⁸.

⁷ Por. *Zeszyty Teoretyczno-Polityczne* nr 4/1954 s. 153 i 157

⁸ *British Labour's Policy on Colonial Affairs, Socialist International Information* nr 37 z 11 września 1954 r.

Z drugiej strony zaś — usiłuje skłonić robotników do dobrowolnego poddania się burżuazyjnej polityce intensyfikacji pracy — podniesienia stopnia wyzysku — rzekomo w imię „ogólnonarodowego dobra“:

„Jedyną skuteczną drogą zabezpieczenia tego (stopy życiowej — D. T.) jest wzrost produkcji i eksportu. Ruch związkowy musi wnieść tu swój udział... Jest to fakt podstawowy, niezależny od tego, czy rząd jest labourzystowski czy też konserwatywny“.⁹

Są to jednak wysiłki, skazane w ostatecznym rachunku na zagładę. Protest przeciw oportunistycznemu kierownictwu Labour Party powoli, ale stale szerzy się wśród mas robotniczych — i będzie rósł z racji obiektywnych przesłanek.

Dworkin temu zagadnieniu poświęca cały rozdział i słusznie wiąże je ze sprawą walki Komunistycznej Partii Wielkiej Brytanii o zjednoczenie angielskiego ruchu robotniczego i skuteczne przeciwstawienie go imperialistycznej polityce rządu.

Przytoczmy za Dworkinem cytaty z organu Komunistycznej Partii Wielkiej Brytanii *Labour Monthly* z kwietnia 1951 r.

„Największy po wojnie wzrost nastrojów bojowych robotników przemysłu, czego świadectwem są strajki pracowników przemysłu budowy maszyn, kolei i portów, występuje w tym cza-

sie, kiedy i terenowe organizacje labourzystowskie i lewe skrzydło Labour Party buntują się przeciw polityce podporządkowywania się kapitałowi amerykańskiemu i przeciw remilitaryzacji Niemiec. Jednakże te dwa nurty jeszcze nie zjednoczyły się... Kiedy oba te nurty zjednoczą się w jeden, dni prawicowego kierownictwa Labour Party będą policzone i przed Anglią otworzy się nowa epoka“.

Książka Dworkina jest jedynym i cennym opracowaniem mało znanych polskiemu czytelnikowi zagadnień związanych z angielskim oportunistem. Opracowaniem tym ważniejszym, że przed polskimi naukami społecznymi stoi obecnie zadanie rozprawienia się z ideologią PPS, której oportunistyczne poglądy odegrały dużą rolę i nie są dobitne do końca jeszcze obecnie. Nasza rodzima socjaldemokracja była oddziaływaniem międzynarodowego oportunistu, wysługiwała się narodowemu i międzynarodowemu kapitałowi. Brytyjska Partia Pracy jest zaś obecnie czołową siłą międzynarodowego oportunistu, sprawując z tej racji rolę dostawcy koncepcji teoretycznych i wskazań praktyczno-politycznych dla wszystkich współczesnych prawicowych partii socjaldemokratycznych. Dlatego książka Dworkina ma ogromne znaczenie zarówno dla naszych pracowników nauki, jak też działaczy partyjnych i związkowych. Należy oczekiwać rychłego wydania książki Dworkina w języku polskim.

Dyonizy Tanalski

⁹ Report of Proceedings at the 85th Annual Trades Union Congress. Londyn 1953. Przemówienie O'Briena, przewodniczącego Rady Generalnej Z. Z.

PROBLEMATYKA METODOLOGICZNA W «KOSMOSIE»

Czasopismo *Kosmos*, organ zasłużonego Towarzystwa Przyrodników Polskich im. Kopernika, posiada chlubną tradycję. Założone w r. 1875 jako organ tego Towarzystwa sprawuje działalność po dzień dzisiejszy, splatając swe losy przez cały czas istnienia z postępiami nauk przyrodniczych w Polsce. Początkowo, zgodnie z celami Towarzystwa, *Kosmos* drukował oryginalne prace poświęcone wszechstronnym badaniom przyrody ojczyznej, zaznajamiał ogół przyrodników z postępiami badań, przede wszystkim typu fizjograficznego, prowadzonych wówczas w kraju, zwłaszcza na terenie Małopolski. Do r. 1927 *Kosmos* wychodził jako wydawnictwo typu almanachu naukowego, drukującego rozprawy z różnych gałęzi nauk badających przyrodę żywą i martwą. W r. 1927 rozpoczęto, dzięki staraniom zasłużonego działacza, prof. Szymkiewicza, wydawanie drugiego czasopisma, *Kosmos seria B*. Był to kwartalnik drukujący artykuły poświęcone aktualnym zagadnieniom naukowym. Jednocześnie dawniej wydawanemu almanachowi nadano nazwę *Kosmos seria A*.

Po wyzwoleniu, w latach 1945—1951 ukazały się jeszcze trzy zeszyty *Kosmosu serii A* pod redakcją prof. G. Poluszyńskiego i jeden zeszyt *Kosmosu serii B* pod redakcją prof. E. Passendorfera i B. Zabłockiego. W r. 1951 redakcje obydwu wydawnictw, realizując wytyczne I Kongresu Nauki

Polskiej, zaprzestały wydawania obydwu serii, wychodząc ze słusznych założeń, że prace oryginalne z najróżniejszych dziedzin nauk przyrodniczych nie powinny ukazywać się, jak dotąd, w jednym wspólnym czasopiśmie (*Kosmos seria A*), gdyż to nie odpowiada współczesnemu stanowi nauk przyrodniczych. Funkcję tę przejęły dawne oraz nowoutworzone czasopisma specjalistyczne, a z czasem biuletyny poszczególnych wydziałów PAN, osobny — w języku rosyjskim i osobny — w językach zachodnio-europejskich.

Zamiast dawnego *Kosmosu serii B*, Polskie Towarzystwo Przyrodników im. Kopernika rozpoczęło w r. 1952, po zjednoczeniu się ze Zrzeszeniem Przyrodników-Marksistów, wydawanie czasopisma *Kosmos seria biologiczna*, które ma być właśnie przedmiotem niniejszej recenzji.

Kosmos seria biologiczna ma do spełnienia odmienną funkcję niż liczne teraz w Polsce specjalistyczne czasopisma biologiczne, lecz równie ważną jak one. Jest to czasopismo przeznaczone dla ogółu biologów i osób interesujących się biologią. Ma ono za zadanie odzwierciedlanie stanu i rozwoju nauk biologicznych w Polsce i za granicą; w artykułach i dyskusjach ma naświetlać centralne, podstawowe zagadnienia współczesnej biologii, ma zamieszczać prace o charakterze raczej syntetycznym, a w każdym razie mogące wzbudzić zainteresowanie nie tylko stosun-

kowo wąskiego kręgu specjalistów, poświęcających się którejs z szczegółowych dyscyplin biologicznych.

Jako czasopismo o charakterze „syntetycznym” *Kosmos* pełni szczególnie doniosłą, odpowiedzialną rolę w walce o zwycięstwo metodologii marksistowskiej w polskiej biologii, o rozkwit nauk biologicznych w Polsce Ludowej.

Nawiasem należy wspomnieć, że wkrótce ma ukazać się druga seria *Kosmosu*, poświęcona przyrodzie nieożywionej. Konieczność jak najszybszego rozpoczęcia jej wydawania jest oczywista.

Słuszności powyżej opisanej reorganizacji polskiego czasopiśmiennictwa przyrodniczego — założenia szeregu wydawnictw specjalistycznych, zmiany charakteru *Kosmosu* — dowodzi przegląd tych paru numerów dawnych serii *Kosmosu*, które ukazały się po wyzwoleniu. Prace zgromadzone w nich mają charakter wybitnie analityczny, a tematyka jest najczęściej drobiazgowa i oderwana od szerszych zagadnień przyrodniczych. Dobór prac w tych zeszytach był zupełnie przypadkowy, tak że obok siebie znaleźć można rozprawy o tematach niezmiernie odległych. Jako przykład zacytujemy parę prac z zeszytu serii A tomu 66: W. Gorczyńskiego *Wartości czasu trwania nasłonecznienia na wybrzeżach Bałtyku*, E. Skórkowskiego *Badania fragmentów czaszek końskich* i A. Michalskiego *Notatka do fizjografii słuzowców Pomorza*. Stopień szczegółowości powyższych prac wyklucza — wydaje się — możliwość przedstawiania ich przez tego samego czytelnika.

W powojennych numerach dawnego *Kosmosu* zamieszczano bezkrytycznie prace na tematy nie mające nic wspólnego z bieżącą problematyką biologiczną ani, zwłaszcza, z bieżącymi zadaniami nauki polskiej. Przykładem może być np. praca S. Macki o roślinności międzyrzecza Styru, Horynia i Słuczy czy też praca M. i K. Stangenbergerów

o zjawiskach termicznych jeziora Na-rocz.

Taki charakter czasopisma nie odpowiadał nowym zadaniom i potrzebom biologii w Polsce. Dla pracowników naukowych-biologów coraz jaśniej się staje, że w Polsce Ludowej biologia przestała być sztuką dla sztuki, że musi ona obsługiwać ważne interesy społeczeństwa; że ugruntowując podstawy teoretyczne nauk rolniczych, medycznych i wszystkich pokrewnych zabezpieczać musi skutecznie ich rozwój. Dawne bezmyślne i bezplanowe przyczynkarstwo coraz częściej budzi w naukowcach polskich odrazę. Od początku rozwoju biologii w Polsce Ludowej toczy się, oczywiście, zacięta, ale zwycięsko przebiegająca walka o zupełne zerwanie z apolitycznością, bezideowością, bezproblemowością i anarchią. W przewyżnianiu tych jakże szkodliwych i wstecznych postaw biologia zajmuje jedno z przodujących miejsc wśród innych nauk przyrodniczych.

W czasach, gdy biologia pełnić powinna tak istotną rolę w walce o rozwój gospodarki socjalistycznej, w walce o triumf materialistyczno-dialektycznego poglądu na świat, gdy staje się w coraz większej mierze nauką polityczną, partyjną, jak najbardziej światopoglądową, inne niż dawniej wymagania postawić też trzeba było przed redakcją czasopisma przyrodniczego, takiego, jakim *Kosmos* być powinien. Postaramy się ustalić, czy obecnie wydawany *Kosmos* służy należycie nowym potrzebom, które najlepiej zostały sformułowane przez wskazania I Kongresu Nauki Polskiej: „Nauka nasza zobowiązuje się... do rozbudowy wszystkich w ogóle kierunków wiedzy, do likwidowania pozostałości z okresu kapitalizmu. Zobowiązuje się do coraz czynniejszego udziału w umacnianiu i upowszechnianiu nowej ideologii, wzbogacaniu życia umysłowego narodu, upowszechnianiu poglądu na świat w sposób godny

naszych wielkich postępowych tradycji.“

Do chwili obecnej ukazało się od r. 1952 dziewięć zeszytów nowego *Kosmosu*. Do niedawna wydawano je nakładem Państwowego Wydawnictwa Rolniczego i Leśnego. Obecnie czasopismo to zostało przejęte przez Państwowe Wydawnictwo Naukowe. Układ poszczególnych zeszytów jest od pierwszego numeru jednolity i obejmuje kolejno: artykuły referatowe o charakterze ogólnobiologicznym, dyskusje, krytyki, recenzje, omówienia zjazdów naukowych, publikacji, podręczników itd.; poza tym zamieszczane są krótkie doniesienia naukowe oraz sprawozdania z działalności instytutów i zakładów naukowych, pozwalające czytelnikowi zorientować się w tematyce prac naukowych prowadzonych przez biologów we wszystkich ważniejszych pracowniach naukowych w Polsce; przy końcu każdego zeszytu znajdujemy krótkie notatki dotyczące aktualnych spraw naukowych z zakresu biologii oraz wzmianki o ukazujących się czasopismach biologicznych, o pracach II Wydziału PAN, o konferencjach i zjazdach naukowych, o życiu pokrewnych towarzystw naukowych itd.

Analiza treści dotychczasowych numerów *Kosmosu* pozwala stwierdzić duże osiągnięcia tego czasopisma. Zamieszczane na jego łamach referaty problemowe i wypowiedzi dyskusyjne zawierają z reguły materiał o dużym ciężarze światopoglądowym. *Kosmos* jest pismem cennym zarówno dla biologa, jak i dla filozofa, interesującego się metodologicznymi zagadnieniami przyrodoznawstwa.

Kosmos zamieścił szereg prac, które na konkretnym materiale określonych dyscyplin biologicznych — a więc w sposób szczególnie przekonywający przyrodnika — wykazywały płodność, nieodzowność stosowania przez biologa w jego codziennej pracy marksistowskiej metody dialektycznej. Taki cha-

rakter nosiły artykuły prof. Michajłowa *O metodzie dialektycznej w parazytologii*¹ i *O charakterze praw biologicznych*² oraz artykuł prof. Makarewiczowej *O jedności teorii i praktyki w agrobiologii*.³

W artykule Michajłowa o pasożytnictwie znajdujemy przede wszystkim zasadniczą zmianę określenia przedmiotu parazytologii. Autor zrywa z dawnym opisowym charakterem tej nauki, czyniąc z niej naukę dynamiczną, badającą pewne określone *procesy ewolucyjne* oraz ich *prawidłowości*. Między innymi prof. Michajłow pisze: „Należałoby stwierdzić, że parazytologia to nauka nie o pasożytach, lecz o pasożytnictwie, a zatem o zjawiskach i procesach, nie zaś wyłącznie o organizmach, w których te procesy są *stałe* i z *reguły* (podkr. R. W. i A. J.) realizowane...”

Określenie to stanowi przejście od statycznego do dynamicznego ujęcia przedmiotu parazytologii. W jej polu widzenia stają teraz nie tylko organizmy będące „gotowymi” i typowymi pasożytami, lecz i dobrze znane biologom zjawiska pasożytnictwa czasowego, fakultatywnego, jak również problem pasożytnictwa potencjalnego, tj. rozwój organizmów w określonych warunkach w kierunku pasożytnictwa. Tak rzecz pojmując, „zwrócimy — pisze Michajłow — uwagę na momenty «stawiania się» pasożytnictwa w procesie ewolucyjnym, nawiążemy kontakt z wielkimi problemami biologicznymi”.

Słuszne i ciekawe wydają się nam myśli Michajłowa dotyczące owego „stawiania się” pasożytnictwa jako pewnej sumy zmian kierunkowych w procesie ewolucji, prowadzących do tworzenia się łańcuchów genetycznych: symbiont — komensal — pasożyt albo potencjalny pasożyt — pasożyt.

¹ Por. *Kosmos* 1953 nr 3(4)

² Por. *Kosmos* 1954 nr 4(9)

³ Por. *Kosmos* 1952 nr 1

W dalszym ciągu artykułu, określając pasożytnictwo jako swoistą formę ewolucyjnie kształtującego się stosunku między organizmami, charakteryzującą się oddziaływaniem *wzajemnym* pożyty i żywiciela, Michajłow pisze:

„Określenie to, jak sądzę, podkreśla dynamiczny i wysoce urozmaicony charakter zjawiska pasożytnictwa... ujmuje obustronny charakter związku pomiędzy żywicielem i pasożytem, jako dialektyczną jedność przeciwnieństw, podobnie jak biologia miczurinowska traktuje wszelki stosunek pomiędzy organizmem a środowiskiem jego bytowania...”

...Istotna treść tego związku ukształtowała pasożyta, uczyniła go tym, czym jest. Nigdzie, być może, w biologii kształtujący charakter środowiska nie jest tak oczywisty. Jakiegokolwiek inne wytłumaczenie niezliczonych przystosowań do pasożytniczego trybu życia, choćby tylko u robaków płaskich — jak kształt ciała, najrozmaitsze organy czepne itp. — oprócz ewolucyjno-przystosowawczego wydaje się absurdem. Jedynie zasada przyczynowości, wynikająca bezpośrednio z podstawowej tezy dialektyki o wzajemnym uwarunkowaniu przedmiotów i zjawisk, może nam wytłumaczyć wiele szczegółów budowy i życia pasożytów. Jakiegokolwiek ich wytłumaczenie, poza przyjętym przez twórczy darwinizm, a więc na przykład autogeniczne czy mutacyjne, na tym materiale załamuje się natychmiast.”

Prof. Michajłow daje w omawianym artykule ważne sformułowania dotyczące „uwstecnień” budowy pasożytów; traktuje je bowiem jako wyraz postępu ewolucyjnego, uwarunkowanego przez stosunek pasożytów do środowiska organizmu żywicielskiego, przy czym traktuje słusznie owe „uwstecznienia” na równi z wszelkimi cechami „postępowymi”, albowiem jedne i drugie mają charakter przystosowawczy.

Na baczna uwagę zasługują wskaza-

nia Michajłowa, dotyczące wzrostu znaczenia parazytologii w warunkach nowego ustroju społecznego, „gdy organizacja socjalistycznej służby zdrowia, socjalistyczny charakter produkcji roślinnej i zwierzęcej nakładają na nią niezwykle odpowiedzialne obowiązki, ale też otwierają nieznane dotąd możliwości pracy i rozwoju”. Znaczenie tej nauki dla weterynarii i medycyny podnosi jeszcze bardziej doniosłość kompleksowości w organizacji badań parazytologicznych.

W artykule *O charakterze praw biologii* Michajłow rozwija poglądy, wyrażone w zarysie już uprzednio w *Myśli Filozoficznej*⁴, a dotyczące głównie wpływu człowieka na ujawnianie się i sposób realizowania praw biologicznych.

Artykuł prof. Makarewiczowej prowadzi ogromnego znaczenia zasady jedności teorii i praktyki dla pracy badawczej. Mówiąc o agrobiologii autorka słusznie stwierdza, że nauka ta jest „dowodem, że powiązanie z praktyką stanowi dla człowieka nauki obowiązek kategorii nie tylko społecznej, lecz przede wszystkim gnoseologicznej — praktyka bowiem stanowi integralny element samego poznania”. W świetle dotychczasowych wyników dyskusji o powstawaniu gatunków razi w tym słusznym na ogół artykule nadmierne uleganie autorki autorytetowi Łysenki. uznawanie — można by powiedzieć — „nieomyślności” koncepcji tego wybitnego i tak bardzo zasłużonego dla agrobiologii uczonego. Co prawda, pisząc o problemie przekształcania się gatunków Makarewiczowa zaznacza: „Wiele jest jednak w teorii punktów niejasnych; nie możemy jeszcze np. nawet w przybliżeniu określić warunków, które powodują przekształcanie owoców koksagizu w owocki mniszka... Dokładny przebieg tego procesu nie

⁴ Por. Michajłow: *Wnioski z pracy I. Stalina «Ekonomiczne problemy socjalizmu w ZSSR» dla biologii. Myśl Filozoficzna 1953 nr 3(9)*

jest dotąd poznany..." Wydaje się, że w tych wahaniach autorki przebija słuszny krytycyzm, ale niestety nie ujawnił się on w bardziej zdecydowanej wypowiedzi.

W szeregu artykułów i dyskusji, zamieszczonych na łamach *Kosmosu*, ujawnia się wybitnie antyapodyktyczny, dyskusyjny charakter czasopisma. Artykuły referatowe często stają się punktem wyjścia ciągnącej się przez szereg numerów dyskusji. Warto przy tym podkreślić bardzo zasadniczy charakter tych dyskusji. Widać w nich, że przechodzą do przeszłości czasy, kiedy źle pojęta kurtuazja, źle pojęty szacunek dla autorytetów, pruderia i obłuda grubą skorupą pokrywały rzeczywiste różnice zdań w doniosłych kwestiach naukowych.

Przykładem takiej ciekawej dyskusji może być spór o interpretację praw Mendla, zainicjowany przez prof. Skowrona⁵, który uważa, że powstające w spermatogenezie plemniki nie są równoważnościowo ontogenicznie, ponieważ według poglądów, wypowiedzianych przez Lepieszyńską w latach 1949 i 1950, podział komórki nie prowadzi do powstania dwóch równoważnościowych ontogenicznie komórek, lecz jedna pozostaje macierzystą, a druga potomną, a więc ontogenicznie młodszą. Tym chciałby prof. Skowron wytłumaczyć rozszczepienie cech w pokoleniu F_2 według stosunku mendlowskiego 3:1 względnie 1:2:1. Prof. Raabe w swej wypowiedzi dyskusyjnej⁶ odnośnie do hipotezy Skowrona dochodzi do wniosku, że oparcie jej na zróżnicowaniu ontogenetycznym poszczególnych spermatocytów w spermatogenezie, czyli na zasadzie różnostadialności spermatocytów, a więc także powstałych z nich plemników, jest niesłuszne, ponieważ

„w przypadku rozwoju komórek, jak i pierwotniaków, końcem życia jest podział. Komórka kończy swe istnienie w czasie podziału jako indywiduum, dając dwa lub więcej nowych indywiduów, z których żadne nie jest osobnikiem macierzystym i nie kontynuuje jego życia". Prof. Raabe wskazuje, że sama Lepieszyńska nie powtarza w następnych publikacjach swej tezy o różnej stadialności komórek wychodzących z podziału. Prof. Skowron ponownie zabrał głos w dyskusji⁷, wyrażając pogląd, że podział komórki bynajmniej nie jest jedynym sposobem zakończenia jej życia; przeciwnie, obumieranie komórek jest bardzo częstym sposobem zanikania indywidualnego bytu komórki zarówno u jedno-, jak i wielokomórkowców. Skowron uważa przeto pogląd Lepieszyńskiej za słuszny, a opartą na nim swą hipotezę roboczą za bardzo prawdopodobną.

O atmosferze twórczych dyskusji na łamach *Kosmosu* świadczy również wypowiedź młodego biologa Wojciecha Kaczmarka⁸, zawierająca zarzuty przeciw stanowisku profesorów Jaczewskiego i Raabego⁹ w sprawie powstawania gatunków. Kaczmarek zwrócił uwagę na szereg błędów popełnionych przez tych autorów w artykule polemicznym dotyczącym pracy prof. Petruszewicza.¹⁰ Nie będziemy tutaj zgłębiać tych zagadnień, ponieważ wiele z nich uległo dalszym komplikacjom i zmianom.

Zagadnienie gatunku w ogóle należy do najżywiej dyskutowanych w *Kosmosie*; i nic dziwnego, jest to bowiem centralny problem naukowy współczesnej biologii, wokół którego ogniskuje się walka światopoglądowa. Od poglą-

⁵ Por. St. Skowron: W odpowiedzi na artykuł Z. Raabego. *Kosmos* 1953 nr 3(4)

⁸ Por. W. Kaczmarek: Do dyskusji nad realnością gatunku. *Kosmos* 1953 nr 4(5)

⁹ Por. T. Jaczewski i Z. Raabe: Uwagi o realności gatunku. *Kosmos* 1953 nr 4(5)

¹⁰ Por. K. Petruszewicz: O realności gatunku. *Kosmos* 1952 nr 1

⁵ Por. St. Skowron: O tak zwanych prawach Mendla. *Kosmos* 1952 nr 1

⁶ Por. Z. Raabe: Na marginesie artykułu St. Skowrona «O tak zwanych prawach Mendla» *Kosmos* 1953 nr 1(2)

dów na istotę gatunku zależy ujęcie podstawowych problemów ewolucji świata organicznego oraz rozwiązanie zagadnienia jej przyczyn i mechanizmu.

Jak wiadomo, zagadnienie to powstało po raz pierwszy w sposób naukowy Karol Darwin. Darwin uważał jednakże gatunek za pojęcie umowne, nie zaś za zjawisko realnie istniejące w przyrodzie. Według Darwina, gatunek powstaje na drodze pogłębiania się różnic osobniczych a następnie odmianowych w obrębie danej grupy organizmów. Powyższy pogląd został przed paru laty podważony przez Łysenkę. Według niego, gatunek jest zjawiskiem realnie istniejącym, odmiana zaś nie stanowi ewolucyjnego szczebla, prowadzącego do powstania gatunku, lecz jest formą przystosowania się gatunku do danych warunków środowiskowych. Łysenko jednocześnie zaprzeczył gatunkotwórczej roli wewnątrzgatunkowej walki o byt, a nawet w ogóle zaprzeczał istnieniu konkurencji w obrębie gatunków.

Realność istnienia gatunku Łysenko rozumie w ten sposób, że gatunek jest zespołem osobników, między którymi zachodzą określone wzajemne stosunki, różniące się jakościowo od stosunków zachodzących między osobnikami różnych gatunków. Między osobnikami jednego gatunku zachodzą nie tylko stosunki podobieństwa i wspólnego pochodzenia ewolucyjnego, lecz i konkretne wspólne, wzajemne stosunki oddziaływania na siebie i na zamieszkane środowisko. Oczywiście, najczęściej gatunki są reprezentowane w przyrodzie przez określone populacje; a występowanie w postaci populacji, tworzenie populacji jest jednym z najbardziej charakterystycznych zjawisk, jedną z charakterystycznych cech gatunków.

Warto przytoczyć opartą na tej przesłance trafną definicję gatunku, jaką dał Kaczmarek: „Gatunek jest to zbiór

osobników mogących tworzyć biologicznie realną jednostkę zbiorową, populację.“¹¹ Zupełnie inaczej niż z gatunkiem ma się sprawa z wyższymi jednostkami systematycznymi — rodzajami, rodzinami itd. Między osobnikami należącymi np. do rodziny kotów (obejmującej lwy, tygrysy, żbiki, rysie, lamparty itp.) nie zachodzą poza podobieństwem i wspólnym pochodzeniem żadne swoiste więzi realnego oddziaływania, żadne swoiste stosunki międzyosobnicze. Stąd umowność pojęć większych od gatunku jednostek systematycznych, stąd ich abstrakcyjność.

Dwa lata temu poglądy Łysenki na istotę i powstanie gatunku poddano w Związku Radzieckim krytycznej ocenie. Rozgorzała obustronna namiętna dyskusja, w której wzięło udział wielu czołowych radzieckich biologów, przedstawicieli najprzeróżniejszych specjalności. Przez długi czas siły obydwu stron były wyrównane, a i w chwili obecnej sprawa pozostaje w zasadzie nadal otwarta. Okazało się jednak, że szereg twierdzeń zostało przez Łysenkę zbyt pochopnie sformułowanych, przynajmniej inni badacze nie mogli wielu z nich eksperymentalnie potwierdzić. Z drugiej strony, dyskusja dowiodła, że, jak zawsze w takich przypadkach, tylko fakty naukowe mogą ostatecznie rozstrzygnąć sporne zagadnienia. Faktów bezpośrednio dotyczących powstawania gatunków znamy jeszcze zbyt mało; dyskusja wskazała właśnie konieczność prowadzenia odpowiednich prac badawczych, zmierzających do ich zdobycia.

Rozwiązanie spornych zagadnień będzie miało ogromne znaczenie dla dalszego rozwoju biologii.

Stwierdzić należy, że radziecka dyskusja o gatunku stała się w pewnych środowiskach, zwłaszcza wśród osób interesujących się biologią, ale nie zajmujących się nią fachowo, źródłem jakiejś niezdrowej sensacji, źródłem plotek rozsiewanych wokół pozycji Ły-

senki w naukowym świecie radzieckim. W związku z tym podkreślić należy z naciskiem, że spór ogniskuje się wokół problemów specjacji i nie dotyczy bynajmniej innych dziedzin biologii i genetyki, w których Łysenko posiada poważne osiągnięcia, wielokrotnie sprawdzone w praktyce i nie kwestionowane przez nikogo z dyskutantów. Wyniki prac Łysenki w tych dziedzinach stanowią jego ogromną zasługę dla agrobiologii, biologii, dla radzieckiej gospodarki. Jedynie w sprawach gatunku wydaje się, że Łysenko zbyt pochopnie uogólnił niedostatecznie sprawdzone obserwacje.

W *Kosmosie* dyskusja o gatunku znalazła bardzo szeroki oddźwięk w postaci zarówno sprawozdań informacyjnych, jak i samodzielnych prób przyczynienia się do rozwiązania tej złożonej kwestii. Szczególnie ciekawa z metodologicznego punktu widzenia może być dyskusyjna wypowiedź Kaczmarka w ostatnim [4 (9)] zeszycie *Kosmosu*. Zdaniem autora, dyskusja nad gatunkiem toczy się na wadliwej metodologicznie podstawie. Dla Darwina proces gatunkotwórczy stanowiły przemiany, jakim w ciągu pokoleń podlegają osobniki związane pokrewieństwem. W ten sposób, według autora, więc gatunkowa w ujęciu darwinowskim dotyczy jedynie wspólnego pochodzenia i takich czy innych wspólnych cech osobników. Dlatego też cały zebrany przez Darwina materiał, ugruntowujący teorię ewolucji, dotyczył jedynie powstawania różnic między osobnikami. Łysenko zaś, jak stwierdziliśmy powyżej, uważa gatunek za realnie istniejący zespół. Z tego stanowiska proces gatunkotwórczy należy pojmować jako proces narastania stopniowych zmian i realizowania się skoków jakościowych w historii całych zespołów gatunkowych. Wszelkie przemiany osobnicze (np. powstawanie osobników pod tym czy innym względem różnych od osobników rodzicielskich typowych) są sprawą drugorzęd-

ną, wtórną, skoro specjacja polega na powstawaniu jakościowo nowego zespołu; dopóki nie możemy wykazać powstania takiego nowego zespołu, pozostającego w określonych stosunkach wzajemnych ze środowiskiem, nie możemy też twierdzić, że powstał nowy gatunek (choćbyśmy spotykali osobniki tak czy inaczej odchyłone od wyjściowej, rodzicielskiej formy). Łysenko jednak, mimo stałego podkreślania swego poglądu na gatunek jako realny zespół osobników, uzasadniając swój pogląd na proces specjacji dostarczał dowodów wyłącznie typu klasyczo-darwinowskiego, mianowicie dowodów dotyczących przemian osobniczych.

Wydaje się, że najwartościowsze w artykule Kaczmarka jest wskazanie zasadniczego błędu, jaki popełnił Łysenko i jego szkoła, opierając hipotezę powstawania gatunków na zabsolutyzowaniu naglej, skokowej zmiany cech osobnika. Hipoteza ta stoi w wyraźnej sprzeczności z głoszoną przez tegoż uczonego tezą o biologicznej realności gatunku, która postuluje uznanie specyficznych stosunków między osobnikami jako podstawy istotnej odrębności jakościowej gatunków.

Na skutek powyższej sprzeczności, zdaniem Kaczmarka, Łysenko nie mógł uzyskać prawdziwej syntezy biologicznej. Z tego też powodu nie mogą być miarodajne fakty przytaczane zarówno przez zwolenników, jak i przez przeciwników poglądu Łysenki na specjację. Kaczmarek pisze: „Jako fakty dotyczące innego zakresu zjawisk przyrodniczych, nie mogą one ani potwierdzić, ani obalić tej hipotezy. I szermowanie tymi faktami przez coraz to nowych oponentów stanowi jeszcze jeden dowód, jak głęboko zakorzenione jest w tej dyskusji fałszywe metodologicznie odrywanie faktów od teorii.” Wydaje się, że rozstrzygające znaczenie mogą mieć tylko doświadczenia zupełnie innego typu, oparte na łysenkowskim poglądzie na istotę gatunku, na badaniu

nie cech poszczególnych osobników, lecz stosunków międzyosobniczych w realnych zespołach jednogatunkowych.

Podkreślając to, co niewątpliwie ciekawe w artykule Kaczmarka, należy wskazać i jego słabe strony. W artykule tym nie brak pochopnych, niejasnych sformułowań. Niektóre z nich brzmią tak, jak gdyby według Kaczmarka np. hipotezę można było oceniać jedynie w świetle tych faktów; do których ona sama się odwołuje, a nie w świetle faktów innych, przez daną hipotezę nie uwzględnionych, z którymi daje się ona lub też nie daje powiązać. Pochopne sformułowania na temat stosunku faktów do teorii zaciemniają w pewnej mierze podstawową myśl Kaczmarka.

Problemem, który posiada ogromną wagę gnoseologiczną i praktyczną, jest zagadnienie wysunięte w referacie prof. Olekiewicza *Prawidłowość matematyczna i prawidłowość biologiczna*.¹² Autor słusznie piętnuje fakt, że o mechanizmie szeregu zjawisk biologicznych wnioskuje się pochopnie na podstawie przejawiających się w nich prawidłowości statystycznych.

Zagadnienie to stara się wyjaśnić prof. Olekiewicz na przykładzie dziedziczenia grup krwi. Znany jest powszechnie fakt, że zasłużonym badaczem w tej dziedzinie był zmarły w ubiegłym roku prof. dr Ludwik Hirschfeld. Uczony ten posługiwał się częstokroć statystyką dla udowodnienia swych postulatów. Prof. Olekiewicz stwierdza w swym problemowym referacie, że niektóre statystyczne obliczenia prof. Hirschfelda, mające dowodzić słuszności genowego sposobu dziedziczenia grup krwi, nie mogą być traktowane jako dowód rzeczowy, ponieważ mogą być z równym powodzeniem wyrazem wyłącznie „prawidłowości matematycznej“.

Na referat prof. Olekiewicza odpowiedział prof. Hirschfeld, a także osob-

no jego współpracownicy, nie godząc się z wnioskami prof. Olekiewicza. Wydaje się jednak, że mimo niewątpliwie ogromnych zasług prof. Hirschfelda dla polskiej serologii, a także dla polskiej nauki w ogóle, prawda naukowa leży po stronie prof. Olekiewicza. W swej odpowiedzi na zarzuty zawarte w artykule prof. Hirschfelda i artykule Kelusa i Łukaszewicza prof. Olekiewicz wskazuje, że podawane w podręcznikach prof. Hirschfelda liczne przykłady dobrej jakoby zgodności zasad genetyki formalnej z faktami są pozorne i że w żadnym z tych podręczników nie spotkał ani jednego wypadku zastosowania jakiegokolwiek testu statystycznego, mimo stałego stosowania analizy statystycznej.

Artykuł prof. Olekiewicza pomaga biologom zrozumieć, że prawidłowość statystyczna sama przez się jeszcze nie przesądza jednoznacznie mechanizmu zjawiska rozpatrywanego ani też praw jego rozwoju. Wydaje się jednak, że należy podkreślić niestuszość stosowanego przez prof. Olekiewicza podziału na „prawidłowości biologiczne i matematyczne“. Nauki przyrodnicze znają bowiem różne typy prawidłowości. Prawidłowości statystyczne — to jeden z tych typów. Rozkład statystyczny jakichś cech biologicznych w populacji jest prawidłowością biologiczną, tak samo jak prawidłowością fizyczną jest rozkład statystyczny prędkości w gazie w danej temperaturze, prawidłowością astronomiczną — rozkład statystyczny typów gwiazd w tych czy innych obszarach nieba. Inna rzecz, że te prawidłowości nie przesądzają jednoznacznie postaci np. prawidłowości rządzących ruchem pojedynczych molekuł gazowych czy powstawaniem gwiazd ani też nie mówią jeszcze o procesach biologicznych, które warunkują dany rozkład statystyczny.

*

Materializm dialektyczny jest nauką o najogólniejszych prawach rozwo-

¹² Por. *Kosmos* 1953 nr 1(2).

ju przyrody i społeczeństwa, jest najogólniejszą nauką o prawach ruchu materii. Poszczególne tezy materializmu dialektycznego zostały sformułowane w oparciu o uogólnienie osiągnięć naukowych przyrodoznawstwa oraz nauki o rozwoju społeczeństw. Przykłady jednak podawane dla zrozumienia podstawowych tez dialektyki są często bardzo szablonowe i dlatego Kosmos może w wielu przypadkach służyć jako cenne źródło dla filozofów-dialektyków, którzy niewątpliwie na bieżąco mogą w nim śledzić, jak uogólnienia przyrodoznawstwa u nas obecnie przyczyniają się, choćby w skromnej mierze, do rozwoju materializmu dialektycznego i jego ugruntowania. Oczywiście, śledzenie wzajemnego oddziaływania metodologii dialektycznej i uogólnień przyrodniczych jest niezbędne nie tylko dla filozofów, lecz i dla przyrodników różnych specjalności, którzy winni być również dobrymi metodologami.

Tak np. doskonałych ilustracji praca jedności i walki przeciwieństw oraz przechodzenia ilości w jakość dostarcza artykuł prof. L. Motyki: *Próba zastosowania materializmu dialektycznego w geobotanice*.¹³ Omawiając prawo jedności i walki przeciwieństw jako czynnik twórczy procesów geobotanicznych autor pisze:

„W procesie borowym zachodzi w glebie na skutek wsiąkania wody bielicowanie, powodujące przenoszenie w głąb składników mineralnych i organicznych. Temu przenoszeniu przeciwstawia się pobieranie przez rośliny związków mineralnych i wody, wynoszenie ich z powrotem ponad powierzchnię gleby, a po obumarciu roślin — do ściółki. Zachodzą więc dwa przeciwstawne sobie kierunki ruchu wody i soli.

Wnoszenie w głąb rozpuszczonych związków mineralnych i organicznych doprowadza zwykle do wytworzenia

się warstwy iluwialnej, mniej lub więcej nieprzepuszczalnej. Powoduje to z czasem zahamowanie procesów ługowania. Zahamowanie ługowania jest końcem procesu borowego: przechodzi on w jakościowo odmienny, w bagienny lub darniowy.

Gleba jest w procesie borowym jednocześnie — przy tych samych warunkach uwilgotnienia — wilgotna i dla roślin sucha. Przechylenie się w jednym lub w drugim kierunku zależy od drobnych zmian w środowisku... Nasiąkanie gleby wodą powoduje rozcieńczenie roztworu glebowego, to zaś powoduje, że roślina musi dla zdobycia tej samej ilości soli pobierać i wyparować większą ilość wody. Ilość wody pobieranej przez rośliny zwiększa się więc z nawodnieniem gleby. Nadmierne nawodnienie powoduje tak daleko idące rozcieńczenie roztworu glebowego, że brak związków odżywczych — głównie azotowych — utrudnia wzrost rośliny... roślina przybiera postać właściwą dla miejsc ubogich w wodę... Nadmierne nawodnienie wywołuje podobne zjawisko jak suche podłoże.“

Omówione powyżej artykuły ilustrują dobitnie dynamiczność i światopoglądową wartość działu problemowego Kosmosu.

Dalsze działy Kosmosu — kronika naukowa, doniesienia tymczasowe, sprawozdania z prac instytutów i zakładów itp. — odgrywają bardzo pozytywną rolę, gdyż dzięki nim Kosmos staje się ważnym czynnikiem koordynującym rozwój prowadzonych u nas w różnych ośrodkach badań naukowych.

W każdym numerze Kosmosu znajdujemy charakterystyki najcenniejszych i najwydatniej pracujących placówek naukowych, pisane przez kierowników tych zakładów. Omawia się w nich sytuację aktualną zakładu, zainteresowania poszczególnych pracowników naukowych, prace ukończone i te, które są na warsztacie. Zachodzi jednakże pytanie, czy jest rzeczą słusz-

¹³ Por. Kosmos 1953 nr 4(5)

ną, że o pracy zakładów piszą tylko kierownicy, czy *Kosmos* nie powinien zachęcać także innych, zwłaszcza młodszych pracowników, do oceny pracy ich instytucji. Wydaje się, że dobrze byłoby, gdyby czasopismo mogło odgrywać rolę trybuny młodych pracowników naukowych w zakresie oceny biologicznych prac badawczych prowadzonych w Polsce.

W każdym numerze *Kosmos* zamieszcza sprawozdania ze zjazdów, konferencji, sesji towarzystw i instytucji naukowych. Sprawozdania te z reguły zawierają ocenę takiego przedsięwzięcia z punktu widzenia potrzeb rozwoju danej specjalności biologicznej.

Tak np. w sprawozdaniu ze Zjazdu Sekcji Socjologii i Ekologii Roślin Polskiego Towarzystwa Botanicznego, odbytego w r. 1952 w Białowieży, S. Janion¹⁴ uchwycił jako najistotniejszą cechę tego zjazdu ujawnienie się wyraźnych różnic ideologicznych między poszczególnymi ośrodkami badawczymi. Wskazał on na istnienie w ośrodku krakowskim „reliktów burżuazyjnej metodologii w badaniach fitosocjologicznych”. Recenzent podkreślił również zbytnią ogólnikowość wypowiedzi zjazdowych i w ogóle oderwanie się fitosocjologów od praktyki, a tym samym pozbawienie leśnictwa właściwej podbudowy teoretycznej. Ostre słowa krytycznych Janiona nie zdołała załagodzić wypowiedź prof. B. Pawłowskiego¹⁵ z Krakowa, kwestionująca rzekomo błędne informacje tego recenzenta. Wypowiedź Redakcji *Kosmosu* stwierdziła jednak istotny stan rzeczy.

Prof. Michajłow w sprawozdaniu z IV Zjazdu Polskiego Towarzystwa Zoologicznego ostro skrytykował nierób-

stwo (napiętnowane zresztą i na zjeździe) ustępujących władz Towarzystwa.

Równie ostra była krytyka III Zjazdu Polskiego Towarzystwa Fizjologicznego, napisana przez prof. Hołobuta.¹⁶ Autor zwrócił uwagę na nikły udział w zjeździe przedstawicieli fizjologii zwierząt i roślin, co wynika niewątpliwie ze szczupłości kadr naukowych w tych dziedzinach fizjologii, poza tym zwrócił uwagę na niedostateczne jeszcze włączenie się fizjologów polskich do badań opartych o metodologię pawłowską. Dalej, zdaniem autora recenzji, ujawniło się na zjeździe nienadążanie fizjologii polskiej za potrzebami zakładów użytkowych i klinik. Wypowiedź ta wywołała dyskusję na łamach *Kosmosu*, w której zabrał głos, niezupełnie samokrytycznie, prof. Szabuniewicz¹⁷, a potem raz jeszcze prof. Hołobut.¹⁸

Nader ważna jest działalność *Kosmosu* w dziedzinie precyzowania zadań poszczególnych dyscyplin biologicznych na obecnym etapie naszego budownictwa socjalistycznego. Pierwszy numer *Kosmosu* zawiera np. pełny tekst wytycznych planu badań szczególnie ważnych dla gospodarki i kultury narodowej. Zeszyt 2(3) przynosi *Uwagi o wytycznych planu badań szczególnie ważnych dla gospodarki i kultury narodowej w zakresie parazytologii* prof. Stefańskiego, w zeszycie 1(6) zamieszczono przemówienie prof. Jaczewskiego *O zadaniach zoologii polskiej w związku z wytycznymi do badań wysuniętymi przez PAN*, a w zeszycie 2(7) prof. Michajłowa *Nauki biologiczne wobec uchwał IX Plenum KC PZPR*.

¹⁶ Por. W. Hołobut: III Zjazd Polskiego Towarzystwa Fizjologicznego. *Kosmos* 1953 nr 1(2)

¹⁷ Por. Szabuniewicz: W sprawie celowości i sensu praktycznego badań naukowych. *Kosmos* 1951 nr 1(6)

¹⁸ Por. W. Hołobut: Odpowiedź na artykuł Szabuniewicza. «W sprawie celowości i sensu praktycznego badań naukowych». L. c.

¹⁴ Por. S. Janion: III Zjazd Sekcji Socjologii i Ekologii Roślin Polskiego Towarzystwa Botanicznego. *Kosmos* 1952 nr 1

¹⁵ Por. B. Pawłowski: W sprawie Zjazdu Sekcji Socjologii i Ekologii Roślin Polskiego Towarzystwa Botanicznego w Białowieży. *Kosmos* 1953 nr 3(4)

Podkreśliliśmy wyżej poważne zaśluzi Kosmosu w walce o nową biologię. Troska Redakcji o odpowiedni dobór artykułów i innych publikacji — o ich poziom naukowy, metodologiczny, o inspirowanie płodnych dyskusji wokół węzłowych zagadnień współczesnej biologii — uczyniła z Kosmosu pismo ciekawe i ze wszech miar pożyteczne. Kosmos jest pismem gorliwie czytany przez biologów i osoby interesujące się biologią. Zastanówmy się jednak, czy „to zwierciadło jest zupełnie bez plam“?

Naszym zdaniem, mimo zamieszczenia tylu wartościowych, bojowych artykułów, przeprowadzenia tylu szerokich dyskusji, Redakcja nie potrafiła utrzymać czasopisma całkowicie na zapowiadanej linii. Niektóre bowiem zeszyty zawierają stanowczo za mało prac poświęconych zagadnieniom ogólnym, syntetycznym, których jest przecież we współczesnej biologii nieprzebrane mnóstwo; zawartość niektórych numerów chyli się jakby ku dawnemu typowi „almanachu przyrodniczego“. Wydaje się, że artykuły takie, jak np. praca P. Strebeyki¹⁹, zamieszczona na czółowym miejscu numeru 3(8), winny być raczej odstąpione do druku odpowiedniemu czasopismu specjalistycznemu. Warto by natomiast rozpocząć w Kosmosie dyskusję np. na tak doniosły temat jak „czy polska fizjologia roślin pracuje w oparciu o światopogląd materialistyczny?“

Podobnie nie należało może zamieszczać w Kosmosie w nie zmienionej postaci prac takiego typu jak A. Urbanka *Z pogranicza kręgowców i bezkręgowców*.²⁰ Ogromną wadą tej pracy, mimo jej niewątpliwych wartości naukowych, jest mało komunikatywny język. Artykuł ten jest jakby popisem erudycji fachowej autora (zapewne nie zamierzonym); śledzenie rozważań mu-

si przekraczać możliwości przeciętnego czytelnika, a przecież autor artykułu nie pisze tylko dla stosunkowo wąskiego kręgu specjalistów w swojej dziedzinie, lecz dla ogółu czytelników Kosmosu. Mimo woli przy czytaniu tej pracy miejscami przypomina się utwór Tuwima pt. *Ślusarz*.

Również poważne zastrzeżenia budzą takie prace, jak np. prof. J. Mydlarskiego i W. Stęślińskiej *Neorazizm amerykański i jego pseudobiologiczna podbudowa*.²¹ W artykule tym jest wiele ogólników i bardzo elementarnych wiadomości. Autorzy omawiając problem na kilku zaledwie stronach nie przytoczyli dosłownie ani jednego nazwiska współcześnie żyjącego neorazysty, nie zacytowali ani jednej wypowiedzi neorazystów, nie przytoczyli żadnych konkretnych faktów dotyczących ich działalności. Nazwiska i dane cytowane w tym artykule odnoszą się jedynie do krytyków neorazizmu. Prace tego typu nie uzbrajają czytelników Kosmosu w gruntowniejsze argumenty przeciw reakcyjnym kierunkom „naukowym“ na Zachodzie.

Wydaje się, że w braku odpowiedniego rodzimego materiału, dotyczącego pewnych palących zagadnień biologii, można by znaleźć obce prace nadające się do zamieszczenia w Kosmosie jako czasopiśmie naukowym, a jednocześnie ogólnoprogłowym. Szczególnie silnie daje się w Kosmosie we znaki brak konkretnej, głębszej krytyki idealistycznych kierunków w biologii na Zachodzie i oświecenia wzmagającego się wpływu materialistyczno-dialektycznych tendencji w nauce światowej. Brak nam jest np. przeglądu współczesnych kierunków antypawłowowskich, kierunków psychologicznych, psycho-somatyki. Nie siląc się na dalsze wyliczanie pragniemy podkreślić, że możliwości wzbogacenia problematyki omawianej w Kosmosie nie brak.

¹⁹ Por. P. Strebeyko: *Gospodarka wodna roślin*. Kosmos 1951 nr 3(8)

²⁰ Por. Kosmos 1953 nr 2(3)

²¹ Por. Kosmos 1954 nr 2(7)

Podobnie zresztą i w innym dziale *Kosmosu*, mianowicie w *Recenzjach*, nie wszystko — naszym zdaniem — odpowiada charakterowi czasopisma. O tym, jakie prace i książki są w *Kosmosie* recenzowane, zdaje się decydować przypadek. A przecież pismo powinno zamieszczać recenzje prac raczej dostatecznie ogólnych, dostatecznie problemowych. Uderzająco niecelowe są oceny paru niewielkich prac mikrobiologicznych, serologicznych i innych. Brak natomiast bardzo potrzebnych — naszym zdaniem — recenzji współczesnych polskich i obcojęzycznych podręczników szkolnych, uniwersyteckich z zakresu biologii ogólnej, ewolucjonizmu lub szczegółowych dyscyplin biologicznych. Warto by też omówić plany wydawnicze czy też osiągnięcia np. Państwowego Wydawnictwa Rolniczego i Leśnego, Państwowego Wydawnictwa Naukowego, Państwowego Zakładu Wydawnictw Lekarskich czy też Państwowego Wydawnictwa Popularno-Naukowego.

*

Przechodząc od spraw szczegółowych do bardziej ogólnych wniosków, jakie nasuwały nam się po systematycznym przestudiowaniu wszystkich nume-

rów *Kosmosu*, stwierdzić możemy, że w świetle dotychczasowych osiągnięć działalność tego pisma niewątpliwie należy ocenić pozytywnie. Wprawdzie obserwuje się w niektórych zeszytach jakby obniżenie temperatury walki ideologicznej, niekiedy nie zakończona dyskusja urywa się, nie przekraczając wąskiego kręgu autorów, co stwarza wrażenie, że pozostali stronią od problematyki światopoglądowej na rzecz prac bardziej specjalnych, jednak mimo tych braków pismo, naszym zdaniem, dobrze wywiązuje się z odpowiedzialnych zadań walki o zwycięstwo nowej biologii w naszym kraju. Wydaje się, że dalsze kontynuowanie dyskusji metodologicznych i zamieszczanie prac, które by w merytoryczny, twórczy sposób podejmowały próbę pogłębionego rozwijania takich np. tematów, jak jedność organizmu i środowiska, dziedziczenie cech nabytych, historyczność zjawisk biologicznych i możliwość kierowania nimi przez człowieka itp. — uczyniłoby z *Kosmosu* pismo jeszcze ciekawsze, a przede wszystkim jeszcze lepszy oręż w walce o oparcie polskiej biologii na jedynie naukowej metodologii materializmu dialektycznego.

Artur Jurand i Ryszard Wróblewski

Z DYSKUSJI NAD NOWYM RADZIECKIM PODRĘCZNIKIEM MATERIALIZMU DIALEKTYCZNEGO

W ostatnich numerach radzieckiego dwumiesięcznika filozoficznego *Woprosy Filosofii* zostały zamieszczone materiały z dyskusji nad podręcznikiem *Dialektičeskij materializm*, wydanym przez Instytut Filozofii Akademii Nauk ZSRR pod redakcją akademika G. F. Aleksandrowa.¹ W numerze 3/1954 ukazały się sprawozdania z dyskusji przeprowadzonych na katedrach Materializmu Dialektycznego i Historycznego Uniwersytetu Leningradzkiego im. Żdanowa i Uniwersytetu Uralskiego im. Gorkiego; w numerze 4/1954 — łączne sprawozdanie z dyskusji w Państwowym Uniwersytecie Moskiewskim, w Instytucie Filozofii Akademii Nauk ZSRR i w Obwodowej Szkole Partyjnej w Moskwie; w numerze 5/1954 zamieszczono recenzję M. M. Karpowa i A. M. Minasjana z Rostowa nad Donem, recenzje filozofów czechosłowackich W. Rumla i D. Słejszki, przegląd ponad 30 innych recenzji nadesłanych do Redakcji i wreszcie podsumowanie całej dyskusji przez Redakcję.

Redakcja *Woprosów Filosofii* w swoim podsumowaniu pisze, że organizując dyskusję chce pomóc kolektywowi autorskiemu w pracy nad nowym wydaniem książki i równocześnie pragnie zaktywizować filozofów w kierunku teoretycznego opracowania zagadnień materializmu dialektycznego.

Podręcznik poddany został wnikli-

wej i głębokiej krytyce. Dyskusja dała ponadto okazję do poruszenia wielu istotnych zagadnień materializmu dialektycznego oraz omówienia braków występujących w tej dziedzinie w pracy filozofów radzieckich. W ten sposób spełniła ona zadanie, o którym pisała Redakcja w swoim podsumowaniu.

Dyskusja ma oczywiście ogromne znaczenie także dla filozofów innych krajów, którzy pracują w dziedzinie materializmu dialektycznego, a więc i dla filozofów polskich, tym bardziej że omawiany podręcznik jest u nas w kraju znany i powszechnie używany. Dyskusja przeprowadzona wśród filozofów radzieckich wskazuje i nam te problemy materializmu dialektycznego, które wymagają szczególnie intensywnej pracy naukowo-badawczej. Dlatego zaznajomienie się z wynikami dyskusji jest dla nas niezmiernie ważne. Szkoda tylko, że filozofowie polscy nie włączyli się — tak jak to zrobili np. filozofowie czechosłowaccy — do ogólnej dyskusji nad podręcznikiem i nie przestali do *Woprosów Filosofii* swoich uwag.

Oceniając podręcznik wymieniono szereg dodatnich jego stron. Prawie wszyscy dyskutanci podkreślali jako pozytywny sam fakt ukazania się książki, która w studiowaniu podstaw materializmu dialektycznego jest pomocą dla studentów, uczestników szkolenia partyjnego, inteligencji, szerokich rzesz czytelników. Stwierdzono także, że nowy podręcznik jest krokiem naprzód w porównaniu z podręcznikami i zbiorami artykułów wydanymi dotychczas.

¹ Podręcznik ten ukazał się już w przekładzie polskim nakładem „Książki i Wiedzy”. Przy cytatach z podręcznika podajemy strony wg wyd. polskiego.

Wśród dodatnich stron książki wymieniono również i to, że w wykładzie wykorzystano materiał współczesnego przyrodoznawstwa, nawiązano do doświadczeń społeczeństwa socjalistycznego, przytoczono szereg nowych, przekonujących przykładów, omówiono znaczenie materializmu dialektycznego dla praktycznej działalności partii. Prosty język i jasny styl wykładu — to także poważne zalety podręcznika.

Mając jednak na uwadze dalsze udoskonalenie podręcznika, dyskusja skoncentrowała się głównie na jego istotnych brakach i błędach.

Wielu dyskutantów (m. in. prof. G. S. Wasiecki, prof. F. I. Gieorgijew, H. I. Riazancew z Moskwy) krytycznie ustosunkowało się do określeń przedmiotu materializmu dialektycznego, zawartych w podręczniku, oraz wskazało na to, że są one niejednakowe i nieprecyzyjne. Powtarzające się w książce określenia (s. 9, 39), że materializm dialektyczny jest nauką o najbardziej ogólnych prawach rozwoju przyrody, społeczeństwa i poznania, jest niewystarczające. Wynika z niego bowiem, że przedmiot materializmu dialektycznego zbiega się z przedmiotem dialektyki, podczas gdy dialektyka jest tylko częścią materializmu dialektycznego. N. Dimczewski (Moskwa) stwierdził, że marksistowska filozofia bada takie prawidłowości procesu poznania, które nie ograniczają się tylko do prawidłowości wspólnych rozwojowi przyrody, społeczeństwa i poznania. W. A. Karpuszin (Moskwa) zwrócił uwagę, że z przytoczonego określenia materializmu dialektycznego wcale nie wynika, że filozofia poznaje świat w całości, „daje harmonijny naukowy obraz świata“, jak twierdzą autorzy na s. 11. Takie zadanie może być osiągnięte jedynie przez całokształt nauk, w których systemie filozofia występuje jako naukowy światopogląd, ogólna metodologia poznania.

Liczni dyskutanci zwrócili uwagę, że w książce brak jest dokładnych definicji takich podstawowych pojęć jak „światopogląd“ i „filozofia“, że brak określeń całego szeregu innych ważnych pojęć, którymi posługują się autorzy. Tak np. D. P. Gorski (Moskwa) wskazał, że w książce brak określeń pojęć „ruch“, „zmiana“, „rozwój“, a B. A. Sztoff (Swierdłowski) zwrócił uwagę, że w podręczniku utożsamiono kategorię istoty i prawa. Dlatego też Redakcja *Woprosów Filosofii* w swoim podsumowaniu pisze:

„...Niepomyślny jest również stan na odcinku definiowania szeregu podstawowych pojęć filozoficznych. Przy przygotowywaniu książki do powtórzonego wydania autorzy będą musieli ściślej określić przedmiot filozofii i ten zakres zagadnień, którymi zajmuje się materializm dialektyczny. Niektóre kategorie nie są w ogóle w książce wyjaśnione albo wyjaśnione są niezadowolająco. Na przykład nie może być uznana za zadowalającą definicja istoty, prawa i konieczności. Te różne kategorie zdefiniowane są jednakowo. W książce w ogóle brak definicji kategorii możliwości i rzeczywistości. Niektóre definicje noszą tautologiczny charakter. Wszystkie te braki nie są przypadkowe, są one następstwem słabego uczestnictwa naszych filozofów w opracowywaniu zagadnień dialektycznej logiki“ (W. F. 1954 nr 5 s. 203—204).

Jednym z najważniejszych zagadnień poruszonych podczas dyskusji była sprawa struktury podręcznika. Większość wypowiedziała się przeciwko takiemu układowi materiału, jaki został zastosowany w książce. Głównymi akcentami w dyskusji na ten temat były następujące postulaty: 1) wykład materializmu dialektycznego należy zacząć od materializmu filozoficznego i dopiero potem przejść do metody dialek-

tycznej; 2) kategorii dialektyki rozpatrywać oddzielnie, a nie w ramach poszczególnych cech metody dialektycznej; 3) w całym wykładzie pamiętać o wskazaniu Lenina mówiącym o jedności dialektyki, teorii poznania i logiki.

W recenzji nadesłanej do Redakcji W. G. Iliński (Stalingrad) pisze, że książka byłaby głębsza, gdyby zaczynała się nie od metody dialektycznej, lecz od materializmu filozoficznego. O ile bowiem rozpoczynanie wykładu od metody dialektycznej było wskazane w IV rozdz. *Historii WKP(b)*, gdzie wykład ten nie stanowi samodzielnego kursu, lecz ma tylko pomagać w zrozumieniu historii partii, to w oddzielnym kursie materializmu dialektycznego „i z metodycznego, i z metodologicznego punktu widzenia bardziej celowe jest scharakteryzowanie najpierw materializmu filozoficznego, a potem metody dialektycznej. Albowiem nie można naświetlić sposobu badania świata materialnego, nie wyjaśniwszy uprzednio, czym jest ten materialny świat, w jakich formach on się przejawia — nie wyjaśniwszy źródła samego poznania“ (W. F. 1954 nr 5 s. 199). Obecna struktura książki powoduje, że autorzy są zmuszeni włączyć do rozdziałów o metodzie materiał traktujący o materializmie filozoficznym. To pociąga za sobą zubożenie treści metody dialektycznej, przeszkadza w głębszej analizie podstawowych cech dialektyki, powoduje rozpatrywanie metody w oderwaniu od teorii poznania i sprowadza wykład o metodzie do sumy przykładów.

Prof. B. M. Kiedrow powiedział, że struktura książki powinna być taka, aby w jej ramach można było wyłożyć więcej filozoficznych problemów, niż jest ich w obecnym podręczniku. Przy takim układzie, jaki zastosowali autorzy podręcznika, wiele istotnych zagadnień materializmu dialektycznego nie znalazło swego oświetlenia, jak np. prawo „zaprzeczenie zaprzeczenia“ lub problem logicznego i historycznego.

Żywą dyskusję wywołał problem kategorii dialektyki. Przeciw łączeniu kategorii (konieczność i przypadkowość, treść i forma itp.) z poszczególnymi cechami metody dialektycznej wypowiedział się m. in. S. T. Mieluchin (Leningrad), ponieważ przy takim łączeniu kategorie nie są wszechstronnie rozpatrywane i treść ich zostaje zubożona. Prof. B. M. Kiedrow, doc. W. I. Malcew, doc. W. W. Sokołow (Moskwa) i inni wskazali, że kategorie konieczności i przypadku autorzy podręcznika włączyli do pierwszej cechy metody dialektycznej, podczas gdy wiążą się one, tak jak i pozostałe, z wszystkimi cechami materializmu dialektycznego. Kategorie dialektyki należy więc rozpatrywać oddzielnie.

Przeciwko temu pogładowi wystąpił prof. F. I. Gieorgijew, uważając, że oddzielne rozpatrywanie kategorii będzie prowadzić do oderwania ich od nauki i praktyki. Akad. G. F. Aleksandrow nie zgodził się ze stanowiskiem, że grupy związków dialektycznych (takie właśnie jak treść i forma) należy nazywać kategoriami. Jeden z autorów podręcznika, W. P. Czertkow, wystąpił w ogóle przeciwko pojęciu „kategoria“ jako nieprawidłowemu. Jednak większość dyskutantów nie zgodziła się z tym poglądem.

J. N. Jericzew (Leningrad) wskazał w swym wystąpieniu, że metoda dialektyczna i materialistyczna teoria poznania są zreferowane w książce w oderwaniu od siebie, chociaż sami autorzy twierdzą, że nie można odrywać metody od teorii. Kolektyw autorski nie uwzględnił wskazania Lenina o jedności dialektyki, teorii poznania i logiki.

Wielu innych dyskutantów stwierdziło, że autorzy w niedostatecznym stopniu wykorzystali wielkie dziedzictwo filozoficzne Lenina i nie uwzględnili leninowskich wskazań o tym, jak należy wykładać dialektykę; nie wykorzystali również w pełni olbrzymiego

dorobku filozoficznego zawartego w pracach Marksa, szczególnie w *Kapitał*.

Redakcja w swoim podsumowaniu pisze: „Książka *Materializm dialektyczny* jest zbudowana według programu dla wyższych uczelni; na początku oświetla się w niej podstawowe cechy metody dialektycznej, a potem podstawowe cechy materializmu filozoficznego. Jednak mało przy tym uwagi poświęcono problemom teorii poznania i logiki dialektycznej. Wielu towarzyszy słusznie zarzucało autorom oderwanie dialektyki od problemów teorii poznania, niedostateczne omówienie dialektyki jako logiki, jako teorii poznania, jako metody naukowego badania“ (l. c. s. 203).

*

Mocno skrytykowano niedostateczne oświetlenie w podręczniku problemu genezy materializmu dialektycznego oraz zaatakowano deprecjonującą ocenę filozofii przedmarksowskiej. Schematycznie i płytko, zdaniem dyskutantów, omówiony jest problem ekonomicznych i społeczno-politycznych przesłanek powstania filozofii marksistowskiej. Ponadto — jak stwierdzono w dyskusji — autorzy podręcznika uparcie przemilczają leninowskie twierdzenie o trzech źródłach marksizmu. W związku z tym stosunek autorów do dorobku filozoficznego, na którym oparła się filozofia marksistowska, jest niewłaściwy, a przy tym brak jest głębszej analizy przewrotu w filozofii, jakim było powstanie materializmu dialektycznego.

Jak już wspomniano, dyskutanci zwrócili uwagę na błędną ocenę ogólną filozofii przedmarksowskiej. Na s. 14 podręcznika czytamy: „Przedmarksowskie teorie filozoficzne nie tylko przeciwstawiały teorię, filozofię — praktyce, ruchowi wyzwolenicznemu mas pracujących; przeciwstawiały one także filozofię naukom szczegółowym...” Kry-

tykując to sformułowanie doc. L. H. Kogan (Swierdłowski) stwierdza, że byłoby niesłuszne przeciwstawianie Czerzynszewskiego — ruchowi wyzwolenicznemu mas, a autora *Listów o badaniu przyrody* — naukom szczegółowym.

Doc. W. W. Sokołow i W. A. Karpuszin (Moskwa) poddali krytyce ahistoryczną ocenę metody metafizycznej, zawartą na s. 16—20 i 42 podręcznika. Autorzy piszą — mówił W. A. Karpuszin — że cała historia filozofii świadczy o walce dialektyki z metafizyką, ale nie rozpatrują tego przeciwieństwa w rozwoju, nie pokazując, że sama treść tego przeciwieństwa wygląda różnie w różnych epokach.

Doc. Sulżenko (Swierdłowski) poruszył sprawę powierzchownego omówienia rozwoju podstawowych form materializmu, a prof. G. S. Wasiecki zarzucił autorom, że uprościli skomplikowany proces rozwoju przedmarksowskiej dialektyki, sprowadzając go do schematu trzech form (starożytni, Hegel, rewolucyjni demokraci), podczas gdy dialektyka rozwijała się także w filozofii Spinozy, Diderota, Łomonosowa.

W dyskusji zwrócono uwagę, że w podręczniku nieprawidłowo traktuje się istotę i znaczenie klasycznej filozofii niemieckiej, obniża się znaczenie tak wielkiego myśliciela jak Hegel. Karpow i Minasjan w swej recenzji piszą, że chociaż o Heglu i Feuerbachu mówi się w podręczniku niemało, to jednak nie pokazano „racjonalnego ziarna“ dialektyki Hegla i „zasadniczego ziarna“ materializmu Feuerbacha. A. Hajkin (Tambow) pisze, że gdy chodzi o pokazanie racjonalnych stron dialektyki Hegla — to autorzy powtarzają ciągle, że racjonalnym ziarnem filozofii heglowskiej była myśl o rozwoju. Gdyby jednak tak było, Hegel niczym nie wzbogaciłby filozofii. Zasluga jego było sformułowanie zasadniczych praw dialektyki, zbadanie dialektyki pojęć. S. I. Nowikow (Moskwa) zaprotestował

przeciwko ocenie filozofii heglowskiej jako nienaukowej. Taka ocena — stwierdził on — jest przykładem niehistorycznego, metafizycznego podejścia do historii dialektyki.

Ahistoryczność w ocenie filozofów przedmarksowskich zarzuciło autorom podręcznika wielu dyskutantów. A. Hajkin pisze, że autorzy, chcąc pokazać zasadniczą odmienną filozofii marksistowskiej od systemów przemarksowskich, zwrócili uwagę tylko na słabe strony tych ostatnich, nie oświetlając należycie wkładu, jaki systemy te wniosły do rozwoju naukowej teorii. Oczywiście, idąc tą drogą nie ukazano w pełnym świetle istoty i znaczenia przewrotu, jakim było powstanie filozofii marksistowskiej.

Większość dyskutantów (m. in. prof. H. M. Fatalijew, prof. A. P. Gagarin, doc. W. I. Malcew) wypowiedziały się za tym, aby w przyszłym, nowym wydaniu podręcznika wydzielić zagadnienia historii filozofii w odrębny rozdział i od niego rozpocząć książkę.

Redakcja w swym podsumowaniu zwracając uwagę na niesłuszną ocenę filozofii przedmarksowskiej w podręczniku stwierdza, że ogólne negowanie naukowego znaczenia tej filozofii nosi nihilistyczny charakter.

W dyskusji zwrócono autorom podręcznika uwagę na wiele nie dość jasnych lub nawet niesłusznych sformułowań, na pominięcie lub słabe omówienie niektórych ważnych problemów. Nie zgodzono się ze sformułowaniem podstawowego prawa, „ziarna“ dialektyki. Lenin w *Zeszytach filozoficznych* pisał, że „krótko dialektykę można by określić jako naukę o jedności przeciwieństw“. We fragmencie *W sprawie dialektyki* Lenin mówi o względnej jedności i absolutnej walce przeciwieństw. Autorzy podręcznika w sposób nieuzasadniony pomijają moment

„jedności“ przeciwieństw i piszą tylko o walce. Termin „jedność“ nie oznacza wcale pojednania przeciwieństw. Gdy mówimy o jedności przeciwieństw, to mamy na myśli wewnętrzne przeciwstawne strony przedmiotu lub procesu. Autorzy zamienili termin „jedność“ terminem „wzajemny związek“, ale jest to niesłuszne, ponieważ pojęcie „wzajemny związek“ jest szersze od pojęcia „jedność“. Na ten temat wypowiadali się m. in. H. W. Pudowski, A. D. Makarow (Moskwa) i L. I. Nowożyłowa (Leningrad).

Doc. W. A. Sztoff (Leningrad) nie zgodził się z rozwiązaniem zagadnienia materialnej jedności świata. Autorzy podręcznika za jeden z dowodów materialnej jedności świata uważają jedność chemicznego składu ciał niebieskich. Tymczasem, gdyby nawet nauka wykazała różnorodność chemicznego składu ciał niebieskich, nie obaliby to twierdzenia o materialnej jedności świata. Zagadnienia materialnej jedności świata nie można odrywać od leninowskiego pojęcia materii.

M. F. Worobiew uznał za nieprawidłowe określenie materii, według którego pojęcie materii „obejmuje najoogólniejsze właściwości obiektywnej rzeczywistości“ (*Materializm dialektyczny* s. 294). Uważa on, że pojęcie materii obejmuje jedną jedyną właściwość — właściwość bycia obiektywną rzeczywistością, istnienia niezależnie od naszego poznania. Niektórzy inni recenzenci uważają, że brakiem rozdziału o materialności świata jest pominięcie teorii względności, nieuwzględnienie współczesnej fizycznej teorii przestrzeni i czasu.

Worobiew podkreśla także zasługę autorów książki w postawieniu problemu przeciwstawności materii i świadomości. Autorzy zwrócili uwagę na ważną myśl Lenina, że przeciwstawność ta ma absolutne znaczenie tylko w ramach gnosologii, przy rozwiązywaniu podstawowego zagadnienia filozofii; w

książce jednak nie wyjaśniono, w czym mianowicie ona się wyraża.

Poważnej krytyce poddano 10 rozdział książki. Wielu dyskutantów zarzucało, że w rozdziale tym brak analizy procesu poznania, opartej na danych nauk przyrodniczych i społecznych. Jak zauważył S. P. Lebiediew, autorzy nie badają procesu poznania, a raczej ilustrują te czy inne kategorie gnoseologii mniej lub bardziej udanymi przykładami z nauk przyrodniczych. W. I. Malcew wskazał, że autorzy nie ukazują dialektyki procesu poznawczego, mało uwagi poświęcają zanalizowaniu sprzeczności tego procesu, jakościowych zmian w nim zachodzących. Toteż Redakcja w swoim podsumowaniu stwierdza: „W rozdziale poświęconym teorii poznania nie ma głębokiej analizy procesu rozwoju poznania w całej jego złożoności i sprzeczności, w jego jakościowych przejściach od jednego szczebla do drugiego, analizy bazującej na danych nauk przyrodniczych i społecznych“ (l. c. s. 203).

*

Wykładając materializm dialektyczny autorzy książki poddają krytyce idealizm i podkreślają partyjny charakter filozofii. Ale i w tej dziedzinie — jak stwierdzono w dyskusji — podręcznik posiada jeszcze poważne braki. M. M. Karpow i A. M. Minasjan piszą, że w książce nie pokazano gnoseologicznych korzeni obiektywnego i subiektywnego idealizmu. Analizę tego problemu zastąpiono trzema cytatami z Lenina, nie dodając żadnych komentarzy.

W podręczniku mało miejsca poświęcono bardzo istotnej sprawie — krytyce religii oraz wykazaniu związków idealistycznej filozofii z religią. W dyskusji mówili o tym m. in. W. P. Wiktorow (Swierdłowski) i prof. A. P. Gagarin (Moskwa). Redakcja zaś w swoim podsumowaniu pisze: „Krytykując idealizm, autorzy niemal zupełnie

nie zwrócili uwagi na filozoficzną krytykę religii... w książce nie wyjaśnia się gnoseologicznych korzeni poglądów religijnych, nie pokazuje się na konkretnych przykładach, jak filozoficzny idealizm łączy się z mistyką i obskurantyzmem...” (l. c. s. 204).

Dużą uwagę zwrócono także w dyskusji na niski poziom krytyki współczesnej reakcyjnej filozofii burżuazyjnej. W książce często krytykuje się nie podstawowe twierdzenia współczesnych „szkół” i „szkólek”, a oddzielne, przypadkowo dobrane wypowiedzi poszczególnych filozofów. Przy tym w podręczniku materializmu dialektycznego przytacza się zazwyczaj poglądy autorów zajmujących się socjologią, a nie gnoseologią i metodologią (np. Vogta, Spenglera, Rennera). Niedostatecznie natomiast krytykuje się neopozytywizm, konwencjonalizm, pragmatyzm, filozofię semantyczną. Na konieczność głębokiej krytyki neopozytywizmu wskazał D. P. Gorski, a pragmatyzmu — Ruml i Sleyszka.

T. I. Ojzerman, jeden z autorów podręcznika, powiedział, że choć przed autorskim kolektywem nie stało zadanie wszechstronnej analizy współczesnych reakcyjnych kierunków filozoficznych, to jednak nieodzowne było poddanie krytyce podstawowych argumentów współczesnego idealizmu wysuwanych przeciwko materializmowi dialektycznemu. Na podobnym stanowisku stoi w swoim podsumowaniu Redakcja, która podkreślając jeszcze raz niski teoretycznie poziom krytyki zawartej w podręczniku, stwierdza konieczność zbijania i demaskowania argumentów współczesnego idealizmu i agnostycyzmu wysuwanych przeciw materializmowi dialektycznemu.

W dyskusji zwrócono także uwagę na zagadnienia społeczne poruszone w podręczniku. Stwierdzono, że analiza zjawisk społecznych nie zawsze jest w podręczniku zadowalająca. L. N. Kogan wskazał np., że w paragrafie Ce-

chy szczególne związków zjawisk w społeczeństwie socjalistycznym charakterystyka specyfiki działania pierwszego prawa dialektyki w socjalizmie została zastąpiona omówieniem swoistości niektórych konkretnych związków. W. Ruml i D. Slejszka piszą, że poruszone w podręczniku zagadnienia społecznego rozwoju związane z zadaniami budownictwa komunizmu dają czytelnikowi radzieckiemu i zagranicznemu bardzo dużo. Jednak brakiem książki jest to, że nie zostały w niej rozpatrzone problemy związane z budownictwem socjalizmu w krajach demokracji ludowej. A rozwój tych krajów postawił szereg takich problemów, np. problem wzajemnego stosunku ilościowych i jakościowych zmian w toku rewolucyjnego przewrotu. W nowym wydaniu książki należałoby uwzględnić i doświadczenia rozwoju krajów demokracji ludowej, szczególnie w rozdziałach o przechodzeniu zmian ilościowych w jakościowe i o rozwoju jako walcie przeciwieństw.

Dużo miejsca poświęcił autorzy podręcznika omówieniu znaczenia materializmu dialektycznego dla praktycznej działalności partii komunistycznej. Jest to, jak stwierdzili dyskutanci i Redakcja w swym podsumowaniu, dodatnią stroną książki. Jednak i tutaj należy wskazać na pewne braki. Redakcja zwraca np. uwagę, że w poszczególnych rozdziałach, poświęconych znaczeniu cech materializmu dialektycznego dla polityki partii, poruszone są nieraz problemy odnoszące się do nauk specjalnych, np. do nauki Pałłowa o odruchach, co jest oczywiście nieporozumieniem.

W związku z metodycznymi brakami podręcznika oraz projektami jego naprawy podniesiono bardzo ważne zagadnienie: dla kogo, dla jakiego czytelnika przeznaczony jest podręcznik, i stwierdzono, że z niejasnego rozwiązania tego problemu przez autorów zrodziło się wiele niedostatków książki.

Dlatego autorzy opracowując nowe wydanie podręcznika będą musieli wyraźnie określić, dla jakiego czytelnika go przeznaczają, i odpowiednio do tego dostosować sposób wykładu, oświetlenie zagadnień, dobór przykładów. „Jeśli książka ma być przeznaczona jako podręcznik dla studentów wyższych uczelni — pisze Redakcja *Woprosów Fіłosofii* — to kolektyw autorski powinien rozszerzyć krąg rozpatrywanych zagadnień i pogłębić ich wykład, a w szczególności zwrócić większą uwagę na zagadnienia teorii poznania i kategorii materialistycznej dialektyki“ (l. c. s. 203). Natomiast przed całym frontem filozoficznym postawiono w toku dyskusji zadanie napisania szeregu wartościowych, przystosowanych dla różnego czytelnika podręczników materializmu dialektycznego. Aby zaś w każdym podręczniku można było głęboko i poprawnie wyjaśnić każde zagadnienie, konieczne jest przystąpienie do opracowania monografii z tematyki materializmu dialektycznego. To był także jeden z praktycznych wniosków postawiony w toku dyskusji i potwierdzony przez jej przebieg.

W numerze 5/1954 *Woprosów Fіłosofii* znajduje się artykuł wstępny pt. *O twórcze opracowanie zagadnień materializmu dialektycznego*. Artykuł ten kończy się słowami:

„Partia uczy nas nie bać się skomplikowanych i trudnych teoretycznych zadań i daje nam przykład ich twórczego rozwiązywania. W procesie twórczego badania skomplikowanych teoretycznych problemów nie są wykluczone te lub inne błędy. Jednak byłoby obce duchowi bolszewizmu powstrzymywanie się z tego względu od postawienia i rozwiązywania tych problemów. Błędy mogą i powinny być prostowane na podstawie rozwijania twórczych, owocnych dyskusji, drogą koleżeńskiej wymiany myśli.“

Dyskusja, w której wzięło udział wiele dziesiątków pracowników nauko-

wych filozofii, wskazuje na nieustanny wzrost nauk filozoficznych w Związku Radzieckim. Wspólną cechą wszystkich wystąpień dyskusyjnych, tym, co charakteryzowało całą dyskusję — były wysokie wymagania, stawiane podręcznikowi materializmu dialektycznego, wymagania świadczące o ciągłym wzroście poziomu teoretycznego filozofii marksistowskiej w ZSRR. Ukazanie się podręcznika i dyskusja nad nim stanie się niewątpliwie nowym bodź-

cem do dalszego uintensywnienia tego procesu rozwoju.

Materiały dyskusji posiadają dla frontu filozoficznego w Polsce dużą wartość naukową i dydaktyczną i z pewnością powinny i mogą być wyzyskane do podnoszenia poziomu wykładania filozofii na wyższych uczelniach oraz do określenia kierunków badań naukowych na odcinku materializmu dialektycznego.

Włodzimierz Wesotowski

DYSKUSJA NA TEMAT DZIAŁALNOŚCI FRONTU FILOZOFICZNEGO W POLSCE

29 listopada 1954 r. w Instytucie Nauk Społecznych przy KC PZPR odbyła się dyskusja nad artykułem A. Schaffa *10 lat walki o zwycięstwo filozofii marksistowskiej w Polsce Ludowej*, zamieszczonym w *Myśli Filozoficznej* 1954 nr 3 (13). Dyskusja zorganizowana została przez Katedrę Historii Filozofii i Katedrę Materializmu Dialektycznego i Historycznego INS.

Dyskusja zgromadziła wielu pracowników frontu filozoficznego. Dając krytyczną ocenę artykułu, wskazując na jego braki — w świetle problemów frontu filozoficznego i podstawowych zadań stojących przed naszą filozofią — dyskusja wykroczyła daleko poza ramy artykułu, sięgnęła do ogólnych zagadnień i zadań frontu filozoficznego w Polsce. W dyskusji wzięło udział ponad dwudziestu dyskutantów; przemawiała również prof. M. A. Naumowa (Moskwa), która poinformowała zebranych o niektórych zagadnieniach rozwoju filozofii w ZSRR.

Wiele czasu poświęcono omówieniu słabości i braków pracy na odcinku materializmu dialektycznego. Zwracano uwagę, że na rozwoju materializmu dialektycznego u nas zaciążył wąsko pojęty praktycyzm. S. Lewi, W. Krawjewski i Z. Kochański podkreślali, że wśród młodych kadr filozoficznych nie wzbudzano zainteresowania klasyczną problematyką filozoficzną. Koncentrowano się głównie — stwierdził Z. Kochański — na krytyce fałszywej metodologii przyrodoznawstwa, natomiast odlogiem leżały aktualne problemy teorii poznania i problematyka kategorii dialektyki. Z zakresu teorii poznania

nie opracowano żadnych większych monografii — poza pracami A. Schaffa.

Za mało uwidocznił się ścisły związek filozofii z rozwojem przyrodoznawstwa, z rozwojem innych gałęzi nauki — niedostatecznie głęboko i wszechstronnie starano się uogólniać zdobycze i osiągnięcia tych nauk. Jeśli robiono to nawet, to specjaliści z poszczególnych dziedzin nauki, zajmując się zagadnieniami filozoficznymi, nie wyciągali wniosków światopoglądowych, które by wzbogacały materializm dialektyczny. I tak, naszym biologom brakowało niekiedy głębszego, wszechstronniejszego wykształcenia filozoficznego, a metodologom pełniejszej wiedzy przyrodniczej — co niezmiernie utrudniało pracę, pozbawiając ją szerszych perspektyw.

Wiąże się z tym i to, że niedostatecznie kształcono — zwracał uwagę T. Mrówczyński i inni — młode kadry filozoficzne, nie dając im gruntownych podstaw przyrodoznawstwa i lepszej znajomości logiki. Zapominano, że na przykład w walce z neopozytywizmem czy innymi współczesnymi kierunkami filozoficznymi niezbędna jest dobra znajomość logiki oraz wszechstronne wykształcenie filozoficzne i odczytanie we współczesnej burżuazyjnej literaturze filozoficznej.

I dlatego reagowaliśmy nie dość żywo — mówił Z. Kochański — na to, co dzieje się w obozie wroga; i to nie tylko, jeśli chodzi o krytykę wrogiej ideologii, lecz i o ocenę stanowiska, jakie obóz ten zajmuje w stosunku do naszych poglądów. wypaczając je i fałszując.

Pamiętać też musimy — podkreślano w dyskusji — że zwalczając wrogą ideologię nie możemy ograniczać się tylko do krytyki, lecz musimy dawać pozytywne rozwiązanie tej problematyki, jaką zajmują się idealiści, gruntowne opracowanie tych problemów, na których oni spekulują.

Chociaż materializm historyczny — jak wskazywał artykuł A. Schaffa — będąc ściślej związany z politycznymi i społecznymi przemianami w kraju, rozwijał się stosunkowo szybciej, to jednak i na tym odcinku mamy wiele braków i trudności. Nie wszystkie kierunki badań rozwijały się równomierne — wskazywał J. Hochfeld. Coś niecoś zrobiono w zakresie krytyki burżuazyjnej socjologii, natomiast za mało zajmowano się dotąd metodologią humanistyki, która jest niewyczerpaną kopalnią nie opracowanych problemów. Odcinek ten jest niezmiernie ważny i na opracowanie tych problemów czekają nauki szczegółowe. Tu także daje się najbardziej we znaki szczupłość kadr i niedostateczne przygotowanie młodych kadr filozoficznych, które posiadając znajomość jakiejś jednej tylko nauki humanistycznej nie potrafią objąć całości — gubią się w faktach, nie widzą ogólnych prawidłowości, nie potrafią szerzej uogólniać, wnikliwiej badać specyfiki poszczególnych dziedzin humanistyki.

W trosce o rozwój metodologii humanistyki — mówiła B. Domańska — bardzo pożyteczna byłaby jakaś szersza dyskusja nad metodologią badań humanistycznych, na przykład na łamach *Myśli Filozoficznej*. Wymiana poglądów dałaby tu bardzo wiele. Dotąd ograniczaliśmy się tylko do krytyki burżuazyjnej metodologii, spychając inne problemy na dalszy plan, co upraszczało i zubożało naszą pracę.

Niedostateczna też była — podkreślał J. Hochfeld i inni — krytyka socjologii burżuazyjnej. I tu, podobnie jak w filozofii, ograniczaliśmy się przeważnie

do krytyki, nie dając pozytywnych rozwiązań poruszanych przez burżuazyjnych socjologów problemów.

Ta powierzchowność krytyki sprawiła — wskazywał J. Hochfeld — że niektórzy socjologowie wycofali się i przeszli na teren historii kultury i historii, gdzie uprawiają dalej starą metodologię.

Niedostatecznie też kształci się młode kadry — podkreślano w dyskusji — nie wzbudza się w nich zainteresowania współczesną socjologią burżuazyjną; stąd niezbyt gruntowna jej znajomość, utrudniająca walkę z nią.

W zakresie badań nad przemianami społecznymi, przede wszystkim nad prawidłowościami rozwoju społecznego w Polsce Ludowej, zrobiono nieproporcjonalnie mało w stosunku do istniejących potrzeb. B. Domańska, R. Szwarc i H. Temkin wskazywały, że nie da się tego nadrobić w pracach dydaktycznych, które nie są kolektywnymi pracami naukowymi. Poza tym, ażeby dobrze uogólniać nowe prawidłowości, nie wystarczy opanować teorię — trzeba mieć bogatą praktykę społeczną i polityczną.

Praca nad materializmem historycznym w nakreślonych przez J. Hochfelda trzech głównych kierunkach (badania nad przemianami społecznymi w Polsce Ludowej, badania nad metodologią humanistyki, krytyka socjologii burżuazyjnej) powinna nabrać większego rozmachu, bardziej powiązać się z aktualną problematyką dnia dzisiejszego. Wymaga to także większej koordynacji pracy — pracy kolektywnej i przemysłanej. Dopiero wówczas — wskazywali J. Hochfeld i K. Martel — można będzie przystąpić do opracowywania większych monografii z wybranych problemów materializmu historycznego, pomyślnych raczej jako prace doktorskie.

W dyskusji mówiono też wiele o estetyce. Jak wskazywali dyskutanci — artykuł A. Schaffa nie daje oceny roz-

woju naszej marksistowskiej estetyki w ciągu minionych 10 lat; nie pokazuje jej szczupłych wprowadzie, ale niewątpliwych osiągnięć, szczególnie na odcinku literaturoznawstwa. A przyznać trzeba — podkreślały J. Siekierska i Z. Macużanka — że wiele w tej dziedzinie zrobiono. Nie można pomijać zasług Instytutu Badań Literackich w opracowaniu podstawowych, węzłowych zagadnień z naszej postępowej literatury okresu Oświecenia, romantyzmu i pozytywizmu. Trzeba podkreślić, że historycy literatury wyprzedzali w tym okresie inne odcinki ideologiczne i kładli fundamenty pod nasze dzisiejsze osiągnięcia. Oczyszczając literaturoznawstwo z idealistycznych mitów i starych, burżuazyjnych koncepcji, przyswajali nam cały ogromny dorobek naszej przeszłości i opracowywali jednocześnie podstawy marksistowskiej nauki o literaturze (choć i oni nie ustrzegli się błędów). Podobnie niesposób pominąć dorobku i osiągnięć muzykologii, a szczególnie prac Z. Lissy.

Duże znaczenie miały też — wskazywała J. Siekierska — toczące się ostatnio dyskusje i nad podręcznikami, i nad literaturą międzywojennego dwudziestolecia; miały one niesłychanie szeroki rozgłos w kraju. Szkoda tylko, że nie wyciągnęliśmy z nich wszystkich twórczych wniosków dla naszej dalszej pracy ideologicznej.

Trzeba jednak przyznać, że jeśli chodzi o ogólnoteoretyczny dorobek estetyki, to niewiele tu zrobiono. Za mało jest — podkreślali B. Baczo i J. Bogusz — prac estetycznych *sensu stricto*. Estetyka uprawiana jest najczęściej „przy okazji” polityki kulturalnej i aczkolwiek niewątpliwie mamy tu nowe osiągnięcia, nie są one zasługą estetyki jako nauki. Dla naszej estetyki charakterystyczne jest i to — wskazywał J. Bogusz — że uogólnienia robi się na podstawie jakiejś jednej tylko dziedziny sztuki, najczęściej literatury, i przenosi się je mechanicznie

na inne dziedziny. Nie uwzględnia się specyfiki poszczególnych gałęzi sztuki i środków wyrazu, którymi one operują. W ten sposób upraszcza się i zuboża wiele zagadnień. Wydaje się celowe — mówił J. Bogusz — aby problemy metodologii estetyki zostały w przyszłości krytycznie omówione na przykład w *Myśli Filozoficznej*.

Dużo uwagi i miejsca poświęcono w dyskusji również historii filozofii. I na tym odcinku są poważne zaniedbania, na które wskazywał już artykuł A. Schaffa. Już kilkakrotnie na poprzednich dyskusjach B. Baczo, L. Kołakowski i inni podkreślali, że zbyt mało jest — zwłaszcza wśród młodych kadr filozoficznych — zainteresowanie filozofią powszechną i niewiele się robi w tym celu, żeby je rozbudzić.

Niedostatecznie też — wskazywała A. Osiadacz — pracuje się nad historią filozofii marksistowskiej; zbyt mało jest prac o rozwoju filozofii marksistowskiej w Polsce, o Marksie, Engelse; nie popularyzuje się szerzej osiągnięć i prac Mao Tse-tunga.

Nasze prace z zakresu historii filozofii polskiej — wskazywali A. Sikora i M. Radgowski — grzeszą często jednostronnością, zaściankowością, skłonnością do wyobcowywania jej z dorobku filozofii światowej w pogoni za „samorodnością” filozofii polskiej. W walce z burżuazyjną historiografią, która zaprzeczała oryginalności polskiej filozofii i dopatrywała się wszędzie obcych wzorów, popadamy w drugą krańcowość.

Niektóre nasze prace — wskazywali B. Baczo i A. Sikora — zwłaszcza dotyczące XIX w., obciążone są socjologizmem. Wysoka ranga polityczna i społeczna niektórych działaczy przeszłości sugerowała nam zbyt wysoką ocenę ich osiągnięć teoretycznych.

Nie pogłębiano też wśród młodej kadry filozoficznej zainteresowań współczesną filozofią burżuazyjną — mówił B. Baczo. Płynęło to również i

stał — podkreślali L. Kołakowski i B. Baczek — że kształciliśmy ludzi trochę jednostronnie, dogmatycznie, „katechizowaliśmy” marksizm. Nie zwracaliśmy też uwagi na gruntowniejszą, lepszą znajomość języków obcych, na odczytanie we współczesnych burżuazyjnych czasopismach i pracach filozoficznych. Zapomnieliśmy o tym, że nasi przeciwnicy na Zachodzie nie próżnują, lecz piszą — i to dużo.

Pracom naszym i artykułom, i to nie tylko z historii filozofii — wskazywał C. Nowiński — brakowało polemiczności i dyskusyjności. Ten brak musiał hamować rozwój nauki. Przyczyną tego stanu jest dogmatyzm — wskazywali J. Siekierska i A. Schaff — który wyrażał się w bezkrytycznym przyjmowaniu tego, co piszą autorytety, w poleganiu na nich, w braku samodzielnego stosunku do wielu palących problemów, w fałszywej obawie przed „wychyleniem się”.

Nie zwraca się też dostatecznej uwagi — mówiła A. Osiadacz — na styl. Język naszych prac i artykułów jest często schematyczny, suchy, monotony i ta jego bezbarwność osłabia możliwość szerszego oddziaływania. Zwrócić więc należy większą uwagę — zwłaszcza, gdy mowa o popularyzacji naszej filozofii wśród mas — i na to, żeby pisać bardziej sugestywnie i przekonująco, żeby wzbogacać nasz język, a nie zubożać go.

Nie spotyka się też ostatnio — podkreślała również A. Osiadacz — w czasopismach społeczno-literackich, cieszących się tak dużą poczytnością jak na przykład *Nowa Kultura*, artykułów filozoficznych. Jest to niedobre — nie można pomijać tych form szerokiego oddziaływania.

Naszej popularyzacji, jeśli już o tym mowa, towarzyszą i inne błędy. J. Siekierska wskazywała na to, że nie uwzględniała ona specyfiki naszego kraju — popularyzowało się to, co można było z równym powodzeniem popu-

laryzować na Węgrzech czy w Rumunii. Nie nastawialiśmy się na popularyzowanie tego, co u nas miało szczególnie wielkie znaczenie — niedostatecznie uzbrajaliśmy ludzi do walki z głęboko u nas zakorzenionym nacjonalizmem, niedostatecznie zwracaliśmy uwagę na propagandę ateizmu. Popularyzowaliśmy czasem w sposób schematyczny, nie przekonujący, nie trafiający do serc i umysłów, co również przynosiło nam szkodę.

Jeśli mamy dobrze pracować — podkreślano w dyskusji — trzeba żywo reagować na wszystkie toczące się w kraju i za granicą dyskusje ideologiczne i ściślej związać się z praktyką dnia codziennego. Dużą pomocą są tutaj dla nas osiągnięcia i doświadczenia naszych towarzyszy radzieckich; szerokie perspektywy otwiera też wymiana doświadczeń i współpraca z filozofami krajów demokracji ludowej.

Omówiliśmy tu tylko najważniejsze zagadnienia, nad którymi toczyła się dyskusja. Podsumowując ją A. Schaff stwierdził, że artykuł, który był punktem wyjścia dyskusji, nie dał pełnej oceny naszych osiągnięć, nie przeanalizował w pełni braków i błędów naszego frontu, o których w dyskusji mówiono szeroko. Sam kolektyw autorski (A. Schaff, B. Baczek, J. Hochfeld, R. Suszko) — podkreślał A. Schaff — nie był z tego artykułu w pełni zadowolony. Ale jako sprawozdanie spełnił on swe zadanie i w założeniach był słuszny i potrzebny. Do tego jednak, żeby wyjść poza sprawozdanie i pokazać w sposób jak najbardziej pełny, co i jak zrobiliśmy na froncie filozoficznym w ciągu minionych 10 lat, trzeba by nie tylko długich badań, lecz i wielkiej kolektywnej pracy.

Jak wynika z dyskusji, omówienie problemów, o których pisaliśmy, okazało się bardzo pożyteczne. Dyskusja nacechowana była wielką troską o przyszłość naszego frontu filozoficznego, o pogłębienie naszych osiągnięć. Je-

śli mówiono dużo o trudnościach, brakach i błędach, to dlatego właśnie, żeby głębsze przeanalizowanie pomogło w szybszym ich usunięciu i podniesieniu naszej pracy teoretycznej w zakresie filozofii do poziomu tych zadań.

które wysuwa przed nią praktyka budownictwa socjalistycznego i walki toczonej przez nasz naród.

Regina Pławuszevska

Z PRAC KOMITETU FILOZOFICZNEGO POLSKIEJ AKADEMII NAUK

Na ostatnich comiesięcznych (w listopadzie, grudniu i styczniu) posiedzeniach Komitetu Filozoficznego przedyskutowano: sprawozdanie z działalności Komitetu Redakcyjnego Biblioteki Klasyków Filozofii za ubiegły rok oraz plan wydawniczy na rok 1955, sprawozdanie z działalności Katedry Materializmu Dialektycznego i Historycznego PAN w I półroczu 1954 r. i plan pracy naukowej na lata 1955 i 1956 oraz plan badań z dziedziny historii filozofii, opracowany przez Sekcję Historii Filozofii Komitetu.

Komitet Redakcyjny Biblioteki Klasyków Filozofii przedyskutował w okresie sprawozdawczym na posiedzeniach oraz naradach, z udziałem osób spoza Komitetu, szczególnie interesujących się omawianymi zagadnieniami, sprawy programowe dalszych wydawnictw z filozofii powszechnej i polskiej oraz bliżej określił profil wydawniczy Biblioteki Klasyków Filozofii. W działale wydawnictw z filozofii polskiej zaprojektowano szereg dalszych tomów z serii *Pisarze polscy*. Komitet Redakcyjny stale współpracuje z odpowiednimi specjalistami. W związku z konkretnymi przekładami liczne są dyskusje nad sposobem tłumaczenia pewnych zasadniczych terminów filozoficznych.

W okresie sprawozdawczym (grudzień 1953 — październik 1954) ukazały się cztery książki (5 tomów) Biblioteki Klasyków Filozofii, a mianowicie: Feuerbacha *Wykłady o istocie religii*, Hobbesa *Lewiatan*, d'Alemberta *Wstęp*

do *Encyklopedii*, Staszica *Pisma filozoficzne i społeczne* (w dwóch tomach), o kolejnych numerach 5, 6, 7 i 8.

Do końca 1954 r. wyszły z druku jeszcze dwa tomy: Spinozy *Etyka*, Herbacha *Wstęp do badań przyrodniczych* (numery kolejne 9 i 10).

Plan wydań na rok 1955 obejmuje 16 tytułów (24 tomy, 426 ark. wyd.). Plan wydawniczy na rok 1955 nie obejmuje wszystkich pozycji, które znajdują się na warsztacie, lecz jedynie te, których wydanie w 1955 r. jest realne. Plan wydawniczy Biblioteki Klasyków Filozofii na rok 1956 zostanie przedstawiony Komitetowi Filozoficznemu w okresie późniejszym.

Członkowie Komitetu Filozoficznego w dyskusji zaakceptowali plan Biblioteki Klasyków Filozofii oraz ocenili poziom pracy Komitetu Redakcyjnego jako bardzo wysoki. Zwrócono uwagę, że znajdujący się przy Bibliotece Klasyków Filozofii zespół, opracowujący bibliografię filozofii polskiej, winien w przyszłości pracować w ramach mającej powstać w Polskiej Akademii Nauk pracowni historii filozofii. Warto podkreślić, że zespół bibliograficzny podjął dzieło fundamentalne — opracowanie pełnej bibliografii filozofii polskiej i myśli społecznej od XIII w., łącznie z materiałami rękopiśmiennymi.

W związku z pewnym zdezaktualizowaniem się starego składu Komitetu Redakcyjnego Biblioteki Klasyków Filozofii Komitet Filozoficzny powołał dnia 7 grudnia 1954 r. nowy Komitet Redakcyjny w następującym składzie:

prof. Tadeusz Kotarbiński — przewodniczący

prof. Kazimierz Ajdukiewicz

prof. Nina Assorodobraj

doc. Bronisław Baczko

dr Izydora Dąbmska

prof. Henryk Elzenberg

prof. Bolesław Gawecki

dr Daniela Gromska

prof. Julian Hochfeld

prof. Roman Ingarden

doc. Leszek Kołakowski

zast. prof. Tadeusz Kroński

prof. Jan Legowicz

prof. Stanisław Ossowski

prof. Adam Schaff

prof. Bogdan Suchodolski

doc. Anna Śladkowska

prof. Władysław Tatarkiewicz

prof. Czesław Znamierowski

prof. Stefan Żółkiewski

red. Irena Krońska — sekretarz.

Przmiotem obrad grudniowego posiedzenia Komitetu Filozoficznego było sprawozdanie z działalności i plan pracy naukowej Katedry Materializmu Dialektycznego i Historycznego PAN. Katedra została powołana uchwałą Sekretariatu Naukowego Prezydium PAN z dnia 9.II.1954 r. jako pomocnicza placówka naukowa PAN. Do zadań Katedry należy udzielanie pomocy aspirantom i pomocniczym pracownikom naukowym PAN w przyswajaniu i pogłębianiu znajomości filozofii marksistowskiej. W związku z tymi zadaniami pedagogicznymi pozostają zadania naukowe Katedry, konieczność planowej pracy badawczej.

Miesiące od lutego do połowy kwietnia 1954 r. były okresem organizacji Katedry, ustalania w praktyce form i metod pracy pedagogicznej i rozstrząsania opieki nad coraz nowymi grupami aspirantów i pomocniczych pracowników nauki PAN. W maju i czerwcu 1954 r. Katedra weszła w okres normalnego wykonywania swych funkcji pedagogicznych. Pracownicy Katedry tworzą dwa zespoły pedagogiczne: zes-

pół materializmu historycznego, który obsługiwał w okresie sprawozdawczym aspirantów PAN, i zespół materializmu dialektycznego, który obsługiwał pomocniczych pracowników naukowych PAN, przygotowujących się do minimum kandydackiego. Zasadniczą formą pracy z aspirantami były seminaria z materializmu historycznego według programu obejmującego osiem tematów o zasadniczym znaczeniu teoretycznym i politycznym oraz konsultacje indywidualne i grupowe. W kwietniu Katedra przystąpiła do organizacji zajęć z materializmu dialektycznego dla pomocniczych pracowników nauki. Wobec tego, że znaczna część pomocniczych pracowników posiada minimalne przygotowanie filozoficzne, zastosowano, jako formę przejściową, repetytoryjne przerobienie elementarnego, podręcznikowego kursu materializmu dialektycznego, z wyjątkiem dwóch grup bardziej zaawansowanych, w stosunku do których zastosowano system seminaryjny.

W dyskusji na posiedzeniu Komitetu Filozoficznego podkreślono duże osiągnięcia dydaktyczne Katedry, oceniono jako dobrą podstawową formę pracy dydaktycznej — seminaria i konsultacje. Wyrażony został dezzyderat wygłoszenia pewnej liczby wykładów z materializmu o charakterze nie kursowym, lecz monograficznym, wyrastających z warsztatów konkretnych prac, wykonywanych przez poszczególnych pracowników naukowych Katedry.

Katedra planuje objęcie w 1955 r. systematyczną opieką trzystu osób w piętnastu grupach dwudziestoosobowych, ponadto pracę indywidualną z dwudziestoma zaawansowanymi aspirantami i pomocniczymi pracownikami nauki, rozszerzenie tematyki seminariów, ponowne opracowanie niektórych mniej udanych konspektów seminaryjnych, aktualizację polityczną wszystkich konspektów oraz przeprowadzenie w każdym semestrze po jednej serii

wykładów dla wszystkich osób objętych opieką Katedry. Dla podniesienia poziomu pracy pedagogicznej Katedra kładzie nacisk na systematyczną pracę naukowo-badawczą pracowników Katedry, pogłębienie ich wiedzy w zakresie nauk szczegółowych oraz organizuje wewnętrzny biuletyn Katedry, zawierający wymianę doświadczeń pracowników Katedry.

W planie pracy naukowej Katedra skupia się wokół dwóch problemów: 1. jednostkowe i ogólne; 2. zjawiska psychiczne a fizjologiczne. Praca nad tymi zagadnieniami pozwoli Katedrze nawiązać bliski kontakt dyskusyjny z przedstawicielami szeregu dyscyplin szczegółowych. Zaplanowane jest korzystanie z konsultacji specjalistów poszczególnych dziedzin w odpowiednich tematach zarówno problemu pierwszego, jak i drugiego.

Na styczniowym posiedzeniu Komitetu Filozoficznego odbyła się dyskusja nad planami badawczo-naukowymi, przedstawionymi przez Sekcję Historii Filozofii Komitetu. Zostało przedstawione zestawienie prac naukowych planowanych na rok 1955 oraz wytyczne określające zadania pracy naukowej w zakresie historii filozofii na lata 1955—1957. Tematy prac zaplanowanych na rok 1955 mieszczą się w następujących działach: 1. historia polskiej filozofii (a. do 1863 r., przy czym wyodrębniony jest kompleks tematów wykonywanych w ramach Roku Mickiewiczowskiego, b. od drugiej połowy XIX w.); 2. historia powszechnej filozofii; 3. krytyka współczesnej filozofii burżuazyjnej. W przedstawionych wytycznych podkreśla się pilną potrzebę powołania w ramach Polskiej Akademii Nauk pracowni historii filozofii jako ośrodka koordynującego a także podejmującego inicjatywę naukowo-badawczą w dziedzinie historii filozofii. Zadaniem pracowni winno być między innymi zainicjowanie kolektywnych prac badawczych, które by skoncentrowały roz-

proszone dotychczas wysiłki poszczególnych ośrodków, powiązanie prac badawczych w zakresie historii filozofii z potrzebami innych dyscyplin, opracowanie szczegółowego planu pracy naukowej na okres trzech lat, zapewnienie informacji bibliograficznej w zakresie współczesnej filozofii, kontynuacja prac nad bibliografią filozofii polskiej, zaprojektowanych w Bibliotece Klasyków Filozofii.

Do podstawowych zadań naukowo-badawczych w dziedzinie historii filozofii w ciągu najbliższych trzech lat należy opracowanie podręcznika historii filozofii polskiej, jak również zapoczątkowanie prac nad podręcznikiem historii filozofii powszechnej. Jednym z pilnych zadań jest opracowanie idei przewodniej kierującej doбором tematów z historii filozofii powszechnej. W dziedzinie krytyki współczesnej filozofii burżuazyjnej i socjologii wytyczne zalecają kontynuację prac z zakresu krytyki doktryny katolickiej i krytyki ideologii współczesnej socjaldemokracji, jak również zapoczątkowanie krytyki neofaszyzmu. Równocześnie dla rozszerzenia kręgu prac poświęconych krytyce współczesnej filozofii burżuazyjnej wydaje się celowe zainicjowanie kolektywnej pracy w tej dziedzinie, koncentrującej się wokół wydania w ciągu 2—3 lat zbioru artykułów poświęconych krytyce węzłowych burżuazyjnych kierunków filozoficznych okresu imperiaлизmu. Tego typu praca mogłaby się stać punktem wyjściowym dla większych prac monograficznych w zakresie krytyki współczesnej filozofii burżuazyjnej.

Na posiedzeniu Komitetu Filozoficznego po przeprowadzonej dyskusji zaprobowano tematy prac zaplanowanych na rok 1955 oraz wytyczne określające zadania pracy naukowej w zakresie historii filozofii na lata 1955—1957. Projekt utworzenia w Polskiej Akademii Nauk pracowni historii filozofii przeszedł jednogłośnie.

Na zakończenie krótkiego sprawozdania warto wspomnieć, że z inicjatywy Komitetu Filozoficznego Wydział Nauk Społecznych Polskiej Akademii Nauk urządza w lutym br. konferencję teoretyczną, poświęconą zagadnieniu kryterium postępowości w historii. W

konferencji weźmie udział około sześćdziesięciu samodzielnych pracowników nauki z następujących dziedzin: historii filozofii, historii, historii literatury, ekonomii politycznej, teorii prawa, historii nauki i historii sztuki.

W SPRAWIE PEWNEGO BŁĘDU W TŁUMACZENIU «PRZYZYNYKA DO KRYTYKI EKONOMII POLITYCZNEJ»

Nakładem „Książki i Wiedzy” ukazało się stosunkowo niedawno tłumaczenie głośnego dzieła Marksa *Przyczynek do krytyki ekonomii politycznej*. Do polskiego wydania dołączono obok recenzji Engelsa i niektórych listów również niedokończoną pracę Marksa pt. *Wprowadzenie do krytyki ekonomii politycznej*, której trzeci paragraf, poświęcony metodzie ekonomii politycznej, ma dla filozofii marksistowskiej szczególne znaczenie, zawiera bowiem najpełniejszy wykład marksowskiej nauki o jedności logicznego i historycznego.

Niestety, do tego właśnie paragrafu wkradł się błąd, który przeinacza zupełnie sens odnośnego ustępu. Błądność tłumaczenia postaram się poniżej wykazać.

Na stronie 248 (wiersz 7 od góry i następne) tłumaczenie brzmi: „Dla świadomości przeto — a filozoficzna świadomość jest w ten sposób określona — dla której pojmującym myśleniem jest rzeczywisty człowiek, a stąd pojmowanym światem jako takim jest dopiero rzeczywistość (podkr. J. G.) — ruch kategorii występuje jako rzeczywisty akt produkcji — który z zewnątrz otrzymuje niestety tylko impuls — którego wynikiem jest świat;”

Zanalizujmy ten tekst. Z podkreślonej części zdania wynika, że podmiotem poznania jest rzeczywisty człowiek, a przedmiotem poznania — rzeczywistość. W takim razie mówiąc o filozoficznej świadomości miał Marks na myśli filozofię materialistyczną. Ale skoro „ruch kategorii występuje jako rzeczywisty akt produkcji... którego wynikiem jest świat”, w takim razie mowa o idealizmie. A więc w tłumaczeniu polskim jedna część zdania stoi w rażącej sprzeczności z drugą.

Wobec tego sięgnijmy do kontekstu. O jakiej filozoficznej świadomości mianowicie mowa? Otóż *passus* poprzedzający cytowane zdanie jest poświęcony teoriopoznawczym źródłom heglowskiego idealizmu. Marks stwierdza, że obraz rzeczywistości w całej jej konkretności otrzymuje się w wyniku scalania wielu określeń i że Hegel wywnioskował stąd, iż nie tylko obraz rzeczywistości, ale i sama konkretna rzeczywistość jest wynikiem procesu myślowego, polegającego na scalaniu pojęć. Oto jest właśnie ta filozoficzna świadomość, dla której „ruch kategorii występuje jako rzeczywisty akt produkcji... którego wynikiem jest świat”.

Jest rzeczą niewątpliwą, że omawiane zdanie charakteryzuje filozofię Hegla. Część podkreślona została więc przetłumaczona błędnie. Usunięcie zawartej w tłumaczeniu polskim sprzeczności wymaga zmiany podkreślonego urywka w duchu zgodnym z poglądami Hegla.

Czytelnikowi nasunie się jednak w tym miejscu uzasadnione pytanie, jak też zdanie to wygląda w oryginale? I tu odnajdziemy źródło całego nieporozumienia. Oryginał brzmi: „Für das Bewusstsein daher — und das philosophische Bewusstsein ist so bestimmt — dem das begreifende Denken der wirkliche Mensch und daher die begriffne Welt als solche erst das Wirkliche ist — erscheint daher die

Bewegung der Kategorien als der wirkliche Produktionsakt — der leider nur einen Anstoss von Aussen erhält — dessen Resultat die Welt ist;“¹ Jak widać, podkreślona część zdania zawiera w oryginale aż cztery rzeczowniki w mianowniku, z których dwa są podmiotami, dwa orzecznikami. Tekst jest wyjątkowo trudny, Tłumacz pomylił się i uznał podmiot za orzecznik, a orzecznik za podmiot.

Podsumujmy. Poprawne, zgodne z oryginałem i wynikające z logicznej analizy tekstu tłumaczenie brzmi: „Dla świadomości przeto — a filozoficzna świadomość jest w ten sposób określona — dla której pojmujące myślenie jest rzeczywistym człowiekiem, a stąd pojmowany świat jako taki jest dopiero rzeczywistością — ruch kategorii występuje jako rzeczywisty akt produkcji — który z zewnątrz otrzymuje niestety tylko impuls — którego wynikiem jest świat“. Jest to tłumaczenie dosłowne i dlatego nie najszcześliwsze, ale przynajmniej bezbłędne.

Jan Garewicz

¹ K. Marx: *Zur Kritik der politischen Ökonomie*. Verlag JWH Dietz Berlin 1947. Podkreślenie moje — J. G.

JESZCZE W SPRAWIE «WYBORU ARTYKUŁÓW» BIELIŃSKIEGO

W numerze 1(11) *Myśli Filozoficznej* za rok 1954 ukazała się moja recenzja z wydanego przez „Książkę i Wiedzę” w r. 1953 *Wyboru artykułów* Wissariona Bielińskiego. W numerze 4 *Myśli Filozoficznej* opublikowany został obszerny list współredaktora recenzowanej książki, ob. Eggi Dębnickiej,¹ stwierdzający, iż „recenzent imputuje redakcji zamiary i cele, których — przygotowując pierwsze w języku polskim przekłady najcelniejszych rozpraw wielkiego rosyjskiego krytyka — nie miała”. Jakie to szczególne zamiary i cele imputowałem redakcji nie zostało w liście powiedziane, stwierdzono natomiast, iż autor recenzji, która ukazała się „w piśmie tak poważnym jak *«Myśl Filozoficzna»* nie wykazał ani naukowej rzetelności, ani znajomości przedmiotu”, że „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”.

Apodyktyczny ton listu oraz podjęta w nim próba zdyskwalifikowania wszystkich mych zarzutów i zastrzeżeń zmusza do odpowiedzi.

Najpierw sprawa doboru tekstów. Wiedząc, iż *Wybór* poświęcony jest krytyce literackiej, bynajmniej nie żywiłem w stosunku do redaktorów „cichego żalu”, że przedstawiono Bielińskiego jako „krytyka i historyka literatury, nie uwzględniono zaś różnych etapów rozwoju jego poglądów filozoficznych”. Istotnie natomiast wypowiedziałem się, że *Wybór* jest za wąski, że „książka nie daje obrazu ewolucji ideologicznej Bielińskiego”, że nie wyszło jej na dobre całkowite nieuwzględnienie prac krytyka z lat trzydziestych. Argumentacji, jaką wysunąłem na poparcie tego sądu, autorka listu nie stara się zbić, odwołuje się jedynie do mego zdania, iż „wszystkie *znane nam* radzieckie wybory pism Bielińskiego są wyborami z *całokształtu* twórczości krytyka”; „recenzent myli się — czytam w odpowiedzi — przypuszczając, że wszystkie *radzieckie* wybory pism Bielińskiego uwzględniają dzieła wielkiego krytyka z lat trzydziestych” (...)

Rzeczywiście nie ma takiego „kanonu” i rzeczywiście myliłbym się, *gdybym* (co nie miało miejsca) powoływał się na wszystkie spośród wielkiej ilości wydanych w ZSRR wyborów pism Bielińskiego. Podtrzymuję jednak stwierdzenie, a nawet mogę je udobitnić — nie tylko wszystkie *znane mi*, lecz w ogóle wszystkie reprezentatywne, naukowe pozycje w tym zakresie są wyborami z *całokształtu* spuścizny krytyka — zarówno trzytomowe wydanie przedwojenne, jak trzytomowe wydanie z r. 1948, dwa powojenne wydania jednotomowe, dwa wybory pism filozoficznych (z r. 1941 i 1948), nawet wydanie dla dzieci pt. *Bieliński o klasykach literatury rosyjskiej*.

To, że wybór „aż do ostatniej prawie chwili przed oddaniem do druku miał tytuł *Walka o realizm*” skłania mnie, abym tym bardziej podtrzymywał swój sąd. Właśnie w latach trzydziestych napisane zostały przez Bielińskiego artykuły o przełomowym znaczeniu w tej walce.

¹ Krytyka krytyki. *Myśl Filozoficzna* 4(14)54

Z braku miejsca nie będę szeroko rozpatrywał argumentacji ob. Dębnickiej dotyczących konkretnych pozycji zamieszczonych bądź niezamieszczonych w *Wyborze* — fakt, iż powieść Sue'go, o której Bieliński napisał znakomity artykuł jest zapomniana, nie ma moim zdaniem żadnego znaczenia. Opinia cytowanego prof. Kuleszowa, iż artykuł o *Moskwitianinie* jest obiektywnie jedną z najważniejszych pozycji w dorobku krytyka nie zmienia faktu, iż jest on dla polskiego czytelnika nużący bez znajomości realiów historycznych i nie konieczny w tak szczupłym *Wyborze*. (Nawiasem mówiąc zignorowano — starając się jednocześnie stworzyć wrażenie, iż rozpatrzono wszystkie moje zarzuty — stwierdzony przeze mnie fakt fałszywego podania treści tego artykułu w redakcyjnej notatce wstępnej). Przede wszystkim jednak stwierdzić muszę, iż zignorowano moje wyraźne oświadczenie, iż z powodu ujęcia *Wyboru* nie czynię redakcji „bezwzględnego zarzutu“ — że „jest to niewątpliwie sprawa do dyskusji“. Nie napadałem na *Wybór*. Uwagi moje traktowałem jedynie jako „zastrzeżenia“.

Sprawa „poskracanego“ wstępu prof. Gołowienchenki. Autorka listu nie przytacza i nie zbija moich argumentów, nie będę więc i ja ich przypominał. Czy skróty we wstępie poczynione ze szkodą dla autora i czytelnika? Moim zdaniem — tak. Skracając i tak bardzo skąpe wzmianki o ewolucji ideowej Bielińskiego utrudniono czytelnikowi jej zrozumienie, ważne przecież nie tylko z punktu widzenia czysto filozoficznego (n. b. — autorka listu ignoruje moje zastrzeżenia co do skrótów w artykule Bielińskiego *Mowa o krytyce*).

Ze zdania, iż wstęp winien być „zwięzłym podsumowaniem“ stanu badań nad Bielińskim, nie wynika — jak to sugeruje ob. Dębnicka — pragnienie zastąpienia wstępu specjalistycznym artykułem zatytułowanym np. *Rozwój i stan obecny badań nad Bielińskim* — wyraźnie pisałem w recenzji o co mi chodzi.

Zagadnienie terminologii. Autorka listu odrzuca wszystkie moje uwagi w tej dziedzinie. Tymczasem rację ma tylko w jednym punkcie — brak czasu, nadmiar pracy istotnie przeszkadzał krytykowi w dbałości o terminologię, powodował pewne niekonsekwencje. Redakcja *Wyboru* pism powinna jednak mieć czas na wykazanie należytej dbałości o stronę pojęciową przekładu.

Autorka listu ma „poważne wątpliwości“ co do mego stwierdzenia, iż „stworzona przez Bielińskiego teoria realizmu pojmuje sztukę jako „odtworzenie“ (*wosproizwiedienije*) rzeczywistości, przeciwstawia się natomiast ujmowaniu sztuki jako kopiowania (*spisywanije*). Za jej przykładem powołać się mogę w tej sprawie na naukę radziecką. „Samo kopiowanie rzeczywistości — pisze A. Ławriecki² referując teorię Bielińskiego — nie prowadzi do celu już dlatego, że «wiernie kopiować (*spisywat'*) rzeczywistość jest rzeczą niemożliwą, lecz odtwarzać (*wosproizwodit'*) rzeczywistość siłą twórczą ducha»“. Autorytety są aż dwa — uczony radziecki i cytowany przez niego Bieliński. Przykłady podane przez autorkę listu jedynie potwierdzają słuszność mojej uwagi. Krytyk stwierdza (cytaty przytoczone przez ob. Dębnicką, iż aby „wiernie kopiować (właśnie kopiować!) rzeczywistość“, „trzeba umieć widzieć zjawiska rzeczywistości przez pryzmat własnej fantazji, trzeba w nie tchnąć nowe życie“, po czym — podsumowując — uznaje moment kopiowania za niewystarczający i określa sztukę jako „odtworzenie“ (*wosproizwiedienije*) rzeczywistości (por. *Wybór* s. 319, 320, 321). Słowa „*wosproizwiedienije*“ w żadnym wypadku nie wolno tłumaczyć jako „reprodukowanie“, „wyobrażenie“. Sporządzony w ZSRR francuski wybór Bielińskiego, na który wielokrotnie powołuje się ob. Dębnicka, jest, nawiasem mówiąc, niezadowolający od strony językowej i powoływanie się na niego jest bezpodstawne.

² A. Ławriecki]: *O mirowom znaczenii kritiki Bielinskogo. Iltieraturnoje Nasledstwo* t. 55 s. 40.

W związku z terminologią *narod* i *nacja* wyraźnie zaznaczałem, iż zdaję sobie sprawę z dwuznaczności pierwszego terminu; twierdziłem jedynie, iż *zasadniczo* mówiąc o narodzie używał krytyk słowa *nacja*. Przytoczyłem cytaty, w którym sam Bieliński precyzuje znaczenie obu słów. Czy jednak, jak pisze autorka listu, opierałem się na tym jednym cytacie?

W artykule pt. *Czyny Piotra Wielkiego* Bieliński formułuje całą teorię dotyczącą ludu (*narod*) i narodu (*nacja*), formułując w nim m. in. *to samo rozróżnienie*, które przytoczyłem z innego artykułu. Rozróżnienie to ma jednak również inny aspekt „lud jest narodem w możliwości”; „Rosja przed Piotrem Wielkim była tylko ludem i stała się narodem wskutek ruchu, jaki jej nadał wielki jej reformator.”³

Przed Piotrem I można mówić w Rosji jedynie o „ludowości”. „Całkowite panowanie ludowości musi zakładać w państwie stan naturalnej bezpośredniości, stan patriarchalności, kiedy warstwy społeczne różnią się nawet nie obyczajami, ale pewnymi odcieniami obyczajów, wcale zaś nie różnią się ich istotą. Tak właśnie wygląda Rosja do czasów Piotra Wielkiego.”⁴

Powyższe rozróżnienie pojęć: *narod*- *narodnost'*, *nacja*- *nacjonalnost'* stało się dla Bielińskiego — cytuję słowa uczonego radzieckiego — „podstawą jego pojmowania rosyjskiego procesu historycznego.”⁵

Wnosi to zasadniczą korektę do pozornie słusznej argumentacji autorki listu. Broni ona określenia „poezja narodowa” (nie ludowa) w zdaniu: „Monotonne formy naszej ubogiej poezji narodowej (winno być: ludowej — A.W.) były wystarczające dla wyrażenia ograniczonej treści plemiennego, naturalnego, na wpół patriarchalnego życia starej Rusi” — opierając się na tym, iż w kontekście jest również mowa o *Słowie o pułku Igora*. Rzecz jednak w tym, że — wedle Bielińskiego — jest ono właśnie utworem ludowym, podobnie jak cała literatura przed Piotrem I może pretendować jedynie do *narodnosti*. Oczywiście nie świadczy to, iż krytyk nie odróżniał *Słowa* od bylin.

Wystarczy zresztą minimalna znajomość nie we wszystkich słusznych poglądów Bielińskiego na sztukę ludową, by stwierdzić, iż zdanie przytoczone odnosi się nie tylko do poezji ludowej w szerokim znaczeniu tego słowa, lecz wręcz do folkloru. Tymi właśnie słowami — „monotonne formy”, „ubóstwo”, „ograniczona treść patriarchalnego życia” — z reguły określał krytyk rosyjski poezję folklorystyczną.

W kwestii „ludowości” lub „narodowości” bajek Kryłowa nie przekonywuje mnie tekst francuskiego przekładu.

Z całą pewnością w *Liście do Gogola* mowa jest o „ludzie”, a nie „narodzie” rosyjskim. To *lud* (nie *narod*) rosyjski jest „z natury głęboko ateistyczny”, *ludowi* (nie *narodowi*) „obca jest mistyczna egzaltacja” (*Wybór* s. 217), chodzi o „przebudzenie w *ludzie* poczucia ludzkiej godności” (214). Nie potrzeba aż świadectwa Hercena, aby wiedzieć, że w czasach mikołajewskich w poniżeniu żył niemal cały *narod*. Bieliński jednak polemizuje z przyjętą przez Gogola reakcyjną teorią słowianofilów idealizującą „zahukanie”, „pokorę” ludu, wszystko to, co świadczy — cytuję artykuł Dobrolubowa *Rysy do charakterystyki*

³ W. G. Bieliński: *Izbrannyye filosofskie sochineniya*. 1948 t. I s. 339

⁴ Tamże s. 337

⁵ M. Azadowski: *Bielinskij i ruskaja narodnaja poezija. Litteraturnoje nasledstwo* t. 55 s. 134

ludu rosyjskiego — o ztracie w ludzie „wszelkiego szacunku dla własnej godności ludzkiej“⁶. I we francuskim przekładzie we wszystkich podanych wypadkach występuje słowo: *le peuple*.

Czy nie przesadziłem, mówiąc o wprowadzeniu „mętności“? Proszę zajrzeć do wstępu prof. Gołowienchenki, który winien w tłumaczeniu nastroczać mniej trudności niż tekst Bielińskiego (s. 36—37). Prof. Gołowienchenko omawia stosunek Bielińskiego do ludu i do burżuazji. W wypadkach kiedy w oryginale rosyjskim występują słowa *trudowej narod*, *trudiaszczizjesia*, po polsku pojawia się „lud“. Ilekroć jednak występuje po prostu *narod*, po polsku pojawia się „naród“. Bieliński „wierzył, że naród rosyjski po zrzuceniu jarzma ciemieców, stworzy wolne państwo“ (czy Rosjanie cierpieli ucisk narodowy?), kochał „naród rosyjski «obdarzony elementami rozumu(?) i uczucia estetycznego» (...), za szczęście poczytywał sobie być «drobnym ziarnkiem w jego masie»“ (masie narodu?). Tu zresztą każdy czytelnik zrozumie, że chodzi o lud i zdziwi się jedynie, że pozostawiono tak ordynarne rusycyzmy.

Co do domysłów autorki listu, iż w ogóle nie zauważam u Bielińskiego problematyki narodu, stwierdzić mogę jedynie ich całkowitą bezpodstawność. Ob. Dębnicka w jednym tylko ma rację — istotnie w pismach Bielińskiego występuje sporadycznie, rozmnożone w polskim przekładzie — określenie „duch narodowy“.

W dalszym ciągu swych wywodów ob. Dębnicka pisze co następuje: „Recenzent zaatakował poza tym zwrot «krytyka subiektywna», którym oddano określenie Bielińskiego *licznaja kritika*, utrzymując, że «Bieliński postulował subiektywność krytyki». Recenzent się myli.“

Nie, nie mylę się. Cytat podany w ten sposób zniekształca moją myśl. Pisałem, że „wyraz «subiektywność» ma u Bielińskiego specyficzne znaczenie, oznacza świadomą tendencyjność“, że Bieliński „walczył o „tak rozumianą“ tendencyjność literatury i krytyki. Znajomość tego faktu, niejednokrotnie omawianego w literaturze naukowej (por. cytowany Ławriecki: „Tendencja“ albo, mówiąc językiem Bielińskiego, „subiektywność“⁷), to elementarna znajomość Bielińskiego. Czy można uwaga przeczy faktowi, iż krytyk zwalczał „subiektywne, formalno-estetyczne traktowanie zjawisk sztuki“. Mówiłem przecież wyłącznie o używanej przezeń terminologii.

Sprawa ostatnia w związku z terminologią. Czy istotnie redaktorzy mieli prawo — zaznaczywszy to w przypisie, o czym bynajmniej nie zapomniałem wspomnieć — wprowadzać obcy Bielińskiemu termin „realizm“ na miejsce pojęć „naturalizm, *naturalnost*“? Trzeba było — pisałem — wyjaśnić w przypisie specyficzne znaczenie tych słów, ale postąpić tak jak to uczyniono jest rzeczą niedopuszczalną. Czy „prawdziwy romantyzm“ u Puszkina tłumaczyć mamy jako „realizm“, dlatego, iż tym właśnie terminem oznaczamy obecnie treść tego pojęcia? Czy w imię usuwania możliwości „pomieszania pojęć“, tłumacząc list Bielińskiego, w którym entuzjazmuje się on „ideą liberalizmu“, mamy wprowadzić na jej miejsce „ideę demokratyzmu“, dlatego, iż nie można obiektywnie określać ówczesnego stanowiska Bielińskiego jako „liberalizm“ w dzisiejszym naukowym znaczeniu tego słowa?

Autorka listu stwierdza, iż nieścisle jest moje powołanie się na Sorokina, iż Bieliński „nie znał w zastosowaniu do estetyki terminu realizm“. Tymczasem powołanie się jest najzupełniej ściśle: „Pierwsze zastosowanie terminu *realizm*

⁶ N. Dobrolubow: *Izbrannyje filosofskie proizwiedienija*. Moskwa 1948 t. II s. 409

⁷ A. Ławrieckij: o. c. s. 45

w tym znaczeniu — pisze Sorokin — łączy się z krytyczną działalnością N. A. Dobrolubowa⁸.

Jakie znaczenie może mieć fakt, że w latach trzydziestych używał krytyk terminu „poezja realna”? Rozróżnienie „poezji realnej i idealnej” w Polsce już w latach dwudziestych przeprowadził Mochacki. Grubo przedtem w Niemczech pisał o tym Schelling.

Sprawa terminologii jest sprawą ważną. Ujemnie oceniając pod tym względem pracę redakcji nie czyniłem tego bez podstaw. Pisząc recenzję nie kolacjonowałem oczywiście całej książki. Ale oto przykłady z jednej strony (178).

„Nasza literatura, jak wszystko co żywotne, piękne i mądre (*razumnoje*) we współczesnej Rosji jest rezultatem reform Piotra Wielkiego.” *Razumnoje* nie można tłumaczyć jako „mądre”, gdyż chodzi o „rozumność” historyczną (słynna formuła Hegla), w prawdziwie „wycierpianym” przez Bielińskiego rewolucyjnym znaczeniu tego słowa. Termin ten szczególnie często pojawia się właśnie w rozważaniach o Piotrze I. Nic dziwnego, iż nie wiedząc o tym redaktorzy nie objaśnili zacytowanej przeze mnie formuły z *Mowy o krytyce*. — „Językiem ówczesnego wykształconego środowiska” (*obszczestwa*) — nie „środowiska”, lecz „społeczeństwa” (vel: „towarzystwa”), jako tworzy, który powstał — według Bielińskiego — właśnie wskutek reform Piotra I. We wszystkich niemal rozważaniach Bielińskiego o Piotrze I natrafiamy na przeciwstawienie „społeczeństwa” i „ludu”, na tragiczny problem rozdarcia między „ludem” i „społeczeństwem” (por. *Dumania literackie* i komentarz do nich w trzyltomowym wydaniu z r. 1948).

Na tej samej stronie dziwoląg stylistyczno-gramatyczny: „Na tym właśnie, nawiasem mówiąc, polega organiczna żywotność reform Piotra Wielkiego, że zrodziły one wiele zjawisk, których być może wcale nie zamierzał” (...) „Zamierzać zjawiska”!

Nie na każdej stronie jest tyle błędów. W innych artykułach jest ich o wiele mniej. I ta właśnie dysproporcja, fakt, że najwięcej błędów terminologicznych jest w tłumaczeniu najsłabszym (pisałem, iż to właśnie tłumaczenie jest najsłabsze) każe mi przypuszczać, że dobre oddanie terminu było zasługą tłumaczenia, a nie pracy redakcji.

Na zakończenie o przypisach. Nie warto wiele o tym mówić — są po prostu zbyt elementarne, można objaśnić Karola Moora, ale nie trzeba objaśniać Rycerza z *La Manczy*, zwłaszcza w zupełnie jasnym kontekście. Warto również unikać takich etykietek jak np.: „szlachcie z pochodzenia, postępowy liberał (?) z przekonań” (s. 451, o Turgeniewie). „Wirsze” (ta sama strona 178!) natomiast należało objaśnić *właśnie dlatego*, że wyraz ten jest zrozumiały dla Polaka: trzeba było wyjaśnić, że jest to celowy ukraińizm (po co użyty), a nie omyłka w druku.

Błędem moim jest niezauważenie, że istotnie w kilku miejscach powiedziane jest w przypisach o nie zawsze słusznym stosunku Bielińskiego do pisarzy osiemnastowiecznych. (Nie wiem tylko, czemu ob. Dębnicka zalicza do nich Batuszko-wa — por. *Krytyka krytyki* s. 387).

Sumując — i biorąc pod uwagę przytoczone przez ob. Dębnicką zasługi redakcji (wydrukowanie *Listu do Gogola* według tekstu ustalonego w r. 1950, poprawienie dwóch przypisów błędnie podanych w wydaniu radzieckim) — nie uważam za konieczne zmieniać swój sąd o recenzowanej książce. Był on zresztą wy-

⁸ J. S. Sorokin: *Z historii terminu realizm. Materiały do studiów i dyskusji z zakresu teorii i historii sztuki* 1953 nr 1 s. 112

rażony bardzo umiarkowanie, nie dziwiłem się, że książka ukazała się „w tak poważnym wydawnictwie jak «Książka i Wiedza» itd. itp.“ Wiedziałem, że recenzowana książka nie jest jedyną pracą źle zredagowaną, nie „imputowałem“ redaktorom jakichś złych „celów i zamiarów“. Ogólny sąd wyraziłem w słowach, które w całej pełni podtrzymuje: „Podjęcie pożytecznej inicjatywy witamy z najwyższym uznaniem. Nie zmienia to jednak faktu, że realizacja tej inicjatywy nie stanęła na razie na wysokości zadania“.

Andrzej Walicki

SPIS TREŚCI

Wojciech Morawiecki — O możliwości pokojowego współistnienia państw socjalistycznych i kapitalistycznych	3
---	---

Z POSTĘPOWYCH TRADYCJI FILOZOFII I MYŚLI SPOŁECZNEJ W POLSCE

Leon Szyfman — Jędrzej Śniadecki jako przyrodnik-materialista . . .	36
Zbigniew Ogonowski — Filozoficzna i społeczna ideologia Braci Polskich	69
Andrzej Wiszowaty o stosunku wiary do rozumu	114

IDEOLOGICZNE OBLCZE IMPERIALIZMU

Leszek Kołakowski — «Prawa osoby» przeciw prawom człowieka. <i>Istotny sens «personalizmu chrześcijańskiego»</i>	122
Zygmunt Bauman — Od mitu «społeczeństwa managerów» do apologii agresji i dywersji	168

*

Henryk Rosen — O konieczności prowadzenia badań religioznawczych . .	197
---	-----

DYSKUSJE

Andrzej Grzegoreczyk — Uwagi o rozumieniu praw logiki	206
Tadeusz Kotarbiński — Kryzys logiki	223
Roman Suszko — Czy logika znów pod znakiem zapytania?	229
Klemens Szaniawski — Parę uwag w sprawie niesłusznej decyzji . . .	235

RECENZJE

Barbara Domańska — Filozofia w walce z dogmatyzmem	238
Michał Radgowski — Z historii rosyjskiej filozofii	246
Dyonizy Tanalski — Labourzystowska droga do «socjalizmu»	253

PRZEGLĄD CZASOPISM

Artur Jurand i Ryszard Wróblewski — Problematyka metodologiczna w «Kosmosie»	260
---	-----

SPRAWOZDANIA

Włodzimierz Wesołowski — Z dyskusji nad nowym radzieckim podręcznikiem materializmu dialektycznego	272
Regina Pławuszevska — Dyskusja na temat działalności frontu filozoficznego w Polsce	289
Z prac Komitetu Filozoficznego Polskiej Akademii Nauk	235

LISTY DO REDAKCJI

W sprawie pewnego błędu w tłumaczeniu «Przyczynka do krytyki ekonomii politycznej»	289
Jeszcze w sprawie «Wyboru artykułów» Bielińskiego	291

STUDIA LOGICA

Polska Akademia Nauk, Komitet Filozoficzny

PWN 1955, s. 328, zł 47.—

TREŚĆ:

H. Greniewski, K. Bochenek, R. Marczyński: Application of Bi-elemental Boolean algebra to electronic circuits (artykuł w jęz. ang., streszczenia w jęz. polskim i ros.) — K

K. Leśniak: Filodemos traktat o indukcji

J. Łoś: The algebraic treatment of the methodology of elementary deductive system (art. w jęz. ang., streszczenia w jęz. polskim i ros.)

J. Reichbach: O pełności wyższego rachunku funkcyjnego

H. Stonert: Sprawozdanie z I Konferencji Logików

K. Ajdukiewicz: Sprawa planu prac badawczych w zakresie logiki

K. Ajdukiewicz: Klasyfikacja rozumowań

J. Kotarbińska: Definicja

(Artykuły drukowane w jęz. polskim są streszczone w jęz. ros. i ang.)

PAŃSTWOWE WYDAWNICTWO NAUKOWE

BIBLIOTEKA KLASYKÓW FILOZOFII

zapowiada wydanie w roku 1955

PISM WSZYSTKICH EDWARDA DEMBOWSKIEGO

w 5 tomach o łącznej objętości ok. 100 arkuszy (ponad 1.500 stron)
i w cenie ok. 80 zł

Wydanie *Pism wszystkich Edwarda Dembowskiego*, z których tylko niewielki wybór ukazał się w Polsce Ludowej, da czytelnikowi cały dorobek wielkiego myśliciela i żarliwego rewolucjonisty, którego działalność przypadająca na lata 1841—1846 przerwała śmierć na polu walki.

Nie tylko łącząc, ale ściśle wiążąc twórczość, niezwykle doniosłą działalność filozoficzną i estetyczną z praktyką rewolucjonisty i przywódcy mas ludowych, Dembowski był centralną postacią w kształtowaniu polskiej ideologii postępowej i polskiego ruchu rewolucyjnego.

W roku 1955 ukaze się również

BIBLIOGRAFIA HISTORII POLSKIEJ

pod red. Ludwika Finkla

Wznowienie wydania I (wyczerpanego) z lat 1895-1906 w 3 tomach o łącznej objętości ok. 275 ark. Cena orientacyjna — 180 zł.

*

Z uwagi na ograniczone nakłady obu powyższych wydawnictw PWN prosi instytucje naukowe, biblioteki oraz pracowników nauki o zamawianie ich przed ostatecznym ustaleniem nakładów tj. do dnia 30 kwietnia 1955 r. Zamówienia należy kierować na adres: Księgarnia Naukowa Domu Książki, Warszawa, Krakowskie Przedmieście 7. O terminach ukazania się każdego z powyższych wydawnictw oraz o sposobie odbioru lub dostawy i wpłaty należności nastąpią oddzielne zawiadomienia.

PAŃSTWOWE WYDAWNICTWO NAUKOWE

Systematyczne otrzymywanie
«MYŚLI FILOZOFICZNEJ»
zapewnia jedynie prenumerata

Od roku 1955 «MYŚL FILOZOFICZNA» ukazuje się
6 razy w roku.

Prenumerata roczna zł 60.—.

Zamówienia i wpłaty na prenumeratę

Wpłaty na prenumeratę należy przekazywać na kon-
to PKO nr 1-110-14000, Centralna Ekspedycja PPK
„Ruch“, Warszawa, ul. Srebrna 12, podając na blan-
kiecie tytuł czasopisma i okres, za który opłacona zo-
stała prenumerata.

Cena pojedynczego egzemplarza zł 10.—

